

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Реставратор В. Куспак у «погребницы»; виден «вход» в погребницу с сохранившимся крючком для запираания дверцы

Элемент креста с изображением «головы Адама», характерным для саамов Кольского полуострова



Деревянный старообрядческий крест внутри запески на дереве, растущем на могиле. В прошлом такой крест был обязательной деталью надмогильных столбцов

Недавнее погребение со столбцом и надмогильным столиком, представляющим собой сосновый пенек. Все детали убранства могилы, адресованные умершим, окрашены в синий цвет



О похоронном обряде и кладбище старообрядческого села Гридино, расположенного на побережье Белого моря, читайте в статье К.К. Логинова на с. 2—5



ЖИВАЯ СТАРИНА

2(38) '2003

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

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций: Д.И. Минеев

Корректор Н.А. Мясникова

Зав. производственным отделом

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. Свидетель-
ство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 03.06.2003. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 613. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 1000 экз.
101000, Москва, Потаповский пер., 3

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

© «Живая старина», 2003

На 1-й стр. обложки: Баба с ребенком и ко-
зленком. Глина. Мастерница Аграфена Федо-
ровна Трифонова (1903—1992), д. Хлуднево Ду-
миничского р-на Калужской обл. 1992 г. Фото
М.М. Горшкова.

На 4-й стр. обложки: Олень с гармошкой и
птицами. Глина. Мастерница Татьяна Ива-
новна Бубнёва (1931 г.р.), д. Хлуднево Ду-
миничского р-на Калужской обл. 2002 г. Фото
М.М. Горшкова.

СОДЕРЖАНИЕ

СЛАВЯНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

К.К. Логинов. Похоронный обряд и кладбище поморского села Гридино 2

В.Е. Добровольская, А.Г. Кулешов. Кладбище в традиционной культуре

Гороховецкого района 6

С.М. Толстая, М.Н. Толстая. Погребения в саду у «горюнов» Сумской области 10

Вызывание дождя на Тамбовщине. Публикация Т.В. Махрачёвой, А.А. Чемерчёвой 13

М.В. Жуйкова. Заколдованный круг 16

Л. Миков. К символике животных в культуре болгар-мусульман.

Перевод с болгарского Е.С. Узенёвой 19

ЯЗЫЧЕСТВО В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Н.И. Толстой. Сербский историк XVIII века о славянском язычестве 22

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОМЫСЛЫ

М.М. Горшков. Хлудневский гончарный промысел 25

Г.П. Мельников. Хлудневская игрушка 27

Г.П. Никишин. Прошлое и настоящее хлудневской игрушки 29

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЕ

Е.А. Дорохова. Проблема нотной транскрипции в наследии Е.В. Гиппиуса 31

О.В. Гордиенко. Живой образец «народно-песенной классики» 34

ЭКСПЕДИЦИИ

Н.В. Дранникова, Ю.А. Новиков. Фольклорная экспедиция на Кулой 36

В.В. Запорожец. Легенды из станицы Динской 39

ВЫСТАВКИ

Н.И. Ивановская. «Кто жил, в ничто не обратится...» 41

ЮБИЛЕИ

Виктору Михайловичу Гацаку — 70 лет 45

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Л.Н. Виноградова. Новые книги по карпато-украинской мифологии 46

Е.Е. Левкиевская. Словарь гуцульской демонологии 48

К.Н. Денисевич. Демонология без границ 50

М.А. Ясинская. Проклятие в традиционной народной культуре 51

Е.И. Якушкина. О мифологических основах македонского фольклора 53

Е.А. Костюхин. Что таится в родовой памяти 54

К.В. Чистов. Неизвестный В.Я. Пропп 56

М.В. Ахметова. Возвращение Д.А. Ровинского 57

Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 58

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Памяти Ирины Петровны Лупановой 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

А.П. Минаева. Семинар по современной городской легенде 60

И.С. Веселова. Конференция «Перспективы современной легенды» 61

Е.А. Валевская. В Михайловском много гостей... 62

О.Б. Христофорова. III Российский фестиваль антропологических фильмов 63

К.К. ЛОГИНОВ

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД И КЛАДБИЩЕ
ПОМОРСКОГО СЕЛА ГРИДИНО

Село Гридино расположено на побережье Белого моря, в Кемском р-не Карелии. Погребальный комплекс села начал формироваться после того, как в Гридинской губе Белого моря в июле 1694 г. неким Федором Левонтьем Коневаловым было определено место для организации ямской станции на Великом зимнике из пограничной крепости Колы в Москву [3. С. 252—253].

Среди кладбищ Русского Поморья погребальный комплекс села Гридино выделяется тем, что старообрядческие памятники на нем преобладают над православными крестами и другими современными надгробиями. По сей день большинство гридинцев крестится двуперстно. Браки здесь заключались не только с поморами, но и с карелами. Еще 10 лет назад карельскую речь можно было услышать в вечерних беседах старух.

Срок жизни на земле, по местным поверьям, определен «от Бога». Гадали на картах: будет ли жизнь короткой, средней или долгой. Загадывали также, выпадет ли смерть на середину десятилетия или на смену десятилетий.

Самоубийство и смерть от водки расцениваются как «великий грех». Считается, что к этому побуждает черт, нашептывая на ухо: «Возьми веревку, и пойдем в сарай», «Поехали в море. Разве эти волны большие? Зато за водкой съездим» и т.п. Как и по всей Руси, сон о выпавшем с кровью зубе у гридинцев расценивается как предвестие смерти кровного родственника, а без крови — соседа или односельчанина. К смерти сны, в которых покойник дарит деревянный ящик или гроб, зовет в свои новые хоромы; беду отводят, не просыпаясь, указывая покойнику: «Иди отсюда, у меня еще дел здесь полно». Сон, в котором живой супруг советует жене заботиться о детях, предвещает его смерть. Если во сне покойник сердится, то увидевший это должен помянуть его или поставить свечки в церкви на помин души.

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

Намогильные знаки заранее никто не заказывает. Считается, что это повлечет за собою скорую смерть. Гроб, но только для себя лично, может изготовить пожилой плотник. Старухи заранее готовят смертную одежду для себя и супруга.

Пожилых женщин до 1980-х гг. хоронили в сарафанах из темного сукна. Ныне эта мода сменилась в связи с возникшим суеверием, что похороненного в черных одеждах на том свете будут целый век водой поливать, чтобы одежды отбелились. Стариков, помимо савана, обряжали раньше в некое подобие сшитого на живую нитку глухого зипуна, но уже в доколхозные времена зипун заменили парадным костюмом-двойкой. Погребальные саваны шили до конца 1960-х гг. Башлык (*кукель*) пришивали только к мужскому савану, а старухам его заменяла *намитка* — квадратный кусок темной ткани, которым покрывали голову, складывая пополам с угла на угол. До середины 1950-х гг. каждая старуха себе и мужу запасала тряпичные лестовки, имитирующие раскольниковы четки. В 1960-е гг. кожаные без каблуков тапочки в составе смертной одежды стали заменять галошами. Ныне галоши дороги, вместо них готовят матерчатые тапочки, которые прежде использовали только в случае неожиданной смерти человека.

До 1970-х гг. в Гридино бытовал обычай *попроведывания* лежачего больного сверстниками, во время которого его угощали горячей выпечкой, принесенной из дома («если поест с аппетитом — выздоровеет, нет — помрет»). До наших дней используется редкий для русских (но не для карел) способ облегчения смерти: поднимаются на чердак дома больного и стреляют там холостым зарядом в коневое бревно дома. От неожиданного громкого звука больной обычно резко дергается и испускает дух. Не помогает этот способ, по поверью, только тем, кто при жизни занимался колдовством. Считается, что лица, обладающие магическими знаниями, перед смертью пытаются найти себе восприимчивых, чтобы предсмертные мучения не были долгими.

Перед изголовьем умирающего ставят чашку с водой, «чтобы душа, выйдя

из тела, смогла сразу окунуться в воду и очиститься»; на воду кладут щепку либо опускают в чашку деревянную ложку как плот для переправы души в потусторонний мир. Многие гридинцы уверяют, что по воде в чашке в момент смерти пробегает рябь.

Умерших мужчин обмывают мужчины, а женщин — женщины, причем всегда родственники. Нарушать эту традицию могут лишь женщины, когда покойник — сын или муж. До Отечественной войны девушек в гроб обряжали, как невест. С украшениями не хоронят из суеверия, что в гробу эти изделия превратятся в змей и ящериц, которые будут мучить покойницу.

Обрядив усопшего, его укладывают в избе на лавке на 10 *перегодних* (пролежавших на сарае более года) вениках: под головой 3 веника, под плечами — 3, под тазом — 3 и 1 веник под пятками. Лестовки или их тряпичные имитации вкладывают в левую руку, а в правую — крестик, медное распятие либо выгоревшего литья икону с изображением Скорбящей, Казанской, Смоленской или «Утолимой» Богоматери. Лестовки кладут, чтобы покойный не сбивался со счета в молитвах. Бумажный «венчик» на лбу и молитва-«пропуск» в руках — лишь у православных. У старообрядцев роль пропуска на тот свет играло полотенце, которое вкладывали в руки усопшему перед выносом тела из дома. Оно служило, якобы, платой за перевоз в страну мертвых.

Гроб плотник изготавливает в сарае дома покойника. В углах нижней части гробов делаются треугольные шипы, а в крышке гроба — соответствующие пазы. Благодаря этому крышку не надо прибивать гвоздями. В Гридино мастер может лечь в гроб, чтобы по себе прикинуть его размеры, а у русских южной Карелии это запрещено. По себе прикидывает мастер размеры, когда теряет нить, которой измерял покойника. Снимать мерку дважды не полагается, чтобы не навлечь еще одну смерть на этот дом. Гроб нельзя делать слишком узким и коротким или слишком длинным и широким. Считается, что первое вызовет недовольство умершего (и болезнь

плотника), второе — послужит причиной новой смерти: «на свободное место покойник еще ребенка прихватит». Стружки на подстилку в гроб не используют. Их сжигают вместе с одеждой, снятой с умершего, на берегу моря. Гроб устилают листьями с тех 10 веников, которые подкладывали под мертвое тело. Выражение «построил дом» у мастеров-гробовщиков означает «сделал гроб». *Домом, домиком, киемом или гробницей* в Гридино также называют погребницу — сооружение в виде домика над могилой.

Деревянное надгробие в виде резного столбика (*крест*) мастер изготавливает у себя дома. Высоту наземной части столбика традиционно делают равной длине гроба (росту усопшего). Сверху спиливают скосы, чтобы на них укрепить двускатную *крышу*, или *оглавье* с *охлупнем* (охлупень зовут также *коньком, козырком*), прикрывающим стык *тесин* крыши. Изредка к тесинам прибивают резные *причелины*. Вся остальная отделка намогильного столбика зависит от фантазии мастера. Каждый из них, приступая к работе, не знает, что получит в итоге, но дело ведет так, чтобы не повторяться: из 260 с лишним намогильных столбиков на гридинском кладбище ни один в точности не повторяет другого. Фигуру, украшающую намогильный знак, называют *узор*. Ниже оглавья на намогильном столбике выделяют *очелье* (киотообразную часть) и *изножье* (балясинообразную часть), что, по мнению Н.А. Криничной, подчеркивает антропоморфность намогильных столбцов поморов [4. С. 76]. Намогильный знак мастер должен закончить ко дню похорон.

Когда покойного в избе переложат в гроб, то, «чтобы туда не забрался нечистый», под гробом все время хранят венник и/или печную кочергу. Курильщикам в гроб кладут сигареты, а горьким пьяницам — шкалик водки. Пищу для души усопшего гридинцы выставляют не на стол, а к иконам. После похорон пища душе ставится лишь в дни поминовений.



Семейная ограда, соединенная шестом с деревом (для «путешествий» душ умерших). 2000 г.



«Ветровое» положение для утирания слез умерших на современной могиле — карельский элемент погребальной обрядности гридинцев. 2000 г.

Рюмку водки на блюдце к иконе, вместо чашки чая, в Гридино стали ставить после Великой Отечественной войны. Ныне же чай могут забыть поставить, а рюмку — никогда. Тем, кто при жизни водку не пил, ее заменяют бражкой или красным вином.

При выносе тела опрокидывают с шумом на пол табуретки, на которых стоял гроб («чтобы спугнуть с места душу»), или бросают на это место с грохотом ко чергу. Пол до порога «заливают» водой («заливание обратного пути покойнику»). От момента поднятия гроба до прибытия на кладбище непрерывно читают молитву «Святой Боже».

Гроб гридинцы несут на двух полотенцах, привязанных к длинной жерди. Один человек несет жердь на плече спереди, второй — сзади; им могут помогать еще по одному человеку. По дороге на кладбище останавливаются у церкви, у речки и сразу за околией. Считается, что в этих точках покойный прощается с родным поселением. У церкви¹ раньше останавливались для отпевания тела священником, а у речки и за околией раньше стояли памятные кресты. Вокруг крестов гроб с телом трижды обносили по направлению движения солнца. Во время остановки старухи кадят² из одноручного старообрядческого кадила (или из обычной банки, подвешенной на веревки) гроб и процессию, читая молитвы. К гробу подходят те, кто не может идти на кладбище, желают земляку: «Дай тебе Боже царства небесного, приведи тебя Господи с праведными на упокой», крестятся и отходят в сторону. От околицы на кладбище попадают по тропе через скалы; автомобильной дорогой в объезд скал на похоронах пользуются редко.

Впервые сведения о некрополе села Гридино появились в печати в 1929 г. [1]. Потом было долгое забвение. В 1980 г. к исследованию этого некрополя подключились специалисты музея «Кижи» и Петрозаводского госуниверситета [6, 2, 8]. Последнее обследование состоялось в 2000 г.; в нем принимал участие и автор настоящей статьи.

Поскольку наличие роши не позволяет сделать панорамный снимок, приведем краткое описание кладбища. «Комплекс кладбища включает около 300 захоронений, самые ранние из которых датируются второй половиной XIX в. <...> Из общего числа захоронений только над

40 возведены восьмиконечные кресты или современные формы намогильных памятников. Большая часть намогильных сооружений представляет столбцы или срубцы со столбиками <...> На лицевой стене столбиков, в нижней части, на многих памятниках вырезана надпись, датирующая захоронение и называющая усопшего. Намогильные срубцы представляют собой деревянный ящик, vyplненный из досок или из бруса и перекрытый продольной трапециевидной или двускатной поперечной кровлей. По верхнему полю трапециевидной кровли вырезалась такая же надпись, что и на поле столбика. У восточного фасада срубца, у его торца, устанавливался столбик. Западный торец прорезан маленьким окошком, часто с небольшим ставнем. В срубце 1877 г. зафиксированы оставленные внутри глиняная миска и сковорода. Лицевая сторона всех намогильных столбиков в верхней части имеет след от врезания медно-литых икон или деревянных крестов. На некоторых захоронениях подобные кресты сохранились» [2. С. 168].

Новомодные памятники на кладбище занимают только его южную часть. Самое старое дерево в центре кладбища прежде имело нишу, в которой в дни поминовений (на Троицу и Радоницу) зажигались свечи перед медно-литым образом.

В 100 метрах от кладбища расположено *собачье* кладбище, которое служило когда-то для захоронений самоубийц, собак, коров и домашних оленей. Гридинцы называют его *Татьяниным* кладбищем в память о некоей Татьяне, завершившей на том месте счеты с жизнью из-за несчастной любви и там же первой похороненной. Пока при церкви был поп, «заложных» покойников хоронили исключительно на Татьянинном кладбище. С 1932 г. их стали хоронить на периферии общего кладбища, а с 1960-х гг. — рядом с могилами родственников. По поверьям, самоубийцу на том свете встречают черти и последний из удушенных, тогда как обычного покойника встречают ангелы и тот из умерших своей смертью, кого хоронили последние.

Обряд захоронения в Гридино почти не имеет ярких особенностей, которые бы сильно отличали его от похорон, например, у заонежан [5. С. 161—166].

Когда процессия достигает могилы, длинную жердь (носилки) прислоняют к дереву, где она остается, пока не сгниет. Когда не готов намогильный столбик или же хозяева хотят поставить современный памятник, эта жердь используется в качестве временного намогильного знака.

То, что намогильным столбцам старообрядцев предшествовал намогильный крест, не вызывает сомнения, поскольку столбцы в народе всегда называют *крестами*³. Вероятно, новая форма намогильного знака потребовалась старообрядцам для того, чтобы выделять погребения своих сторонников среди погребений религиозных оппонентов. Намогильный столб — это фитоморфный знак. Е.В. Барсов отметил, что жители Олонецкой губернии (в последней трети XIX в.) в половине случаев ставят на могилах крест, а в половине случаев — высаживают живое дерево [10. С. 308]. Идея использования деревьев в качестве намогильных знаков не была чужда и старообрядцам. Чтобы отличать «старообрядческое» намогильное дерево от православного, оставалось только вделывать в дерево старообрядческий символ. Медные иконы и распятия в стволах деревьев на кладбище в Гридино удалось зафиксировать в 1980 г. С.И. Воробьевой и П.П. Медведеву. До 2000 г. сохранилось лишь деревянное распятие, врезанное когда-то в ствол живого дерева. Оно тех же размеров и с теми же сюжетами, что и деревянные старообрядческие кресты на древних столбах. В центральной части кладбища есть также дерево, выросшее на могиле. Нашлось несколько намогильных деревьев с характерными затесками, по которым родную могилу на кладбище легко найти даже через десятки лет. В Гридино на затесках надписей нет, но переселявшиеся в 1930-х гг. в г. Кемь гридинцы на тесинах могильных деревьев надписи делать стали сразу же. Имя, отчество и фамилию погребенного пишут полностью краской или химическим карандашом.

Косвенно символическую близость намогильного дерева и намогильного столбца подтверждают изображения деревьев, сделанные при помощи ножа на современных намогильных знаках гридинцев. Как наиболее примечательное я бы выделил изображение общего намогильного холмика с высоким деревом в

центре и деревьями меньшей высоты справа и слева от него. Изображение отражает реальность. Оно нанесено на могиле с высоким столбцом, расположенной между могилами со столбцами меньшей высоты внутри общей семейной ограды. Ограды на кладбище в Гридино стали появляться в конце 1970-х гг. В нескольких случаях (когда внутри ограды нет больших деревьев) семейную ограду и ближайшее дерево соединяет жердь, длиной от 1 до 4—8 метров. В одном из ответов нам было указано, что по жерди «душа» выбирается из ограды и поднимается «к небу».

Погребальный обряд в Гридино завершался закапыванием могилы, поскольку угощения для присутствующих на кладбище не устраивают. Установкой намогильного столбца занимаются лица (не родственники умершего), которым поручалось выкапывание могилы. Остальные уходят домой, нигде не останавливаясь, «чтобы не догнал покойник».

Столбец, как и жердь для переноски гроба, тоже мог быть временным знаком. Его меняли, например, когда хотели, чтобы он соответствовал выстроенной над могилой гробнице. В наше время столбец бывает временным в том случае, когда родственники хотят заменить его на памятник из диабазы, нержавеющей стали или им подобный. По утверждениям стариков, ставить такие памятники — это «гордыня и грех», к тому же «памятник тяжелый, он давит покойника слишком сильно».

Кроме поминальной трапезы в доме умершего в день похорон, поминки в Гридино справляют на 2-й, 9-й и 40-й дни. Поминки 20-го дня и полугодовщины устраивают только люди состоятельные, а годовщину со дня смерти отмечать не принято. Поминки 9-го, 20-го, 40-го дней и полугодовщины называют *обедами*. На 2-й день поминальную трапезу устраивают только на кладбище и только для ближайших родственников.

До сорочин изменять внешний вид могилы нельзя (за исключением возложения венков от родственников, опоздавших на похороны), чтобы «душа, возвращаясь в могилу, могла ее легко узнавать». Возлагать венки на могилы в Гридино начали с конца 1950-х гг. Венки, провисевший 40 дней после погребения, вывешивают на дерево, а вместо него на могилу кладут новый, и висит он там

минимум до года. Состарившиеся венки выносят за ограду на кладбищенскую свалку и сжигают перед Радоницей. Искусственные цветы гридинцы изредка прикрепляют на намогильные столбики. Выращивать на могилах живые цветы не принято. Красят крест только на 40-й день. Перекрашивать в другой цвет его можно не ранее чем в годовщину.

Еще лет 40 назад на Гридинском кладбище было до десятка погребниц. Экспедиции 1980 и 1986 гг. зафиксировали их всего три [8. С. 93—94]. Все погребницы, по словам информантов, имели когда-то оконца, запиравшиеся ставенками. Ставни принято было открывать, когда люди приходили проводить умершего. Их также оставляли открытыми на сутки на Троицу и Радоницу: считалось, что в эти дни души должны гулять на воле. Отстраивать заново гробницы в Гридино не принято. Подгнивший и упавший на землю намогильный знак можно заменить новым, но он не должен повторять тот, что стоял на этом месте прежде.

Экспедиции 1980 и 1986 гг. на кладбище в Гридино застали в изобилии низкие намогильные столбики в виде круглого полена с прибитыми сверху двумя досками. То были столбцы с могил детей, умерших в возрасте до 7 лет (до момента «развязывания» ума), хотя никому не возбранялось изготовить резной столбец для своего умершего ребенка. Пара таких искусно сделанных для младенцев столбцов сохранилась. В наше время для обозначения детских могил используют доски от продуктового ящика, выкрашенные синей краской.

Практически любой металлический или деревянный предмет (кроме живых деревьев, венков или искусственных цветов) на кладбище Гридино окрашен в синий или иной цвет. Если предмет, например столбец, не окрашен, значит — он уже вышел из употребления. Это сигнал для местных жителей, что его нужно сжечь на Радоницу. Между 1980 и 1986 гг. были уничтожены почти все столбцы, которые имели снизу узкую «перетяжку» и клинообразно расширялись кверху. Серию подобных столбцов из Заонежья опубликовал недавно В.П. Орфинский [9. С. 63. Рис. 8]. Возможно, что наличие сходных типов надгробных столбцов — это результат культурных контактов жителей Гридино с заонежа-

нами. В Гридино памятники этого типа принято было ставить на могилах подростков, а также тех, кто умер, так и не вступив в брак.

Примечания

¹ Церковь Святителя Николая расположена на обширном каменном лбу, вокруг которого заболоченная земля и два небольших озера, поэтому рядом с церковью никогда не хоронили.

² Ладан изготавливают сами: варят смолу или в банке вместе с одеколоном; иногда добавляют еще мел и спелые ягоды можжевельника.

³ Несерьезными выглядят попытки ученых возводить происхождение намогильных столбцов к родовым столбам язычников саамов (или ненцев) или к вкапываемой в могилу вертикально калмалауде карел [7. С. 60], обычно символизирующей столешницу или двускатную крышу на могиле. Не выдерживает критики также идея Н.Ф. Фреймана возвести происхождение столбцов к древнеславянским погребениям на столбах [9. С. 162], поскольку христианский погребальный обряд с крестом на могиле утвердился к началу раскола среди русских уже в течение шестнадцати веков.

Литература

1. Алымов В. Намогильные памятники поморских рыбаков (из истории севернопоморской культуры) // Карело-Мурманский край. М., 1929. № 2. С. 21—22.
2. Воробьева С.В. Крестьянские намогильные памятники Заонежья и Поморья // Заонежский сборник. Заонежье. Петрозаводск, 1992. С. 160—171.
3. Карелия в XVII веке. Сб. документов. Петрозаводск, 1948.
4. Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2.
5. Логинов К.К. Семейные обряды и верования Русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
6. Медведев П.П. Поморское село Гридино. Петрозаводск, 1986.
7. Медведев П.П. Намогильные памятники поморов и их взаимосвязь с традициями старообрядцев // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории русской культуры. Петрозаводск, 1994. С. 39—51.
8. Медведев П.П. Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 95—103.
9. Орфинский В.П. Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 49—93.
10. Причитанья Северного края, собранные Е.В. Барсовым. М., 1871. Т. 1.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,
А.Г. КУЛЕШОВ

КЛАДБИЩЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ГОРОХОВЕЦКОГО РАЙОНА

В рамках комплексной экспедиции в Гороховецкий р-н Владимирской обл. в 2001—2002 гг. были обследованы городские и сельские некрополи и записан комплекс суеверных представлений, связанных с ними. Все приведенные ниже записи текстов выполнены В.Е. Добровольской и хранятся в архиве ГРЦРФ; их поисковые данные приведены в скобках после сведений об информанте.

Прежде всего, кладбище воспринимается как место, где пребывают души умерших. По народным представлениям, кладбище — это деревня (реже город) мертвых. «Вот мы в деревне живем, мы живые — в деревне, а как помрем — несут на кладбище, там наше обиталище будет до Судного дня. Там, значит, деревня мертвых. Живые в деревне живут, а мертвые на кладбище» [1].

Поскольку кладбище осознавалось как особый мир, то большое значение придавали его воротам и ограде. Ворота символизировали место контакта с внешним миром. Открытие и закрытие кладбищенских ворот оказывалось чрезвычайно значимым: «Если ворота кладбища открыты — покойника несут; если не несут, а они открыты — жди скорой смерти, кто-нибудь бесприменно помрет, а может и не один. Помрет, кого и не ждали» [2]. Этим поверьем объясняется запрет проходить в ворота кладбища не в составе похоронной процессии: «Когда на кладбище помянуть идешь — надо через калитку идти, через ворота только покойника везут, если через ворота — значит, тебя самого скоро повезут» [3].

Так как ворота — часть границы, они требуют особого ритуального оформления, выполняющего в определенной степени функции символической защиты. На той и другой стороне кладбищенских ворот обычно висят образа. А в праздники на них, как и на дверях домов, могут быть нарисованы кресты (на Крещение); они могут быть украшены вербой или березовыми ветками (Вербное воскресенье и Троица); на верхнюю перекладину ворот могут класть яйцо или яблоки (Пасха и Яблочный Спас). Считается, что в дни поминовения умершие ожидают живых у кладбищенских ворот: «Когда поминать ходишь — только в калитку, через забор не лазь — родители тебя у ворот ждут» [1]. Верят также: «Вот кто умер последним — он у ворот сидит всегда, ждет, кто следующий помрет, тогда он уйдет к своей могиле, а тот сидеть будет» [4].

Осознавая кладбище поселением, гроб и могилу воспринимают как дом умершего: «Гроб — это дом, говорим ведь — домовина. Гроб — дом для покойника» [1]. В силу этого стараются его определенным образом обустроить: «Гроб с разумом надо делать — постоянна хоромина. До Страшного суда лежать — удобно чтоб было» [2].

Материалом для гроба могло быть любое дерево, за исключением осины: «Из осины гроб делать нельзя — проклятое дерево, покойник являться будет» [5]. В основном предпочтение отдается дубу и сосне, хотя некоторых покойников считают правильным хоронить в березовых или кленовых гробах: «Так-то гроб лучше из сосны делать, но вот если девка сосватана померла, то ее невестой хоронить надо — тут уж гроб березовый делали» [6]; «Вот говорят, что колдунов надо

в кленовый гроб класть, а то их черти и после смерти мучить будут, не дадут спокойно лежать. Надо в кленовый гроб класть, а то ходить будет, живых пугать» [1].

Многие жители отмечали, что раньше считалось большим грехом использовать при изготовлении гроба железные гвозди: «Моя бабушка говорила, что гроб гвоздями сколачивать нельзя — покойник не встанет на Суд Божий. Надо доски замком соединять или лыком связать» [7].

Особое внимание уделялось размерам гроба: «Гроб точно по размеру должен быть. Если больше — еще покойник в семье будет, если узок или тесно там — душа покоя не найдет» [1].

В Гороховецком р-не существовал запрет родным участвовать в изготовлении гроба: «Нельзя никому из родных гроб делать, а то в семье еще покойники будут» [8]. Другое объяснение этого запрета гласит, что сам изготовитель гроба умрет: «Если кто из родных гроб делает, то его покойник с собой и заберет» [9].

В то же время существовал обычай делать гроб самостоятельно и заранее. Полагали, что наличие такого гроба обеспечит его хозяину долгую жизнь: «Вот мой дед себе гроб лет в семьдесят сделал и жил потом до девяноста. Все говорили, что он не помирает потому, что гроб себе сам сделал» [7]. Такой гроб обычно оставляли на чердаке и использовали как емкость для хранения яблок или зерна: «В таком гробу обязательно что-то хранить надо, а то в доме покойник появится, пустой если он стоит» [10].

Особое значение придавали щепкам и стружкам, оставшимся от приготовления гроба. Их тщательно собирали и укладывали в гроб. Оставленные стружки «мертвеца притягивают, он за ними ходит, пока не соберет, и живых может за собой увести» [6].

Надо отметить, что в соответствии с восприятием гроба как дома его обустраивали внутри, и, прежде всего, устраивали в нем «постелю для покойника» [11]. Вниз клали стружки и солому, затем на них укладывали березовые листья: «В Духов день иду за березками, ломаю, двенадцать святых Апостолов, каждому Апостолу по веничку ломаю, привожу их домой, веники расстилаю в тени. Сорок дней пролежат эти березки, на сорок первый выношу, обрываю каждый листочек, кладу в корыбель. Умирает человек <...> насыпаю в сумку листочков этих <...> в гроб кладу листочки. В гробу четыре угла, всем четырем Апостолам листочек, мертвому под подушку в наволочку листочек кладу» [12]. Сверху стелят холст, а некоторые исполнители вспоминают, что их родители укладывали и лоскутки от савана: «Моя мама, когда отца хоронили, саван на живую нитку шила, и лоскутья от него в гроб потом положили» [11]. Под голову покойнику клали березовый веник и подушку, набитую березовыми листьями или сеном, а некоторые женщины специально собирали все вычесанные за жизнь волосы, и после их смерти подушку набивали ими.

В Гороховецком р-не до настоящего времени верят, что умерший сохраняет свои прижизненные потребности, и поэтому в гроб кладут некоторые особо ценные для покойного вещи: табак — если покойный курил, палку — если хромал, топор — если умерший был плотником, горшок с водой — если покойница была повитухой, и т.д. Считается, что если не положить какую-нибудь нужную вещь, то умерший будет беспокоить живых.



Рыть могилу должны были посторонние люди, иначе «вся родня уйдет в могилу» [13]. Плохой приметой считалось затопление могилы грунтовыми водами. Предвещал несчастье и обвал могилы: верили, что с той стороны, где обвалилась земля, надо ждать следующего покойника.

В могилу бросали предметы, призванные как помочь покойнику попасть на тот свет, так и обезопасить живых: «Вот как гроб опустят, в могилку-то кидают монетки — чтоб, значит, на том свете себе место выкупил; платочки кидают, которыми слезы вытирают, — чтоб, значит, слезы унес с собой; полотенце — чтоб реку огню перейти, а если нет полотенца — катушку ниток перекинут через могилу, чтоб по нитке перешел» [14].

Памятники на гороховецких кладбищах отличаются разнообразием материалов и художественного оформления. Они относятся к следующим временным группам:

1. Единичные образцы надгробий, датированных концом XVIII — серединой XIX в.;
2. Массив, состоящий из памятников 2-й половины XIX — начала XX в.;
3. Надгробия советского и постсоветского времени.

Типология, соответствующая этим временным группам, характерна для определенных художественных эпох. Так, надгробия первой группы, включающие стелы классического образца и памятники в форме античных саркофагов, подчинены стилистике позднего классицизма. Памятники следующей группы в основном находятся в русле исторических стилей,

характерных для 2-й половины XIX в. (исходят из образцов русского и европейского средневековья; *фото 1*). Одновременно прослеживается и влияние раннего стиля модерн, который на рубеже XIX — XX вв. тоже отдавал дань увлечению древней национальной культурой. Черты «русского стиля» в разных его вариантах в итоге определяют образ многих гороховецких надгробий данного периода.

Типологически памятники второй хронологической группы состоят из нескольких разновидностей: увенчанная крестом стилизованная придорожная часовенка-«головец» с эпитафией в основании (на лицевой ее стороне в специальном углублении могла укрепляться иконка из разных материалов или размещалось рельефное изображение голгофского креста с орудиями «страстей Господних» по сторонам; *фото 2*); высокий крест на четырехгранном пьедестале с эпитафией на основной стороне; немногочисленные надгробия священнослужителей в виде креста, возвышающегося на скульптурно оформленном постаменте (*фото 3*).

Можно отметить характерную для местной традиции особенность — частое использование рельефно обработанного известняка, чугунного литья и кованого металла. Привозной

Фото 1. Надгробие в виде часовенки в готическом стиле. Литой чугуун. Начало XX в. Всехсвятский погост, г. Гороховец

Фото 2. Нижняя часть надгробия с изображением Голгофского креста, орудий «страстей Господних» и «головы Адама». Известняк. 2-я половина XIX в. Вознесенский погост, пос. Красных Яблонь





камень, гранит и мрамор, который встречается обычно в надгробиях дворян и священников, — явление для этих мест нередкое, свидетельствующее о состоятельности разных слоев здешнего общества. Богатые люди встречались здесь не только среди купцов, но и среди мещан и даже крестьян, успешно занимавшихся торговлей и ремеслом. На сельских кладбищах можно увидеть памятники из местного белого известняка, повторяющие городские надгробия из гранита и мрамора. В то же время сельские мастера могли соединять элементы стоячих городских надгробий с присущими деревенским кладбищам данного региона плоскими надгробиями. Так, например, на погосте с. Фоминки был найден могильный камень Анны Жуловой. Резьба на нем полностью повторяет белокаменные городские надгробия, но камень имеет форму плиты со скошенными краями и напоминает гроб. Надпись на нем сделана по образцу городских эпитафий, но, вероятно в силу недостаточной образованности мастера, со своеобразными: переносами и пропусками «Господи при/ ми/ дух/ си/ скон. Анн. Жул/ ова жития ея 80» (фото 4).

Довольно мягкий известняк обрабатывался примерно так же, как и дерево. А искусством резьбы по дереву в Гороховецком крае, как известно, владели в совершенстве. Мы не имеем возможности проследить использование дерева в надгробных памятниках двух первых групп (дерево, даже при соответствующей обработке, — материал недолговечный), однако предполагать его применение вполне закономерно.

Памятники советского и постсоветского периода также делятся на несколько разновидностей: обелиски, увенчанные звездой или крестом, с фотопортретом и эпитафией; стелы (прямоугольные со скошенным верхним краем или прямоугольные правильной формы) с крестом, звездой или фотопортретом (фото 5); крест, укрепленный на основании с эпитафией. Материалы: камень, бетон, сварной металл, изредка дерево. Несмотря на характерное для этого времени однообразие, среди этих памятников тоже встречаются оригинальные. Они связаны с профессиональной работой в металле, прежде всего с литьем и ковкой (фото 6).

Эпитафии, которыми снабжены памятники, чрезвычайно разнообразны. Они могут представлять собой как простую констатацию фактов (рождение — смерть), так и содержать дополнительную информацию о человеческих качествах покойного и о чувствах живых. Большинство дореволюционных памятников содержат надписи с двух сторон монумента. Так, например, белое каменное надгробие на старом кладбище г. Гороховца имеет на фасаде следующую надпись: «Здесь погребено тело гороховецкого мещанина Николая Ивановича Карликова. род. 27 июля 1827 г. сконч. 23 октября 1892 г.

Фото 3. Надгробие протоиерея Андрея Иоанновича Богословского со скульптурным оформлением (аналог со спадающим платом и раскрытым Евангелием). Мрамор. 1894 г. Всехсвятский погост, г. Гороховец

Фото 4. Надгробный камень на могиле Анны Жуловой. Известняк. 1907 г. Погост с. Фоминки



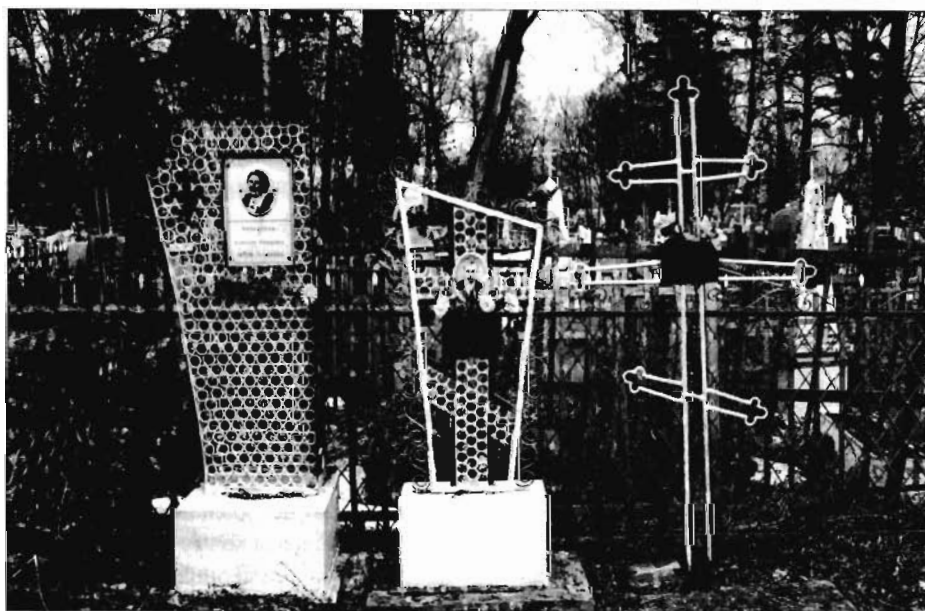
Жития его было 64 г. 2м. 26 д.», а на обороте расположена стихотворная надпись: «Покойся прах души бесценной // Под сенью обители святой // Ударит час конца вселенной // И мы увидимся с тобой». Нижняя часть фасада украшена еще одной надписью: «Великому попечителю обо мне и моих детях любимого брата Константина и любимому брату подарок — его уж нет и вот могила, молюсь и плачу о тебе. Я и моя семья». Надписей такого рода довольно много. На современных памятниках надписи делаются только на одной стороне, что объясняется местными жителями следующим образом: «Ране везде писали, вот погляди — весь камень исписан. Нечистого боялись — от него буковки и защищали, а сейчас для людей пишут, чтоб знали — кто тут лежит. Раньше — раб Божий лежит, чтоб душу никто не беспокоил — понапишут со всех сторон, а сейчас — с лица только — для людей» [15]. Надписи на современных памятниках представляют собой по преимуществу сведения об имени, отчестве и фамилии умершего, дате его рождения и смерти. Иногда, внизу памятника находятся надписи следующего типа: «Помним, скорбим, любим», «Дорогому мужу и папе от жены и детей», «Ты вечно будешь жить в наших сердцах». Реже встречаются развернутые эпитафии: «Нашу скорбь не измерить, // наших слез не излить // Мы тебя как живую // Будем вечно любить»; «Твои заслуги помнит Родина. Твою любовь помнит жена. Твою заботу помнят дети»; «Из жизни ты ушел мгновенно, но боль и память нам оставил навсегда»; «Подобно жаркому костру // Что не пылает бесконечно // Угас и ты, но только знай — // Для нас гореть ты будешь вечно».

Осознавая кладбище как место пребывания мертвых, народная традиция выработала целый ряд поведенческих норм, которые помогают живым безопасно вступать в контакт с миром мертвых. Считается, что кладбище обязательно надо посещать «на Мясопустной неделе, на Масленой, на Фомину неделю во вторник, на Троицу, на годовщину смерти» [11]. Местные жители верят, что именно в эти дни умершие ждут прихода живых: «На Фоминой с яичком приходим — христосуемся с покойником, а на Масленой — блинком поминём. Покойник он ждет, кто придет к нему» [14]. Существует запрет посещать кладбище и помянуть покойного в день его рождения: «Покойника в день рождения не поминают, на кладби-



Фото 5. Сочетание стилей. Надгробие со скульптурным изображением скорбящей женской фигуры, держащей крест. Известияк. Конец XIX в. Внизу — плита захоронения советского периода. Погост с. Фоминки

Фото 6. Надгробия из металлической арматуры. 1970-е—1980-е гг. Всехсвятский погост, г. Гороховец



ще не ходят и стол не поминают — он являться начнет» [8]. Для того чтобы покойник не беспокоил живых, существуют нормы, строго регламентирующие поведение на кладбище. Широко распространен запрет уносить что-либо с кладбища: «С кладбища ничего уносить нельзя, а то покойник являться будет» [16]. Исключение составляли лопаты, которыми рыли могилы, и холсты, на которых опускали гроб, но и их приносили домой после совершения определенных очистительных обрядов: «Лопаты, которыми могилу копают, сразу в дом не несут, они на кладбище должны полежать, три ночи лежат, на них три росы выпадет — тогда приносят домой, а то так и будешь могилы рыть, пока вся семья не помрет, — если вот их сразу принесешь» [17] или «Холсты забирают с

кладбища, но сразу стирают и на росу на ночь выкладывают, чтоб роса на них выпала, или обязательно в проточной воде полощут, а то покойники новые будут» [8].

Существуют и другие правила. Так, идя на кладбище, лучше всего никого не встречать, а если встретил — не здороваться: «Идешь на кладбище — не здоровайся со встречными, а то здоровье свое отдашь» [14]. Когда возвращаешься с кладбища — не надо оглядываться, «а то покойник за тобой уйдет, являться станет» [7]. Когда уходят с кладбища, кланяются могиле и говорят: «Прощайте!», в противном случае «сам покойником скоро будешь, если "до свидания" скажешь» [17]. Проходя мимо кладбища, надо трижды поклониться; если мимо кладбища проходит дорога из церкви, то возвращающиеся от венца молодые должны пройти, а не проехать мимо него. Такое же правило распространяется на людей, возвращающихся с крещения.

Особые правила распространялись и на родственников умершего. Так, никто из семьи покойного в день похорон не должен был первым переступить границу кладбища, «а то еще покойники будут» [1]. Если женщина беременна, то ей нельзя приходить на кладбище — «дите умрет»; а если умирал первый ребенок, то мать не должна была его хоронить, «чтобы еще раз родить, а то не разродится» [1].

Большинство из приведенных в статье запретов и поведенческих норм неукоснительно соблюдается и в настоящее время, и лишь немногие (прежде всего связанные с изготовлением гроба и отчасти с его обустройством, а также суеверные представления о кладбищенских воротах) зафиксированы от наиболее пожилых исполнителей.

Список информантов

1. Зинаида Андреевна Морозова, 1915 г.р., г. Гороховец. (ЦРФ-Р-Э-0003, 2001, лето).
2. Нина Сергеевна Рогожина, 1936 г.р., д. Чулково (ЦРФ-Р-Э-0003, 2001, зима).
3. Нина Павловна Николаева, 1929 г.р., д. Липовка (ЦРФ-Р-Э-0003, 2001, лето).
4. Валентина Федоровна Морозова, 1929 г.р., д. Гончары (ЦРФ-Р-Э-0003, 2001, лето).
5. Анна Ильинична Фомичева, 1921 г.р., д. Чудское (ЦРФ-Р-Э-0003, 2001, зима).
6. Ирина Андреевна Горшкова, 1929 г.р., г. Гороховец (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, весна).
7. Надежда Александровна Блюденкова, 1914 г.р., д. Шубино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
8. Екатерина Алексеевна Абрамушкина, 1928 г.р., д. Шубино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
9. Клавдия Михайловна Устинова, 1927 г.р., д. Шубино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
10. Антонина Александровна Хлопкина, 1922 г.р., д. Шубино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
11. Клавдия Алексеевна Краснова, 1913 г.р., урож. д. Полесково, с 1969 — с. Фоминки (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
12. Анна Григорьевна Козлова (прозвище Ракета), 1915 г.р., д. Быкасово (ЦРФ-1031, 2002, лето).
13. Ефим Ильич Куликов, 1910 г.р., д. Баландино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
14. Прасковья Семеновна Гоголова, 1917 г.р., д. Баландино (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
15. Антонина Борисовна Волганова, 1919 г.р., урож. д. Новцо, с 1942 — с. Фоминки (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, лето).
16. Светлана Филипповна Соколова, 1964 г.р., с. Фоминки (ЦРФ-1022, 2002, лето).
17. Константин Иванович Забегалов, 1925 г.р., урож. д. Большая Муромка Верхнеландехского р-на, с 1946 г. — д. Чулково (ЦРФ-Р-Э-0003, 2002, весна).

ПОГРЕБЕНИЯ В САДУ У «ГОРЮНОВ» СУМСКОЙ ОБЛАСТИ

В июле 2002 г. группа студентов-филологов Московского университета под руководством С.В. Кодзасова и С.М. Толстой работала в с. Линово Путивльского р-на Сумской обл. — одном из нескольких поселений так называемых *горюнов*. Название это объясняют по-разному, производя его то от *горя* и *горестей*, которых натерпелись горюны за свою долгую историю, то от *гор*, которые их окружают. Интерес к этой этнографической группе русского населения, оказавшейся на Украине (до войны это была Курская область), неслучаен. Горюны во многих отношениях отличаются от своих и украинских, и русских соседей: у них другой язык, другая старинная одежда, другие узоры тканей и вышивки, другие обычаи, другие песни. Причина этих отличий остается до конца не выясненной. О горюнах известно лишь, что были они в прошлом монастырскими крестьянами и принадлежали Софрониеву монастырю близ Путивля, что занимались гончарным промыслом и каждая семья имела свою «яму», где копала глину, что были они знамениты своими песнями. До сих пор серьезно изучали традиционную культуру горюнов только музыковеды: Е.А. Дорохова в 1980-е годы неоднократно приезжала в Линово, записывала песни, привозила линовских исполнителей в Москву на фольклорные концерты, издавала пластинки с линовскими песнями. Чтобы выяснить, когда и откуда пришли эти загадочные горюны на путивльские просторы, необходимы серьезные комплексные исследования диалектологов, этнографов, фольклористов. Пока же у московской группы задачи были скромными, и экспедиция носила скорее разведывательный характер. Для самого общего знакомства с традицией, обычаями, верованиями, фольклором с. Линово были использованы вопросники Полесской экспедиции Института славяноведения РАН: ведь Сумщина — это восточная окраина Полесья. В собранном материале многое перекликается с полесскими данными, но немало и неожиданного.

Больше всего нас поразил сохранявшийся почти до наших дней обычай погребения умерших в саду. Во многих дворах и садах, иногда даже на огородах, можно увидеть могильные кресты — старые, полусгнившие деревянные или сделанные из металлических труб и выкрашенные синей краской. Из литературы мы знаем об обычае погребений под деревьями, существовавшем на Украине (так же как и у южных славян), но, как правило, речь шла о захоронениях некрещеных детей. В Линове же в садах хоронили не только младенцев, но нередко и взрослых, и стариков, иногда по их завещанию. Старые жители Линова говорят: «Это теперь стали хоронить на кладбищах, а то по садах хоронили, по огородах». Рассказывают, что местные священники не отказывались участвовать в погребениях в саду по просьбе родственников умершего. В Линове, которое раскинулось на нескольких высоких живописных холмах, есть «центральное», самое старое кладбище, но есть почти на каждом холме и новые кладбища, где теперь хоронят людей своего «конца» села. Между прочим на многих могильных крестах этих новых кладбищ

мы видели надписи, сделанные с наружной стороны, т.е. обращенные не в сторону могилы, а вовне. В рассказах о похоронных и поминальных обрядах, записанных в Линове, сообщается немало интересных деталей. Приводим несколько записей на эту тему.

1. Похороны в саду.

Калися [когда-то] ў нас харанілі па садáх. Вот у минé бáтька на тэй старанé, ну мáмка на мóгилках, а тóта мáтирины дéти. На гарóди пахарóниты. Ни насілі на клáдбишше. Тáма чи садóк, чи яблынька стаіт, чи грушка, ўугалóк вó, и ё́н ни капáицца, ни пáшыцца, тáм то магі́лки ўжé. Магі́лка, абнакавё́ная ж. И хрэ́стики стана́вілі, ну ўжé папапрéлі и папа́дали, нихтó их [новых крестов взамен сгнивших] ни станóвить ўжé. Абнакавё́ная харóнюць. И мнóга па садáх. Бáтька калися у нас умёр, такáя была́ ку́ришша [вьюга], што гóспаді, и ты́і, сугрóбы у равні́ с сарáямі бы́лі, та при нímе́цкэй влáсти. А в ягó бáтька хрэ́сный тóта захарóнитый, на чужóм гарóди харані́лі. Магó бáтькі бáтька хрэ́сный. И сказа́ў: умру́ я (лижа́в бальнóй), умру́ я, павза [возле, рядом] Ивана́х вы минé захарані́те, Ива́н бы́в, Ива́н зва́ць ягó. И што́б минé захарані́лі тóта. И тóт захарані́лі. Двá дня магі́лку тóка б́ілі 'дну́ [одну], такáя мирзла́та́ была́. На мóгилках тáм ба мóжа на ста́рую магі́лку куды́ б жа наляте́ў, дэк мýкша было́, а тóт ўжé ж цели́на, ано́ ж мёрзлае́ всé. [А у вас то́же в саду́ кто-то похоронен?] Ё́сть. Мáмкиных трóе дéтак. Мáлинькіе, гадóў па сéм, па шéсть. О такі́і. А мáму ўжé на мóгилкі 'твязлі́ [отвезли]. А ё́та ўжé бáтька умёр у нас у sóрак втарóм гадóу, а ё́та дéти ўжé пóсли вайны́ памёрлі. Кóрем [от кори] у нас, мáмкины дéти сра́з двóя памёрлі. Дéвачкі сéм гадóў было́, хлóпчыку трі́. Кóрем забалéлі, дéвачку схарані́лі, назáвтра хлóпчик умёр.

2. Поминки второго дня («в рай вводить»).

Пахарані́лі. А назáвтрага іду́ць на мóгилкі, у ра́й ё́та заве́цца увади́ць. Вот ны́нчи схарані́лі, а за́втра пайдóць снéдаць зва́ць, калися кáк — гурта́мі ни зб́іра́ліся, а захарані́ла ны́нчи, назáвтрага, шше тёмна, пабéгла, паскунчы́ць на мóгилках, мáмку зва́ць, там ци бáтьку пазавéць, ци ся́стру. Ну папла́чить. Ужé снéдаць [завтракать], ё́та снéдаць заву́ць, ўжé заве́цца. У ра́й увади́ць. Ё́та ж у ра́й увóднюць. Вóт ны́нчи схарані́лі, назáвтрага у ра́й увóднюць. Пайдóм на мóгилкі схóдзім, тáм пады́чыць [попоет] на мóгилках пэ́вчыя. Калися ни было́, ни хаді́ла пэ́вчыя. Сáмі, та́ма свая́ симб́я, ё́сли я́ схарані́ла мáмку.



Фото 1—2. Захоронения в садах в с. Линово Путивльского р-на Сумской обл. (Украина). 2002 г.





минé итíть нé сь ким, я самá паднилась, пашлá, усé, *пabудíла*, пaплáкала. Нý прикáзывала я, прикáзывала. Кáк пéсьни спивáють: «На штó ты менé, мaя мáцька, брóсила, кáк жы ты минé адный астáвила, я ж аднá, кáк у пóлю пaлынiна». Ёта ж... штó у минé на ўм найдéгь, тó же и кáжy. Ёта ж плáчиш и прикáзывиш: «Типéрь ты ужé ка мнé ня прiдеш, и ты минé ни абiдиш, а я тибé ни абiжу». И всé. И дварý [домой] прихадiли, прiшлá я дварý, и всé. Прихóдють, сóдьюца абéдaть. Пaбéдали, и 'пáть пaмянýли. Ёта завéцца у рáй увáли. И всé.

3. Поминки девятого дня («погребение»). Дéвiть днéй — абéт справлiють у хáти. На клáдьбишша ня йдýть. А ў хáти паспивáить, пéвчыя прийдeть, паспивáить, и пaнахвiду в цéркву нóсють на дéвiть днéй, пaслýжyть, а тaдá прикáзують, пайдóмтe, нýнчi ж дéвiть днéй, абéд бýдiть. Пéвчыя прiхóдiть, и бáбкам прикáзують, iсхóдьтись тáм, скóка сýдýцца, и пa двáццaть чилaвéк хадiли, и пa пiтнáццaть, и пa дéсiть. У кaгó скóка сýдýцца. Пaбéдали, паспивáли, пaдiячили и разышлiсь. И пaмaлiлiся ж, aнi чiтáють, спивáють, пéвчыя. Дéвiть днéй, ёта ж пaлóжeна ж. *Пaгpибéние* тaкóе завéцца. Завéцца *пaгpибéние*, дéвiть днéй.

4. Поминки сорокового дня («шесть недель»). Нý, шéсть нядéль прайдéть, кáк ён умéр, сабiрáють пóминки. Ёта устpаивaють абéд, ёсли сóрак днéй. *Пóминки*. Сóрак днéй в цéрквi атслýжыцца. Пaнахвiда, нóсиш пaнахвiду. Идý и нясý я лiяпéшки, у цéркву. Тáм чi пiякý, чi пaкупáю. Пiять лiяпéшaчeк, бярý, нясý. Плaчý дéньги, пiять рублéй — ёта пaлóжeна, пiять рублéй платiть у цéркву ж нáдa, ён жa ж [свiяшeнник] дiячiть [пoминает, служит панихиду]. Ён ягó разóу пiять пaмянéт, тaгó нoвoпpистáвлинaгa. Пaслýжыли... На клáдьбишша абiзáтильнa пайдóм. Дá, я 'тслýжy пайдý, а нaзáвтpeгa идóм усé на клáдьбишша. Дiячyть пéвчыя. На мaгiлкy рушник распaстирáють, станóвють тарéлaчкy, а на тарéлкaх тiи лiяпéшки лiжáть, у кaсiнaчкi. А тaдá всé свiязывaють, и бярýть жa тóй рушничóк... И свéчку забiрáють тýю дварý, усé забiрáють, и йикóнкy. Прихóдють дварý, станóвють пaнахвiду, сóдимся зa стóл абéдaть. Дéвкi пaспивáли, пaбéдали, ужé дварý ж итiть. Начиначyть раздaвáть

им тiи лiяпéшки, пéвчыи, пéвчыи раздaдýть. Раздáли, пaблaгaдaрили и пaшлi.

Пaбéдали. Кладýть лéсницy [испечeннyю нaкaнунe]. Распaстирáють рушник. Здéзь бярýцца свaий [зa кpая рушникa], нý бярóм, тi на тэй старaнé, я нa ётiи, зa кaнцi, зa рушник, и спивáють. Малiтвi чiтáють, спивáить пéвчыя. И плáкaть нáдa, пaплáкaть нáдa. Ужé ягó [умершeго], знáчiть, ужé ў рáй ягó, пашóу ён ужé ў рáй. Дá, пaдымáють и aпyскáють [рушник], разá двá, пaкá малiтвy ётy прaспивáють. Прaчитáли, малiтвy прaспивáли, ягó пaдиржáли нaт стaлóм, ўётiй рушник iс тэй ж iс лéсницeю. Тýю лéсницy шшiпють и раздaють зa стaлáми. Ёта ён ужé пашóв у рáй, пa ётэй лéсницe. Ужé всé, пашóв у рáй. А кáк забýдиш испéчь [лéсницy], дaк пирóг пaтiориш [пoкpoшиш]. [А из чeгo oнa, кáк oнa пeчeтeсь?] Ну вóт, ёта вó двé пáлaчки, вóт aнi вó, а тaгдá втáк вó тéстa рaскaтáиш, вóт клaдéш. [Скóлькo тaких пepеклaдин нa лéсницe?] Дá скóкa спiякéш — и тpи, двé. А кáк ёсли ёсь кaмý лiяпiть, дiк вó, нaлéпють чáстa, штoб ужé ни шaгáў здóрвa [т.е. чтoбы умершeмy нe пpишлoсь дeлaть слишкoм бoльших шaгoв]. Ужé лéсницa, дá. И ён жa пайдéть ужé ў рáй, пa лéсницy ужé пaчyкiкaють [чyкaкaть 'пoднимaть, пoдбpасывaть'], нa рушник, ужé пашóу ў рáй. Всé, кáуць [гoвopят], ужé пашóу дварý. Всé, у рaю вжe ён. Нaзáвтpeгa ужé ж ўсé, нимá ничóгa, ни рaю, ни кpáю. Дá, ёта вжé нa пóминкaх, лéсницy испiяклi, ягó пa лéсницy спpавáдили, ужé ўсé. И ён пашóу. Пашóу, ужé бóльш ягó ня бýдiть iс нáми.

Участницы экспедиции в традиционном костюме «горюнов» (с. Линово). 2002 г.

5. Поминки на Пасху («яйцо катать»). [Бывает, чтó] ат Пáски дa Пáски ня йдéш [нa клaдбишe]. На Пáску абiзáтильнa, *яйцó кaтáть*. На Пáску хóдють. Кaдáсь хадiли — Пáскa у вaскpсéннe, а ў пaнядéлaк мý идóм яйцy кaтáть. На мaгiлы идóм. А типéричa пaрaзийжáлися ж дéти, пpийжáють нa выхaднiе днi, нa Пáску, и ужé нa Пáску нaчáли яйцy кaтáть. Тáм мiру нa Пáску — гóспaди! Нý, яéчкa вó пa мaгiлкe пaкaтáў. пaкaтáў. Тóгa штo пaкaтáлa, я шé ж пайдý пa кóмсь пaкaтáю, а дpyгóе бярý клaдý. [Одним яйцoм «кaтaють» пo вceм мoгилaм своих родных; oстaвляют нa мoгилe дpyгoe яйцo, нe тo, кoтopым «кaтaють»]. Яйцó тáмa, чi и бýлaчки пaтiориó шшé. А яйцó абiзáтильнa пaлóжыш ужé. Вoт пaкaтáлa пa мáмкi, тáм тёткa у минé шшe, пa тёткi пaкaтáю. Адным яйцoм. А тiи ж... а яйцy бярý нa тóй, сабé ж клáсть нa мaгiлкy, вoт пa мáмкi пaлaжýлa, пa тёткi пaлaжýлa, пa хaзiяинy пaлaжýлa, пa брáтy пaлaжýлa. Пa яйцý. У мянé плiямéнник тáмa умéр, дaк клaдý яйцó. Кaдá ёсли нимá яéц, дiк ужé тóкa пa рóдных рaдiтилiях пaлóжыш. А кáк мнóгo яéц, дiк дiсiяткa двá и рaстapхáиш. А тiм, шo кaтáю, у минé шe ж дóмa ёсть, пaкaтáю, пpидý, яйцó. Ну дóмa рaдiтили, ў сaдý пaхapбнитe. [А дaльшe чтo с этим яйцoм?] А дáльшa хyть и самá ссiяси [съeшь], хyть пaкaтáлa пa пaслéдний мaгiлкi и рaзбiлa, пaтiорилa, хáй кýры пaзбiрáють. Кaтáиш и кáжыш: «Хpистóс вaскpéс, Хpистóс вaскpéс».

Падыдэш, скажыш, пиряхрэстисся — «Христос васкрес». Пакатала и атправилась.

6. «Загробные столы». Мой атёц бальной лижаў сільна. Ну и мамка ж даглидала ягб. И вот он заснуў и присниўся [ему сон]. И кажетъ: «Ух, какой мине сон присниўся». Ана и кажетъ: «Какой табё сон присниўся?» А два сына абёи в арьмии служили. Адін и другой. Ана каётъ [говорит]: «Може ты Коблю [или] Лёню видив?» — «Нé, я живых никогá ни видаў, я мёртвых видиў. Как быў тама, дак скока их тама лижаць, хто тюллю накрыты морда, хто газэтую, хто марляю, марля, хто чём». А... та я шше жёншына была живая. А кажетъ: «Как зашоў я у той кабинет, там сядить Наталля. И сидят старухи, у йих на сталé всё стайть, а ў тэй голый стол. А я, кажетъ, кажу — Наталля, а чаго ў тибé голый стол? Ана кажетъ — таго, што я завик ни дала яблага никаму, ни дятёнку, ни стараму, ни маламу. Луччи выкину, хай згниёт, но никаму ни дала. Такая я, каётъ, скупая была, вот у мине голый стол. Ага. Уэта, кажетъ, голый стол такой». Ну, мамка ж эта давай тэй казатъ тётке, ана каётъ: «Анютачка, правда, я, каётъ, никаму завик ничогá ни дала». Гляджю, назавтра, каётъ, как нясётъ яблаг дитям, натья, кажетъ, ёжтя [ешьте], дёти, яблагки. Шé 'на [она] живая, та была батёке так приснилася. [А у других, значит, на столе все стояло?] Усё на сталé, аны ж давали людям, дитям. И всё, на сталé всё стайть, а у йей — сядит за голым сталом. Ён каётъ: «Наталля, чао ты за голым сталом?» — «Ох, я ж, кажетъ, никаму ничогá ни давала». Тада садоў ма́ла было, а ў йих сад быў. «Я, гыт, луччи хай пагнио́ть, но никаму ни дам». Ну мамка эта ж расказала, и 'на на за́втра два видра́ как прётъ яблаг, каётъ: «На, дёти хай йидятъ». Вот эта шше так быва́нтъ.

Тексты 1—5. Зап. авторов от Дзекуновой Веры Прокофьевны, 1924 г.р.

Текст 6. Зап. авторов от Исаевой Веры Матвеевны, 1926 г.р.

Публикация
С.М. и М.Н.ТОПСТЫХ
(Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проекты 02-04-18030е, 02-04-00067а)

ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ НА ТАМБОВЩИНЕ

Сбор материалов по народной метеорологии на территории Тамбовской области проводился в 1999—2000 гг. Экспедиции выявили большое разнообразие приемов, применяемых для вызывания дождя и его прекращения, для остановки града, а также действий, связанных с первым громом и т.п. Собранный материал отчасти совпадает с фактами, уже описанными в статье Н.И. и С.М. Толстых¹.

Засушливая погода, стоявшая летом в 1999—2000 гг., актуализировала в народной среде воспоминания о некогда бытовавших способах вызывания дождя и способствовала их воспроизведению².

Самым распространенным способом вызывания дождя на территории области является **совершенство молебна** (обряд называется: *молебствовать, молить о дожде, попрашивать, вызывать дождь, дождя просить*) и обход с иконами полей, лесов, кладбищ, болот, рек, святых источников, дорог:

«Ну как. Собираемси все, все. В церкву не ходили, прям собираимси туту, ага, кто идёт, кто там откажется, говорит, заболела. Ну, собрались молебствовать. Пошли прямо сразу в это, где церква, там служба идёт. Все, все, все служат и маленькия, все служат, ага. Вот там отчитают, после этого на кладбищу, там читают, читали и потом на какую-то на прямую лошину что ли, туда. На большую дорогу, где как шас на Уварово [центр

Уваровского района Тамбовской области, смежного с Инжавинским] ехать, потом на большую дорогу выходили и там какой-то человека убили, вот на нём там читали... Но мне моя мать рассказала, я сама не знаю, я помоложе... Вот там молятся, ну с этого не с этого, говорит, дождик пошёл. Домой идём, тучка заходит, ой, слава тебе, Господи, тучка пошла, обрадовались, враз к утру дождик пошёл, и пошёл, и пошёл...» (с. Красивка, Инжавинский р-н).

«Молебствовать ходили, када суш. Монашки читают, а мы Богу молимси. К рыдняку ходили, у нас тут речка, неподалёку. Идуть фсе и иконки нясутъ» (с. Кутли, Пичаевский р-н).

«В этом году тоже не было дождя, очень долгое время, и мы с женщинами, значит, у меня есть икона Скорбит... Матерь Божья... потом эту икону, икону Спасителя... и икону Илья Пророка, Илья Пророка вот. Всё мы все женщины вот здесь собирались и стали, и начинали молиться... Просили Господа Бога, чтобы послал дождя нам и... и Илью Пророку... И вот мы также читали акафист, есть акафист такой Илья Пророк, затем просили Господа Бога: "Господи, дажд дождь земле жаждущей, спаси". Вот так вот просили, после каждого акафиста просили Господа Бога и говорили: "Гос-

Источник в р.п. Никифоровка Никифоровского р-на Тамбовской обл.



поди, даждь дождь земле жаждущей, спаси". Затем ходили на кладбища, все женщины ходили на кладбища так... Нет, церкви у нас здесь нет, мы прям собираемся вот в восемь вечера, собираемся и молимся <...> [Молились] вечером, потому что днём все заняты, вот. Ну, потом вот мы неделю целою молились. Молились здесь, затем мол... ходили на кладбища, молились. Там также читали эти акафисты и молились. Господа Бога просили, затем на... в поле шли, да в поле шли... Там определенные ещё молитвы есть, вот потом ходили к речке, так же, так же с молитвой все. Ну, вот так мы молились в течение недели, и потом уже смотрю, пошёл дождь» (с. Красивка, Инжавинский р-н).

«Да, да. Брала иконы и ходили, это я помню. Да, ходили на полю, с иконами ходили, да. У кого болота под дорогой — служили, батюшка с нами, и мы с иконами ходили. Три иконы брали — Спасителя, Божью Матерь, Николая Угодника. Ходили с утра. Да как к обедне, часов там с восьми, с девяти. И на полю пойдём Богу молиться, дождя просить, да. Глядь там денёк, другой — и дождик какой там пройдёт — сильный, несильный... Всегда болота. Ну, Бог дась дождя от болота, бывало, у болота — бери-те. На что воду-то берём? Да, Бог давае нам дождя. Бог давае с небес. Мы ведь тады святость имели. А шас зашли это, в коммуно-то, колхоз. Тут вот не стали признавать нашу веру» (с. Фоновка, Петровский р-н).

«[Тогда с крестным ходом в деревне ходили дождя просить у Господа Бога?] Да, ходили. Вот знаете туда вот, под лес далеко, далеко, километров, наверное, восемь или девять будет вот. Пешком ходили всем сямом, ночевали тама... Люди, священник ходил, со всеми иконами... [Почему было принято ходить просить дождь туда, где лес?] Тама была старина. Штое-то там похоронен из священников, и так туда ходили и называли старина. Вот молились Богу тама. Это мы девчонками были, я помню. [Старина — это кладбище?] Да, были там несколько штук. Так, людей не хоронили, а там таких...» (с. Старосеславино, Первомайский р-н).

Из этих рассказов следует, что время совершения молебна, выбор святого, к которому обращаются с молитвой, направление обхода изначально не заданы. Молебен могли совершать с утра и вечером, после работы; он мог быть единичным, если сразу достигал поставленной цели, но мог повторяться в течение не-

скольких дней, пока не пойдет дождь. Обращались преимущественно к **Богу** («Господи, даждь дождь земле жаждущей, спаси»), **Божьей Матери** («Господи, Царица небесная, Матушка, да помоли об нас старых, дай дождючку...»), а также к **Илье Пророку**: «Илья Пророк, его просишь. Илья Пророка, примерно, дождя нету, Илья Пророка, дай нам дождючку» (с. Никольское, Знаменский р-н), «Когда гром гремит, то говорят, что это Илья едет за водой. Ой, ну слава Богу, Илья поехал за водой, может, Господь даст дождючку. Господи, Илья, дай дождючку. Да, тах-т вот говорили» (с. Новоситовка, Петровский р-н)³. В некоторых районах обращение к святому с просьбой о дожде имеет хронологическую привязку. Жители этих районов убеждены, что до Ильинской недели дождем, громом и молнией на небе заведует Илья, а начиная с Ильинской недели в права вступает Аноха, который исполняет свои обязанности до появления первого грома⁴. На западе области адресатом мог выступать **Николай Угодник**: «...все просят Николай Угодничка, чтобы пошёл дождик. Несколько раз пройдут... Проходит дождь... Нет, это молитвы... это не выпрашивается, а просят со слезами, примерно, Николай Угодничка, тогда он поможет» (пос. Первомайский). *Попрашивали* дождя у **покойников**, посещая могилы, в которых захоронены умершие, как правило, «не своей» смертью: «Када дажу нету, фсе сабираюца и идут на кладбища попрашивать. Впереди поп, а апосля уж все: и монашки, и бабки с иконами. И на могиле на той, где утоплинник или не своей смертью помер человек (к примеру, убили яво), и читают пасалтырь и молитвы...» (с. Солчино, Пичаевский р-н).

Не менее эффективным способом считается обливание водой (*отливание, купание, закупывание* и др.). В жаркие дни молодежь охотно обливала друг друга и случайных прохожих, желая вызвать дождь.

«Тогда раньше закупывались, если дождя нет, сушь, суховей, то вот закупывались. Бывало, по сяду бегает с ведрами, вот, друг друга поливают водой, чтоб дождик пошёл. Да, да, закупывались. У нас колодец вот тут вот был. Прямо вот в селе рядышком и вот, бывало, как зачерпнут, а вода-то в колодце холоднющая там, страшно. И вот, бывало, саданут в тебя целу ведру и бегают, бывало» (с. Берёзовка, Умётский р-н).

«Ну, мы тоже в этом участвовали. Обольём вот как, кто ругается, а кто

говорит: "Слава тебе, Господи, дождик пойдёт"» (с. Красивка, Инжавинский р-н).

Если долго не было дождя, то к обливанию молодежи присоединялось старшее поколение. В таких случаях обливать могли и насильно, например, в доме: «Вот эт так купались, собирались мужики, бабы и купались. Прямо дверь ломали, искупать чтобы, чтобы дождь пошёл, да. Сидят люди дома и по... из колодца черпают и идут купают. Ой!» (с. Песковатка, Петровский р-н).

Как правило, для обливания использовали колодезную воду, но есть сообщения и об употреблении речной воды: «В любой жаркий день. Как жара, так вот гром загремит, а мы ещё резче. Кто в речку за это... полетит, кто куда попало — вода всё. И дожди пойдут» (с. Хорошавка, Инжавинский р-н).

Во время первого грома старики обращались к молодежи с просьбой сбегать к реке умыться: «Нет, первый гром загремит, всегда старые говорят: "Бежите в речку, умывайтесь" — чтобы дождик пошёл, ога... Только из-за этой... Первый гром загремит, говорят, ога, в речку. Подбегаешь и в пазуху нальёшь и умоеши, чтобы дождик пошёл, да...» (с. Красивка, Инжавинский р-н).

Ритуальное купание и обливание в обряде вызывания дождя известно не только жителям области, но и далеко за ее пределами⁵. Менее известны обряды, в которых с той же целью купают животных. Нами записано несколько текстов о купании птицы (петуха) и лягушки.

В одном случае красного петуха *купают* в кадку. Участники обряда — дети. Несмотря на то что рассказчик характеризует это действие скорее как шуточное, оно явно имеет магический характер: «В сорок шестом году, когда была засуха, нам сказали, нужно будет поймать красного петуха и в кадлушке искупать его. Тогда каждый дом, вот тогда стояли кадки большие и водой они заполнялись... Ну мы, ребятишки, поймали петуха, у одной тетушки, гоняли по всем картошкам. Поймали днем петуха, человек пятнадцать ребятишек собралось, гоняли, гоняли... Искупали, мы его искупали, а как же, искупали, да дождика не было...» (с. Стеньшино, Петровский р-н).

Из второго рассказа следует, что петуха необходимо купать только в том случае, когда он «плачет», то есть слишком громко и самозабвенно поет, чем якобы отгоняет дождь. Цвет уже не имеет значения, маркируется в данном случае громкое пение⁶.

«Как же, купали! Даже не тока что купали, вот говорит, он плачет пятах, да эт дождик разгоняет, эт дождика не будет, давай его скорее то в эту, и под колонку вот шас, или ванную нальёшь, вон в ванную. Что ты! Он дождик разгоняет [А как увидеть, что петух плачет?] Ну, поёт. Ну как эт ж поёт. [Своим пением петух разгоняет тучи?] Да дождик, ой говорит: ой, эт, глянь, глянь, как распелся, эт, значит, дождик разгоняет, давай лавить» (с. Сатина, Инжавинский р-н).

В третьем случае петуха купают под струей воды в колонке или в кадушке и подбрасывают вверх: «Петухов лавили, курнали в кадушку. Как? Вот куры есть у нас, кадушки были свои, кадушки вот тут, три-четыре кадушки, стояли. Ловят петуха и его в воду, и вот так кверху: "Господи, Бог, дай нам дожджичка..." [А петух должен быть красным?] Любой... [Когда петуха подкидывали вверх, что приговаривали?] Приговаривали, вот так морду задерёшь кверху свою и: "Господи, пошли, Господи, нам дождику, сколько вода льётся с петуха"» (с. Решетовка, Петровский р-н).

По местным поверьям, вызвать дождь можно было и с помощью лягушки — ее надо было поймать в огороде и помочиться на нее: «Надо на лягушку пописать, тогда, дождик пойдёт. И на муравейник. Да, да, на муравейник, говорят, тогда дождик пойдёт. Это пыталась, дело было [И пошёл дождик?] Пошёл, правда. Только через сколько-то пошёл дождик» (с. Кужное, Мордовский р-н).

Иногда ритуалы вызывания дождя совершают конкретные люди (как правило, представители «пограничных» профессий или лица, пребывающие в «пограничном» состоянии: пастухи, колдуны, *привратники* невесты, беременные, дети, *приближенные*). Они должны в магических целях исполнять такие действия, как кувырканье, прятанье, бег вокруг дома. Записи такого рода единичны и имеют характерную привязку к месту (это один, реже два пограничных района области).

В Петровском р-не зафиксированы два свидетельства о привлечении тучи и о возможности вызвать дождь, кувыркаясь. Во время полевых работ с появлением на небе тучи женщины старшего возраста обращались к девушкам и молодым женщинам с просьбой покувыркаться, причем эти девушки и женщины должны быть «нечистыми», т.е. находиться в состоянии месячных очищений: тем большего эффекта можно ожидать от совершаемого действия?



«На работе кувыркались. На работе, бывало, тучка заходит, тучка, и это самое, ой, нельзя, а то это там они запишут. [Нам удалось уговорить рассказчицу продолжить описание ритуала.] Ой, как же? Ну, ладно, вот когда месячные идёть, а старушки нас заставляли: "Ну-ка, девчонки, из-под этой, из-под тучки покувыряться". У-у девчонки тут сразу без ума, покувыряться, да отдохнуть... Шёл, шёл дождик, поэтому — не поэтому, шёл» (с. Решетовка, Петровский р-н).

«Ну вот, бывало, начинается вот тучка, у кого день сопутствует, вот идёт это, кровь, ей скажут... Она покувыркается, покувыркается. И она скажет [как правило, с подобной просьбой обращались те, кто был на работе старше всех]: "У кого она по сильнее, кровь?" У кого по сильнее, тот кверху ногами покувырчется три раза и все» (с. Семёновка, Петровский р-н).

В роли посредника между небесными силами, посылающими дождь, и людьми мог выступать пастух: «А то как же, вот стадо гонять пастух, и пастуха чтоб искупать. И сразу дождь пойдёт» (с. Знаменка, Никифоровского р-на).

В Кирсановском и Бондарском р-нах способностью влиять на дождь наделяли также колдунов и *привратников*; первые вызывали дождь, прибегая к магии (заговора, магическим действиям), вторые, по убеждению крестьян, обладали божественным даром водить за собой тучи.

«Я молодая ещё была. У нас жили колдуньи. Колдуньи, вот. Я, бывало, а тада ведь как было, тада солома всё, а шас порядок сделали, а тада кто соломой, кто чем крыли, дом-то, сарай соломой. Вот. Одна женщина, она уже померла,

Источник в Кирсановском р-не Тамбовской обл.

Источник в Кирсановском р-не Тамбовской обл.



она, бывало, скажет маме: "Я, бывало, дом обегу. — Она, бывало, скажет маме. — Так, — говорить, — знаешь, чего, обегу, обегу". Вот она объявляет, я шас обегу эт дом, побегу чух-чубарах, какая-то начинается тучка, вот. Это ж хоть прям я видела. Гляну — пошёл дождик, вот смоет этот, мой дом, да, мой дом, другой дом, дождик начнёт..." (с. Голышино, Кирсановский р-н).

«У нас тады, маманя рассказывала, были такие люди, их привратниками звали. Вот они могли тах-то делать: идёт туча, а они выйдут в поля и давай руками махать. И она, туча-то, от того сяла

уйдёт, и тама нету дождя, а у нас поливает. Но это божьи люди были, они за собой тучки водили, их обижать нельзя было» (с. Григорьевка, Пичаевский р-н).

Дар управлять тучами приписывался также *приблагим* — людям умственно и физически неполноценным:

«Да это тада тоже такие были, при-
благие. Один у нас тоже ходил, он такой,
приблагой, бывало, идёть... А мы, быва-
ло, за ним летишь, летишь — ещё спой,
ещё спой. А он идёть, поёть, а мы за
ним... И пойдёть дождик-то, ой. А вода
— как из печки, мы по лужам бегаем, до
сих пор [нрзб.] из речки, а в речке вый-
дешь — как купячёная вода, тёплая-пре-
тёплая... А он опять идёть:

Дай Бог дождю,
Дай Бог дождю,
С толстою вожжу,
Ну-ка ободрился,
Дождик припустися!»
(р/п Мордово).

Попевочки о дожде охотно исполня-
лись в детской среде и были направлены
на вызывание, «стимулирование» или
прекращение дождя:

Дождик, дождик, посильней,
Выгони моих гусей,
Мои гуси дома
Не бояться грома
(с. Нужное, Мордовский р-н);

Дождик, дождик, перестань
Я уеду в Аристань.
Богу молиться,
Христу поклониться
(с. Фоновка, Петровский р-н);

Дождик, дождик припусти,
Я уеду в Трикусты.
Богу молиться.
Царю клониться.
Царь испугался,
В землю закопался:
Ключиком, замочком,
Беленьким платочком...

А дальше я вот уже и забыла, она
длинная какая-то...

(с. Решетовка, Петровский р-н).

Примечания

¹ См.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95—130; *их же*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 49—62; Толстой Н.И. Из географии славянских слов: 8. «радуга» // Общеславянский

лингвистический атлас. Материалы и исследование 1974. М., 1976. С. 22—76; Толстая С.М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22—27.

² Авторам не удалось лично наблюдать обряды вызывания дождя, но в последние три года они осуществлялись в 16 из 23 районах области, о чем свидетельствуют наши материалы.

³ Мотив передвижения Ильи по небу обыгрывается в шуточной песне, которая исполняется жителями с. Кулевча Инжавинского р-на во время грома в ожидании дождя. Нам удалось записать лишь первые строчки, петь дальше рассказчица отказалась: «Илья Пророк на небе катается, / Сказал бы он, / Чем конь у него там питается?...»

⁴ Лишь в Инжавинском и Кирсановском р-нах были зафиксированы сообщения о передаче прав Ильи на дождь, молнию и гром Анохе: «Ильинская прошла, вода холодная. Илюша Анохе передал свои... свои это... [Смеётся] и вот как раз на Ильинскую, ну, у нас, может быть, на Ильинскую дождь пойдёт. Аноха шас у нас руководит на небе, не Ильин, а он до этого — Ильин, Илюша. Вот шас с Ильинской у нас теперь Аноха называется, этот святой. Говорят дождя вот нету, а до Ильинской — Илья Пророк. Вот он на Ильинской передал свою эту... А теперь с Ильинской Аноха называется, тоже пророк... Вот Аноха — и начали тут громы, громы греметь...» (с. Кулевча, Инжавинский р-н).

⁵ Подробное описание дается в ст. Н.И. и С.М. Толстых. См. прим. 2.

⁶ В народной среде нет единой мотивации в отношении шума. Так, в упомянутом примере с петухом шум разгоняет дождь, тогда как громкое и частое кваканье лягушек способствует вызыванию дождя. Шумовые ритуалы и запреты на шум являются основополагающими и при отгоне градовых туч.

⁷ Описанное нами действие особенно интересно в сочетании с материалами, приводимыми Л.А. Абрамяном в статье «Змей у источника» (Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М., 1994. С. 20—34). В арнемлендском мифе о двух великих сестрах Вавилак (Вавалаг, Ваувалак), к которому обращается Л.А. Абрамян, есть эпизод, повествующий о танце девушек, во время которого дождь то ослабевает, то прекращается. Особенностью момента является наличие у одной из сестер вагинальной крови (в зависимости от варианта — послеродовой либо менструальной) и влияние последней на дождь. Несмотря на то что в мифе действия сестер направлены на прекращение дождя, а в нашем случае, наоборот, на его вызывание, такая параллель представляется нам весьма любопытной.

Публикация
Т.В. МАХРАЧЕВОЙ,
А.А. ЧЕМЕРЧЕВОЙ
(Тамбов)

М.В. ЖУЙКОВА

ЗАКОЛДОВАННЫЙ КРУГ

Представления о заколдованном круге у восточных славян относятся к числу давних, универсальных форм структурирования мира, характерных не только для славянских культур. Они присутствуют в верованиях, фольклоре и языке в имплицитном виде.

Блуждание в чужом пространстве

Этот мотив часто составляет сюжетную основу быличек о встречах человека с лешим. В них рассказывается, как человек из-за нечистой силы потерял ориентацию в знакомом месте, долго не мог найти дорогу домой, возвращался много раз в исходную точку. Такие нарративы распространены на всей восточнославянской территории. Для обозначения действий нечистой силы используются глаголы *обвел*, *обошел* (наравне с глаголом *водил*). Ср.: «Его леший обошел, по поверью, он заплутался» [1. Т. 2. С. 279]; «Леший (черт) обошел — 1) заблудились, 2) сбились с толку, потеряли след. Сам черт обошел, потеряли и след» [2. Вып. 22. С. 260]; «И теперь можно еще услышать рассказы о том, что леший обходит людей, сбивает их с пути, морочит, заводит в трущобы» [3. С. 54]; «Народ верит, что если человек сбился с известного пути, то значит его обвел леший» [4. С. 164]. «Сбив с надлежащего направления, он [леший] заставляет человека бродить лесом по несколько часов, проходить по одному и тому же месту несколько раз, заводит в глубь леса, в лесную трущобу» [5. С. 52].

На западе Украины представления о силе, которая заставляет блуждать, персонифицированы в образе Блуда: «Блуд не дає пізнати чоловікові місця, на яким той зблудів, і водить його навіть на малім просторі, приміром, на пасовиську, довкола стирти, по селі, під селом, довкола бзини, по городі, а навіть на печі» [6. С. 122]; «Є такі місця, де "хапає" ся ("бере" ся) Блуд. Така Мана буде водити христинина і цілу ніч, а не скимит сі [не поймет] де він є; і сто раз буде коло того

МАРГАРИТА ВАСИЛЬЄВНА ЖУЙКОВА,
канд. филол. наук; Волинский гос. универ-
ситет им. Леси Украинки (г. Луцк)

місії, що шукає, — а нетрафіт. Таке сі озме голови, що чоловік не може сі спізнати» [7. С. 96].

Нечистая сила представляет человеку знакомую местность как чужую. «Он будто бы затмевает память», — пишет о лешем П. Ефименко. На этом же аспекте ставит акцент и А. Онищук: «Такое возьмется в голову, что человек не может определить, где он находится». Это следует понимать таким образом: нечистая сила воздействует не на сам внешний мир, а на сознание человека, на его способность к интерпретации явлений действительности. Подобное явление характерно для широкого круга народных нарративов. Например, в 1988 г. в Вологодской обл. был записан рассказ о трагическом случае: отец убил сына, так как ему привиделось, что это не мальчик, а заяц: «Васька Скородумов сына убил, сын ему зайцем показался. Так он схватил чужое ружье и стрелянул, а это человек, сын. Это ему черт глаза отводил. Сын-то с хлебом шел <...> А кругом ведь народ. Народу-то сын видится <...> И ведь не пьяный был — трезвый» [8. С. 75].

С этим видом обмана непосредственно связан и другой: сама нечистая сила часто является людям не в своем облике, а в виде какого-либо животного, человека (часто знакомого) или предмета. Например, в карпатском регионе верят, что блуд показывается в виде козы, птицы, собаки, кота, человека, копы сена, огоньков [6. С. 123]. Все это, по народным представлениям, делается с целью завести человека в глубь леса, в болото, на край пропасти или в другое опасное место. Нечистая сила не только водит или сбивает с дороги, но и умело играет на страхах и слабостях людей: показывается то кладом, то ягненком или козочкой, предлагает человеку сходить в кабак или поиграть в карты, влюбленному является в виде его милой, к вдове приходит в образе мужа. Черт любит и просто посмеяться над человеком: подарки черта утром превращаются в комья снега, сосновые шишки, конский помет, черепки, угли и т.п.

Все эти свойства нечистого в народе называют умением *напускать ману* или *отводить глаза*. У Даля *мана* — это «наваждение, обман чувств, отуманение рассудка, ложное, обманчивое явление» [1. Т. 2. С. 297]. В украинском языке *мана* — «призрак, обольщение, иллюзия» [9. Т. 2. С. 403]. От этого слова образованы

и *обман*, и *манить*, ср. у Даля: «*Что-то манит*, видится, чудится», и далее: «сев. *манить* в знач. блазнить, чудиться. *Мне что-то манится*, видится мана». Таким образом, первоначально «обман» (как процесс и результат) — это искажение истинного, настоящего вида вещей, это видение, которое подменяет собой реальный мир. Способность деформировать явления в глазах людей свойственна нечистой силе. От нечистой силы это свойство могут получать колдуны и ведьмы, продав черту свою душу.

Механизм напускания маны

Чтобы выявить архаические представления о механизмах напускания маны, нужно учесть два важных источника информации. Во-первых, внутреннюю форму слов, служащих для общей характеристики этого явления. Как известно, народная терминология имеет «архаизирующую» природу и часто указывает на древние смыслы явления [10. С. 42; 11. С. 228]. В нашем случае это глаголы *обходить/обойти* и реже *обводить/обвести* (*леший обошел/обвел*). Во-вторых, ценную информацию дают описания магической практики колдунов и ведьм, поскольку они перенимают способы и формы воздействия на человеческий мир, которыми пользуется нечистая сила.

Внутренняя форма глаголов *обходить/обойти*, *обводить/обвести* указывает на круговое движение, на перемещение вокруг чего-либо. Действительно, черт или леший как бы ограничивает некоторое место замкнутой линией, какой-то невидимой стеной. Если человек туда попадает, на него находит мана, т.е. начинаются видения. «Те случаи, когда путник сбивается с дороги, и все неприятности, какие испытываются при этом, суеверие народа приписывает злым приказам лешего: он нарочно путает, или, по народному выражению: обходит странствующих по лесу, т.е. как бы замыкает их невидимой круговой чертою, из-за которой уже не выбраться человеку без посторонней помощи» [12. Т. 2. С. 175]. Те же верования выражены в словосочетаниях *становиться на круг* и *ставить на круг*, зафиксированных в архангельских и вологодских говорах. Оба выражения обозначают блуждания в лесу, причиной которых считается воздействие нечистой силы, прежде всего лешего [13. С. 108].

Человек не может видеть границ заколдованного места, но они тем не менее есть. Об этом свидетельствует траектория перемещения того, кто заблудился: жертва нечистой силы долго ходит по кругу, возвращаясь несколько раз туда, где уже была. Ср.: «Есть еще места в лесу, называют их окаянный крюк. В уме, а все ходишь, ходишь, а опять в то же место придешь, да не один раз, а раза три или четыре» [8. С. 48]. Когда наваждение исчезает, человек обнаруживает, что ходил совсем близко от деревни, дороги или знакомых мест.

Чтобы исказить реальность в глазах людей, тот же прием — замыкание жертвы в круге — используют ведьмы и колдуны. Приведем выразительное описание, которое показывает, каким образом на людей напускается мана. В одной украинской легенде рассказывается о казаке-«характернике», т.е. знахаре, ведуне, по прозвищу Плаха. Царь Петр посадил Плаху в тюрьму за то, что тот открыл царю его будущее. Когда же на Петра пошел войной некто Мазепенко, царь вспомнил о Плахе и велел выпустить его из тюрьмы, надеясь на его помощь. Сначала Плаха «гулял», т.е. пил по шинкам, а потом отправился сражаться с врагами. «Бере з собою одинадцять козаків, а сам дванадцятий, та й гайда в степ. Скоро забачив Мазепенкову ватагу, зараз узяв та и об'їхав її кругом. Як об'їхав, то козаки Мазепенкові мов подуріли і стали один одного колоть да рубать» [14. С. 117—120]. Казак-«характерник», как и нечистая сила, подменяет истинные реалии, напуская на людей ману, а достигает этого эффекта путем их объезда, т.е. замыкания в круге. В пространстве, ограниченном кругом, вид вещей искажается, люди оказываются в плену иллюзии.

Функции заколдованного круга

Магический круг отделяет определенное место от остального пространства невидимой границей. Иногда она бывает непроницаемой для тех, кто попал в середину; кроме того, граница может быть непроницаемой извне. Эти особенности границы используются как с защитной, так и с вредоносной целью. Можно выделить несколько основных сфер, где человек создает защитный магический круг. Это, во-первых, гадания и иные формы прямого взаимодействия с нечистой силой; во-вторых, лечение болезней и защита от них; в-третьих,

выпас скота в лесу. Рассмотрим кратко некоторые случаи, когда магическая роль и вид границы проявляются наиболее выразительно.

Среди святочных гаданий, практикуемых на Русском Севере, одно считается особенно опасным. Гадающие садятся на шкуру быка, принесенную к месту, где обитает нечистая сила, и очерчивают определенным предметом, имеющим защитные свойства. Очерчивание сопровождается произнесением заговора. После этого ожидают появления нечистой силы или каких-либо ее знаков. Если же гадающие забыли очертить хвост шкуры и он выступает за круг, черт может утащить их за хвост в свое пространство. Зафиксирована интересная быличка о том, как на девушек, сидящих в круге, хотели напасть вооруженные черти, но не смогли пересечь границу: «Вот подъехали они к тому месту, где слушательницы, и подняли такой вой и крик, что Боже упаси; все вдруг накинулись на них, но перейти за очертанный круг не могут да и только, оттого, что он сделан со святыми словами, да и оружья занести не могут, как бы в воздухе дьяволенку сделана стена. Долго так беси пугали слушательниц наших и говорили: "вот, вот ту стреляй", ничего не могли сделать» [4. С. 169]. В данном случае стена оказывается непроницаемой для вторжения, но вполне проницаемой для взгляда: и гадающие, и черти видят друг друга. Иная ситуация представлена в сюжете «Вия»: человек в круге остается невидимым для нечистой силы, и только сила его взгляда границу разрушает.

Приведенные свидетельства представляют довольно поздние формы верований, связанных с функциями заколдованного круга при гаданиях. Есть основания предполагать, что ранее его роль была иной: круг служил местом контактов человека с потусторонним миром. Как известно, для гаданий выбираются места, которые маркированы присутствием нечистой силы (баня, хлев, конюшня, пустой дом, перекресток и т.п.). Во время гадания человек временно исключает себя из мира людей, поэтому очерчивание кругом в прошлом интерпретировалось как механизм удаления человека из социума и перехода его в чужое пространство, потусторонний мир. Именно поэтому, находясь в пределах круга, люди могут видеть и слышать нечто такое, чего не видят и не слышат за его пределами. «Ходили мы слушать

в святки, против Рождества. Вышли к гумнам и зачертили круг — как по деревне визг! Мы вышли из черты — тихо. Вошли опять в круг — опять визг» [15. С. 239; запись сделана в Карелии]. О том же свойстве магического круга свидетельствует и описание установления контакта с лешим: «Чтобы вызвать лешего, нужно нарубить молодых березок и сложить их кругом, верхушками в середину; затем снять с себя крест и, ставши в кругу, крикнуть громко: "Дедушка!" — и леший тотчас явится» [12. Т. 2. С. 177].

С этой архаической функцией магического круга связаны запреты на обходы людей. Чаще всего они касаются повседневного, бытового поведения. Хорошо известно предписание, согласно которому нельзя обметать веником сидящего или стоящего человека. Не принято обходить ребенка в кроватке или коляске. Очевидно, что такие запреты отражают давние представления о замыкании в круг, которое осмысливалось как исключение человека из сообщества, грозящее ему опасностью.

Со временем граница, которую человек создает вокруг себя при гадании с целью вступить в контакт с нечистой силой и получить от нее знание о будущем, была переосмыслена как защитная. Именно эта роль круга актуализируется в многочисленных быличках о взаимодействии людей с нечистой силой. Кроме гаданий известно много иных ситуаций, в которых заколдованному кругу приписываются апотропейные свойства. Так, пастухи, охотники или чумаки, которым приходилось ночевать в лесу или в степи, очерчивали себя кругом. Чтобы защитить новое жилище и всех его обитателей от болезней и вредоносных воздействий, хозяин «в 12 часов ночи идет на кладбище и берет черепок от горшков, которыми обмывают покойников, насыпает в него земли со свежей могилы, идет домой и дома обсыпает этой землей кругом двора без молитвы, чтоб велся скот, а черепок относит обратно на кладбище» [16. С. 24; зафиксировано в Костромской губ. в 1920-е гг.]. Обращают на себя внимание те элементы обряда, которые выразительно ориентированы на сферу инобытия. Предметы, взятые с кладбища, должны усиливать границу и тем самым обеспечивать надежную защиту нового жилища.

Особенно ярко проявляются представления о магическом круге в комплексе обрядов, связанных с выпасом скота

в лесной зоне [подробнее см.: 17]. Пастух, который собирается пасти скот в лесу, получает от лешего так называемый отпуск, т.е. магический текст, с которым и обходит стадо. После этого скот не разбредается по лесу, на него не нападают хищники. Это происходит потому, что вокруг стада создается граница, которую не могут преодолеть ни сами коровы, ни волки и медведи. Вместе с тем в сознании носителей традиции существует убеждение, что в лесу среди коров могут свободно ходить хищники, однако они не причиняют скоту никакого вреда, поскольку не видят его. Считается, что коровы кажутся волкам кустами, колодами, пнями, камнями и т.п. (этот мотив отражен и в текстах отпусков). Иначе говоря, тут проявляется основное свойство магического круга: то, что находится в его пределах, утрачивает свой настоящий облик, предстает в совершенно ином виде.

Упомянем также об очерчивании магического круга во вредоносных целях.

Замыкание жертвы в круге часто используют ведьмы и знахари. Так, чтобы отнять у коровы молоко или вызвать болезнь, ведьма объезжает корову на палке, обходит или оползает ее [8. С. 85, 88]. Обход дома может причинить зло его обитателям: «Видели, как Маша Гешиха три раза обошла кругом избы, во всем черном платье. После, в два часа ночи, хозяин пошел в уборную да из уборной едва притенулся» [18. С. 175]. В любовной магии обход вокруг человека или обведение его каким-либо предметом используется для того, чтобы вызвать у него любовную страсть к той особе, в интересах которой совершается обряд. «Вот когда мужчину обходят, то тоже говорят: "Кротость царя Давыда, кротость царя Соломона, как были кротки царь Давид, царь Соломон, так будь кроток раб Божий Иван, люби меня и суди по мне". Кругом его надо обойти и сказать. И делать ничего не надо» [19. С. 35].

Граница заколдованного круга представляется невидимой и непроницаемой. Ее непроницаемость всегда односторонняя: разрушить круг может тот, кто его создал, хотя известны многочисленные приемы, помогающие выйти из магического круга (перестать блуждать, найти дорогу в лесу). Важно то, что тот, кто замыкает границу, становится в определенном смысле хозяином положения и получает власть над теми, кто оказывается внутри круга. Субъектом замыкания

человека в круг в конечном счете является нечистая сила. В тех случаях, когда активным началом оказывается человек, он или защищается от нечистой силы и ее вредоносного воздействия, или вступает с ней в контакт (последняя функция является более древней). Отдельную группу составляют случаи, когда человек, получивший сверхъестественные свойства от нечистой силы, использует ее же приемы с вредоносной целью. Так или иначе, в ситуации заколдованного круга всегда противостоят человек и нечистая сила. Но человек может только защищаться, а нечистая сила стремится навредить человеку, подчинить его своей воле.

Одной из форм проявления власти нечистой силы является *напускание маны*, т.е. такое воздействие, в результате которого человек перестает адекватно воспринимать мир. Интересно, что это относится к восприятию не только чужого, отдаленного, малоизвестного пространства, но и хорошо знакомых, освоенных фрагментов мира. Например, блуд может водить человека и на печи [6. С. 122]. В повести Г. Квитки-Основьяненко «Конотопська відьма» есть эпизод, где ведьма Явдоха прячет от героев двери, и они в решающий момент не могут выйти из хаты. Оказываясь во власти нечистой силы, человек не просто теряет ориентацию в пространстве — он утрачивает знакомый и освоенный мир, а попадает в мир чужой и враждебный. Подмена миров не всегда проходит для человека бесследно: известны рассказы о том, что после блуждания в лесу люди теряли рассудок и даже умирали [8. С. 47]. На этот аспект воздействия лешего в свое время обратил внимание и П. Ефименко: «Он старается лишить путешественника разума» [4. С. 164].

Подводя итог нашим рассуждениям, подчеркнем, что для архаических представлений о магическом круге характерна амбивалентность: он может быть использован как с вредоносной, так и с защитной целью. Это связано с вполне понятной изменчивостью любого концепта во времени. Вместе с тем в данном случае удастся реконструировать и наиболее древние пласты представлений. В частности, к ним относится убеждение в том, что движение по кругу, как и не прямое движение вообще, свойственно преимущественно существам сверхъестественного мира. Отсюда вера в опасность такого движения, отраженная в архаическом концепте «кривизна».

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1955.
2. Словарь русских народных говоров. Л., 1987. Вып. 22.
3. Иванов П. Народные рассказы о домашних, леших, водяных и русалках (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда). Харьков, 1893.
4. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 1 // Труды Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Т. 30.
5. Никифоровский Н.Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.
6. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
7. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, Надвірнянського повіта, 1907—1908 // Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. 11. С. 1—139.
8. Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
9. Словарь української мови / Упорядкував Б. Грінченко. В 4-х т. Київ, 1908—1909.
10. Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
11. Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древнейшей славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 215—230.
12. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М., 1995.
13. Березович Е. О некоторых аспектах концепта чуда в языковой и фольклорной традиции Русского Севера // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001. С. 95—115.
14. Записки о Южной Руси / Издал П. Кулиш. Киев, 1994. Т. 1, 2.
15. Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. статья и примеч. Н.А. Криничной. М., 1989.
16. Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
17. Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 232—258.
18. Власова М.Н. «Знающие люди» в фольклоре Терского берега Белого моря // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 166—177.
19. Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000.

Л. МИКОВ

К СИМВОЛИКЕ ЖИВОТНЫХ В КУЛЬТУРЕ БОЛГАР-МУСУЛЬМАН

В статье рассматриваются верования и легенды об олене и зайце, бытующие в среде *бекташей* и *кызылбашей* — двух этноконфессиональных групп, придерживающихся разных направлений ислама и проживающих преимущественно в Турции и Болгарии.

Согласно воззрениям бекташей и кызылбашей, проживающих в Турции, олень был любимым животным первого имама шиитов и четвертого праведного халифа Али ибн Абу Талиба и пророка Мухаммеда. Поэтому охота на оленя и его убийство у данных групп запрещались¹. В исследовании, посвященном традициям кочевников Южной Турции (тахтаджиев и юруков), Ж.-П. Ру со слов одного из своих информантов пишет, что умерщвление оленя также строго запрещалось: «Те, что любят ходжей, верующие, равно как и все люди, никогда не убивают оленя»². По другой версии олени — «племя, подобное нам самим; они женятся между собой; имеют свои законы, организации и вожаков. Их стадо охраняет святое сверхъестественное существо — создание Аллаха, Мухаммеда и Али»³.

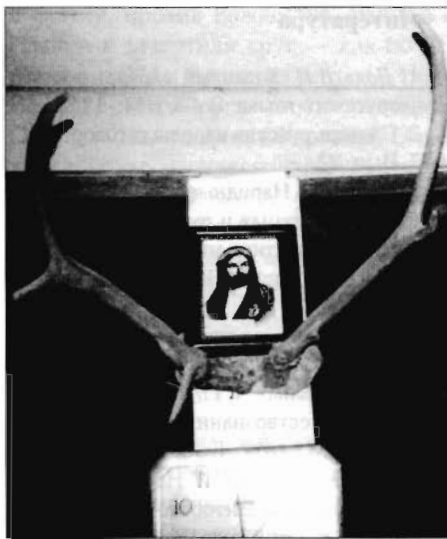
Болгарские бекташи и кызылбаша также не охотятся на оленя. Они верят, что он может разговаривать и плакать, подобно человеку, а его убийство — большой грех. Для них олень — священное животное, символизирующее их религиозных лидеров, называемых *баба*, *дедэ*, равно как и *дедэ-баба*.

Иллюстрацией подобного верования служит легенда, рассказанная мне Садыком Сабри Садыком (1951 г.р.), кызылбашем из с. Широка поляна в обл. Хасково: «Один охотник отправился на охоту. Ему навстречу вышел олень, в которого мужчина пустил стрелу и ранил его, а олень побежал. Охотник пошел по кровавым следам оленя, которые привели к

гробнице. Ее охраняли два стража — снаружи (*перване*) и внутри (*капуджи*), которые позволили охотнику войти и взять свой трофей. Но когда охотник вошел в гробницу, он увидел лишь одного *бабу*, у которого справа под мышкой торчала стрела. Тогда охотник понял, что он стрелял в *бабу*, превратившегося в оленя, а *баба* в свою очередь пригласил охотника войти в его секту и стать дервишем. Удивленный охотник бросил свой лук и остался в гробнице помогать ему в качестве дервиша.

Эта легенда весьма популярна. Согласно одной из ее версий, опубликованных Ф.У. Хаслук, когда известный поэт-мистик бекташей XIV—XV вв. Кайгусуз Абдал был молодым, он отправился на охоту и убил оленя, который превратился в дервиша. Измученный угрызениями совести, охотник ушел в обитель, т.е. также стал дервишем⁴. По другой версии, рассказанной мне Тахир-бабей, живущим в *теккетто* («монастыре», обители дервишей) Арабати-бабы в обл. Тетово в Македонии, охотника также звали Кайгусуз Абдал, а раненый олень вошел в обитель султана Абдала Мусы (предполагаемого основателя бекташского ордена в конце XIII в.). Кайгусуз Абдал выследил оленя по пятнам крови и вошел в обитель, где Абдал Муса показал ему свою рану, и охотник понял, что стрелял именно в него. Осознав свою вину, Кайгусуз Абдал принял решение отказаться от своего недостойного образа жизни и стал дервишем в *теккетто*. Ф.У. Хаслук опубликовал еще одну версию, в которой охотник был иноверцем, а раненый олень отождествлялся с Хаджой Бекташ Вели (патроном ордена бекташей)⁵. На основании примеров, опубликованных Ф.У. Хаслук, Ж.-П. Ру приходит к заключению, что святые и олени в традиции бекташей отождествлялись друг с другом⁶. В качестве иллюстрации к этому можно привести легенду о Гейикли-бабе (от тур. *geyik* «олень»), который скитался вместе с маленькими оленятами и разговаривал с ними⁷. Речь здесь идет о популярном среди бекташей персонаже, приручителе оленей, о котором, по мнению Ф.У. Хаслук, говорили, что он присутствовал при взятии Бурса, восседая на олене⁸.

Кызылбаши с. Широка поляна почитают оленя и по другой причине. Соглас-



Оленьи рога на деревянной колонне в гробнице «Елмал баба» в с. Биволяне (Восточные Родопы, Болгария)

но поверью, он спас Фатиму (супругу обожествляемого кызылбаши Али Абу Талиба и дочь пророка Мухаммеда) от беды, перебросив ее рогами в безопасное место, после чего она в знак благодарности запретила кызылбашам питаться мясом оленей и убивать их.

Почитание оленя переносилось и на серну, которую кызылбаши северо-восточной Болгарии считают любимым животным Хаджи Бекташ Вели⁹. Серну почитал и Демир-баба — бекташский святой, живший в болгарских землях в XVI в. Из некоторых легенд о нем мы узнаем, что он «серн никогда не бил и не давал бить, потому что говорили — что мать его была серной. Говорили также, что сам он мог превращаться в серну, волка и пчелу»¹⁰. Серна встречается и в легендах о Кыз Ана — бекташской святой, чье имя также известно в Болгарии с XVI в. Согласно этим легендам, она жила в лесу, общалась с сернами и питалась их молоком¹¹.

Эти верования и легенды об олене и серне нашли отражение в эстампах, картинах, коврах и гобеленах, которыми украшены стены некоторых бекташских и кызылбашских гробниц в Болгарии. Гобелены с изображением оленей и серн я видел, например, в гробнице *Хош гелди баба* в с. Широка поляна, в гробнице Хызыр-бабы в с. Горна крепост, в гробнице Хюсеин-бабы в с. Ябланово (обл. Котела), в усыпальнице кызылбашской святой Пати в с. Черник (обл. Дулово). Типичным примером может служить

картина в гробнице Отман-бабы, построенной в начале XVI в. в с. Текето (обл. Хасково). Размеры картины 0,65х0,92 м; это поясное изображение Хаджи Бекташа, который правой рукой обнимает оленя, а левой гладит льва. Данный образ передает идею покровительства Хаджи Бекташа Вели бекташским дервишам и баба, которых символизирует олень, и его преклонения перед Хазрети (святым) Али ибн Абу Талибом, которого символизирует лев¹². Подобная композиция хорошо известна и бекташам в Турции, где ее воспроизводили на эстампах и картинах, используемых для украшения интерьера местных гробниц и других культовых сооружений.

Другим примером, иллюстрирующим восприятие оленя в качестве символа *баба* и дервишей, могут служить оленьи рога, поставленные на одной из колонн в гробнице *Елмал баба* в с. Биволяне, в окрестностях Момчиграда. Наличие оленьих рогов здесь можно связывать с бекташским верованием о том, что после смерти душа человека превращается в то животное, на которое он был похож при жизни¹³; ср также рога оленя, установленные при входе в трапезную «дома»-музея Хаджи Бекташа недалеко от г. Кыршехир¹⁴.

В представлениях бекташей и кызылбашей заяц наделен признаками нескольких животных. Согласно верованиям кызылбашей в Турции, у зайца голова кошки, уши осла, ноги собаки, нос мыши и хвост поросенка¹⁵. Подобные представления о зайце свойственны и кызылбашам северо-восточной Болгарии. По этой причине в селах Севар, Бисерци и Мыдрено в окрестностях г. Кубрата его считают непригодным в пищу и «нечистым» животным.

Отношение бекташей и кызылбашей к зайцу преимущественно негативное. Оно основано, главным образом, на верованиях о его связи с менструальной кровью. В своих воспоминаниях о бекташах Албании А. Дегран рассказывает легенду о том, как жена одного дервиша вытерла свою менструальную кровь головным платком. Она спрятала этот платок в дупло дерева, а любопытные соседи решили проверить, что она скрыла там. Когда они заглянули в дупло, оттуда выскочил заяц, в которого превратилась кровь с платка женщины¹⁶.

Кызылбаши в северо-восточной Болгарии связывают зайца с менструальной кровью Фатимы. Об этом рассказывает легенда, сообщенная мне Вели Федоровым Кехайловым (1938 г.р.) из с. Ябланово: «Однажды к Фатиме прибыли гости. Встав, чтобы их встретить, она почувствовала истечение менструальной крови и огляделась в поисках чего-нибудь, чем можно было бы вытереться. Не найдя ничего подходящего, она решила использовать свое любимое животное — зайца, который находился в специальной клетке. Фатима быстро взяла зайца, вытерлась им и посадила его обратно в клетку. В это время гости подошли и в знак глубокого уважения к Фатиме сначала остановились у клетки, чтобы посмотреть на зайца, которого считали ее домашней кошкой. Но, увидев, как он выглядит, отшатнулись от клетки. Проводив гостей, она выбросила зайца и приказала кызылбашам никогда не есть зайчатину».

Кызылбаши в северо-восточной Болгарии не едят зайца еще и по другой причине. В с. Мыдреве я записал поверье, согласно которому Фатима выбросила свою прокладку в лес, где она превратилась в зайца. Поскольку передние завязки прокладки были короче, передние лапы зайца также стали более короткими, чем задние. Кызылбаши из юго-восточной Болгарии (с. Широка поляна) не едят зайчатину в связи с поверьем о его происхождении из урины первой женщины Хавы (Евы).

Негативное отношение к зайцу среди бекташей и кызылбашей объясняется еще двумя причинами. Одна из них связана с верованием, что враги смогли пленить Али ибн Абу Талиба благодаря зайцу. Это поверье известно и у бекташей и кызылбашей Турции¹⁷. Другая причина обусловлена представлением о том, что в зайца превратилась душа Шимра — убийцы младшего сына Али ибн Абу Талиба и Фатимы. Это верование было записано также у бекташей Македонии: по этой причине бекташи не охотятся на зайцев, не едят их и даже не прикасаются к ним¹⁸.

С другой стороны, существуют легенды, в которых заяц выступает как священное животное. В этой связи С. Бобчев отмечает свидетельство одного из болгарских кызылбашей, который считал, что «заяц был котенком Али и потому они (кызылбаши. — Л.М.) не ели

зайчатину из уважения к памяти величайшего пророка»¹⁹. Подобные представления были зафиксированы А. Деграном у бекташей Албании, считавших, что писарь Мухаммеда — Гуяуя Мави — имел кошку, превратившуюся в зайца²⁰.

У кызылбашей с. Мыдреве я записал легенду о том, как однажды заяц Фатимы уснул на ее накидке. В этот момент ее позвали по срочному делу, она не могла выйти из своих покоев без накидки и, чтобы не будить зайца, вырезала накидку вокруг него.

Одной из причин неупотребления зайчатины кызылбашами было почитание его некоторыми тюркскими племенами в качестве тотемного животного²¹. Возможно, с этим же связано использование пуха с хвоста зайца для изготовления амулета, предназначенного для детей и до недавнего времени имевшего широкое распространение у кызылбашей в окрестностях Кубрата.

На почитание зайца кызылбашами указывает также интересная, но очень странная легенда. Хазрети Али решил унижить халифа Омара и чудесным образом превратил его в женщину, родившую двух детей. Когда Омар восстановил свой пол, дети превратились в зайцев, которых кызылбаши стали почитать как священных животных²². В этой легенде не уточняется, кто был отцом детей, но, чтобы их почитали в образе зайцев, их отцом должен был быть сам Хазрети Али.

Наличие положительной семантики зайца, отмечаемой в указанных верованиях и легендах, не смогло изменить широко распространенного и укоренившегося негативного представления о нем как о «нечистом» животном, вселяющем ужас в бекташей и кызылбашей. Согласно примете, каждый бекташ в Турции, встретив зайца, должен свернуть с пути²³. Кызылбаши в северо-восточной Болгарии при встрече с зайцем никогда не говорили «я видел зайца», но «я видел волка», что соответствует представлениям кызылбашей о волке как символе спасения и успеха²⁴.

Наличие параллельно существующих верований о зайце как домашней кошке Фатимы и как о «нечистом» животном определило тот факт, что кызылбаши в северо-восточной Болгарии в настоящее время разводят, но не едят зайцев. В орнаментальном творчестве дан-

ной общности изображение зайца невозможно встретить в традиционном женском орнаменте, но в качестве украшения домашних вязаных женских тапочек его появление вполне возможно. Подобные тапочки мне встретились, например, в с. Острово в обл. Разграда.

Примечания

¹ Noyan B. Bektaşilik Alevilik Nedir? Istanbul, 1995. S. 250.

² Roux J.-P. Les Traditions des nomades de la Turquie Méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörüks et les Tahtacı. Paris, 1970. P. 280.

³ Там же. С. 282.

⁴ Hasluk F.W. Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929. Vol. I—II. P. 85, 290—291.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Roux J.-P. Op. cit. P. 284.

⁷ Мехмед Нешири. Огледало на света / Съст. и превод от османотурски М. Калицин. София, 1984. С. 65.

⁸ Hasluk F.W. Op. cit. P. 241.

⁹ Бисерова С. Етнографски материали за село Бисерци // Българските алиани. Сборник етнографски материали / Съст. Ив. Георгиева. София, 1991. С. 98.

¹⁰ Илиев Б. Железния баща Демир баба. София, 1991. С. 15.

¹¹ Миков Л. Мюсюлманската светица Къз Ана във фолклора на турците от Търговишко // Тюркският фолклор в България (Bulgaristan türk folkloru). Шумен, 1999. С. 61.

¹² Миков Л. Символиката на лъва във фолклора и изкуството на хетеродоксните мюсюлмани // Традиция. Приемственост. Новаторство. В памет на Петър Динев. София, 2001. С. 284—287.

¹³ Birge J.K. The Bektashi Order of Dervishes. London; Hartford, 1937. P. 130.

¹⁴ Temren B. Bektaşiliğin eğitsel ve kültürel boyutu. Ankara, 1995. S. 62, resim 9.

¹⁵ Noyan B. Op. cit. S. 250.

¹⁶ Degrand A. Souvenirs de la Haute Albanie. Paris, 1901. P. 234—235.

¹⁷ Eyüboğlu I.Z. Bütün yönleriyle Bektaşilik. Istanbul, 1993. S. 171.

¹⁸ Birge J.K. Op. cit. P. 130, 173.

¹⁹ Бобчев С. За делиорманските турции и за кызылбашите // Сборник на БАН. София, 1931. Кн. 24. С. 12.

²⁰ Degrand A. Op. cit. P. 234.

²¹ Zelyut R. Oz Kaynaklarına Göre Alevilik. Istanbul, 1992. S. 335.

²² Hasluk F.W. Op. cit. P. 241.

²³ Eyüboğlu I.Z. Op. cit. S. 170.

²⁴ Бисерова С. Указ. соч. С. 73, 97—98.

К 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого

Публикуемый текст представляет собой фрагмент статьи Н.И. Толстого, озаглавленной «Два ценных свидетельства о сербских народных обрядах и воззрениях XVIII века Й. Раича и А. Везилича», написанной им много лет назад для сборника о русско-сербских литературных связях, но до сих пор не увидевшей свет. Как видно из заглавия статьи, в ней рассматриваются сочинения двух сербских авторов XVIII в.: известного историка и писателя Йована Раича (1726—1801) и его младшего современника поэта Алексея Везилича (1753?—1792), уделивших в своем творчестве немалое внимание языческим обычаям и верованиям сербов и других славянских народов и подвергших их суровому обличению. Полностью статья будет опубликована в подготавливаемом к печати издательством «Индрик» томе этнолингвистических трудов Н.И. Толстого «Очерки славянского язычества», где в специальном разделе будут помещены и другие статьи автора по истории изучения славянской мифологии и фольклора.

Н.И. ТОЛСТОЙ

СЕРБСКИЙ ИСТОРИК XVIII века
О СЛАВЯНСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

В первом томе своей четырехтомной «Истории разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изытой и на свет исторический произведенной» (Виенна, 1794) Йован Раич помещает главу XXI «О богах и богочестии славян». Глава состоит из 13 параграфов, из коих в первом и последнем довольно подробно описывается построенный по античному образцу «славянский» пантеон с сохранением античных имен (Юпитер, Арис-Марс, Плутон, Деметра-Цересь, Афродита-Венера, Артемида-Диана). К ним со ссылкой на Ю. Бранковича добавляются «славянские» названия богов: Еша или Иеса, Лад или Ладос, Ния, Марзан, Зизилна, Зиеванна или Зиевония и т.п. Книжность большинства этих божеств не вызывает сомнения. Однако любопытно свидетельство о Перуне, источником которого является, вероятно, известный пасус из «Войны с готами» Прокопия Кесарийского (VI в.). Й. Раич приводит его во втором параграфе XXI главы, а в первом параграфе пишет: «Хотя Славенский Народы, якоже и прочии во многобожии погружены были, и многоразличны им воздавали чести и жертвы приносили: однак единого за наилучшего и высочайшего почитали *Юпитера* громов строителя, которого и Перуном называли, и веровали, что он и вся твари зиждитель есть» («История...». I, с. 258—259). Затем §§ 4—6 посвящены богам балтийских славян («Поморский пантеон», Радагаст, Святovit), а §§ 7—12 — богам русским, польским, чешским и «литван-

ским». Основными источниками по славянской мифологии для Й. Раича, помимо целого ряда древних авторов, служили «Синописис» Иннокентия Гизеля¹, русско-славянский перевод книги Мавро Орбини² и рукописная «История» графа Юрия Бранковича.

Наибольший интерес представляют параграфы третий и девятый, которые мы приводим полностью и без перевода, как оригинальные образцы языка и стиля Й. Раича.

§3. «И как число богов тех было различно, тако и почитание их не равно. Наипаче почитаемы были в песнях и играх и подобных бешениях, якоже оная Бранкович назначает в Кн. I своея Истории. Сих своих богов древние Славяны различным образом почитали, торжества же и празднования творили, капища им сооружающе, истуканная изображения и священники посвящающе. Сим снеды творили, жертвы и всесождения возносили, сим празднования дневная, гощения, игралища, веселия, плескания, песнопения, хорища, восклицания, и многообразна скакания сочиняли, со всяким подвигом благодарения им возсылающе. Обычай еще был у них в нареченные дни празднования всем старым и младим мужем же и женам во едино собираться на игры и плясания тая. Главнейший Праздник почитаем был у них в оныя дни когда мы Пентикостию (Пятидесятницу. — Н.Т.) праздновати обычаем. А сходящиеся в уреченные дни велико хоро (хоровод. — Н.Т.) составляли, писканми и плесканми Ладу и Колладу с

воздыханми воспоминающе призывали, и благоугодным стадом того себе именовали. Обычай той богомерзкий у Иллирических Славян и по просвещении и до наших времен продолжился. В уреченное бо время, то есть: около сошествия святого Духа по селам собираются некие юношы, и девицы и в особенныя одежды облачатыся и по домам с голыми саблями ходят, песни к скаканию припевающе с воспоминанием Лади и Коледи, на пример: *добар вечер Коледо, домаћине Коледо* и прочая. Суть и иная еще подобная языческая богочтения Христианом неподобная, которая у них наипаче о Рождестве Христове, и Иоанна Предтечи содеваются. Они то за некое увеселение годовое непшуют, неведуще, что скверного Ладу и Коледу почитают. В таковом Идолослужебном заблуждении весь Славенский Народ чрез долгое время пребывал: наченше же с окрещенными Народами мешатися, по легку их примером, особенно содействующу, и еже хотети, и еже десяти святому Духу, и христианской вере склоняются неотрицалися, дондеже совсем в мрежу Евангелскую попалися» [«История...». I, с. 261—262].

В приведенном выше параграфе Й. Раич продолжает начатое в предшествующих двух разделах описание и разъяснение характера славянских языческих богов и их культа. Существенно, что при этом он связывает славянское язычество с народными обрядами и фольклорными текстами, которые ему самому приходилось наблюдать и слушать как «песни к скаканию припевающие». Он видит

в них рудимент древней общеславянской дохристианской религии и мифологии и поясняет, что поэтому у поляков и русских обычаи одинаковы, и по той же причине у сербов многие обряды и поверья сходны с русскими. Это четко выражено в параграфе девятом, в котором сначала приведено краткое описание Киевского пантеона по гизелевскому Синопису, а затем, начиная с Позвизда, — по Мавро Орбини. Однако Й. Раич далек от рабского копирования источников — он многое комментирует, многое прибавляет от себя, многое, главным образом о сербах, пишет сызнова.

Приведем еще один большой отрывок из книги Й. Раича.

§9. «Россов и Поляков Боги едины были, якоже Мавроурбин о Поляках на стр. 45 и Синопис о Россах на стр. 58—65 свидетельствуют. Тем довольно будет, описав Россиския древния боги и о Полских разумети. Шесть главнейших Идолов почитали Росси, из между которых первый был Дий, или Иупитер, а по их наречию Перун, который почитаем был Бог грома, молний, облаков дождевых. Кумир его зделан художно от древа, а глава от серебра слянна, уши же златыя³, а ноги железныя. В руках держал камень в место грома, и перед ним всегда огонь горел, который когда нерадением Попа погасл, смертию он за то казним бывал. Второй Идол назывался Волос, которого для скотов почитал, дабы он скот их охранял. Третий Позвизд или Вихор, исповедали его Бога быти воздуха ведра, и безгодия. Старинный еще четвертый Идол у них был Ладо. Тому восписывали всякое веселие и благополучие, найпаче к браку готовящихся, и жертвы ему приносили с песнями припевающе имя его. Того предки были инии Идоли Леля и Полеля, и Мати их Лада. Почитание их в плесканиях руками бывало и пении. Сей Бог и Сербов быти прилично догадываюся, потому, что почитания того останки некии, и до днес между простыми обретаются, как уже упомянуто. Кланялися пятому Идолу, зовому Купало, которого Бога плодов земных быти почитали. Праздник ему отправляли в начале жатвы, и благодарения приносили. Праздновали же собравшеся Юноши и девицы и сплетше венец от неких цветей на главы себе возлагали, и около возгнещеннаго огня емшеся за руки скакали. И сей божок Сербом свойствен



быти разумеется. Зане и они некия венцы о рождестве святаго Иоанна Предтечи (на Ивана Купалу 24.VI ст. ст. — Н.Т.) сплетают (и цветие тое Иванским цветием называют) и на стрехи домов, и на стани скотов полагают, да бы скот их теми венцами от злых духов сохранен был, и иная чарования творят и до ныне. Другое почитание того беса было купание в воде, и поливание. Обычай той

скверный, и ныне в Россах (по Синописи, ст. 62), и Сербах, хотя не с тем намерением, в светлый день Воскресения Господня исполняется, якоже всем известно есть. Шестый, и не последний идол был Коляда, тому праздник составляли четырнадцатаго (? двадцать четвертого. — Н.Т.) дне Месеца Декавриа, и в песнях проводили. Сия мерзость и Сербов не минула потому, что они и до днес

в некоторых местех песни обще названными коледами почитают. Еще и иных меньших Богов почитали Росси, которых точию имена в Синопси на ст. 66 назначаются» [«История...». I, с. 268—270].

Нетрудно заметить, что Й. Раич более чем за семь десятилетий до появления в свет незаконченной и посмертно изданной книги Вука Караджича об обычаях сербского народа⁴ дал краткое описание обряда «красице», исполнявшегося весной в канун Троицы обычно с саблями и с ритуальными песнями, имеющими построчный припев «лељо!», а также обряда рождественского колядования с характерным приветствием хозяину *Добар вечер Коледо, домаћине Коледо!* Еще любопытнее свидетельство Й. Раича о праздновании летнего Иванова дня, которое у сербов к XX в. почти исчезло, о назывании венков и цветов, собранных в этот день, «Иванским цветом» (у Вука «Иваньско цвеће»), о вешании венков под стрехи домов и в хлевах и на скотных дворах (у Вука «девушки собирают ивановские цветы, вяжут из них венки и вешают перед домом на стрехе или на плетне»)⁵, о купании и поливании друг друга водой. Ценно и свидетельство о танцующих и скачущих у костра девушках и юношах в Ивановскую (купальскую) ночь, т.к. этот обычай в наше время у сербов в Воеводине и Шумади уже исчез⁶. Сам Й. Раич мог наблюдать эти обряды в Срем-е в Воеводине, откуда он был родом и где он жил и скончался. Родился он 11 ноября 1726 г. «в Карловце Сремском» (т.е. в Сремских Карловцах), как это написано на рамке его литографированного портрета в первом томе «Истории...», в этом городе или неподалеку в монастыре Ковиле он и прожил почти всю свою жизнь. Естественно, что от монаха и архимандрита Архангельского монастыря в Ковиле трудно ожидать других сентенций по поводу языческих славянских и сербских обрядов, чем сентенции вроде «идолослужбное заблуждение», «языческое богочтение Христианом неподобное», «богомерзкий обычай», «мерзость» и т.д. Такие трафаретные словесные обличения и осуждения в быту нередко заменялись более эффективной формой порицания, т.е. дубинкой, о чем не без юмора пишет Вук Караджич. Он свидетельствует, что «красицы» бытовали в XIX в. в Сербии от гор

Цера и Медведника до реки Тимока, а также в Славонии. «В Среме, в Бачке и в Банате, — поясняет Вук, — они исполнялись до недавнего времени, но новые священники их запретили и искоренили, утверждая, что это идолопоклоннический обычай. Мне, — заключает Вук, — в Шишатовском монастырском посаде (около Сремской Митровицы. — Н.Т.) рассказывала одна старуха, как один монах из монастыря гонялся с дубинкой за «красицами», среди которых была и она»⁷.

Что касается богов Лели, Полели и Лады, то, по всей вероятности, они — предмет измышлений славянских историков и хронистов времен Барокко, принявших слова из припевов славянских обрядовых песен за имена языческих богов. На самом деле есть все основания предполагать, что слова из припевов *лели* (Лели) и *лада* (Лада) возникли из слова *аллилуя* (Аллилуйя) и *коляда* (Коляда — Колада) при речитативном их произнесении, пении и повторении (*Колаго, ладо, ле-лаго ле...* и т.п.)⁸.

По этим рефренно-припевным, а иногда и зачинным словам возникли и названия исполнительниц (исполнителей) ряда народных сербских и хорватских обрядов. Так, уже упоминавшиеся «красицы» называются также *лели* (*lelje*), а *ладарицы* (*ладарице, ладекарнице, иванчице* и т.п.) — это группы девочек от четырех до восьми лет, обходящие в Иванов день (24.VI ст. ст.) дома, танцующие и поющие песни с благопожеланиями хозяевам дома. Обряд *ладариц* распространен севернее Покупля и Посавины (т.е. севернее рек Купы и Савы)⁹.

Примечания

¹ На с. XXXV—XLIV первого тома «Истории» Й. Раич поместил «Каталог аукторов достоверных, из которых Историческая повесть сия составлена». В этом «Каталоге» значится: «Синопись Российской представляет повесть Начатков первейших Российских Государей и крещения Россов, собранна из разных Аукторов Российским диалектом». Книга «Синописис», автором которой, по всей вероятности, был Иннокентий Гизель, вышла первым изданием в Киеве в 1674 г. под заглавием «Синописис или краткое описание о начале славянского народа и о первых киевских князях до Государя царя Феодора Алексеевича» (2-е изд. — 1678, 3-е изд. — 1680 и ряд изданий в XVIII в.).

² Мавро Орбини. Книга историография початия имени, славы и расширения народа славянского... СПб., 1722.

³ В «Повести временных лет» под 980 годом значится: «И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единый и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго. Перуна древа-на, а главу его сребрену, а оусть златъ и Хърса. Дажь ба..., и Стри ба...» (ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. Изд. 2-е. Л., 1926. Стлб. 79). Это известное всем место Сигизмунд Герберштейн в своей книге «*Regum Moscoviticarum Commentarii*», появившейся впервые в 1549 г. на латинском языке (немецкий перевод 1557 г.), передал таким образом, что после «главного бога» Перуна, которому Владимир велел приделать серебряную голову, были поставлены другие боги *Uslad*, *Chors*, *Dasva* (Дажьбог). А.В. Исаченко объяснил *Uslad*-а из сочетания *оуслъзатъ*, которое С. Герберштейн услышал при чтении вслух, а не прочитал сам, хотя не исключено и чтение глазами с учетом того, что древнерусское письмо было без интервалов между словами (см.: Исаченко А.В. Влияние словенского языка на разработку истории русского языка в 16—17 веках // *Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik*. Ljubljana, 1977. S. 111). Ошибку С. Герберштейна, видимо, повторил (если не взял из другого источника, что требует проверки) Мавро Орбини, написавший в своей Историографии следующее: «...Владимир... ввел паки в Киев идолослужение и болванопочтение, иже имяна Перун с главою серебряною, Услад, Корса, Дазва, Стриба, Зимцерла (Симаргл. — Н.Т.), Махош. И кумиры учинены деревянные» (Мавро Орбини. Указ. соч. С. 74). Й. Раич не внес *Услада*, возникшего в результате неправильного прочтения, но внес *уши златыя* вместо *услъзатъ*. Анекдотический *Услад* вместе с искаженным *Зимцерлом* попали в чулковскую «Абвегу», т.е. вернулись на русскую почву в таком платье, в каком их никто не познал, но они были приняты в русский «мифологический теремок» XVIII века (см.: Берков П.Н. Ломоносов и фольклор // *Ломоносов М.В. Сборник статей и материалов*. М.; Л., 1946. Т. 2. С. 123; Азадовский М.К. История русской фольклористики. М., 1958. С. 65).

⁴ Караџић Вук Ст. Живот и обичаји народа српскога. Београд, 1957 (1-е изд.: Беч, 1867).

⁵ Там же. С. 57.

⁶ Петровић П.Ж. Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948. С. 247—250.

⁷ Караџић Вук Ст. Указ. соч. С. 39.

⁸ См.: Толстой Н.И. Аллилуйя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. I. С. 100—102 [Прим. ред.].

⁹ Подробнее об этих обрядах см.: Дробняковић Б. Етнологија народа Југославије. Београд, 1960. С. 222.

М.М. ГОРШКОВ

ХЛУДНЕВСКИЙ ГОНЧАРНЫЙ ПРОМЫСЕЛ,

Деревня Хлуднево Думиничского района Калужской обл. в конце XX в. стала одним из самых известных в России центров гончарного промысла, главным образом промысла глиняных игрушек. Однако изначально основным в Хлуднево был промысел гончарной посуды.

О времени возникновения его точных сведений нет. Многие исследователи сходятся в том, что промысел существовал уже в начале XIX в.¹ Жителей Хлуднева по роду их деятельности в округе так и называли — *хлудневские горшки*². В середине XX в., в послевоенные годы, в деревне работало около двух десятков гончаров; работали единолично, посуду продавали на воскресных базарах в Людинове, Кирове, Сухиничах, Вязьме и на ярмарках: 2 августа в Людинове и 19 августа в Дятькове. В 1960-х годах по разным причинам многие гончары бросили свое занятие, и уже в 1970-е годы в деревне постоянно делали посуду только три мастера: Сергей Иванович Трифонов, его родной брат Иван Иванович Трифонов и Иван Петрович Бубнёв.

Хлудневская гончарная посуда отличается большим разнообразием. Вот далеко не полный перечень сосудов разных форм и назначений, которые делали раньше гончары.

Махотка — горшок для варки каши или супа, объемом от полулитра до 4-х литров, нередко *примазывали* к *махотке* одну или две ручки.

Кашиник — высокий сосуд, крынка для молока, объемом от 1 до 2-х литров.

Кувшин — подвид *кашника*, только с ручкой и вытянутым на горловине носиком; его могли использовать, как и *кашник*, для молока, также с *кувшином* ходили по ягоды.

Сливник — сосуд пониже и пошире *кувшина*, также с ручкой и носиком на горловине; использовали для сметаны и сливок.

МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ ГОРШКОВ, Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)



Рукомой — невысокий широкий сосуд, напоминающий *сливник*, но с двумя носиками в виде полых цилиндров и двумя ручками, чтобы подвешивать сосуд; использовали для умывания.

Двойчатка — два горшка или две *махотки*, слепленные вместе боками, с одной общей ручкой посередине; в них носили еду в поле.

Доенка — большой, литров на 5, горшок со специально сделанным цилиндрическим носиком, в него доили корову.

Иван Петрович Бубнёв за работой. 1997 г. Фото В.М. Якимова

Банка — сосуд с прямыми стенками, напоминающий по форме обычную стеклянную банку; использовался для хранения разных продуктов.

Миска и кружка — посуда для еды и питья.

Вазон и цветник — цветочные горшки разных форм и размеров.

Кашиники. Мастер И.П. Бубнёв. 1998 г. Фото М.М. Горшкова





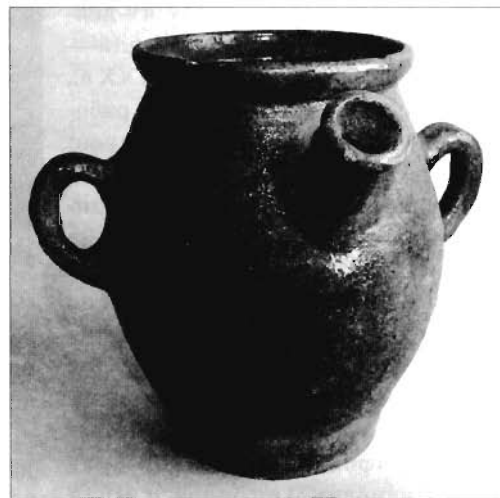
Миски, кружка, сливник. Мастер С.И. Трифонов. 1994 г. Фото М.М. Горшкова



Двойчатка. Мастер С.И. Трифонов. 1994 г. Фото М.М. Горшкова



Махотки. Мастер И.П. Бубнёв. 1998 г. Фото М.М. Горшкова



Рукомойник. Мастер И.И. Трифонов. 1994 г. Фото М.М. Горшкова

Кадильница — небольшой закрытый сосуд с фигурными прорезями и отверстиями, с ручкой; использовался для воскурения ладана.

В 1980-е—1990-е гг. наибольшим спросом пользовались *кашники*, *махотки*, *цветники* и *вазоны*. Глиняную посуду других видов из современного крестьянского обихода вытеснили стеклянные, пластмассовые и металлические сосуды. Но по особым заказам — для ярмарок, выставок и для коллекционеров — гончары делали посуду самую разнообразную.

При единстве форм посуда разных гончаров легко различалась. Отличия были в пластике, в толщине черепка, в поливе, иногда в декоративном оформлении.

На посуду (*горшки*) шла желтая глина (в отличие от голубой, из которой лепили игрушки). Глину добывали в самой деревне или в ближайших окрестностях

(с 1932 г. глину стали брать в карьере, откуда возили щебень на строительство местной железной дороги). На выбранном месте снимали верхний слой земли, докапывались до глиняного пласта. Затем глину *били*. Отбивали куски глины от целого пласта с помощью деревянного *пеха* — дубовой палки длиной около полутора метров, особо заструганной с одного конца. Так выкапывали большие ямы до 3-х метров глубиной. Чтобы поднимать глину с такой глубины, сверху ставили ворот наподобие колодезного. Куски глины подцепляли на крюк и вытягивали вверх.

Затем глину топтали на полу ногами, разминали ее в большую лепешку, добавляя мелкий просеянный песок. Лепешку резали, комкали, вновь разминали, добываясь особой пластичности глины.

Делали посуду на ножном гончарном круге. Такой *круг* представляет собой два деревянных круга разного диаметра, на-

саженных на одну ось. Нижний — больший — круг гончар, сидя на *скамье*, толкал ногой, раскручивал, а на верхнем — малом — круге *вытягивал* из одного комка глины сосуд. Отдельно, если это было необходимо, лепилась ручка в виде длинной колбаски, которую затем примазывали к готовому сосуду. В работе использовали деревянный нож, которым срезались лишние куски глины, и мокрую тряпку для сглаживания поверхности сосуда во время вытягивания. Готовый горшок гончар срезал с круга с помощью тонкой проволоки, на концах которой были привязаны деревянные палочки-ручки, и ставил его сушиться на печь на несколько дней.

Приготовив несколько десятков или даже сотен различных горшков, гончар приступал к обжигу.

Перед обжигом посуду *поливали*: готовили из ржаной муки *поспу* — род киселя, обмазывали ею внутренние (а

иногда и внешние) стенки сосудов и посыпали сверху пережженным в порошок свинцом. В процессе обжига эта смесь превращалась в слой глазури.

Посуду раньше обжигали в специальных, сложенных из кирпича, печах — *горнах* (кирпич когда-то делали здесь же в Хлудневе). Но после войны в деревне сохранилась только одна такая печь — *горно*, ею пользовался С.И. Трифонов. Другие гончары сделали небольшие открытые горны, располагая их на краю своих огородов. Выкапывали яму в земле, края ее обкладывали кирпичом, внизу делали топку, клали кирпичный *под*, на который укладывалась посуда и который поддерживали кирпичные *арки*. Сверху горн закрывали листами железа.

Готовую посуду укладывали в мешки, перестила сеном, и везли на базар.

В 1995 г. умерли Сергей Иванович и Иван Иванович Трифоновы, а в 2001 г. — Иван Петрович Бубнёв. Производство гончарной посуды в Хлудневе прекратилось. Никто в деревне не стал заниматься тяжелой и по нынешним временам недоходной гончарной работой. И сейчас хлудневский промысел (но уже только как промысел игрушек) сохраняется главным образом двумя мастерицами: Татьяной Борисовной Трифоновой и Татьяной Ивановной Бубнёвой.

С 1993 г. наша исследовательская группа неоднократно приезжала в Хлуднево. Работа состояла главным образом в изучении приемов изготовления глиняной игрушки и посуды, фиксации их на фото- и видеопленку и составлении коллекций. В 1997—1998 гг. нам удалось заснять работу последнего хлудневского гончара Ивана Петровича Бубнёва. Этот видеоматериал стал основой для фильма «Малютка. Рождение горшка».

Примечания

¹ Личенко С.И. Народное искусство Калужского края XIX—XX веков. Калуга, 2001. С. 95.

² В Хлудневе, которое делится на три части (*конца*) — Лифановку, Мальцевку и Бобровку, — гончарную посуду и игрушки делали только в Лифановке и Бобровке, жители Мальцевки уходили на строительство мостов.

Г.П. МЕЛЬНИКОВ

ХЛУДНЕВСКАЯ ИГРУШКА

Народная игрушка из д. Хлуднево Калужской обл. хорошо известна, обстоятельно описана в литературе, неплохо представлена в музейных и особенно частных собраниях, хотя монографическое исследование о ней до сих пор отсутствует. Общепризнанным феноменом народного искусства хлудневская игрушка стала с 1970-х гг. в основном благодаря интересу, проявленному к ней московскими энтузиастами подлинного народного искусства — собирателями и искусствоведами. Большую роль в этом сыграли А.Н. Фрумкин и Г.М. Блинов.

Однако по вопросу о древности промысла, об исходной семантике игрушечных образов мнения расходятся. Одни исследователи считают, что истоки «хлудни» надо искать в языческих пластах русской народной культуры, даже в индоевропейском прошлом¹. Другие указывают на ее относительно позднее (с конца XIX в.) возникновение и на позднейшую эволюцию иконографии в сторону ее большей архаизации². Причем последнее обстоятельство, как и изготовление крупнофигурных композиций, относят за счет влияния на мастериц столичных интеллигентов-коллекционеров, требовавших от хлудневских бабушек «русской архаики». В среде московских собирателей до сих пор бытует мнение, что «языческую бабу-дерево» — воплощение мирового древа — мастерицы впервые стали делать по заказу московских писателей, увлеченных концепцией академика Б.А. Рыбакова, доказывавшего присутствие в народном искусстве наиболее архаических элементов и символов языческой эпохи³.

ГЕОРГИЙ ПАВЛОВИЧ МЕЛЬНИКОВ, канд. ист. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



Петух. Глиняная игрушка. Мастерица К.П. Трифонова. 1988 г. Из коллекции Г.П. Мельникова

С одной стороны, авторитетная исследовательница русской народной глиняной игрушки, заведующая отделом народного искусства Государственного Русского музея И.Я. Богуславская в своей новейшей работе классифицирует хлудневскую игрушку как одну из самых архаичных по происхождению и образной системе⁴. С другой стороны, известный калужский исследователь древнерусской культуры В.Г. Пуцко опубликовал наиболее архаичную по образу и манере лепки калужскую игрушку — это стоящий медведь с курицей в передних лапах. В.Г. Пуцко датирует ее первой половиной XX в. и, поскольку она найдена в самой Калуге, не склонен связывать с Хлудневым, расположенным довольно далеко от областного центра⁵.

Как бы ни обстояло дело с историческим генезисом «хлудни», присутствие в ней наиболее архаичных приемов лепки и архаичной образной системы несомненно. Даже если она появилась под воздействием интеллектуалов, то скорее надо говорить об оживлении, своеобразной реинновации традиционного художественного мышления народных мастериц, чем о «столичном заказе». Влияние последнего, кстати, отри-



«Баба-дерево». Мاستерица К.П. Трифонова. 1988 г. Из коллекции Г.П. Мельникова

цаются калужскими специалистами по фольклору. В беседах с автором этих строк они, наоборот, указывали на общность образов «хлудни» и калужской вышивки, как известно, наиболее традиционного вида народного искусства.

К сожалению, сейчас расцвет современной хлудневской игрушки, пришедший на 1970-е—1980-е гг., уже позади. Ушло из жизни поколение наиболее талантливых хлудневских игрушечниц, таких как А.Ф. Гаврикова, Е.Д. Манушичева, К.А. Тасёнова, А.Ф. Трифонова, К.П. Трифонова. Доживает свой век в Калуге М.В. Самошенкова (1918 г.р.), до последнего времени радовавшая любителей народного искусства маленькими свистульками, слепленными старческой, но уверенной рукой мастера и обожженными уже не в горне, а в муфельной печи. Партия таких игрушек, сделанная ею в 1998 г. к своему 80-летию, которое, слава Богу, было достойно отмечено калужской общественностью, хранится в моей коллекции. Сейчас, по моим сведениям (2001 г.), в деревне постоянно

живут и работают лишь две представительницы следующего поколения игрушечниц, замечательные мастерицы Татьяна Борисовна Трифонова (1921 г.р.) и Татьяна Ивановна Бубнёва (1931 г.р.).

В Калуге хлудневская игрушка в большом почете, она даже стала неким неофициальным символом края, ее любовно коллекционируют и пропагандируют. Это, однако, не мешает самому Хлудневу приходить в запустение. У последних мастериц нет продолжателей. Ясно, что их искусство уйдет вместе с ними. Зато в самой Калуге в изобилии изготавливают «хлудню», торгуют ею, даже экспортируют за рубеж. Существует несколько конкурирующих друг с другом мастерских. То, что они делают, — это или китчевые сувениры «под хлудню», гладкие и ак-

куратно раскрашенные, или авторские вариации на хлудневские темы. Такие работы выдаются за «городской вариант» деревенской хлудневской игрушки⁶. Характерно, что в городе ее стали делать мужчины, тогда как в самом Хлудневе это было исключительно женским занятием, а мужья игрушечниц, как правило, занимались гончарным делом. Для эволюции «хлудни» в последнее десятилетие характерно творчество Виктора Ивановича Трифонова⁷. Он родился в Хлудневе в 1956 г. в семье замечательного гончара И.И. Трифонова и выдающейся игрушечницы К.П. Трифоновой. Переселившись в Калугу, он стал делать игрушку в хлудневских традициях, но его лепка гораздо аккуратнее и четче, чем у его матери, он явно учитывает вкусы горожанина, наслышанного о ценности народной игрушки, но не признающего «грубости» истинного изобразительного фольклора. На давление рынка мастер недавно жаловался автору этих строк, утверждая, что лишь в такой форме можно спасти хлудневскую традицию.

Иной путь эволюции «хлудни» наметил калужанин А. Лондарев. Овладев мастерством лепки у хлудневских бабушек, он стал лепить сложные авторские вещи, творчески трансформируя исходную модель, превращая ее в современную мелкую пластику, переходящую из системы народной культуры в профессиональное по сути декоративно-прикладное искусство. О том, что он мог бы достойно продолжать традицию, стать действительно народным (фольклорным) мастером, говорят его скромные маленькие свистульки, не претендующие на «современную интерпретацию хлудни», к чему, по его словам, стремится сам автор.

В итоге, вместо того чтобы обеспечить преемственность местной традиции, калужане пошли по пути трансплантации традиции в иную (городскую) социокультурную и ландшафтную среду с опорой на новую генерацию, по пути соответствия запросам этой среды. Возникший «мутант» лишь подчеркивает эстетическую, общекультурную и коллекционную значимость «настоящей хлудни», которая, может быть, все же продолжится усилиями самого молодого поколения хлудневских женщин.

Примечания

¹ Латынин Л.А. Образы народного искусства. М., 1983. С. 15.

² Blinov G. Russian Folk-Style Figurines. Moscow, 1983. P. 88; Народное гончарство в России. Сохранившиеся центры. Пути возрождения. Каталог выставки. М., 1987. б/паг. (автор раздела о хлудневском промысле — А.Н. Фрумкин); Пуцко В.Г. «До-история» русской глиняной игрушки // Родная старина. Материалы 1-й научно-практической конференции по проблемам сохранения и развития фольклора Калужской области. Калуга, 1995. С. 7, 10.

³ Сведения взяты из бесед автора с А.Н. Фрумкиным и Г.М. Блиновым.

⁴ Богуславская И.Я. Русская народная игрушка в собрании Государственного Русского музея. Альбом. СПб., 2002. С. 11.

⁵ Пуцко В.Г. Указ. соч. С. 9, илл. 3.

⁶ Подробнее о проблеме классификации современной глиняной игрушки см.: Мельников Г.П. Современная глиняная игрушка: между фольклором и китчем // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Сб. мат. науч.-практ. конф. Вып. 11: Приобщение детей к традиционной культуре: глиняная игрушка. М., 2001. С. 50—58.

⁷ О нем см.: Всероссийская выставка «Гончары России-2000. Посуда». Каталог-справочник. Вологда, 2000. С. 28.

Г.П. НИКИШИН

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ
ХЛУДНЕВСКОЙ ИГРУШКИ

Было время, изделиями кустарей-игрушечников не пренебрегала даже знать. Правда, когда в Россию стали завозить дорогие игрушки из Франции и Германии, интерес богатых людей к кустарной русской игрушке заметно поубавился. И тем не менее производство ее не прекратилось и в XVIII—XIX вв. достигло расцвета, ибо ее главным покупателем всегда был простой народ. В это время окончательно складываются основные центры изготовления игрушек из глины. Многие из них сохранились и в наши дни. Например, в Архангельской обл. славятся каргопольские игрушки, в Кировской — дымковские, а в Калужской — хлудневские.

Гончарный промысел в Хлудневе зародился давно. Точной даты никто не помнит, но, по словам местных жителей, глиняную посуду здесь изготавливали и два, и три века назад. Несколько лет назад в Хлудневе работал специальный поисковый отряд, состоящий из музейных работников г. Калуги. Они опросили жителей, сделали зарисовки села, провели раскопки, в результате которых было обнаружено немало старинных игрушек, их фрагментов. Из разговоров со старожилами удалось выяснить, что Хлуднево всегда славилось своими гончарами-умельцами по изготовлению глиняной посуды, труб для печей. В ярмарочные дни из деревни уходили целые обозы с кринками, горшками, мисками. Гончарством занималась почти вся «Бобровка» — левый, если идти от железной дороги, конец деревни Хлуднево. Изготавливали не только простую хозяйственную посуду, но и декоративную.

Технология изготовления гончарной посуды здесь почти не отличается от распространенной в других местах. «Красную» глину (черепок хлудневских горшков имеет кирпично-красный цвет) добывают в нескольких километрах от деревни, тщательно топчут босыми ногами, добавляя в воду немного песка, который одновременно делает глину менее жирной и предотвращает прилипание керамической массы к полу. Затем глину мнут руками, очищают от камешков и других примесей. Сосуд «тянут» из цельного куска на ножном гончарном круге, просушивают его несколько дней в тени, «прожаривают» в топленной печи, покрывают «поспой» (стакан ржаной или

овсяной муки на ведро воды) или дегтем, потом припудривают мучкой из перемолотого свинца и в течение нескольких часов обжигают в горне.

В Хлудневе, кроме гончарного, зародился и другой, женский («бабий»), промысел — изготовление глиняной игрушки. Яркая, жизнерадостная, решенная с предельной четкостью в пластическом и цветовом отношении, она обладает волшебной способностью украшать наш быт, вносить тепло и радость в убранство жилища.

Синюю глину мастерицы берут за деревней. Ее рубят, поливают водой и тщательно месят. Вязкая, однородная, как тесто, масса легко мнется и формируется. Комок глины становится сначала колоколом юбки, из него поднимается изящный стан «барыни», затем он ловко вытягивается в маленькую головку.

В некоторых областях отдельные детали игрушек (например, колокол юбки больших глиняных кукол) выполняют на гончарном круге или с помощью деревянного клина-колодки. Хлудневские же мастерицы лепят игрушки, даже наиболее крупные «гудухи», только вручную. При этом рукотворная форма игрушки сохраняет следы лепки, передает движение пальцев, даже их усилие. Все это закрепляется при обжиге.

Зимой обычно лепили, а обжигали по весне, готовили на продажу посуду и игрушку. В процессе обжига происходит удивительное превращение — изделие меняет цвет, глина теряет природную окраску и становится белой, розовой с мягкими оттенками серого и желтого.

Для раскраски игрушек используют натуральный цвет травяных красок, которые готовятся из молодой зелени ржи, ольховой и дубовой коры, стеблей и цветов зверобоя. В середине XIX в. пришли яркие анилиновые красители («фуксин»). Главным орудием труда при раскраске игрушек служат положенные навстречу друг другу, связанные нитками куриные перья.

Устойчивый круг тем и сюжетов, непринужденная, часто с «брачком», лепка, свободная скорописная манера росписи, древние мотивы в узоре — все это выражает традиционный характер крестьянского народного творчества. В то же время под влиянием городской моды менялись одежда, головные уборы хлудневских «барынь».

Во всей России нет такой интересной, богатой и многообразной по рисунку игрушки, как хлудневская. Мастерицы бле-

Дерево с птицами; в центре — медведь, у подножия дерева — лиса. Мастерица Т.И. Бубнёва. 2002 г. Из коллекции М.М. Горшкова



ГЕННАДИЙ ПЕТРОВИЧ НИКИШИН
(Москва)



Баба с птицами. Мастерница Т.И. Бубнёва. 2002 г. Из коллекции М.М. Горшкова

стятсе решают сложнейшие задачи построения многофигурных композиций, не дробя общую массу скульптуры, не теряя единства и выразительности силуэта.

Почти все хлудневские игрушки снабжены свистком с двумя отверстиями. Он или спрятан в хвосте коня, или представлен в виде сучка, на котором примостилась кукушка или целое гнездо птенцов. А иногда он бывает нелепо примазан торчком к колоколу юбки куклы или к шинели солдата.

Кроме свистулек, хлудневские мастерницы делают и грематушки. Иногда это просто глиняный полый цилиндр с глиняными шариками внутри. Или грематушка сделана в виде куклы, в колоколе юбки которой замурованы небольшие глиняные «камешки», они и гремят при

Мастерица Т.Б. Трифонова (1921 г.р.) из д. Хлуднево. 1995 г.



малейшем сотрясении игрушки, ибо в процессе обжига превратились в звонкие шарики.

Что же касается характера росписи хлудневской игрушки, то она очень близка к росписи филимоновской и сапожковской мелкой пластики. Это те же самые полосы, чередующиеся по цвету, перемежающиеся с белыми, незакрашенными линиями. Но в отличие от филимоновских мастериц, хлудневские игрушечницы раскрашивают свои поделки не ровными полосами, а волнистыми. Палитра та же: красный, малиновый, синий, зеленый, реже — желтый. Как и в Филимонове, краски растворяют на желтке куриного яйца. Ну а разница в том, что филимоновские и сапожковские мастерицы делали кисти только из птичьих перьев, а хлудневские пользуются и соломиной.

Некоторые из мастериц умеют лепить только «товарняк». Это небольшие игрушки-свистульки, длиной около 7—8 см, имеющие весьма устойчивую традиционную форму: коленообразное изогнутое туловище свистка, на одном конце которого — отверстие для свистка, а на другом — одна, реже несколько фигурок, обычно птичка «соловей» (а вернее кукушка — самый распространенный мотив хлудневской пластики) или же голова солдатики, чертика, всадника или лошади, кавалер с барышней, курочка.

«Товарняк» готовили в былые времена тысячами, продавали оптом «товариникам» (тряпичникам), которые разносили незатейливые сопельки по всей округе, меняя их на куриные яйца, утильную кость, тряпье.

Искусство хлудневских игрушечниц, как и все народное творчество, анонимно. Мастерницы работают в рамках традиционных форм, созданных и отшлифованных безымянными предшественниками в течение веков. И все-таки каждая мастерица узнает среди множества игрушек не только собственные изделия, но и игрушки своих односельчанок. Так, например, у Ксении Алексеевны Тасёнковой «бабы», «всадники», свистки — средних пропорций, всегда грубоватой лепки, двухцветной раскраски, обычно полосками. У Еле-

ны Дмитриевны Манушечевой в небольших сюжетных композициях («бабы-грематухи», «собаки», свистки) лепка «гладкая», «добрая», скульптурная. Раскраска также в один-два цвета. Фигурки иногда украшены точками по контуру. А у Аграфены Федоровны Трифоновой — многофигурные композиции: «Баба с близнецами», «Лиса с лисятами», «Лиса с петухом», «Медведь с медвежатами». У нее впервые появилось знаменитое хлудневское «дерево». Раскраска — в основном вертикальные и горизонтальные полосы, розетки, кресты, мазки, точки. Древним поверьем веет от ее игрушки «Мать Земля с близнецами»: вертикальные синие и красные полосы изображают засеянное поле, вертикальная зигзагообразная лента — дождь, крест — солнце (солнечный знак), а зеленые точки — зерно. Сама Аграфена Федоровна объясняла свою раскраску так: «Пишу, как моя бабка, прабабка». Да и прабабка ее, пожалуй, не смогла бы объяснить, что она «рисует». Это письмо-рисунок пришло из далекого времени первых земледельцев.

Продолжая традицию своей свекрови, Ксения Прокофьевна Трифонова проявляла и свое видение игрушки. Лепка ее энергичная, игрушка крупная, вытянутая. Раскраска яркая, многоцветная. Задорная, веселая мастерица была Ксения Прокофьевна — задорная и веселая ее игрушка. Свистульки-животные у нее все с музыкальными инструментами: коты — с балалайками, петухи — с гармошками. Свистят у нее и «барыни», и «солдаты в лодке».

Своим расцветом и известностью хлудневская игрушка обязана народным мастерам А.Ф. Гавриковой, Е.Д. Манушечевой, М.В. Самошенковой, Т.И. Бубнёвой, А.Ф. Трифоновой, А.В. Студницкой, К.П. Трифоновой, К.А. Тасёнковой, Т.Б. Трифоновой.

Изделия хлудневских мастериц много раз представлялись на различных престижных выставках, ярмарках-распродажах, демонстрировались по телевидению. А сами мастерицы были неоднократно участниками ВДНХ-ВВЦ.

Много лет мечтали в Думиничской районной библиотеке об открытии Музея по народным промыслам и народному творчеству. Велась огромная, кропотливая работа. И вот усилиями самих библиотечных работников, благодаря помощи многих добровольных помощников и спонсоров такой Музей теперь открыт. Хлудневские игрушки заняли в нем одно из самых достойных мест.

Е.А. ДОРОХОВА

ПРОБЛЕМА НОТНОЙ ТРАНСКРИПЦИИ В НАСЛЕДИИ Е.В. ГИППИУСА

Основоположник структурно-типологического направления в российском этномузыкознании Е.В. Гиппиус уделял особое внимание принципам аналитической нотации произведений народного музыкального искусства, считая нотирование неотъемлемым и чрезвычайно важным этапом исследовательского процесса.

По отношению к проблеме нотной транскрипции Е.В. Гиппиус выступал не только как теоретик, но и как практик; его нотировки опубликованы в целом ряде сборников народных песен и давно стали хрестоматийными образцами [см.: 1 (13 нотировок); 2 (181 нотировка); 3 (4 нотировки); 4 (6 нотировок); 6 (4 нотировки); 7 (20 нотировок); 8 (1 нотировка)]. В них запечатлено становление взглядов ученого на графическое воплощение звуковой ткани произведений традиционной музыкальной культуры как на отражение их глубинной структуры.

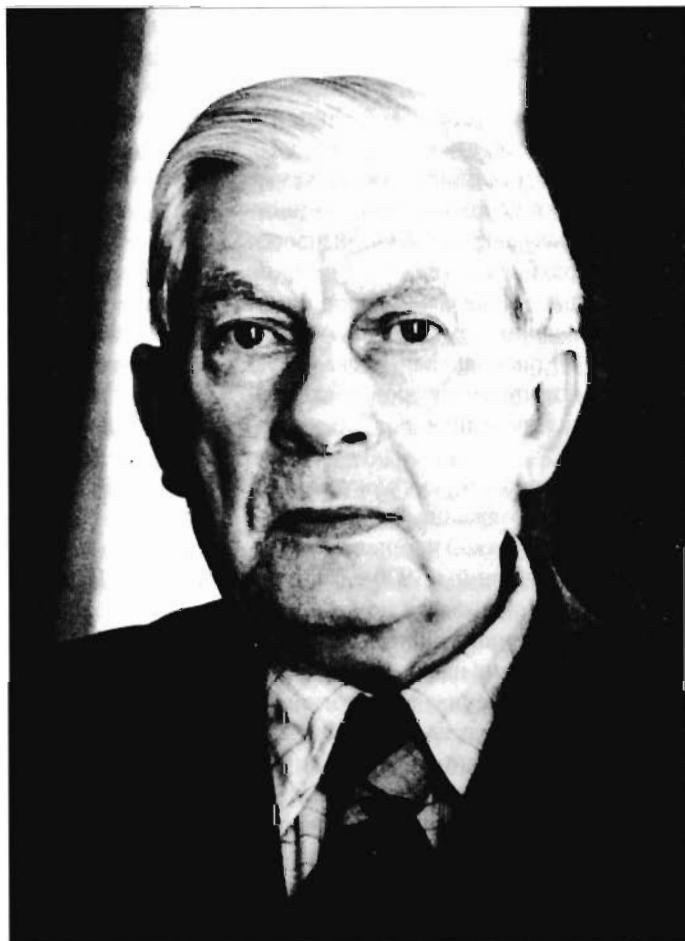
Однако опубликованные образцы составляют лишь часть наследия Е.В. Гиппиуса-нотировщика. Основной корпус выполненных им нотаций (507 архивных номеров) содержится в фонде Творческого объединения «Музыкальный фольклор» (до 1994 г. — Фольклорная комиссия Союза композиторов Российской Федерации). В коллекции нотных транскрипций Е.В. Гиппиуса представлены практически все жанры русской народной вокальной музыки — от колыбельных и частушек до сложнейших форм лирических протяжных песен. География нотированных записей очень широка (Владимирская, Воронежская, Костромская, Орловская, Смоленская, Тамбовская, Ульяновская области), но основная часть нотировок представляет Русский Север (Пинежский, Ленский, Котласский, Верхнетоемский р-ны Архангельской обл.).

Первая подборка нотировок Е.В. Гиппиуса была принята на хранение в 1963 г. Отделом фольклорных записей и экспедиций Музыкального фонда СССР и положила начало рукописному архиву, который позже был передан в Фольклор-

ную комиссию Союза композиторов РСФСР (далее — ФК), созданную в 1965 г. по инициативе Д.Д. Шостаковича. Эти нотные транскрипции имеют архивные номера с 1-го по 10-й; они представляют собой расшифровки фонографических записей хороводных и игровых песен разных областей, произведенных в 1897—1912 гг. Е.Э. Линёвой и А.И. Третьяковой¹, а также звукозаписей самого Е.В. Гиппиуса, сделанных на дискографе в Кабинете народной музыки Московской консерватории в 1944 г. от пинежских певиц, входивших в фольклорную группу Северного народного хора². Все нотировки выполнены в 1940—1946 гг.

Эта небольшая коллекция определила два важнейших направления деятельности Е.В. Гиппиуса-нотировщика. Первое связано с нотной расшифровкой ранних фонографических звукозаписей; впоследствии некоторые из нотных транскрипций этих фонограмм были опубликованы в сборнике из задуманной Е.В. Гиппиусом серии «Местные стили народных песен», в предисловии к которому ученый определил свое отношение к этому материалу: «Звукозаписи конца прошлого — начала нынешнего столетия поистине уникальны, в них запечатлены образцы местных стилевых видов песен, не сохранившихся в современном быту» [7. С. 5].

Второе направление было намечено еще в конце 1920-х гг., когда начиналась работа над изданием песен Пинежья,



Е.В. Гиппиус во время празднования его 80-летия. 1983 г., Ленинградский государственный институт театра, музыки и кинематографии

осуществленным в 1937 г. Однако и впоследствии Е.В. Гиппиус не считал работу по изучению этого региона законченной. Им было организовано и направлено на Пинегу несколько экспедиций³, материалы которых он изучал и нотировал, мечтая в будущем опубликовать большое собрание пинежских песен.

С 1973 г. начинается важный этап деятельности Е.В. Гиппиуса, связанный с его работой в ФК в должности старшего научного консультанта. Научное руководство комиссией Е.В. Гиппиус осуществлял до 1983 г., когда вынужден был оставить работу в связи с ухудшением состояния здоровья.

В эти годы Е.В. Гиппиус, координируя деятельность большой группы рос-

сийских этномузыковедов, фактически создал новую научную школу. От своих учеников Е.В. Гиппиус требовал владения современными способами графического воплощения музыкально-фольклорных произведений. Принимая молодых этномузыковедов на работу, он прежде всего предлагал им нотировать несколько образцов фонограмм, и результат во многом определял судьбу будущего сотрудника. Впоследствии Е.В. Гиппиус продолжал проверять работу молодых нотировщиков, редактируя составляемые ими сборники народных песен и инструментальных наигрышей. Он визировал все нотировки, поступающие в архив ФК, нередко заставляя нотировщиков внести уточнения, изменить тактировку и т.д. Сам он также активизировал свою работу по нотной расшифровке, каждый месяц сдавая очередную подборку в архив ФК.

Одна из проблем, занимавших Е.В. Гиппиуса на протяжении многих лет, — соотношение мужской и женской исполнительских традиций; в 1970-е гг. он неоднократно высказывался по этому поводу на еженедельных научных заседаниях в ФК. Эта тема нашла свое отражение и в отборе материала для нотирования. Некоторые образцы мужской исполнительской традиции, нотированные Е.В. Гиппиусом, были изданы [см.: 7], другие еще ждут публикации, как, например, прекрасный образец южнорусской мужской лирики, записанный М.Е. Пятницким в 1914 г. в с. Леоновка Бобровского у. Воронежской губ.: «Где живёт моя милая, там привольна сторона»⁴. Редчайший образец совместного мужского и женского пения на Пинеге представляет лирическая песня «У наших у дворянских у ворот»⁵, записанная Е.В. Гиппиусом и З.В. Эвальд в 1927 г. в д. Ваймуша Карпогорского р-на⁶ Архангельской обл.: три женщины-исполнительницы независимо от их возраста поют «тонкими» голосами, а единственный мужчина-исполнитель — «толстым».

Все нотировки представлены в строгом ранжире в соответствии со структурой музыкально-ритмических периодов. Как правило, отдельному построению музыкальной формы соответствует одна строка нотного текста; иктовые слоговые времена отделены пунктирной тактовой чертой. Указано количество исполнителей по мере вступления («одна», «две», «все»). Если количество исполнителей больше двух, транскрипция обычно представлена на двух нотных станах.

Тщательно выписана смена условного метра (7/4, 11/4 и т.д.).

Обращаясь к нотированию напевов протяжных песен, Е.В. Гиппиус отбирал преимущественно дуэты или трио исполнителей — судя по развитой мелизматике их вокальных партий, знатоков традиции, в совершенстве владеющих особенностями местного распева. Именно такие ансамбли мастеров он называл «замкнутыми» и ценил их чрезвычайно высоко. Каждый образец Е.В. Гиппиус стремился как можно полнее и точнее документировать.

Осенью 1970 г. Е.В. Гиппиус начал работать над сборником «Песни Вычегды-реки», который так и не был издан. В него должны были войти нотировки материалов экспедиций 1959 (собиратели А.В. Медведев и В.М. Щуров) и 1970 (собиратели А.В. Медведев и А.М. Кабанов) годов на Вычегду и ее приток Виледь (Вилегодский и Ленский р-ны Архангельской обл.), а также нотные расшифровки записей, сделанных Е.В. Гиппиусом в 1926 г. в Ленинграде с голоса Анны Алексеевны Эповой (Еповой), часть которых была опубликована в 1935 г. [1]. В 1972 и 1974 гг. Е.В. Гиппиусом были организованы еще две экспедиции на Вычегду (собиратели Е.С. Кустовский и В.Б. Сорокин).

Нотируя вычегодские записи, Е.В. Гиппиус в первую очередь обратился к хороводным и игровым песням и припевкам, а также к напевам местной свадьбы; значительно позже в архив ФК были сданы первые нотировки протяжных песен. На многих образцах карандашом указаны номера, под которыми они должны быть опубликованы в будущем сборнике. Все нотации тщательно документированы, при этом Е.В. Гиппиус особое внимание уделял обстоятельствам исполнения песен: «свадебная — на *смотр*ах и на *сватань*и, за столом, при встрече жениха» (н. 6203); «припевают женихов на *посидянках*» (н. 6207); «свадебная — опевают жениха и просят денежки» (н. 6282); «караводная на игришке — ходят кругом» (н. 6284). На фоне таких подробных комментариев бросается в глаза полное отсутствие таковых (нет даже обозначений жанра!) в нотировках протяжных песен. Возможно, в этом сказалась постоянная неудовлетворенность Е.В. Гиппиуса существующими по отношению к таким напевам дефинициями. Определение «лирическая неприуроченная», использованное ученым в каталоге ФК, также не вполне его устраивало.

Последняя подборка нотировок, сданная Е.В. Гиппиусом в архив ФК, датирована 18 декабря 1975 г. В нее вошли нотации записей, сделанных В. Сорокиным летом того же года в селах на р. Кулой, а также 18 протяжных песен, позже опубликованных [7].

С января 1976 г. Е.В. Гиппиус начал редактировать адыгский и мордовский своды музыкального фольклора [9; 10]. Вплоть до своей болезни в 1982 г. он продолжал нотировать вычегодские песни, но эти транскрипции остались в личном архиве ученого и, по-видимому, в настоящее время находятся в ГММК им. М.И. Глинки⁷.

Е.В. Гиппиус вывел своеобразную формулу, определяющую основные принципы нотирования народных мелодий, которым следовал он сам и соблюдения которых требовал от своих учеников и сотрудников: «Содержащиеся в сборнике песни нотированы составителем принятым им аналитическим методом, который позволяет раскрыть музыкально-ритмическую форму песенных мелостроф в нотной графике. При таком изложении нотаций взаимосвязи музыкально-ритмических периодов внутри мелострофа координированы в строгом ранжире, а тактовые черты использованы не в общепринятом их значении указателей отношений сильных и слабых времен, а в качестве условных разделительных знаков, отмечающих границы музыкально-ритмических периодов компонентов слоговой музыкально-ритмической формы. Такая форма изложения дает наиболее наглядное пространственное представление о временной периодической музыкально-ритмической структуре песенных мелострофов, которая в обычном изложении остается нераскрытой» [7. С. 7].

Литературный стиль Е.В. Гиппиуса, перенасыщенный сложными оборотами и дополнениями, также отчасти являлся следствием стремления сказать в одной фразе обо всем, не упустить ни одной детали, выразить свою мысль с исчерпывающей полнотой. Намного более ясным, афористичным был стиль устных высказываний ученого, сохранившийся в стенограммах его выступлений на конференциях, семинарах и научных сессиях⁸.

14 февраля 1975 г. в Ленинграде состоялось заседание Фольклорной комиссии Ле́нинградского отделения СК РСФСР, на котором обсуждался доклад Б.М. Добровольского «О принципах тактирования русских народных песен».

Ниже цитируются фрагменты стенограммы выступления Е.В. Гиппиуса на этом заседании, в котором он касался важнейших аспектов проблемы нотной транскрипции:

«Хотел бы сообщить, какой путь я прошел в отношении нотирования. В течение моей жизни, в разные периоды моей деятельности я нотировал по совершенно разным принципам, основываясь на совершенно различных степенях постижения общих проблем структуры.

<...> Прежде всего я хотел бы сказать, что мне представляется, что проблемы тактирования как таковой нет, что это — не самостоятельная проблема. По существу, когда мы расставляем тактовые черты, мы высказываем наше отношение, наше понимание данного структурного типа. Когда мы имеем дело с тем или иным материалом, мы стараемся понять структурную сторону материала и раскрыть ее так, как мы ее понимаем. Иногда же мы идем иным путем — основываемся на той структурной типологии, которая принята в европейской музыке, и которую мы распространяем на материал любого иного характера. Поэтому мне кажется, что самым главным является не вопрос о такте, а вопрос о структурной типологии и о связанной с ней терминологии.

Начну с терминологии. Здесь много раз произносились слова: "метр", "метро-ритм", иные термины, которые приняты в современной теории музыки. Мне кажется, что надо начать с коренного пересмотра и терминологии, и самих понятий — применительно к структурам, с которыми мы имеем дело, — потому что категории "метр", "сильное" и "слабое" время — основные понятия, которые следует обосновать прежде всего. Это категории, утвердившиеся в европейской музыке последних пяти столетий в связи с мензуральной нотацией и принципом деления — ставшим в определенный период развития европейской профессиональной музыки одним из принципов формообразования. Двух- и трехдольное деление породило понятие сильного и слабого времени, которое Риман трактует как категорию метра, противопоставляя ему категорию ритма. По Риману, ритм — это отношение долгих и кратких времен, метр — сильных и слабых. Это римановское определение тоже спорно, так как, родившись в практике европейской музыки того времени, обе эти категории обратились в категорию ритма.

<...> Возникает вопрос, существует ли это ощущение сильного и слабого времени вообще? Есть ли это социально-историческая категория или это категория, связанная с каким-то определенным типом музыки? Я делал доклад на эту тему в 1940 году на 15-летию теоретического факультета Ленинградской консерватории. На примере европейской профессиональной музыки и предшествующих периодов ее развития я пытался доказать, что сильное и слабое время, родившись в сфере европейской профессиональной музыки, в сущности, так и не вышло из этой сферы. Люди, не воспитанные в консерватории и не получившие профессионального образования, очень часто воспринимают даже европейскую музыку вне категорий сильного и слабого времени <...> Я приводил тогда следующий пример: когда на демонстрациях поют советские песни, то паузы не выдерживаются, и это далеко не случайно. Ритмическое восприятие этих песен, видимо, не воспитано в ритмическом ощущении сильного и слабого времени и принципиально отлично от такового ощущения. Таким образом, эти категории, на мой взгляд, требуют некоторого объяснения по аналогии с тем, как другое родственное стиховое понятие — понятие стоп — было в свое время проанализировано и исследовано русскими стиховедами, начиная с Андрея Белого.

<...> Возвращаясь к сильному и слабому времени в музыке, можно все-таки сказать, что надо различать реальный акцент и сильное/слабое время. В свете этого соображения, как мне кажется, очень важно, анализируя мелодическую структуру, отдавать себе отчет, существует ли здесь вообще пульсация сильного и слабого времени. На мой взгляд, такого ощущения пульсации сильного и слабого времени не существует ни в одной музыкальной культуре народов мира, с оговоркой — там, где эта культура еще не воспитана европейской. Реальные же акценты — это категория, совершенно реально существующая даже и в отношении долгих и кратких времен.

Теперь другой, общий вопрос — о самих структурах. Прежде всего надо сказать, что структуры даже в пределах одной национальной культуры абсолютно не идентичны; однако, все они объединяются следующим общим положением: отношением напева, с одной стороны, к стиху, с другой — к танцу. Это — два полюса. Существует, на языке структуралистов, оппозиция: с одной

стороны, крайние примеры структур, в которых определяющую роль играет речь, речитация — там, где еще не стабилизировалось определенное устойчивое число счетных музыкальных времен; по другую сторону лежит танцевальный ритм. Там, где танцевальный ритм определил структуру, никакие расстановки тактовых черт по принципу стиха недопустимы вообще. В русской песенной практике, что самое интересное, существуют такие моторные структуры не только в пляске, но и в совершенно иных типах, например в свадебных песнях. Они здесь сочетаются не только с тоническим, но и силлабическим стихом. Самые сложные для понимания структуры — это те формы, где, если вы начнете просматривать периодизацию по стиху, по принципу силлабики, то вы запутаетесь; но как только вы возьмете в основу плясовой ритм, все сразу разложится и будет идти поперек стиха.

<...> Если мы частушку будем тактировать по принципу ударений, то мы сделаем ее неузнаваемой самому простому музыканту — любой хоровик, который ее прочтет, скажет, что мы совершаем какое-то неестественное насилие. Эти четыре четверти, которые здесь образуются, возникают на плясовой основе.

<...> Мне кажется, что мы очень часто не можем найти правильного решения этих проблем, потому что мы европоцентристски рассматриваем все мировые музыкальные культуры <...> Когда мы слышим японскую или китайскую музыку, мы ее не воспринимаем со стороны ее структурной природы, пытаемся понять с привычных европейских позиций. В чем же здесь дело? Дело в том, что всякая структура исторически представляет собой определенный системный тип, как сейчас принято называть.

<...> Факт существования системных типов структур — факт совершенно бесспорный; более того, в пределах одной национальной культуры мы имеем иногда не один, а несколько системных типов. Таким образом, мне кажется, что начинать вопрос о тактовых чертах надо не с самих тактовых черт, а с того, как они должны применяться. Если поставить проблему структурного анализа и определения системных типов, то мы можем найти правильное решение и тех частных проблем, к которым относятся и тактовая черта, и графика и, наконец, просто знаковая система».

Все эти соображения, высказанные более четверти века тому назад, остаются

ся актуальными. Думается, что скорейшая публикация нотировок Е.В. Гиппиуса и его теоретических высказываний, касающихся проблемы нотной транскрипции народной музыки, явится не только данью памяти выдающегося ученого, но и весомым вкладом в современную науку о музыкальном фольклоре.

Примечания

¹ Оригиналы фонограмм хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

² Оригиналы фонограмм хранятся в Кабинете народной музыки Московской гос. консерватории им. П.И. Чайковского.

³ Экспедиции 1971—1975 гг., в которых принимали участие А.С. Кабанов и В.Б. Соколин. Материалы хранятся в архиве ТО «Музыкальный фольклор».

⁴ ФК, н. 8812; оригинал фонограммы: ФА ИРЛИ, фонотека М.Е. Пятницкого, вал. 111.

⁵ ФК, н. 1938; оригинал фонограммы: ФА ИРЛИ, фонотека Е.В. Гиппиуса, вал. 37.

⁶ Ныне — Пинежский р-н.

⁷ Работа по описанию архива Е.В. Гиппиуса, хранящегося в ГММК им. М.И. Глинки, до сих пор не завершена.

⁸ Все стенограммы хранятся в архиве ТО «Музыкальный фольклор».

Литература

1. Яренские песни, напетые А. Эповой. М., 1935.
2. Песни Пинежья. Т. 2. Музыкальные тексты. М., 1937.
3. Народные песни Вологодской области / Сборник фонографических записей под ред. Е.В. Гиппиуса и З.В. Эвальд. Л., 1938.
4. Песни народов Карело-Финской ССР / Сост. В.П. Гудков и Н.Н. Леви. Петрозаводск, 1941.
5. Стенограмма заседания ФК ЛОСК РСФСР 14 февраля 1975 г. Рукопись.
6. Двенадцать русских народных песен в партитурных нотациях звукозаписей 1970—1973 гг. / Сост. Е.В. Гиппиус, А.С. Кабанов. М., 1977.
7. Двадцать русских народных песен в ранних звукозаписях / Сост., нотирование и общая редакция Е.В. Гиппиуса. М., 1979.
8. Эвальд З.В. Песни белорусского Полесья / Сост. З.Я. Можейко. Ред. Е.В. Гиппиус. М., 1979.
9. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / Сост. В.Х. Барагунов, З.П. Кардангушев. Ред. Е.В. Гиппиус. Т. 1. Песни и наигрыши, приуроченные к определенным обстоятельствам. М., 1980. Т. 2. Нартские пшинатли. М., 1981.
10. Памятники мордовского народного музыкального искусства / Сост. Н.И. Бояркин. Ред. Е.В. Гиппиус. Саранск, 1981—1988. Т. 1—3.

Работа выполнена по исследовательскому проекту РГНФ № 00-04-00175а

О.В. ГОРДИЕНКО

ЖИВОЙ ОБРАЗЕЦ «НАРОДНО-ПЕСЕННОЙ КЛАССИКИ»

В 1995 г. в д. Васьково Сандовского р-на Тверской обл. я записал одноголосную версию хоровой свадебной песни «Из-за лесу, лесу темного», примечательной чертой напева которой было несомненное сходство с вариантом из сб. Н.А. Римского-Корсакова¹. Вышеуказанный вариант (прочно вошедший в практику изучения народного музыкального творчества) как иллюстративный материал неоднократно публиковался в этномузыковедческих изданиях научного и учебного характера и давно стал в музыкальной фольклористике хрестоматийным. Однако иллюстративные перепечатки его, с научными комментариями к ним, можно встретить не только в этномузыковедческой литературе, но и в литературе, посвященной русской классической музыке. Он упоминается и цитируется как в связи с сочинениями Н.А. Римского-Корсакова, так и в связи с произведениями М.И. Глинки, и прежде всего в связи с его знаменитой оркестровой фантазией «Камаринская», одной из тем которой, как известно, также является вариант свадебной песни «Из-за лесу, лесу темного».

В литературе о произведениях Глинки проблема взаимосвязи «свадебной темы» из его фантазии и корсаковского варианта была рассмотрена в книге В.А. Цуккермана ««Камаринская» Глинки и ее традиции в русской музыке»². В главе «Народно-песенная основа «Камаринской»», проанализировав опубликованные и некоторые неопубликованные записи песни «Из-за лесу, лесу темного», автор приходит к выводу, что «наиболее близким» к варианту Глинки является вариант из сборника Римского-Корсакова. Однако, сопоставляя корсаковский вариант с другими записями, исследователь обнаруживает, что напев этот схож с ними не во всем и имеет иную, в сравнении с большинством опубликованных вариантов, внутреннюю организацию мелодострофы (закрывающуюся в ином взаиморасположении двух ее составных частей — идентичных по своей слого-ритмической схеме, но различных по интонационному наполнению). Назвав в связи с этим корсаковский вариант «обращенным», В.А. Цуккерман попытался выявить в опубликованных вариантах песни «Из-за лесу, лесу темного» аналогичные образцы, но не нашел их и в качестве похожих примеров упомянул песню «Как по садику, садику» из сборника В.П. Прокунина

(под ред. П.И. Чайковского)³, не имеющую с корсаковским вариантом прямых интонационных и текстовых совпадений, и песню «Как у ключика у текущего» из сборника А.К. Лядова⁴, имеющую, несмотря на определенное интонационное сходство с корсаковским вариантом, и другой поэтический текст, и нехарактерное для старых народных песен двухголосное изложение запевной части, что (учитывая сомнения, возникающие по этому поводу и у самого автора книги) не позволяет считать данный «вариант» текстологически полноценным. Таким образом оказалось, что «обращенный» вариант Римского-Корсакова среди опубликованных образцов песни «Из-за лесу, лесу темного» не имеет прямых музыкально-текстовых аналогий и стоит как бы особняком, что вынуждает В.А. Цуккермана постоянно отделять его в книге и от варианта Глинки (т.к. последний по отношению к корсаковскому варианту «сдвинут» на 2 четвертные ноты («влево»), и от остальных вариантов, закрепляя эту дифференциацию в следующей формулировке: «Вариант большинства сборников, обращенный вариант Римского-Корсакова и вариант Глинки — три художественно осмысленных вида одной мелодии»⁵. В этой ситуации публикуемый напев из д. Васьково (имеющий сходный с записью Римского-Корсакова поэтический текст, аналогичное внутреннее строение мелодострофы, прямые интонационные совпадения в мелодии) выглядит более близким к корсаковскому варианту, чем приводимые в книге В.А. Цуккермана напевы из сборников Прокунина и Лядова; а само существование его (т.е. наличие полевой его магнитозаписи и ее расшифровки) не только дает возможность использовать в научной и учебной работе новый музыкально-этнографический материал, показывающий устойчивость бытования определенного мелодического типа на протяжении длительного исторического времени, но и позволяет не рассматривать корсаковский вариант как уникальный, не искать «параллели» ему среди ненадежных в текстологическом отношении композиторских обработок, не испытывать недоверие к слуховой записи Римского-Корсакова и не ставить под сомнение точность передачи песни Анной Николаевной Энгельгардт (музыкальной памяти которой следует, безусловно, отдать должное). Думается, сказанного вполне достаточно, чтобы понять, какой интерес для исследователей фольклора и русской музыкальной классики может представлять записан-

ОЛЕГ ВАСИЛЬЕВИЧ ГОРДИЕНКО; Союз композиторов России (Москва)

ный мною в Тверской области напев. А теперь несколько слов о нем самом.

Напев был записан от уроженки д. Халамеево Анны Амвросьевны Кудрявцевой (1913 г.р.) — обладательницы высокого, соборно звучащего и довольно чистого по тембру певческого голоса. Комментируя запись, исполнительница сообщила, что в ее родной деревне (расположенной в 10 км от Васьково) песня «Из-за лесу, лесу темного» считалась «долгой» и пелась вечером накануне венчания (когда приходившие прощаться подруги провожали невесту с «беседы»). Слова песни (самой исполнительницей уже частично забытые) она слышала и в деревне мужа (т.е. в месте нынешнего своего проживания), однако здесь они исполнялись на мотив, несколько отличавшийся от халамеевского.

Если говорить о качестве исполнения зафиксированного нами музыкально-поэтического текста (исключая спетые с сильной деформацией мелодии две последние его мелострофы), то оно по ходу записи было очень неплохим, хотя из-за нехватки дыхания, быстрой утомляемости исполнительницы, отсутствия ансамблевой поддержки, сложности строения самого напева («непрерывно-круговая структура» которого не рассчитана на одnogолосное исполнение) в мелодии песни время от времени и появлялись неожиданные дыхательные паузы, недодержки долгих звуков, «выпадения» отдельных нот и интонаций в окончаниях мелостроф или их частей. Полагая, однако, что при ансамблем — многоголосном — исполнении песни (зафиксировать которое ни в «естественном», ни в «искусственном» виде нам в Васьково так и не удалось) вышеуказанные «издержки» были бы «сглажены» коллективом, мы позволили себе сделать в расшифровке небольшие реконструкции — во всех случаях выделенные

графически, отмеченные звездочкой и оговоренные.

И последнее. В предисловии к своей вышедшей почти полвека назад книге В.А. Цуккерман просит читателей сообщать о неизвестных ему вариантах «народных песен, на которых основана "Камаринская"»⁶. Думается, призыв этот не потерял актуальности и сегодня, когда Виктора Абрамовича уже нет с нами: ведь народные песни, звучавшие во времена Глинки и Римского-Корсакова, поются в деревнях и поныне, а изучение русской музыкальной классики продолжают коллеги и ученики Виктора Абрамовича. Мы же, со своей стороны, рассматриваем настоящую публикацию как дань памяти известному ученому, столетие со дня рождения которого отмечается в октябре 2003 года.

Из-за лесу, лесу темного (свадебная)

1. Из-за лесу, лесу темного (да),
Из-за гор-то, гор высоких (да)
2. Вылетало тут стадо гусей (да),
Как второе — лебединоё (да).
3. Приставала лебедь белая (да)
Что ко стаду ко серым гусям (да).

Исполнила А.А. Кудрявцева. Запись и нотация О.В. Гордиенко

Из-за лесу, лесу темного (свадебная)
(«когда невесту провожаешь»)

♩ = 66



1. Из-за лесу, лесу темного (да), из-за гор-то, гор высоких (да)

2. Вылетало тут стадо гусей (да), как второе — лебединоё (да).

3. Приставала лебедь белая (да) что ко стаду ко серым гусям (да).

4. И стали гуси щипать (да), (ка) бе-лая ле-бе-ди-но-ё (да).

5. Не щипайте, гуси серые (да), не сама я к вам залетала (да).

6. За...

*) — реконструированные фрагменты; записаны в виде второго голоса над основной мелодией, с квадратными скобками в местах явных звуковых пропусков.

4. Её стали гуси щипать (да),
А белая лебедь клочать (да);

5. — Не щипайте, гуси серые (да),
Не сама я к вам залетала (да),

6. Завезли меня добры кони (да),
Что добры кони вороны (да),

7. Что вороны там Ивановы (да),
Что Ивана Олесеёва.

Примечания

¹ Римский-Корсаков Н.А. Сто русских народных песен для голоса с фортепиано, соч. 24. М.; Л., 1951. С. 144—145 (№ 81).

² Цуккерман В.А. «Камаринская» Глинки и ее традиции в русской музыке. М., 1957.

³ Русские народные песни для одного голоса с сопровождением фортепиано, собранные и переложенные В. Прокуниным под редакцией проф. П. Чайковского // Чайковский П.И. Полн. собр. соч. М.; Л., 1949. Т. 61. С. 109 (№ 34).

⁴ Лядов А.К. Песни русского народа в обработке для одного голоса и фортепиано. М., 1959. С. 213—215 (№ 81).

⁵ Цуккерман В.А. Указ. соч. С. 55.

⁶ Там же. С. 4.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НА КУЛОЙ

1—13 июня 2002 г. на территории Совпольского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. работала фольклорная экспедиция Поморского университета имени М.В. Ломоносова. В экспедиции участвовали сотрудники лаборатории фольклора и студенты факультета филологии и журналистики, а также профессор Вильнюсского университета Ю.А. Новиков. Работа была организована по проекту «Кулойская былинная традиция» при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 02-04-18014е). Во время экспедиции производилась аудио- и видеосъемка. Отснято 10 видеокассет, записаны и оцифрованы 23 аудиокассеты.

В 1901 г. в этих местах работал известный русский ученый А.Д. Григорьев¹, в 1916 и 1921 гг. собирала фольклор для своего сценического репертуара артистка О.Э. Озаровская². В 70-е гг. XX в. Кулой обследовали ученые Института русской литературы АН (Н.И. Хомчук, П.С. Выходцев, А.Н. Мартынова и др.); музыкальный фольклор этого района был объектом исследования М.А. Лобанова³.

Участники экспедиции 2002 г. провели сплошное обследование фольклорных традиций деревень Совполье и Карьеполье по специальным вопросам. Опрошено 70 исполнителей. Самая старшая — Ф.А. Емельянова, 1916 г.р., самая молодая — М.Е. Попова, 1979 г.р. Поиск эпоса проходил по сюжетам; например, исполнителям задавался вопрос, помнят ли они песню/рассказ о бое богатыря с женщиной («Владимир-жених») или о том, как богатырь-пьяница освобождает Киев от татар («Васка-пьяница и Курган-царь») и др. Исполнители сами говорят о полном исчезновении былин: «Это наши бабки-прабабки знали» (К.А. Попова, 1922 г.р.). Знание о былинах и богатырях преимущественно восходит к книжной традиции и сведениям, полученным в школе. Иногда они переплетаются с воспоминаниями детства.

Слово «богатырь» ассоциировалось у информантов со словами «богачи» и «кулаки». Удалось записать пословицу, восходящую к былине «О неудавшейся женитьбе Алеши Поповича»: «Весело же- нился, да не с кем спать». Зафиксированы две частые песни, восходящие к былине «Чурила и Катерина»: «Расскажу вам рассказ, познакомился я раз» и др.

Почти полностью исчезли появившиеся позже былины исторические песни. От О.С. Белавиной, 1920 г.р., записана единственная историческая песня «Как по морю, морю синему корабель плывет». О некогда распространенной здесь песне «Запоем мы, запоем, как в армейке живем» вспомнила только С.Ф. Титова, 1932 г.р. На вопрос, пели ли здесь эту песню, она сказала: «Пели, пели, только давно. За столом пели в застолье». Зафиксирована единственная баллада «Муж-солдат в гостях у жены» («Мимо Питера да мимо Москвы»), ранее широко распространенная по всему Кулою.

Были найдены потомки сказителей, от которых записывали былины Григорьев и Озаровская. В 1901 г. самое большое количество былин было записано от Е.Д. Садкова, лучшего сказителя в Немнюге (так А.Д. Григорьев называл весь куст деревень у слияния рек Собы и Немнюги). От его правнучки Н.Д. Садковой, 1928 г.р., удалось записать лишь несколько быличек и описаний магических ритуалов. В 1921 г. О.Э. Озаровская записывала духовные стихи от жителя деревни Немнюги — Ефрема Осиповича Чирцова, портрет которого находится в ее архиве⁴. Внук Чирцова Е.Д. Попов, 1946 г.р., и правнучка Маша с трудом воспроизвели несколько быличек, которые были известны им от бабушки Марии Ефремовны — дочери Ефрема Чирцова. В их памяти он остался не исполнителем духовных стихов, а «знающим». В частности, в семье сохранился рассказ о посвящении Чирцова в колдуны.

Больше всего участниками экспедиции оказалось собрано образцов несказочной прозы. В основе некоторых — реальные факты. Недавно в деревне Совполье сгорел дом, пользовавшийся в округе недоброй славой. По рассказу местного жителя В.Г. Подсосенного, при строительстве дома использовали «несчастливое бревно». Его опознал мастер-плотник, ехавший с Пинеги на Мезень строить церковь. Он посоветовал заменить бревно, иначе под этой крышей не будут жить мужчины. Но хозяин не поверил, роковое бревно оставил. В полном соответствии с предсказанием пинежанина несчастья в доме приключались именно с мужчинами: многие погибли на войне; один угорел в лесной избушке — уснул и не проснулся; мальчик задохнулся в сугробе. Особенно драматично сло-

жилась судьба участника войны, вернувшегося с фронта без ноги. Ему назначили третью группу инвалидности; члены медицинской комиссии с издевкой предлагали отрезать еще пять сантиметров ноги, чтобы получить вторую группу. Несмотря на увечье, он удачно промышлял в лесу, пополняя тем самым скудный семейный бюджет. Окончательно сломили этого человека жесткие ограничения на охоту и рыбную ловлю. Не зная, как прокормить детей, он наложил на себя руки.

Стержневой мотив в разных вариантах оставался неизменным — «несчастливое» бревно, ставшее причиной гибели всех мужчин, живших в этом доме. Одна из исполнительниц уточнила, что это бревно было вытесано из какого-то дерева, которое нельзя использовать при строительстве. Другая связала произошедшее с вредоносными действиями лешего: «одно бревно было витое, как бы леший его вил». Третья рассказчица выдвинула иную версию — дом оказался несчастливый для хозяев, поскольку с их согласия заезжий знахарь лечил тяжело больную девушку. Ее нужно было «протянуть через матицу» строящейся избы; но целитель предупредил, что это может обернуться бедой для хозяина. Любопытно, что самый невыразительный рассказ записан от женщины, выросшей в этом доме. Она лишь подтвердила, что в обеих семьях «не жили мужчины, умирали», и связала это с чьим-то колдовством.

Загорелся дом оттого, что один из жильцов, проникнувшись жалостью к мерзнувшим овцам, решил оборудовать в хлеву печку; в результате недосмотра вспыхнули смолистые бревна постройки. Чтобы предотвратить распространение огня по деревне, дом обошли с иконой Богоматери. Женщина, выполнявшая этот ритуал и знающая заговор от пожара, позднее вспомнила, что бабушка когда-то учила ее: обносить икону вокруг горящей избы должна «раздетая донага жонка».

Хорошо сохранились поверья о домовом. Его здесь называют *домашницком*, *доможирущком*, *домовицком*, *хозяином*, *хозяинушко* и часто отождествляют с лаской или *горностаьком*. Рассказывают о том, что *домашницек* воет, предупреждая хозяев о грозящей им беде; *давит* по ночам — его надо спросить, к добру это или к худу. Считают, если увидишь в доме

мертвую ласку или станешь свидетелем того, как кот «задавил горносталяка», лучше переселиться в другое жилище, иначе случится несчастье. Во всех деревнях, где мы работали, зафиксированы поверья и былички о *баеннице*, *лешем* и *лешичихе*. А вот о *нежити*, обитающей в заброшенных строениях, об овиннике, водяном (*цёртушке*), *полуношнице* помнят немногие. Охотно рассказывают о *девках в красных сарафанах*, которые пугают людей в лесу или поют возле Херья-ручья — «а чёго поют, непонятно».

До сих пор широко бытуют поверья о сглазе (*прикосе*), о вредоносной магии. Считается, что *априкосить* может человек с черными глазами. Особенно популярны рассказы о том, как коров *прятали* в лесу, и они не могли уйти от какого-нибудь дерева, вытапывая вокруг него траву. Одним из самых распространенных мотивов оказался мотив «скрадывания дороги»: ее *крали* у животных, которых покупали или продавали, чтобы они не ходили на старый двор. Иногда это магическое действие было направлено против молодоженов или влюбленных; дорогу воровали, чтобы рассорить и разлучить их.

«Если ты отдаешь животное кому-то другому; вот, вырастишь животное и отдаешь другому человеку. Я отдавала, например, сыну, Стасу отдавала <...> Эту корову, которую они сейчас держат, он повел. Я говорю: "Стас, ты укради дорогу". Так и сказала ему. Чтоб она не ходила домой-то сюда. Он ее увел. А я потом: "Ты украл дорогу?" Он говорит: "Да". [А он знает, как это делать?] Да-да, я сказала, как... [Вы нас научите, может, пригодится.] У вас дорогу украсть, так больше сюда не приедете! [Смеется.] Это идет след, которо, вот, идет животное, например, этот след берется сзади и перекидывается через голову ему. Животному, животному перекидывается. И со словами: "След беру, дорогу краду!" Три раза перекидывается, каждый раз берется заново. Через голову. Если животное так стоит, то ты берешь так сзади след <...> и переходишь к нему в голову и кидаешь через голову туда, назад <...> Я от бабушки Анны это знаю, от своей мамы я это не знаю <...> Мама моя, например, раньше заговаривала. Она как-то корову устанавливала. Чтобы корова отелая не лягалась <...> Если корова, например, отелилась, и послед у нее выпал, послед. Так она этот послед клала на

крестцы корове-то <...> Кресты — на зад у коровы-то. На кресты клала и говорила, что "Стой по-старому, как мать поставила!" И вот, какой цвет у коровы. Если чернушка, так говоришь: "Чернушка-голубушка, стой по-старому, как мать поставила". А если там беленька, то скажешь: "Лапушка моя беленькая, стой по-старому..." Три раза надо повторить» (К.И. Козарина, 1934 г.р.).

Из произведений песенного фольклора сохранились в основном те, которые исполнялись коллективно (свадебные, игровые, плясовые, протяжные песни, городские романсы, песни литературного происхождения). Характерная особенность местного репертуара — обилие переделок балагурного характера, в которых используются напевы и поэтические образы прототекстов: традиционных и массовых советских песен, городских романсов и даже фольклорных произведений других народов (напр., белорусской песни «Косив Яць конюшину...»).

Отмечается достаточно хорошая степень сохранности обрядов жизненного цикла. Свадебный обряд проходил в течение двух недель. До сих пор невесту в баню возят (ташат) на шубе: «Невесту в баню на шубе ташат — на шубу и чунка такая больша, не как санки, а побольше. Так постелят эту шубу и садят, и везти будут в байну» (Л.Ф. Титова, 1930 г.р.).

Жених и свекровь подвергались различным испытаниям; свекровь притворялась угоревшей, а невеста должна была ее «исцелить» и т.п. Дружке и другим свадебным чинам пели корильные песни, заставляя их откупаться.

Особенно хорошо сохранился ритуал собирания *баенника*. Его делали следующим образом: в скатерть зашивали ковригу хлеба, *рыбник* (пирог с рыбой), сахарницу, тарелку или другие предметы. Скатерть, используемая для баенника, называлась *запосажной*. Жених на третий день свадебного пира расшивал баенник. Конец нитки тщательно прятали, и найти его было большим искусством. Нитку, скатерть и горбушку от ковриги хранили в течение всей жизни и использовали в бытовой магии. В скатерть заворачивали ребенка, если у него была эпилепсия (*родимец*). Собрание баенника было распространено по всему Поморью⁵.

Лучше сохранился похоронный обряд. Записаны приметы, предвещающие смерть: стук охлупня на крыше, обраше-

ние взгляда тяжело болеющего человека на матицу (*матицу*), стук в окно и др. Одежду и постель покойного сжигали. Поминальными днями были девятый, двадцатый, сороковой, полгода и год. Чтобы не бояться покойника, когда обходили гроб, умершему *грели ноги* (держали руками за ноги), а родственникам на кладбище за шиворот сыпали землю.

Менее сохранилась родильно-крестьянская обрядность. Выявлены запреты, которые должна была соблюдать женщина во время беременности. Беременным нельзя было участвовать в похоронах и ходить на кладбище, сидеть на пороге, заплетать косы, носить сережки. О времени родов нельзя было говорить матери и свекрови, «а то рожать тяжело будешь». Чтобы роды были легкими, считали, что надо вспоминать свою родственницу, которая легко рожала. Рожали на полу. Родившегося ребенка заворачивали в рубашку отца, а послед зарывали в хлев. Ногти и волосы не стригли до года. До этого ногти можно было только обкусывать. Первый раз ребенка стригли в год. Остриженные волосы сохраняли в течение жизни. Волосы вообще выбрасывать запрещали: «Волосы, говорили, надо обязательно уж сжигать, чтоб на улицу уж волосы не попадали. Секутся, хоть чего, потому что говорили: "Ворона гнездо совет — голова болеть будет"» (Р.П. Таборская, 1939 г.р.).

Заболевшего ребенка лечили при помощи магических действий: «продавали через окно» первому встречному, прорывали в земле туннель и протаскивали через него: «Младший брат хорошенький был, дутыш. Мама-то все обижалась — это пинежский доктор его оприкосил. Приехал в ясли: "Вот, все бы дети были таки, как Володя Лемехов!" Да он заболел, заболел; да понос, да потом и не знаю что. Три года — рахит: не ходит, ноги, как колышки. Потом вот до того дошло, что мама в печку воду ставила [чтобы обмывать умершего] — вот-вот умрет. А потом решила. Ну, днем сходила к меже со старшим сыном, с Митей, вырыла дыру насквозь в меже, заложила ее камнями, чтобы собака не пробежала. А ночью, в двенадцать часов, завернула в запосажную скатерть и в эту дыру подала Мите. Приговаривала: "Мать — сыра земля! Здоровье давай или к себе прибирай!" Вот, один раз переда-

ла, потом Митя ей обратно отдал поверху, снова передала, присказала, и три раза, трижды. На другой день матушка пришла, а он сидит за столом. "У вас парень сегодня какой-то не такой! Парень не такой у вас какой-то!" Мама сходила, из мертвого озера, из живого озера принесла живой и мертвой воды, в одинаковы шкалики. Мешает, мешает. Вот, сунет ему мертвую воду — нет, все равно живую выберет! Да стал жить да жить, да поправился, и теперь живет. [А что это — живая и мертвая вода?] А вот, не знаю. Наверно, мертвая из мертвого озера... Живая вода, наверно, талая какая-нибудь, проточная» (К.А. Попова, 1922 г.р.).

Чтобы ребенка не сглазили, за ушами мазали сажей, а голову посыпали солью. Если у ребенка был сглаз, его мыли с затылка по направлению ко лбу («спереди на затылок»). Если ребенок не спал, его опаживали помелом, которым подметали в печи сажу и читали заговор от «полуношницы».

Необходимо отметить слабую степень сохранности календарных обрядов. Зафиксированы воспоминания о съезжих праздниках, или *канунах*. Рождество, Пасху, Ильин день и др. называли *сердитыми праздниками*. До сих пор на святки парни и девушки охотно *проказят* (известен и термин *кудесить*): прокладывают по снегу «дорожки от жениха к невесте», подпирают ворота и двери или заливают в притвор воду, чтобы она замерзла; разбрасывают сложенные в поленицы дрова и т.п. Гадают в овинах, банях, на *росстанях* (перекрестках).

Сохранились воспоминания об исполнении по Кулою виноградий, но удалось записать только рождественские рацейки:

Христос рождается,
На печи катается.
Я наелся творогу,
Больше славить не могу
(К.И. Козарина, 1934 г.р.).

На Крещение делали проруби — *Иорданы*. В проруби купались ряженые, воду из нее приносили домой и обрызгивали ею помещение и скот.

На *Масленой неделе* совершались обряды, посвященные молодоженам, например совместное катание с гор, после которого молодоженов заставляли целоваться.

Лучше сохранились воспоминания об обрядах в *Страшной четверг*. С ранне-

го утра нужно было считать деньги и перебирать вещи, чтобы в течение года «деньги водились и наряды были»; в Благовещение — скакали на досках, на Пасху начинали качаться на качелях.

Домашнюю скотину первый раз на улицу выгоняли на Егория (6 мая) или на Николу Вешнего (22 мая): «Сдавали на руки Николе и Богородице». Читали специальный заговор: «Никола-угодник, прими мою скотинушку, храни-береги до осени, до зимы, чтоб скотинушка была цела да сохранена». Гоняли скот к обетным крестам *овещаться* (К.И. Козарина, 1934 г.р.).

На Троицу в дом приносили березку, которую ставили в красный угол до Петрова дня. По ивановской росе надо было ходить босиком, чтобы ноги не болели. На Иванов день начинали готовить веники. Топили бани и при помощи первого веника, которым парились, гадали. Его бросали в реку: если веник тонул — это предвещало смерть, если плыл — замужество. Об Ильине дне говорят: «Вот ждем — скоро Илья покатится на тележке — картошку будем собирать». Осенью делали *отжинно* — окончание жатвы:

«Я вот у Оксены Афанасьевны, я тогда еще маленька была. Это дожинали поле-то, дак он эдакое:

Слава Богу,
До Нового году
Ниву пожали,
Страду пострадали.
Андреюшка обжался,
Петрович пострадался.

Это последний сноп когда дожинали да последнюю горсть обжинали» (С.Ф. Титова, 1932 г.р.).

О празднике Рождества Богородицы говорили: «Пречиста землю чистит», т.е. весь урожай должен быть собран.

По Немнюге и Кулою сильно развита прозвищная традиция. Отдельным людям, семьям и жителям целых деревень дают меткие прозвища, сочиняют о них песенки-дразнилки. Преобладают прозвища, относящиеся к пищевому и орнитоморфному кодам. Жителей деревни Кулой называют *гагары*, Совполья — *опара, опарники*, Карьеполья — *шти*. В объяснениях обыгрываются мотивы, связанные с пищевыми пристрастиями: «А Совпола опару раньше растили, рожь-то молотили и варили опару, потому что здесь речка не очень рыболовна» (А.Г. Валькова, 1929 г.р.).

Наряду с кулинарным кодом в прозвищах отмечается ландшафтный: «по-

тому что река, как опара, ходит, то мелко, то глубоко», «потому что лед несет — он грязной. Ведь ездят на лошадях. Вот говорят: "Понесло немнюжску опару"» (С.Ф. Титова, 1932 г.р.).

Прозвища выполняют функцию микролокального размеживания, что нашло отражение в бытующей здесь дразнилке, обращенной к жителям этих деревень:

Кулойска гагара,
Немнюжска опара,
Карьепольски шти,
Ночевать пусти.

Отмечаются остатки прозвищных *опеваний* в виде частушек. Ими встречала друг друга молодежь соседних деревень:

Верхнеконешны⁶ уроды,
Городите огороды,
У вас ни карбаса, ни лодки —
У вас девки-криворотки
(З.В. Тюкавина, 1939 г.р.).

В частушке-дразнилке используется типичная для прозвищных поджанров пейоративная формула «уроды, городите огороды», широко распространенная в различных районах Архангельской и Вологодской областей.

Примечания

¹ Архангельские былины и исторические песни / Собр. А.Д. Гигорьевым в 1889—1901 годах. С напевами, записанными посредством фонографа: В 3-х т. Т. 2: Кулой. Прага, 1939.

² Озаровская О.Э. Пятиречие. 1931. Архангельск, 1989. Неопубликованные материалы хранятся в РО ИРЛИ. Кол. 12. П. 1—3, 6.

³ Хомчук Н.И. Экспедиции О.Э. Озаровской // Прометей: Ист.-биограф. альманах. М., 1983. Вып. 13. С. 187; Выходцев П.С. Современное состояние фольклора на Беломорье // Русский фольклор. Т. 22: Полевые исследования. Л., 1984. С. 5—29; Лобанов М.А. Старинные обряды и традиционный фольклор в деревнях и селах по реке Кулой. Абрамовскому и Зимнему берегам Белого моря // Там же. С. 35—49.

⁴ РО ИРЛИ. Кол. 12.

⁵ Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 125.

⁶ Верхний конец — одна из деревень Совпольского селенческого куста.

Н.В. ДРАННИКОВА,
канд. филол. наук; Поморский гос.
университет им. М.В. Ломоносова;
Ю.А. НОВИКОВ,
доктор филол. наук;
Вильнюсский пед. университет

ЛЕГЕНДЫ ИЗ СТАНИЦЫ ДИНСКОЙ

Публикуемые легенды записаны мною в разное время в станице Динской Краснодарского края. Рассказывали их мои родственники как со стороны отца, Василия Андреевича Запорожца (1925—1981) — потомственного казака, так и со стороны матери, Анны Петровны Запорожец (1925 г.р., в девичестве Васильевой, в первом браке Шиниловой), семья которой переселилась на Кубань из Оренбургской обл. в середине 1950-х гг. Представленные этнологические легенды являются собой образцы сюжетов, широко известных в восточнославянском фольклоре. Что касается повествовательной традиции станицы Динской — в ней объединились черты старожильской традиции переселенных с Днестра на Кубань в XVIII в. запорожских казаков, потомки которых сохраняют украинский диалект, и элементы русских традиций, привнесенные более поздними переселенцами.

Тексты 1, 2, 3, 4, 5 записаны от Петра Егоровича Васильева (1899—1996), уроженца с. Еланька Бузулукского р-на Оренбургской обл., моего деда по линии матери.

Текст 6 записан от Валентины Петровны Вакуленко, 1940 г.р., уроженки ст. Пластунская.

Текст 7 записан от Нины Петровны Крайних (в девичестве Запорожец), 1935 г.р., двоюродной сестры моего отца и моей крестной.

Тексты 8, 9 записаны от Анны Петровны Запорожец, 1925 г.р.

Текст 10 записан от Владимира Ивановича Шинилова, 1949 г.р., уроженца с. Плешаново Бузулукского р-на Оренбургской обл., моего брата.

Тексты 11, 12, 13 записаны от Пракскови Федоровны Запорожец (1900—1984), моей бабушки по линии отца.

1. Почему в курином яйчке есть пустая местинка

Когда курочка сносит яичко, она кококает, сидит и кричит: «Ко-ко-ко! Ко-ко-ко!» А петушок ей снести яичко помогает и тоже кричит: «Ко-ко-ко!» А ведь у петушка яичка не бывает, он же яички не несет — вот в курином яйчке и получается пустая местинка — это петушок накококал.

2. Почему яичко нужно разбивать и есть с острого конца

Когда Христос сидел за столом со своими учениками и они ужинали, то Христос сказал, что его скоро убьют, а предаст кто-то из своих же, из учеников. Все сразу встревожились, а Иуда сказал: «Не может быть, чтобы свои предали. Кто же это такой? Не может

быть». А Христос сказал: «Кто яичко ест с тупого конца и тупым концом в соль макает». А Иуда как раз с тупого конца яичко разбил и в соль макал. Вот он потом его и предал.

Поэтому нельзя яичко разбивать с тупого конца и есть, надо с острого. И в соль тоже яйца не макают, а руками берут соль и посыпают яичко.

3. Почему конину не едят, а свинину едят

Когда Христос был совсем маленький, младенец еще, то царь Ирод (ему сказали, что родился новый царь, а ты царем не будешь) приказал всех младенцев убить, чтобы и Христа убили тоже, и дева Мария прятала его, чтобы не нашли. Когда она увидела, что идут, ищет Христа младенца, то спрятала его в ясли (такое корыто, где животным корм дают) и сеном прикрывала. А лошадь стала сено есть и Христа открыла, он стал виден. А свинья же все роет носом, она подошла, рыла-рыла и Христа опять зарыла, его и не нашли.

Вот поэтому лошадиное мясо считается скверным — его не едят, а свинина — хорошее мясо, его можно есть.

А по-моему, свинья, если найдет ребеночка, да она съест его да и все. Сколько таких случаев было! А это выдумки все.

4. Почему у осины листья без ветра дрожат

Когда жиды Христа искали, чтобы убить, то Иуда его выдал. Его хорошенько припугнули, он его и выдал, а потом сам со страху на осине повесился. Он трусливый был, трясся все время, вот и у осины с тех пор листья как от страха трясутся, все время — ветер есть или нет — дрожат.

Осина считается проклятым деревом, его даже на растопку не берут, так и говорят: «Осина — не горит без керосина». Вот так.

5. Почему на сенокос всегда дождь

Бог стал старый и глухой, не слышат уши. Вот мужики стали сено косить и молятся: «Господи, не надо дож-

Фото 1. Мои родители — Василий Андреевич (1925—1981) и Анна Петровна (1925 г.р.) Запорожец. Фото конца 1950-х годов

Фото 2. Петр Егорович (1899—1996) и Ольга Прокофьевна (1905—1989) Васильевы — мои дедушка и бабушка по линии матери. Фото конца 1940-х годов

Фото 3. Праксovia Федоровна Запорожец (1900—1984) — моя бабушка по линии отца. Стоят: А.П. Запорожец, В.А. Запорожец и В.В. Запорожец (автор публикации). Фото 1967 г.



дя — мы сено косим! Господи, не надо дождя — мы сено косим!» А Бог-то не слышит путем и спрашивает ангела: «Чего мужики там кричат?» Ангел говорит: «Да не хотят дождя, они сено косят!» А Бог: «А, дождя просят? Ну пате вам!» — и ливанул.

С тех пор как только сенокос, так и дождик идет.

6. Почему на Паску курицей разговляться нельзя

На Паску курицей разговляться нельзя, потому что когда Христа распяли, то курица ходила вокруг и его загребала (она же всегда лапами загребает), то есть спешила его хоронить.

Мясо ее грешное.

7. Почему в церкви курицу не святят

Курицу в церкви на Паску святить нельзя. Есть мы ели, но святить нельзя. Если мясо не священное, то его не едят первым, не разговляются, а только потом едят. Потому что когда Христос прятался в хлеву, его распять хотели, то он прятался в хлеву, в ясла, а курица-то все же гребет от себя, она подошла и разгребла, и жида нашли Христа и распяли.

Поэтому курицу в церкви не святят.

8. Почему человек долго живет

Стал Бог распределять: сколько лет кому на свете жить. Пришел к нему человек. Бог говорит: «Я тебе дам 20 лет жизни». Человек говорит: «О! А что так мало? Я хочу побольше пожить». Бог отвечает: «Ну ладно, если кто-нибудь откажется, то я тебе его годы отдам».

Вот пришел к нему бык. Бог говорит ему: «Я даю тебе 30 лет жизни». Бык говорит: «Так много! Это сколько же я должен пахать на человека? А можно поменьше, лет 10, например?» Бог говорит: «Хорошо, живи 10».

Потом пришла к нему лошадь. Бог тоже дал ей 40 лет. Лошадь говорит: «Ой как долго мне работать! Эдак я совсем заморюсь, а можно лет 20?» Бог говорит: «Хорошо, пусть так будет». И лошадь ушла.

Затем пришла к нему собака. Бог тоже дал ей 30 лет жизни, а собака стала жаловаться на свою собачью жизнь и тоже попросила 10 лет жизни. Бог и ей тоже сказал: «Хорошо, бери 10, а остальные я отдам человеку, ему показалось мало, он еще просил, пусть берет».

И с тех пор человек живет 20 лет — свою жизнь, человеческую, 20 лет (до сорока) — паншет как бык, 20 лет

(от 40 до 60) — работает как лошадь, а с 60 до 80 — как собака подзаборная, только гавкает и не пужен никому, бросят если кусок хлеба — и на том спасибо.

9. Почему хлеб на колоске с середины стебелька растет

Раньше хлеб на полях рос не так, как сейчас колоски, а зерна были на стебельке с самого низу, от земли до верха. Но люди много грешили, и Бог решил людей наказать за грехи их, забрать у них весь хлеб, и пусть они все с голоду перемрут, и всё. И стал ладонью с колоса хлеб забирать, вот так вот: и только дошел до середины колоска, как тут все кошки замаякали, собачки загавкали, что они тоже теперь все с голоду умрут. Бог это увидел и сказал: «Ну ладно, а этот хлеб оставлю на корм кошкам и собакам, пусть они едят».

И с тех пор зерна на колосе стали расти не с самого корня, а с середины, а мы это едим не свой, а кошкин-собачкин хлеб. Поэтому, чтобы не быть бедным, надо сначала домашним животным дать поесть, а потом уже кушать самому.

10. Почему цыгане не живут на одном месте

Когда Бог распределял землю между всеми людьми, то забыл дать землю цыганам, а когда вспомнил, то сказал: «А им будут все дороги!»

С тех пор цыгане и ездят по дорогам всю свою жизнь.

11. Почему цыганам можно безнаказанно обманывать людей

Цэ було так. Упиймáлы жида Христа и захотели ёго распинать на христе. От пийшоу жид до коваля, а ковалём буу цыган, та и кáже: «Зробы мині пять гвоздiу: четыре великих и один здоровый». — «А на шо тоби?» — пытае цыган. «Надо мині, зробы, я богата грошей дам». — «Ну ладно».

От, колы там назначиу срок, прыхóдэ жид до коваля, а той усé зробиу, як надо, та й кáже: «Ну, наковау ты гвоздiу?» Той кáже: «Да, — и у руках дэръжэ, — а на шо тоби вонiу усé ж такé?» А жид тодi и кáже: «А мы Христа упиймáлы, будэмо ёго на хрыстi распинаць и гвоздзямi до хрыста прыбываць, от мині и надо: четыре гвоздзi у рúкы, у нóгы, а пятый здоровый — у гóлову». Вин як почуу, шо такé будэ, та — кыдi! — и кiнуу здоровый гвоздз у траву, та й кáже: «О! Шо ж ты мині зразу нэ сказау, а я самый здоровый гвоздз забуу зробиу!» Той кáже: «Брэшэш!» — «Ни, Богом клянусь, нэ брэшу! Забууся я! Забууся!» Той: «Та я

бáчиу, ты шось укiнуу у траву, ты ёго закiнуу!» — «Ни, пычóго я нэ кыдiу». Той зачáу шукáть по травi, шукáу-шукáу, так ничóго и нэ знайшоу.

От жида, як Христа роспыталы, то у голову гвоздз нэ ўбiлы. А Бог тэ побáчиу и сказау, шо за то, шо цыган так зробиу, то усiм цыганам можно будэ усiх людéй дурыць и Богом клéсьця, и ничóго им за тэ нэ будэ. О як.

12. Почему павлин нарядный, а пава — нет

Пэрэд Паской Бог сказау усiм птiцям и звiрям и усiм-усiм, шо як будэ Вэлыкдэнь, то прыйдiць до цэрквы усi нарядни та красыви, будэмо празднiваць мого Сына Воскрэсiннiс, шоб усi прыйшлi!

Усi то почулы и стали збiрацца, наряды гóтэвiць. И пава згóтэвiла красывый наряд собi и мужу свому.

От настáу Вэлыкдэнь, и усi стали наряджацца и пава думае: «Удэгнiу значáла свогó мужа, а пiсля — самá», и стала наряджаць ёго: кáждэ пiрылячко прыгладыла, кáждый пушóчок прымостыла, и стау павлын гáрный — шо пiзэй сказаць! Вонá полюбовалась, думае: «Ну, тэпэр удэгнiуся сама». Тiкэ винчiк на голову примiряла, а тут: «Боу! Боу!» — дзвонэ дзвоняць! — трэба до цэрквы iдць, ўжэ уряжацца нiзэй, и вонá так и пiшла до цэрквы як булá — у простому сиреньком платы. А Бог сказау: «Як вы усi прыйшлi до цэрквы празднiваць мого Сына, Паску, так и будэ у цёму нарядi ходиць ўсiо жiсь». Так вонó и стало.

И с тих пор павлын хóдэ нарядный та красывый, а пáўшка — сиренька, тiкэ винчiк на гóловi.

13. Почему пчела, когда укусит человека, умирает

А ось ищэ е правда такá. Прылытiла бджóлка до Бога, та й кáже: «Божэ! Шо цэ так? Я такá мапiнька, дрибiнька, цiлымы днiэмэ лытаю, мéду по крыхóчкы збiраю, ўсé роблю-роблю, ничь нэ досыпаю, а човóвик такый здоровый прыхóдэ и ўсé у мэнé отпiмá. Я так ни хóчу!» — «Ни, — сказау Бог, — так довжнó быць. Ты мапiнька, дрибiнька, цiлий дэнь будэш робыць, а човóвик такый здоровый будэ прыхóдыць и ўсé у тэбэ отбiраць». — «А я тодi ёго укусиу», — кáже бджóлка. «Як ты ёго укусышь — то самá и умрэш!» — «А я...» — зачалá вонá, а вин кáже: «Лэты!!!» И вонá повэрнiулась и по-олэтила.

Ось як булó.

Публикация
В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

«Кто жил, в ничто не обратится...»

С января по апрель 2002 г. в Российском этнографическом музее (далее — РЭМ) проходила выставка, приуроченная к его 100-летию и посвященная первым собирателям коллекций музея (над проектом под руководством Н.И. Ивановской работали сотрудники РЭМ В.В. Горбачева, В.А. Галиопа, С.В. Дмитриев, А.Ю. Заднепровская, Т.А. Зимина, И.А. Карапетова, О.В. Лысенко, Н.Б. Марголина, художник Д.К. Маевский, монтажник С.И. Савостьянов).

Уникальное собрание памятников культуры народов Евразии (территории бывшей Российской империи) создавалось кропотливым трудом нескольких поколений музейных работников, этнографов, общественных деятелей. Однако особая роль принадлежит сотрудникам музея, работавшим в первые два десятилетия его существования и заложившим основу его коллекционного собрания, когда музей еще только создавался и носил другое название — Этнографический отдел Русского музея императора Александра III.

Именно поэтому авторы выставки ограничили круг собирателей теми из них, которые пополняли музейные коллекции в период с 1902 г. (со времени основания Этнографического отдела Русского музея) до 1920-х гг. XX в.

Устроители выставки, названием которой послужила поэтическая строка И.-В. Гёте «Кто жил, в ничто не обратится», ставили своей целью показать масштабы, научную и культурную значимость деятельности первых собирателей коллекций музея, среди которых следует назвать первого заведующего Этнографическим Отделом Д.А. Клеменца, хранителей Н.М. Могилянского, Е.А. Ляцкого, К.А. Иностранцева, Ф.К. Волкова, А.А. Миллера, А.К. Сержпутовского, К.К. Романова, А.А. Макаренко, С.И. Руденко.

Основатели Этнографического отдела ведущим принципом формирования и пополнения музейного собрания считали экспедиционный способ его комплектования, и значительная часть коллекций, собранная непосредственно штатными сотрудниками отдела, является

результатом экспедиционных исследований в конкретных регионах. К работе по сбору экспонатов были привлечены и широкие круги общественности, по всей стране создана так называемая корреспондентская сеть. Среди корреспондентов музея были известные ученые, студенты, священники, учителя и крестьяне. Они работали под руководством музейных сотрудников, по их заданию и программе.

За короткий срок, с 1902 по 1911 гг., для музея было собрано 122460 памятников, отражавших традиционную культуру многих народов, населявших Российскую империю. На выставке были представлены экспонаты, собранные не только сотрудниками, но и многочисленными корреспондентами музея. Это, в

частности, Е.Р. Романов — белорусский этнограф и фольклорист; И.А. Зарецкий — украинский археолог, этнограф, собиратель древностей и нумизматики; чиновник особых поручений Министерства торговли и промышленности Н.И. Амадуни, работавший в Южной Персии; А.-Б. Лорис-Мелик-Калантар, собравший значительную коллекцию этнографических предметов в Эриванской губ. и Карской обл. (которая в то время была территорией Российской империи; в настоящее время — территория Турции) среди персов, курдов-езидов, армян, азербайджанцев; С.М. Дудин (художник-фотограф), работавший в Средней Азии

Командировочное удостоверение, выданное Русским музеем студенту С.И. Руденко. 1906 г.

Русский Музей

**ИМПЕРАТОРА
АЛЕКСАНДРА III**

И. Руденко 1906 — 2
№ 52

УДОСТОВЕРЕНИЕ.

Дано сие Студенту С-Петербургскаго Императорскаго Сергію Ивановичу Руденко за то, что онъ г. Руденко командированъ Русскимъ Императоромъ АЛЕКСАНДРОМЪ III въ 1-ю Марта по 1-ое Сентября сего 1906 года въ Пермскую, Уфимскую, Оренбургскую и Самарскую губерніи для собиранія этнографическихъ коллекцій для Русскаго Музея.

Въ виду этого, Управление Русскаго Музея ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III проситъ всѣхъ учрежденій и лицъ, къ которымъ г. Руденко обратится надобность обращаться не отказывать въ своемъ содѣйствіи къ исполненію порученія на него на него порученія.

Завѣдующій Управленіемъ

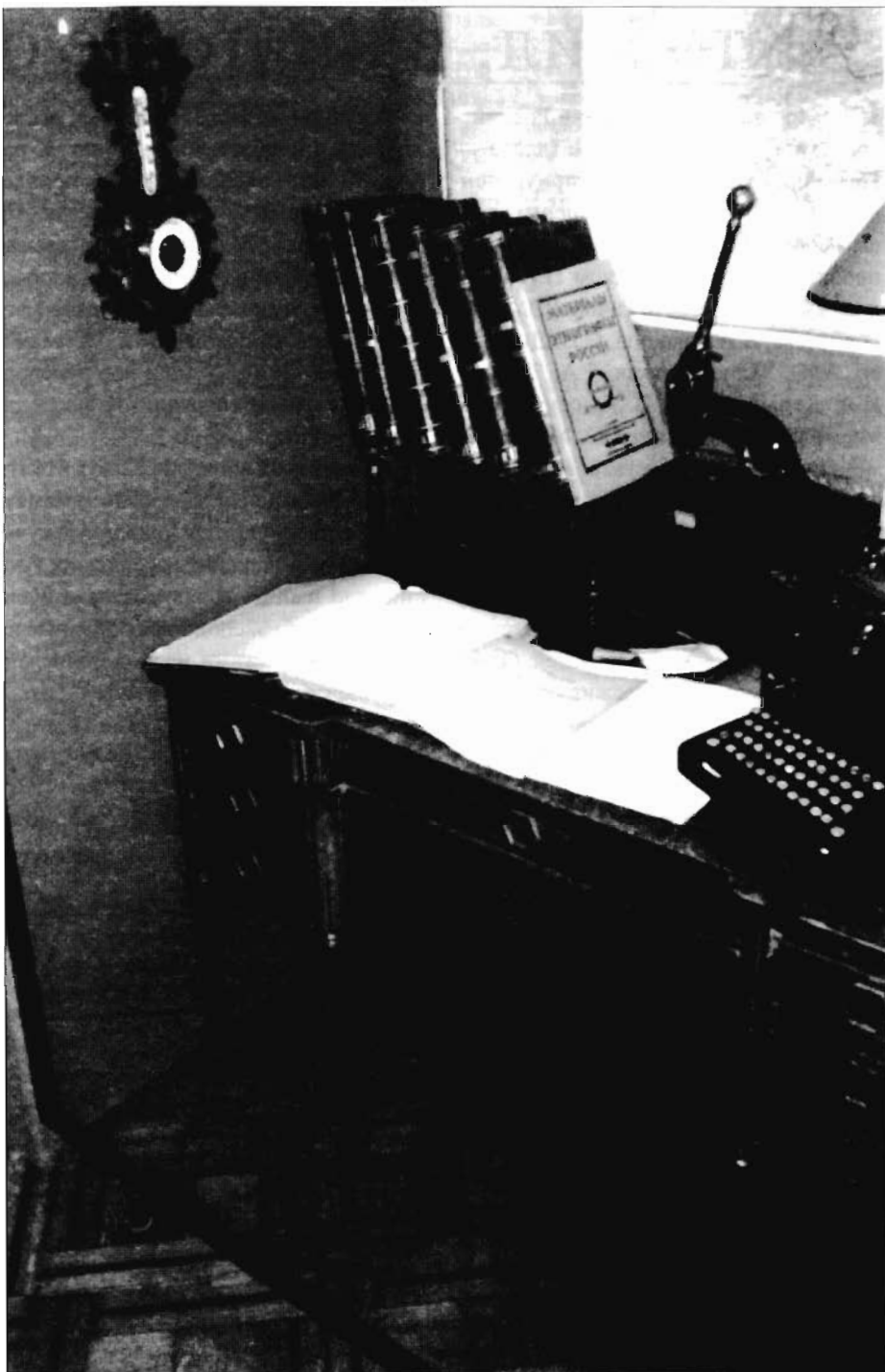
Церемоніалмейстеръ Двора ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА



и передавший в музей коллекции по этнографии среднеазиатских народов; С.И. Сергель — студент Петербургского университета, предпринявший длительные поездки к коми-зырянам в Вологодскую губ., а также к саамам Норвегии и Финляндии; Э.А. Вольтер — известный специалист по балтской филологии, историк, этнограф, фольклорист; У.Т. Сирелиус — этнограф, финноугровед, собравший коллекцию по этнографии финнов-суоми; И.Н. Смирнов — профессор Казанского университета, занимавшийся изучением народов Поволжья; М.Е. Евсеев — первый исследователь и просветитель мордовского народа, передавший в музей многочисленные коллекции; И.К. Зеленов — учитель, собиравший коллекции по этнографии народов Поволжья; князь Э.Э. Ухтомский — ученый-востоковед, журналист, дипломат, путешественник, коллекционер, в чью сферу собирательских интересов входило изучение предметов быта и религии (буддизма и его северного варианта — ламаизма) народов Центральной Азии; Н.П. Сокольников — с 1900 по 1907 г. начальник Анадырского округа, с 1907 по 1916 г. начальник Командорских островов, предоставивший музею коллекции по культуре эвенов, камчадалов, коряков, чукчей, эскимосов, алеутов, чуванцев, марковцев; Д.К. Соловьев — известный охотовед, географ, член Российского Географического общества, занимавшийся сбором коллекций по культуре орочей и удэгейцев в Уссурийском крае и низовьях Амура.

Объектами экспонирования на выставке являлись не только коллекции, положившие начало фондовому собранию РЭМ, но и демонстрация способов и принципов их комплектования.

В частности, для демонстрации многообразия народного костюма, в первую очередь женского, сотрудники музея при комплектовании фонда одежды придерживались следующей методики. В определенной местности приобреталось несколько полных костюмов, характеризующих основные типы одежды данного региона. Затем к каждому костюму подбирали варианты, типологически близкие входящим в него предметам, но отличающиеся по деталям кроя, цвету или



Рабочее место хранителя Этнографического отдела Русского музея. Фрагмент экспозиции

орнаменту. На выставке этот принцип комплектования раскрыт на примере южнорусского женского костюма, приобретенного Н.М. Могилянским в Орловской губ. и дополненного им серией головных уборов «сорок», поясной одежды (понев), шейных украшений.

Для отражения производственной сферы русской традиционной культуры в экспедиционных поездках собирали

комплексы экспонатов, характеризующих занятия или ремесла на всех этапах рабочего процесса — от заготовки сырья до готовой продукции. Орудия труда, используемые в ряде производств, были единообразными на всей территории расселения русских, и их, как правило, приобретали в одном, реже в трех экземплярах и чаще всего в районах наибольшего развития того или иного ре-



А.К. Сержпутовский (в центре). Дагестанская обл., Андийский округ. Экспедиция А.К. Сержпутовского. 1910 г.

Группа сотрудников Этнографического отдела Русского музея в Старой Ладоге. В верхнем ряду: Ф.К. Волков (второй слева), А.А. Миллер (третий слева). В нижнем ряду: первый слева Н.М. Могилянский. 1910 г.



Костюм шамана. Алтайцы. Томская губерния, Бийский уезд, Горный Алтай. Собиратель Д.А. Клеменц. 1904 г.

месла. К таким ремеслам относится и изготовление из кости гребней для расчесывания волос. На выставке представлен набор инструментов и изделий кустарей-гребенщиков из коллекции А.А. Макаренко, собранной им в Енисейской губернии. Инструментарий других производственных процессов в каждой губернии или даже уезде обладал местной спецификой и потому приобретался собирателями во всех возможных вариантах. Например, прялки, распространенные в России повсеместно, отличаются разнообразием форм, конструкций, орнамента и способов его нанесения, что и проиллюстрировано на примере экспозиционного комплекса, включившего в себя данную категорию предметов из сборов А.А. Макаренко (Енисейская губ.) и К.К. Романова (Ярославская губ.).

Коллекции крестьянской утвари формировались в двух направлениях. С одной стороны, собирались комплекты функционально взаимосвязанных вещей, среди которых наиболее колоритным является набор утвари для праздничного стола (на выставке демонстрировалась коллекция Е.А. Ляцкого из Архангельской губ.). С другой стороны, большое внимание уделялось и сбору предметов одного функционального назначения, но отличающихся внешними признаками. Такой подбор экспонатов отражал и характерные для того времени эволюционистские взгляды ряда ученых-этнографов на развитие культуры. Подобранные по сериям солонки, вальки, используемые для стирки, швейки (приспособления для шитья) и другая утварь позволяли, с точки зрения эволюционистов, проследить развитие вещи от простого к сложному, предположить, какую форму тот или иной предмет имел первоначально. Этот подход к комплектованию музейного собрания отражен на примере коллекции солонок, приобретенной Е.А. Ляцким в Костромской и Архангельской губерниях.

Материалы выставки были организованы таким образом, чтобы содержание и основные идеи выставки раскрывались на примере экспозиционных комплексов с выделением смысловых и архитектурно-художественных доминант. В частности, устроители выставки стремились показать наиболее уникальные

экспонаты, среди которых шаманский комплекс, собранный Д.А. Клеменцем, нанайские изображения духов — семейных покровителей, костюм и вооружение чукотского воина, приобретенные Н.П. Сокольниковым, коллекция деревянной литовской скульптуры Э. Вольтера, наиболее полный женский южнорусский костюм, привезенный Н.М. Могилянским, свадебный северорусский комплекс, доставленный в музей Е.А. Ляцким, множество вещей праздничного и повседневного обихода восточнославянских народов и народов Поволжья, а также ранее не демонстрировавшиеся экспонаты, среди которых предметы ламаистского культа Э.Э. Ухтомского, вещи из Персии, собранные А.-Б. Лорис-Мелик-Калантаром. Впервые полностью были продемонстрированы экспонаты армянских и ассирийских коллекций, собранные А.А. Миллером во время его Ванской экспедиции в 1916 г. в тылах воюющей в Закавказье русской армии.

Авторы стремились показать специфику работы музейного этнографа в полевых условиях и роль первичной фиксации в специфических музейных описаниях при поступлении этнографических памятников в музей. Для иллюстрации этого положения были использованы материалы С.М. Дудина, осуществившего по заданию Этнографического отдела Русского музея несколько крупных экспедиционных сборов у киргизов, казахов, туркмен, узбеков. Особенности собирательской работы Дудина были целеустремленность, систематичность и педантичность. Экспонаты, переданные им в музей, подвергались предварительной фотофиксации в полевых условиях. Таким образом, появилась уникальная возможность представить как сами экспонаты, хранящиеся в РЭМ, так и показать их в том виде, в каком их застал собиратель в среде бытования. Создаваемые вещевые комплексы дополнились фотографиями и выдержками из подробных отчетов С.М. Дудина. Это прежде всего касается первые выставленного костюма узбекского бачи, а также интерьера киргизской юрты.

То обстоятельство, что многие сотрудники музея комплектовали коллек-

ции по народам, проживающим в разных регионах, исключало организацию материала только с региональной привязкой. Поэтому в ряде случаев для наиболее полного представления собирательской деятельности авторы признали наиболее эффективной группировку материала по персоналиям. Наиболее выпукло были представлены такие фигуры, как А.К. Сержпутовский, который работал не только в Белоруссии и Литве, но и на Кавказе и фактически открыл для науки многие народы Дагестана; А.А. Макаренко, собравший коллекции как по коренным народам Сибири, так и по русским; Н.М. Могилянский, положивший начало молдавским, южнорусским, украинским коллекциям.

В структуру выставки наряду с вещевыми памятниками были включены экспедиционные фотографии и зарисовки, фрагменты полевых дневников и писем, образцы музейной документации, описания музейных предметов, карты-схемы экспедиционных маршрутов, раскрывающие специфику работы музейного специалиста-этнографа. Как памятник самоотверженной работе первых собирателей и хранителей этнографических коллекций, как символ неразрывной связи поколений сотрудников музея, сохраняющих для людей бесценные памятники народной культуры, было задумано воссозданное на выставке рабочее место хранителя Этнографического отдела.

Этот выставочный проект продолжил серию выставок, посвященных истории собирательства в Российском этнографическом музее, которые предполагается создавать и в следующее столетие существования музея. Однако данная выставка значительно отличается от тех, которые были представлены раньше. В ней предполагался не монографический подход, посвященный научной и музейной деятельности конкретной личности собирателя, а историко-культурный. Авторы стремились отразить специфическую и многогранную деятельность музейных исследователей-этнографов, показать особую роль музея в формировании предметного мира культуры и его интерпретации.

Материал подготовила
Н.И. ИВАНОВСКАЯ
(Санкт-Петербург)

ВИКТОРУ МИХАЙЛОВИЧУ ГАЦАКУ — 70 лет

Виктор Михайлович любит придумывать «невозможные» исследовательские темы, которые нередко вскоре становятся «фольклористической модой». Определение «экспериментальное», пожалуй, вернее всего характеризует исповедуемое им направление этно-поэтических изысканий. Вместе с тем Виктор Михайлович не терпит поверхностности, произвольного обращения с материалом, невнимания к деталям. Эти два свойства В.М. Гацака-ученого — интерес, чуткость ко всему новому и академическая фундаментальность — делают нашу работу в Отделе фольклора Института мировой литературы РАН, возглавляемом им уже более 30 лет, сложной и одновременно увлекательной.

Виктор Михайлович Гацак родился 2 июня 1933 г. в поселке Липканы Хотинского уезда Бессарабии. В 1955 г. закончил с отличием историко-филологический факультет Кишиневского университета и был направлен в Москву, в аспирантуру ИМЛИ АН СССР. Обращение в кандидатской диссертации к восточно-романскому эпосу (ее тема — «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношения с южнославянскими») определило сферу приоритетных интересов Виктора Михайловича почти на два десятилетия вперед. Научным руководителем В.М. Гацака был выдающийся ученый-романист Д.Е. Михальчи. Большое влияние на молодого исследователя оказали также В.И. Чичеров и Э.В. Померан-



В.М. Гацак на конференции в Архангельске, 2001 г. Фото В.Л. Кляуса

цева, под руководством которой, вместе со студентами и аспирантами МГУ, он собирал произведения народного творчества на Русском Севере. Наверное, из первых экспедиций, из общения с талантливыми исполнителями — та любовь к полевой работе, которую сохраняет Виктор Михайлович по сей день, считая, что без соприкосновения с живой традицией невозможно стать настоящим фольк-

лористом. В.М. Гацаку довелось много записывать фольклор не только русский, но и ряда других народов, в том числе, конечно, молдавский. По окончании аспирантуры, вернувшись в Кишинев, в качестве сотрудника Института языка и литературы АН Молдавской ССР он уже сам возглавлял экспедиционные отряды.

С 1962 г. В.М. Гацак работает в Москве, однако он не перестает хранить преданность родному краю и его народной поэзии. Ряд статей и книг В.М. Гацака посвящен восточно-романскому фольклору в его взаимосвязях с балканским, украинским, русским народным творчеством. Виктор Михайлович был консультантом и членом редколлегий 17-томного свода молдавского фольклора, где им самим подготовлен том «Героический эпос», редактировал монографии и статьи молдавских коллег. В.М. Гацак — автор фундаментального исследования «Восточно-романский героический эпос» и публикации текстов эпических песен, литературно-научный перевод которых был блестяще выполнен им самим, а некоторые из них им же и записаны (1967). Предметом докторской диссертации В.М. Гацака, защищенной в 1976 г., также стал восточно-романский воинский эпос.

С 1969 г. Виктор Михайлович возглавляет сектор «Изучение народно-поэтического творчества» (с 1986 г. — Отдел фольклора) ИМЛИ. Организацию работы по исследованию различных эпических традиций, переводу и изданию



Июль 1956 г. Экспедиция МГУ в Заонежье (д. Конда) по следам П.Н. Рыбникова, А.Ф. Гильфердинга и братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых. Слева направо: Н.А. Грачева, Н.И. Савушкина, Е.Б. Суриков (сын знаменитой заонежской сказительницы Домны Суриковой), В.М. Гацак, невестка Е.Б. Сурикова с сыном, Л.Н. Гаврилова. От Егора Борисовича Сурикова участникам экспедиции удалось записать былины «Илья и Калин», «Василий Буслаев», «Добрыня и Алеша», «Соломан и Василий Окулевич»

Февраль 1991 г., Горно-Алтайск. Участники выездного заседания главной редколлегии серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». В.М. Гацак — третий слева в первом ряду. Рядом с ним знаменитый исполнитель алтайского эпоса Алексей Калкин в традиционном головном уборе



эпических памятников можно, наверное, назвать стержнем научной биографии В.М. Гацака. Достаточно вспомнить уникальные серии «Эпос народов СССР» (ныне — «Эпос народов Европы и Азии») и «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока», осуществляемые при его активном участии.

Сфера интересов В.М. Гацака не ограничивается эпосоведением. В разные годы он занимался народным театром, сказкой, исторической песней, его внимание неизменно привлекают вопросы теории фольклора. Одна из областей постоянного поиска ученого — историческая поэтика. В.М. Гацаком предложено и обосновано понятие «этнопоэтические мультимедийные константы», являющие собой «традиционные стилевые и сюжетно-повествовательные координаты изображаемого фольклорного мира в непосредственном текстовом — притом наследуемом — воплощении: вербальном, музыкальном (вокальном и инструментальном), акциональном (например, в обрядах), предметном и т.д.»¹.

Виктор Михайлович умеет непредвзято взглянуть на темы, казалось бы, ставшие в фольклористике «общим местом». Так, в начале 1970-х гг. он обращается к проблеме исполнительства в народном творчестве, столь активно и подчас идеологически ангажированно разрабатывавшейся отечественной наукой в 1940-е—1950-е гг., и находит новый ракурс: выявление механизмов наследуемости, роли «фольклорной памяти» в процессе восприятия и творческого освоения учеником текстов учителя. Увлечшись темой, Виктор Михайлович долгое время работал над ней, совершая специальные экспедиции для осуществления повторных (двух- и трехкратных) записей эпоса в Болгарии, Румынии, Алтайском крае. Одним из весомых результатов стала книга «Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики» (1989), в которой в виде синоптических таблиц впервые сопоставлены дублированные записи учителя и ученика.

Одним из первых В.М. Гацак публично заявил о необходимости возвращения в поле зрения фольклористики изъятых из нее в советские времена жанров народного словесности, подчеркнув при этом обязательность тщательного прочтения дореволюционных исследований

и осознания того пути, который был пройден в этом направлении предшественниками. Нельзя не отметить серьезнейшего интереса ученого к истории науки, его страсти к архивным разысканиям.

Оставаясь убежденным сторонником классической школы отечественной фольклористики, плодотворно развивая в своих работах ее лучшие идеи, В.М. Гацак в то же время любит использовать оригинальные методы и методики изучения народного творчества, привлекать современные технологии. Без применения мультимедийных средств фиксации, обработки и систематизации этнопоэтических материалов, по его мнению, невозможна комплексная текстология. Освоение в совокупности вербальных, музыкальных, ритуально-игровых составляющих фольклора — вот та задача, которую, как считает В.М. Гацак, предстоит решать.

Виктору Михайловичу удается совмещать большую научную работу со столь же масштабной организаторской деятельностью. Он заведующий Отделом фольклора ИМЛИ РАН, председатель научного совета по фольклору РАН, главный редактор журнала «Известия Академии наук. Серия литературы и языка», член редколлегии серии «Эпос народов Европы и Азии», заместитель главного редактора серии «Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока», создатель и ответственный редактор серии научных сборников «Фольклор», член редколлегии журнала «Живая старина». В 2000 г. В.М. Гацак избран членом-корреспондентом РАН. Указом Президента Российской Федерации от 5 августа 2002 г. за «разработку концепции академического издания и ее реализацию в выпущенных в свет 18 томах» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» В.М. Гацаку в составе группы ученых присуждена Государственная премия РФ 2001 г. в области науки и техники.

Наверное, невозможно найти такого уголка не только России, но и бывшего СССР, где бы не работали его ученики. С ними он готов обсуждать самые невероятные гипотезы, им щедро дарит заветные темы. Виктор Михайлович — замечательный ученый, талантливый педагог и очень хороший человек: добрый, отзывчивый, веселый и мудрый. Мы желаем ему крепкого здоровья, неожиданных творческих начинаний, которые всегда готовы поддержать, и осуществления всех планов и мечтаний!

С.П. СОРОКИНА
(Москва)

Новые книги по карпато-украинской мифологии

И.Г. Чеховский. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001; В. Гнатюк. Нарис української міфології / Сост., вступ. ст., примеч. Р. Кирчів. Львів, 2000.

Для современного этапа фольклорно-этнографических исследований характерно повышенное внимание к вопросам изучения «низшей» мифологии, т.е. к поверьям о сверхъестественных существах, демонах, злых духах, «ходячих» покойниках. Ряд современных изданий подобного профиля по восточнославянской мифологии уже упоминался нами в одном из номеров журнала «Живая старина» (1996. № 1. С. 2—3). Авторы этих трудов главной своей задачей обычно считают описание конкретных мифологических персонажей либо выявление общего персонажного состава народной демонологии (в рамках определенной этнической традиции). В ряду многочисленных научных, популярных и энциклопедических изданий книга украинского фольклориста и этнографа И.Г. Чеховского отличается особым подходом к анализу западноукраинских данных, в которых отражается глубинная мифологическая связь между демонологическими поверьями и структурой народного календаря. Источниковедческой базой предпринятого исследования служат как свидетельства из многочисленных известных этнографических источников и публикаций, так и полевые материалы, собранные автором на территории Ивано-Франковской и Черновицкой областей, а также в селах украинского Покутья и Буковины. Исследователь убедительно показывает, что в зависимости от степени активизации в течение года персонажей нечистой силы определенные даты или периоды календаря оценивались в народной культуре то как «чистые», безопасные для человека, то как «нечистые», вредоносные, требующие особых мер защиты.

При существенной степени христианизации народного календаря в нем тем не менее явственно проявляются элементы архаических представлений о мифологии годового времени, о периодах «нулевой» вегетации осенне-зимнего периода, когда земля «спит», животные «замирают» или уходят в «ирей»; когда затем совершается сезонный поворот солнца на лето, открываются небеса, выпускаются на землю души умерших, мифологические персонажи, способные влиять на урожай и приплод скота, и т.п. В соответствии с этими ритмами демоничес-

¹ Гацак В.М. Пространства этнопоэтических констант // Народная культура Сибири. Материалы VIII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1999. С. 109.

кой активности формируется, как считает исследователь, обрядность календарных праздников, включающая акты жертвоприношений духам, ритуалы их символического изгнания, охранительная магия, соблюдение ряда запретов на бытовые занятия.

Связь демонологических верований с календарными обычаями и обрядами — основная тема исследования, которая нашла отражение в структуре рецензируемого труда. Вводный раздел посвящен проблеме взаимоотношения народного календаря с христианской религиозной системой. Затем последовательно анализируются следующие темы: значение осенне-зимнего «введенского» цикла в структуре карпато-украинского календаря (гл. 2); активизация демонологических персонажей и «ведьминский» цикл сезонных праздников (гл. 3); календарные ритуалы, обусловленные демонологическими поверьями (гл. 4); обычаи жертвоприношений, осмысляемые как контакты человека с духами (гл. 5); обереги от нечистой силы в системе годовых праздников (гл. 6); соблюдение запретов как охранительная магия против сезонных демонов (гл. 7).

Специфическим для карпато-украинского народного календаря, как это показано в рецензируемой книге, является особая роль так называемого введенского цикла, который предшествовал святочной обрядности и в значительной степени повторял комплекс общеславянских обычаев рождественско-новогоднего периода: церковный праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы (21.XI) воспринимался в карпатской традиции как рубежная дата между старым и новым хозяйственным годом, между осенью и зимой, как опасное время вторжения в мир людей демонических сил и душ умерших. Об этом свидетельствуют такие признаки переломного (пограничного) праздника, как: гадания о погоде и урожае на весь год; посещения «полазников» и магия «первого дня» (обеспечивающая удачу во всех хозяйственных предприятиях на текущий год); представления о первых признаках увеличения светового дня; ожидание солнцеворота как начала нового аграрного цикла; поверья об активизации нечистой силы в самое «темное» время года; ритуалы, направленные на контакты людей с душами умерших родственников. В селах Буковинского Подгорья поминальные обычаи праздника Введения посвящены умершим «несвоей» смертью. С этого же дня открывается цикл годовых «ведьминских» праздников (связанных с периодами активизации ведьм и колдунов), наиболее существенными датами которого считались в обозначенном регионе Введение, Андреев день, канун Рождества, канун Нового года, Крещение,

Благовещение, Юрьев день, Пасха, Троица, Иван Купала.

К числу несомненных заслуг автора можно отнести успешную реализацию одного из замыслов книги, связанного с изучением соотношения общеславянских (и общекарпатских) «ведьминских» поверий с карпато-украинскими диалектными формами, в которых проявляется местная специфика образа ведьмы (*видьмарки, чародильниці, чаклунки, босорки*). В ряду прочих восточнославянских аналогов карпатская ведьма отличается более высоким уровнем «демоничности», т.е. в этом персонаже отчетливо проявляются признаки существовавшего двуединства (человека, обладающего двумя душами: человеческой и демонической); она сближается по ряду признаков с «упырями», «стригами»; способна принимать облик недавно умерших людей; похищать небесные светила; управлять природными стихиями. Считалось, что по ее вине не только у коров, но и у кормящих матерей пропадает молоко, усыхают леса и сады, на людей нападают волки и змеи, случаются засухи и градобития, поваральные болезни и т.п. Популярными сюжетами о полетах ведьм на высокие горы трактуется автором как отголоски представлений о перемещениях демонической ведьминской души на «тот свет» и обратно.

Пытаясь реконструировать мифологическую основу мотива полетов на шабаш, исследователь связывает его генезис с архаическими ритуалами инициаций, предусмотренных для новичков, стремящихся обрести «колдовское сверхзнание»: вторая (демоническая) душа ведьмы якобы отправляется (в сакральное время) в потустороннее пространство, чтобы принять участие в обрядах посвящения; в этом опасном путешествии ее сопровождает опытный наставник («най-старший видьмарь», «упырь», черт). Мало убедительным в этой гипотезе выглядит предположение о том, что такие учителя-наставники, возившие на себе неопытных в загробный мир, могли принимать не только вид коня, кошки, собаки, но и предметов печной и хозяйственной утвари (кочерги, ухвата, помела, хлебной лопаты, ступы и т.п.). Как можно судить по массовым общеславянским поверьям, уже состоявшимся, опытные ведьмы из года в год (в особые дни календаря) вынуждены были регулярно посещать места общих сборищ всей нечистой силы, а не лезли туда ради одноразового ритуала приобщения к магическим знаниям.

Еще одна весьма смелая (если не сказать рискованная) гипотеза автора соотносит происхождение популярного у всех славян мотива отбирания ведьмой молока у коров с древнейшими индоевропейскими

представлениями о месяце и тучах как небесных быках и коровах, а символическое выдаивание молока у луны-коровы — как магическое отбирание небесной влаги, т.е. как «запирание дождя» и насыление засухи. Нельзя не учитывать широко распространенные общеславянские свидетельства о том, что главная функция ведьмы (как человека, наделенного магической силой) заключается в способности присваивать себе из чужих хозяйств все виды добра: надои молока, урожай злаков, жирность свиней, удачу в разведении домашней птицы, пчел, в ткачестве и т.п. Хотя связь этого персонажа с небесными светилами, природными стихиями, дождевой и градовой магией, действительно, подтверждается в народных верованиях разных локальных традиций и может свидетельствовать об архаическом ядре этого демонологического образа, тем не менее установление прямой связи между мотивами «отбирания молока» и «насыления засухи» (т.е. выдаивание небесных коров как способ похищения дождя) не выглядит достаточно убедительным и не подтверждается позднейшими этнографическими данными.

Следует, однако, отметить, что по основным позициям и научным выводам рецензируемое исследование отличается не только новым подходом к осмыслению демонологических представлений как одного из важнейших фрагментов народной культуры, но и достаточно большой осторожностью в сфере мифологических интерпретаций и авторских реконструкций. Анализ обширного фольклорно-этнографического материала демонстрирует высокий профессионализм автора, хорошее знание местной традиции, бережное отношение к языковым фактам (к народной терминологии и фразеологии), внимание к географическим пометам при описании локальных вариантов поверий или обрядов. Как фактологические данные, так и суждения разных специалистов регулярно снабжаются в книге точными отсылками на соответствующие источники. Странно при этом, что в длинном списке использованной литературы не нашлось места для трудов такого замечательного исследователя карпатского календаря и мифологии, как П.Г. Богатырев.

Ценным в работе можно признать то, что демонология обозначенного региона изучается в системе календарно приуроченных обрядов, обычаев, запретов. В книге убедительно показано, насколько стратегия ритуального поведения людей зависит от сезонных ритмов демонической активности. Вторая часть исследования посвящена способам противодействия человека нечистой силе. Здесь описаны такие редкие (характерные именно для карпато-украинской культуры)

обряды, как: приглашение «тучи», «бури», «грома» на рождественский ужин; почитание особых «громовых» или «градовых» праздников (дней свв. Ильи, Прокопа, Гавриила, Кирика, Макрины, Фоки, Бориса и Глеба, Пантелея, Матвея); символическое кормление-задабривание св. Варвары как способ защиты от оспы; использование в качестве наиболее надежного оберега от ведьм выкопанного из земли дерна вместе с зеленой травой (так называемые *кички* или *кечки*); запрет стирать белье в реке в определенные календарные даты двум женщинам вместе (*прання в двіно*) и множество других фактов, зафиксированных самим автором при полевых обследованиях. Значительная их часть демонстрирует особый статус местной культуры, сохранившей вполне определенные признаки древнейших этногенетических связей между народными традициями карпатского и балканского регионов.

Вторая из рецензируемых книг — «Нарис української міфології» — это первая публикация труда выдающегося украинского ученого, фольклориста и этнографа, деятеля культуры Владимира Гнатюка (1871—1926). Датированная 1918 годом, рукопись этой книги хранится в Государственном архиве Института искусствознания, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского (Киев). В содержательном плане она тесно связана с рядом других работ известного ученого, например с очерком «Пережитки дохристиянського мировоззрення наших предків», который был опубликован как вступительная часть ко второму тому собрания текстов нескладочной прозы «Матеріали по українській демонології» (Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 33, 34). В него вошли характеристики ряда персонажей украинской демонологии (сведения о чертах, домовиках, привидениях, мертвецах, духах болезней, волкулаках, ведьмах, колдунах и др.). Уже в этой публикации В. Гнатюк отметил, что приведенный перечень персонажей не дает полного представления об украинской мифологии, которая должна, кроме того, включать поверья о сотворении мира, о народном культе святых, природных явлениях, о демонических свойствах животных, растений и т.п.

По-видимому, именно такие задачи (более масштабного описания круга мифологических представлений украинского народа) ставил перед собой ученый, работая над рукописью, увидевшей свет лишь спустя 82 года после написания. Структура книги охватывает не только список мифологических персонажей (высшие божества — демонические существа — люди, наделенные сверхъестественной силой), но и народные сведения об устройстве мира, о «том свете», о природных стихиях (тучах, небе, солнце,

месяце, ветре, морозе, огне, воде), о персонализированном времени (весне, лете, зиме, пятнице, субботе, дне и ночи и т.п.), о духах болезней, о душах умерших людей, о почитании гор, водных источников, колодезев. Основной методологической установкой автора «Очерков» было стремление избежать «излишнего фантазирования» и «кабинетных авторских домыслов». Значительно более важным для науки народоведения В. Гнатюк считал максимально достоверный сбор реально зафиксированного в живой традиции материала и его объективное описание. Хотя автор и старался учесть самый широкий фонд общеукраинских фактов, однако большая часть включенных в рукопись материалов выдает приоритетное значение карпато-украинских данных: ср. поверья о Хованце, Чугайстере, Богинях, Мамунах, Мавках, Перелестниках, Хмарниках и других персонажах западноукраинской мифологии.

Тот факт, что это ценное для славистов издание смогло, наконец, увидеть свет, является заслугой составителя книги, автора содержательной вступительной статьи и комментариев, доктора филол. наук проф. Романа Кирчева, уже давно пропагандирующего научное наследие замечательного этнографа Владимира Гнатюка.

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

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-04-00074а)

Словарь гуцульской демонологии

Н. Хобзей. Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

В последнее десятилетие для исследований в области этнолингвистики все более актуальной становится проблема ареального подхода к славянской мифологии. Как показала практика, одной из наиболее перспективных и актуальных форм изучения мифологической лексики является форма ареального словаря, прекрасным доказательством чему служит этнолингвистический словарь гуцульской мифологии, подготовленный львовской исследовательницей Наталей Хобзей.

Ценность рецензируемого издания заключается прежде всего в том, что он не только впервые предъявляет гуцульский мифологический материал в единых рамках словарного описания, но и обозначает (что представляется особенно важным) то методоло-

гическое направление, по которому должны продвигаться исследователи карпатской традиции. Карпатская мифология представляется запутанным клубком, из которого торчат концы сразу многих нитей, тянущихся в целый ряд других ареалов и традиций (главным образом — в балканскую, хотя во многих случаях западнославянские «следы», равно как венгерские, румынские и другие просматриваются весьма отчетливо). Отсюда возникает соблазн потянуть сразу за все нити в надежде одним махом размотать карпатский клубок и построить четкую диалектную и типологическую систему мифологической традиции Карпат. Подобному подходу, на наш взгляд, должен быть противопоставлен тот путь, который выбрала Н. Хобзей — путь гораздо более длительный и терпения, но только он может дать плодотворные результаты в области построения объективной диалектной картины карпатской мифологической традиции. Этот путь предполагает системное и комплексное описание отдельных карпатских этнодиалектов по единому алгоритму, результатом которого должен стать ряд словарей, сочетающих в себе лексикологический и этнолингвистический методы. Следующим после составления этнодиалектных словарей, охватывающих всю карпатскую традицию, по нашему мнению, должен стать этап сравнительного анализа карпатских мифологических микротрадиций. Наконец, третьим шагом в этом направлении должно быть сравнение карпатской мифологической системы с традициями, лежащими за пределами Карпат (прежде всего балканской), и подробный анализ, раскрывающий суть карпато-балканских параллелей, а также связи Карпат с другими славянскими ареалами.

Основная особенность мифологической системы карпатского ареала, принципиально отличающая ее от других славянских традиций, — ее чрезвычайная дробность, наличие множества локальных и обособленных друг от друга микроареалов, в каждом из которых общая карпатская мифологическая система представлена в своем варианте при отсутствии переходных диалектов. Примером может служить реализация в карпатских диалектных традициях вариантов образа *лесной бабы* (известной также как *витреница*, *литавица*, *пэрлестница*, *повітруля*, *дикая баба*, *бисица* и др.). В лексике эта особенность карпатской традиции представлена множественностью диалектных названий мифологического инварианта, реализованного в виде ряда локальных вариантов, образующих единый мифологический конгломерат.

Говоря о «Гуцульской мифологии», прежде всего следует обратить внимание на богатую источниковедческую базу словаря —

она включает как классические публикации начала XX в. (работы В. Шухевича, А. Онищука, М. Зубрицкого, В. Гнатюка и др.), так и новейшие полевые материалы, собранные украинскими исследователями в последние годы. Сочетание новейших экспедиционных данных и дореволюционных этнографических и фольклорных записей дает возможность увидеть эволюцию народной культуры на протяжении минувшего столетия. Карпатская, и в частности гуцульская, традиция является для этого удачным объектом, если вспомнить примеры описания традиции одного и того же села, сделанного в начале и в конце XX в. (например, описания карпатских сел, сделанные И. Франко, В. Гнатюком, М. Зубрицким и др. на рубеже XIX—XX вв., и материалы из этих же сел, записанные как этнолингвистической экспедицией Института славяноведения РАН в конце 80-х — начале 90-х гг. XX в., так и нашими львовскими коллегами, интенсивно работающими в этом ареале последнее десятилетие).

В «Гуцульской мифологии» Н. Хобзей принципиально важное место занимает мифологическая лексика (названия персонажей), поскольку именно через нее осуществляется ввод материала. Ключевым словом в словарной статье является наиболее частотное диалектное наименование персонажа.

В связи с этим необходимо сказать несколько слов о соотношении этнолингвистического и лексикологического круга задач, поставленных в рецензируемом издании, а также о том, как решается в данной работе проблема соотношения локального варианта мифологического образа, обозначаемого конкретной лексемой, с его инвариантом (даже если это инвариант в рамках одного диалекта). Как представляется, само название словаря — «Гуцульская мифология» — не вполне точное, поскольку, по существу, это словарь гуцульской мифологической лексики, а не гуцульских мифологических персонажей. Словарь Н. Хобзей ставит своей задачей зафиксировать как можно более полный состав гуцульских лексем, обозначающих мифологических персонажей, выявить особенности их семантики, специфику употребления и функционирования в разных текстах традиционной культуры. При этом очевидно, что состав мифологических лексем отнюдь не отражает состава мифологических персонажей этнодиалекта. Словарь мифологии (гуцульской или любой другой) должен в идеале решать совсем другую задачу — идти от мифологического образа, а не от его названия (ср., в частности, принципы описания персонажа в этнолингвистическом словаре «Славянские древности»), описывая не отдельные варианты образа, а его единый и обобщенный инвариант.

Совершенно ясно, что для словаря «Гуцульская мифология» приоритетной является как раз первая задача (и ее Н. Хобзей решает прекрасно) — во всей полноте представить круг гуцульских мифонимов, описав понятийное ядро каждого из них и представив широкий круг контекстов, в которых данная лексема употребляется. Такой подход плодотворен для локальной традиции, поскольку построение статей по единому четко продуманному принципу позволяет описать каждую лексему в полном объеме, собрав о каждом мифологическом наименовании всю информацию: зафиксировать все имеющиеся в источниках фонетические, акцентологические, словообразовательные варианты лексемы, привести общеукраинские и общеславянские родственные параллели, показать этимологию слова и историю его фиксации в письменных памятниках и источниках, выявить особенности семантики и изменения значения слова, а также особенности функционирования лексемы в текстах разных жанров. Нужно ли объяснять, что обработка информации такой полноты и описание ее в унифицированных рамках словаря требуют не только длительной подготовительной (в том числе и полевой) работы, богатой источниковедческой базы, больших сил и целеустремленности, но и виртуозного владения всеми методами исследования.

Рецензируемое издание позволяет также выявить круг наименований мифологических персонажей, часто вообще не фиксируемый словарями, но чрезвычайно важный для понимания принципов номинации мифологического в традиции и вообще понимания того, как соотносится имя персонажа с его образом. К этому кругу относятся императивные конструкции типа «він, пропав би», «тот, ідчез би» и подобные, которым в «Гуцульской мифологии» посвящена отдельная статья. Предикативные конструкции подобного типа легко свертываются в субстантивно оформленные наименования, что убедительно иллюстрирует Н. Хобзей богатыми контекстами из полевых материалов, а это заставляет говорить о важной предикативной составляющей в принципах мифологической номинации (ср. анализ аналогичных формул: *Левкиевская Е.Е.* Мифологические имена-апотропи в карпатском ареале // *Символический язык традиционной культуры.* М., 1993. С. 93—101).

Однако, несмотря на всю свою актуальность и плодотворность, предложенный в «Гуцульской мифологии» метод позволяет решать в первую очередь лексикографические задачи, и лишь потом — этнолингвистические (хотя словарь заявлен как этнолингвистический). Иногда собственно этнолингвистические проблемы остаются «за кадром». Например, в словаре отдельными

статьями представлены лексема *віжлун* со значением «человек, способный предвидеть будущее» и лексема *віщун* с тем же значением. С лексикологических позиций только такой подход и возможен — каждая лексема должна быть описана в собственной статье как самостоятельное и автономное целое. Но с этнолингвистической точки зрения возникают вопросы, на которые мы не находим ответа у Н. Хобзей: *віжлун* и *віщун* в рамках гуцульского диалекта являются самостоятельными персонажами или же это один и тот же образ, имеющий несколько названий? Ряд таких примеров можно бы продолжить — особенно это касается словарных статей, посвященных «знающим». Например, лексемы *лиходійник*, *мольфар*, *непростий*, имеющие примерно одно значение «человек обладающий магическими способностями причинять людям вред» — это синонимы, обозначающие один персонаж, или названия близкородственных образов, имеющих функциональные различия?

При подобной подаче материала отходит на второй план вопрос о существовании инварианта мифологического образа, без решения которого набор представленных в диалектном словаре персонажей так и остается набором не связанных друг с другом элементов, тогда как главнейшая и насущнейшая задача этнолингвистического подхода в мифологии — выстраивание системы персонажей и отслеживание процессов референции и интерференции, проходивших в рамках диалектной системы, а на конечном этапе анализа — решение вопроса генезиса данной системы с указанием возможных выходов за пределы исследуемого диалекта. Решение этих собственно этнолингвистических задач просто невозможно без выявления родственных мифологических вариантов и реконструкции возможного инвариантного образа для каждой группы таких вариантов (хотя бы на уровне предварительных предположений и гипотез).

Безусловно, «Гуцульская мифология» отражает систему мифологических персонажей, но как систему их наименований, в ряде случаев пытаясь объяснить, как соотносятся между собой синонимические названия одного и того же мифологического образа. Необходимо заметить, что имеющаяся «неровность» в подаче материала в словаре отражает реально существующую «неравномерность» развития отдельных звеньев самой мифологической системы.

Под конец хочется добавить, что словарь, составленный Н. Хобзей, предоставляет возможность задуматься над следующим этапом работы над карпатским материалом — о необходимости сравнения гуцульских мифологических образов с родственными вариантами из других карпатс-

ких диалектов. В рамках словаря, описывающего один диалект, естественно, не могло быть такой задачи — ее реализация возможна только при описании общекарпатской картины, но все же в некоторых случаях, на наш взгляд, указания на имеющиеся за пределами гуцульского диалекта варианты были бы весьма полезны (ср., например, мифологические образы типа *лесной бабы*, известные во всей карпатской традиции, или варианты мифологического существа типа *жертвы/шаркани* и их несомненное сходство с балканскими атмосферными демонами типа *алы/халы*). Несомненно, последующий анализ гуцульской традиции в контексте общеславянской мифологической системы позволит объяснить многие проблемы карпатской мифологии. Первый шаг в этом направлении уже сделан Н. Хобзей в ее словаре.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ,

канд. филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН

(Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 02-05-12034в «Развитие Базы данных "Восточнославянские мифологические персонажи"»)

Демонология без границ

Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О.В. Беловой, В.В. Мочаловой, В.Я. Петрухина, Л.А. Чулковой. М., 2002.

Сборник статей включает материалы одноименной международной конференции, проходившей в Институте славяноведения РАН 27—28 ноября 2001 г. и являющейся частью проекта по изучению межкультурного славяно-еврейского диалога в области языка, фольклора и литературы. В рамках этого проекта уже проводилось несколько конференций, по результатам которых вышли сборники: «От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре» (М., 1998); «Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции» (М., 2000); «Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции» (М., 2001).

На сей раз в центре внимания исследователей оказались представления о контакте «двух миров» — человеческого и демонического, посюстороннего и потустороннего — во многом в довольно далеких, но долгое время сосуществующих культурах. Некоторые авторы сконцентрировали вни-

мание на одной из объявленных традиций — славянской (Е. Березович, И. Родионова. «Текст черта» в русском языке и традиционной культуре: к проблеме сквозных мотивов»; М. Жуйкова. Экспрессивные образования типа *до черта, до пропасти, до гибели* и проблема реконструкции древнего значения лексемы *гибель*; Н. Хобзей. Наименования «адской» нечистой силы в украинских говорах карпатского ареала; Е. Сморгунова. Два мира народной медицины: «Божьи противники — людские помощники») или еврейской (I. Pintel-Ginsberg. Michael and Samael. Reflecting Jewish Ethos through Demonology; В. Мочалова. Еврейская демонология: фольклор и литературная традиция; Е. Околович. Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише)).

В «славянском» блоке, которым открывается сборник, обращает на себя внимание статья Е. Березович и И. Родионовой. Авторы используют материал исключительно богатого сюжетами и мотивами и довольно подвижного «текста черта». Предпринимается попытка конструирования некой «системы координат, где вертикальной осью является смысловая структура макрообраза, а горизонтальной — кодовое пространство, в котором он функционирует» (с. 9) и определяют в ней сквозному мотиву место идентифицирующего или коннотативного (т.е. семантически стремящегося к связанности с описываемым образом) и более или менее универсального для различных культурных кодов. Далее составляется еще одна классификация — форм реализации сквозных мотивов в условиях конкретного текста по степени экспликации содержания, а следовательно, по их знаковой глубине и наполненности. Авторы последовательно демонстрируют, как предложенная ими теоретическая система действует на практике. Рассмотрение отдельных сквозных для «текста черта» мотивов (мотив *головни, угля, сажки, мотив работы и бересты*) приводит исследователей к выводам о специфике их функционирования и их генезисе. В итоге составляется «макрофрейм», некоторая «ментальная картинка» — «черти в аду», от которой, по мнению авторов, тянутся ниточки ко многим из характерных для «текста черта» мотивам. И поскольку очевидно, что для последних этот макрофрейм далеко не единственен при всей своей значимости, предложенная схема может послужить инструментом для реконструкции остальных макрофреймов.

Фрагменту славянской языковой картины мира посвящена статья М. Жуйковой, в которой проводится типологическое сравнение выражений со значением «очень мно-

го': до черта, до пропасти и до гибели. В результате исследователь приходит к реконструкции древнего значения лексемы *гибель* как «тот свет, ад», в свете чего весь вышеперечисленный синонимический ряд оказывается отражающим архаическую модель мира, в которой предел «очень большому количеству» наступает лишь на границе миров.

Если статьи из «славянского» блока основываются в основном на материале устной культуры, то еврейская традиция представлена также литературными памятниками, которые, как показывает в своей статье В. Мочалова, оказываются «ценным источником сведений о демонологических представлениях евреев восточноевропейского региона, тем более, что в результате практического исчезновения носителей этих представлений полевые исследования лишились своей базы» (с. 102). В работе анализируются фольклорные представления, отразившиеся в творчестве И.-Л. Переца, М. Мохер-Сфорима, И. Башевиса-Зингера и др.

Крайне интересны материалы, представленные в работе Е. Околович «Заметки о еврейской народной демонологии». Это малонизвестные факты, собранные в начале XX в. фольклористами и этнографами Ш. Анским, И.Л. Каганом, Х. Хайесом, М. Вайнрайхом, Р. Лилянталовой в Подолье, Галиции, Волыни, Полесье, в отдельных областях Литвы, Польши и Бессарабии. Эти крайне информативные и детальные сведения о духах, вселяющихся в человека (*гилгул, диббук*), домашних духах (*лантух*), духах-обогатителях и духах, связанных со скотом (*капелюшники*), до настоящего времени не переводились с идиша в достаточно репрезентативном виде.

Далее начинается собственно компаративная часть сборника, редколлегия которого подчеркивает, что рассматриваемая тема — демонология — как будто сама располагает к такому подходу: она «оказывается наиболее «открытой» для контактов и заимствований, не связанной жесткими конфессиональными рамками — подобно тому, как во все времена в традиционной культуре была «открытой» область магических контактов» (с. 7—8). Основные значимые позиции при изучении такой «демонологии без границ» намечены в статье О. Беловой и В. Петрухина «Демонологические сюжеты в кросскультурном пространстве». Авторы рассматривают возможные пути рецепции факта чужой культуры — от довольно простого «перевода на язык своей культуры» сюжетов, примет или просто имен, как в украинской быличке «Чорт у жидівці», где еврейский *диббук* назван украинским термином *опір*, до более сложных механизмов проникновения «талмудических» моти-

вов в славянскую книжность через византийское посредничество, а также этнокультурного заимствования. Согласно канонам современной компартистики, не остаются без внимания и «демонологические унверсалии» — в данном случае представления о демонизме инородца и/или иноверца, которые дают в рассматриваемых соседствующих культурах зеркальное отражение. Эту тему отчасти развивает статья В. Добровольской «Демонологические персонажи в московском городском фольклоре», из которой видно, что один и тот же сюжет — о межнациональной свадьбе и отношениях в такой семье с домовым — может быть пересказан обеими традициями с точностью до наоборот: или русский домовый замучит еврейского мужа, или еврейский — русскую жену. Статья основана на современных записях, сделанных от евреев в Москве и Санкт-Петербурге, и содержит несколько крайне занятных быличек.

Однако собственно компаративная работа в сборнике одна — это статья М. Каспиной «Диббук и Икота — рассказы о вселении злого духа в еврейской и славянской традиции». Пользуясь схемой описания мифологического персонажа, разработанной Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, автор производит параллельный анализ двух типологически схожих демонологических персонажей из разных культурных традиций. Это позволяет обнаружить много соответствий или даже точных совпадений, которые автор относит за счет сходства «всех демонологических персонажей такого типа, которые находятся между двумя мирами, независимо от этноконфессиональной традиции» (с. 174). Одновременно отмечаются и коренные различия между этими образами.

Конкретным материалом интересна статья А. Мороза «"Жидовики-некрещеники..." Евангельские события и евреи в восприятии современного севернорусского крестьянина». Основа статьи — современные записи, сделанные на протяжении последних 8 лет этнолингвистической экспедицией РГГУ в Каргопольском р-не Архангельской обл. Тексты, которые приводит автор, являются «кентаврами», составленными из самых разных библейских мотивов, попавших в сознание информантов через устную традицию, прочитанный текст Писания или «новые источники информации: телевидение, радио, прессу, календари и т.д.» (с. 239). Автор отмечает основные аспекты, касающиеся рецепции полученных данных носителем традиционной культуры и их дальнейшей интерпретации.

Расширяя источниковедческую базу и прибавляя к фактам устной культуры и

книжности кинематографический материал, Г. Мельников исследует судьбу пражско-еврейской легенды о големе. В XX в., вложившем в нее культурологический смысл «бунта машин», автор находит «потомков голема» уже среди голливудских фильмов.

Особняком в сборнике стоит статья Е. Верещагина «Асмодей, Молок, анонимный болотный бес и прочие шедим у А.С. Пушкина». Автор утверждает, что «в творчестве А.С. Пушкина шедим (злым духам) уделено немало внимания» (как в «хрестоматийном стихотворении с самоговорящим названием "Бесы"»), а «одноименный роман Ф.М. Достоевского (с эпиграфом из Пушкина) и "Мелкий бес" Ф.К. Сологуба говорят сами за себя» (с. 279—280). Далее сравниваются *Молах* в Танахе и *Молок* в ранней поэме Пушкина «Монах», над которой производится некая процедура «выделения семантических долей», смысл которой, «если у кого-нибудь возникнет нужда» (с. 286), предлагается узнать из книги Е.М. Верещагина и В.Г. Костомарова «Хранитель и Творец русского языка и культуры. Опыт применения методик исчисления смыслов к произведениям А.С. Пушкина» (М., 2000). Скрупулезный анализ «текстов Пушкина, Танаха и второканонической книжности» показывает, что ничего общего они не имеют, и в пушкинском *Молоке* (впрочем, как и в самом поэте) проступают «отчетливые, неустраняемые черты "русскости"» (с. 307).

В завершение добавлю, что многие из описанных статей не только (иногда даже не столько) излагают материал и осмысливают его, но и ставят новые вопросы в изучении типологии межкультурных диалогов.

К.Н. ДЕНИСЕВИЧ,
студентка 4-го курса РГГУ
(Москва)

Проклятие в традиционной народной культуре

A. Engelking. *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław, 2000.

Вербальной магии посвящена обширная этнографическая и этнолингвистическая литература, однако не все ее жанры изучены одинаково полно. Более всего «повезло» в этом отношении заговорам; другим жанрам (например, благопожеланиям, клятвам, проклятиям) исследователи народной культуры уделяли гораздо меньше внимания.

Пожалуй, книга польской этнолингвистики и этнографа Анны Энгелькинг¹ — первая серьезная работа, посвященная жанру

проклятия в традиционной народной культуре. До сих пор проклятия рассматривались в основном в работах лингвистов либо как одно из проявлений перформативной функции языка, либо как пример языковых средств, служащих для выражения негативных эмоций. Основной целью книги «Проклятие. Исследование о народной магии слова» является попытка ответить на вопрос, что же такое народный ритуал проклятия, описать его структуру, семантику и функции. Материалом для исследования послужили главным образом полевые записи, произведенные автором и ее студентами во время экспедиций в 1980-е—1990-е гг. на польско-восточнославянском (украинском и белорусском) пограничье от православного и католического населения, говорящего на польском, белорусском и украинском языках. В качестве дополнительного источника исследовательница привлекала крупнейшие польские фольклорно-этнографические собрания (О. Кольберга, М. Федеровского), а также диалектные и фразеологические словари. Работа А. Энгелькинг выполнена в русле этнолингвистического направления.

Книга состоит из двух частей. Первая часть посвящена описанию понятия магии, в частности магии вербальной. А. Энгелькинг рассматривает различные языковедческие и антропологические подходы к изучению вербальной магии и магической речи в народной культуре. Свои рассуждения о магии А. Энгелькинг начинает с экскурса в историю: она дает этимологию самого слова «магия», приводит свидетельства об отношении к магии в разных культурах, начиная с античности и кончая современным польским обществом. С самого начала А. Энгелькинг декларирует желание быть объективной, и не «укладывать» явления исследуемой культуры в рамки «своих» понятийных категорий. Она анализирует дефиниции слова «магия» в словарях польского языка и приходит к выводу, что само понятие «магия» в том смысле, в каком оно встречается в словарях и определениях исследователей (как нечто «ирреальное, сверхъестественное»), чуждо народной культуре, оно принадлежит языку стороннего наблюдателя. На самом деле большая часть слов, обозначающих «магические действия», относится к глаголам со значением делания, говорения, зрения или знания (пол. *wiedzący, zatować, szepnąć, uzekiwać*, рус. *заговаривать, слез, знаярь*). Пытаясь осмыслить феномен магии, А. Энгелькинг соглашается с рядом ученых в том, что магия — это не только вид деятельности, но и особого рода мировосприятие (обусловленное так называемым мифологическим мышлением).

Рассмотрев общие проблемы, связанные с магией, А. Энгелькинг обращается к ма-

гии вербальной². Свои рассуждения она предваряет обзором литературы, посвященной магии слова. Исследовательница выделяет четыре группы явлений, которые относятся к вербальной магии. Прежде всего, это языковые факты, характерные для традиционной культуры (табу, заклинания). Вторых, — следы этих фактов, сохранившиеся в языке, но утратившие свой первоначальный смысл (эвфемизмы). В-третьих, новая «языковая магия» (язык агитации, рекламы). Наконец, «магия» поэтического языка. Далее в своей работе А. Энгелькинг рассматривает в основном первую группу, изредка прибегая к примерам из второй.

Заслуживают особого внимания рассуждения автора о восприятии слова в традиционной народной культуре. Одной из особенностей мифологического мышления является особое отношение слова к действительности, а именно — отождествление обозначаемого и обозначающего (слова с объектом, который оно обозначает). Архаичное мышление не знает понятия «пустые слова», так же как без названия (имени) не существует и самого предмета. Знать имя объекта, называть его — значит постичь его душу, его живую сущность. Произнося магический текст, отправитель изменяет положение вещей, творит новую реальность. Слово как бы вызывает к жизни то, что оно называет: если во время крещения крестный спьяну вместо *zdrowaś, Mařio* (начальные слова молитвы «Радуйся, Мария») скажет *zmoraś, mara*, ребенок превратится в мару (демоническое существо). Подобное отношение к слову становится причиной возникновения языковых табу (запретов приносить названия «опасных» объектов и явлений — ср. рус. «не к ночи будь упомянуто», «не буди лиха, пока оно тихо»), а также объясняет отношение к слову и словесной формуле в народной культуре. Изменение, искажение слова, называние предмета другим, не свойственным ему именем воспринимается как кощунство, нарушение миропорядка (если назвать ребенка «лягушкой», он превратится в лягушку): Эвфемизмы — не прямые, а описательные имена — не способны вызвать к жизни обозначаемое (таким образом появляются слова типа *медведь* — «тот, кто ест мед», ср. многочисленные эвфемистические названия нечистой силы — *антипка, некошной, нечистый, враг, шут* и др.). Народная этика требует, чтобы вещи назывались своими именами, «ложные» названия не достигают объектов и скапливаются на «том» свете; после смерти человек, который их произнес, вынужден носить их на себе. Для народной культуры характерно также отношение к слову как к материальной сущности, слово оказывается предметом, таким же, как другие: слово мож-

но положить в мешок (ср. рус. «за словом в карман не лезет»). — М.Я.), слова могут застыть на морозе, порости травой, плохая весть приносит несчастье тому, кто ее передает и т.д. В мифологических рассказах и легендах произнесенные слова сбываются, особенно если их говорят мифологические персонажи, Бог, святые, если они сказаны «не в добрый час».

Во второй части книги проводится семантический и прагматический анализ собственно ритуала проклятия. А. Энгелькинг отмечает, что ритуал проклятия — универсальное явление, знакомое большинству архаических традиций. Основную роль в этом ритуале играет текст, иногда сопровождающийся определенными действиями (ломание, скручивание, переворачивание свечи и др.). Исследовательница анализирует семантическое поле *klęcie* — «(про)клятие», и выделяет внутри него ряд концептов (в качестве метаязыкового обозначения концептов А. Энгелькинг использует отглагольное существительное *klęcie* (от *kląć*) с числовыми индексами³): 1) «проклинать»; 2) «налагать анафему» (лишать причастия, исключать из общества «верных»); 3) «закладывать, превращать, заклинять»; 4) «ругаться, сквернословить» (ср. рус. «клясть на чем свет стоит». — М.Я.); 5) «умолять, заклинять»; 6) «клясться, обещать под присягой». Все перечисленные концепты объединены общим «мифологическим» значением «призывать некую силу». А. Энгелькинг приводит таблицу, где в графическом виде представлены концепты и соответствующие им глаголы и существительные семантического поля «клятва», а также их значения (с. 132—133). Ритуал проклятия, о котором идет речь в настоящей работе, соотносится с первым из концептов, выделяемых внутри семантического поля *klęcie*. А. Энгелькинг отмечает, что современные словари или вовсе не дают значения проклятия как «слов, причиняющих зло кому-либо», или приводят его как «книжное», «устаревшее», что не соответствует реальному положению дел, в чем она убедилась в процессе собственных полевых исследований.

Далее исследовательница обращается к ситуативному контексту ритуала проклятия. Самой частотной оказывается ситуация родительского проклятия, когда отправителем является, как правило, мать (реже отец), а адресатом — ребенок. Проанализировав тексты, исследовательница приходит к выводу, что следует отличать случаи «справедливого» (божественного) и «несправедливого» (дьявольского) проклятия. Если проклятие справедливо, т.е. его адресат совершил что-либо недозволенное (заслужил проклятие), — проклятие можно считать орудием божественной справедливости, оно

падает на виновного независимо от воли его отправителя. Родитель обязан наказать непослушного ребенка, в противном случае и того и другого ждет наказание на «том» свете. Чтобы объяснить это явление, А. Энгелькинг обращается к народной этике и педагогике. Основным принципом, на котором зиждется традиционная культура, является уважение к старшим. Если ребенок не слушается родителей, в опасности оказывается сама система передачи традиционных знаний, что может привести к нарушению миропорядка. Народные рассказы о проклятии порой носят дидактический характер: в них часто появляется образ старика, который наказывает молодых за неуважение к нему (колдун, не приглашенный на свадьбу, может превратить молодых и гостей в камень или обернуть свадьбу волками). Это объясняет тот факт, что ребенок (младший) может проклясть родителей (старших) только в том случае, если они не выполняют своих родительских функций, то есть являются не-матерью и не-отцом. В противном случае мы имеем дело с «несправедливым» проклятием. Проклятие можно сравнить с опасным оружием: если оно несправедливо, если проклинающий «превышает свои полномочия», то проклятие падает на него самого (злые силы, призванные проклинающим, не могут не прийти и карают того, кто на самом деле виновен). В народной культуре широко распространено мнение, что любое проклятие — грех (переставая быть орудием божественной справедливости, проклятие становится оружием дьявола) и не стоит им злоупотреблять. А. Энгелькинг выделяет следующих «участников» ритуала: 1) объект (или проклинаемый) — грешник; 2) карающий судия (Бог); 3) «экзекутор» (дьявол); 4) субъект (или произносящий проклятие). Кроме родителей непослушных детей или других людей, подвергшихся оскорблению, проклинать могут люди, которые умеют «делать» (колдуны; люди, связанные с дьяволом). Желая проклясть, наслать порчу на своих врагов, люди читают «черные» заговоры, или заказывают их чтение у иноверцев (например, евреев). Проклятие можно рассматривать как социокультурное явление, направленное на наказание члена общества, не соблюдающего определенные нормы, принятые в этом обществе. Проклятие — последний способ образумить грешника: перенеся наказание, он снова может обратить свою душу к Богу, у него остается шанс на спасение души.

И, наконец, А. Энгелькинг обращается собственно к формулам проклятия. Она выделяет несколько типов формул: пожелания, заклинания-пожелания (с частицей «чтобы» — *bodaj*), императивы, допущения. Подробнее она рассматривает проклятия

типа «чтобы тебя Бог покарал», «чтобы ты сдох» (различаются по «исполнителям» проклятия). Семантическая структура проклятия, согласно А. Энгелькинг, выглядит следующим образом: «могущественная сила, сделай так, чтобы адресату стало плохо». Далее приводится анализ содержания формулы проклятия (чего именно «желает» проклинаящий адресату); исследовательница приходит к выводу, что кара, как правило, является зеркальным отражением вины (по принципу «око за око»). Вот несколько примеров из М. Федеровского, которые приводит А. Энгелькинг: «Ты меня обманул, чтоб тебя Бог обманул! Не сказал мне правду, дай Бог чтобы ты ни слова ни жене, ни детям своим больше не сказал! Украл вилы — чтоб он на них накололся». Наиболее универсальной является формула «пусть тебе Бог отплатит!», проклинаящий как бы предоставляет Богу решать, какой карой наказывать грешника. Часто встречаются формулы, призывающие на проклиняемого удар молнии. Исполнителями проклятия могут выступать Бог, святые, дьявол.

Далее А. Энгелькинг анализирует последствия проклятия (для проклятого человека): болезнь, смерть (как правило, неестественная, — проклятого не принимает земля), несчастье. В заключение исследовательница бегло касается практики «снятия проклятий».

В качестве перспектив дальнейшего исследования А. Энгелькинг называет более детальное изучение ритуала «снятия проклятия», а также оппозиции проклятие — благопожелание (сама А. Энгелькинг предпринимала попытку исследования свадебных благопожеланий [2]) в контексте вербальной магии в целом, в том числе и с точки зрения народной языковой этики. Не до конца исследованы, по ее мнению, связи между различными концептами семантического поля *kłęcie* (например, между проклятием и сквернословием). А. Энгелькинг также намечает возможность сравнительно-типологического изучения ритуалов проклятия в славянской и еврейской (библейской и народной) культуре.

Книга А. Энгелькинг — фундаментальное и вместе с тем очень интересное исследование. Приятно поражает логичность построения работы, дотошность и последовательность автора в изложении мнений ее предшественников, четкость постановки проблем и ответов на поставленные вопросы. Книга написана понятным, простым языком. Думается, это исследование будет интересно всем, кто занимается проблемами вербальной магии. Особенно ценным является то, что А. Энгелькинг вводит в научный оборот большое количество собственного

полевого материала, содержащего в том числе комментарии к текстам самих исполнителей, их ответы на вопросы собирателя, помогающие понять, какова на сегодняшний день сохранность верований, связанных с проклятиями. Для отечественного читателя особый интерес представляет также подробный обзор литературы по вербальной магии в зарубежной науке (тем более, что не все упоминаемые автором книги доступны в России).

Примечания

¹ Анна Энгелькинг — исследовательница традиционной культуры польского и белорусского Полесья, автор многочисленных статей по этнолингвистике в журналах «Этнолингвистика», «Язык и культура», «Народная литература», «Контексты», «Культура и общество», соавтор альбома «Полесье. Фотографии 1920-х и 1930-х годов».

² В другой своей работе А. Энгелькинг приводит классификацию вербальных ритуалов. Об этом см. [1].

³ За неимением в русском языке такого «универсального» слова, подходящего для всех концептов данного семантического поля (ср. рус. *клясть*, *проклинать*, *заклинать* и др.), мы используем их примерный перевод.

Литература

1. Engelking A. Z pogranicza etnografii i językoznawstwa. Analiza rytuału błogosławieństwa przedślubnego // Polono-Slavica Varsoviensia. Studia nad językiem polskim. Warszawa, 1988.

2. Толстая С.М. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172—177.

М.В. ЯСИНСКАЯ, аспирант;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

О мифологических основах македонского фольклора

Фольклор и миф, фольклор и ритуал, фольклор и история — таковы основные координаты исследований Л. Татаровской, принадлежащей к той школе македонской фольклористики, которая связана с Институтом македонской литературы и сосредоточена на изучении сюжетно-жанрового и образного конструирования фольклорного произведения. В последних работах Л. Татаровской заостряются два вопроса: о мифологической семантике сказочного и эпического мотива (монография о символике яблока и кольца, ряд статей из сборника «На-

родная сокровищница») и об истоках фольклорных жанров (монография о городской песне и статья о причитании в упомянутом сборнике).

В книге «Мифология яблока и кольца в македонском народном творчестве» (Митологија на јаболкото и прстенот во македонските народни умотворби. Скопје, 2000) Л. Татаровска рассматривает глубинную структуру целого ряда сказочных и эпических мотивов. Концепция ритуально-мифологического происхождения фольклорной наррации и методология, которой придерживается Л. Татаровска, опирается на теорию мифологии первой половины XX в., работы Фрезера, Юнга, Кассирера. Автора интересуют соотношение архетипических мифологических моделей и фольклорного сознания, преломление универсальных мифологем в «поверхностной структуре» македонского текста, семантические «скрещения» фольклора и ритуала. Семантической доминантой мифологемы яблока автор признает жизнь, плодородие, рост. По мысли автора, эта мифологема тесно связана с мифологией дерева, подробный очерк которой (мировое дерево, священные рощи) предпослан анализу собственно «яблочных» мотивов: в семантике яблока аккумулируется заложенная в мифологическом дереве символика жизни, рождения, женского начала (яблоко как символ ребенка, яблоня как символ женщины). Л. Татаровска применяет к македонскому тексту метод «внешней реконструкции», сопоставляя его содержательную структуру с этнографическими фактами европейских, азиатских, американских традиций. Главное содержание исследования составляет реконструкция ритуально-мифологической семантики трех «яблочных» мотивов. Первый — чудесное рождение после зачатия от съеденного яблока — трактуется автором как «теофагия», принятие в себя божества, в результате которого рождается сверхъестественный герой, обладающий быстрым развитием и большой силой. Этому мотиву автор находит многочисленные параллели в свадебном ритуале, в котором яблоко наделяется функцией обеспечения плодородия. Второй мотив — похищение яблока (как вариант возникновения недостачи или трудной задачи). В реконструкции автора владение олицетворяющими жизненную силу и плодородие яблоками (часто золотыми), которые охраняются хтоническими божествами, — компонент инициации, через которую проходит герой, выполняя трудные задачи и добываясь руки царской дочери. Мотиву предсвадебного овладения чудесными яблоками автор обнаруживает много обрядовых соответствий у южных славян (жених достает яблоко с дерева, стре-

ляет в яблоко, яблоками украшают свадебное знамя и пр.). Третий сказочно-эпический мотив — вручение яблока как знак объяснения в любви и принятие яблока как знак согласия на интимные отношения — также укоренен в ритуальной практике. Наряду с подробно изложенной брачной символикой яблока, автор кратко останавливается на других его значениях и функциях: пространственной удаленности (топоним *Црвено јаболко* 'на краю света'), цельности. Как показывает исследование, яблоку во многом изофункционально кольцо — символ силы и долговечности, наряду с яблоком выступающее как знак в невербальной коммуникации между женихом и невестой. Символика кольца раскрывается автором в нескольких фольклорных мотивах. Первый — мотив кольца, выброшенного в море, которое герой достает, чтобы получить руку царской дочери, — несет в себе, как показывает автор, следы мифа о браке неба и земли. Второй мотив — продажа невесты и насильственное обручение — коренится в архаическом свадебном ритуале. Третий мотив — кольцо-ключ, с помощью которого в народных песнях предлагается запереть гору или сундук, связывается с запирающим и отпирающим предметом, предназначенных для гадания с личными вещами, которые вытаскивают из сосуда под исполнение песен. Также в книге анализируется песенный мотив протаскивания участников свадьбы через кольцо, коррелирующего с апотропеическим пропуском через круг, мотивы стрельбы через кольцо, узанавания по кольцу и пр.

«Народная сокровищница» (Народна ризница. Скопје, 2000) — сборник статей по семантике фольклорных текстов и истории македонской фольклористики. Главный предмет своих интересов, как и в монографии о яблоке и кольце, автор видит в поиске «мифологического субстрата» в фольклоре и изучении закономерностей его трансформаций при формировании фольклорного сюжета. Сюжет о девушке, спрятанной братьями в башне на краю света и освобождаемой природными стихиями, трактуется как отражение мифа о браке неба и земли. Заключение есть символ посвятельного обряда, который завершается небесным оплодотворением земли-девушки дождем и солнечным светом. Другой «реликтовый» сюжет, анализируемый автором, — «подставной жених»-красавец, которого посылают за невестой вместо жениха-уродца. Не менее актуальным для автора является интерес к мифологической символике предметов. Одна из статей сборника направлена на выявление «семантического поля» рубашки в македонской обрядности (любобной и лечеб-

ной магии), которое, по мнению автора, мотивировано свойствами льна и конопли, из которых она изготовлена. Большое исследование Л. Татаровска посвящает генезису и семантической структуре причитания. Автор дает обзор теорий, объясняющих происхождение этого жанра, сопоставляет причитание с его литературным «аналогом» — плачем, описывает ситуацию произнесения причитания, анализирует зачины македонских причитаний, их композицию и спектр мотивов, останавливается на истории записи македонских причитаний и их изучения, приводит 5 ранее не публиковавшихся текстов. На поиск «глубинной структуры» фольклорного текста ориентирована работа, посвященная зачинам эпических песен. Автор интересуется местом и функцией зачина в повествовательной структуре, типическая связь между содержанием текста и моделью начинательной формулы. Вторая часть сборника включает четыре очерка по истории македонской фольклористики. В них содержатся биографии, анализ творческого пути и фольклористической деятельности представителей македонского возрождения — Янаки Стрезова и братьев Костенцевых.

«Городская лирика в Македонии» (Староградска народна песна во Македонија. Скопје, 2001) — монография, посвященная происхождению и сюжетно-жанровым особенностям поэтических текстов, которые в южнославянской фольклористике принято определять как *староградска*, или *граѓанска*, *поезија* (лирика). Речь идет о песнях, чаще всего любовного содержания, которые бытовали в городской среде первоначально в списках, а впоследствии и в печатном виде (у южных славян подобные песни были распространены преимущественно в Хорватии и Воеводине, откуда они и проникли в Македонию). В первой главе книги дается подробный обзор изданий южнославянской городской лирики, начиная с первой половины XIX в., и литературы по теме, главным образом, хорватских и сербских авторов. Основной теоретический вопрос этой главы — отношение городской поэзии к фольклору и литературе, решение которого приближает фольклориста к открытию «загадки» происхождения городской лирики. Будучи результатом коллективного творчества и бытующая в вариантах, городская поэзия тем не менее отличается от фольклора по языку, метру и «недостатку личного чувства». Что касается литературных «предшественников» городской поэзии, автор придерживается точки зрения о ее связи с литературой Ренессанса, культивировавшей любовную тематику, и рукописной литературой барокко. Во второй главе,

посвященной собственно македонской городской лирике, автор разрабатывает эту проблему на примере конкретных македонских текстов. Они позволяют говорить о городских «редакциях», «адаптациях» и «контаминациях» популярных народных песен разных балканских народов и авторских стихотворений. Согласно своим эстетическим принципам, городская поэзия, как показывает автор, во-первых, производит отбор «наиболее понравившихся» текстов, а во-вторых, вносит изменения в их язык, стиль и содержание. Среди основных мотивов македонской городской песни называются встречи и свободные объяснения парня и девушки, их «состязание» — выполнение парнем трудных поручений, описание обстановки городского дома, жизни торгового квартала. Автор также излагает социально-экономические факторы, обусловившие проникновение городской поэзии в Македонию из Австро-Венгрии, и дает обзор старейших записей текстов этого жанра на македонском языке. Вторую часть книги составляет подборка из 65 городских песен, большинство которых анализируется в книге.

Работы Л. Татаровской сочетают в себе большую теоретичность, уходящую корнями в философскую антропологию и космологию, и обширную эмпирическую базу, включающую македонские волшебные сказки, эпическую и лирическую поэзию, причитания, городской фольклор.

Е.И. ЯКУШКИНА;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Что таится в родовой памяти

И.А. Разумова. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.

Фольклористика наших дней открывает новые области исследования, демонстрирует новые подходы к материалу. Оказывается, предмет ее много шире «устно-поэтического творчества трудового народа». Слово «традиция» обретает на наших глазах глубину: люди объединяются по множеству признаков — и не только в труде, и у каждой контактной группы складываются свои традиции. Прежде всего они вырастают в семье, и семейные связи — едва ли не самые прочные. Монография И.А. Разумовой обращает нас к истокам традиций индивидуума — семье.

В обширном введении «Семья как носитель традиции» И.А. Разумова подчеркивает роль семьи как феномена, стоящего

на границе биологии и культуры, в трансмиссии культурной традиции, в социализации детей. Но при постоянстве семейных отношений непостоянна их социальная значимость: «Родственные ресурсы всегда мобилизуются в кризисные периоды» (с. 15).

Для целей исследования было необходимо определить границы семейного фольклора. Автор рассматривает основное понятие фольклористики — «текст»: ведь текст и есть то зримое свидетельство, которым мы можем оперировать. И.А. Разумова склоняется к филологическому понятию текста, полагая неперенным его признаком вербальное выражение. Однако материал зовет исследовательницу к расширению традиционного понятия. Вербального выражения для текста мало — нужно еще его структурное оформление. И.А. Разумова приходит к справедливому решению: «В предметную область исследования включаются реалии семейного быта, образцы ритуализованного в разной степени поведения и собственно коммуникативные ситуации». Тем не менее предпочтение отдается традиционному подходу, и автор настойчиво ищет возможности изучения механизма фольклоризации речевых высказываний. Такой поиск необходим, потому что однократный рассказ — это еще не фольклор, и между такими рассказами и клишированными высказываниями, как замечает И.А. Разумова, «располагается значительное текстовое пространство».

Самый надежный способ доказательства того, что у семейного фольклора есть свой статус, — обнаружение специфичного для него пространственно-предметного мира. Это стало содержанием 2-й главы исследования. Характеристика пространственно-предметного мира ведется с учетом жанровой специфики семейных рассказов. Не всегда эту специфику легко определить. Более четко выявляется она в биографических и автобиографических рассказах. И.А. Разумова показывает, насколько велика в таких рассказах роль клише и стереотипов (что позволяет считать их фольклорными); это обстоятельство нужно непременно учитывать историкам, чтобы избежать наивного толкования устных повествований. По нашему мнению, следует также учитывать, что высокая степень фольклоризации текстов ведет к их универсализации и выводит за рамки собственно семейного фольклора. Для толкования материала, которым пользуется И.А. Разумова, всегда важен бытовой контекст. Однако его значимость падает при упомянутой универсализации. Так произошло, например, с поэзией пестования, которая «ушла» из семейного фольклора и живет в пределах фольклора детского, пользуясь его стереотипами и клише. А роль клише хоро-

шо продемонстрирована И.А. Разумовой на примере примет: сложившиеся стереотипы властно подчиняют себе конкретные реалии, связанные с жизнью конкретных семей. Перед нами подлинный фольклор как царство стереотипов: семьи разные, а рассказы одинаковые. Однако фольклор семьи не совсем охотно демонстрируется: как показывает название монографии, он представляет «потенциальное знание», открываемое далеко не каждому.

Ставится в исследовании и еще одна важная проблема — о степени достоверности семейных рассказов. Казалось бы, в них всё должно быть достоверным: ведь перед нами раскрывается история конкретной семьи. Но это не так, и особенно убеждают в этом рассказы о домовых. В общем, в семейном фольклоре И.А. Разумова верно усмотрела один из коренных признаков фольклора — описанное еще М.И. Стеблиным-Каменским единство правды и вымысла, а говоря словами Е.М. Мелетинского, нестрогую достоверность.

В заключительной главе «История рода в генеалогических преданиях и семейных меморатах» на большом фактическом материале проверяется правильность высказанных ранее постулатов: о жанровой специфике семейных исторических нарративов, о правде и вымысле в них. Здесь ярко показано, как осуществляется трансмиссия культурных ценностей, определяющих быт семьи как социальной ячейки. Намечен социально-политический фон, во многом определяющий содержание этих ценностей. За семейным фольклором приоткрывается драматическая история взаимоотношений семьи и государства, нередко приобретающая антагонистический характер.

Частные, на первый взгляд, вопросы, которые рассматривает И.А. Разумова, на самом деле имеют общетеоретическое значение и способствуют решению совсем иных проблем. Так, говоря об «истории рода», автор затрагивает важную проблему глубины исторической памяти. Обычно это не принимается во внимание исследователями былин и исторических песен, допускающими, что тексты способны удерживать память о реальных событиях многовековой давности.

И.А. Разумова исследует намеченную тему последовательно и логично. Материал собран на протяжении нескольких лет самой исследовательницей, работавшей с информантами из самых разных социальных групп. Это, впрочем, имеет и свои минусы. И.А. Разумова оговаривается, что ее выводы надежны для определенного региона, именно Северо-Запада, а Москва и Петербург дали бы, возможно, несколько иной расклад. Возможно. Но и в рамках избранного

региона целесообразен не суммарный, а дифференцированный подход. Фольклор в семье колхозника будет отличаться от фольклорной традиции в семье инженера или учителя. Наконец, внутри одной семьи интерес к рассказам разных жанров зависит, видимо, от возраста. Это не упрек И.А. Разумовой, а предложение: в дальнейшей работе над темой (а перспективы ее дальнейшей разработки есть: поскольку смена фольклорных парадигм захватывает фольклор в целом, интересно проследить, как выглядит семейный фольклор на общем фоне, как соотносится он с традиционным деревенским и городским фольклором) учесть различные параметры, касающиеся как внутрисемейных, так и «внешних» обстоятельств: пол, возраст, семейный статус, профессия, образовательный ценз, конфессия информантов.

Давая высокую оценку источниковедческой базе монографии И.А. Разумовой, подчеркнем самостоятельность и новизну методики исследования. Сотни семейных рассказов систематизированы и получили достаточно надежную характеристику. В то же время И.А. Разумова не одинокий искатель истины. Она работает в контексте мировой фольклористики, и «иностранный контекст» ее библиографии производит глубокое впечатление. Можно упрекнуть автора лишь в одном: если в начале работы диалог с мировой наукой хорошо слышен, то по мере продвижения вперед он как бы понемногу стихает. Читателю, не искушенному в области семейного фольклора, не всегда легко понять, где И.А. Разумова разделяет положения, скажем, американских фольклористов, а где предлагает собственные решения поставленных вопросов.

Велика общественная значимость этой монографии. В наши дни часто можно слышать пессимистические суждения о дезинтеграции семьи. Исследование И.А. Разумовой убеждает в обратном, хотя и не в этом ее цель: в кризисной ситуации, в которую попала Россия, семейные связи заметно укрепилась и как бы компенсируют ослабшие связи социальные. И это не только в Северо-Западной провинции: интерес к геральдике, к дворянскому прошлому в больших городах — явления того же порядка. Семью хоронить рано.

Монография И.А. Разумовой — серьезное исследование в области народной духовной культуры, выполненное в рамках культурной антропологии, по-настоящему современное, расширяющее наши представления о содержании народных традиций.

Е.А. КОСТЮХИН,

доктор филол. наук;

Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Неизвестный В.Я. Пропп

Неизвестный В.Я. Пропп. Древо жизни. Дневник старости / Предисловие, составление А.Н. Мартыновой / Подготовка текста, комментарий А.Н. Мартыновой, Н.А. Прозоровой. СПб., 2002.

В 1915 г. по инициативе академика С.Ф. Ольденбурга (и параллельно с существовавшей еще с середины XIX в. «Песенной комиссией» РГО) создается «Сказочная комиссия», которой удалось издать несколько бюллетеней. Ее официальному оформлению предшествовала деятельность ряда видных ученых, относящихся к так называемой русской школе фольклористики и интенсивно изучавших исполнителей фольклорных произведений. Большую роль в разработке планов комиссии играл М.К. Азадовский, а также В.Я. Пропп, А.И. Никифоров, братья Б.М. и Ю.М. Соколовы и др. Деятельность комиссии, как и история ее отдельных членов в целом, до сих пор изучены мало.

Сказанное в полной мере относится к творческому наследию В.Я. Проппа. В этом смысле значительную роль в последние годы сыграла серия публикаций сотрудника Института русской литературы А.Н. Мартыновой. В отдельные выпуски вошли предварительные разработки, пассажи, не включенные впоследствии в печатный текст, выписки и наброски планов будущих книг: «Морфология сказки», «Исторические корни волшебной сказки», «Русская сказка», «Русский героический эпос», «Русские аграрные праздники», «Поэтика фольклора», «Проблемы комизма и смеха» и др. Завершает всю серию один из наиболее интересных томов, занимающий в ней особенное место. Он называется «Неизвестный В.Я. Пропп».

Книга открывается незавершенной автобиографической повестью В.Я. Проппа «Древо жизни» (с. 25—159), по своей стилистике и художественному уровню мало отличающейся от средней прозы 10-х — начала 20-х гг. XX в. Вслед за наброском повести следует значительный раздел, относящийся к периоду 1953—1970 гг. Это письма В.Я. Проппа и его друга В.С. Шабунина (с. 160—288). О масштабах их переписки и близости говорят 182 письма, которые опубликованы Шабуниним. Самое важное в них — не ученые идеи, а человеческие чувства, дружеское доверие, верность, нежность, которую В.Я. Пропп испытывал к В.С. Шабунину. Заметим сразу, что, к сожалению, подлинники писем В.Я. Проппа к В.С. Шабунину не сохранились (с. 288). А.Н. Мартынова отметила малочисленность известных нам писем В.Я. Проппа и объяснила это тем, что люди, которые получали письма от В.Я. Проппа,

неохотно с ними расставались (не сдавали в архив и т.д.). Так ли это? Документировать это пока не удастся. Отдельные цитаты обнаруживаются также в воспоминаниях бывших аспирантов и сотрудников В.Я. Проппа, которые завершают том, но их тоже досадно мало.

В том входят также стихи, написанные по-немецки в молодые годы (с. 335—356). Следует пожалеть, что даются не переводы немецких стихов, а их подстрочники. Это не означает, что мы потеряли значительно-го немецкого поэта, которого могли бы горести. Они интересны как свидетельство разносторонних и интенсивных эстетических занятий и интересов молодого В.Я. Проппа.

Том завершается вариантом официальной автобиографии (с. 357—358) и речью В.Я. Проппа весной 1965 г. на юбилей (с. 359—363), а также открытой лекцией, прочитанной на аспирантском семинаре на кафедре русской литературы ЛГУ 1 марта 1966 г. (с. 364—376), уже однажды издававшимся и прокомментированными (с. 9—17) ученицами В.Я. Проппа А.Н. Мартыновой и Л.М. Ивлевой.

Ученые, знавшие В.Я. Проппа ближе, особенно его ученики и друзья, не будут удивлены разносторонностью его эстетических интересов. Для них он «не неизвестный Пропп», а Пропп такой, какой он был в действительности. Именно публикация материалов из архива наносит решительный удар по пошлomu стереотипу «В.Я. Пропп — формалист». Лучшая книга В.Я. Проппа, несомненно, «Морфология сказки». Она воспринималась очень противоречиво. Именно она дала возможность многим даже опытным фольклористам и особенно массовой фольклористике объявить В.Я. Проппа «формалистом». «Неизвестный Пропп» показывает нам подлинного Проппа.

Известный теперь Пропп поражает широтой интересов. Из замечаний самого В.Я. Проппа обращает на себя внимание формулировка эстетического и шире — жизненного кредо В.Я. Проппа — «человек обязан быть счастливым». Эта афористическая формула требует элементарного истолкования. В.Я. Пропп ясно представлял себе общую многосложность человеческой жизни. Жизнь сложна в своей вариативности, и каждому из нас предоставляются бесконечные варианты выбора. Каждый должен найти свою жизненную нишу — от высших научных задач до задач бытовых, которых тоже несметное количество. В этом бесконечном разнообразии каждый должен найти себе профессиональное применение — можно, например, стать отменным столяром или слесарем и пользоваться беспорочным уважением других людей, увлекаться и гордиться своей

профессией, то есть быть счастливым человеком. Его профессия не хуже других, выбравших другие занятия, другую профессию, другую социально-профессиональную нишу, и он счастлив не менее других людей, оставившихся на ином выборе. Состояние счастья и возможность приносить другим максимальное добро дается не сразу. Так, сам В.Я. Пропп довольно длительное время преподавал немецкий язык или преподавал кафедрами иностранных языков в разных институтах. В этих ролях он, изучая добро и доброжелательность, всегда выступал человеком открытым по отношению к своим коллегам и слушателям, видел свое счастье в непрерывном совершенствовании методики преподавания, максимальном совершенствовании приемов и решений вставших перед ним задач. Это могла бы подтвердить моя покойная жена, которая (так сложились обстоятельства) во время войны была некоторое время его единственной ученицей. Она записывала не только идеи, которые высказывал В.Я. Пропп, но и делала отдельные заметки о его педагогических приемах.

В.Я. Пропп любил своих учеников, любил их искренно, желал им успехов и радовался каждой большой или малой преподавательской победе. Среди своих учеников он счастлив был видеть поистине одаренных людей. Ставшие на всю жизнь его учениками, со страстью, достойной своего учителя, они вносили в свою работу свой пыл и свою одаренность и сами были счастливы в том смысле, как счастлив был В.Я. Пропп.

Преподавание создало круг учеников В.Я. Проппа, многие из которых стали значительными учеными (Ю.И. Юдин, К.Е. Корепова, В.И. Еремина, А.Ф. Некрылова, О.Н. Гречина, И.П. Лупанова и др.). Они были не только его университетскими учениками, они составили тесный кружок его друзей. В этой связи следует назвать и Б.Н. Путилова, который формально не был в числе учеников В.Я. Проппа, но дружил и соавторствовал с ним.

Общение с учениками, любовь, которой ученики окружали В.Я. Проппа, были одним из источников его счастливых человеческих переживаний.

Следует добавить, что В.Я. Пропп внимательно относился к любой рукописи, которая попадала в его руки. Это не значит, что он каждую рукопись одобрял. В его записях можно найти резко отрицательное отношение к рукописям докторских диссертаций А.С. Шептаева, М.Г. Воскобойникова, сдержанный отзыв о диссертации Э.Н. Куприяновой и даже В.Е. Гусева, при общем человеческом одобрении этого исследователя. Его огорчает, что очень высоко им оцененный Ю.И. Юдин был равнодушен к Моцарту, Бетховену и особенно к

Шуберту, потому что Ю.И. Юдин «за стол» говорил о своей любви именно к Шуберту, а когда В.Я. Пропп стал играть, ему как бы стало неинтересно.

Надо иметь в виду, что далеко не все эстетические идеи и переживания получали у В.Я. Проппа выход в науку, реализовались в исследованиях и публикациях. В.Я. Пропп жил интересной творческой жизнью, предельно далекой от того упрощенного и опошленного «определения», которое присвоили ему в начале его деятельности — «формалист» (кличка, иначе это трудно обозначить). Его эстетическая жизнь была непрерывной и приобретала различные формы, часто далекие от публичности и афиширования. В.Я. Пропп любил музыку и, после того как ему удалось приобрести рояль, он вернулся к игре на фортепиано. Он любил Моцарта, Бетховена, Баха, которые ему были особенно близки. Его поддерживал в этих занятиях известный фольклорист-этномузыковед И.И. Земцовский, приходивший к В.Я. Проппу специально, чтобы играть в четыре руки и обсудить особенности любимых композиторов.

В.Я. Пропп очень любил цветы. Я помню, как в связи с его отказом от официального юбилея в 1970 году (75-летие) мы вчетвером (Б.Н. Путилов, его жена — Е.О. Путилова, я и моя жена — Б.Е. Чистова) купили прекрасный букет роз и отправились поздравить В.Я. Проппа домой, чем он был восхищен и несколько смущен. Он любил искусство в различных его проявлениях и просто природу — мог часами сидеть у красивой реки, слушать пение птиц. Можно сказать, что В.Я. Пропп преимущественно этими сторонами и оставался «неизвестным» фольклористам, которые с ним лично не общались.

На фольклорную кафедру В.Я. Пропп был приглашен М.К. Азадовским, тоже окруженным большой группой учеников (некоторые из них — даровитый М. Михайлов, В. Дмитриченко погибли во время войны). В.Я. Пропп и М.К. Азадовский были разными учеными. М.К. Азадовский обучал своих учеников в духе «русской школы», т.е. с особым вниманием к творческой деятельности исполнителей фольклора, и увлекался изучением истории русской фольклористики, которой сам активно занимался. Тем не менее, он включал работы В.Я. Проппа в список обязательной литературы для аспирантов и студентов старших курсов. Со своей стороны В.Я. Пропп, никогда не занимавшийся специально исполнителями фольклора, включил в свою книгу о русском фольклоре особую главу об исполнителях. Поэтому сопоставление этих школ должно осуществляться с большой осмотрительностью (с. 12).

Итак, название книги «Неизвестный В.Я. Пропп» условно, так как, с одной сто-

роны, здесь мы обнаруживаем публикацию действительно не издававшихся до сих пор рукописей, игравших важную роль в превращении «неизвестного Проппа» в знаменитого, а с другой — в названном томе соединяются и не публиковавшиеся до сих пор материалы из архива В.Я. Проппа, и материалы известные, уже опубликованные.

К.В. ЧИСТОВ;
член-корреспондент РАН
(Санкт-Петербург)

Возвращение Д.А. Ровинского

Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский / Вступ. статья и коммент. А.Ф. Некрыловой. СПб., 2002.

В 2002 г., почти через сто лет после своего выхода в свет, переиздан труд собирателя и исследователя русской гравюры Д.А. Ровинского, посвященный лубочной картинке XVII — первой половины XIX в. Двухтомное издание 1900 г., которое воспроизводится в данной публикации, было сокращенным вариантом издания 1891—1893 гг., состоявшего из семи томов иллюстративного материала и пяти томов исследования и комментариев.

Современное издание в целом повторяет двухтомник 1900 г., хотя и не является репринтным. Как и в издании 1900 г., цветные иллюстрации здесь даны на вкладышах; черно-белые включены в текст.

Книга содержит краткий обзор истории «народной картинки» в русском типографском деле. В качестве источников называются, во-первых, так называемые духовные листы греческого происхождения с изображениями святых и церковных праздников, копировавшиеся с книжных миниатюр или с икон; во-вторых — иностранные, прежде всего французские и немецкие, гравюры религиозного или сатирического содержания. При этом, если первые служили для замены дорогостоящих икон в доме, а иногда и в церкви, вторые имели прежде всего информационную и развлекательную функции. Доступность и массовость сделали лубок принадлежностью практически каждой крестьянской избы и городского жилища.

Каждый из разделов книги посвящен определенной тематике русского лубка. Народные картинки делятся в издании на следующие группы: 1) картинки назидательного или развлекательного характера, посвященные женской хитрости и любовному волюнтерству; 2) картинки информативного плана, изображающие различные «чуда», исторические события и деятелей, русских государей, а также школьное учение; 3) календари и альманахи, в том числе мантические; 4) «легкое чтение» — переводные

(польские, немецкие и итальянские) романы, сказки, в том числе знаменитый цикл о Бове и Еруслане Лазаревиче, а также сатирические листы и изображения «скромного» содержания; 5) картинки на религиозные и легендарные сюжеты; 6) изображения народных празднеств и гуляний; 7) картинки, посвященные народному театру и музыке; 8) изображения шутов и скоморохов; 9) карикатуры на иностранцев, особенно актуальные во время Отечественной войны 1812 года; 10) изображения святых мест, популярные среди паломников.

Особую группу представляют лубки, издававшиеся по распоряжению правительства. С XVII в. светские и духовные власти пытались ограничить производство лубков, которые зачастую преследовались цензурой; в то же время в некоторых случаях правительство использовало народную картинку в целях назидательных (изображения темницы и наказания преступников) и пропагандистских (изображения крестьян, обезображенных оспой по причине отказа от прививки).

Текст исследования объясняет сюжеты лубков, подробно останавливается на их происхождении. Рядом с неаутентичными народными картинками приводятся их западноевропейские прототипы.

Автор вступительной статьи к изданию 2002 г. — петербургский фольклорист А.Ф. Некрылова, рассматривая феномен собирательства в русской культуре, говорит об уникальной роли Д.А. Ровинского в собирании и исследовании народной русской гравюры. Им был выработан способ и метод описания материала, который продолжает применяться и в современных научных публикациях лубочных картинок.

Во второй половине девятнадцатых годов XX века появляется множество исследований, посвященных поэтике и мировоззрению русского лубка¹. Издание «Русских народных картинок» 1900 г. давно стало библиографической редкостью, не потеряв при этом своей актуальности. Поэтому данная публикация представляется вполне своевременной.

Примечания

¹ См.: Корепова К.Е. Русская лубочная сказка. Нижний Новгород, 1999; Лебедев А.В. Тщанием и усердием: Примитив в России XVIII — середины XIX века. М., 1998; Мир народной картинки: Материалы научной конференции «Випперовские чтения — 1997». М., 1999; Народная картинка XVII—XIX веков: Материалы и исследования. СПб., 1996; Соколов Б.М. Художественный язык русского лубка. М., 1999; Хромов О.Р. Русская лубочная книга XVII—XIX веков. М., 1998.

М.В. АХМЕТОВА, аспирант;
Ин-т высших гуманитарных
исследований РГГУ
(Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Материалы и исследования

Аверьянова Е.В. Функциональная и семиотическая интерпретация этической поэзии и агиографии Киевской Руси. — Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2002. — 230 с.

Адоньева С.Б. Категория настоящего времени: (Антрополог. очерки). — СПб.: Петербург. Востоковедение, 2001. — 168 с. — (Ethnographica Petropolitana; VIII).

Из содерж.: Суженый-ряженный — animus — бес. — С. 77—100; Одежда как высказывание. — С. 113—124.

Актуальные проблемы полевой фольклористики / МГУ. Отв. ред. А.А. Иванова. — М.: Изд-во МГУ, 2002. — 214 с.

Из содерж.: Мороз А.Б. О фольклорности нефольклорного: евангельские события в восприятии современного крестьянства. — С. 31—43; Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции. — С. 68—74.

Базлов Г.Н. Деревенская артель кулачных бойцов-рукопашников (опыт реконструкции): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М.: МГУ, 2002. — 27 с.

Блинова О.И., Комарова К.И. Проект мотивационного словаря «Пословиц русского народа» В.И. Даля // XXIII Дульзонские чтения. Сравнительно-историческое и типологическое изучения языков и культур. — Томск, 2002. — Ч. 1. — С. 4—12.

Борисов С.Б. Субкультура девичества: российская провинция 70—90 гг. XX в.: Автореф. дис. ... д-ра культуролог. — М.: ИВГИ РГГУ, 2002. — 44 с.

Вопросы казачьей культуры. — Майкоп, 2002. — Вып. 1. — 198 с.: нот.

Из содерж.: Бондарь Н.И. Воины и хлеборобы (некоторые аспекты мужской субкультуры). — С. 45—71; Денисов Н.Г. Казаки-красовцы сегодня. — С. 90—101; Щуров В.М. Песенная традиция алтайских казаков. — С. 16—181.

Воронцова Ю.Б. Коллективные прозвища в русских говорах: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Екатеринбург, 2002. — 21 с.

Голубкова О.В. Женские мифологические образы восточных славян Сибири и Европейской России: общее и специфическое // Исследования молодых ученых в области археологии и этнографии. — Новосибирск, 2001. — С. 55—62.

Добровольский В.Н. Обряды и поверья, относящиеся к домашним и полевым работам крестьян Смоленской губернии. — Смоленск: Годы, 2000. — 28 с. — (Б-ка журн. «Годы»; Вып. 12 / Сер. «Наследие»).

Жизненные силы славянства на рубеже веков и мировоззрений. — Барнаул, 2001. — Ч. 1. — 320 с.

Из содерж.: Прокопьева Н.В. Роль этнической культуры в системе жизнеобеспечения этнической общности. — С. 160—164; Пименова О.Н. Русский национальный менталитет. — С. 179—186.

Клеменс К.Х. Жизнь мертвых в религиях человечества / Пер. с нем. А. Махова. — М.: Intrada, 2002. — 224 с.

Козаченко А.С. Былинная традиция на Дону. — Ростов н/Д.: Дон. изд. дом, 2002. — 192 с.

Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. — М.: Индрик, 2002. — 336 с. — (Традиц. духовная культура славян. Современные исследования).

Матвиевская Г.П., Зубова И.К. Владимир Иванович Даль. 1801—1872. — М.: Наука, 2002. — 224 с. — (сер. «Науч.-биогр. лит.»).

Нытва — уголок России. — Пермь: Раритет — Пермь, 2002. — 240 с.: ил.

Из содерж.: Нравы, обычаи, обряды. — С. 86—101.

Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2002. — 432 с.

Из содерж.: Толстая С.М. Категория признака в символическом языке культуры. — С. 7—20; Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклорной картине мира. — С. 21—31; Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды). — С. 32—60.

Пропп В.Я. Фольклор. Литература. История: [Собр. тр.]. — М.: Лабиринт, 2002. — 464 с.

Профоров С.М. Методические указания по записи городского фольклора. — Коломна, 2002. — 23 с.

Русские: народная культура (история и современность). Т. 5: Духовная культура. Народные знания / Отв. ред. И.В. Власова. — М.: ИЭА, 2002. — 376 с.

Русские имена в исторических мирах, церковных и народных праздниках, пословицах и приметах / Сост. Н.И. Решетников. — М., 2002. — 464 с.

Смирнов Ю.И. Польская тема в русском фольклоре // Встреча этнических культур в зеркале языка в сопоставительном лингвокультурном аспекте. — М.: Наука, 2002. — С. 262—279.

Устинова Т.А. Фольклорные танцы Тверской земли, записанные Т.А. Устиновой в Тверской губернии в 1938 г. — Тверь: ОДНТ, 2002. — 160 с.

Феникс: Ист.-этногр. вестник. Вып. IV: Традиционный костюм Белгородчины / Экспедиционные материалы / Бел. ГУНТ. Авт.-сост. И.П. Зотова. — Белгород, 2000. — 43 с.

Христианство и Север: По мат. IV Каргопол. науч. конф. — М., 2002. — 232 с.

Из содерж.: Мелихова Г.Н. Современные проблемы и направление изучения русской православной религиозности. — С. 7—22; Пуцко В.К. Иконы Каргополя: фольклорные варианты адаптации византийского художественного наследия. — С. 71—78.

Чекова И. Змей, князь и мудрая дева — целительница в житийной «Повести о Петре и Февронии Муромских» // Мир житий. — М.: Имидж-Лаб, 2002. — С. 181—192.

Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в.: По мат. юж. р-нов Перм. обл. — Пермь: Изд-во ПТУ, 2002. — 259 с.

Шатунов М.В. Русская профессиональная драка. — М.: РИПОЛ классик, 2002. — 557 с.

Юдин Ю.И. Записные книжки. — Курск: Изд-во СА АГПИ, 2001. — 81 с.

Тексты

Зеленин Д.К. Великорусские сказки Вятской губернии. С приложением шести вотяцких сказок / Подгот. Т.Г. Иванова. — СПб.: Трoпа Троянова, 2002. — 736 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Предрев. собр.: Т. 7).

Не тесан терем: Для дет. фольклор. коллективов / Сост. Б. Браз. — М., 2001. — 31 с.: нот. — (ВМО — детям). Муз.-просвет. альманах; Вып. 1).

Русские пословицы и поговорки / Сост. Е.Ю. Нешименко. — М.: РИПОЛ классик, 2002. — 302 с. — (нар. мудрость).

Синдаловский Н.А. Санкт-Петербург: История в преданиях и анекдотах. — СПб.: Норинт, 2002. — 478 с.

Частушки / Сост. И. и Ф. Муртузолиевы. — СПб.: Виктория плюс, Стаун-канти. 2002. — 190 с.

Словари. Справочники

Крисанова Н.В. Словарь языка белгородских народных песен // Фольклорная лексикография. — Курск: Изд-во КГПИ, 2001. — Вып. 17. — С. 4—14.

Музыкальный Петербург: Энцикл. словарь. Т. 1: XVIII в. Кн. 5: Рукописный песенник XVIII в. / Отв. ред. Е.Е. Васильева. — СПб.: Композитор, 2002. — 311 с.

Словарь русских пословиц и поговорок / Ред.-сост. Е.С. Островская. — М.: РИПОЛ классик, 2002. — 462 с.

Этнопсихологический словарь / Под ред. В.Г. Крысько. — М.: Моск. психолого-соц. Ин-т, 1999. — 342 с.

• Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский Центр
русского фольклора
(Москва)

Памяти ИРИНЫ ПЕТРОВНЫ ЛУПАНОВОЙ

4 февраля 2003 г. на 82-м году жизни умерла Ирина Петровна Лупанова, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Карелии. 30 лет она проработала в Петрозаводском государственном университете, более десяти заведовала кафедрой литературы.

Ее родителями были известные и очень уважаемые в Петрозаводске педагоги: преподаватель русского языка, в 1940-е—1950-е годы заведовавшая кафедрой Карело-Финского учительского института, А.Г. Бонч-Осмоловская и ученый-химик П.А. Лупанов. От них Ирина Петровна унаследовала нравственную систему координат и редкую в наши дни интеллигентность.

И.П. Лупанова — наследница фундаментальной филологической школы Ленинградского университета, где преподавали ученые с мировым именем — Г.А. Гуковский, Б.В. Томашевский, Б.М. Эйхенбаум, В.М. Жирмунский, П.Н. Берков. Ее непосредственными учителями, под чьим руководством выполнены первые научные работы и в чьих семинарах определились собственные научные интересы, были М.К. Азадовский и В.Я. Пропп.

С Владимиром Яковлевичем Проппом и его семьей Ирину Петровну связывали многолетние дружеские отношения. Замечательные образы своих учителей М.К. Азадовского и В.Я. Проппа И.П. Лупанова создаст много лет спустя в воспоминаниях, написанных с присущим ей писательским даром и напечатанных в Петербурге и Иркутске. Воспоминания вызвали большой интерес и много благодарных откликов.

Из занятий в семинаре В.Я. Проппа вышла сначала дипломная работа, а затем и кандидатская диссертация, посвященная русской народной бытовой сказке. Позднее статьи «Русская бытовая сказка первой половины XIX века» и «Русская бытовая сказка второй половины XIX века» были опубликованы в двух книгах второго тома «Русского народного поэтического творчества» (М.: Л., 1955—1956). Новый этап — монография «Русская народная сказка в творчестве писателей первой половины XIX века» (Петрозаводск, 1959), защищенная Лупановой в качестве докторской диссертации. Это было первое обобщающее исследование о русской литературной сказке и единственная тогда большая работа о влиянии народной сказки на писателей первой половины XIX в. (А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, П.П. Ершов, В.И. Даль и др.). Многие части монографии позже выкристаллизовались в самостоятельные исследования, как, к примеру, раздел о П.П. Ершове, предваряющий издание «П.П. Ершов» в серии «Большая библиотека поэта» (Л., 1976).

После книги И.П. Лупановой появился целый ряд работ о литературной сказке XIX и XX вв. Но неизменно во всех случаях отправной точкой, точкой отсчета было исследование И.П. Лупановой. Известный фольклорист из Омска Т.Г. Леонова, автор монографии «Русская литературная сказка XIX века в ее отношении к на-



родной сказке» (Томск, 1982), называя труд Лупановой «фундаментальным», подчеркивает: «Для книги характерны полемический аспект и основательная научная оснащенность. И.П. Лупанова прослеживает эволюцию отношения к фольклору в русском обществе; она показывает различный характер использования фольклорно-сказочного материала писателями первой половины XIX века». В этом же русле статья «Русская литературная сказка первой половины XIX века в современной фольклорной традиции Карельского Поморья», написанная И.П. Лупановой в соавторстве с ученицей, аспиранткой Т.И. Сенькиной (Петрозаводск, 1974).

Не буду называть все сказковедческие работы И.П. Лупановой. Ее «Смеховой мир русской волшебной сказки» (Русский фольклор. Л., 1973. Т. XIX) сразу обратил на себя внимание исследователей. Особую ценность представляют ее статьи о литературной сказке XX в., прежде всего о детской литературной сказке. Одной из них — «Современная литературная сказка и ее критики: Заметки фольклориста» — И.П. Лупанова дала убедительную ответь тем авторам, кто из конъюнктурных, идеологических соображений, игнорируя природу сказки как жанра, пытался отлучить сказки Бориса Заходера и других сказочников от русской национальной традиции и культуры. Аргументация И.П. Лупановой отличается не только научной глубиной и обоснованностью, но и присущими ей полемическим талантом и остроумием.

Ирина Петровна Лупанова известна как создатель «школы». «Школа» Лупановой — это десятки выполненных под ее руководством дипломных работ и кандидатских диссертаций по фольклору и детской литературе, это десятки ее

учеников, ныне кандидатов и докторов наук. Однако это понятие «школа» относится прежде всего к первой в нашей стране Петрозаводской научной школе по детской литературе. Ее началом явился научный студенческий кружок, созданный в 1953 г. В 1976 г. по инициативе И.П. Лупановой в Петрозаводском университете вышел первый выпуск сборника научных трудов «Проблемы детской литературы и фольклор», ставшего регулярным и объединившего усилия исследователей Москвы, Ленинграда, Петербурга, Мурманска, Ульяновска, Йошкар-Олы, Волгограда, Тюмени, Средней Азии, Украины, Болгарии. В 2001 г. издан 10-й выпуск сборника, который посвящен 80-летию И.П. Лупановой. В нем помещен фрагмент из теперь уже окончательной и оставленной в рукописи книги «Воспоминания». Как хорошо, что эту малость Ирина Петровна прочитала, увидела при жизни.

Ирина Петровна Лупанова была человеком поразительной нравственной и духовной цельности. И это проявлялось всегда и во всем. В одном из телефонных разговоров последних лет, вспоминая своего учителя М.К. Азадовского, она сказала мне, что до сих пор на ней «тяжкий грех»: когда в годы космополитической кампании ее, аспирантку, вызвали в партком и потребовали выступить на собрании с обвинениями в адрес Азадовского, она решительно отказалась. И, разумеется, не выступила, промолчала, а «молчание», — сказала она, — тоже предательство». Но были такие, что не молчали, а обвиняли.

На пенсию Ирина Петровна ушла раньше времени потому, что ей не позволили взять в аспирантуру достойную, но не устраивающую ректорат выпускницу.

И.П. Лупанова поражала нас, ее учеников, тем, как много умела. В годы войны в университете получила разряд маляра и долгое время сама со свойственным ей вкусом ремонтировала свою квартиру. Она была одной из первых женщин-водителей автомобиля в Петрозаводске. Она любила свою дачу в Косале и не попрошала с ней до тех пор, пока могла сама работать.

Влияние И.П. Лупановой — ученого, преподавателя — было колоссально. Но не менее сильно, чем ее работа, воздействовало общение с ней. Весь стиль ее жизни, независимость, достоинство, добросердечие эталонны. И в последние годы жизни, когда она осталась одна, когда навалились болезни, когда она не могла выходить из своей квартиры и было невероятно трудно физически и бытово, Ирина Петровна никогда не жаловалась и не была поглощена мыслями о самосохранении, которые сами по себе, убеждена, разрушительны для старых людей, отстраняя их от человеческих и духовных забот и потребностей. Она сохранила прежний интерес к гуманитарному знанию, очень много читала, писала.

Уйдя из жизни, она щедро осталась. Осталась своими трудами, своими учениками, учениками своих учеников.

С.М. ЛОЙТЕР
(Петрозаводск)

Семинар по современной городской легенде

15—17 марта 2002 г. в Институте вышших гуманитарных исследований РГГУ при поддержке Фонда Форда состоялся семинар «Современная городская легенда: историческая типология». На семинаре рассматривались проблемы формирования устных нарративных традиций российского города. Речь преимущественно шла о нарративах, относящихся к XX в.

Перед участниками семинара прежде всего стояли вопросы, касающиеся терминологического описания современной городской нескладочной прозы. С.Ю. Неклюдов (Москва) отметил, что поскольку бытование сказки как жанра в городе практически сошло на нет, то определение нескладочной прозы в данном контексте вообще теряет смысл. Названия, предлагающие те или иные жанровые разграничения, обладают разной широтой охвата материала и, более того, пересекаются (так, и быличка, и предание являются фабулатами, однако при этом многие былички следует считать меморатами). Кроме того, обычно они определяют группы текстов с разных сторон (содержательной, референтной, функциональной и т.д.). Наиболее же общим обозначением, прилагаясь почти ко всему массиву этих текстов (прежде всего, в западной науке), является термин «легенда». С обзором западных исследований, посвященных городской легенде, выступила И.С. Веселова (Санкт-Петербург).

В первый день проведения семинара также обсуждалась тема «Легенда как история». И.А. Разумова (Санкт-Петербург) в докладе «Создание образа города: Апатиты» затронула проблемы текстовой экспликации представительского образа города, проанализировала различные уровни речевой стереотипизации определенных концептов и сюжетов, на основании которых складывается городская метатекст. В.В. Абашев (Пермь) в докладе «Пермская башня смерти: история и легенда» и Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург) в докладе «Подземный мир городской легенды» показали на примере городских топонимов, каким образом функционирует городская легенда в современном городе. А.С. Кукатова (Москва) в докладе «Восприятие прошлого москвичами на рубеже XX—XXI вв.» представила результаты опроса москвичей, которые рассказывали исторические легенды о Москве, ее строительстве, о московской жизни в разные века и эпохи. В докладе М.В. Ахметовой (Москва) «Город в современных эсхатологических пророчествах» обсуж-

далась проблема отношения современных сектантов к концепту города вообще; кроме того, ставились вопросы соотношения в сектантских представлениях таких городов, как Иерусалим, Москва, Владимир. И.А. Антипова (Санкт-Петербург) и А.П. Минаева (Москва) в докладе «К вопросу о мифологии двух столиц» на материале устных рассказов москвичей и петербуржцев анализировали устойчивые нарративы, выражающие отношение горожан, соответственно, к Москве и Петербургу.

Во второй день заседания семинара обсуждалась тема «Легенды субкультурных сообществ», где М.П. Чередникова (Ульяновск) представила доклад «Устные рассказы в медицинской субкультуре», И.Е. Ферапонтов (Ульяновск) — о мифологической прозе туристов, Н. Зайцева (Санкт-Петербург) — о проблемах описания театральной субкультуры, а также о мистических представлениях, бытующих в среде ее представителей. Оживленное обсуждение вызвал доклад С.Г. Леонтьевой (Санкт-Петербург) «Легенды пионерского лагеря». Докладчица сделала комплексное описание текстового поля пионерского лагеря «Зеркальный» (Ленинградской обл.), применяя и/или оттачиваясь от принятых в фольклористике подходов к классификации устной нескладочной прозы, замечая, что в данном лагере в детской среде бытует устойчивый комплекс «лагерных» легенд, которые конструировались взрослыми с идеологическими или педагогическими целями. Эти легенды рассказывают «новеньким» детям как взрослые, так и «старожилы» — ребята, не в первый раз посетившие «Зеркальный». Докладчица также отметила, что в «Зеркальном» не удалось выявить на данном этапе сбора материала «потаенного» легендарного фонда: практически отсутствуют не только «сниженные» пародийные варианты, но и тексты, описывающие «неофициальное» пространство и время. В обсуждении этого доклада были поставлены проблемы классификации такого рода текстов, т.к. они изначально «сконструированы», а затем запущены в детскую среду, где обрели фольклорное бытование. Кроме того, обсуждалась уникальность ситуации данного пионерского лагеря, поскольку пародийные формы вообще-то существуют в пионерских лагерях, как и описание «неофициального» пространства и времени.

Ряд докладов объединялся темой «Легенда как биография». Е.В. Кулешов (Санкт-Петербург) в своем сообщении «Рассказы о городских сумасшедших» отметил, что такие рассказы характеризуются высокой степенью стереотипности, однако это обстоятельство может показаться странным, т.к. вряд ли можно себе представить бытование данных текстов вне ситуации поле-

вой записи: информанты удивляются, услышав соответствующий вопрос собирателя. С другой стороны, эти тексты напоминают рассказы о святочных ряженных и о юродивых. В докладе О.Н. Филичевой (Санкт-Петербург) «Типы легенд о Ксении Блаженной» обсуждались вопросы вторичной фольклоризации книжного текста, а также соотношение легенд, имеющих источником низовую литературу о Ксении Блаженной, с легендами и сюжетами традиционной устной культуры, связанными с мотивами почитаемых мест и святых. В.Ф. Лурье (Санкт-Петербург) продемонстрировал диск с фотографиями памятников в городском пространстве.

В последний день проведения семинара утреннее заседание было посвящено теме «Разовые нарративы». К.А. Маслинский (Санкт-Петербург) сделал доклад «Текст и контекст: к проблеме типологии устной городской прозы», в котором предложил рассматривать устные городские нарративы не только как фиксированные текстовые единицы, но и как части коммуникативной ситуации. Коммуникативная ситуация, по мнению докладчика, во многом определяет текстовую структуру нарратива; таким образом, перед исследователем стоит задача научиться выявлять инвариант конкретного текста, записанного в разных ситуациях. А.В. Тарабукина (Санкт-Петербург) в докладе «Хорошие девочки, заветные подруги» анализировала стереотипы, возникающие в застольных разговорах пожилых заводчанок. В.В. Баранова (Санкт-Петербург) в докладе «Устные мемуары: особенности репрезентации автобиографического нарратива» рассматривала две стратегии речевого поведения информанта при воспоминаниях о войне. Первая состоит в том, что события своей жизни рассказчик осмысляет как часть общей истории, ориентируясь при этом на историческую достоверность, на важность пережитого личного опыта, а также как иллюстрацию к учебнику истории. Вторая стратегия — подробное описание событий, значимых для внутренней жизни рассказчика, не обязательно представляющих интерес для внешнего наблюдателя.

В рамках семинара был проведен круглый стол «Историческая типология анекдота», где с докладами выступили А.С. Архипова (Москва) — «Эволюция анекдота: новации 20-х годов», Е.Я. Шмелева и А.Д. Шмелев (Москва) — «Анекдоты в "Сатириконе": становление жанра», М.П. Сорокина (Москва) — «Анекдот в исследовании П.Г. Богатырева».

Семинар закончился обсуждением составления антологий современной городской легенды и анекдота.

А.П. МИНАЕВА
(Москва)

Конференция

«Перспективы современной легенды»

24—27 июля 2002 г. в университете г. Шеффилда (Великобритания) проходила 20-я ежегодная конференция «Перспективы современной легенды» международного общества по изучению современной легенды (ISCLR), на которую собираются ведущие фольклористы, филологи, антропологи из многих стран мира (Великобритания, Германия, Греция, Дания, Канада, Израиль, Исландия, Нидерланды, Россия, США, Франция, Швеция и др.). В дни работы конференции состоялось более 20 докладов, которые можно считать полноценными лекциями (на каждого докладчика по регламенту конференции полагается 1 час), 2 киноматериала и два форума. Доклады были объединены в несколько тематических блоков.

«История идей и истоки исследования современной легенды». В докладе «Корни "Перспектив современной легенды": городские мифы на конференции Института социальных исследований Родес-Лингвистона 1960 г.» Билл Эллис (США) сравнивает концепции «современного мифа», предложенные социологами на конференции Института социальных исследований в Лусаке в 1960 г. и фольклористами на первой конференции ISCLR в 1982 г. Используя различные определения легенд и слухов для объяснения схожего материала, и те и другие имели дело с явлениями трудноопределимой природы. Наиболее жаростные споры касались вопроса границ объекта исследований. Автор предполагает, что в результате рассмотрение культурного материала в терминах легенды более точно, чем интерпретация его через общепринятые социологические концепты «слуха» или «правдивого утверждения». Б. Эллис считает, что история изучения современных мифов подтверждает сказанное 20 лет назад проф. М. Вилсоном: «Кажется, что миф стойко связан с заблуждением и что знание вытесняет миф. Но, по-моему, одна из характеристик живого мифа как раз в том и состоит, что он существует помимо фактов и что демонстрация его ложности не разрушает его». Продолжая эту тему, Паскаль Фруссар (Франция) в докладе «Одни истории, разная история: слух и современная легенда» представил историю развития и встреч социологических исследований слухов и фольклорной нарратологии в XX в. Родни Дейл (Великобритания) рассказал про серебряный юбилей «Foaf» — газеты общества ISCLR, а Джон Видоусон (Великобритания) представил доклад-воспоминание о первой конференции, состоявшейся 20 лет назад.

Блок «Общественное лицо современной легенды» был представлен работой «Шоколад как афродизиах: действительно ли зеленые "M and M" — конфетки для страсти?» Роберта Мак-Грегора (Канада). Рекламный ролик компании «Марс» и других шоколадных компаний, эксплуатирующих миф об особых возбуждающих свойствах зеленых "M and M", рассмотрен как квинтэссенция слухов, городских легенд и традиционных представлений. Городскую легенду также олицетворяет собой Пол Смит (Канада), один из основоположников ISCLR. Он представил авторский курс «Городская легенда» для студентов-фольклористов Мемориального университета св. Иоанна в Ньюфаундленде.

«Средства коммуникации и современная легенда». Заседание открыл Питер Бургер (Нидерланды) докладом «Невидимый собиратель: исследование современной легенды в пользовательской сети». По мнению докладчика, интернет, и в особенности пользовательские сети, еще относительно мало изучаемы фольклористами. Существуют различные мнения относительно этой формы бытования текстов: некоторые не считают деятельность чат-групп социальной активностью и ожидают их выхода в реальность, другие скорбят по поводу умирания устной коммуникации и экспансии киберпространства, третьи призывают задуматься о характере киберконтекста. П. Бургер остановился на формах адаптации легендарного жанра к новому коммуникативному полю (стирание границ между импровизацией и копированием, большая «свобода» в выражениях, интернациональность, смешение форм устной и письменной речи) и на новых условиях полевой работы (контекст ньюсгруппы, анонимность и псевдонимность как формы игры идентификаций, этические неудобства «подслушивания» чужих разговоров). Доклад Кэти Линн Пристон (США) «Фольклорная практика и литературное письмо: теории современной легенды, слуха/сплетни и страха» посвящен последствиям насыщения социального пространства страхом». Автор рассматривает современное литературное американское письмо через призму устных легенд. Исследование Майкла Ковена (Великобритания) «Ужасные истории: современные легенды и фильмы ужасов» посвящено сравнительному морфологическому исследованию нарративной структуры устных историй и кино.

«Современная легенда в ландшафте». Доклад Жаклин Симпсон (Великобритания) «Гробница мельника: или как заставить говорить о себе через 200 лет» явился изящным представлением стихов, картин, публикаций об одиноких могилах, культивирующих благородную меланхолию. Джай Фрэ-

зер (Великобритания) в докладе «Легенды и туризм: случай Мэри Кингз Клоуз, Эдинбург» проанализировала взаимоотношения хроникальных сведений, археологических материалов, фольклорных текстов и туристического бизнеса на примере замурованной в XVII в. улицы, охваченной чумой. Тео Медер (Нидерланды) представил доклад «Верить или не верить: феномен кругов на полях пшеницы в Нидерландах» и документальный фильм «Контакт». Карен Болдуин (США) рассказала о легендах о дятле с клювом из слоновой кости, бытующих среди орнитологов и местных жителей в Луизиане.

«Местные легенды» были представлены докладами Брайана Макконела (Великобритания) о вариантах рассказов об основании публичной школы Дулвич в Лондоне и Дианы Тэй (Великобритания) о деревенских легендах как воплощении культурной памяти.

«Детские и подростковые легенды». Работа Марка Армитажа (Великобритания) «От палочек и камешков до привидений в туалете: изучение историй и характера развития детских игр-притворств на протяжении школы» представляла прогресс детских игр от акциональных (различные действия с подручным материалом — собирание, транспортировка, хранение, превращение) к вербально оформленным (посещение мест, не контролируемых или частично контролируемых взрослыми) и тексты, сопровождающие освоение пространства. Джон Боднер (Канада) представил результаты своего социологического исследования среди бездомных подростков Торонто «От монстров и прочих копов: слухи и легенды».

В блоке «Легенды войны и террора» наиболее любопытный доклад «Малое знание — опасная вещь: распространение и подавление легенд-предвидений во времена террора» был сделан Дианой Голдштейн (Канада). Автор обратила внимание на практику самоцензуры, нарративного подавления и невыговаривания по отношению к слухам и легендам в Америке и Канаде после 11 сентября 2001 г. Автор анализирует нерасказываемое, но выраженное в форме графических головоломок (башни-близнецы, стоящие бок о бок, как цифра 11), кодовых (New York City — 11 букв) и пр. Автор отметила, что после 11 сентября было очень мало текстов о счастливом исходе, и если они и были, то с оттенком вины. Санди Хоббс (Великобритания) прочитал доклад «Фолклендский ветеран и вежливый араб: политика и легенды», в котором предложил выделить субкатегорию «Политические легенды» в указателе современных легенд. Кэрол Бюрке (США) представила доклад «Солдаты-фантомы, ангелы-помощники и Барбарелла».

В тематическом блоке «**Международные легенды**» был представлен доклад греческих фольклористов Джорджа и Марии Мифсуд-Чиркоп о легендарных циклах и обрядах на католической Мальте. Очень интересный доклад «Мемораты как легенды о судьбе в иммигрантских историях: "русские" в Израиле и их опыт» сделали Лариса Фиалкова и Мария Еленевская (Израиль). В собранных интервью исследователь-

ницами были выделены стереотипные рассказы, соответствующие традиционным сюжетам и мотивам. В докладе «Типы современной русской легенды» Инны Веселовой (Россия) предлагались принципы типологии фольклорных достоверных нарративов, бытующих в современной России.

В конце конференции состоялся форум «Исчезает ли городская легенда как знаменитый исчезающий попутчик?» После об-

мена мнениями видные деятели ISCLR пришли к выводу, что на их век легенд хватит.

Следующая конференция ISCLR состоится 25—28 июня 2003 г. в Корнер Брук Ньюфаундленд (Канада). Информация на сайтах <http://www.swgc.mun.ca/legend/> и <http://www.panam.edu/faculty/mglazer/isclr/isclr.htm>.

И.С. ВЕСЕЛОВА
(Санкт-Петербург)

В Михайловском много гостей...

Уже не первый год в конце июля в Пушкинских Горах собирается многолюдная многоголосая братия любителей фольклора — от подростков 9—10 лет до бородачей-ветеранов — идет фольклорный фестиваль, а вернее Всероссийская фольклорная творческая лаборатория-фестиваль «Псковские зямчужины»¹. Скоро тридцать лет, как развивается в России «фольклорное движение» — первооткрывателями были ансамбль Д.В. Покровского, ансамбли Петербургской (тогда еще Ленинградской) и Московской консерваторий. Возникли великолепные любительские коллективы «Народный праздник», «Казачий круг», «Жар» и множество других, объединившихся в Российский фольклорный союз. И свою основную задачу — поддержание исконных традиций народной музыкальной культуры — эта общественная организация выполняет, систематически проводя фольклорные праздники и фестивали в разных городах России, организуя постоянно действующие семинары, творческие мастерские с участием ведущих ученых и практиков. Каждый ансамбль Российского фольклорного союза в своем городе или селе является базовой точкой, куда могут обратиться новички за помощью. Таких «точек» сейчас в стране более ста. Огромную работу осуществляют главные российские консерватории, стажировка и переподготовка кадров входит в деятельность Фольклорно-этнографического центра МК РФ (Санкт-Петербург).

Однако подавляющее большинство коллективов, приехавших на пушкиногорский фестиваль 2002 г. (а это были, в основном, вузовские любительские ансамбли) оказались незнакомы с тем, что уже давно пройдено предшественниками. Их ориентация — все та же «культпросветовская», эстрадная, в некоторых случаях даже «КВН-овская». Для кого-то открытием оказались экспедиционные записи, продемонстрированные во время мастер-классов; другие не имеют представления об обрядовой системе фольклора, о песенных жанрах; часто приходилось констатировать отсутствие вкуса в выборе пе-

сенного материала; песни разучиваются с каких-то случайных записей, а не с аутентичного оригинала; у некоторых коллективов нет представления об ансамблевом пении в отличие от хорового; об особенностях

местного говора; серьезнейшие проблемы с интонацией, звукоизвлечением, строем, тембром, с костюмами и т.д. И все это — закономерное следствие того, что у коллективов нет профессионально подготовленных ру-



Фольклорный ансамбль «Горница» (Санкт-Петербург)

Фольклорный ансамбль «Глубочане» (Псковская обл., с. Глубокое)



ководителей. А в результате получается, что важнейшая часть общества (вузовская молодежь, старшеклассники, подростки), занимаясь в называющих себя фольклорными коллективах, получает поверхностное, случайное, даже суррогатное представление о народной культуре.

Устроителями фестиваля — работниками Министерства образования России — поставлена актуальнейшая цель: гуманизация образовательной сферы высшей школы, воспитание уважения к традициям национальной культуры. Но, к большому сожалению, организаторам не удалось на этот раз преодолеть ведомственную разобщенность и пригласить коллективы, которые могли бы показать возможности глубокого постижения народно-песенных традиций. Ведущие консерватории, Российский фольклорный союз оказались не задействованными в этом важном мероприятии. Единственным исключением на фестивале стал ансамбль Вологодского педагогического университета, представивший песенную классику Русского Севера в ее живых, достоверных образцах. Из других участников можно выделить два подростковых коллектива — «Горницу» (Петербург) и ансамбль из села Глубокого Опочецкого района Псковской области. В какой-то мере недостатки организаторов смогли преодолеть специалисты, блестяще прошедшие мастер-классы: Н.Н. Гилярова, А.М. Мехнецов, Г.В. Лобкова, О.В. Лысенко, А.И. Шилин, Л.П. Махова.

За верно поставленную цель, хорошие условия, искреннюю заботу об участниках большое спасибо организаторам и хозяевам фестиваля — Министерству образования Российской Федерации, Администрации Псковской области; Государственному историко-культурному и природно-ландшафтному музею-заповеднику А.С. Пушкина «Михайловское»; Областному Дому детства и юношества «Радуга». И пожелание — больше информировать о происходящих событиях местных жителей и туристов, чтобы на фестивальных площадках были не одни участники, но и слушатели тоже. Ведь коллективы, собирающиеся ежегодно в Пушкинских Горах, приезжают не «вздыхать о милой старине», как сказал Поэт, а воссоздавать исконные традиции нашего народа, преемственная связь которых была прервана.

Примечания

¹ Кстати, по поводу названия. Давайте бережно относиться как к литературной форме русского языка, так и к его диалектам, не смешивая то и другое в эклектические сочетания. Если «псковские» — то «жемчужины», а если уж «зямчужины» — то и прилагательное должно иметь соответствующую диалектную форму.

Е.А. ВАЛЕВСКАЯ
(Санкт-Петербург)

III Российский фестиваль антропологических фильмов

30 августа — 5 сентября 2002 г. в г. Салехарде состоялся III Российский фестиваль антропологических фильмов. Его организаторами в этом году стали: Администрация Ямало-Ненецкого автономного округа, Северный исследовательский форум (NRF), Институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва) и Этнографическое бюро (Екатеринбург).

Концепция III фестиваля была несколько иной по сравнению с предшествующими — основное место в конкурсной программе было отдано добротной сделанной документалистике (не обязательно этнографической тематики) в противовес исследовательскому кино. На мой взгляд, тому есть две главные причины: два предыдущих фестиваля «исчерпали» запас этнографических фильмов, созданных на киностудиях нашей страны профессиональными режиссерами и операторами в последние два десятилетия, а фильмы, снятые профессиональными учеными, пока не достигли, по мнению организаторов, необходимого для кинофестиваля технического уровня. К сожалению, примеры совместной работы ученых и кинематографистов, позволяющей достичь хороших научных и технических результатов, пока еще очень редки в нашей стране.

Соответственные изменения претерпел и регламент фестиваля — место семинаров Российской ассоциации визуальной антропологии заняли пресс-конференции, обязательный элемент кинофестивалей.

Программа включала конкурс кино- и видеофильмов и конкурс телепрограмм Арктического региона. В конкурсе фильмов участвовали 22 работы российских авторов из Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Ульяновска, Екатеринбурга, Самары, Архангельска, Ижевска и других городов. Традиционной культуре народов России и ее изменениям в современных условиях были посвящены 10 фильмов, причем в трех речь шла о русской народной культуре («Пастуший рог», реж. М. Горшков, Москва; «На кромке бытия», реж. Д. Завигельский, Москва; «Духов день», реж. С. Минёнок, Москва). Народы Сибири и Дальнего Востока были представлены всего четырьмя работами, тогда как на предыдущих фестивалях фильмы об этих народах составля-

ли основную долю конкурсных работ (ненцы — «Миссионер», реж. О. Бараев, Архангельск, и «Тундо тюенядо (Хранительницы очага)», авторы А. Лапсуй и М. Лехмускалио, Салехард—Хельсинки (приз Совета координаторов Международного кочующего северного кинофестиваля; фильм о судьбах ненецких женщин, решенный в черно-белой стилистике для более точной передачи оттенков настроений жителей тундры); ульчи — «Медведь и шаман», реж. Р. Ерназарова, Новосибирск; буряты — «Встретимся в Шамбале», автор А. Бернштейн, Москва). Три фильма были посвящены неславянским народам европейской части России: чувашам — «Чаваштене (Чувашская вера)», автор Е. Ягафова, Самара (отмечен призом); сету — «Сету — народ Печорской земли», реж. Э. Короленко, Санкт-Петербург; коми-пермякам — «Быкобой», реж. А. Балусев, Екатеринбург (гран-при фестиваля; в фильме рассказывается история возвращения героя, ныне городского жителя, на родину, в коми-пермяцкое село, где он вместе с учителем истории восстанавливает обряд, давший название фильму).

Жанр «фильм-портрет» представляли 5 участников конкурсной программы: «Баба Аня», автор Е. Попова, Ижевск (отмечен призом); «Давид», реж. А. Федорченко, Екатеринбург (специальный приз жюри; стилистически лаконичный фильм-портрет человека, в раннем детстве попавшего в мясорубку XX в., прошедшего через нацистские, а затем сталинские лагеря); «Леха Online», реж. Е. Григорьев, Москва (отмечен призом); «Рукля», реж. И. Головнев, Екатеринбург; «Я прошел всю эту школу», реж. В. Орехов, Москва.

Совершенно новым и, на общий взгляд, позитивным явлением для фестиваля антропологических фильмов оказались работы, посвященные различным субкультурам современного города. Авторы двух фильмов рассказали о московской жизни «остарбайтеров» из стран ближнего зарубежья: таджиков — «Мардикор (Наемный рабочий)», реж. М. Юсупова, Москва; армян, азербайджанцев, молдаван — «Еразанг (Мечта)», реж. Г. Ильина, Москва (отмечен призом). Действительность исправительной колонии показана в фильме «Каторга» Е. Соломина (Новосибирск). Фильм «Мифы 2"А"» М. Матлина (Ульяновск) представляет собой попытку описания средствами кино одного из феноменов детской субкультуры — «вызываний» и страшных историй.

На конкурс телепрограмм Арктического региона были представлены 16 программ. Примечательно, что некоторые из них — впервые в истории фестиваля — были созданы представителями коренных народов на скромных телестудиях северных поселков. По всей видимости, фестивальное движение имеет резонанс в Ямало-Ненецком округе, что способствует изменению информационной среды местных этносов и формированию стратегий самоописания, что и зафиксировал нынешний фестиваль. Приз в этом виде конкурса присужден Виктору Приходько (Студия «Факт», пос. Тазовский, ЯНАО) за программу «Вечный круг жизни».

В рамках фестиваля состоялось несколько научных и культурных акций, из них прежде всего следует упомянуть V Международный семинар по визуальной антропологии «Традиционная культура в аудиовизуальных фиксациях: от полевой записи к художественному фильму». Надо сказать, что международные научные семинары по визуальной антропологии проходят в Институте Наследия им. Д.С. Лихачева (Москва) с 1993 г. В этом году было решено провести семинар в Салехарде, совместив его с фестивалем, поэтому семинар стал более камерным. В его работе приняли участие исследователи из России, стран ближнего и дальнего зарубежья. А. Баликси (Болгария) рассказал о работе над фильмом «Сыновья Хаджи Омара». Р. Хусманн (Геттингенский институт научного кино, Германия) в докладе «Полевые записи — исследовательский фильм — документаль-

ный фильм — художественный фильм: о важности съемки с ясной целью» обосновал типологию визуальных материалов. А. Бернштейн, начинающий антрополог и режиссер (в конкурсе фильмов была представлена ее дипломная работа о буддизме в Бурятии «Встретимся в Шамбале»), в докладе «По ту сторону реализма» рассказала о методах раскрытия религиозного опыта в антропологическом кино (на примере работ Ж. Руша и Р. Гарднера).

Некоторые исследователи продемонстрировали свои полевые материалы, снабдив их этнографическими комментариями. Темой доклада Р. Рахмони (Таджикистан) стали обряды «лечебной магии», совершаемые возле Хисарской крепости. Р. Балкуте (Литва) рассказала об обрядах исцеления у святого источника в Ужпалай. О. Христофорова (Москва) продемонстрировала видеозапись празднования Троицы в Калужской обл. и рассказала о своем опыте использования видеоматериалов в исследовательской работе.

Острая проблема взаимоотношений этнографического кино и телевидения стала центром внимания Л. Глушаева (Литва), сделавшего доклад «Традиционная культура старообрядцев Литвы на ТВ», и Р. Лужицы (Словакия), рассказавшего о представленности этнических меньшинств (в частности, цыган) на словацком телевидении. И. Головнев (Екатеринбург) в своем выступлении поделился опытом использования этнографических видеоматериалов в музейных экспозици-

ях. С. Минёнок (Москва) в докладе «Художественное осмысление фольклорного наследия» поведал о своем опыте создания фильмов-фантазий на основе видеозаписей обрядов, сделанных во время фольклорных экспедиций.

Большой интерес для российских участников фестиваля представляли фильмы их зарубежных коллег, показанные в рамках Международного кочующего северного кинофестиваля. А. Баликси показал свои, уже ставшие классическими, фильмы — о пуштунах Афганистана «Сыновья Хаджи Омара» и об эскимосах Канады «Эскимосы-нетсилык». Р. Хусманн, один из бессменных организаторов Геттингенского фестиваля визуальной антропологии, привез фильмы-лауреаты этого года: «Дилемма Дуки», реж. Ж. Лидалл (Германия), исследующий способы разрешения конфликтов в африканской деревне; «Старообрядцы», реж. Я. Севчикова (Чехия) — поэтический фильм о румынских липованах; «Дом», реж. Р. Рид (Великобритания) — о чешском доме престарелых; «Все яркое и прекрасное», реж. Рахвендра Чанг Синг и Теендра Тамракер (Индия) — авторы этого фильма, индийские студенты, попытались выяснить европейское отношение к корове и пришли к изумившим их результатам: для хозяев немецкой семейной фермы корова — вовсе не священное животное и не член семьи, а только «машина» для производства молока.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА
(Москва)

Информационное сообщение

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОР
МИНИСТЕРСТВА КУЛЬТУРЫ РФ

проводит 27 — 29 октября 2003 г.

**Всероссийскую научно-практическую конференцию
«Приобщение детей к традициям народной культуры. Художественный текстиль».**

Подача заявок — не позднее 10 сентября 2003 г.

Командировочные расходы за счет направляющей организации.

Адрес: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6.

Контактные телефоны: (095)245-22-05, 246-84-17 (пнд., чтв., с 10 до 19 ч.).

Факс: (095)246-93-32. E-mail: crf@inbox.ru

Оргкомитет конференции: Кулешов Андрей Геннадьевич, Мальцева Нина Петровна, Симакowa Ирина Леонидовна.

Подробная информация о конференции размещена на сайте ГРЦРФ: www.centrfolk.ru

ХЛУДНЕВСКАЯ ИГРУШКА



Свистки в форме зверей. Мастерница Татьяна Борисовна Трифонова (1921 г.р.). 1995 г.

Лиса. Мастерница Ксения Прокофьевна Трифонова (1931—1995). 1991—1992 гг.



О прошлом и настоящем хлудневского гончарного и игрушечного промыслов читайте в материалах М.М. Горшкова, Г.П. Мельникова и Г.П. Никишина на с. 25—30



Всадник. Мастерница Аграфена Федоровна Трифонова (1903—1992). 1992 г.



Фото М.М. Горшкова

Свистки — медведи и козлики музыканты. Мастерница Татьяна Ивановна Бубнёва (1931 г.р.). 1995 г.



Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

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 — 2003»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

В.Г. Смолицкий (Москва)

Песня о казни

Ивана Долгорукова

А.Е. Недвига (Санкт-Петербург)

*«Ты, Германия и Англия,
давайте делать мир»*

Н.В. Икко (Санкт-Петербург)

*«Полюбила латыша —
совсем вымерла душа»*

С.Н. Темняткин (д. Мартыново

Мышкинского р-на Ярославской обл.)

Люди и события

в кацких присловьях

В.Н. Теплов, А.Б. Конухова (Москва)

Дерево любви

Региональный фольклор:

подборки материалов

по традиционной культуре

Астраханской

и Новгородской областей

Выставка

«Дороги Параскевы»

Материалы фольклорно-

этнографических экспедиций

Научная хроника.

Обзоры, рецензии

