

ЖИВАЯ СТАРИНА

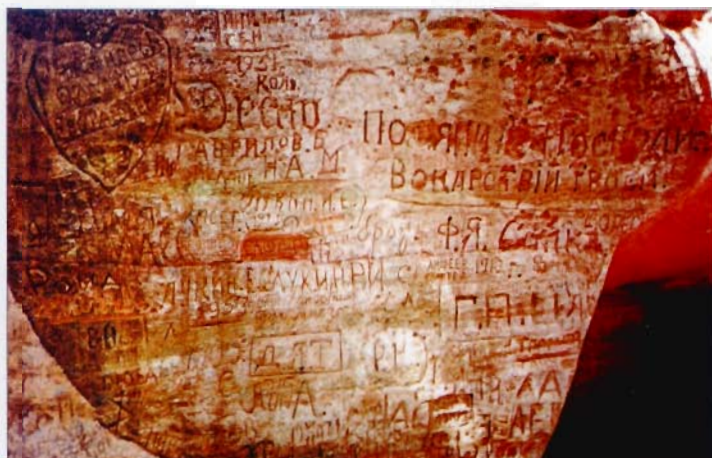
3 '2003

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Почитаемое место «Пещёрка» у д. Трутнево Гдовского р-на Псковской обл. 21 июля 2000 г., праздник Казанской иконы Божьей Матери. Украшение камня-«следовика» перед службой.



«Пещёрка». Фрагмент стены с граффити



Почитаемое место «Забудущие родители» у д. Зихново Боровичского р-на Новгородской обл. «Столобчик» с приношениями. Июль 2000 г.

Уже несколько лет подряд экспедиция Европейского университета в Санкт-Петербурге проводит комплексные исследования деревенских святынь Северо-Запада России. О результатах и перспективах полевой работы петербургских этнологов и фольклористов читайте на с. 18—30.

Крестный ход к «Пещёрке». 14 июня 2002 г. — шестая пятница по Пасхе



Фото Ж.В. Корминой, В.Ю. Макаровой, С.А. Штыркова

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(39) '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)

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 С.В. Славина

Зав. производственным отделом

Л.Г. Бакке

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 12.09.2003. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 945. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 900 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: Федор Яковлевич Га-
байдулин с внуком Вовкой и собакой Туманом.
Нижнеколымск, 1982 г. Фото Т.С. Шенталин-
ской.

На 4-й стр. обложки: «Дерево любви» у доро-
ги между с. Мамонтово и д. Филиппово Но-
гинского р-на Московской обл. 2002 г. Фото
В.Н. Теплова, А.Б. Конуховой.

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДНАЯ ОНОМАСТИКА

- Ю.Б. Воронцова. Народные коллективные прозвища и присловья 2
М.В. Ясинская. «Варвара варит, Герман гремит» 5
С.Н. Темняткин. Люди и события в кацких присловьях 8

ВЕЩЬ—СИМВОЛ—РИТУАЛ

- Т.С. Шенталинская. «Знаки любви»: рисунки на бересте из с. Марково 9
«Дерево любви». Публикация В.Н. Теплова, А.Б. Конуховой 14
С.Б. Борисов. Ритуальное закрепление дружбы и обряды посестримства у девочек . . . 15

СЕЛЬСКИЕ СВЯТЫНИ СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ

- С.А. Штырков. Опыт изучения сельских святынь 18
О.Н. Филичева. Почитаемые источники Восточной Новгородчины 19
С.А. Штырков. Забудущие родители 21
Ж.В. Кормина. Пещёрка 25
В.В. Виноградов. Почитаемое место у деревни Колмыково 28

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- Е.В. Паунова. Конкурс «Традиции живая нить» 31
Е.В. Паунова. От Рождества до масленицы 32
А.Р. Усманова. Похоронно-поминальные обряды татар Астраханской области 34
И.Л. Яковлева. «Загробный мир существует...» 38

ЭКСПЕДИЦИИ

- О.Б. Христофорова, А.В. Рафаева, В.С. Костырко, А.В. Козьмин, М.В. Ахметова.
Фольклорная традиция Верхокамья 41
Е.А. Валевская, А.А. Мехнецов, О.В. Ивашина. Хранители старины 46

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- Н.Л. Новикова. О В.П. Зиновьеве 50
Из записей В.П. Зиновьева. Публикация М.Р. Соловьевой 52

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- В.Я. Петрухин, О.В. Белова. «Магия слова» в русской традиции XVII—XVIII вв. 55
А.В. Чернецов. Возвращаясь к напечатанному 58
С.М. Лойтер. Миры детской словесности 59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 61

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М.Ю. Новицкая. I Мельниковские чтения 62
К.Н. Денисевич. Конференция «Языки традиционной культуры» 63
Е.Л. Березович. VII Толстовские чтения 64

Ю.Б. ВОРОНЦОВА

НАРОДНЫЕ КОЛЛЕКТИВНЫЕ
ПРОЗВИЩА И ПРИСЛОВЬЯ

На материале говоров Русского Севера

В журнале «Живая старина» за 1899 г. была опубликована небольшая заметка А.А. Шустикова, посвященная прозвищным наименованиям Кадниковского уезда [1]. Помимо прозвищ, называющих отдельную личность, в заметке были приведены именованные целых коллективов, например: «черкесы — родовое прозвище, данное несколькими семьям за неуступчивый характер» [2. С. 526]. Несмотря на то что система подачи самих наименований и терминология, употребляемая в статье, носят довольно беспорядочный характер, данная публикация является одним из первых свидетельств того интереса, который возник в XIX в. к прозвищному ономастикону. Настоящей статьёй хотелось бы продолжить традицию освещения на страницах «Живой старины» русских народных прозвищных наименований и остановиться на проблеме взаимосвязи, существующей между прозвищами и фольклорными текстами. В центре нашего внимания будут коллективные прозвища — именованные жителей какого-либо населенного пункта или региона, выполняющие характеризующую функцию.

По традиции, сложившейся с конца XIX в., коллективные прозвища, в отличие от других прозвищных разрядов, изучались прежде всего как составляющая фольклорного текста, как феномен, имеющий этнографическую значимость, и оказывались в центре внимания не лингвистов, а этнографов и фольклористов. Эта традиция отражалась и в лексикографических источниках: фиксируя такие прозвища, областные словари XIX в., как правило, приводят анекдотические рассказы о жителях края, былички, предания и другие фольклорные тексты, призванные раскрыть смысл того или иного названия (см., например, *девять люди, камзольники* [2. С. 18, 33]).

Д.К. Зеленин рассматривал коллективные прозвища одновременно как явления языка, этнографии и фольклора и отмечал, что они интересны с исторической, психологической и географической точек зрения [3; 4]. Для обозначения этих фактов он пользовался, как правило, термином *народные присловья* или *присловья*.

ЮЛИЯ БОРИСОВНА ВОРОНЦОВА, канд. филол. наук; Уральский гос. университет (Екатеринбург)

вье-прозвище, ср., к примеру, такое толкование: «Народное присловье можно определить как прозвище, относящееся не к единичному лицу, а к группе лиц, составляющей собой географическое или этнографическое целое. Так, по крайней мере, понимали этот термин собиратели памятников русского народного творчества Снегирев, Сахаров, Даль и др.» [3. С. 39]. Термин *присловье* может употребляться не только по отношению к прозвищам: сам Д.К. Зеленин относит к присловьям весьма различные номинативные и текстовые факты — дразнилки, прозвища, поговорки, пословицы, краткие анекдоты. В настоящее время, как правило, фольклористы понимают под *присловьями* поговорки и присказки, но иногда значение этого термина расширяется, ср.: «Присловье, во-первых, — это присказка или поговорка; во-вторых, — прозвище, относящееся к группе лиц, представляющих собою местное сообщество или этническую общность» [5. С. 59]. Продуктивно более узкое толкование А.Ф. Журавлева, объединяющего под этим термином «не только номинативные единицы (выступающие в предикативной позиции), но и нарративные тексты, квазидialogические построения (дразнилки, свернутые во фразу анекдоты и другие речевые жанры)» [6. С. 49]. Таким образом, А.Ф. Журавлев считает присловьями предикативные номинации типа *каргаполы — двери полы* (ничего не говоря о собственно прозвищах вроде *пузаны* или *лапотники*). Думается, что такое сужение сферы применения термина *присловье* наиболее приемлемо, поскольку намечает возможности разграничения прозвищ как единиц языка и текстовых образований (подробнее об этом см. ниже).

В настоящее время коллективные прозвища, продолжая оставаться объектом внимания фольклористов и этнографов, все чаще собираются и изучаются лингвистами, рассматривающими их как особый разряд собственных имен. Обширные материалы такого рода (около 1000 наименований) накоплены в картотеке Топонимической экспедиции (далее — ТЭ) Уральского университета, которая более 40 лет занимается сбором ономастики и диалектной лексики на территории Русского Севера (ее участником является и автор настоящей статьи).

В нашем распоряжении имеются весьма разнородные данные, извлеченные из полевых материалов лингвистических экспедиций и письменных фольклорных источников. В полевых условиях информант нацелен на воспроизведение имени, отдельной номинативной единицы, материал же письменных источников представляет собой собрание присловий, анекдотов, из которых необходимо извлечь прозвище. Тесная спаянность такого рода прозвищ с текстом ставит проблему разграничения прозвищ и присловий. Можно предложить следующие критерии такого разграничения (хотя, как при всяком разведении сходных феноменов, в данном случае также не исключена возможность наличия промежуточных вариантов).

1. Присловье, если говорить языком А.А. Потебни, принадлежит к области «поззии», а не «прозы», оно предпочитает образность, «фигурность» выражения, охотно пользуется двусмысленными оборотами речи. На этом основании нами не выделяются прозвища из тех присловий, которые были зарифмованы: факт наличия рифмы сразу же относит данный языковой материал к явлениям фольклора, например:

Любимые ловцы — даниловцы-невыдавки;

А романовцы — схорони концы [7. С. 573; 8. С. 219];

Олонцы — добры молодцы [9. Т. 1. С. 298];

Новоторы — воры;

И осташи — хороши! [10. Вып. 21. С. 258].

В данных примерах выделение прозвищ из текста вообще невозможно, да здесь и нельзя говорить о факте существования прозвища: перед нами присловье — феномен народного красноречия. Если квалифицировать как прозвище фразу *олонцы — добры молодцы*, то ее невозможно было бы использовать как номинирующую единицу в другой ситуации. Если же попытаться выделить из присловья часть *добры молодцы* и считать это прозвищем, то оно будет нефункционально, так как данное словосочетание не имеет дифференцирующей, выделяющей функции.

Нередко фиксируются весьма обширные рифмованные тексты, включающие характеристики жителей смежных насе-

ленных пунктов, ср. фрагмент такого рода:

Шишки-бутышки — то горянки,
Оборванные подола — то котоване,
А в запечь срать — то кулавщины,
А в баню ходить — то булыгинские,
А с возу украсть — то струнищинские [ТЭ].

Данный текст, зафиксированный одной из последних экспедиций Уральского университета в Верховажском р-не Вологодской обл., очевидно, представляет собой отрывок из корильной песни, в которой перечисляются жители окрестных деревень, и им приписываются, скорее всего, неправдоподобные (анекдотические) свойства. Считать хотя бы часть такого текста прозвищем нет никаких оснований.

2. Нужно также отметить, что прозвища реализуют устойчивые модели антропонимической номинации, и некоторые составные характеристики, содержащиеся в материале, следует считать текстовыми единицами (а не фактами системы языка) на основании несоответствия этим моделям. Например, сибиряки — *золотое дно* [7. С. 580]. Идиома *золотое дно* характеризует, скорее, саму Сибирь, так как соответствует моделям топонимической номинации (ср. распространенность в русской топонимии названий *Золотое Дно*, обозначающих ценные в хозяйственном отношении объекты). Для прозвищного номинирования такая модель нехарактерна.

3. Хотя присловье представляет собой текстовое образование, а прозвище — факт языка, они очень тесно связаны друг с другом (такая прочная связь с текстом не характерна, пожалуй, ни для одного другого разряда ономастики). Поэтому мы относим к прозвищам наименования, содержащие характеристику жителей определенной территории по какому-либо основанию, даже в том случае, если они могут быть введены в состав фольклорного текста:

петряши-ОлаХИ, синие (белые) *рубахи* — жители д. Петряево (Сокольский р-н Вологодской обл.) [ТЭ]; прозвище *олахи* отражает гастрономические пристрастия населения (*олаха* 'оладья'), вписываясь в ряд других подобных прозвищ, распространенных на территории Русского Севера, — *ботвинники*, *говядина*, *гороховики*, *кисели*, *кукурузники*, *пирог*, *пустоварники*, *ренники*, *сметанники*, *солодаги*, *творожники*, *толоконники*, *чаевые*, *чесночники*, *шаньги* и т.п.;

лопшари-ЗУБАРИ — жители д. Лопшеньга (Приморский р-н Архангельской обл.) [ТЭ]: это прозвище, вероятно, представляет собой результат переос-

мысления топонима, обозначающего место жительства носителей прозвища, на основании чего предсказуемо появление мотива — «ели лапшу»;

мезени-ЗЕЛЕЗЕНИ — жители г. Мезень (Мезенский р-н Архангельской обл.) [ТЭ]: в данном наименовании наблюдается соответствие «птичьей» модели (ср., например, *кукушки*, *совы*, *тетеры*, *вороны* и т.д.), характерной, в частности, для территории Мезенского р-на;

НАВАЖЬИ ГОЛОВЫ — прозвище поморов (Приморский р-н Архангельской обл.) [ТЭ]. Прозвище зафиксировано в составе присловья: *Онежаны — ДРУЖКИ, каргаполы — МЕШКИ, поморы — НАВАЖЬИ ГОЛОВЫ* [ТЭ]. В данном случае прозвище имеет самостоятельную значимость и может быть рассмотрено как факт языка на том основании, что оно выделяется из текста и может бытовать отдельно, например: *НАВАЖЬИ ГОЛОВЫ* рыбы много ловили [ТЭ]. Вероятно, и два других прозвища, зафиксированных в присловье, могут быть рассмотрены вне текста.

Наименования вроде *наважьи головы* или *мезени-зелезени* должны быть признаны периферийными явлениями корпуса коллективных прозвищ. Материал такого рода в большинстве случаев соответствует мотивационным моделям прозвищной номинации, но может не быть зафиксирован в самостоятельном номинативном употреблении. Ср. еще примеры:

Мезени — железени, Никола — колокола,

Лампожня — песцы, Заозерье — кресцы (Мезенский р-н Архангельской обл.) [ТЭ];

Лопшари — зубари, яренжата — пестери,

Дураково — Ревяково, Золотица — Еретица,

Пушлахта — Наважска (Приморский р-н Архангельской обл.) [ТЭ];

Палуга — зелена, Кеслама — ворона,

Юрома — воровка, Тиглява — коловка (Лешуконский р-н Архангельской обл.) [ТЭ].

Фиксируются также случаи, когда текст является лишь удобной для перечисления (а возможно, и для запоминания прозвищ) формой, при этом рифма может быть не выражена; сами же наименования полностью соответствуют модели, наиболее характерной для образования коллективных прозвищ (форма мн. ч. с окончанием *-и/-ы*), например:

Верхнокона — дураки,
Хаврогора — воры,
Черкошино — ввали (Приморский р-н Архангельской обл.) [ТЭ];

Островяне — водохлебы,
Городецкие — костогрызы,
На Осанове — вороны,
На Погосте — галицы,
Верхнесурье — водохлебы,
В Засурье — зайцы,
В Каскомени — мусенники,
В Городецке — поганцы (Пинежский р-н Архангельской обл., Сура) [11. С. 54];

Устюжские — водохлебы,
Сухонские — лапотники,
Архангельцы — трескоеды,
Горьковчане — богомазовы да христопродавцы,
Тамбовские — волки (Великоустюгский р-н Вологодской обл.) [ТЭ].

В этих случаях можно наверняка предполагать, что фиксируемые в тексте характеристики являются коллективными прозвищами.

Рассматривая проблему связей и взаимодействия коллективных прозвищ с фольклорным текстом, следует отметить, что особенно ярко спаянность присловий и прозвищ проявлена в одном из типов коллективных прозвищ — ситуативных прозвищах. Имена такого рода отражают какую-либо единичную ситуацию, событие. Контексты, фиксируемые для ситуативных прозвищ, специфичны тем, что они нередко нереальны — вплоть до анекдотичности — и описывают, как правило, единичный случай из жизни номинируемых, одномоментное действие или событие, например:

ВОРОБЬИ — *старик забрался на крышу и говорит: «У-у-у, забрался, как воробей»* (Вилегодский р-н Архангельской обл., д. Торопово) [ТЭ];

ГНИЛОЙ ПАЛТУС — *раз они в магазине купили рыбы, а рыба-то оказалась гнилая* (Вельский р-н Архангельской обл., д. Климово) [ТЭ];

ЗАУГОЛЬНИКИ — *как-то раз Петр I приезжал в Архангельск; холмогорские староверы из страха смотрели на государя из-за угла* (Холмогорский р-н Архангельской обл.) [9. Т. 1. С. 297; 7. С. 581; 12. С. 224; 8. С. 551];

КАШНИКИ — *у еркоман была наварена каша, и шардоманская собака прилетела и слопала — их прозвали КАШНИКИ* (Пинежский р-н Архангельской обл.) [11. С. 56];

КРОВЕЛЬЩИКИ — *жена кровельщика приехала в Петербург и звала*

с Зимнего дворца статуя: «Иванович, слезь с крыши: я к тебе приехала» (Архангельская обл.) [9. Т. 1. С. 297].

Такие ситуативные мотивировки, по сути, являются текстами различных фольклорных жанров — небольших преданий, сказок, анекдотов, присловий. Это подтверждается не только нереальностью и фольклорным характером объясняющих прозвища контекстов, но и их многократной повторяемостью. Например:

СОВЫ — съели сову; **КУКУШКИ** — съели кукушку; **ВОРОНЫ** — старик вместе с чухаря сварил ворону [ТЭ].

Весьма интересным представляется вопрос о мотивационной первичности/вторичности прозвищ и фольклорных текстов (как правило, такие фольклорные тексты оказываются представленными в ситуативных мотивировках).

По отношению к некоторым коллективным прозвищам с определенной долей уверенности можно говорить о первичности ситуативной мотивировки (модель *присловье (текст)* => *прозвище (имя)*). Например: **БОГОГОНЫ** — Бог-от будто переехал за реку, а его прогнали (Сокольский р-н Вологодской обл., д. Коржа) [ТЭ]; **КОШКОДАВЫ** — Дедка задавил троих котов (Приморский р-н Архангельской обл., д. Титово) [ТЭ]. К таким прозвищным наименованиям, имеющим ситуативные мотивировки, сложно подобрать альтернативный «бытийный», «реальный» мотив. Это связано с оформлением прозвища, в форму которого уже непосредственно заложена предикативность, глагольность, обеспечивающая событийное прочтение прозвища (при этом, конечно, невозможно решить, насколько «правдив» событийный мотив). Иногда встречаются целые ряды событийных прозвищ, фиксирующих различные грани одной ситуации, например: **ГРОБОДЁРЫ, ЖИДОКОПЫ, МЕРТВОКРАДЫ** — Слобожанин будто бы откопал труп еврея, думая, что евреев хоронят с деньгами (Вятская губ., д. Слобода) [4. С. 98]. О возможной мотивировке прозвищ фольклорными текстами говорил Д.К. Зеленин, указывавший, что прозвище «является, так сказать, экстрактом целого анекдота» [3. С. 39]. Например, котелян (жителей Вятской губернии) прозывают **ГОГОЛЯМИ** и **ТУРКАМИ**. Первое из этих прозвищ основано на народном анекдоте о том, как котеляне «некогда молились плывшей по реке Вятке в вешнюю поводь гоголе, то есть лесной карше (кокор); второе основано на событии времен пос-

ледней турецкой войны, когда жители села Молотникова Котельничского уезда приняли артель рабочих за турок и вышли сражаться с ними» [3. С. 51]. Однако примеры Д.К. Зеленина не позволяют быть уверенными в первичности соответствующих «анекдотов» по отношению к прозвищам.

Есть случаи, когда с большой долей вероятности можно говорить о первичности прозвища по отношению к фольклорному тексту (модель *прозвище (имя)* => *присловье (текст)*). При этом реальный мотив прозвищной номинации сменяется нереальным, который обрабатывается (чаще обыгрывается в шутливой форме) в фольклорном тексте, причем такие тексты нередко представляют собой легенды этиологического характера. Например, известный анекдот о том, как пошехонцы, вятчане, вологодцы и др. месили в реке толокно, необходимо признать простым развитием прозвища **ТОЛОКОННИКИ** (любители толокна), каковыми являются все северные великорусы [3. С. 52]: Волгу толокном замесили [9. Т. 1. С. 298; 12. С. 206; ТЭ]; Вятчане и вологодцы делают вкусное толокно и любят его [9. Т. 1. С. 297]; Вятчане где-то недалеко от г. Котельнича хлебали в р. Вятке толокно. Дело было так: шел зимою по р. Вятке Хлын. И вот вздумал Хлын пообедать. Для этого он тут же во льду, вблизи проруби, выдалбил ножом ямку, наподобие чашки, зачерпнул воды из проруби, всыпал толоконча и, прикусывая ярушником, хлебал толокно. Им тоже захотелось толоконча, но их была целая артель — недалго думая, они высыпали в прорубь целый мешок толокна и попробовали хлебнуть, но хлебать было нечего — толокно пошло ко дну. Тогда они высыпали другой мешок, который тоже пошел ко дну. Один из извозчиков, недалго думая, взявши ложку, нырнул в прорубь. За ним нырнули и остальные мужики [4. С. 90—91]. В данном случае прозвище имеет реальный «гастрономический» мотив, который, возможно в силу своей прозрачности, не отмечается носителями прозвища; на первое же место выходит рассказ о заведомо нереальных событиях.

Однако в большинстве случаев затруднительно определить, прозвище развилось в анекдот или, наоборот, анекдот «свернут» до прозвища (*прозвище* <=> *присловье?*). Ср., например: **КАМЗОЛЬНИКИ** // **КАФТАННИКИ** // (**Вытегоры**)-**ВОРЫ** — жители Вытегорского р-на Вологодской обл. Это прозвище

зафиксировано и в письменных источниках XIX в., и в картотеке ТЭ; более того, теми и другими источниками фиксируются «легендарные» мотивационные контексты: *Петр I остановился там, у него кафтан украли, он рассердился, воров приказал найти, а воры утром сами пришли, да еще два новых кафтана принесли* [ТЭ]; *В 1711 году Петр I предпринял предложение для осмотра местностей предположенно-го им сообщения рек Вытегры и Ковжы. Возвращаясь в Петербург, он остановился отдыхать неподалеку от Вытегры. Чувствуя усталость после долгих и трудных переходов, Петр лег отдохнуть и скоро уснул. В это время один крестьянин, как говорят, чтобы сделать памятным для себя пребывание царя, утащил из-под изголовья царский камзол* [13. С. 386]. Предания, отражающие сходные мотивы, мы также находим в книге Н.А. Криничной «Предания Русского Севера»: *Выпросили вытегорцы камзол у царя и пошили себе на шапки. Завидно стало жителям суседным, и стали они говорить, что вы-де камзол украли, и пронеслось это слово в Москву, а из Москвы во все города. И с тех пор стали звать вытегор «камзолниками». Вытегоры-де воры, у Петра Великого камзол украли; Как-то раз приехал в Вытегру царь Петр. Так как время было очень жаркое, летнее, то царь скинул свой камзол и положил его тут же на траве. Пришло время снова приниматься за работу и идти в город; смотрит царь, а камзола его нет. Камзол был не плохой, а вытегорцы — не промах: стянули у царя одежду* [14. С. 187, 198—199].

Наконец, отмечаются ситуации, когда прозвище, разрастаясь до фольклорного текста (например, песни-дразники), не взаимодействует с этим текстом на мотивационном уровне, не получает в нем объяснения, а служит своеобразным «внешним» стимулом, порождающим текст, — допустим, задает рифму. Например:

Матверцы — **ЕЛЬЦЫ**,
Съели крысу на печи
Вместо луковицы.
Ели-ели три недели,
На четверту околели (Пинежский р-н Архангельской обл.) [11. С. 56].

Вытегоры — **ВОРЫ, ВОРЫ**,
Припахали все угоры;
У нас угоры-то круты,
У них кони-то худы (Вытегорский р-н Вологодской обл.) [ТЭ].

Завершая разговор о «фольклорности» коллективных прозвищ, хотелось бы подчеркнуть, что, как и многие десятилетия назад, неразрывная связь данного разряда ономастики и фольклорных текстов остается бесспорной, но при этом дальнейшее изучение коллективных прозвищ, появление новых записей и материалов, безусловно, откроет интересные перспективы в разработке данной проблематики.

Литература

1. Шустиков А.А. Прозвища крестьян деревень Хмелевской, Бережок тож Кадниковского уезда // ЖС. 1899. Вып. 4. С. 526—528.
2. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. Г. Куликовский. СПб., 1898.
3. Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913 гг. М., 1994. С. 38—58;
4. Зеленин Д.К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901—1913 гг. М., 1994. С. 59—104.
5. Дранникова Н.В. Присловья-прозвища в севернорусском фольклоре // Русская народная культура и ее этнические истоки. М., 1999. С. 59—69.
6. Журавлев А.Ф. Русская «микроэтнонимия» и этническое самосознание // Этническое и языковое самосознание. М., 1995. С. 49—51.
7. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Минск, 1991.
8. Снегирев И.М. Словарь русских пословиц и поговорок. Русские в своих пословицах. Н. Новгород, 1996.
9. Даль В.И. Пословицы русского народа: В 2-х тт. М., 1989.
10. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
11. Калущков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье (Семинар «Культурный ландшафт»: первый тематический выпуск докладов). М., 1998.
12. Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1990.
13. Петров К.М. Присловья в Олонецкой губернии // Вытегра. Краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 1. С. 386—387.
14. Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

М.В. ЯСИНСКАЯ

«ВАРВАРА ВАРИТ, ГЕРМАН ГРЕМИТ»

народно-этимологическая интерпретация имен святых

В славянском народном календаре, как известно, многие дни года наряду с «народными» (*Голодная кутья, Ведёмский Иван, Несновица, Русальная неделя* и др.) имеют названия церковного («книжного») происхождения [1. Т. 2. С. 442]. Среди «книжных» названий можно выделить названия праздников (например, *Крещение, Сретение, Успение* и др.) и названия дней по именам святых, память которых приурочена к тому или иному дню (*Варвара, Федор Студит, Прокопий или Васильев день, Видов день*). Часто к имени святого присоединяется эпитет, характеризующий «основные признаки» дня или периода, на который он приходится (*Авдотья плющица, Родион ледолом, Акулина вздери хвосты* и др.).

В данной статье мы обратимся к проблеме адаптации в языке и народном сознании названий дней по именам святых-покровителей. Христианские имена собственные, давшие названия дням календаря, в силу своего, по большей части, неславянского (греческого, латинского, еврейского и др.) происхождения, относятся к разряду «темных» слов. Непонятные слова требуют осмысления, и носители языка стараются прояснить их внутреннюю форму, сближая их с созвучными словами родного языка, что связано с «неизбывным человеческим стремлением объяснить через рассмотрение языка устройство мира — его структуру и динамику» [2. С. 97]. Таким образом, народная этимология оказывает существенное влияние на формирование представлений о календаре и о святых¹.

Заемствованные имена собственные, адаптируясь в языке, «семаантизируются»: вписываются в его семантическую систему, обретают смысл, «обрастают» новыми значениями (коннотациями). При этом имя собственное может видоизменять свой фонетический облик, частично уподобляясь созвучному слову: серб. *Вратоломије* из *Варфоломей* (*врат* — «шея» и *ломать*), *Винохватий* из *Вонифатий* (*вино*, *хватать*), *Вид* из *Вит* (*видеть*) и т.п., но чаще оно остается неизменным, сближаемые слова не смешиваются, и явление семантической аттрак-

ции мы наблюдаем только в рамках контекста. В большинстве случаев единицей описания является не лексическая пара, подвергшаяся семантической аттракции, а целый текст (вербальный или невербальный), что вообще свойственно явлениям народной этимологии в текстах традиционной культуры [3. С. 318].

Следует оговориться, что, рассуждая о народной этимологии, мы не всегда имеем в виду этимологию как объяснение происхождения слова, попытку сделать прозрачной его внутреннюю форму (как это происходит, например, в топонимических легендах). Понятие «народной этимологии» рассматривается нами шире, как языковая рефлексия, поиск соответствий между различными словами, а также словами и явлениями внеязыковой действительности. При этом в кругу явлений народной этимологии рассматриваются факты фонетико-смысловой контаминации, паронимической аттракции, смешение омонимов и другие языковые процессы, которые лингвисты изучают отдельно [4. С. 6—11], но которые часто выступают в текстах традиционной культуры в сходных функциях.

В данной статье мы используем как русский, так и общеславянский материал, почерпнутый нами из словаря «Славянские древности» [1], что дает возможность рассмотреть поставленную проблему в более полном объеме. В кругу нашего внимания оказываются тексты, связанные с определенными днями календаря: верования, легенды, приметы, запреты, предписания, магия.

На основании созвучия имен святые часто наделяются определенными свойствами и функциями. Например, *Касьян* воспринимается как опасный, недобрый святой (обладающий «дурным глазом»), т.к. его имя ассоциируется с *косой* — «кривой, хромой» (другое объяснение — связь *Касьяна* с високосным годом: его память празднуется 29 февраля) [1. Т. 2. С. 476]. Пример святого, обладающего положительными свойствами благодаря фонетическому созвучию имени со славянским корнем *благ-* (из праслав. **bolg-*), — *Блажей* (3.11) [1. Т. 1. С. 191]. *Игнатий* (20.XII/2.1) в Болгарии считается упрямым; если ему не поклоняться, он будет вредить людям, делать все наперекор (по

МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА ЯСИНСКАЯ, аспирант; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

созвучию со словом *инат* 'упрямый, своенравный') [1. Т. 2. С. 376].

Народно-этимологическое сближение может играть важную роль в образовании сюжетов легенд. Так, согласно украинской легенде, *Касьян* первый сделал серп и *косу*, но при этом покалечил трех своих братьев [1. Т. 2. С. 476]. Чехи рассказывают о св. *Прокопе* (8.VII), что он с помощью чертей *прокопал* скалы [1. Т. 2. С. 432].

На основании созвучия определенные свойства могут приписываться дням памяти того или иного святого. На св. *Руфа* (8.IV) дорога *рушится* [1. Т. 1. С. 116]; На Василия *Парийского* (12.IV) земля *парится* [1. Т. 1. С. 116]. Согласно болгарским поверьям, с *Андрея* дня (30.XI/13.XII) день начинает увеличиваться, и все вокруг прибавляет в росте (*наедрява*) [1. Т. 1. С. 111]. Украинцы считают, что родившийся на св. *Наума* (1.XII) будет *умным* [1. Т. 2. С. 49]. У русских и белорусов существует поверье, что на *Тихона* (16.VI) певчие птицы *затихают* [1. Т. 2. С. 435].

В звуковом облике названия того или иного праздника человек пытается найти модель адекватного поведения, понять, что в этот день делать можно, а что нельзя, какие его действия будут успешными, а каких лучше избежать. По подобному принципу образована довольно обширная часть запретов и предписаний, связанных с определенными праздниками. Например, русские считают, что, если *Ерёма* пролетный (6.IV) *ярится*, не надо сеять *яровые* [1. Т. 1. С. 116]. *Марьи вральи* (1.IV) у западных и южных славян соотносятся с обычаем обманывать друг друга [1. Т. 1. С. 115—116]. На *Прокла* (21.IV) нечистую силу *проклинают* [1. Т. 1. С. 116]. На Витебщине в день св. *Луна* (23.VIII) запрещалось сеять рожь, чтобы не было на поле *луп* (проплешин) [1. Т. 1. С. 89]. В день св. *Варвары* (4/17.XII) *варят* ритуальную кашу, на которой потом гадают [1. Т. 1. С. 287], белорусы в этот день пекли *вареники* [1. Т. 1. С. 287]. По русскому поверью, кто сеет после *Фита* (св. Вита) (15/28.VI), тот будет просить *жита* [1. Т. 1. С. 369]. Белорусы говорят: «Прышоў *Амос* — цягне угору *авёс*» [1. Т. 2. С. 435].

Иногда народно-этимологические сближения приводят к прямо противоположным предписаниям относительно одного и того же дня. Например, поведение крестьян в день памяти Константина и Елены (21.V/3.VI) обусловлено отчасти тем, какой из этих святых доминирует в том или ином ареале: на Там-

бовщине считали, что, если посеешь *лен* на *Олену*, — будут длинные *льны* [1. Т. 2. С. 588] (по созвучию *Алена* — *лен*), ср. с запретом сеять *лен* в этот день, распространенным в Новгородской губ. и мотивируемым тем, что он не вырастет, «закоснеет» (*Константин* — *косный*) [1. Т. 2. С. 589].

Народно-этимологическими причинами иногда обусловлены мотивировки запретов: например, у сербов св. *Бартоломея* (*Вратоломје*) (24.VIII) за нарушение запретов в его день может сломать нарушительно шею (*врат* 'шея' и *ломать*), женщины не пряли, чтобы избежать головокращения (*вртоглавица*) [1. Т. 1. С. 142]. В Черногории в *Видов* день (15/28.VI) воздерживались от работы, не брали в руки иголки, чтобы не испортить зрения (*вид* — 'зрение'). В день св. *Власия* (11/24.II) за нарушение запрета на рукоделие святой карает скот болезнями, главным образом, *волосам* (эта болезнь представляется как едва видный волосок, червячок, который поселяется в теле человека или животного). На св. *Власия* в Болгарии существовал запрет на полевые работы, чтобы хлеб не выросал без колоса (*да не власява*) [1. Т. 1. С. 384]. В день св. *Иеремии* (1/14.V) не пахали и не сеяли, чтобы не испортилось зерно (не *ерменяса*) [1. Т. 2. С. 391]. В Боснии на св. *Прокопа* (8.VII) не работают из страха за детей, говоря: «Свети *Прокоп* — нашу децу *покоп*» (закопал) [1. Т. 2. С. 432].

Принцип народной этимологии лежит также в основе ряда магических действий, совершаемых в те или иные календарные дни. Например, в день св. *Варфоломея* македонцы обходили вокруг дома со свечами в руках — *вртели се* [1. Т. 1. С. 142]. В Сербии накануне *Видова* дня женщины собирали целебные травы, настаивали их в воде и терли травой глаза, приговаривая: «*Вид, Видов* день, что глазами *вижу*, все умею делать!» В северо-восточной Боснии девушки клали под подушку травы, в т.ч. *вид*, чтобы св. *Вид* помог им *увидеть* своего суженого [1. Т. 1. С. 368]. В Хорватии на *Видов* день до восхода солнца ходили умываться водой, чтобы иметь хорошее *зрение* [1. Т. 1. С. 368—369]. Болгары лечат *влас* (*волос*) у скота тем, что присыпают раны пеплом от сожженных *волос*, шерсти и щетины, состриженной со скота в день св. *Власия* [1. Т. 1. С. 384]. В Болгарии молодые женщины праздновали день св. *Андрея*, чтобы забеременеть (*за да наедряват*) [1. Т. 1. С. 111]. На Киевщине на *Якылыну* (Акулина, 13.VI) бездетные женщины

пьют отвар из *калины*, украшавшей свадебное деревце девушки, которая первой в семье вышла замуж [1. Т. 2. С. 434]. При этом иногда принцип народной этимологии не проявляется на вербальном уровне, он прослеживается лишь на уровне этимологического осмысления слова, которое реализуется не в вербальном тексте, а непосредственно в действии.

Сближение заимствованного имени со словами родного языка может быть основано или только на формальном (то есть звуковом), или на формально-смысловом принципе (опора не только на фонетический облик слова, но и на его значение). В случае с названиями праздников мы имеем дело с поиском значения слова, основанным на действительных знаниях о народном календаре, о том, что происходит в это время в природе: какие метеорологические явления свойственны тому или иному календарному периоду, какие сельскохозяйственные работы в это время совершаются (Пришел *Евсей* (28.IV) — овсы *отсей* [1. Т. 1. С. 117]; На *Луку* (22.IV) сажают *лук* [1. Т. 1. С. 116]; К *Варваре* зима дорогу *заварит* [1. Т. 1. С. 289—290]). *Герман гремит*, *Варфоломей вертит* облака, *Варнава* их *возвращает* [1. Т. 1. С. 498]. Иногда на коннотации имени оказывают влияние смежные события и праздники, совершаемые в этот период: например, имя Василия ассоциируется с весельем — одним из основных мотивов рождественской обрядности («Светое Рождество радость приняло, светое *Василля взвеселило*») [1. Т. 1. С. 291]. Коннотации могут также возникать в рамках более общих значений: например, св. *Власий*, будучи покровителем скота, по созвучию имени в киевском и ровенском Полесье приобретает статус защитника скота от зверька *ласки* (*ўлас* — *ласка*) [1. Т. 1. С. 384].

Чисто фонетические сближения встречаются гораздо реже. Практически всегда помимо формальной присутствует смысловая мотивация народно-этимологических сближений. Среди формальных сближений можно назвать окказиональные созвучия, не связанные с календарными периодами и не обусловленные сельскохозяйственными нуждами: например, когда святому приписывается способность исцелять те или иные болезни или когда святой наделяется патронажными функциями (так, св. *Власий* считается целителем болезни *волос* [1. Т. 1. С. 384]; сербами и хорватами св. *Вит* наделяется функциями патрона зрения

(на основании созвучия *Вит* — *вид* 'зрение') [1. Т. 1. С. 368]. В Родопах св. Игнатий почитается как покровитель огня (*Игнянт-огинят*) [1. Т. 2. С. 376].

Более слабая форма фонетического притяжения — рифма, которая в календарных текстах встречается достаточно часто: *Петр и Павел час убавил, Илья-Пророк два уволок* [1. Т. 2. С. 403]; *На Сымона і Юды конь байца груды* [1. Т. 2. С. 435]; *Стратилат грозами богат* [5. С. 159]; *Пришел Федул, тепляк подул* [1. Т. 1. С. 116]; *Прийде Ілля, то наро-бит у полі гнилля* [1. Т. 2. С. 404]; *Пра-коп бок прыпёк* [1. Т. 2. С. 432].

Следует отметить, что народно-этимологические сближения имеют, как правило, диалектный характер. В каждом отдельном языке или диалекте «темное» слово вызывает свои ассоциации. Например, в Страндже и восточных Родопах женщины почитают св. Прокопа *за да прокопсат* (чтобы работа спорилась). В то же время своим покровителем Прокопия считают сербские шахтеры (*прокоп* — 'шахта') [1. Т. 2. С. 432]. У восточных славян о св. *Луке* говорят, что он *морозом лупит*, гуцулы в этот день не работают из страха перед волками (по созвучию с рум. *lup* — 'волк') [1. Т. 1. С. 89]. *Елисей* считается в Боснии защитником домашней птицы от лис (*лиса*), болгары празднуют этот день, чтобы не облысеть (*лис, лисо, лисата* 'плешивость') [1. Т. 2. С. 435], *Алена* у русских ассоциируется с льном, а у болгар с оленем (*елен*) [1. Т. 2. С. 589]. Имя *Варвары*, которое у восточных славян сближается с глаголом *варить*, болгарами сопоставляется с *варам се* 'спешить друг перед другом, соревноваться' или *заварам се* 'находить друг друга, встречаться' [1. Т. 1. С. 289—290]. С аналогичным явлением мы часто сталкиваемся в том случае, когда у восточных славян имя святого имеет восточную огласовку, а у западных — западную: *Власий* — *Блажей*, *Варвара* — *Барбара*, *Федор* — *Тодор* и др. Однако даже в рамках одной традиции одно и то же имя может вызывать различные сближения и ассоциации: например, у русских *Касьян* — *косой, коса*; На св. *Пуда* доставай пчёл из-под *спуда* (*Пуд* — *спуд*); Св. *Пуд* снег *пугнет* (*Пуд* — *пугнет*) [1. Т. 1. С. 116].

Как видно из проанализированных текстов, степень сближения слов может быть различной: от фонетической переключки на уровне языковой игры (*Абросим праздники отбросил* [1. Т. 2. С. 49]; *Да Дмитра дівка хитра* [1. Т. 2. С. 94])

до осмысленного наделения имени новым значением, которое становится основой для функционирования так называемой этимологической магии, когда «любое осознаваемое сходство на уровне формального языкового выражения становится знаком внутренней связи демотатов» [3. С. 328].

Народная этимология выступает как один из важнейших принципов, на котором основываются поверья и магия, связанные с именами святых-покровителей. Обилие фактов народной этимологии именно в данной области народной культуры связано с тенденцией к освоению, ассимиляции в языке инородных компонентов (в данном случае заимствованных имен собственных). Ономастикон календаря дает нам яркий пример адаптации заимствований в языке и народной культуре: мы можем наглядно проследить, как семантизируется «темное» слово, какие факторы при этом играют решающую роль (формальные или формально-смысловые). Безусловное лидерство принадлежит формально-смысловому типу мотивации, что вполне соответствует основным принципам народной культуры, где практически не бывает ничего случайного; если у того или иного верования или обряда нет объяснения, то это прежде всего означает, что исследователю оно неизвестно. Универсальный набор имен, незначительно варьирующийся в рамках отдельных локальных традиций, позволяет судить о том, насколько различны могут быть ассоциации, вызванные тем или иным именем в различных ареалах Славии.

На основании народно-этимологических сближений имени со словами родного языка святой-покровитель наделяется определенными функциями, свойствами, атрибутами; эти функции переносятся на день его памяти (ср. персонафикацию праздников — Купала, Масленица, Покров и др.), формируются правила поведения человека в этот день, мотивируются запреты и предписания. Наконец, принцип народной этимологии лежит в основе магических действий, совершаемых в тот или иной день. Таким образом, заимствованное имя святого оказывается объясненным, «вписанным» в систему народных верований, вокруг него создается определенный круг текстов. Народная этимология играет важную роль в процессе формирования традиционного культа святого-покровителя, который часто вступает в прямое противоречие с каноническим культом того же самого святого.

Интересно, что аналогичные процессы происходят и при освоении названий церковных праздников, которые, хотя и имеют славянское происхождение (*Благовещение, Воздвижение, Сретение, Успение* и др.), часто утрачивают свой первоначальный смысл и получают новую интерпретацию (ср. *Палій* (св. Пантелеймон) *пале, а Смоленська* (Смоленская Божья Матерь) *смале* [1. Т. 2. С. 433] или приговор на Покров: «Покров-батюшка, покрой землю снежком, а меня жениш-ком»). Говоря о явлении народной этимологии в традиционной культуре, следует прежде всего отметить его прагматический характер: внутренняя форма интерпретируемого слова не обязательно должна быть «темной», она может оставаться вполне прозрачной. При этом народно-этимологическая интерпретация заключается в том, что слово обретает прагматическое толкование (прежде всего, регламентирует поведение человека) и таким образом переосмысливается с точки зрения так называемой этимологической магии [3].

Примечания

¹ В последнее время «народная этимология» находится в центре внимания многих исследователей языка и народной культуры. В частности, к выявлению особенностей культа святых, обусловленных народно-этимологической интерпретацией их имен (на южнославянском материале), обратился болгарский ученый Р. Попов, который выступил с докладом на Международной научной конференции «Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры» (14—17 мая 2003 г.), посвященной 80-летию Н.И. Толстого.

Литература

1. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. 1999. Т. 2.
2. Никитина С.Е. «Слово и дело» (место народной этимологии в культуре духовборцев и молокан) // Русская диалектная этимология. Материалы IV Междунар. конф. 22—24 октября 2002 г. Екатеринбург, 2002. С. 97—100.
3. Толстая С.М., Толстой Н.И. Народная этимология и этимологическая магия // Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 317—332.
4. Гридина Т.А. Проблемы изучения народной этимологии: Пособие к спецкурсу. Свердловск, 1989.
5. Круглый год: Русский земледельческий календарь. Челябинск, 1996.

Работа выполнена по гранту Президента РФ на поддержку ведущих научных школ (№ НШ—2141.2003.6)

С.Н. ТЕМНЯТКИН

ЛЮДИ И СОБЫТИЯ В КАЦКИХ ПРИСЛОВЬЯХ

Предания, песни, былички, частушки и просто рассказы о каком-нибудь человеке или событии — все это представлено в кацком фольклоре (жителей куста деревень в Мышкинском р-не Ярославской обл.) чрезвычайно широко; однако истинную память и настоящее признание хранят в себе коротенькие *присловья* — пословицы, поговорки, фразеологизмы, устойчивые сравнения.

Кто же и за что увековечен в кацких присловьях?

Что Паша Нюх — говорят в Кацком стане о всяком любящем выпить за чужой счет да на чужом празднике. Прототип Паша Нюх и в самом деле жил где-то в верхних деревнях; он как по духу чуял, где нынче праздник: хозяева еще и сами за стол не сядут, а он уж дорогим гостем явился!

Что Федя Вал — скажут о ленивом. Старичка Федю Вала из села Юрьевского многие помнят и многие подтвердят, что работать он не любил, за что и был прозван Валом: *вал, валёга, валёжник* — по-кацки «лежебока-лодырь». Кормился же Федя Вал милостынями.

Что Яша Бәнченой — это уже о нелепо, вычурно одетом человеке скажут. Яша Бәнченой тоже когда-то жил милостыней и, видимо, для привлечения к себе внимания *убәнчивал* свою одежду разноцветными тряпками.

Что Соломаха Кузнецовская — еще одна увековеченная кацкарями *ломерушница* (та, что ходит по миру). И вот ведь что получается: именно она, не пригодная к труду женщина, сумела навечно войти в кацкую речь, увековечив и себя, и родную деревню.

Что Тәня Патюня — это о нелепо одетой женщине. Героиня присловья жила в селе Ордине так давно, что ее уж и самые глубокие старожилы не помнят. Зато манера одеваться, как видите, шокировала на века!

На кухне, что у Прасковьи Михайловны — вообще-то Прасковья Михайловна хозяйкой была путной: и дельной, и расторопной. Только вот какое количество чугунов имела *всяких* — и

больших, и *малых* — что на кухню лучше не *взаходи*, ступить негде. Это так запомнилось всем бывавшим и не бывавшим в ее доме кацкарям, что и теперь, увидя на кухне большое количество неубранной посуды, непременно скажут: «Ну-у, у тебя, что, бывало, у Парасковьи Михайловны!»

Клементьево солнышко — так называют в селе Хороброве и в соседних деревнях... луну! И вспоминают при этом, что жила некогда большущая и очень трудолюбивая семья Клементьевых: они и ночью при луне работали! Потому-то и говорили в округе, коль луну на небе завидят: «Смотри-ко, клемментьево солнышко взошло!» В самом начале 1930-х гг. Клементьевых раскулачили и выслали из Кацкого стана неведь куда, но великолепнейшим памятником им осталось все еще бытующее в речи кацкарей присловье.

Подобный ряд можно продолжать и продолжать: *что Нюша Дёлгая, что Вәня Ломаной, что поп ковезинской* и т.д. Все эти присловья родились в XX в., потому как их прототипы, пусть умерли, да в XX в. и жили. Но не сохранилось ли у кацкарей чего-нибудь из времен, как они сами говорят, *глумных*? Сохранилось!

Кõжа белә, что у кочуровской барони — скажут о женщине, если хотят сделать ей комплимент. *Кочуровская* (в иных деревнях произносят *кочоровская*) *барони* — это некий кацкий эталон красоты, который не меняется последние 150 лет. Кочурово, или Кочорово, — это давным-давно, еще до революции сгинувшая барская усадьба на берегу небольшой речки Балахонки; теперь от нее остались лишь березовые аллеи да *бездәнны* колодцы. «Там кочоровская барони жила, — пояснят жители соседней деревни Исакова. — Уж такая красивая! Тõлькё, бахõрят, помёшана была, ее отец из города привёз. Старик и дом ишшо помнят — бают, рәжой был».

Что хоробровская колбасница — тоже комплимент, хоть, возможно, и не для всякого уха возвышенный. Давным-давно, рассказывают кацкари, одна из жительниц села Хороброва подалась в отходницы в Санкт-Петербург и сумела там так обернуть свои дела, что сделалась владелицей многих магазинов и даже колбасной фабрики. Разъезжа-

ла эта удивительная кацкарка по столице на породистом рысаке без кучера, управляя сама. А в Кацкий стан являлась не иначе как на тройке лошадей, направо и налево раздаривая овчинные тулупы. Так что сравнение с ней весьма лестно для теперешних новых русских... простите, новых кацких!

Но это все присловья о людях, а есть и об их делах!

Исаковской собор стрõить — делать что-то очень долго, *неподәшливо*. Старенькая бабушка Маня Титова из деревни Левцова, вручая мне написанное ею письмо, чтобы я в почтовый ящик опустил, прибавила: «Я и буквы-то все позабыла — писала, что Исаковской собор стрõила!» Это, конечно же, об Исаакиевском соборе в Санкт-Петербурге, который так долго строился, перестраивался и снова строился, что нетерпеливым кацкарям надоело ждать — через несколько поколений жива у кацкарей память о том далеком столичном долгострое!

Что с голõдного завõда — это об очень голодном человеке. Присловье отображает уже иную историю: в 1917—1920-е годы обосновавшиеся вроде хоробровской колбасницы в Питере кацкари массово возвращались в родные деревни, спасаясь от голода. В годы Великой Отечественной войны все повторилось: в каждой кацкой деревне переживали лихо эвакуированные горожане — в основном из блокадного Ленинграда и области. Их голод поразила кацкарей и надолго остался в таком вот присловье.

Войнә мёжду Тишәевом и Богавлинкай — так назовут мелкую, ничемную ссору. Присловье закрепило в народной памяти уже послевоенное, сорокалетней давности событие. Рассказывают, что последние жители соседних, несуществующих уже теперь деревень Тишаева и Богавлинкай настолько были недружны между собой, что друг на друга и с ружьем ходили. Впрочем, дело закончилось миром, зато кацкий фольклор пополнился.

Приезжайте, живите у нас в Кацком стане. О вас и песню, и анекдот, и частушку сложат, а если повезет, то останетесь вы главным героем какого-нибудь нового кацкого присловья. Это ли не лучшая память о вас и ваших делах!

Т.С. ШЕНТАЛИНСКАЯ

«ЗНАКИ ЛЮБВИ»: РИСУНКИ НА БЕРЕСТЕ ИЗ с. МАРКОВО

В среднем течении Анадыря с середины XVII в., со времени организации здесь военизированного поста для сбора ясака — Анадырского острога, начал формироваться, а к середине XIX в. уже вполне сложился анклав русского языка и фольклора в среде метисов, живущих в метрополии своих предков по материнской линии. Центром поселений русскоязычных анадырщиков стало с. Марково. Основу жителей Маркова со времени его возникновения составляли (и по официальным документам прошлого, и по паспортам уже советского времени) юкагиры, чуванцы (одно из юкагирских племен), ламуты (эвены). Равнозначными доминантами жизни марковцев можно считать русский язык, православие, русский фольклор и свойственные аборигенам края материально-хозяйственный быт рыболовов-охотников и почитание духов — хозяев окружающей природной среды. И если русский язык служит незыблемым стержнем, скрепляющим данную группу метисов, то системе ценностей, влияющих на формирование традиционной этики, можно признать систему «модальной». Духовные, сакральные приоритеты из разных миров здесь сосуществуют, уступая друг другу место в зависимости от ситуации и необходимости. Эта «модальность» проявляется и в фольклорных формах и репертуаре, и в обычаях, и в семейных отношениях.

Новорожденных в Маркове несли крестить в церковь, но пуповину и послед относили в лес и привязывали к дереву. Так же поступали ламуты и коряки, этот же обряд известен у нанайцев — одного из тунгусских народов, они и хоронят младенцев в развилке ветвей [1. С. 103; 8. С. 76, 98—99; 12. С. 73]. На деревьях хоронили своих сородичей и юкагиры [11. С. 12]. Имена часто давались по признакам сходства с умершими родственниками или по другим знакам, сновидениям, сообщающим, что это кто-то из них «издалека пришел» и воплотился в новорожденного [8. С. 78—79, 96; 1. С. 102, а также сообщения современных информаторов автора]. В семье, благословленной православным венчанием, сохранялся запрет прямого обращения друг к другу и устного общения

между некоторыми членами семьи — рудимент первобытной матрилокальной семьи юкагиров [1. С. 107; 10. С. 122—129]. Матери, вернувшись с вечерки, где помахиывая платочком, под звуки балалаек и скрипки отплясывали «Камаринскую» или разыгрывали целые сюиты из русских хороводных песен и «заплетали плетень», ублаживали ребенка ритмизованным горловым урчанием, как это делают чукчанки. Одаривая гостинцами освобождающуюся ото льда кормилицу-реку и произнося заветные просьбы-заклинания, женщины могли истово креститься.

И как это часто бывает в окраинных территориях, здесь долгое время сохранялись явления традиционной культуры, давно ставшие раритетами или вовсе исчезнувшие в метрополии. В последний приезд автора в Марково весной 2000 г. был выяснен факт существования здесь рисованного на бересте объяснения в любви. Сообщил об этом Юрий Борисович Дьячков.

Родство по матери связывает Юрия со знаменитым самородком-краеведом, подробно описавшим жизнь Маркова конца XIX в., первым учителем первой марковской школы Афанасием Ермиловичем Дьячковым. В отличие от своего прапрадеда, который скромно называл себя «неученым чуванцем» [1. С. 68], Юрий может назваться чуванцем ученым: он окончил в Ленинграде институт (факультет народов Севера). В 2000 г. ему было 38 лет. «Я творческий человек, я такой творческий! — восклицает Юрий и добавляет: — И хочу творчески развиваться». Он не раз менял поле своей деятельности. Пел и танцевал в чукотском ансамбле «Эргерон» (г. Анадырь), в ансамбле «Энер» (г. Магадан), с настойчивым интересом овладевает, и небезуспешно, игрой на чукотском яраре, техникой горлового пения ламутского шамана и русской марковской пляски. Несколькими годами преподавал в детской школе искусств и руководил детским фольклорным ансамблем. Женат Юрий на чукчанке с мыса Рыркапий, у них трое детей. В доме висит нарисованный женой Мариной плакат, родовое древо семьи, в основании которого почетный предок — Афанасий Ермилович.

Всеми фибрами своей души и образом жизни связан Юрий с традиционным марковским укладом. Сезонно рыбачит

и охотится (случается и медведя добыть), строго соблюдает местные промысловые заветы и обычаи: благодарит и подкармливает духов на месте промысла, в привальный костер подбрасывает чайку-сахарку-табачку, у добытого животного просит прощения, о покойном родственнике не скажет «умер», а только — «ушел»...

Не случайно именно с ним поделился своим знанием старый марковец Иван Иванович Куркутский (1912 г.р.). Во время рыбалки, сидя на речной косе у костра, он начертил на песке какие-то стрелки и линии и рассказал, что когда-то так в Маркове объяснялись в любви. Рисовали на бересте заостренной палочкой, обмакнув ее в краску, приготовленную из ольхи. Знаки были просты, а их взаиморасположение так понятно изображало трафареты любовных ситуаций, что Юра без труда все запомнил и теперь, спустя уже лет двадцать, изобразил на бумаге и прокомментировал это необычное любовное объяснение (подлинник оставлен со всеми неточностями правописания, см. рис. 1):

Пользовались ли таким способом ухаживания и предложения создать семью в поколении И.И. Куркутского или он в свою очередь слышал об этом от старших, Юрий не знает, не выспросил тогда. Никто из опрошенных мной современ-



Юрий Дьячков у себя дома. Май 2000 г.

ТАТЬЯНА СЕРГЕЕВНА ШЕНТАЛИНСКАЯ; Союз композиторов России (Москва)



Иван Иванович Куркутский. Август 1982 г.

менных марковцев старшего поколения тоже ничего не знает о существовании подобного рисованного объяснения. Но И.И. Куркутский отличался тем, что помнил многое, напрочь забытое другими. Именно с его помощью были восстановлены несколько песен из традиционного местного репертуара для самодеятельного хора «Марковские вечорки», именно от него автор услышал описание действия «Лодка» с песнями, сказки с былинными сюжетами о Дюке Степановиче, Илье Муромце (полевые материалы автора, 1982 г.).

Береста и ольховая краска — привычный обиходный материал старого марковского быта. Ольховой краской красили ровдугу, а из бересты делали многие предметы утвари. Пользовались здесь берестой и в качестве заменителя бумаги [9. С. 100].

Пиктограмма любовного содержания на бересте сразу же вызывает ассоциации с юкагирскими *шангар-шорилэ* — «письмом на коже дерева» [4. С. 287]. Их существование было открыто в конце XIX в. у юкагиров, живущих по рекам Ясачной и Коркодону — притокам Колымы в верхнем ее течении.

Первая весть о юкагирских письменах из селения Нельменое/Нелемное на р. Ясачной пришла в научный мир с публикацией С.М. Шаргородского [13], а вскоре их описал и В.И. Иохельсон [4]. Шаргородский, а вслед за ним и другие исследователи, называют юкагирские пиктограммы на бересте словом *тос*, по

названию самой бересты [13. С. 137].

Ученым стали известны два типа рисованного письма, которым пользовались юкагиры: черчение карт кочевков по рекам и письмо с условными изображениями людей при любовной переписке. Поскольку в Маркове обнаружился факт именно любовного рисованного письма, остановимся на сравнении этого факта с юкагирскими любовными тосами.

«Любовные письмена на бересте составляли исключительную привилегию юкагирских девушек и носили характер любовных объяснений, передачи взаимных отношений между молодыми людьми различных полов» [13. С. 136]. Это достаточно сложные и, бывает, многофи-

гурные композиции с элементами орнаментирования. Выполнялись они кончиком ножа без помощи каких-либо вспомогательных приспособлений, что требовало определенной сноровки, «надо удивляться какие правильные и тонкие прямые юкагиры выводят столь своеобразным пером» [4. С. 290]. Шаргородский публикует несколько образцов любовных рисунков (см. рис. 2) и приводит подробный комментарий к ним, объяснение содержания, сделанное со слов самих создательниц рисунков.

Здесь помещена одна из наиболее сложных композиций, где отражены отношения двух любовных «треугольников». Латинскими буквами Шаргородс-

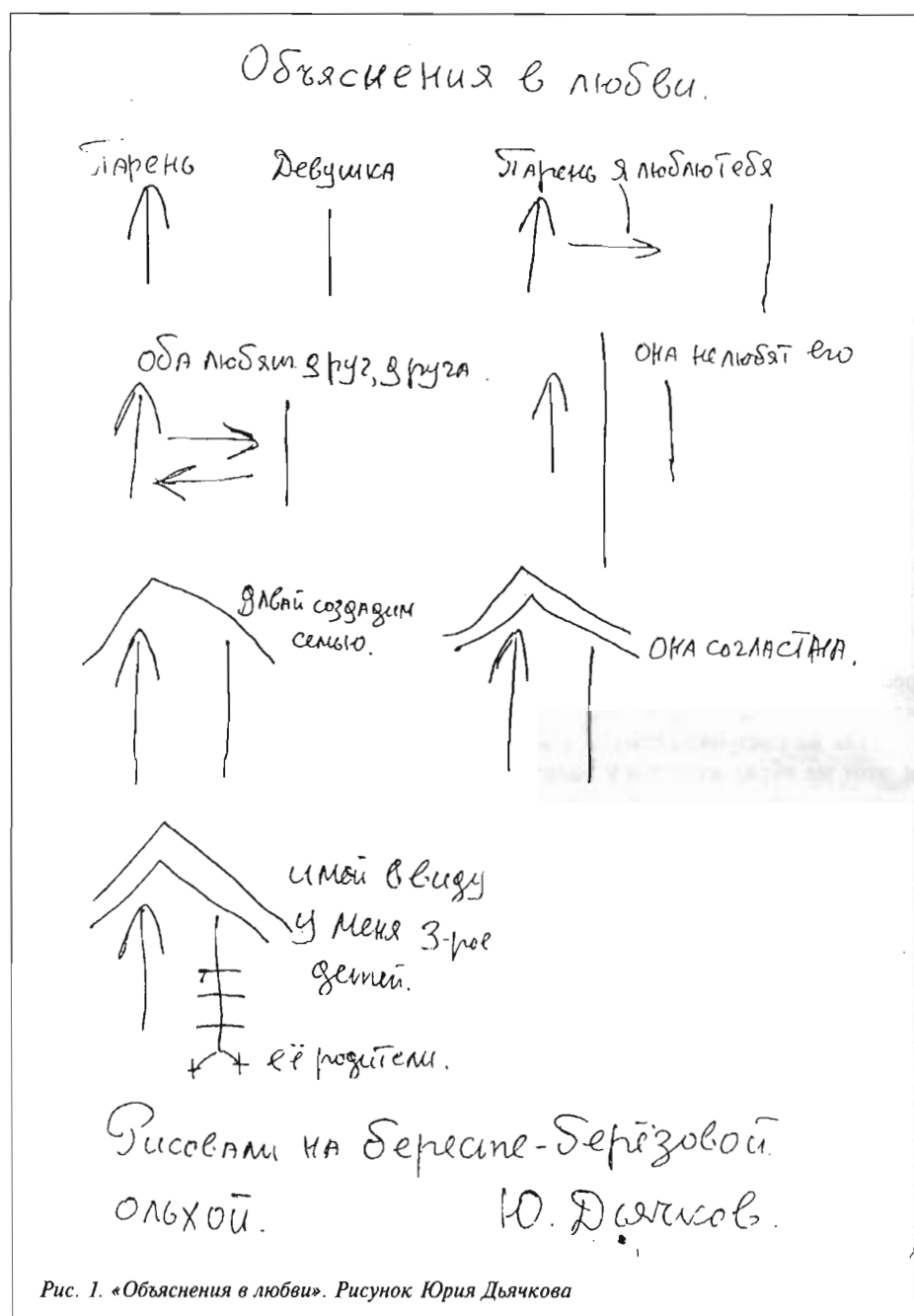


Рис. 1. «Объяснения в любви». Рисунок Юрия Дьякова

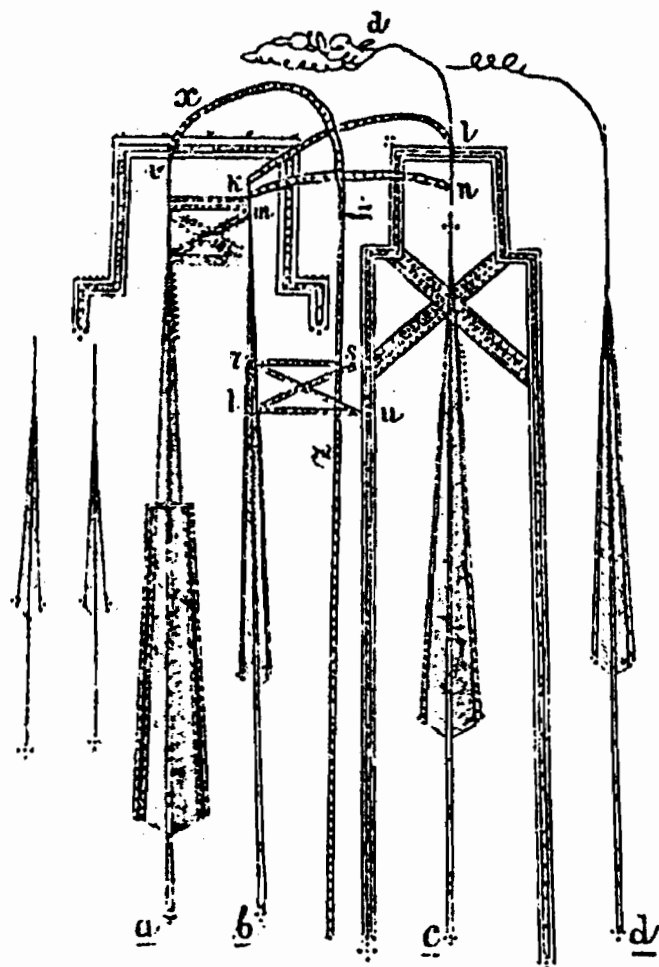


Рис. 2. Тос № 3 (по описанию С.М. Шаргородского)

кий помечает элементы рисунка. Мысли фигуры «d» (это мужчина) устремлены к фигуре «с» (это женщина). Она же своими мыслями и чувствами устремлена к другому мужчине — фигура «b». Но между ними встает помеха, исходящая от женской персоны, русской — фигура «a», на которой очерчено подобие русской юбки [13. С. 140]; «b» и «с» разлучены, они находятся в разных домах. «"Ты уезжаешь (b), полюбишь русскую, которая загородит тебе путь ко мне (с); пойдут дети, и будешь ты наслаждаться семейной жизнью. Но я, вечно печальная, буду думать лишь о тебе, хотя тут же возле меня есть человек, любящий меня", — вот что говорит тос № 3», — подводит итог своему обстоятельному комментарию Шаргородский [13. С. 142].

Юкагирская девушка старательно и замысловато выводила на бересте свои мысли и переживания, словно беззвучную лирическую песню. Были у этой «песни» и «слушатели», хорошо понимавшие знаки-«слова», они с сочувствием внимали разворачивающемуся сюжету.

Шаргородский описал типичную ситуацию создания девичьих любовных откровений на бересте. Он заметил, что часто их рисовали, собравшись у кого-либо в доме, в ожидании начала назначенных там танцев. «Одна девушка пишет, остальные же, а также и молодые люди, присутствующие тут, обступив ее и наклонившись над ней, внимательно следят за всеми выводимыми ею чертами, причем отгадывают в каждой фигуре, которая для постороннего зрителя ничем не отличается от другой такой же фигуры, известное именно лицо, так что каждый молодой человек и каждая девушка узнают себя в целом ряде фигур» [13. С. 138].

В марковских рисунках все упрощено, сведено по внешнему воплощению к элементарной композиции черточек, а по смысловому содержанию — к немудрящему «да-нет». Письмо юкагирской девушки из позапрошлого века хочется сравнить с протяжной лирической песней, тогда как марковский рисунок смотрится рядом с ней частушкой. Изобра-

жения людей и их взаимоотношений здесь — стрелки и прямые линии, только одна фигурка, последняя в череде рисованных сюжетов, более сложна. Знаки-символы предельно «оголены», и именно на этом уровне лаконичных, универсальных форм прочитываются инварианты, связующие марковские и верхнеколымские юкагирские письмена.

Люди на юкагирских тосах «при первом на них взгляде несколько напоминают закрытый зонтик», — констатирует Шаргородский [13. С. 139]. При втором взгляде, добавили бы мы, они напоминают стройные деревца-елочки, а при третьем — условно абстрагированном — стрелообразные фигуры. На марковском рисунке парень также изображен стрелой. Древо- и стрелообразные фигуры у юкагиров имеют глубокие корни в их мифологии. Исследовательница юкагирских пиктограмм Л.И. Жукова, специально занимаясь анализом изображения на них человека, приходит к следующим выводам: «Материалы по изобразительному искусству юкагиров, мифологические и шаманские представления о мироздании, о первопредке позволяют выделить в схематической фигуре человека два самостоятельных антропоморфных образа: остроголового человека и человека-дерева <...> Одним из источников семантической расшифровки образа остроголового человека являются представления юкагиров о первопредке — хозяине нижнего мира. Согласно этим представлениям, юкагирский праотец имел остроконечную голову <...> Фигуры остроголового первопредка украшали прежде подола мужских юкагирских передников и назывались "энмиздиз", т.е. "молодая лиственница" <...> Полевые материалы, собранные у верхнеколымских юкагиров, свидетельствуют о существовании в прошлом у юкагиров почитания деревьев, тесно связанного с культом предков» [2. С. 131, 132, 133, 138].

Своеобразие трактовки человеческих фигур на женских юкагирских письменах было отмечено С.В. Ивановым, автором объемного труда по изобразительному искусству народов Сибири. При этом он указывает на близость этих фигур с деревянными антропоморфными изображениями духов у коряков и отдельными изображениями инау (посредники-посланные, отправляемые с просьбами к почитаемым духам и божествам) айнов. «Как те, так и другие имеют форму зонтика и длинную вытянутую нижнюю часть» [3. С. 528].

Мысли и чувства, стремящиеся к избраннику/избраннице, — линии, направленные от одной фигуры к другой. В юкагирских рисунках их несколько видов — это и выходящие дымком, закручивающиеся линии, исходящие от головы, параллельные и перекрещивающиеся линии, протянутые от одного к другому, или линии, округло ниспадающие от голов, словно ласково обволакивающие фигуры пары — символ объятий. Все эти линии выражают отношения, в разной степени связующие персонажей рисованного письма. На марковском рисунке направленность чувств выражена горизонтальными стрелками. Таким образом, знак стрелы здесь при формальной тождественности выполняет двойную семантическую функцию: это и знак человека, и знак направления, передающий устремление мыслей, чувства. Во второй своей функции — это уже «стрела Амура», стрела, несущая любовь. Следует вспомнить, что в фольклоре многих народов, в том числе, например, в фольклоре эвенков, стрела является вестницей сватовства, брака [2. С. 143].

Дом на юкагирских тосах обозначен сводом. На марковском рисунке тоже возникает свод и символизирует он семью, что по смыслу адекватно дому в сознании оседлых и православных марковцев. Возможно, двускатность марковского свода соответствует двускатности крыш марковских домов, в отличие от плоских крыш жилищ колымских юкагиров. Двойной свод марковского рисунка, символизирующий обоюдное согласие пары создать семью, перекликается с двойными, также сводообразными линиями над фигурами юкагирских тосов, передающими их взаимные объятия.

Преграда на пути чувства как в юкагирских, так и в марковском рисунке — вертикально падающая линия между фигурами. Так же, как и знак-стрела, вертикальная линия на марковском рисунке выполняет разные функции: в одном случае — это фигура женщины, в другом — символ преграды.

Наконец, последняя, на наш взгляд наиболее интересная фигурка на марковском рисунке — **женщина**, предупреждающая о своей несвободе: «дети, родители». Такой знак не встречается в известных нам опубликованных юкагирских пиктограммах. Дети фигурировали на рисунке из Нелемного, но были изображены такими же «закрытыми зонтиками», как и взрослые персонажи, только меньших размеров (см. выше тос № 3). Зато марковское изображение матери имеет явные аналоги с образами роженницы, прародительницы, характерными для древних рисунков — петроглифов на территории Северной и Центральной Азии, относимых исследователями к концу каменного века. Вертикальная линия женской фигурки троекратно пересечена: это перекликается с характерными графическими вариантами трехступенчатых фигур, символизирующих троекратно повторенную идею женщины-матери: прабабушка, бабушка, мать [5. С. 43]. Не случайно именно у этой фигурки на марковском рисунке появляются ноги и также с характерной конфигурацией: матери-прародительницы часто изображались с широко расставленными ногами, согнутыми в коленях [5. С. 44]. Ноги марковской «матери» оканчиваются крестиками, которые здесь толкуются как ее «родители» (подобие корешков). Вместе с тем, такие конечности напоминают трехпалые, подобные птичьим, характерные для древних изображений женщин, что связано с мифологическими представлениями о душе-птице, смерти-отлете, с шаманским перевоплощением. Заслуживает внимания сходство этой марковской фигурки с деталями китайских иероглифов, приведенных Э.А. Новгородовой в сводной таблице изображения матерей-прародительниц от эпохи палеолита до XIX в. [7. С. 45] (см. рис. 3).

К сожалению, в публикации Новгородовой остается неясным источник иероглифов, обозначенных номерами 29—36. А иероглиф «шоу» 'долголетие', где, по мнению автора, «в наиболее ран-

ней графической форме переданы в одном случае два, в другом — три поколения женщин с воздетыми к небу руками, широко расставленными и согнутыми в коленях ногами» [7. С. 46], в иероглифическом словаре Кан-си цзыдянь, на который ссылается автор, имеет иное начертание [5. С. 172]. Следует заметить, что китайский иероглиф «шэн» 'рождать', который первоначально означал «росток из земли», в позднем своем начертании изображается как дважды пересеченный перпендикуляр, а иероглиф «фэн» — образ растущей травы, пышная растительность — как трижды пересеченная палочка [6. С. 451, № 1162; С. 317, № 794]. Такие совпадения, пусть и косвенно, все же указывают на связь марковской фигурки с древними изобразительными символами.

Для нашего сравнительного анализа существенно открытие более позднего образца юкагирской пиктограммы (1959 г.), сделанное И.С. Гурвичем [14. С. 57]. По способу изображения, «беглому» и упрощенному, она оказывается ближе к марковскому рисунку, являясь как бы промежуточным звеном между витиеватыми рисунками юкагирских девушек и однолинейными марковскими знаками (см. рис. 4).

Фигурка женщины (справа) почти тождественна стреле-парню на марковском рисунке, отличаясь только характерным женским признаком юкагирских рисунков — косой (здесь — короткая черточка, отходящая от верха стрелы). Мужская фигурка еще сохраняет раздвоенность линии ног, типичную для фигур *шангар-шорилэ*. В марковских фигурках такой раздвоенности нет. Правда, Шар-

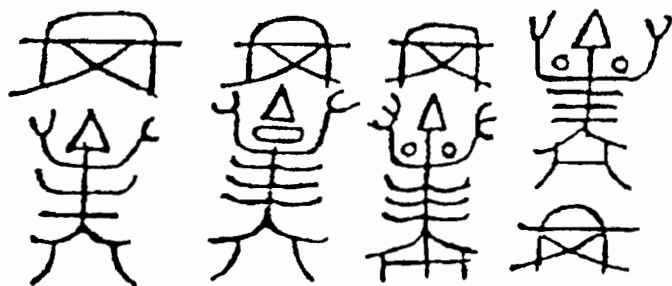


Рис. 3. Изображения матерей-прародительниц из таблицы Э.А. Новгородовой

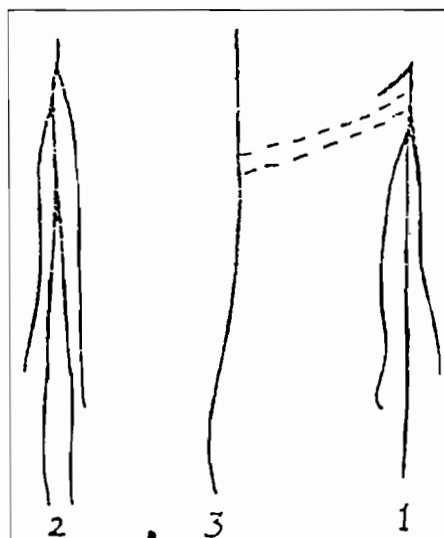


Рис. 4. Рисунок 1959 г. из пос. Нелемное

городский замечает, что и на известных ему тосах вместо двух линий, изображающих ноги, нередко видна только одна. «Такое уклонение от правила иногда бывает невольное и происходит от того, что нож ставится слишком близко от первой проведенной линии, так что он, при первом же движении вперед, попадает в желобок первой линии» [13. С. 140]. Препграда, встающая на пути чувства, так же, как и в марковском рисунке, лаконично передана вертикальной прямой между фигурами.

Таким образом, становится очевидной общность марковского рисунка с традиционными юкагирскими любовными пиктограммами.

Замена речи в любовных объяснениях символическими рисунками не была простой забавой молодежи. «Схематические пиктограммы юкагирских девушек связаны безусловно с любовной магией», — утверждает Л.Н. Жукова [2. С. 129]. Вероятно, были тому и глубинные причины, кроющиеся в традиционных взаимоотношениях между полами. У юкагиров строго соблюдались правила этикета, продиктованные родовыми табу и подсознательно регламентировавшие, что можно и что нельзя. Обычай «неговорения» между некоторыми членами семьи назывался у юкагиров словом, переводимым как «взаимно стесняться» [11. С. 10]. Афанасий Ермилович Дьячков объясняет это явление в среде марковцев какой-то мнимой стыдливостью [1. С. 107]. «Тос — единственное дозволенное девушке средство для признания молодому человеку в любви, так как у юкагиров строго соблюдается обычай, в силу которого первым в любви на словах должен признаться молодой человек, а не девушка, девушка же только в поступках может выражать свое расположение к нему», — свидетельствует Шаргородский [13. С. 141—142]. Так что кроме любовной магии побудительным фактом в возникновении рисованных объяснений возможно было здесь и то, что молодые люди рисовали признания, которые стеснялись, не могли словесно выразить друг другу.

Еще в конце XIX в. Иохельсон констатировал, что юкагирское письмо находится в упадке и сохранилось «только у Ясачных и Коркодонских юкагиров. Тундренные же и Нижнеколымские юкагиры об них теперь не знают» [4. С. 287]. Более чем через полвека именно на реке Ясачной старики без труда воспроизводили по просьбе И.С. Гурвича пиктограммы в традиционном стиле, тогда как

нижнеколымские информаторы этнографа даже и не слышали о рисуночном письме [14. С. 55—56, 79]. Это подтверждает, что пиктограммы на бересте были прерогативой таежных верхнеколымских юкагиров (что естественно совпадает и с границами произрастания самой березы).

Скорее всего именно с верховий Колымы было принесено на Анадырь умение рисовать на бересте любовные объяснения. Наверное, рисование на бересте любовных объяснений не было всеобщим достоянием марковцев, скорее всего о нем знали немногие. Остается неизвестным, при каких ситуациях рисовали любовные объяснения в Маркове. Рисовались ли они открыто на вечерах — «при народе, в хороводе», подобно тому, как это описано Шаргородским, или рисунки скрытно передавались друг другу? Был ли это монолог, констатирующий характер взаимоотношений, как в юкагирских любовных тосах, или диалог, в котором партнер пририсовывал свой ответ? Наконец, кто рисовал — парень или девушка, если это был монолог, или и тот и другой в случае диалога?

Непосредственные свидетели бытования юкагирских любовных пиктограмм — Шаргородский и Иохельсон — подчеркивают их исключительно девичье авторство. «Мужчины же и замужние женщины этим не занимаются, — заключает Шаргородский, — по крайней мере, мне за все время моего пребывания там, с 1892 г. по конец 1893 г., ни разу не привелось видеть записки, составленной мужчиной или замужней женщиной, да и не слыхал ничего подобного» [13. С. 136].

Слово «записка», оброненное здесь как бы случайно, однако очень подходит к поздним образцам пиктограмм, нарисованных мужчинами — стариком с Ясачной в 1959 г. (в публикации не указано его имени) и Куркутским с Анадыря, в начале 1980-х. По сравнению с «письменами» юкагирских девушек они действительно выглядят «записками». Может быть, таковые существовали как поздняя трансформация жанра, вышедшего за пределы магической вдохновенности, превратившегося в игровой и лаконичный, иносказательный обмен интимной информацией, в котором участвовали и мужчины. Ведь в марковском рисунке инициатива объяснения исходит именно от парня.

И в марковском рисунке, и в рисунке 1959 г. с Ясачной, сделанных по памяти, когда рисование на бересте уже прекратило свое бытование, могли произойти

некоторые утраты. Однако оба вполне достоверно вписываются в контекст уникального явления любовных юкагирских пиктограмм, в контекст древнейших знаковых изображений.

Автору известен еще один факт бытования в русскоязычной старожильской среде явления, преломившего древнюю юкагирскую традицию, явления, тоже связанного с созданием знака любви. Если все исследователи сходятся на том, что любовные пиктограммы не были известны на Нижней Колыме, то другой способ подачи любовного знака там существовал.

В 1982 г. автору довелось услышать от старого уже жителя Нижнеколымска Федора Яковлевича Габайдулина (1905 г.р.) о том, что мужчины на память о своей любви делали из растущей молодой лиственницы «Залость» («жалость» в местном произношении), подавая таким образом весть избраннице своего чувства. На деревце ниже макушки обрывали ветки, придавая верхней его части форму головы и шеи. Чуть ниже «левую рутку оставляют, как бы к сердцу», — комментировал Федор Яковлевич и нарисовал деревце-«Залость» (см. рис. 5).

Если же лиственница служила просто вехой, на дереве оставались «две рутки или голая шейка», — пояснял Габайдулин. Но и такие лиственницы не всегда были «просто вехой». Л.Н. Жукова подробно описала рассказанный ей на Верхней Колыме обычай юкагиров, по которому каждый человек мог сделать из молодой лиственницы антропоморфную фигуру, считать дерево своим вторым «я» и оставить его в память о себе. К такому дереву приходили как бы повидаться с родственником [2. С. 138—139]. И способ делания такой фигуры, и рисунок его, также запечатленный информатором

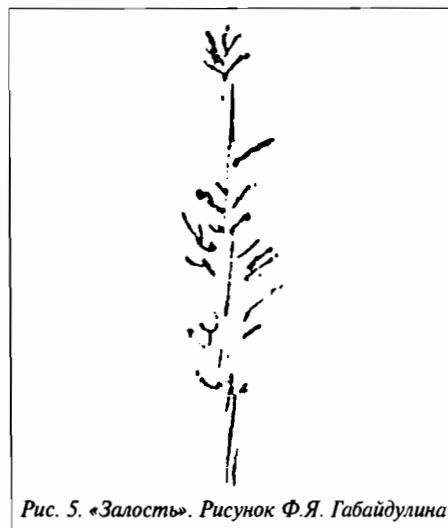


Рис. 5. «Залость». Рисунок Ф.Я. Габайдулина

Жуковой, идентичны тому, о чем рассказывал и что нарисовал в Нижнеколымске Ф.Я. Габайдулин.

Важно, что древние по происхождению символы дожили до встречи с учеными, которые могли еще услышать толкование знаков из уст самих носителей традиции.

Марковская пиктограмма привнесла новый знак, знак **матери** в известную до настоящего времени «лексику» рисованного письма юкагиров, она расширила географию распространения пиктограмм на бересте и продлила время памяти об их бытовании.

Литература

1. Дьячков А.Е. Анадырский край. Рукопись жителя села Маркова // Записки Общества изучения Амурского края. Владивосток, 1893. Т. 2 (перизд.: Жихарев Н.А. Повесть об Афанасии Дьячкове. Магадан, 1992).

2. Жукова Л.Н. Образ человека в пиктографическом письме юкагиров // Язык—миф—культура народов Сибири. Якутск, 1988. Вып. 1. С. 126—147.

3. Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — нач. XX в. // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXII. М.; Л., 1954.

4. Иохельсон В.И. По рекам Ясачной и Коркодону // Известия ИРГО. СПб., 1898. Т. XXXIV. Вып. 3. С. 255—290.

5. Кан-си цзыдянь (Иероглифический словарь Кан-си). Изд-во «Чжунхуа шуцзюй», 1958.

6. Като Цунэката. Кандзи-но кигэн (Происхождение иероглифов). Токио, 1975.

7. Новгородова Э.А. Мир петроглифов Монголии. М., 1984.

8. Сокольников Н.П. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре. М., 1912.

9. Стариков В.С. К биографии Афанасия Ермаловича Дьячкова, первого марковского краеведа-самородка // Записки Чукотского краеведческого музея. Магадан, 1961. Вып. 2. С. 98—101.

10. Туголуков В.А. Кто вы, юкагиры? М., 1979.

11. Фольклор юкагиров Верхней Колымы / Хрестоматия. Под ред. И.А. Николаевой. Ч. 1. Якутск, 1989.

12. Чадаева А. К югу от северного сияния. Хабаровск, 1982.

13. Шаргородский С.М. Об юкагирских письменах // Землеведение. М., 1895. № 2—3. С. 135—148.

14. Юкагиры: Историко-этнографический очерк / Отв. ред. А.П. Окладников. Новосибирск, 1975.

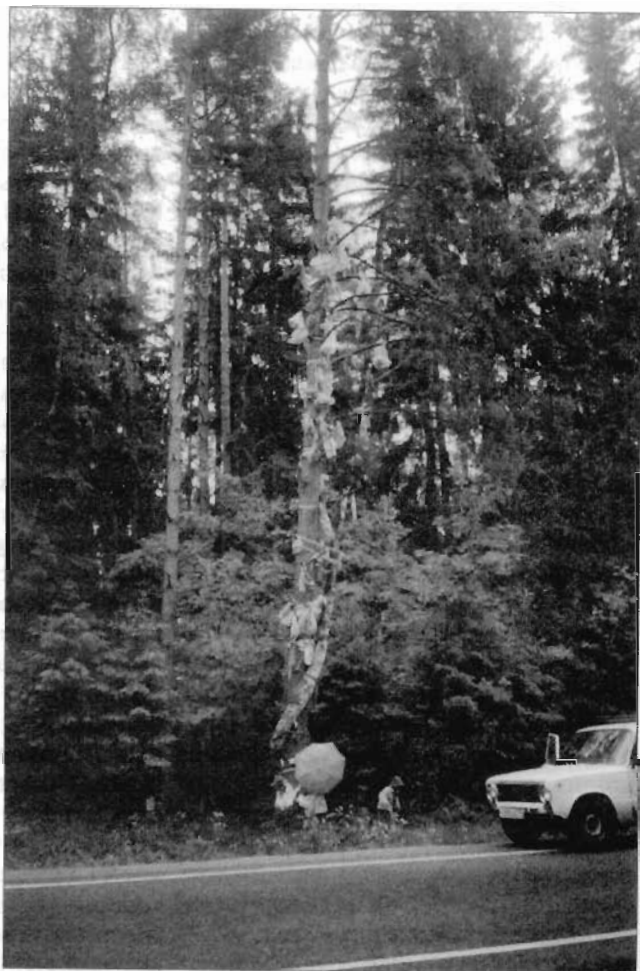
Автор благодарит за консультацию Б.Л. Рифтина

«ДЕРЕВО ЛЮБВИ»

В июне 2002 г. мы проехали по лесной дороге в Ногинском р-не Московской обл. Наше внимание привлекло необыкновенное дерево, стоявшее у обочины.

И ствол, и ветки дерева почти до вершины были украшены разноцветными лентами, букетами, бантами. На поверку оказалось, что это два обвивших друг друга дерева — сосна и береза. Пока мы фотографировали их, у обочины остановился свадебный поезд. Из машин вышли жених с невестой и поезжане, все направились к деревьям. Жених обвязал их внизу лентой и прикрепил к ней букет цветов. Все сфотографировались на фоне деревьев, и поезд уехал. Тут же подъехала другая свадьба, которая вела себя более активно. Поезжане выпивали и закусывали, среди друзей

жениха было явное волнение. Наконец, один молодой человек (друг жениха) взял ленту и полез на деревья. Все подбадривали его, советовали забираться как можно выше. Женщины волновались и журили жениха, который, по их мнению, должен был сам лезть на дерево. Друга, забравшись достаточно высоко, обвязал оба ствола лентой, как поясом, и спустился на землю. На этот раз поезжане объяснили нам, что это местная традиция. Сюда приезжают свадьбы после регистрации брака в ближайших подмосковных городах и селах, и жених или друг жениха должен забраться как можно выше, перевязать деревья лентой или привесить к ним букет цветов. Похвалились, что на самой вершине сосны тоже есть букет, привязанный неким смельчаком. В этот момент приехал третий свадебный поезд, и между поезжанами завязалась шуточная перепалка, в которой они подначивали жениха самого лезть на дерево.



Эту сценку и наши расспросы мы сняли на видео и приводим здесь фотоприложение видеозаписи. Сокращения: ВТ — Владимир Теплов, АК — Анна Конухова.

Поезжане: Да-вай, да-вай (скандирование, сопровождающееся ударами в ладоши). Выше лезь!

Поезжане (соседней свадьбе): Пусть у вас жених лезет! [Нрзб.] жених должен лезть!

ВТ: Кто должен лезть?

Многие поезжане: Муж.

1-я женщина: А у нас свидетель.

ВТ: А у вас здесь все время так делают?

1-я женщина: Да, но муж лезет, свидетель не лезет.

2-я женщина: [Нрзб.] сказал, что ему рассказывали, что здесь когда-то разбилась целая свадьба.

1-я женщина: Муж и жена.

Многие поезжане: Да, да.

ВТ: А когда это было?

2-я женщина: Ой, давно.

ВТ: Ну как давно? Ну там 10 лет назад или 100?

2-я женщина: Нет, вот этого мы не знаем.

1-я женщина: Лет 20 назад, вот так вот.

АК: А ваш муж, который сегодня лез, он сам лазил, когда?..

1-я женщина: Нет, у меня мой муж лез! Свидетель! Вау! А у них [соседней свадьбе] пусть муж лезет!

АК: А когда вы женились, вы ездили сюда?

Мужчина: Это не обязательно, конечно.

1-я женщина [соседней свадьбе]: Так пусть у вас муж лезет!

Мужчина: Ну, если остановились, то надо.

ВТ: А вообще зачем это нужно делать?

2-я женщина: Это обряд.

1-я женщина: Обряд.

Мужчина: Не обряд, это обычай!

2-я женщина: Дерево любви, скажем так.

1-я женщина: Ну, я не так сказала: обычай, обычай.

ВТ: Ну зачем это?

2-я женщина: Ну, как бы они... связывают, может быть, как бы...

1-я женщина: Это муж и жена, т.е., ну, они как бы любовь друг к другу... любовь.

2-я женщина: Они скрепляют свои чувства как бы.

1-я женщина: Узы семейные.

2-я женщина: Да, да.

ВТ: Чем выше, тем лучше что ли?

1-я женщина: Да. Да.

2-я женщина: Ну, дело не в том, кто лучше, кто смелее... Кто как хочет, на самом деле.

ВТ: Вы местные?

Мужчина: Из Черногловки.

2-я женщина: Нет.

ВТ: Из Черногловки?

1-я женщина: Да.

ВТ: Далеко.

Мужчина: Какой далеко? 30 км.

1-я женщина [соседней свадьбе]: А чё это у вас свидетель-то? Пусть муж лезет!

2-я женщина: Опять свидетель, а где ж муж-то? Мужики чё-т какие-то слабые!

С.Б. БОРИСОВ

РИТУАЛЬНОЕ ЗАКРЕПЛЕНИЕ ДРУЖБЫ И ОБРЯДЫ ПОСЕСТРИМСТВА У ДЕВОЧЕК

Ритуальное закрепление дружбы и обряды посестримства являются устойчивым компонентом русской девичьей субкультуры XX в. Назначение этих ритуальных актов весьма похоже, и подчас в научной литературе некое описание интерпретируется одними учеными как акт закрепления дружбы, а другими — как акт побратимства¹. Сознывая всю зыбкость границы между этими ритуалами, мы все же рассмотрим их отдельно.

Ритуальное закрепление дружбы

К числу простейших форм превращения обычной дружбы в «вечную» относится «разрыв» рукопожатия:

«...Были клятвы в дружбе: брались за руки и, покачав ими, резко разрывали. Это означало "навек друзья"»².

Помимо этого, закрепление дружбы может включать произнесение текста клятвы-обещания:

«У меня было так, что мы с моей близкой подругой, начиная с 11 лет, стремились делать всё вместе: ходить в магазин, есть, делать уроки, мыться, спать. Мы с ней часто обменивались одеждой, а лет в 13 мы придумали свою клятву: брались за руки и клялись друг другу, что никогда не расстанемся, что после школы пойдем вместе куда-нибудь учиться, что потом вместе выйдем замуж и вместе родим ребенка. А если у неё будет мальчик, а у меня девочка, или наоборот, то мы их поженим».

Подчас ритуал закрепления дружбы включает своего рода «жертвоприношение»:

«Обычай скрепления дружбы у нас был таков: мы все очень любили значки. Каждая девочка должна была принести свой любимый значок, и все вместе мы их кидали в речку с моста. Теперь считалось, что мы стали неразлучными подругами, которые должны во всем помогать друг другу, выручать из беды, давать списывать домашние задания».

Нередко в структуру ритуала закрепления дружбы входит акт вырывания ямки в земле (что заставляет вспомнить игру в «секретики»):

«В знак закрепления дружбы мы, т.е. три подруги, раскапывали маленькую ямочку, находили дождевого червя и говорили что-то похожее: "Сколько червячков-дождевиков в земле, столько нам, троим подружкам, лет дружить"».

«Девчонками мы писали клятву дружбы на клочке бумаги, потом зарывали в ямку и ложили на ямку большой камень. Мы загадывали, если кто-то предаст, достает эту клятву и сжигает ее. Но этого не случилось, они уже сгнили».

«У нас с моей подружкой, с которой мы учились, было одно такое ритуальное закрепление [дружбы]. Мы вырыли ямку в земле, каждый туда плюнул, отстригли у себя каждый ножницами по клочку волос и ямку эту зарыли».

«Да, мы закрепляли дружбу <...> Плевали в песок, зарывали».

Обращает внимание насыщенность данного вида ритуального закрепления дружбы «похоронной» семантикой (зарывание в землю, «воздвижение» камня), что, по-видимому, является акциональным коррелятом метафорического мотива «дружбы до гроба (гробовой доски)».

Отметим также, что использование волос является хорошо известным в фольклористике и этнографии мотивом: волосы традиционно выступают как магико-энергетический двойник человека. Помещение в ямку волос каждой из подруг воспроизводит одну из техник призраживания и призвано обеспечить долговременность дружеских чувств.

Симптоматичен мотив совместного плевания в ямку. В скандинавской мифологии он связан с заключением мира двумя группами богов (асами и ванами): они закрепляют мирный союз после окончания войны тем, что плюют в особый сосуд, а затем из этой слюны создают человечка Квасира, одаренного мудростью своих предков³.

Символическая энергетика плевка реализуется в том, что в ряде фольклорных сюжетов он выполняет функцию за-

Публикация

В.Н. ТЕПЛОВА, А.Б. КОНУХОВОЙ
(Москва)

СЕРГЕЙ БОРИСОВИЧ БОРИСОВ, доктор культурологии; Шадринский гос. пед. ин-т

чатия. Так, в якутских сказках встречается мотив (проникший и в русские сказки Якутии) «рождения детей от плевков»⁴. Мотив зачатия от плевка встречается в одной из индийских сказок («...и от плевка раджи олениха понесла, и в положенный срок родилось у нее человеческое дитя»)⁵, в осетинской же легенде жена посредством плевка переносит зародыш в тело мужа⁶.

Таким образом, всего лишь в одной разновидности ритуального закрепления девичьей дружбы соединились мотивы магического захоронения, магической символики волос и сказочно-мифологический мотив «плодоносной» магии плевка.

Существует еще один тип ритуального закрепления дружбы. Хотя информация о нем скупа, можно зафиксировать наличие в девичьих дружеских практиках и таких, которые предполагают поедание каких-то растений:

«Закрепление ритуальное дружбы. Точно не помню, ели траву, какую — не знаю (6 кл.) <...> Старшая сестра (70-е гг.) — клялись на семенах подорожника, ели их».

Возможно, растения выступают как субститут земли, традиционно игравшей в обрядах клятвы заметную роль. Возможно также, что использование растений в обряде каким-то образом связано с пережиточными (или окказионально-актуальными) формами культа растительности.

Еще один тип ритуальных закреплений дружбы основан на болевом испытании участниц. Оба встречающихся в описании средства испытания — крапива и огонь — объединяет вызываемое ими чувство жжения:

«Да, мы закрепляли дружбу. Мы сжимали в руках крапиву, и кто не бросит её и не заплачет, тот вытерпел клятву <...> Ещё одну клятву знаю. Брались все за руки, одна рука сверху, другая, третья, и смотрят все друг другу в глаза и обжигают спичками это. Все должны терпеть».

Закрепление дружбы путем смешивания крови среди городских девочек — практика, порожденная знакомством с текстами культуры. Автобиографическая повесть А. Бруштейн содержит указание на то, как культурный образец — роман Л.Н. Толстого «Война и мир» — становится образцом для осуществления ритуала, не знакомого непосредственно из повседневной практики (подобно тому, как герои чеховской «Дуэли» вспоминают роман И.С. Тургенева, чтобы воспроизвести не встречавшийся им в жизни

ритуал «поединка чести»): «Меня вдруг осеняет: "Знаете что? Мы должны доказать друг другу нашу дружбу! Вот, я читала, Наташа Ростова доказала другой девочке, Соне, свою любовь: она накалила на огне линейку и приложила к руке. Остался знак на всю жизнь! Вот какие они были друзья! Настоящие!" <...> Рита радостно бьет в ладоши: "...Я придумала, придумала! <...> Мы положим в ложечку кусок сахара, нагреем его на лампе, а когда сахар закипит, приложим эту жижу к руке. Вот!" <...> Сахар закипает, от него идет пар. Я засучиваю левый рукав и храбро прикладываю руку — ниже запястья, тем местом, где мы носим ручные часы, — к кипящей сахарной жиже <...> В ту же минуту меня пронизывает нестерпимая боль <...> Хочется закричать в голос и отдернуть руку, но я стоически выдерживаю еще несколько секунд. Потом, тихонько застонав, отдергиваю руку»⁷.

Существует, наконец, группа ритуалов дружбы, включающая действие с наиболее традиционным обрядовым компонентом — кровью.

Начнем рассмотрение ритуалов данной группы с сообщения, в котором излагается экзотический обычай. Суть его состоит в смазывании кровью одной из подруг для очищения девичьей дружбы от злых духов:

«Наш "девичник" проходил каждую неделю по субботам. Мы собирались, готовили к чаю сладости. После чая начиналось бурное обсуждение мальчишек. Кто кому нравится. Кто с кем хотел бы дружить. Потом вспоминали какие-нибудь смешные истории, которые происходили с нами раньше. На нашем девичнике было очень весело, мы получали разрядку, повышали друг другу настроение, всё было замечательно. У нас было заведено, что пропускать девичник нельзя. Но если это всё же происходило, то мы, перед тем как общаться, проводили закрепление дружбы — чтобы изгнать злых духов, которые находились на одной из нас, на той, которая пропустила один девичник. Каждая из нас должна была разрезать себе ладонь лезвием и 7 капелек крови накапать в специальную чашу, а потом намазать руки и щеки той, которая пропустила девичник. Зажечь свечку и положить вокруг неё по 3 раза. Так мы считали, что изгнали из неё всех злых духов и закрепили нашу дружбу».

Помимо того, что акт «помазания» лица кровью присутствует в брачных обрядах некоторых народов, описанный

ритуал напоминает славянский обычай, сопровождавший, по некоторым сведениям, наступление половой зрелости у девушки: «мать девушки мазала ей кровью щеки или брови»⁸.

Ритуалы скрепления девичьей дружбы с разрезанием руки (пальца, ладони, запястья), как показывают сообщения, часто строятся по моделям кино- и телефильмов и могут быть подразделены на две группы.

К первой группе относятся ритуалы, предусматривающие использование крови для написания какой-либо части текста клятвы или для закрепления написанного текста «печатью».

«Писали записку с заветными заклинаниями о дружбе, а под заклинанием ставили печать кровью из пальца».

«В 6-7 л. у меня была подружка Света. Мы с ней почти не расставались, у нас не было друг от друга секретов, мы решили, что нашу дружбу нужно закрепить кровью. Мы видели такое в каком-то детском фильме. Делали мы это в темноте, почему-то с зажженной свечкой. Взяли блюдце, порезали палец ножом и накапали туда крови. Было больно и немного страшно. Потом макали палочку в кровь и писали наши имена и что-то еще на бумажке (куда мы её потом положили, не помню). После этого чувствовали уверенность, что мы будем всегда вместе. Палец только болел».

Ко второй группе «кровяных ритуалов» девичьей дружбы можно отнести те, в которых происходит соприкосновение порезанных (и кровоточащих) областей руки для символического «смешивания», «соединения» крови.

«Да, у нас был феномен клятвы о дружбе девочек. Моя лучшая подруга, как она сказала, увидела по телевизору, как клялись в дружбе. Разрезали пальцы и прикладывали их друг к другу, происходило как бы смешение крови, и вот мы решились на это. Я боялась, что мне будет больно, и сама себе разрезать палец лезвием я не решилась. Зато моя подруга разрезала себе и мне на указательном пальце, затем мы прижали пальцы друг к другу, и она сказала: "Теперь мы одной крови"».

«В школе мы тоже закрепляли дружбу кровью, разрезая себе пальцы лезвием, и соединили их, чтобы кровь перемешалась. Это был знак вечной дружбы, что мы никогда друг друга не предадим, что бы ни случилось».

«Хорошие, верные подруги, чтобы подтвердить свою дружбу, разрезали себе бритвой пальцы и соединяли их, чтобы

кровь перемешалась. А делали это, чтобы дружба была крепче. Но на такой шаг решались не все. В детстве я очень боялась крови, но все равно решилась разрезать себе палец».

Ритуалы «девичьего побратимства» (посестримства)

Если обрядовое закрепление дружбы между девочками наряду с «кровавыми» имеет немало «бескровных» разновидностей, то ритуальное девичье «побратимство» (термин «посестримство» используется авторами сообщений редко) практически всегда «маркировано» кровью. Даже единственное в нашем собрании «бескровное» посестримство прозрачно отсылает нас к идее пореза до крови:

«В детстве мы с подружкой прикладывали запястье к запястью и говорили, что теперь мы стали сестрами. И если друг о друге знали какие-то тайны, то не имели права никому рассказывать, потому что стали сестрами. Проводили по запястью ногтем, чтобы остался след на коже и этими отпечатками прикладывали».

Практически все виды русского девичьего посестримства включают в себя разрезание или прокалывание иглой пальца или ладони с последующим соединением пораненных мест для «обмена» кровью.

«Закрепление дружбы. Разрезали лезвием палец или, кто посмелее, ладошку и прикладывали друг к другу. Причем, становились не только друзьями, а даже кровными сестрами».

«Каждое лето я ездила в пионерский лагерь "Звонкие горны". Там были следующие ритуалы. Кровное братство — делался надрез или укалывался палец, чтобы пошла кровь. Ранки прикладывались друг к другу, и с этого момента считалось, что девочки стали сестрами по крови».

«Сама я в ритуальном закреплении дружбы не участвовала, но наблюдала этот процесс. Когда я заканчивала 11 класс, мы всем классом устроили вечеринку. Выпив некое количество спиртного, моя подруга предложила сделать всем надрез на пальцах и, так скажем, "побрататься". Надрез на пальцы делали лезвием, один касался надреза другого, [а-ким] о[бразом], выступившая кровь смешивалась».

«У нас была в нашем селе девочка, её все сторонились, потому что родители запрещали. Она со своей подружкой стали сестрами по крови, т.е. лезвиями

разрезали кожу и как бы обменивались кровью. Мы бы, может, тоже сделали это, но боялись причинить себе боль».

Ритуал «женского побратимства» (посестримства) не всегда приводит к желаемому результату, и через какое-то время девочки (девушки) могут поссориться:

«В возрасте 15 лет в нашем представлении о дружбе с подругой существовало такое поверие: если "побрататься" кровью (мы сами себе протыкали палец иголкой до крови и терли этими ранками палец о палец), то дружба будет вечной. Но это оказалось совсем не так, примерно через полгода мы разругались с ней раз и навсегда. Это был большой секрет, о котором ни один мальчик не знал».

«В детстве у меня была подруга, её тоже звали Ольга. Мы были в очень доверительных отношениях. Однажды она мне сказала, что нам нужно "побрататься", т.е. разрезать безымянный пальчик и соединить нашу кровь. Таким образом мы должны были стать "сестрами" и дружить всю жизнь. В один прекрасный день мы так и сделали. Мы стали сестрами. Но дружить всю жизнь не смогли. После этого мы дружили около двух лет, а потом расстались и теперь даже не здороваемся. Т.е. обряду "братания" я больше не верю».

Помимо «обмена кровью» «посестримство» включает подчас и скрепление написанного текста клятвы «кровавой печатью».

«Подруга мне предложила "посестриться", стать ближе друг другу, чем подруги, стать сестрами. А чтоб стать сестрами, нужно, чтобы в ней была часть моей крови, а во мне — часть её крови, смешать кровь, — так объясняла мне она. Нужно порезать бритвой палец (причем любой), чтоб пошла кровь, и этими ранками соединить два пальца и держать некоторое время, чтоб кровь смешалась. До пореза пальца нужно написать на листе бумаги, что ты, "такая-то", являешься сестрой "такой-то" и клянешься любить свою сестру всю жизнь и не расставаться никогда, даже если все-таки придется расставаться, то сестрами остаешься навеки, на всю жизнь, и заверяешь это письмо своей печатью, т.е. кровью, — это и есть печать. Затем это письмо сжигается, и пепел раздувает ветер».

Я очень боялась резать палец. "Посестриться" мне ужасно хотелось, но я боялась резать палец. Сядем с подружкой в комнате, закроемся и начинаем писать письма, но из-за боязни резать палец, вся эта процедура откладывалась

на потом, подруга меня уговаривала. Один раз я вроде как настроилась, согласилась резать палец. Как только подруга разрезала себе палец, и из ранки пошла кровь, мне стало не по себе. Протянув мне лезвие, я взяла его, но не смогла порезать себе палец, все отложилось на следующий день. Мы "посестрились", только я проткнула себе палец иголкой».

«Кровавые» русские обряды посестримства последней трети XX в. могут быть сопоставлены с аналогичными «кровавыми» обрядами побратимства у разных народов, а также с существовавшим в русской традиции обрядом кумовства-посестримства⁹. Этот обряд был совмещен с обрядом «крещения кукушки» и приурочивался к Вознесению. «Обряд кумовства был чисто девичьим. Девушки совершали его в глубокой тайне»¹⁰. Поскольку фиксации обряда «крещение кукушки» имели место еще в XX в., можно предположить, что именно этот обряд в известной степени «подпитывал» желание девочек установить отношения «посестримства».

Примечания

¹ Кон И.С. Дружба. Этико-психологический очерк. М., 1987. С. 28; Боташев М.Д. Побратимство у карачаевцев // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 109.

² Здесь и далее цитируются работы, написанные студентками Шадринского государственного пединститута в 2000—2002 гг. по просьбе автора статьи.

³ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 576; Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 144.

⁴ Дьяконова Ю.Н. О влиянии русской сказки на якутскую сказку // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1987. С. 63.

⁵ Сказки центральной Индии. М., 1971. С. 169.

⁶ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 134—135.

⁷ Бруштейн А. Дорога уходит в даль. Трилогия. М., 1964. С. 120—121.

⁸ Агапкина Т.А. Месячные // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 59.

⁹ Бернштам Т.А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология. Л., 1981; Журавлева Е.А. Похороны кукушки // ЖС. 1994. № 4. С. 32—33.

¹⁰ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост., вступ. статья и примеч. Ф.Ф. Болонев и М.Н. Мельникова. Новосибирск, 1981. С. 191.

ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ СЕЛЬСКИХ СВЯТЫНЬ

Фольклорно-этнографическая экспедиция факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб) работает на Северо-Западе России с 1997 г. (Гдовский р-н Псковской обл., Сланцевский р-н Ленинградской области, Батецкий, Боровичский, Мошенский, Хвойнинский р-ны Новгородской обл.). Работа поддержана грантом программы «Межрегиональные исследования в области общественных наук» КТК 143-2-02. Одним из исследовательских направлений экспедиции является сбор данных по почитанию сельских святынь (над этой же темой работает В.В. Виноградов; см. ниже публикацию «Почитаемое место у деревни Колмыково»). Поначалу в нашей работе преобладала «фольклорная» составляющая, а именно запись устных свидетельств о святыне — описаний практик почитания, преданий, рассказов о событиях, связанных с почитаемым местом, например о случаях чудесной помощи чтящим святыню и наказании покусившихся на нее. В последние годы возросла роль метода непосредственного наблюдения, в том числе включенного.

В данной публикации представлена часть собранных экспедицией материалов. Они подаются в виде коротких монографических очерков. Святыни, о которых пойдет речь, имеют разных типологических «родственников». *Пещёрка* у деревни Трутнево (Гдовский р-н Псковской обл.) и святыня у деревни Колмыково (Маловишерский р-н Новгородской обл.)¹ относятся к числу сакральных локусов, основным почитаемым объектом которых является камень-«следовик», а само возникновение святыни связывается устной традицией с явлением на этом месте священного персонажа (например, Богородицы). Некоторые святыни Восточной Новгородчины (а речь здесь пойдет об одной из них — урочище *Забудушие* на севере Боровичского р-на) связаны с традицией народного почитания средневековых могильников (называемых крестьянами *жальниками*), характерной для этого региона². Другие же — почитаемые источники севера Мошенского р-на — являются выражением своего рода местной «моды», следуя которой практически каждая деревня имеет свою маленькую святыню — «заветный родничок»³.

При всем разнообразии наблюдаемых явлений можно выявить общие черты их функционирования. Мы остановимся лишь на некоторых. Первое — это наличие на каждой из описанных святынь водного источника, представляющего собой своеобразный «необходимый минимум» святыни, она может из него одного и состоять⁴. Этой водой омывают больные члены в надежде

на излечение. Многих приходящих на почитаемое место привлекает именно перспектива получения «святой воды», которая в течение некоторого времени будет использоваться для достижения различных (апотропеических, терапевтических, профилактических) целей. Особое внимание к святому источнику выражается, среди прочего, в том, что из всех частей церковной службы, совершаемой на святынях (в тех случаях, когда эта служба совершается), водосвятный молебен у источника является самой «популярной». После этого ритуала большинство паломников и набирают воду. Чтение же панихиды на могилах местнотимых подвижников собирает во много раз меньше людей из числа пришедших к святыне на праздник.

Другой характерной чертой жизни современных сельских святынь является неунифицированность устной традиции, с ними связанной. Разумеется, вариативность является одним из основных признаков фольклора вообще. Однако в нашем случае мы сталкиваемся с очень широким спектром устных свидетельств и можем говорить о том, что семантика сакральности выражается (и «навязывается» почитаемому объекту) посредством разных концептуальных и нарративных схем. Среди них предание, т.е. рассказ о происхождении святости почитаемого локуса, занимает довольно скромное место (по крайней мере, сейчас). Для многих рассказчиков этиологическое предание представляется избыточным по отношению к описаниям ритуала почитания святыни. Это выражается в том, что слова собирателей: «Что это (святыня X)?» — зачастую воспринимаются крестьянами не как вопрос о генезисе объекта, а как интерес к поведенческим модусам, с ним соотносящимся.

И последнее, о чем необходимо сказать в связи с современным почитанием сельских святынь. Среди многих голосов, повествующих о святыне, сегодня все громче звучат голоса священников, чье присутствие в религиозной жизни современной деревни с каждым годом возрастает. Участие клира в практиках почитания не только санкционирует народный культ и его нарративную составляющую, но и придает им другие формы. И если значительная часть крестьян-почитателей святыни остается «глуха» к нарративу священника, то некоторые паломники, в том числе и местные, начинают воспроизводить его рассказ и даже делегировать право на знание природы почитаемого объекта служителям церкви. Таким образом, информационное поле святыни, складывающееся из разных рассказов о ней, становится все более полифоничным.

Примечания

¹ О ней см. также: Платонов Е.В. Почитаемый камень-следовик в деревне Колмыково // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции. 13—15 ноября 2000 г.: В 2-х ч. Новгород, 2001. Ч. 2. С. 109—111.

² Более широкий типологический ряд к этой традиции составляют практики почитания «чудских кладбищ» на Вологодчине (см.: Никитинский И.Ф. Грунтовые могильники в священных рощах — «Кустах» на Кокшенге и Сухоне // КСИА. М., 1989. Вып. 195. С. 74—80) и в Приуралье (см.: Грибова Л.С. Культ «древних» у коми-пермяков // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964).

³ Термин «заветный» имеет два значения: узкое — «связанный с практикой обетов» (например, «заветное полотенце», оставленное на святыне); широкое — «связанный с миром сакрального» («Илья — праздник заветный», т.е. день особо отмеченный в календаре).

⁴ Иногда роль такого источника играет углубление в камень-«следовик»: набравшаяся туда дождевая вода (а иногда и специально налитая почитателями святого места) считается целебной.



Почитаемое место «Пещёрка» у д. Трутнево Гдовского р-на Псковской обл. Камень-«следовик». 21 июля 2000 г. Фото Ж.В. Корминой

О.Н. ФИЛИЧЕВА*

ПОЧИТАЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ
ВОСТОЧНОЙ НОВГОРОДЧИНЫ

Большинство локальных святынь Мошенского р-на Новгородской обл. — это источники, за которыми в крестьянской среде закреплены нарративы (предания, рассказы о чудесном исцелении, о наказании святотатцев) и ритуальные практики, обеспечивающие выделенность подобных объектов из сельского ландшафта.

Почитаемые источники крестьяне именуют *родниками* (*ронниками*) и *ключиками* (*ключиками*), в отличие от обычных источников, которые называют *колодцами*. Практически каждый житель той или иной деревни знает, в какой праздник положено ходить на ближайший источник. Впрочем, отвечая на вопрос собирателя о том, в какой день раньше ходили на родник, обычно следует ответ: «Ведь в любой день. В любой день пойдешь»; или: «Да ведь если ходят, дак ходят без праздника. Кто кому вздумается, тот, тот и идет. Когда ему надо».

Источник чаще всего является своеобразной собственностью деревни, рядом с которой находится. Жители этой деревни, а иногда и соседних деревень, приходили на родник в заветный праздник: «А по завету ходили, ходили [речь идет об источнике у д. Дерягино]. Ну мало ходили. Потому что там кругом на круг много таких колодцев, дак. Каждый ведь — кому ближе, туда ходили».

В настоящее время для жителей деревень обследованной нами части Мошенского р-на актуальны следующие источники: источник Петра и Павла в д. Устрека, праздник — 12 июля; источник в д. Львово, праздник — Духов день; источник, находящийся в двух километрах от д. Фалалеево, праздник — день Тихвинской иконы Божией Матери, «Тихвинска» (9 июля); источник Аграфены Купальницы, расположенный у д. Дерягино около лесной дороги, которая ведет к погосту Платаново (6 июля). Информанты упоминали также родник у д. Закарасень, «Вороний ключик» у д. Морозово и источники в районе деревень Мелехово, Матвеево, Меглино.

В последние годы активное участие в почитании святынь принимает приходской священник, однако его внимание к источникам избирательно. Чаще всего в интервью крестьяне вспоминали источник у д. Дерягино. По всей видимости, он был одним из самых посещаемых (об этом свидетельствует большое количество votivных приношений, оставленных паломниками на деревьях рядом с родником). Теперь он выглядит заброшенным, и 6 июля на Аграфену Купальницу к источнику, как правило, никто не приходит. Сейчас же самый посещаемый и наиболее ухоженный — это Фалалеевский родник, который какое-то время назад был запущенным и, по-видимому, не слишком известным в округе: «Он раньше просто был заросший был такой, родник был заросший.

Это я... не знаю, может, лет десять или как облагородили. А так это было просто заброшенное место. [Ну вот а на Тихвинскую, когда был праздник, не ходили туда разве люди?] Ходили туда, но там не было оборудовано такого что. Недавно как-то сделали. А там было просто, ходили как всегда за святой водой» (зап. от ВНИ, 1935 г.р., урож. д. Борихино, в д. Фалалеево).

В то время как за остальными источниками ухаживают местные жители, Фалалеевский обустроили (сделали новый настил, сруб) по инициативе священника приглашенные им рабочие. Кроме того, если на праздники других источников священник может и не приехать (а о некоторых просто не знает), то 9 июля на источнике у Фалалеево он всегда служит водосвятный молебен.

Единственным функционирующим храмом в районе является церковь в п. Мошенское. На службу туда нужно ездить на автобусе, поэтому крестьяне из окрестных деревень стараются не пропустить праздник Тихвинской иконы на источнике. Во время нашей беседы с местным священником на вопросы о том, происходят ли какие-либо исцеления от святой воды с ключиков, он говорил исключительно о Фалалеевском роднике. По его мнению, там вода «особо целительная»: благодаря этой воде один мужчина исцелился от порока сердца, другой — от боли в спине и т.д. На данном примере можно наблюдать, как позиция священника может изменить предпочтения крестьян в отношении святынь.



Колодец на почитаемом месте «Марк Пустынник». Праздник «Сборищцо» — девятое воскресенье по Пасхе. После молебна участники крестного хода берут из колодца святую воду. 7 июля 2002 г. Фото О.Н. Филичевой

Одной из самых распространенных практик, связанных с почитаемым местом, является выполнение завета. Заветом называют собственно посещение источника или вещи, которые приносят к роднику. Определение завета включает в себя весь комплекс действий, совершаемых у источника: «помощицы боженьки» (пение молитв), «попить святой водички», «окатицы», бросить в источник деньги, повесить платок или ленту, жечь свечи. Все это совершается для разрешения какой-либо проблемной ситуации или на всякий случай: как говорят сами информанты, они приносят платки, ленты и деньги «в жертву» Богу. «[А что за заветы?] За... э... мол покупаю я, чтоб Божь мне здоровья дал да... вот такое. [А не приносили ничего?] Ничего не приносили, в этот ключок ничего не приносили. Приносили, потому что там такая сосна стоит у этого ключка, полотенцы привязывали, ну и какие-нибудь тряпочки. Тоже просили у Господа здоровья, как в жертву приносили вот тряпочки, они и сейчас есть, там иконка висит» (зап. от МДК, 1934 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Устрека).

Приношение денег к источнику, выкуп воды сопоставим с практикой выкупа земли во время похорон: «На ключок брали денежки, копеечки. И там такое роет [со дна источника ключи поднимают песок], песочек-то, мы туда бросали эти денежки. [А зачем?] Воду выкупали <...> У Господа Божь. Вот девочки» (зап. от МДК, 1934 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Устрека).

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы свидетельствуют об особом отношении к воде жителей этой местности. «[А зачем там, в источнике, копеечки опускают?] Ну это как... положено — копеечки упустить. Вот весной вода бежит, ручейки — тоже копеечку упускаешь. [Это где?] А везде. Где ручеек бежит. И копеечку нады всегда упускать на водицу. [А почему?] Ну вот как — я не знаю, это нам тоже свои родители говорили. Водичка есть водичка. Тоже искупаются. Ну вот мы упускали всегда. Я много ходила — на заводе работала, пять ручьев проходила, дак. И иду — всё копеечку нады упустить» (зап. от НВИ, 1932 г.р., урож. д. Симоново, в д. Сбоево).

Со святой водой из источника совершают различные манипуляции, основная, но не единственная, цель которых — получить исцеление. Воду пьют, ей

обливаются. Когда у родников в Дерягино и Устреке были купальни, в них купались, судя по рассказам, даже зимой. Водой опрыскивают и поят скот, чтобы «Бог здоровьица дал». Воду из источников используют также для того, чтобы определить исход болезни ребенка. Если у него *тихонький* (местное название детской болезни, которая характеризуется криком и судорогами), то воду с родника льют на особую иконку — Тихона (Тихона Задонского) или *Двенадцать Тихоньких* (неопознанная нами икона с двенадцатью клеймами). Если вода стекает полосками, то ребенок умрет, если каплями, то будет жить. В Великий четверг воду «крадут»: нужно встать рано утром и принести домой так, чтобы никто этого не увидел.

Пожалуй, наиболее распространенными рассказами об источниках являются истории об исцелениях и наказании святотатцев. Обычно информанты говорят, что вода «с ключков ото всего помогает», однако чаще всего вспоминают глазные болезни.

Приведенные ниже тексты о наказаниях за святотатства типичны для такого рода рассказов. Как правило, наказанием является паралич, слепота, сумасшествие, скорая смерть. Нами были записаны несколько вариантов рассказа о наказании одного и того же «старичка», который разобрал на дрова дерягинскую часовню.

Приложение

1. У нас праздник Успенья. У нас прест... вот в деревне престольный праздник Успенья. Праздновали очень хорошо это Успенье. У нас была часовенка в деревне, и всегда это приезжал священник. Так не каждый раз, а там староста был, а в Успенье приезжал священник к нам. Службу вел, у нас колодец такой, родник, колодец, ну, барский ключ раньше. Мы так Барским ключом и звали. Там родник. Водичка никогда не замерзает. Так стоит. Ни зимой, никогда не замерзает. Вот, службу батюшка ведет в часовенки, и все прихожане идут на этот колодец, туда, на источник. И там икона была, столбик и иконка была врезана. И вот это тамо молебен служит батюшко, потом кто помоемся, кто и ока... скачивались. И водички все, с бутылкам, с чем приходят, набирали водички. Что водичка исцеляет, мол. Ну и водички берут, и денег туда кидали всё в этот колодец <...>

Почему, говорим, тут это иконка врезана. Уж вот много время прошло, иконка уж... кто-то, наверно, сорвал, а столбик этот всё стоял. Дак говорили, что это, дескать, иконка Успенья Матерь Божья выплыла в этом колодце. Вот она и была и врезана, и Успенье мы праздновали <...> Вот и праздники. Праздники называют. А в честь этой вот... ну, наверно, что выплыла, у нас праздник этот праздновали. Наверно, в честь этого и называли ее Успеней. Выплыла, а как называе-то? Не знали. Вот, наверно, и называли ее в честь этого праздника (зап. от МАВ, 1920 г.р., урож. д. Вьяльцево, в пос. Мошенское).

2. [А вот на ключок в Меглино Вы не ходили?] Ой, ходила, ходила <...> Там навешано всяких иконочек у людей — люди давно по завету ходили. И вот. И я это. А он смотрит вот так на эту... вот такой ключок — он, такой, конечно, никто там его не отчищает, ничто, а вода чистая, никогда не ржавеющая <...> И говорят, что тут когда-то давно, видно, давным-давно была где-то церковь. Вот. Вот это вот у Меглина-то это. И там это, вот как его. Видимо... это мне ещё вот говорили <...> что тут разорена кака-то, давно это. И, гыг, там это могилки оставши, получше если поискать. Так что тут где-то когда-то тоже была церковь <...> коло этого ключка, это вот повыше, там была и церковь. Это, может быть, не до нашей эры, в нашу эру, но очень давно. [А вот к этому ключку в какой день ходили: всё равно когда?] Всё равно. Как худо, тяжело сделается, и пойдёшь (зап. от ВГЕ, 1922 г.р., урож. д. Медведево Хвойнинского р-на, в д. Минькино).

3. А мне стало, знаете, всё сниться. Мне выснилось всё <...> Мне сниться, что плавают лебеди [на ключке], и все в мазуте. Это она там сходилась, чтоб эту... чтобы туда не ходили люди. А мне вот эта меглинская, эта Тоня до этого говорила, что тут много людей ходят в этот родничок. Вот по тропочке сойдёшь со старого-то моста и по тропочке пойдёшь. Вот. [А вот что там с этими лебедями-то, которые в мазуте?] Так это — это мне сон и дал: что там уже вода испорченная. Вот. [А-а. Так а как она [соседка] её испортила?] Да гадостью своей [колдовством]. У ней были от цыган какие-то купленные твари <...> черти. Господи, прости мою душу грешную, сегодня праздник. Вот у ей эта гадость была куплена. Вот она туда и сходилась, чтобы не помогала мне [вода] (зап. от ВГЕ, 1922 г.р., урож. д. Медведево Хвойнинского р-на, в д. Минькино).

4. А лечиться ходят. Берут водичку вот эту <...> Дак я шла из Фалалеево и стоит машина легковая и народ: дядька, тетя и парень такой. Парень или мужчина молодой. Вот они приехавши были из Мошенского с Минкина, там деревни есть рядом с Мошенским. А живут они в Москвы. И вот парень учился и стал заикаться, и парень здесь привезен. И вот ему посоветовали попить этой водички. Попросить прощения — он там вроде как сругался, ведь мы какой сейчас народ. Он у меня спросил. Я говорю, я не могу сказать, что точно вылечивает ли эта водичка. Но я говорю, все ходят берут. И мы берем, а не знаем. А вот он говорит, что у него сын бросил заикаться. И они потом, я их опять встретила, шла оттуда и встретила. Приехавши, сына-то не было здесь. Старики только приехали из Минкина-то. А они вот разговорились опять, а вот тут приезжали, я спросила, я люблю вообще полюбопытничать, и они мне сказали: «Да, излечился» (зап. от КФМ, 1928 г.р., урож. д. Сельцо, в д. Сельцо).

5. [Разговор идет о источнике у д. Дерягино.] Вот. Этот мушшина взял из церкви пол. Ну, его Господь, видимо, наказал. И он сде... сказал, что меня Господь наказал. Просил у Господа прощенья. Я, говорит, сделаю сруб вот у этого ключка, чтоб Господь меня простил за мои грехи. Вот. Вот у его сделан там срубик <...> он слепнуть стал <...> Да, зрение стал терять <...> Вот он и подумал, что я пол-то взял, видимо, меня Господь наказал, что я из Божьево храма взял эти доски! (зап. от МДК, 1924 г.р., урож. Дерягино, в д. Устрека).

6. [Разговор идет о источнике у д. Дерягино.] Была часовня, эту часовню один старичок разрушил. Ну, то ли от этого, то ли от другого, его сразу парализовало, этого старичка. Там был в этой часовне Иисус Христос. Вот такая большая деревянная... Така доска большая и на ней распят Иисус Христос был. Ну этот старичок, там рядом болото, снес этого Христа в болото, бросил. А мой дедушка Матвей принес этого Христа домой. У него много-много было иконок, он в Стряпове жил и этого Христа принес. Ну вот сейчас он давно уже умер, где этот Христос, куда он его дел, не знаю. Вот. А тот старичок так пострадал, его парализовало, сразу парализовало. То он распилил на дрова и тотчас его... (зап. от МДК, 1934 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Устрека).

7. А с иконам, говорят, их там всех... просто бросали, да даже худой бранью всё это. У нас в Дерягино часовня еще была. Там тоже развалили. Один старичок развалил на дрова. Потом его парализовало. Вот всё и говорили: «Это его Бог наказал». Правда ли, не правда... (зап. от ММФ, 1931 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Устрека).

8. [А в Аграфёну Купальницу вы на ключик туда ходили?] Ходили. Там была у нас часовня. И всё там это... Иисус Христос вот так — на распять был. А потом один дедко... в общем, старой, сжёг это. На дрова обносил. И он — как с ума сошёл вроде. И — он умер. Вот. Это и говорят из-за того, что ты носил это... ну, эту, часовню-то, дрова-то, на дрова-то. Вот... (зап. от ЗИН, 1931 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Дерягино).

9. Там [в Дерягино] была часовня. Там, значит, так было. Часовня, всё нормально было. И один старичок, вот с Дерягино — наша деревня называется Дерягино — он ее разобрал и сжег... Ну... правильно или не правильно, факт тот, что его разбило параличом. Вот, под последки (зап. от АДМ, 1930 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Дерягино).

10. Да вот у нас дедушко рассказывал. Он рассказывал у нас так. Подходила литва к нашей деревни. И они попили и умылись в ключке. И они все ослепли. Вот дедушко это у нас рассказывал <...> А вот почему ослепли? Они шли войной на деревню! И подошли к ключку. [А что это такое литва?] Дак хоть во, люди такое — литовцы (зап. от МДК, 1924 г.р., урож. д. Дерягино, в д. Устрека).

11. [Разговор идет о источнике у д. Закарасень.] У нас часовня была. Заветный вот ключок. Вот там озеро и ронник, и часовня там была заветная. Глаза... глаза у кого болели, туда ходили завечали. Или полотенчик повесят или что. А теперь это заветный ключок... Не были? Вот поедете в этом... топерь голове-то... Львово? Эту часовню... Вот у кого сыновей много, а кирпича-то, доченька, не было. Мужчина (вот дом стоит этот ихний), он эту часовенку разломал. Кирпич... лежаночку сложил. Он не много и пожил, миленький мой. Прошел работать в Боровичи — там умер. Вот как заветные ломать! А говорят: «Господа Бога, — говорят, — нету Господа Бога, не ходи до порога». Бога не было бы, и нас не было (зап. от ИСК, 1915 г.р., урож. д. Закарасень, в д. Закарасень).

С.А. ШТЫРКОВ

ЗАБУДУЩИЕ РОДИТЕЛИ

Урочище *Забудущие родители*, или, как чаще называют его местные жители, *Забудущие* (*Забудуци*), находится на самом севере Боровичского р-на, на берегу реки Удина около д. Зихново. История почитания этой сельской святыни представляет собой пример «освоения» церковью народной паломнической практики¹.

По всей видимости, здесь располагался один из многочисленных в данной местности средневековых могильников, *жальников*. Согласно народным рассказам, здесь были похоронены жертвы древнего литовского разорения, которых называли *Забудущими родителями*. Этих родителей и поминали приходившие сюда в Девятую пятницу по Пасхе крестьяне. Здесь, как и на многих других жальниках, стояла часовня.

Во второй половине XIX в. на Забудущих поселился старец Григорий, а затем (возможно, после смерти Григория) другой подвижник «дедушка Петруша». Дедушка Петруша стал известен в округе, и к нему приходили за советом. Хотя он умер век назад (1903), до сих пор некоторые местные жители могут рассказать о том, как проявлялся дедушкин дар прозрения (Прилож., 2, 3, 5). В 1906 г. здесь был основан скит новгородского Антоньева монастыря, который в начале 1917 г. преобразовали в самостоятельный монастырь — Пятницкую общежительную пустынь. На Забудущих были построены две церкви: деревянная — св. Параскевы и каменная — св. Антония Римлянина. Видимо тогда (но возможно и позже, когда на рубеже 1920-х и 1930-х гг. последние незакрытые монастырские храмы получили статус приходских) здесь, рядом с могилами старцев Григория и Петра, на освященной земле возник сельский некрополь. Пустынь просуществовала до трагического 1937 г., когда ее последние насельники были арестованы и расстреляны. Однако еще некоторое время на погосте жил вернувшийся сюда монах (возможно, первый игумен пустыни) Серафим. Он

СЕРГЕЙ АНАТОЛЬЕВИЧ ШТЫРКОВ, канд. ист. наук; ЕУСПБ

крестил крестьянских детей, отпевал умерших и, вероятно, каким-то образом контролировал почитание святыни, которое не прекратилось с ликвидацией обители. На местном кладбище есть его могила.

В годы проведения хрущевской антирелигиозной кампании, направленной в т.ч. и на ликвидацию популярных сельских святынь, источник и расположенные рядом с ним купальни были засыпаны, но это, как и в большинстве подобных случаев, не остановило народное почитание Забудущих. Через некоторое время энтузиасты культа вновь расчистили источник и восстановили купальню.

Паломничество к святыне продолжается по сей день. Со второй половины 1990-х гг. священник отец В., служащий в нескольких церквях Боровичского р-на, в том числе и в ближайшей к Забудущим церкви в д. Любонь, стал приезжать сюда для совершения на Девятую пятницу водосвятного молебна на источнике (служба на источнике включает и чтение канона св. вмчц. Параскеве). Кроме того, священник в этот день служит панихиду на могиле, которая считается местом захоронения «дедушки Петруши».

На данный момент урочище Забудуши представляет собой сочетание сельского кладбища (многие из приходящих сюда на Девятую пятницу считают этот день поминальным и, приходя на могилы близких, не выказывают особенного интереса к местным святы-

ням, праздничной службе и т.п.) и почитаемого места, состоящего из нескольких объектов.

На самом кладбище находится почитаемая могила. Многие убеждены, что в ней покоится старец — дедушка Петруша, но некоторые считают ее могилой Серафима и даже местом погребения первого человека, похороненного на Забудущих. Согласно устным свидетельствам, имя этого «первооснователя» Мавр или Мавра. Многим крестьянам никаких имен не известно, и они называют почитаемый объект просто «могилкой дедушки». Намогильное сооружение представляет собой деревянный киот, стоящий на низкой кирпичной кладке. Приходящие паломники оставляют в киоте монеты, зажженные свечи, поминальную еду («И вот всё ходят на этого дедушка... Ну, значит, он был там главным, что ли <...> Я прихожу, дак я когда... да и на коленочки стану, помолюсь, и попрошу, что: «Дай, Господи, доброго здоровья, помоги». Ну. Положу там чего... яичко покрошу, и крупки посыплю, и... монетки положу, и... всё»²). В Девятую пятницу здесь служат панихиду по всем упокоенным на этом кладбище, в том числе по старцам Григорию и Петру. По словам матушки, жены отца В., у могилы происходили чудесные излечения. Во время чтения панихиды часть паломников разувается и по ее окончании натирают ноги землей, взятой от могилы, — считается, что это помо-

гает от болезней ног. Некоторые берут немного земли с собой (приведу слова священника: «Но так как это место намолено, и как бы это всё остается. Не напрасно землю берут. Потому что земля... насколько благодать вот это всё пропитано, что действительно человек получает ту помощь...»³).

Большинство приходящих сюда считают, что от подобных недугов помогает другая святыня — камень, оставшийся от разрушенной церкви, на который надо встать босыми ногами. Многие утверждают, что этот камень зарос лесом и его невозможно теперь найти. Однако некоторым все-таки удается его обнаружить (например, часть паломников видит в кирпичном основании деревянного киота на могиле старца именно этот камень).

Сходная ситуация наблюдается, когда речь заходит еще об одной местной святыне — дереве, помогающем «от боли зубов» (для излечения или профилактики зубной боли нужно покусать это дерево или отломленную от него щепку). Часть паломников считает, что этого дерева уже нет, что его давно «съели», но другие его ищут и находят, причем в разных местах. Таким образом святыня самовоспроизводится.

Другие святыни Забудущих расположены чуть в стороне — в овраге рядом с кладбищем. Это родник, убранный в деревянный сруб, и купальня. Вода в них считается святой и целебной, при этом только часть паломников уверены в том, что эти свойства она приобретает в результате служения водосвятного молебна. Некоторые же исходят из того, что святость и целебность ей придает самодостаточная сакральность локуса и праздничного дня — поэтому они набирают воду из источника и совершают омовение в купальне, не дожидаясь молебна. Однако большинство пришедших на Забудуши в Девятую пятницу не только на могилы близких, но и для обращения к святыням, присутствуют на чтении канона св. вмчц. Параскеве и водосвятном молебне (в 2002 г. присутствовало около 60 человек), воду же набирают, обливаются ею и купаются в купальне уже по их завершении. Взятую на источнике воду используют как в терапевтических, так и в профилактических целях, а также в хозяйстве («В бутылочки нальют в эти в стеклянны и поставят в пережный [красный] угол. Дак вот когда скотинка, коровушка телетцы, дак доить пойдут к



Урочище «Забудущие родители» — почитаемое место у д. Зихново Боровичского р-на Новгородской обл. Колодец и «столобчик» перед началом службы в девятую пятницу по Пасхе. 5 июля 2002 г. Фото Е.А. Мельниковой

коровушке этой водичкой-то, считается свята водичка. Туды в этот подвойничек плехнут маленько вот. Или овечка ягница, ягняток этой водичкой угостят помаленьку, чтоб Бог здоровья им дал»⁴).

Многие крестьяне вспоминают о грандиозных масштабах праздника в прошлом, до войны. Тогда на погосте выселись две церкви, на Девятую пятницу сюда приходили тысячи паломников, предприимчивые торговцы приурочивали к многолюдному празднику ярмарку, а на святыне «десять батюшков» вели многочасовую службу. По всей видимости, своеобразный колорит происходящему придавало то, что на праздничную службу в надежде на излечение приводили «порченных» (кликуш), которые «выкликали» имена виновников их недуга и «бесновались» во время сеансов экзорцизма. У многих рассказчиков Забудуши ассоциируется именно с этим драматическим зрелищем («На моих глазах это. Мы стоим там у колодца, служба идет. И она только вот на гору-то они подъехали, ею на лошади привезли, она только поднялась, раз ей обоснися [приснился] этот колодец-то, ну вот... это... И она глянула и видит, что это всё. И она закричала: «Ой, ой, золовушка меня молоком напоила, молоком напоила»⁵; ср. другой пример: Прилож., 1).

Кроме свидетельств подобного рода распространены рассказы этиологического характера о происхождении свято-сти урочища. Они обычно связаны с личностью старца, который здесь когда-то жил. Характерно, что подобные нарративы очень разнообразны в том, что касается имен, сюжетов, темпоральной локализации событий (Прилож., 2—5).

Множество историй рассказывается о попытке ликвидировать почитаемый колодец и купальню. Характерно, что большинство информантов, описывая эти события, рассказывают не о судьбе кощунников, покусившихся на святыню (хотя такие тексты тоже были записаны: Прилож., 5—8), а, скорее, о тщетности их усилий — об их бессилии перед энтузиазмом почитателей колодца, которые восстановили святыню. В рассказах подобного рода сюжет зачастую строится на мотиве *завета* (обета) восстановить святыню после ее ликвидации (Прилож., 9—12).

В одном из свидетельств (Прилож., 12) речь идет об исполнении обета и последовавшем за этим чудесном излечении. Подобные рассказы вообще очень харак-

терны для устной традиции, связанной со святынями, причем не только для крестьянской. На Забудуших во время праздника Девятой пятницы о случаях чудесного излечения на этой святыне рассказывали люди церковные — матушка (жена местного священника) и ее знакомая, приехавшая с семьей священника из Боровичей. Подобное явление, а именно активное участие клириков и людей к ним близких в популяризации сельской святыни, — явление достаточно характерное для современного состояния традиции.

В заключение несколько слов о топониме «Забудуши» как объекте народно-этимологического творчества. Многие из тех, кто так или иначе знаком с этим термином, считают, что он связан с словом «забывать» (здесь были похоронены забытые родители; здесь при монастыре жили забытые родственниками калеки). Семантика «забывания» реализуется в магических действиях, направленных на избавление от тоски по умершему, от той тоски, которая, согласно широко распространенному поверью, может спровоцировать приход покойника. Чтобы забыть умершего, надо на урочище Забудуши произнести *стишок* («Водица, матушка-царица, ты обмываешь крутые бережки и корешки, жёлты пески. Смой с рабы Божьей имярек все болезни и тоску») и искупаться (помыться). Трудно сказать, насколько распространена подобная практика — нами записано лишь одно свидетельство подобного рода⁶.

У темы «забывания» есть конкурент: некоторые паломники различают в топониме Забудуши слова «за будущее» и объясняют название урочища, исходя из своих представлений о целях паломничества к святым местам — «там молятся за будущее». И хотя в возникновении подобной «оптимистической» этимологии можно усматривать позднее явление, сам факт разнообразия этимологических построений сигнализирует об одной из специфических черт «народного языкознания» — восприятию имени, топонима по формальным признакам, которые должны каким-то образом быть мотивированы, сигнализировать о его природе.

Приложение

1. [На Забудуших] монашки жили, монахи жили. Ну вот. У одной монашки вот поставлен там это... ну, это положено это как... как вот я сейчас лежу, и она положена на доски на такие. Как она выкликала

— о-о-о, страсти Божии! Как она выкликала, как она этого попа. На всяки разные кисти: «Отойди волосатый! Отойди от меня!» — ой дак... я не могу и слов высказать, каким она словом. Грубый голос. А вот тогда и говорили — мы молоденькие, может быть, мне годов тринадцать было, может быть, и меньше того, не знаю — дак говорят: «Ой, она даже не разговаривает, губы не мигают, это у ей дьявол говорит». Вот. А кто говорил — не знаю. А кричала на всю плотку. Это, это на канун этого праздника, Вербного воскресенья. На воскресенье. Бабушка ее отчитывает, она так кричала гулко. Я, мы потом ушли — страшно было, страшно слухать. А один раз — уж это я была уж... эво, просто, может быть, годов сорок мне было, я и не знаю, скоко — на Забудуших была привезена порченная. Ну она кричала — ее хотели вот в колодец в этом... не в колодец, а там купальничок. В этот купальничок хотели ею покупать. Вели — ой, сколько ею вели людей! Ею никак не свесть, она только кричит: «Идите сами купайтесь. А меня не троньте. Меня... — это вот она, она выкликала всех, что, кто ее испортил. — Она хотела меня, а испортила свою родную дочку», — будто бы на матку. Вот. Будто бы молодуху... молодуху хотела ж испортить она, а испортила, видишь, родную дочку. Да: «Что она? Вот она, пусь она радуется, пусь! А меня... ой, купать хотят, купать! Не пойду никак!» Да силой так ее, не знаю. Я потом ушла на свою могилу на мамину. И так и не знаю, что она — выкупана или не выкупана. Орала на всю Забу... на весь, на всё кладбище орала. Ой, так страшно! (зап. от ААА, 1913 г.р., в д. Щитово).

2. [На Забудуших] этот старец жил. У него как бы... сначала-то земляночка была. Он еще до церкви якобы жил, вот. Как бы еще до церкви. Вот когда тут стали строить, он и сказал, что «скоро, скоро всё ветром сдует». И разнесли. Всё тут в самом деле и разнесли. Разнесли (зап. от ММ, 1927 г.р., урож. Калининской обл., на урочище Забудуши в Девятую пятницу 2002 г.).

3. А дедушка Петр — он предсказаниями занимался. Вот у меня, например, такая история была. Это с моей личной ба... прабабушкой. А нет, не с прабабушкой! Это с дядей Степиной матерью, с тетей Аней. Она... семья большая, это было во времена войны еще, он умер-то позже... после войны, по-моему, может, я... вот это точно я не знаю. Ну, где-то вот так в тридцатые годы. Было тяжело. И она спекла... знаете, в детстве из пресного теста <...> Вот. И... и она рассказывает, что спекла колобушки. Есть колобушки знаете такие? <...> И она спекла и подумала, что: «Ой,

семья большая, что я понесу ему, ему и так много носят, все приходят — приносят». Вот она пришла. И он ей предсказал позднего ребенка, а потом говорит: «А колобушечку-то, Аннушка, в следующий раз не жалей». Вот представляете? Вот, вот. Он очень многим всё предсказывал (зап. от М., 1950 г.р., урож. г. Санкт-Петербурга, на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

4. А так Забудушем и звали, Забудуше и звали. Там и раньше была, пока маленькая церковка была, а потом, вишь, проявился божественный человек Макарушка, Макарушкой его звали-то. У него не было ног. И откуда он, кто... или там у кого подкинут или што, и он был там брошен. Его люди там нашли в кустах, этого Макарушку, а он... его там все написано у людей-то, кто его бросил-то. Дак вот он (я теперть-то, доченьки, старость, не могу рассказать-то), там как он был, как воспитывался, где он родился, там где-то родился, там где-то родился, был брошен в никак в ясли куды-то. Дак вот он, люди-то и стали больше ездить и все узнавать, узнавать, откуда такой человек появился такой божественный (зап. от КИК, 1900 г.р., урож. д. Зихново, в д. Миголощи Хвойнинского р-на).

5. Этот дедушко жил в пещёр... в пещеры. И он спал только, вот... такая сделана завалинка, и камень под... под головой. У него ничего не было. И он всё знал. За несколько лет. Вот оно так идёт. Предсказывал. Вот этот дедушко какой был, всё. [А что он рассказывал? Как люди говорят?] Ну предсказывал, что будет, какое будет время, как будут люди жить, какая война будет — вот что он всё знал. Вот всё знал <...> Евангелие у него было. Ведь как же — читал. Как-то, откуда-то он знал?! Это кто-то ему в голову предсказывал! (зап. от ИАИ, 1920 г.р., урож. д. Дубьё, в д. Зихново).

6. Я как слышала, вот, что э-э... мне-то сказали председатель колхоза. И он вызвал трактор и вот это всё трактором сравнял <...> Ну, я не очень запомнила. Но смысл-то вот что. Дальше-то что. У этого человека ослизли руки по локоть [покрылись слюзью]. Ослизли... руки по локоть. Его перевели в Новгород работать <...> Значит, по всем врачам он ходил, не... исцеления никак он получить своим рукам не мог нигде. А потом ему приснился сон. Кто ему во сне сказал — я этого тоже не помню. Было ему сказано: поезжай на Забудушие родители и своими руками расс... разгребь колодец. Он это и сделал. Только после этого, вот... он восстанавливал, потом его открыл <...> У него руки

только исцелились после этого (зап. от palmницы из Боровичей, 1939 г.р., на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

7. [Разговор идет о попытке засыпать источник] Ему ноги отняло... это... э-э... парализовало ноги... обе отнялись, и он... так вот он — всю жизнь. Не знаю, жив или нет он. Кто-от на тракторе это <...> колодец засыпал. Кто колодец зарыл, вот сразу без ног остался. И приезжал, прошение просил — его привозили на колясочке. А которые заставляли, так они давно-давно уж умёрши. И эти... эти... председатели сельсовета, и... районные, и всяки — уж их давно нету (зап. от РЕВ, 1919 г.р., урож. д. Новинка Боровичского р-на, в д. Зихново).

8. [А вот не говорили, тем, кто засыпал колодец, что-нибудь было?] Да. Вот тех Бог наказал, сынок. [А как?] Как наказал? Вот я знаю только одного — с нашей деревни, он жил в Деревкове — он скоро заболел... Заболела у его дочка. Это уже лично я [помню]. Заболела дочка у его. У ей ноги отнялись. Она ходить не могла. Куда-куда оны не водили — к профессорам вот сюда — потом чуть-чуть выкарабкалась. Сам заболел. Сам заболел, жена заболела, вот. Вот. И жена... после... Он сам скоро умер, и жена умерла. И дочка вот такая кашлейка. Ах да, вот и председатель теперь — вот Грошиков. Так парня, сына-то наказало! Ведь он вот такой... мм... не ходить — ничего... Только ему лет уже, наверно... вот сорок лет. И он... только вот поднимут, станет и всё. Ничего, вот. Как же не наказал Бог. Жонка умерла не поймешь как, и сам... Вот Бог наказал. Нельзя... этот колодец заветный, его трогать было нельзя (зап. от ИАИ, 1920 г.р., урож. д. Дубьё, в д. Зихново).

9. Он [житель деревни Рысово] пришел с армии жив-здоров, и он дал себе завет. Да, вот когда служил, дал завет, вот если я жив-здоров буду, то обязательно в Забудуших буду это делать вот. А он приехал когда с армии, тут вот год, рассказывала бабушка, что цементом все залито раз и второй, вот они все чистили здесь <...> А это вот... вот дядя Вася, как Александров что ли... Теперь его нету, мой троюродный брат-то вот это с Рысова-то... Вот дядя Ваня, дядя Вася — это мои троюродные братьовья. Вот оны, он в войну служил, и говорит: «Че ж ты меня от бомбы сохранил, и обязательно вот завет вот это самый (церкви-то разорены были) и обязательно буду следить за этим вот... колодцем» (зап. от АИД, 1925 г.р., урож. д. Рысово, на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

10. Предания есть такие, что мужчина один заснул, во сне увидел этот... место, этот колодец. Пришел — разрыл его. Да, вот когда зарыли. Его зарыли — всё это уже были тридцатые годы, это всё когда гонения. Разрыл, и вроде бы прозрел. Вот такое вот предание есть. Об этом колодце (зап. от М., 1950 г.р., урож. г. Санкт-Петербурга, на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

11. Когда вот Советская власть-то началась, этот... купальник был и колодец, говорят, засыпан был бульдозером. Вот по завету расчищали. [Кто?] Народ. Сельсовет приказал зарыть это всё. С леспрохоза сняли трактористов. С тракторами. Стали они это всё засыпать. Все трактора испортились. Вызвали С-100 — и тот испортился. В ночь — кто, что, неизвестно. Колодец этот, где вот водичку берут, разрыли. И утром, говорицы, и... поставили эту, говорицы, покрыли полотенчиком, всё. А где купальня — там только вот такой кусочек отрыли (зап. от СМС, 1925 г.р., урож. д. Зихново Хвойнинского р-на, в д. Любони).

12. Этот колодец был несколько раз зарыт. Он зарыт был так этим трактором, что да. У нас в Любонях был вот э... мальчик, у его ноги не ходили, он ходил на костылях. Как он этот колодец разрыл? Он завет дал, он разрыл, и он пошел. И он пошел. И он ходит теперь. Вот. Завет дал. Разрыл вот сам колодец и купальню вот это все сделал. А вот как он это все сделал? У него ноженьки-то не ходили. Не ходят ноженьки-то, а вот сделал. И он пошел. Вот был завет дан у его (зап. от ВАГ, 1918 г.р., урож. д. Столбово Мошенского р-на, на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

13. [Матушка:] Вот, и... конечно, много исцелений. Здесь, в частности... исцеления... Нам рассказывали, два года назад... наша прихожанка Тихвинского храма [в д. Егла близ Боровичей] У нее была крестная... бабушка. Вот она в прошлом году умерла уже — где-то года полтора назад. Она нам... вот мы свидетели, нас и было много, и детей воскресной школы автобус приезжал... И она всем говорила, что, мои дорогие, купайтесь в этом источнике. Она была парализована, но парализована о... была, когда ей где-то лет сорок, наверно, было. И ее привезли лежащую сюда! Она тоже слышала об этом источнике, и люди добрые, православные привезли ее, окуфули в этот источник, она исцелилась. Но она, вот, говорит, вот я — смотрите. Ну, правда, уже прошло, там, уже двадцать-тридцать лет и так далее.

[Боровичанка:] Да, мы ее сами видели.

[Матушка:] Да, видели сами. Да, Верочка? Своими глазами эту... И она всем говорила: купайтесь в этом источнике... И вообще... по слуху народному, много исцелений здесь идет. Вот именно здесь.

[Боровичанка:] Вот я Вам про свою маму могу рассказать.

[Матушка и другие паломницы:] Давайте, расскажите.

[Боровичанка:] Очень болели у нее ноги. А дача в это время была у нас в деревне Берег Хвойнинского района. И соседка по дому э-э... рядом дом... ее уговорила, пойдем, говорит, в Забудушие родители — на источник. Вот она пришла сюда, вот в этот ручеек она стала... а мы первый раз приходили — этот ручеек не вытекал, вот когда первые молебны были... в ту пору еще ручеек вытекал. Батюшка... какой в ту пору, неизвестно — это лет двадцать пять тому назад было — здесь также отслужил молебен. Она постояла в этом ручейке, батюшка ее с креста еще облил ей ноги — вот отсюда и традиция пошла обливаться с креста. У нее лет двадцать пять не болели ноги! Вот шас ей уже девяносто лет — естественно у нее, вот, где-то два года ноги болят. Вот и столько лет она была полностью работоспособна <...> Соседка моя по саду — это совершенно недавно, наверно, в пределах лет пяти-шести... У нее в очень тяжелой форме рахноидит был. Она Господу дала обет, что, Господи, исцели меня — я три года подряд буду ездить на этот источник. У нее после первого даже посещения источника всё прошло. Вот она была даже на группе [инвалидности] — не работала, а теперь работает начальником цеха. И три года она подряд ездила сюда, хотя уже и голова у нее не болела. Ну рахноидит — это ж тяжелая [болезнь] (зап. на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.).

Примечания

¹ См. подробнее: Галкин А.К., Бовкало А.А. Очаг веры у «Забудуших родителей» // София. 1997. № 2. С. 23—25. Замечу, что некоторые из паломников к Забудушим знакомы с этой статьей и рассказывают об этом почитаемом месте, ссылаясь на приведенные в ней материалы.

² Зап. от РЕВ, 1919 г.р., урож. д. Новинка Боровичского р-на, в д. Зихново.

³ Зап. на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.

⁴ Зап. от КИК, 1900 г.р., урож. д. Зихново, в д. Миголощи Хвойнинского р-на.

⁵ Зап. на урочище Забудушие в Девятую пятницу 2002 г.

⁶ Зап. от ФНД, 1936 г.р., урож. д. Хирово Любытинского р-на, в д. Сопины.

Ж.В. КОРМИНА

ПЕЩЁРКА

Сельская святыня, о которой пойдет речь, именуемая местными жителями *Пещёркой*, расположена в северо-восточном Причудье, в нескольких километрах от берега Чудского озера. Это территория Гдовского р-на Псковской обл., ранее — Гдовского уезда Санкт-Петербургской губ. Деревня Трутнево, которой ныне «принадлежит» Пещёрка, появилась в 1930-е гг., когда на месте бывшей мызы была организована центральная усадьба колхоза. Как нередко бывало в подобных случаях, роль престольных праздников для вновь образованной деревни выполняли советские *Ноябрь* (7-е ноября) и *Май* (1-е мая). Однако главным деревенским праздником стала *Шестая пятница* (пятница на шестой неделе после Пасхи) — день, когда к святыне, «присвоенной» новой деревней, приходили паломники из ближних и дальних деревень. «Трутнево праздновало Шестой пятницей. [То есть там только вот этот вот праздник?] Шестая пятница престольная была. Это... какая... божест[венная]. Ну, а там больше вот эти, советские праздники были, праздновали. А вот Шестой пятнице они праздновали. Ходил народ в церковь (видимо, оговорилась. — Ж.К.), в Пещёру, а... уже с обеда там было гулянье. Туда на гулянье ходили. В Шесту пятницу» (зап. от МГМ, 1936 г.р., в д. Лунёвщина).

В Шестую пятницу в послевоенное время в колхозном (позднее совхозном) парке устраивали ярмарку и народное гулянье. А тем временем, пока молодежь качалась на качелях, старики отправлялись к Пещёрке: «[А Вы-то туда ходили Богу молиться или гулять?] И гулять ходила, молода была, и Богу молиться ходила, стара была <...> Там было такое место, где для старых Богу молиться, и был хороший парк для молодежи. И туда все ходили. И молодые, и старые. И крепко ходили. Даже милиция держала и то... всё равно ходили» (зап. от ЕТГ, 1912 г.р., в д. Казурино).

В Шестую пятницу в Пещёрку ходил крестный ход из Петропавловской цер-

кви в д. Куность, к приходу которой относилась эта территория. Когда появилась эта традиция, сказать трудно, никаких письменных свидетельств обнаружить не удалось. Судя по воспоминаниям местных жителей, крестные ходы совершались до 1950-х гг. Когда паства в 1930-е гг. лишилась священника (переехал на лодке через озеро в Эстонию), крестные ходы возглавляла жительница Куности, прежде певшая «на крылосе». Особенно многолюдными крестные ходы были во время войны: «Вы знаете, при немцах сюда ведь вот с Куности был крестный ход, сюда в Трутнево. [При немцах?] Да, при немцах. Вы знаете, сколько было народа! Вот Сидоровщина, деревня рядом, если вы видели, так с этой Сидоровщины по четыре человека в ряд и с иконами, и там с какими-то всякими разными шли туда до Трутнево по дороге... была вся дорога занята, а туда в пещеру пришли, вот мы ходили, так... не взойти, просто... сверху мы смотрели уже, стояли. А народу было ужасно много. Все молились, ведь война шла» (зап. от МФЛ, 1927 г.р., в д. Трутнево).

Когда крестные ходы к Пещёрке прекратились, приходиться и приезжать сюда в Шестую пятницу продолжали. Бывали случаи коллективного паломничества. Так, одна местная жительница, работавшая санитаркой в больнице в г. Сланцы, в 1970-е гг. организовала поездку к Пещёрке своих сослуживцев; они приехали целым автобусом.

В настоящее время почитание Пещёрки активизируется при деятельном участии священника, который служит в церквях в д. Ветвеник и д. Куность. С середины 1990-х гг. он организует в Шестую пятницу крестные ходы к почитаемому месту, служит там молебны в другие праздники, поддерживает инициативу организованных поездок. К Пещёрке приезжают автобусы с паломниками из Гдова и Сланцев, иногда из Пскова, а также отдельные паломники из этих городов и Петербурга. Деятельность священника направлена на «воцерковление» почитаемого места, на то, что-

ЖАННА ВЛАДИМИРОВНА КОРМИНА, канд. культурологии; ЕУСПб

бы превратить «сакральное» в «православное».

Топография Пещёрки представляет довольно типичное для аналогичных святынь Северо-Запада России сочетание источника или водоема (здесь это речка и родник) и камня с «Божьим следом». К этому набору добавляется «пещера», куда, по одному из вариантов предания о происхождении почитаемого места, скрылась ступившая на камень Богородица (Прилож., 2). Правда, для многих местных жителей этот след не имеет никаких коннотаций с чудом явления Богородицы: он просто удивительный факт природы, необъяснимый феномен. «Там речка текёт; текёт, и там следок есть на камешке такой... [Какой следок?] Человеческий. [А чей это?] Не знаем. Так он всё время этот следок и есть» (зап. от НВР, 1937 г.р., в д. Трутнево).

Пещера, точнее, углубление в стене оврага, по которому протекает речка, испещрена надписями. Это имена, часто снабженные датой — указанием года. Есть и недатированные надписи. Самая ранняя запись, которую нам удалось рассмотреть, — конца XIX в. («1888 А.Н.»), самая поздняя сделана в день нашего последнего посещения одним из сланцевских паломников. Есть несколько надписей на латинице («Dram, S.O.J.»), принадлежащих, по-видимому, местным эстонцам, которые перед началом репрессий 1930-х гг. составляли более 10% населения Гдовского р-на, или же немцам во время оккупации. Местные жители не пишут своих имен на стенах Пещёрки, это делают паломники. Местные жители чаще всего считают эти надписи «божественными буквами», возможно потому, что самая заметная из них — текст молитвы мытаря, написанный к тому же по правилам старой орфографии.

К этой святыне приходили и продолжают приходить по завету. В углубление камня-«следовика» кидают монеты (обычай, с которым борется священник, во время одного из богослужений поставивший у камня шест с прикрепленным к нему призывом не поддерживать этот «языческий обычай» и жестянкой, куда предлагалось кидать монеты). Умываются водой из «следка»: плещут ее на большие части тела — шею, поясницу, ноги; моют глаза. Среди болезней, от которых

пытаются излечиться у Пещёрки, выделяются, хотя и менее отчетливо, чем в случаях некоторых других святынь, болезни ног и детские болезни. И те и другие очевидно связаны с осмыслением следа на камне. Многие считают его детским, поэтому детям велят умыться «со следка».

Среди современных «прихожан святыни» выделяются несколько групп, представляющих собой относительно устойчивые речевые сообщества. Это паломники и «хранители святыни»; священник и приходские религиозные активисты (к которым могут относиться и «хранители»); жители ближайших деревень, особенно Трутнево, регулярно посещающие святыню; жители более отдаленных деревень, для которых посещение Пещёрки не столько актуальная реальность, сколько история. В рамках этих групп бытует разный фольклор о святыне, выбираются различные способы подтверждения ее святости. Скорее всего, такого рода дифференциация фольклорной традиции не специфична для современной ситуации. Вероятно, и прежде (хотя проверить это не представляется возможным) различные группы верующих предпочитали разные типы рассказов, «санкционирующих» почитание святыни. При этом выбор сюжета определяется целым рядом параметров, которые имеют отношение к социальному измерению нарративной традиции. Среди них можно назвать, во-первых, отношение человека и его группы к святыне, т.е. то, какую функцию она выполняет в его повседневной жизни, как он и его группа ее «используют»; во-вторых, религиозный опыт человека (например, бывал ли он в других почитаемых местах, на дальних паломничествах); в-третьих, его принадлежность к определенной фольклорной традиции. В современных рассказах о Пещёрке выделяется несколько типов, довольно четко распределяющихся в соответствии с принадлежностью рассказчика той или иной социальной группе и речевому сообществу. Паломники и хранители рассказывают о чудесном — видениях Богородицы и чуде исцеления в 1970-х гг. некой Нины из г. Сланцы (Прилож., 9); священник распространяет, при поддержке местных религиозных активистов, сконст-

руированное им предание о явлении Богородицы (Прилож., 3); трутневские жители рассказывают о наказаниях трутневских же кощунников, осквернявших святыню в 1950-е гг. (Прилож., 4, 5, 6); другие местные жители предлагают различные варианты подтверждения святости места, включая рассказ о провалившейся здесь некогда церкви или излечении уснувшей у Пещёрки женщины (Прилож., 10), но чаще всего ограничиваются констатацией того, что Пещёрка *заветное место* и там есть камень с «Божьим следом». «Да там какое-то место такое было признано заветное. Люди заветы клали, там пещёра была. И крестный ход туда с Кунести ходил <...> Посредине шла река, в этой речке были камни, а среди камней было два следка. Считали, что это Божьи сляды [смеется]. Вот в эти сляды деньги кидали. [Говорили, что кто-то там вроде ходил?] Бог ходил, так говорят. Божья Матерь с ребёнком ходила, считали, два слядка — большой и маленький» (зап. от ЕТГ, 1912 г.р., в д. Казурино).

Особняком стоят случаи индивидуального творчества, дающие пример самостоятельной интерпретации такого емкого знака, как сакральный локус. Ясно, что любая интерпретация осуществляется по законам того фольклорного дискурса, которым владеет рассказчик. Поэтому особенно любопытны случаи, когда такое конструирование исходит от человека, владеющего иной, не местной, фольклорной традицией, маргинала, не включенного вполне ни в одну из существующих социальных групп (Прилож., 8).

Различные варианты интерпретации святыни конкурируют друг с другом. Местные жители, «обычные верующие», пока не способны воспроизвести сюжет священника о явлении Богородицы или рассказ об исцелении Нины. Что будет дальше, во многом зависит, по-видимому, от того, превратится ли эта сельская святыня в популярное место паломничества.

Приложение

1. Я *воз* это помню, что люди, дают завет, вот идут старушки, вот, к Шестой пятнице, идут старушечки. Предположим, в Пскове живёт она. И она дала за-

вет, что она пешком пройдёт вот до Трутнева. И она идёт. Идёт там где-то... пешком идёт. Там где-то останавливается. Я помню, что даже ночевали у нас эти женщины. Дали заветы, что они вот пойдут молиться, просить у Бога здоровья вот в Трутнево. И шли пешком. Вот заветы были. [Вы там были?] Да, да. [А зачем Вы туда ходили?] А мы же... Мы девчонки молодые. Знают у нас Кунест, в Кунести церковь. С церкви от Кунести до Трутнева идёт крестный ход. Ну вы Лунёвщину знаете? За Лунёвщиной вот там «Малахов сад» называется. И вот там мы на перепутье — ну нам-то какое моле-



Служба у «Пещёрки» — почитаемого места у д. Трутнево Гдовского р-на Псковской обл. — в шестую пятницу по Пасхе. 14 июня 2002 г. Фото О.Н. Филичевой

нье? Нам танцы надо. Там же потом после этого в Трутневе же... в Трутневе на горе начинается эта самая... вакханалия. Танцы там, и качели, и всё. Так мы за этим шли. Ну и посмотреть. Посмотреть. Мы-то не... без завета без всякого. Мы догадаемся значит... в Кунест не ходили, а дождёмся вот у Малахова сада крестный ход, с этим крестным ходом пройдем до Трутнева. Там пошатаемся по всем этим... Там в этой пещере не пробыли, потому что людей уйма была! Ну а потом уже наверх поднимаемся и там всякие... Ну тогда после войны не было этих — ни лепси, ни мепси — ничего. Но были клюквенные морсы там, чё-то какая-то, може быть, и выпечка была. И качели, и танцы. Вот мы туда (зап. от ВНР, 1932 г.р., в д. Спицыно).

2. Знаете, вот я слышала, вот тоже рассказывали — Трутнево. Вы слышали, вот там пещера? И вот туда ходили — это и я ходила, и вот после войны ещё девчонкой небольшой мама водила в пятницу... такая есть, в пятницу вот июне... и июне, да... я вот и забыла, да вот когда-то тут... должна была быть эта пятница. Вот. И там ручей — так вот гора и вот там — вы не были там? Заходили? И вот там камушек — не видели в ручейке камень? Как продавленный, как следок человеческий. Так вот этот человеческий... там было виденье. Играли дети на горе, и видят: на этом камушке сидела женщина с маленьким ре-

бёнком. И они начали бросаться камушкам туда. И от якобы она взяла этого ребёнка на руки и ушла в пещеру. Они видели, что она ушла в пещеру. И вот с тех пор — и вот дети-то пришли домой и рассказали матери, что «Мама, мы... Вот там кака-то женщина незнакома сидела с ребёнком, мы стали камушкам бросаться, и она вот в тую дырку в пещеру ушла». И вот тогда родители-то пошли, посмотрели, что на камушке осталось выдавлено пятно. Как следок детский. И вот с тех пор и открылось там святое место. Вот это я помню, что рассказывали <...> И вот показывали, что вот туда в пещеру вода идёт, туда уходит, что вот туда ушла эта... Богородица-то Пресвятая (зап. от МИС, 1933 г.р., в д. Ореховцы).

3. Здесь святое место. Святое место, и всё. Там один такой барин задумал строить мельницу. Начали возить песок. Надо ж песка навозить, чтобы воду остановить, чтобы она работала на эту мельницу. Вот они днём возят, а ночью приходят, на второй день нету ничего. Размыло, унесло всё. Так было три дня. И было шесть или восемь здесь работников. И вот одному было дано увидеть Матерь Божью. Не всем же ж! Вот. И он стоял так с этими работниками (нрзб.). «Вот-вот-вот, пошла женщина в белом, с ребёнком». У него мороз идёт, вот. «Пошла женщ с ребёнком» — «Да где; о!» Начали смеяться: «Дурак! Да кто! А где она проходила?» Они идут. Так,

наверно, уж тоже было дано, чтобы они увидели, и они прошли и увидели след. И бросили всё (зап. от «хранительницы» святыни ЛАС, 60—65 лет, урож. Ровенской обл., в д. Трутнево)

4. Сейчас я вам скажу. Тоже уже лет двадцать пять. Там когда берут вот с камушка воду с реки на след, и со следа брали, значит, воду, а туда в реку бросали деньги. И там вот этот самый директора мальчик и ещё там какой-то мальчишка, два мальчишка, эти деньги собирали. И их парализовало. Как раньше — коммунисты как говорили: что это они застудили ноги и значит парализовало (зап. от АМВ, 1922 г.р., в д. Спицыно).

5. И был случай — вот у нас там на пещере был крест. Крест был поставлен, кто поставил — не знаю, железный большой крест был. И вот нашелся один комсомolec, он был... как это, секретарь комсомольской организации — решил сбросить этот крест отсюда. Дак от мать всё, грит, рассказывала, что, говорит, он не мог спать. Он, если ляжет спать, всё время всё кричит. Всё что-то кричит, кричит, кричит — во сне и... вообще не мог спать. Говорит: «Коля, что ты всё кричишь?» А он говорит: «Заставляют меня крест на место поставить». [То есть он сбросил, да, его?] Да, да, да. «Заставляют меня крест на место поставить» (зап. от АКС, эстонки, 1930 г.р., в д. Трутнево).

6. А при советской власти... так там был такой один... Яковлев. Так их посылали туда разгонять. Даже мост просили разобрать, чтобы люди не попали... через мост надо было идти. Так вот потом... это тоже прямо уже люди говорили... его как будто... как назло... его парализовало. И он не мог говорить, только матюгался. Да, матюгался, прямо «мать ети» говорил, такими словами, а больше ничего не говорил. Так все говорили, что это его Бог наказал, что он не пускал людей... этот Яковлев... вот его... он специально был вот, помню, ругался. Люди идут, он ругается, не пускает и... «Нечего там делать!» И... выходных не давали (зап. от МФЛ, 1927 г.р., в д. Трутнево).

7. И из Трутнево раньше, как по легенды-то говорили это старики, что на камнях вот следы. В Трутневе там детский, женский и мужской на камне. [Три следка?] Три. [На одном камушке?] Нет. На двух. [А чьи это следки-то?] Говорят, Иисуса след... и Божьей Матери... и Отца... что ли, вот уж... Там вот... Мужской и женский. [А по завету вот ходят туда, в Трутнево?] Ходят. Ходят по завету. Ну теперь уж молодёжь там... А по завету всё время ходили. [А по завету это как?] Ну вот нет здоровья, и идут в Трутнево и говорят, что... буду каждый... ходить всегда молиться вот в шестую пятницу. Помогли мне Бог [нрзб.] такая есть вода. Ну как по легенды... как говорили-то, это ещё моя прабабка. Так там якобы когда-то была церковь. И она провалившись. Ну вот один и — уже лет, наверно, двадцать прошло — крест на самой горы на обрыве в шестую пятницу явился. Так трактором его вывернули (зап. от АМВ, 1922 г.р., в д. Спицыно).

8. Раньше, вот люди старые рассказывали, что, это, у Пещёрки у этой шла Матерь Божия и с своим сыном пряталась, когда царь Ирод хотел казнить всех деток. Она с ним хоронилась сюда, и там скотный двор недалеко, уот, недалеко, да. И она приняла и ко нему у ясельки положила его, да. Прояла, да, он же ходил уже. Да, такой был, годика четыре, три. И уот там следок есть на камне, женский и маленький такой следочек на камне, да (зап. от МНК, 1930 г.р., урож. г. Клины Брянской обл., в д. Бешкино).

9. А вот эта Нина когда-то... это уже давно, приезжала со своей племянницей — племянница девочка была, ну, лет восемь, может девять было. И, говорит, мы помолились, ну, разложили-то это... трапезничать, говорит, что с дороги приехали... И вот, говорит, эта девочка-то... как её звать

— не знаю, не помню, она, говорит, смотрит вот так, смотрит — примерно, вот эта пещера, где молятся, и вот в ту сторону — там где осыпавши там всё, там было такое углубление большое и купальня была глубокая, и купались. И вот... там какое-то... вот как-то вода вот так заходила туда, и... такой как угол был. И вода вот заходила и потом сюда вот выходила. И вот эта девочка, говорит... смотрит, говорит. «Чего ты, — говорит, — Оля, — или как её, — смотришь?» — «А Вы что, не видите? Смотри, женщина в белом пошла, — говорит, — туда вот! Вот в тот угол. И, — говорит, — туда скрылась», — вот туда, вот это... завесь [?] вот было... и это... скрылась. Побывала здесь Божья Матерь. [А сейчас тоже видят Божью Матерь?] Ну вот и... сейчас и... что-то пока не говорят об этом никто. Щас пока не говорят... Вот моя сестра еще маленькая была — она с сорок третьего года — и вот когда... вы ходили туда — вот большой камень-то вот с левой стороны. Она говорит, я собираю... вот сразу под горку, как спускаться от нас — я, говорит, собираю цветочки, и за... подняла голову: стоит белая женщина. Вся в белом, говорит. До самого, до самого, говорит, до земли, говорит, вся в белом. Я, говорит, так испугалась, и бегом, скорее бежать. А детям... ну, детям, как говорится невинные, так всё-таки... показывается (зап. от «хранительницы» Пещёрки АКС, эстонки, 1930 г.р., в д. Трутнево).

10. А раньше вот туды ходили — как это... по... Нам-то рассказывали родители — что две женщины шли, три даже, женщины вот собрались в деревне — пойдемте в Пещёрку. Пошли в Пещёрку. И шли, и шли, и шли. Да устали. Да лягли... сели отдохнуть. Одна и прилягла, больна такая, раз — и прилягла маленько. И вроде как засыпать стала, заснула. А эти-то и говорят: «Молчи, молчи — не будите, не будите её! Не будите...» И вдруг подошла к ней змея. Змея... И она как спала — рот открытый — она и — раз! туда ей в рот. И... А эти ба... глядели — она пошла ей в рот, а эти женщины-то боялись её потревожить, скажут, что... может быть... мало ли... И так она в этая... поспала сколько-то... Там оны подождали — потом она оттудова вышла. [Изо рта вышла, да?] Вышла. Полная такая стала... И вся така... в таком... неприятном... И взяли её разбудили, и говоря[т]: «Пойдём теперь!» — «Ой, — говорит, — ой, как я холо... воду холодную пила! Снула[сь], как я холодную воду...» А оны ей не говорят, что... Ну, сказать ведь человеку — можно умереть. Оны ей не сказали. И, говорят, с тех пор поправилась. Это нам рассказывали (зап. от НА, ок. 60 лет, в д. Леоньщина).

В.В. ВИНОГРАДОВ

ПОЧИТАЕМОЕ МЕСТО У ДЕРЕВНИ КОЛМЫКОВО

У д. Колмыково (Маловишерский р-н Новгородской обл.) издавна почитался камень-«следовик», расположенный в полукилометре от населенного пункта на мысу, образованном двумя оврагами. Информация о нем собрана нами в 1999—2001 гг.¹ Камень почитался во многих окрестных деревнях; наиболее удаленная точка — д. Добрая Вода — за несколько десятков километров от Колмыково. Тексты из разных зон информационного ареала² значительно разнятся между собой. Они отражают как коммуникативные связи, сложившиеся в микро-регионе, так и влияние других, более близких к тому или иному населенному пункту, почитаемых мест.

Информация о колмыковском камне записана от женщин пожилого возраста. Это объясняется, во-первых, тем, что женское богомолье совершалось чаще, так как оно связано со специфически женскими обетами, направленными, большей частью, на рождение и здоровье детей; во-вторых, женская религиозность более эмоциональна и открыта. «Возрастной» же аспект нашей информации отражает, скорее, приоритеты разных возрастных групп, чем состояние традиции. Любопытно, в современной народной культуре в связи с почитаемым местом у многих наших собеседников (разных половозрастных групп) возникает именно образ старушки. «Вот дисято-во октября ходят... ходят туда фсе старушки <...> Да. Вот в этот день и сичас прииж'аит там такая старушка, и мы туда ходим». А если учесть, что у камня в праздники проводит молебен тоже старушка, то картина будет полной.

Наши собеседницы из ближайших к камню деревень посещают его на все праздники и в другие дни по особым случаям (Новоселицы, Подгорье). Другие сообщения принадлежат людям, которые

ВАЛЕНТИН ВАЛЕНТИНОВИЧ ВИНОГРАДОВ; соискатель Российского ин-та истории искусств (Санкт-Петербург)

в разное время совершали богомолья в Колмыково и соседнюю деревню Подгорье из деревень по р. Веребье (Заполек, Поводье) и р. Мсте (от Мстинского Моста до д. Пожарье): из Низовки, Веребья (сведения относятся к д. Новая), Старины. Кто-то просто сообщал о том, что был в этом месте (Заполек, Веребье), либо с уточнением, что ходил к камню с группой богомольцев из своей деревни: «Мы с бабушкой хадили и, я помню... Я молодинька была. Мы мылись с ей. Наший диревни... крёсна мая ищэ [ходила]» (Поводье); «Мы вот ходили вот с одной женщиной туда» (Старина). Есть сообщения с указанием на завет, который был дан перед богомольем. «Я сама ходила к камушку к этому. По завету тоже ходила. К нему по завету ходят. А я... миня как рас вот этот последний мальчик, Ваня-то был. На яво, я пришла, нашло на кровати: лежит как вот ваша ту-журка, поближнее — чёрный... И вот так трисёца <...> И зделала завет: поправица, я к камушку <...> Ну вот я ходила к этому, к камушку. И он поправился у миня и до сих пор живёт» (Низовка).

Единичное сообщение из отдаленной д. Добрая Вода требует своего комментария. Оно записано от человека, долго и целеустремленно обходящего почитаемые места как округи, так и всего Северо-Запада России, и повествует о чуде, которое произошло во время хождения к камню по завету: женщина с больными глазами начала видеть.

К этой группе сообщений примыкает другая, близкая ей, где мы имеем дело не с информацией о личном посещении почитаемого места, а, так сказать, «деревенский взгляд» на эти богомолья. Тут обнаруживается вполне определенная схема: к камню ходила мать собеседницы, а она сама нет; «люди ходили»; ходили бабушки из деревни по завету; собеседница слышала о камне, но ни разу не была там (Заполек, Знаменка, Заборовье). Такие сообщения записаны в тех же деревнях, откуда активно ходили к камню богомольцы.

В дальних деревнях рассказывали, что о почитаемом месте в Колмыково знают в общем — знают, что там устраиваются богомолья, но сами никогда туда не ходили (Пожарье, Опути, Гарь, Концы). Данные деревни были ориентированы на другие почитаемые места. К камню в Колмыково могли ходить в особых случаях, когда другие заветы не помогли.

Наибольшее число богомольцев стекалось в Колмыково 10 октября (н.ст.):

«Зосима и Савватий»³ или же просто: «Зóсима», «Изóсима» — заветный праздник ближайших к камню деревень Колмыково и Подгорье. В подгорской часовне священник служил молебен, после чего все собравшиеся крестным ходом шли к камню, где также проходила служба. Судя по всему, такое положение дел характерно для первой половины XX в. Дата 10 октября в связи с молебном у камня известна многим нашим собеседникам: и тем, кто сюда ходил, и тем, кто знал об этом месте только понаслышке. К камню приходили и в другой день — 15 июля, но местное название этого праздника никто вспомнить не смог. Говорили, что это тоже был праздник, но «поменьше», и народ тоже приходил по заветам. По заветам же ходили не только в эти праздники: «Кто на какой день даст завет, тот тогда и ходит». Одна из наших собеседниц кроме «Зосимы» ходила на богомолье к камню на «Кирилла и Мефодия» (11/24 мая).

Структурообразующим объектом почитаемого места был существовавший до конца 1950-х гг. камень-«следовик»⁴. К нему ходили по завету (Опути), молились (Заполек). *Заветали* на детей, если те болели (Заборовье). Камень считался «исцелительным», куда надо было прийти с верой в какой-либо праздник и помолиться от всей души (Новоселицы, Старина). К камню ходили, «если скотина не велась» (Веребье).

В деревнях, откуда происходил основной приток богомольцев, активно описываются углубления на камне. Там были следы всех животных, изображение ложки, а в середине — след человека. На камне много «дырочек», напоминающих копытце, или «ямки наделаны», в них вода держится (Заполек, Поводье, Знаменка). На камне был след животного, копыта коровы, овцы, козы; «все» копыта животных, кроме лошадиного (Веребье, Низовка, Старина). Здесь было много разных следов животных; «плиточка» со следками овцы и коровы (Опути, Гарь). Такая дифференциация следов напрямую была связана с использованием «особой» воды из следочков. В лунках и человеческом следе лежали монетки. Надо было прийти к камню, помолиться и что-то оставить (Новоселицы). Среди людских следов различали и маленький — детский — след. Возможно, как раз с ним связано подчеркивание того факта, что с этим местом связаны заветы «на детей».

В следках всегда держалась вода (Новоселицы), и при болезни глаз их мыли

этой водичкой. Ею мазали больное место, чтобы быстрее зажило, мыли больного ребенка (Поводье, Знаменка, Заборовье). К камню ходили люди, у которых болели зубы или глаза (Опути). Рассказывают о слепой женщине, прозревшей после посещения камня в праздник по завету (Добрая Вода). Люди брали воду с копыт, которая помогала для *вёда* той породы животного, из чьего копыта берется (Низовка, Гарь). Использование святой воды от камня сочеталось с обязательным знанием, из чьего следа она была взята.

О возникновении святыни на данном месте рассказывают по-разному. Следы произошли от «литвы» (Новоселицы). В этом месте в земле нашли икону, хотели построить церковь. В итоге, здесь так и остался камень, около которого установили праздник (Заполек). Рядом с камнем, скорее всего, была церковь: не просто же так взялась плита со следом (Гарь). Сообщений о происхождении следов на камне немного, и они фиксируются по всей территории информационного ареала почитаемого места. Многие наши собеседники просто не могли ответить на вопрос о «начале» святыни. Возможно, такая ситуация связана с тем, что камень не сохранился до наших дней. Более века назад о колмыковском камне писали следующее: «Также на камне следы ног оставил Зосима Соловецкий, в 40 верстах от С. Белого, на Мсте, в Борович. у. Новг. губ., отдыхавший здесь на пути в Новгород, куда он шел для исходайствования у веча владельческой записи на свой пустынный остров (27 сентября ходят сюда к "Камню" для поклонения)»⁵. Это сообщение проливает свет на название праздника «Зóсима». Правда, остается неясным происхождение следов животных. Однако по традиции происхождение «копыт» на камнях Северо-Запада приписывается коню Георгия Победоносца или ослу Иисуса Христа⁶.

В начале XX в. у камня стояла часовня, позже перенесенная в Подгорье. У камня когда-то были сделаны специальные подставки под иконы. В праздники сюда шли из деревни крестным ходом и служили здесь молебен. У святого места был свой «хранитель». В д. Порыхалово жил староста часовни — дед Федор, у которого были от нее ключи; он собирал деньги на свечи. «Он вот тут фсё хадил арганизовывал раньши; при нас. Он не [был священником], просто он служил: пел там на папирти. Дак вот фсё тут при-

гатавлял тагда: хадил и всех в извеснасть ставил». Один из жителей д. Колмыково также считался авторитетом в этом вопросе: «Больши фсех знал, канешно, Аникин, вот каторый там жил. Он... к нему прииж'ало много».

В конце 1950-х гг. по Новгородской обл. прокатилась волна мероприятий по борьбе с местными культами⁷. В числе уничтоженных в это время более чем трех десятков почитаемых мест был и камень «следовик» у д. Колмыково. До этого представителям партийных и советских властей не удавалось воспрепятствовать поклонению святыне в праздничные дни. «Ну вот пачиму этот камышик ликвидировали-то, патому што в этот день што угодно делай: фсё равно люди шли. Ани фставали... Вот этот Пал Михалыч вот у нас был тогда... Они тогда инструкторам в райкоме был... инструктором называли, а... погонял он... И он возвращал людей. Вот идут... Там у нас такой прагон, и он в середине прагона стаит и вазвращаит. Дак абхадили дивенно стараной: всё равно <...> И работа, канешна, уборка: вить тогда в октябре было што... и картошка, и лён был. Раньши вить и лён сажали. Работы было многа: но фсё бросали и шли фсё равно на праздник» (Новоселицы). Камень был взорван, но его осколки тут же оказались собранными вместе, паломничество продолжалось. Местные власти предприняли второй шаг: осколки взорванного камня погрузили на трактор, увезли на некоторое расстояние и сбросили их в ручей. В ответ на это на месте прежнего валуна опять была собрана грудa осколков поменьше: все, что местные жители смогли собрать. Такое противостояние породило, по-видимому, много разговоров, отзвуки которых записывались нами спустя несколько десятилетий после этих драматических событий (Новоселицы, Подгорье, Знаменка, Низовка, Гарь). Любопытна одна из линий мифологизации данного события, когда разрушение святыни приурочивается к войне, которая представляется неким всеобщим «поворотным» событием (Заполек, Поводьё). Возможно, тут есть косвенное влияние текстов о «литовском разорении», где святотатство происходит в особом мифологическо-временном пространстве — «войне».

В деревнях, ближайших к камню, до сих пор рассказывают о наказании людей, поднявших руку на святыню. У парня, вызволившего осколки, разболелась нога: появилась болезнь *ва́лос*. Мужчи-

ну, что взрывал камень, вскоре задавило поездом (Подгорье). Кого-то из разорителей парализовало: смерть ему была плохая. Милиционера, который взрывал камень, вскоре застрелили (Новоселицы). Такие разговоры, безусловно, расходились по разным деревням с посещавшими святыню богомольцами. За несколько десятков километров от Колмыково известно, что те, кто уничтожал камень, — милиционер и тракторист — погибли друг за другом на одной неделе (Добрая Вода).

После попытки уничтожить почитаемое место, его жизнь вновь вошла в свои берега. «Нет, там собрали камышки, сделали как магилку, поставили крестик, сделали огратку. Вот дисятово октябрьа ходят... ходят туда фсе старушки» (Новоселицы). «Оно взарвали... и што магли, ани... этот каминь сабрали и кучкой, и там крест стаит, и тожи пастаянна эта свича гарит, и убранны ета там» (Низовка). Возобновление святыни, замена «следовика» грудой камней повлияла на общую организацию пространства почитаемого места. У груды осколков камня был поставлен столб с распятием. Все прилегающее пространство обнесли оградой, каждый столб которой с внутренней стороны помечен шестиконечным крестом. Крестом также завершается калитка. Внутри огражденного пространства вкопаны лавки и стол для богослужения.

У камня — цветы, троицкие березки, вербы, свечи. Особая атмосфера праздничного богослужения рисует его убранство по-своему: «Фсё там: палатенца, цвиты, пираги, канфеты, — кто што нисут» (Новоселицы); «...и тожи пастаянна эта свича гарит, и убранны ета там» (Заполек); «Лампаточки там зажигають» (Старина). После «взрыва» воду от камня уже невозможно взять. В связи с этим стала актуальной другая святыня — осколки камня. В дальних деревнях они, безусловно, воспринимаются как святые предметы. В одном доме фрагмент валуна, принесенный с богомолья, лежит в красном углу под иконами (Старина). Из другого сообщения узнаём, что слепая женщина, прозревшая после молитвы у камня, взяла с собой его осколок (Добрая Вода). В противовес этому, в соседних со святыней деревнях брать фрагменты считают нежелательным: «Ана взяла вот этот вот асколак. И ей, значит, приснился сон, што где взила, туда и снеси. Ана, значит, утром... Ели дождалась утра и обратно атнисла» (Новоселицы).

Как видим, в разных точках информационного пространства почитаемого места эти объекты воспринимаются немного по-разному.

В наше время 10 октября у осколков камня служат молебны. Его проводит старушка из д. Бурга: она знает молитвы, которые нужно читать у камня (Подгорье). «И у нас прииж'аит женщина. Ана вот, значит, от церкви ато мстинской. И служит. А нарот сабираица» (Новоселицы). Информационный ареал почитаемого места несколько трансформировался. Сейчас зона известности камня ориентируется на железную дорогу (участок Малая Вишера—Окуловка). Речные пути уже в меньшей степени служат передвижению богомольцев. Прошедшее столетие внесло изменения и в восприятие этого феномена духовной культуры. При почти полном уничтожении храмов, почитаемые места частично восприняли их функции. Они оставались теми святынями местами, откуда привычно и логично было возносить молитву Богу. Вероятно, с этим связан обычай поминать умерших родителей у колмыковского камня (Подгорье).

Примечания

¹ Автор благодарит Е.В. Платонову за помощь в проведении исследования.

² Виноградов В.В. Информационный ареал почитаемого места // Этническое единство и специфика культур: Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 70—72.

³ Русская Православная Церковь под 27.09/10.10 чтит память прп. Савватия Солвецкого.

⁴ Шорин М. В. Культурные камни Приильменя (по материалам Новгородской области) // Археологические вести. № 5. 1996—1997. СПб., 1998. Карта на с. 217. Правда, тут возникло некоторое недоразумение. Скорее всего, колмыковский камень надо соотносить с № 10 «Подгорье». Но он обозначен несколько северо-западнее своего места и вообще на другом берегу Мсты (где д. Подгорье никогда не было).

⁵ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 230.

⁶ См., напр.: Курбатов А.В. Культурные камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // Лапшин В. А. Археологическая карта Ленинградской области. Ч. 2. Восточные и северные районы. СПб., 1995. С. 179—193, № 6, 15, 38.

⁷ Савинова И.Д. Новгородская епархия в годы хрущевских гонений на церковь // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Новгород, 1997. С. 190—196.

В этом номере «Живой старины» публикуется подборка материалов, представляющих традиционную культуру Астраханской области. Своеобразие материала во многом определяется особенностями фольклорной традиции Астраханского края, отличающейся неоднородностью, многослойностью, пестротой этнографических явлений. Народная культура региона (12 районов Астраханской обл.) складывалась в процессе длительного освоения территории Волго-Каспия, находящейся издавна на путях «великого переселения» народов. В настоящее время в Астраханском крае проживает множество различных этнических групп, наиболее многочисленными из них — русские, татары, казахи, калмыки. На протяжении столетий в городе и области мирно сосуществуют представители разных конфессий: христиане (православные, католики, протестанты, старообрядцы), мусульмане, буддисты, иудеисты и т.д.

В тематическом блоке из Астраханской обл. представлены материалы, подготовленные сотрудниками Областного методического центра народной культуры (ОМЦНК) и участниками областного конкурса «Традиции живая нить».

КОНКУРС «ТРАДИЦИИ ЖИВАЯ НИТЬ»

Судьба традиционной культуры в начале третьего тысячелетия все чаще становится предметом обсуждения этнографов, фольклористов, ценителей и любителей народного искусства. Одним из важнейших положительных сдвигов в культурном пространстве современного российского общества стал поиск направлений и методов в решении проблемы возрождения основ национальной культуры.

Разработанная Департаментом культуры, искусства и кино Астраханской обл. программа развития культуры села «Живи, глубинка астраханская» явилась стимулом для объединения усилий многих специалистов, интересующихся традиционной культурой. Целью одного из конкурсов Программы — конкурса «Традиции живая нить» — стала активизация деятельности сельских клубных работников, выявление с их помощью самобытных образцов народного творчества, его хранителей и создателей. В 2001—2002 гг. конкурс проводился по двум номинациям: «Лучший собиратель фольклора среди сельских работников культуры» и «Лучшее клубное учреждение в деле сохранения и возрождения народных традиций».

В конкурсе приняли участие все районы области, кроме Наримановского. Фонды фольклорного архива ОМЦНК пополнились материалами по темам: «Праздничная культура», «Обряды жизненного цикла», «Этнография детства», «Игровой фольклор» и т.п.

По итогам конкурса звание лауреата в первой номинации присуждено директору Дома культуры с. Хмелевка Камызякского р-на И.Л. Яковлевой. Дипломантами в данной номинации стали директор Дома культуры с. Речное Харабалинского р-на А.П. Шешунова и директор организационно-методического центра УКК г. Ахтубинска Е.Г. Чумакова.

Среди работ, представленных И.Л. Яковлевой, — материалы по семейной обрядности старообрядцев (см. публикацию в этом номере журнала), описания народных игр, легенды о возникновении лечебных трав, «страшные» рассказы, представляющие часть детской и подростковой субкультур.

Несомненный интерес представляет материал А.П. Шешуновой о Хошеутовском хуруле, выдающемся памятнике калмыцкой

культовой архитектуры XIX в. (история возведения храма, его современное состояние, сложности, сопутствующие намерениям его реконструкции, наконец, жизнь и судьба русской женщины, жительницы с. Речное Валентины Константиновны Тихоновой — добровольной смотрительницы буддийской святыни).

Обширный материал, раскрывающий многонациональную сущность фольклорной культуры Астраханского края, представлен Е.Г. Чумаковой. Конкурсантом сделаны записи русских, украинских, казахских, татарских и чеченских свадебных обычаев и обрядов, русских и украинских народных песен, духовных стихов, причитаний.

Материалы конкурса публиковались в местной периодике, в частности, в газете «Ахтубинская правда». Выходом к широкой аудитории стал видеofilm, сделанный совместно с местным телевидением и раскрывающий фольклорные традиции полиэтнического населения Ахтубинского р-на. Говоря о представленных на конкурс видеозаписях, следует отметить документальный фильм (с. Лапас Харабалинского р-на), демонстрирующий процесс изготовления *кошмы* и *алаши* — традиционных атрибутов убранства казахского жилища. Примечательно, что настоящий опыт видеофиксации стал основой для создания профессионального фильма «Степные узоры», снятого сотрудниками киностудии «Дельта» (ОМЦНК). Выход за рамки любительской съемки, подобные видеоматериалы становятся ценным исследовательским источником для фольклористов, этнографов, кинодеятелей, интересующихся народной культурой.

Очевиден рост собирательского уровня сельских клубных работников: освоены способы фиксации фольклорного материала (звукозапись, фотосъемка, кино- и видеосъемка) и его оформления, работа с вопросниками, установлен более тесный контакт с сельчанами — хранителями народной памяти. Во многих сельских Домах культуры (СДК) продолжена работа по комплектованию местных фольклорных архивов, оформлению стендов, иллюстрирующих историю села, ее традиции, современность.

Во второй номинации конкурса приняли участие СДК Ахтубинского, Володарского,

Енотаевского, Икрянинского, Лиманского р-нов. Звание лауреата было присуждено районному Дому культуры пос. Лиман (авторы материала: И.А. Кошманова — директор центра культурного досуга и Н.В. Якушина — зав. массовым сектором центра культурного досуга). Дипломантами стали: Центр народной казачьей культуры с. Копановка Енотаевского р-на (директор — Т.И. Бондарева), Дом культуры с. Михайловка Харабалинского р-на (директор — Т.М. Полянская), Дом культуры с. Камышово Лиманского р-на (директор клубного объединения — Е.А. Ромашова), Дом культуры с. Сизый Бугор Володарского р-на (директор — Р.О. Игизбаева, художественный руководитель — С.К. Сисенова), Дом культуры с. Маячное Икрянинского р-на (директор — Т.В. Пономарева), Дом культуры пос. Капустин Яр (директор — Т.Л. Мищенко) и Черноярский районный Дом культуры (зав. методическим отделом — Н.Н. Галиандина).

Сотрудниками СДК представлены материалы, раскрывающие историю их села, деятельность клубных учреждений, творчество самодеятельных коллективов, талантливых умельцев, песельников, сказителей. Собранные среди народных исполнителей материалы нашли свое применение в сценарных разработках праздников, проводящихся в селах согласно календарному циклу. Таким образом, на смену песням, играм, пословицам, загадкам и т.п., заимствованным из репертуарных и методических сборников, а также из багажа, накопленного художественным руководителем в годы учебы, приходит живая традиция, хранящаяся в памяти старожилов.

Основной задачей сельских Домов культуры является художественно-эстетическое и нравственное воспитание подрастающего поколения. Решение этой задачи сельские работники культуры видят прежде всего в приобщении детей к ценностям народной культуры. Установление контактов между детьми и мастерами — часто их бабушками, прабабушками, другими старшими родственниками — способствует поддержанию преемственности поколений, их сотворчеству.

Е.В. ПАУНОВА

Е.В. ПАУНОВА

ОТ РОЖДЕСТВА ДО МАСЛЕНИЦЫ

Публикуемый материал собран в экспедициях 1999—2000 гг. в с. Хмелевка Камызякского р-на Астраханской обл. В сборе материала вместе с автором принимала участие О.А. Чернишкина, преподаватель курса народной культуры в гимназии № 1 г. Астрахани. Большая часть информации почерпнута от людей старшего поколения — носителей религиозной и культурно-бытовой традиции. В селе проживают старообрядцы-кулугры.

Год начинался празднованием Рождества — одного из самых любимых зимних праздников, с девичьими гаданиями, колясками, христославьями.

Рождеству предшествовал длительный Филипповский пост, во время которого воздерживались не только от скоромной пищи, но и от веселья, песни и пляски. Канун праздника — сочельник — считался *страшным днем*. В сочельник говели до первой звезды. «Перед Рождеством целый день сочельник. Не едят ничто. Есть нельзя до звезды. До звезды грех. Звезда пройдет, тогда можно» [1].

До закрытия молебни в послевоенное время с Рождеством был связан цикл праздничных служб, начинающихся с вечера и заканчивающихся *часами*. «С вечера пойдут вечерню отстоят. Вечерню отстоят, придут домой оне. Поужинают тама. Идут оне к заутрене. Заутреню молятся где-то до двух, до трех. Домой придут, отдохнут. Идут молиться к часам. Часы отстоят до 12. Отмолятся, а потом приходят обедать. Вот Рождество начинается, праздник» [2].

Семья собиралась за праздничным столом. Считалось, что обильное угощение на рождественском столе неразрывно связано с ходом событий наступающего года, оказывало воздействие на будущий урожай, здоровье, благополучие не только отдельной семьи, но и всей общины. На столы выставлялись скромные яства — мясной суп, пирог с мясом, суп молочный, молочные каши, жаркое, блины, булочки.

Было заведено принимать за праздничным столом неимуших. «Мать-покойница была пойдут молиться, приходит с молебен, приводит с собой двух, трех с собой. Обязательно надо кого-нибудь покормить со стороны. Это будет помин нашим всем умершим» [2].

Считали, что в селе на *Крестовый праздник* не должно остаться ни одной семьи без мясного. «На Рождество раньше всегда резали скотину, телят резали. Боже упаси, чтоб к Крестовому празднику что-нибудь не резать. Нет у тебя, зарежут и подадут тебе мяса для Крестового праздника. И сейчас так» [2].

С первого дня праздника в домах ждали христославщиков. *Креста славили* пожилые женщины, служившие певчими при молебне. «У нас бабушки-старушки ходили, которые молились. Вот котеры Богу молились, вот оне ходили. Утром часы отстоят и начинают Креста славить. Ходят из дома в дом, аж пока всех не обойдут. Три дня ходят» [2]. Подойдя к дому, бабушки стучались, спрашивали: «Можно Христа пославить?» Им отвечали: «Можно». «Оне тогда заходят вперед. Становятся перед иконами, начинают Креста славить. Как пославят, и оне уходят, в другой дом идут. Вот, например, три дня Рождество и три дня оне ходят, славят. Вот пройдут, на другой день еще по рядку прошли» [4].

Пришедших провожали в горницу, где была убрана икона и горела лампадка. Став перед образами, бабушки в присутствии собравшихся хозяев с домочадцами общим хором исполняли рождественский тропарь «Рождество Твое Христе Боже наш», перекладывая в кондак празднику «Дева днесь Пресущественного рождает», затем поздравляли всех с наступившим праздником, желали здоровья и благополучия. Участников обхода приглашали за стол, угощали, одаривали деньгами.

В канун Старого Нового года начинали свой обход колядники. Ребятишки-подростки, мальчики и девочки объединялись в *составы* от 5 до 10 человек, ходили по дворам с «Таусеной». Подойдя к дому, колядовщики стучали в окошко, кричали: «Разрешите Таусену спеть!» — на что хозяева отвечали: «Пойте!» После этого начинали колядку:

— Таусена-каракусена,
Ты где была?
— Коней пасла.
— А кони-то где?
— За ворота ушли.
— А ворота где?
— Водой снесло.
— А вода-то где?
— Быки выпили.
— А быки-то где?
— В тростник ушли.

— А тростник-то где?
— Девки вымыли.
— А девки-то где?
— Замужья ушли.
— А мужья-то где?
— Оне померли.
— А гроба-то где?
— Оне погнили.
— Война, война,
Кто не даст пирога,
Я сломаю ворота.
Кто не даст лепешки,
Уберу калашки.
Кто не даст денег,
Украду веник.
Открывайте сундучок,
Доставайте пятачок!

Ребятишкам подавали в окошко припасенные заранее конфеты, орехи, печенье, иногда деньги. После обхода артель славильщиков собиралась в чьей-нибудь избе, высыпала угощения на стол и сообща лакомилась.

В полночь под Старый Новый год девушки собирались для гаданий, главным образом о будущем замужестве. Гадали в доме, на улице, в бане. Бегали в курятник, стучали под окнами чужих домов. Вот некоторые из гаданий:

1. «От заднего до переднего двора метри кочергой двор [от крыльца до ворот]. Если кочерга вышла наружу из ворот, то значит, в этом году ты замуж выйдешь» [1].

2. «Калошу через забор кидали. Если калоша в какую сторону угодит носом, то, значит, в эту сторону замуж выйдешь» [3].

3. «Бегали к окошку. Какой жених будет — богатый или бедный. Бежим, бежим и к окошку. Тада света не было. Вот сидят там, про чо говорят за столом. Ну, там кто говорит про хорошее, кто про плохое говорит. Если про хорошее, значит, будешь жить хорошо, а если говорят в это время про плохое, значит, будешь бедно жить» [2].

4. Крепили к потолку нитки и поджигали их. Чья нитка скорее сгорит, того судьба и определится в этом году. «Вот палка. На эту палку я зачаливаю свою нитку, другая — свою, третья — свою. И враз ее зажигаем на кончике. Как у нас она будет гореть. И вот моя прям сразу сгорела, а их горит, горит, потухнет, горит, горит, потухнет. Вот это мы и всю жизнь живем» [3].

5. Подбегали к забору, «обнимали» его и считали колья. «Три раза надо бежать ды ухватить. Раз сколько ухватили палков и считали: "Сусек, мешок, котумка, сусек,

мешок, котумка". Если последний — су-сек, я буду богато жить, а мешок — средняя, а если котумка, то буду нищая» [1].

6. Желая узнать характер и свойства суженого, ставили на стол зеркало, блюдо с водой, насыпали щепотку крупы и пускали курицу. Подойдет курица к зеркалу — муж окажется щеголем, станет пить воду — будет пьяницей, клевать зерно — обжорой. Если курица не выкажет особых движений — муж будет смирным и покладистым.

7. «Вот вечером подмети в горнице и в уголке оставь. А утром в подол собери и убегай из ворот. И смотри: кто идет. Моя сестра вышла, а старик один идет, его звали Сашка, она вышла замуж за Сашку» [1].

С кануна Старого Нового года на сельских улицах появлялись шумные артели ряженных. Здесь их называют *святками*. Рядилась в основном молодежь. Одевались в одежду противоположного пола (женщины в мужскую и наоборот), в вывороченные мехом наружу тулупы, наряжались цыганом и цыганкой, стариком и старухой, доктором, разными животными, чаще — козой и медведем. Стараясь остаться неузнанными, чернили лица сажей, натягивали на голову чулок, накидывали *опорок* (кусок рыбацкой сетки) или просто старую тряпку. Вид *святка* — выпачканный и изодранный — послужил возникновению присловья, и сегодня бытующего в народе: «ходит грязная, как святка».

В дом вторгались с шумом: визжали, кричали, стучали об пол ухватом, сковородником, били по столу скалкой, валиком. «Рождество пройдет. От Рождества до Крещения наряжаются, ходят в святках. Ходят по домам, стучатся в окошки. Святки наряжались. Шубы выворотят, шапки выворотят, напачкаются, намажут, морду закуют, чтоб не узнавали их. А тогда же тулупы были. А тулупы были какие? До пят. С клюшками ходили. Придут они наряжены, а дети малые пугаются, прятать начинают» [2]. Ряженные осыпали хозяев шутками, требовали даров.

Обход ряженных обычно претворялся в бесчинства. «Вот, например, сани возьмут и увезут в другое место или, у кого много камышу есть, целый двор накидают, белье кради, возьмут да утошут, или лодку утошут на другой край села» [2]. С ряженных не взыскивали. Им позволяли любые вольности, даже те, которые в обычное время считались бы нарушением поведенческих канонов.

Традиция ряжения сохранилась в свадебном обряде. И сегодня на второй день свадьбы принято рядиться в старую, изношенную одежду.

Крещением завершалось святочное веселье. По наблюдению старожилов, морозы на Крещение достигают наибольшей силы и после праздника идут на убыль. Объясняют это тем, что «зелень начинает есть лед».

В канун Крещения на окнах, ставнях, дверях углем или мелом *знаменияют* кресты, читая при этом молитву: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». Таким образом закрещивают вход нечистой силе.

В полночь на Крещение все жители собирались у реки Бирюль. Мужчины рубили в виде восьмиконечного креста прорубь — *Ердань*. Священник освящал воду.

После смерти священника в 1989 г. воду стали *святить* сами. «А как святить? Когда святить, нужно сказать тропарь или кондак. С проруби надо умыться, набрать воды. Вот это ты осветишь ее» [2].

Вода в реке считается святой в продолжение трех дней. «Три дня ходят на Ердань. Три дня бери воду и она святая. Вода как слеза из Ердани. Она чистая, святая. Кто-то ее светит. Года два-три стоит, и в ней ни одной мутиночки, свежая-пресвежая, чистая, как янтарь» [4]. Большим грехом считается стирать в речной воде в течение всей недели. «Раньше же, бывало, грех был дома полоскать. Морозы не морозы, зима, лето, вьюга не вьюга — иди на пролыбы полощи. А как Крещение — стирать грех на воде всю неделю и мыться грех» [4].

Воду хранят за иконой на *угольнике*. Верят в ее целительную силу. К ней прибегают в случае болезни, пьют для очищения, дают умирающему. Ею сбрызгивают скотину, кропят углы в доме. Считают, что сила крещенской воды охранит дом от беды и несчастий. «Сила Божия не даст сделать зло тому дому» [3].

Прунученные к Крещению обычаи и обряды имели, главным образом, очистительный смысл. «Ряженные вот эти наряжались кто в святку, им положено было на Крещение купаться в пролыбы, смывать грех с себя. Оне же грязные. Им положено было на Крещение купаться в пролыбы» [4]. По рассказам очевидцев, ряженные нередко садились на лед, зачерпывали ковшом воду и обливали себя. Считали, что купание в освященной проруби не может причинить вреда здоровью. Объясняли это так: «Крещение — святое. Тебя Бог спасет тебе заступиться» [1].

В крещенскую ночь парни рубили отдельную прорубь, раздевались, бросали в воду сделанный специально деревянный крест и прыгали следом. «А еще на Крещение приходят парни на берег. А там полынья. Находят полынью, и они вот соревнуются, бросают крест в реку. И они пры-

гают. Кто первый крест этот возьмет, тот, значит, первый женится» [3].

Масленицу справляли здесь шумно, весело, с широким разгулом. В продолжение всей недели ходили друг к другу в гости. К родственникам, живущим в соседних селах, ездили по льду на санях. Молодежь укатывала горки. В понедельник масленичной недели утром в каждом доме делали куклу — *Масленицу* (см. фото на 3-й стр. обложки). Нам довелось встретиться с тремя ее вариантами.

1. Крепили друг к другу крест-накрест две камышины. К месту их пересечения привязывали перегнутый пополам пучок сена. На «руки» — поперечную камышинку — навязывали цветные лоскутки. «Иль камышинки иль чаконки вот так поперек сделаешь. Камышинки завяжешь, чаконки завяжешь. Здесь завяжешь сено для головы, платок покроем какой-нибудь, тряпку. Здесь что-нибудь навешаем. Вот сюда сено как туловище сделаем. Здесь у нас голова, здесь руки. Это мы так предполагаем» [4].

2. «Вот камышинка. И камышинку привязываешь поперек и наряжашь ее ленты во всякие, в тряпочки. И ставишь ее на окошко. Тряпки-то у ней мотаются. Она и в окошко смотрит и сюда. Наверх завяжешь красненькую тряпочку. И эти начнешь обвязывать висульки, чтоб висели» [2].

3. К сложенным крест-накрест камышинам крепили голову. Ее набивали старыми тряпками. На лице куклы углем вводили глаза, брови, нос, рот. Сверху привязывали платочек.

Всю неделю Масленица стояла на подоконнике. В воскресенье куклу обтирают блином. Румяный блин привязывают к «шее», по блину накидывают на «руки». «Постоит Масленица до вечера, а там несут ее на лед жесть».

Масленицу жгли дети. Кукол складывали в груды и поджигали. У костра прибирали: «Гори, гори ясно, чтобы не погасло». Дети сжигали кукол, молодежь — снопы сена, а также смоченные в смоле кучки камыша.

У костров парни и мужчины устраивали кулачные бои. «На льду дрались. Раньше лед-то какой был!» Костры догорали, тогда рубили майну (прорубь) и пепел сбрасывали в воду.

С субботы начинали кататься на лошадях. В холодные, снежные зимы лошадей запрягали в сани, в теплые и сырые — в арбы. Лошадей убирали в праздничную сбрую. «Тогда на лошадях как красиво было. Тогда лошади свои были, у каждого сани были, сабаны. Сани, они разложные, а сабаны как корыто. Они вот так вот украшены. Лошадей наряжают колоколь-

чиками. Голову всю окутают лентами, нарядят их. На узды натянут ленты красные, банты, колокольчики. Кони бегут, а колокольчики звенят. Тогда же у нас палисадников не было, просто прямые улицы были, а у ворот скамеечки. А снега-то какие были, дорога раскатанная и вот едут, скамейки посшибают все» [4]. Ездили с песней: «Миланка, Миланка васильки носила». Катание на лошадях было излюбленной потехой для детей. Сидя в повозке, дети держали в руках Масленицу и кричали: «Остальный день Масленицы, остальный день Масленицы!»

Масленица была памятна, прежде всего, вкусной и обильной пищей. Маслену неделю называли еще *обжорной*. Накануне сыропустной недели ставили *прибелку* (иначе *белку*) для оладьев. Их будут печь первые три дня масленицы. С четверга принимаются за блины. Блины подают на стол «со сковороды, с пылу с жару», а к ним варенье, мед, сметану, молоко — топленое, кислое, пресное. В воскресенье блины не пекут, «только прижинцы» — «сладкие пельменчики» из сдобного теста со сладкой начинкой из сухих плодов и ягод, смешанных с повидлом.

Последний день масленицы — прощенье. Утром в каждой семье младшие кланялись в ноги старшим и просили прощения. В этот день *прощались* всем миром, примирялись с родными и знакомыми. Прощаться отправлялись с *подрешником* — молельным ковриком, сшитым из мелких лоскутков. Войдя в горницу, прежде клали три земных поклона на образа, касаясь руками лежащего на полу подрешника. Затем ставили перед собой табуретку, перекладывали на нее подрешник и, встав на колени, обращались к хозяевам: «Прости Христа ради». По обычаю отвечали: «Бог простит». Продолжали: «Помолись Христа ради». — «Владычица помолится. Меня прости».

В понедельник начинался Великий пост. Оставшиеся после масленицы яства считались *погаными*. Их отдавали *тахтарке* — пастуху-казаху. «Бабушка говорила: "Сейчас придет тахтарка, и отдадим". Он, бывало, придет, а она: "Ну, забери, тахтарка, кто будет поганы куски есть?"» [4].

Петь, плясать, развлекаться в пост считалось грехом. Начинаясь время усиленных молитв и покаяния. «Есть такие слова у Бога: пост с молитвой душу отогреет. Если ты не убирался, это не грешно. Надо убрать свою душу» [3].

Список информантов

1. Мария Григорьевна Павлова, 1933 г.р.
2. Серафима Григорьевна Яковлева, 1929 г.р.
3. Мария Агеевна Ларина, 1938 г.р.
4. Людмила Никитична Васильева, 1935 г.р.

А.Р. УСМАНОВА

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ ТАТАР АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ

В основу статьи легли материалы экспедиций 2001—2002 гг., которые проводились в г. Астрахани, в татарских селах Астраханской обл.: Осыпной Бугор (Ярлы тубэ), Кулаковка (Кылакау), Три Протоки (Жэмэле), Татаро-Башмаковка (Кызан), Карагали (Каргалык), Яксатово (Майлекуль) Приволжского р-на; Садовое Ахтубинского р-на. На татарском языке опрашивались духовенство, обмывальщики, жители старшего поколения.

В Астраханском крае проживают различные группы многочисленного татарского этноса: это и так называемые «коренные» юртовские татары, обосновавшиеся в этих землях с XVI в., и средневожские татары-переселенцы — казанские, мишари, кряшены, проживающие на данной территории около трех веков. Несмотря на то что на протяжении нескольких веков проходил естественный процесс смешения этнических групп, который и определил современный состав под термином «астраханские татары», все группы сохраняют отличительные признаки как в антропологическом, так и этнофольклорном аспекте.

Своеобразие сохраняют также праздничная культура и музыкально-поэтический фольклор. Однако похоронно-поминальная обрядность демонстрирует единство как общеисламских канонов, так и этнографических особенностей.

Старание проводить умершего в мир иной мотивируется заботой близких о душе покойного, чтобы на «том свете» она испытывала благодать. Душа живого человека и душа покойного обозначаются по-разному: живого — *жан*, мертвого — *рух*. Про умершего говорят *жан бирде* — «душу отдал». Разная терминология определения души распространена не только у татар, но и у ногайцев¹, казахов. Забота о душе *рух* выражается в поминании покойного в ежедневных молитвах, подавании (*садака*), в пятничной выпечке. Чтение молитв из Корана непосредственно в день смерти и на поминках несет облегчение не только покойнику на «том свете», но и приносит успокоение слушающим, родственникам.

С верой в потусторонний мир и в перемещение души связаны некоторые этно-

графические особенности, отмеченные как в сельской местности, так и в городе, нередко противоречащие мусульманским канонам. Так, при запрете в доме покойного что-либо готовить три дня по причине «обгагрённости стен кровью покойного», в наши дни бытует обычай после выноса покойника «выпустить запах каленого жира» (*май исе чыгару*) — жарить пышки или кайнары, делать алву (сладкую смесь из каленой муки, масла и сахара), кипятить плиточный зеленый чай, угощая ими мужчин, вернувшихся с похорон, а после них всех родных покойного, находящихся в доме. Последние 10—15 лет запрет готовить пищу ограничивается всего одним днем и лишь той комнатой, в которой покойник лежал до выноса.

Некоторые противоречивые тенденции проявляются во внешнем виде современного кладбища и уходе за могилами. Традиционный ислам отвергает какое-либо сооружение на могилах, кроме могильного камня. В наше время часто после похорон могильный (головной) столб заменяют на памятники, нередко дорожки, из мрамора. Это характерно для городских кладбищ, на которых, впрочем, хоронят жителей и близлежащих сел², сельские кладбища пока сохраняют свой традиционный вид и менее подвержены современным влияниям.

Ортодоксальный ислам запрещает посещение кладбища женщинам, особенно молодым и живущим в браке как наиболее «грязным». Однако в последние годы на городских кладбищах за могилами ухаживают именно женщины. Перед посещением кладбища женщины должны пройти обряд очищения (*тэгэрэт алу*), облачиться в платье с рукавами, покрыть голову платком или шалью. Нижнее одеяние должно составить семь слоев. Такую строгость по отношению к одежде объясняют тем, что покойные все видят снизу [1].

Современный вид кладбищ демонстрирует новые тенденции и возрожденные обычаи: повязывают зеленые и белые ленты на ограду могилы и головной столб, при этом синий и красный цвета не используют, обкладывают могилу битой посудой, пиалами и чайными блюдцами. Последний обычай связан с верованием в то, что предметы, обихаживающие человека при жизни, принадлежат ему и после смерти.

АДЕЛИЯ РУСТЯМОВНА УСМАНОВА;
ОМЦНК (Астрахань)

Похороны в основном подчиняются канонам ислама, поэтому демонстрируют общность с другими этническими группами на территории Астраханской обл. — ногайцами, казахами. Общее проявляется в подготовке при жизни к уходу в мир иной, в обряде обмывания и обряде покойника, в составе похоронной процессии, в символическом значении дней поминаения — 3, 7, 40 дней трактуются у большинства мусульман как наиболее излюбленные Всевышним. Локальные отличия касаются обрядов, связанных с выносом покойника из дома, ритуальных фраз пришедших выразить соболезнование, манеры общения и поведения как на кладбище, так и дома до и после похорон, проявляются в элементах поминальных обрядов, ритуальной пище, на поминках.

Ислам приветствует мусульман, подготовившихся при жизни к уходу в вечность, заранее собравших последнее одеяние (*кэ-феннек*). В него входят отрез белой ткани, ситца либо бязи, из которого будут кроиться платье (*кульмэк-ахырт*, *ахырт-кульмэге*), головной убор (*баш-кульмэк*): для женщин — *беркэнчек*, для мужчин — *сэллэ* (1,2 м ткани для чалмы); для женщин нагрудник, штаны; приобретают фартуки, четки (*тастух*), два мыла, новую иглу, одеколор, семена гвоздики [1, 2]. Закупают 6 метров зеленого бархата, которым будут накрывать похоронные носилки (*табыт*). Свообразным «пропуском» в потусторонний мир считается наличие молитвенника, который кладут на грудь покойника [6].

Длина отреза белой ткани для мужчины составляет 15—16 метров, для женщины 21—20 метров, 1,4 м шириной. Существуют определенные цветовые гаммы для савана: выбирают белый или зеленый³ цвет. Синий, красный цвета считаются неприемлемыми [1, 3, 4, 6]. Необходимо приготовить 9 метров льняной либо «вафельной» ткани, предназначенной для переноса тела с погребальных носилок в могилу. Для этого отрез делится на три полотенца, по 3 метра каждое: их подкладывают под тело на уровне головы, пояса и ног умершего.

Сразу после наступления смерти оповещают о покойнике мечеть. Активно соблюдается традиция обращения родственников умершего к специальным обмывальщикам (*юуче*) — известным в каждом селе пожилым мужчинам и женщинам, грамотным обмывающим умерших. Женщины обмывают покойниц, мужчины покойников.

Вместе с другими пожилыми людьми, изъявившими желание коротать ночь в доме покойного, обмывальщики всю ночь до зари читают молитвы, перебирают четки.

До наступления смерти умирающего разворачивают так, чтобы он глазами смотрел в сторону Каабы; сразу после смерти умершего разворачивают головой на запад. В селах покойника обычно кладут на пол, постелив клеенку, в городе обычно используют скамейки. На живот покойника кладут ножницы острием вверх, чтобы не вздулся. В доме накрывают все, что имеет зеркальное отражение: зеркала, телевизоры, серванты и т.д. Бытует мнение, что зеркала, «фиксируя» процесс обмывания, оскверняют чистоту [11]. Кроме того, все, что имеет зеркальное отражение, может «сохранить в памяти» душу умершего. После обряда обмывания видеть лицо покойника уже нельзя: он считается чистым и готовым к переходу в мир иной, и открытие савана осквернило бы чистоту тела и перехода.

Ритуальный плач, распространенный у многих тюркских народов с кочевой в прошлом культурой⁴, не имеет параллелей в похоронно-поминальной обрядности астраханских татар. Напротив, они демонстрируют и приветствуют спокойствие и сдержанность при исполнении ритуальных действий. Одним из таких проявлений является соблюдение тишины, которая требуется при обмывании покойника, прочтении и слушании поминальных молитв, обряде захоронения на кладбище. Роль тишины обуславливается трепетным отношением к потустороннему миру, миру мертвых. Вера в то, что душа обитает в доме до года, влечет за собой соблюдение некоторых форм тишины и после похорон: так, пожилые обитатели дома не разрешают включать телевизор, громко разговаривать,

смеяться; отменяются дни рождения, свадьбы и другие торжества.

Услышав о печальной вести, родственники, друзья, односельчане идут выразить свое соболезнование в дом покойного. В сельской местности женщины обычно заходят к соседям и небольшими группами направляются проститься с умершим. Это называется *эстенэ, керергэ* — «зайти на покойника». Женщины, покрыв голову платком, берут с собой либо деньги, либо мыло и отрез любой ткани, но только без синего цвета [3, 4]. Принесенное отдают одной из родственниц умершего, поскольку самые близкие организацией проводов покойного не занимаются, скорбя по усопшему.

Входя в дом, пришедшие произносят ритуальную фразу: *башыгыз сау булсын*, означающую «здоровье голове вашей». Слово «голова» в похоронной ритуальной речи очень значимо: могильный столб с меткой, устанавливающийся на уровне головы, носит название *баш казыгы*, что означает «головной столб». Если хотят оповестить о смерти тех, кто еще не слышал о ней, в их дом входят со словами *сезгэ саулык* — «вам здоровье». Той же фразой односельчане встречают друг друга на улицах. В селах о смерти односельчанина могут оповещать фразой *аулда мэит бар*, что значит «в селе покойник есть».

В этот же день родственники-мужчины идут на кладбище выбрать место захоронения. Хоронят на следующий день.

Перед мытьем с покойника снимают одежду, разрезая для удобства ее либо спереди, либо сзади. Для обмывания используют специальное продолговатое с укло-



Кладбище «Зиярат» на Рождественской ул. в г. Астрахани

ном корыто с ручками, которое есть в каждой городской и сельской мечети. Под уклоном ставят ведра, в которые стекает вода в процессе мытья.

Начиная обряд обмывания, пять моющих мужчин или женщин (в зависимости от пола покойника) совершают обряд очищения (*тэзэрт*): каждый омывает себе по три раза лицо, нос, рот, уши. Далее проводит ладонями от лица к затылку. Так же три раза следует омыть свою голову — от затылка к шее тыльной стороной ладони. Все действия производятся с молитвой. В городе приходят к покойному, совершив очищение в своем доме.

Процедура обмывания проходит в полной тишине, при закрытых дверях, никто ни с кем не разговаривает, соблюдая таинство происходящего. Каждый из обмывающих знает свою роль: двое встают с двух сторон, с правой и левой, третий и четвертый поливают из кувшинов воду, пятый наливает из приготовленного ведра в кувшин воду, нагретую до температуры человеческого тела. Кувшины с крышками для этого обряда берут из мечети. Ведра с водой покрывают головными платками, чтобы в них ничего не попало. После опустошения ведра один из обмывающих выходит за водой. При этом он ни с кем по дороге не разговаривает, читает про себя молитвы.

Первый раз покойника обмывают водой, второй раз намыливают мылом до тех пор, пока не кончится в кувшинах вода. Третьим кувшином тело ополаскивают. Вместо полотенца используют трижды сложенную марлю. Моют покойника в перчатках из материи. После завершения процедуры их либо отправляют в мечеть, либо закапывают в укромном уголке двора [1, 2, 8]. В городе нередко используются резиновые перчатки из аптеки.

Обмывание начинается с правой стороны, с правой руки. Маленькими кусочками ваты обмывают рот, нос, уши покойника. Кульминацией обряда является *тэзэрт алу*: четверо обмывающих, стоя в полный рост, держат над покойником простыню за четыре угла. Делается это с целью соблюдения полного таинства и тактичности по отношению к покойнику. Пятый совершает процедуру интимной гигиены, подмывая умершего.

После обмывания умершего обмеряют нитью, чтобы точно отмерить материю для савана: лишняя ткань не должна волочиться по полу. При этом учитывается необходимый запас ткани, по 25 см с обеих сторон.

На дно взятых из мечети похоронных носилок стелят покрывало, которое потом вернут с кладбища. Поверх него кладут три

полотенца перпендикулярно телу, для удобства выноса. Далее стелят дважды сложенную материю с вырезом для головы. Это заменит покойнику платье. Один слой откидывается, на первый кладут выкройку штанов, нагрудника для женщин. После этого кладут умершего, накладывают на тело второй слой выкройки, «одевая» покойного, и накрывают вторым слоем ткани, «надевая» платье. При этом впереди длинная должна быть ниже колен, сзади чуть короче. Выкройки сшивают легкими стежками.

Волосы у женщин укладывают вперед на грудь. Еще при жизни женщины отращивают длинные волосы и сетуют, если к старости не хватает желательной длины [4, 5]. Голову мужчины оборачивают тканью по типу чалмы, женщине повязывают платок. На грудь кладут молитвенник. Носилки накрывают зеленым бархатом. После этого тело считается готовым к выносу.

Иголки и нитки, которыми прошивалась «одежда», раздают желающим. Считается, что если покойник был преклонного возраста, то этими иголками и нитками хорошо пришивать детские пуговицы. Ими также делают стежки на одежде беспокойных детей, чтобы они не плакали и хорошо спали [1, 5, 6, 7].

На кладбище 7—10 мужчин (чаще родственники умершего) копают могилу. Глубина могилы достигает 1,5 метра для мужчины, и чуть глубже для женщины. Сбоку могильной ямы аккуратно вырубается ступеньки, по которым мужчины спускаются для принятия тела. Если земля слишком влажная, используется лесенка.

Важным считается выкапывание специального углубления *лэхет алу* с уклоном под голову и грудь покойника. Уклон выкапывается в сторону Каабы. Женщинам углубление выкапывается немного больше, чем мужчинам. Таким образом получается своеобразная ниша. Углубление копают один человек (*лэхетче*). Он считается почитаемым человеком, его благодарят отдельно, вознаграждают материально, обязательно приглашают на поминки. Копающим могилу раздают определенную денежную сумму. Молодые мужчины вправе отказаться от денег, отправив их в мечеть. Копать могилу считается делом богоугодным, этих людей приглашают на поминки.

В день похорон духовенство назначает час выноса тела. Обычно приготовления заканчиваются до 12 часов дня, то есть проведения намаза, соответственно вынос производится где-то к середине второго дня. Во время намаза покойника не хоронят [2, 8].

Выносят покойника ногами вперед, затем разворачивают головой и, уже не останавливаясь, пешком направляются к мечети, где мулла читает для покойного молитву. Самоубийц в мечеть не несут. В некоторых селах молитву читают около ворот [2], и в мечеть похоронная процессия уже не идет. На кладбище похоронная процессия движется средним шагом. Считается, что ни торопливость, ни излишняя медлительность в данном случае неуместны.

В городе иногда носилки ставят у входа в дом или подъезд, давая возможность попрощаться с покойным, однако это не везде одобряется. Считается, что лишние слезы во вред покойнику, так как он все слышит и ему тоже тяжело прощаться с близкими [1]. Громкий плач и рыдания осуждаются. Длительный плач грозит навлечь гнев Бога, который может забрать еще кого-нибудь. По той же причине женщины на кладбище не допускаются в день похорон. Бытует мнение, что громкие рыдания останавливаются, если смотреть покойнику в ноги [7, 1], обретению спокойствия способствует и прикосновение к ногам покойника [7].

В селах Татаро-Башмаковка, Яксатово, Осыпной Бугор, Кулаковка Приволжского р-на после выноса тела дорожку от дома до калитки символически «рубят» топором, чтобы смерть не вернулась в дом и не забрала еще кого-нибудь. Подобная традиция отмечается в этих же и соседних селах у ногайцев.

При входе на кладбище все мужчины отдают дань умершим ритуальными молитвенными фразами. У могилы носилки ставят на землю. Трое самых близких покойнику родственников: внуки, сыновья, братья, племянники — спускаются по вырубленной лесенке в могилу и принимают покойного. Тело укладывают в нишу, при этом саван, завязанный у головы и ног, развязывают, завязки оставляют в могиле. Нишу прикрывают досками. При засыпании могилы землей лопаты из рук в руки не передают, а кладут на землю. При погребении каждый из мужчин должен бросить по горсти земли [2, 1].

В могилу вкапывается брус длиной около двух метров — деревянный столб (*баш казыгы*) с меткой, на которой указывается кто похоронен и дата смерти. Двое-трое человек формируют холм.

После погребения мулла читает молитву «Йа Син», которая считается «сердцем Корана» [2]. Все мужчины встают за муллой и вторят ему. Во время чтения намаза близкие родственники раздают подаяние (*садака*).

Оставшиеся в доме, после увоза покойника, производят сразу несколько действий: всем присутствующим раздают подаяние; в некоторых селах проводят обряд под названием *ир садака*: в честь того, кто читает намаз, режут курицу; это жертвоприношение, вместе с пиалой муки, раздают неимущим и нуждающимся [1, 3]. Тем, кто обмывал покойника, преподносят новые платье, майку, носки, нижнее белье. В прошлом раздавали вещи покойного, в наши же дни все ношеное отдают желающим.

Сразу после выноса покойного на место, где он лежал, кладут ножницы, острием на восток, отгонять нечистых духов. Молодые женщины — снохи, родственницы или соседки — моют полы. Моют от входа, от порога внутрь дома, к самой дальней комнате. Воду в ведре не меняют, потом ее выливают либо в укромное место двора, либо в унитаз (в городе). Руки после этой работы необходимо вымыть с мылом [3, 1].

В ожидании возвращения мужчин с кладбища женщины во главе с «читающей» (*укуче*) произносят молитвы, пекут кайнары или пышки треугольной формы.

Возвращающиеся с кладбища мужчины заходят в дом умершего, где за муллой повторяют слова молитвы «лэ ястэби» [8]. Всех мужчин угощают чаем с пышками и алвой. Если похороны приходятся на пост *Ураза*, чайную церемонию откладывают на вечер.

Похоронные носилки возвращают в мечеть, а полотенца и покрывало — в дом покойного, где женщины их стирают и вывешивают сушиться до наступления темноты. Считается, что ночью белье умершего не защищено от злых духов (*шайтаннар ялылар*).

Всю первую ночь в доме покойного, в комнате, где лежало тело, должен гореть свет. Также необходимо эту ночь коротать вместе с близкими родственниками, то есть не оставлять дом пустым.

Поминки (*кърэн*) проводятся в три, семь, сорок, пятьдесят один, сто дней и год. Считается, что до года душа бродит свободно, заходит в любой дом, слушает молитвы, которые облегчают ее страдания. После года душа успокаивается, покидает бренный мир окончательно и ждет поминаний в определенные сроки.

На поминки на третий день (*оч кен*) приходят лишь самые близкие родственники, а также те, кто копал могилу, обмывал умершего. Перед поминками в семь дней полностью моют внутри дом, чтобы «смыть кровь покойного» [3]. На седьмой и сороковой (*кырыгы*) дни поминки про-

ходят в два этапа: сначала мужчины, затем, позже часа на два, женщины; либо приглашают только мужчин или женщин, в зависимости от пола покойного. В селах люди на поминки ходят без приглашений. Если в городе устанавливается точное время как для мужских, так и женских поминок, то в селе назначается время только для мужчин. Женщины идут почтить память покойного в течение всего оставшегося дня. Не принято ходить на поминки с непокрытой головой, в одежде без рукавов, с открытыми ногами.

Хозяйке дома, где проводят поминки, преподносят отрезки, деньги, завернутые в носовой платок, коробки конфет. Если же по какой-либо причине кто-то не может пойти, то свою долю передает через других женщин.

В доме накрывают столы фруктовыми пирогами, фруктами, сладостями. Подают ритуальные блюда, приготовляемые на свадьбу, праздник именнаяречения. Готовят поминальные блюда: *пахлаву* — пирог из сорока тончайших слоев теста, с начинкой из меда и орехов, *нугай мэлеше* — высокий пирог с начинкой из кусков вареного мяса и риса, *лакшалву* — жареные во фритюре лапшинки из теста, облитые кипящим медом, имеющие аналог у казанских татар под названием *чак-чак*. Обязательна на столе соль, имеющая символическое значение у мусульман: почитание соли при жизни дает возможность испить воды райа (*кэусэр*) в другом, потустороннем мире [1, 4, 5]. Кроме того, попробовавший соль считается вкусившим всех яств, приготовленных на поминки, поскольку соль входит в любое из приготовленных блюд. Присутствие на поминках ритуальной пищи, приготовляемой на торжество по поводу рождения ребенка, свадьбы и, наконец, смерти, демонстрирует отношение к главным периодам жизни, как к непрерывной цепи естественного человеческого бытия.

Во многих селах, особенно с юртовским компонентом, а часто и в городе на стол подается горячий мясной плов с тыквой. Приготовлением плова для поминок занимается *плауче* — мастерица, имеющая в своем дворе небольшой домик со встроенным в печь казаном. Ее приглашают на поминки, и она сама накладывает на поминки плов. В селах с переселенческим компонентом чаще варят супы (*токмач*), либо лепят пельмени (*пильмэн*), подающиеся в мясном бульоне.

Начинаются поминки с прочтения молитв муллой для мужчин, которые хором вторят мулле. По окончании все присутствующие должны взять правой рукой щепотку соли и съесть ее. Соль дают и са-

мым маленьким детям «на язычок» [1, 3, 4]. Близкие родственники умершего раздают *садака*, после чего вновь читаются молитвы.

Плов, а затем чай подают быстро, но без суеты. Для удобства женщины встают в цепочку, передавая друг другу тарелки и чашки. При этом обеими руками берут и передают только по одной чашке чая и одной тарелке плова.

После мужчин начинают собираться женщины. Для них молитвы из Корана читает специальная женщина. Женщин также угощают пловом и чаем. В городе, провожая, всем женщинам родственники раздают кулечки с пирогами и сладостями в пожелание долгой жизни. Кулечки передают и тем, кто не смог прийти.

Таким образом, похоронно-поминальная обрядность татар Астраханской обл. демонстрирует сложение и бытование народных обычаев с общепринятыми канонами ислама.

Примечания

¹ Ярлыкапов А.А. Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX — 80-е годы XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. С. 183.

² На астраханском кладбище по ул. Рождественской, помимо городских татар, хоронят жителей близлежащих татарских сел Осыпной Бугор, Кулаковка Приволжского р-на, на кладбище Сабан-Сияр — жителей Зацарева, пос. Нариманова.

³ Выбор зеленого цвета для похоронного платья был отмечен в татарских деревнях Р.К. Уразмановой в ходе этнографических экспедиций, предпринятых казанскими учеными ИЯЛИ им. Ибрагимова в 1989 г. в Астраханскую обл. (Астраханские татары. Казань, 1992. С. 99).

⁴ Ярлыкапов А.А. Указ. соч. С. 185.

Список информантов

1. Мухамедова Миннибану, 1934 г.р., с. Осыпной Бугор Приволжского р-на; обмывательница
2. Ильязов Халит-хазрат, 1951 г.р.; хазрат Таттаро-Башмаковской мечети Приволжского р-на
3. Ламакина Дина Исаковна, 1945 г.р., с. Осыпной Бугор Приволжского р-на
4. Мухтарова Сагитжамал, 1923 г.р., с. Кулаковка Приволжского р-на
5. Алиева Зурия-ханум, 1927 г.р., с. Осыпной Бугор Приволжского р-на
6. Усманова Рамзия, 1949 г.р., г. Астрахань
7. Худайбердиева Маршида, 1935 г.р., г. Астрахань
8. Мухтаров Мухаметяр, 1929 г.р., с. Таттаро-Башмаковка Приволжского р-на
9. Сабирова Рахила, 1910 г.р., с. Осыпной Бугор; повитуха
10. Абускерова Нурныбанат, 1936 г.р., с. Таттаро-Башмаковка Приволжского р-на
11. Салихова Зайнаб, 1933 г.р., с. Осыпной Бугор; читает молитвы на женской части поминок

«ЗАГРОБНЫЙ МИР СУЩЕСТВУЕТ...»

В публикации представлен уникальный по своей архаичной основе материал, знакомящий с традициями и верованиями старообрядцев «кулугуров» с. Хмелевка Камызякского р-на Астраханской обл. Сведения по похоронно-погребальной обрядности собирались по вопроснику, разработанному для Астраханской обл. (составитель Е.В. Паунова). Публикуемое описание похоронно-поминального обряда сделано со слов представителей молодого поколения. Тексты дают представление о канонической основе обряда, его узловых моментах; в материалах также нашли отражение традиционные для старообрядцев воззрения о душе, ее послемертной участи, загробном мире и т.д.

Загробный мир существует, и много раз люди попадали на него в случае летаргического сна. Человек умирал, попадал в этот загробный мир. Он видел всех родственников своих, знакомых, которые там находятся, которые умерли до него, с ними разговаривал.

Была такая история. Женщине какой-то делали очень сложную операцию. Она как бы умерла, почувствовала эту смерть. Но потом электрическим шоком ее возвратили назад. И вот я говорю: она была на «том свете» [1].

Встречался случай, что одна женщина видела во сне, что она находится на небесах, и видела рай и ад. Были грешные люди и безгрешные. Безгрешные люди были в виде белых лебедей. Они находились по одну сторону реки, а грешные — в виде черных лебедей. Они находились по другую сторону. Но ни белые лебеди не могли перейти к черным, ни черные — к белым.

Иногда бывает даже, что людей в летаргическом сне хоронят. И был такой случай, что одного человека похоронили, а он был в летаргическом сне. И вот после некоторого времени пришли на кладбище, а человек пытался выйти из могилы, но не вышел и задохнулся в гробе. А одну женщину в летаргическом сне разрезали на опознание, а она оказалась живой. Но было уже поздно. Говорят, что когда еще мужчина из летаргического сна вставал и хотел выйти из этого гроба, вот как следы он оставлял на крышке гроба, так эти следы были видны, как он карябал все.

Вот Женя у нас умер; прежде чем

умирать, за неделю до этого он жил в доме один. И вот он просто смотрел телевизор, и часы у него свалились. И еще — подошел к зеркалу, и кусок зеркала у него отвалился. И вот, наверное, через неделю с ним случился несчастный случай, и он отравился. А потом, когда мы пошли в его дом, мы еще замечали, что у него окно и ровно кусок стекла отвалился.

Вот у меня бабушка умерла. Умерла она в 2 часа ночи, и часы перестали ходить. Ну еще были такие случаи, что кто-то стучался. Вот у моей тетки, как мужу погибнуть, кто-то к ней приходил, стучался в окошко. Там такие пальцы были черные. Стучался кто-то к ней в окно, типа кошки карябали в окно. И обычно когда говорят, что собака воеет, это обычно к смерти.

Прежде чем умереть брату, он развелся со своей женой, и жена жила в другом селе. И вот он поехал в то село, хотел взять к себе детей погостить. Но детей там не оказалось. У него был сын и дочь приемная. И вот он эту девочку увидал и попрощался с ней, как будто он ее последний раз видел. И вот действительно: больше он после этого ее не видел [2].

Те люди, которые предчувствуют смерть, они обычно прощались со своими родными. И вот давали напутствия какие-нибудь своей хозяйке, своим там детям, чтоб они заботились о своей родне. Обычно пишут завешание перед смертью, что завешание такое-то. Обычно прощались с умершим в доме, если он лежал уже при смерти. Люди знали, что он умрет, родственники приходили, родные и близкие, соседи. Обычно, когда человек умирает, его кладут ближе к иконе, чтобы Бог был рядом с умирающим, и зажигают свечу.

Человек умирает, мы узнаем это, потому что человек бывает синий, холодный, пульса нет.

Я думаю, что трудная смерть — это когда человек мучается, долго болеет, что-то у него не так. Он страдает от этого. Потом наконец умирает. А хорошая смерть — это вот я сижу, разговариваю, после спать легла и не проснулась. Это хорошая смерть. Смерть грешного отличается от безгрешного. Человек грешный он долго мучается, проходит все муки ада, а безгрешный человек умирает счастливой смертью, не страдая, не мучаясь, а уходит просто, легко в мир иной.

Я представляю себе смерть в виде женщины с острой косой. Эта женщина одета во все белое, с белым капюшоном, а лицо у нее в виде черепа, и глаза светятся [1].

Человек умирает, и черт и ангел борются за душу. И кто победит. Если черт победит, и он забирает эту душу. А если ангел, то человек будет жить. Если человек делал много доброго, то ангел победит. Но ангел может только отсрочить смерть, а предотвратить ее он все равно не сможет [2].

Я думаю, что душа женщины и ребенка отличается от мужской. Потому что женщина и ребенок — они нежные существа, а мужчина... Считается, что ребенок — это ангел, а женщина считается, что грешная больше, чем мужчина, и больше страдает. А душа ребенка — она ангельская душа, и она самая чистая, ничем не замороченная. Душа у животных тоже существует. И она какая-то примитивная. Я слышала, что, когда человек умирает, душа переселяется в животное, даже в корову, в домашних животных. И вот уже можно определить: если хороший человек, то собака хорошая, а бывают собаки злые. Это, значит, душа злого человека в нее переселилась.

Обычно люди видят во сне душу человека. Она может быть в виду самого того человека. Еще говорят, что были такие случаи, что душу прямо так видели. Ну как видели? Видели дуновение ветерка. В течение сорока дней душа приходила в один дом, и обычно замечалось колыхание свечи. Пока сорок дней исполнилось — и все. И душа ушла. И такого больше не замечали в этом доме.

Обычно сорок дней в доме горит лампадка. В доме — тишина, покой, умиротворение. И вот видно, как колышется пламя этого огонька. Это выходит душа из человека.

А еще говорят, как человек умрет, и вот он приходит в этот день. Даже был такой случай: ставим стакан с водой и на него ложку. И вот эта вода убавляется, убавляется и убавляется. Он приходил и пил эту воду.

Так же было после смерти моего дяди, убавлялась вода. Ему ставили воду, и постепенно, с каждым днем вода убавлялась, убавлялась, как будто она выпивалась кем-то. А после сорока дней она перестала больше убавляться. Потому что душа после смерти уходит из дома.

Она летает, по земле ходит, дом охраняет от злых чар, а потом после сорока дней она уходит на небеса [1].

Человек, когда лежит умерший три дня, должны побывать у него все односельчане, проститься с ним. И вот когда приходят проститься, приносят, кто что может. Кто деньги, кто продукты, свечки — чем человек богат [2].

Что такое «тот свет»? Я считаю, что «тот свет» находится под землей. Говорят же: «тартарары». И там борются силы добра и зла. Там есть пещера. Идешь по этому темному туннелю и выходишь на свет, где находятся души безгрешников, души ангелов, которые незапороченные ничем. Пещеры — это ад, а свет — это рай.

Я думаю, что души мужчин, женщин и детей живут в одном месте. Например, умерла моя бабушка, потом умер мой дедушка. И вот в том мире у них опять своя семья, и они продолжают жить. Мне кажется, они все вместе.

Обычно покойник снится и зовет с собой и говорит: «Мне скучно, приходите ко мне». Как говорят, один человек забирает другого человека. Бабушка может забрать себе внука или племянника, потому что ей скучно. Например, умирает сперва бабушка, а потом умирает младенец. Обычно в селе у нас говорят: бабушка забрала к себе младенца. Она нянчит там их. Обычно мы говорим, когда на кладбище едем: «Нянчий там внука своего, заботься о нем, как заботилась бы на этом свете» [1].

У меня бабушка, когда была живая, у нее сосед был — старичок. И вот бабушка когда умерла, через несколько месяцев этот старичок говорит, что ему она приснилась — эта бабушка, бабушка Нюся — и звала его к себе туда. Говорит: «Там у нас хорошо, пошли со мной». И вот недели через две он умер [2].

А еще был такой случай. Шла у нас тут одна девочка, и был бугорок. И нога у нее ушла в землю. И вот кое-как ее оттуда вытащили. И старые люди сказали, что это бабушка звала ее к себе, соскучилась.

Душа — она не сразу попадает в рай. Она путешествует сорок дней по миру, по свету. Когда сорок дней пройдет, будет Страшный суд. Моя бабушка рассказывала, что с давних пор еще, когда она была маленькая, и бабушка рассказывала, что Страшный суд обязательно будет

когда-нибудь. Только его не могут предугадать, никто не знает, когда он будет.

Говорят, Библии когда еще не было, по слухам еще с тех давних поколений шла речь, что придет Бог, по-новому возродится. Родится младенец, который будет опять Иисус Христос, и будет Страшный суд. Все предстанут пред Страшным судом, никто не укроется. И будет стоять дочь, и будет стоять мать, и мать не узнает дочь, а дочь — мать. Я думаю, что живые могут помочь мертвым на «том свете». Постоянно если ходить в церковь, молиться за них, молебны заказывать, свечки ставить. Но иногда бывает так, что живые наоборот усложняют жизнь людям. Вот мой дядя умер, а тетка моя все время плакала, долго так плакала. И вот он ей приснился и говорит: «Ну, ты так плачешь и плачешь. Ты не плачь. Мне тяжело лежать в воде» [1].

Вот у нас брат умер. Он любил танцевать. Он даже дома когда был один, включал магнитофон и танцевал один. И вот, когда он умер, мы с сестрой не ходили на дискотеку. Но потом ходили и не танцевали. А я думаю: ну что все время плакать? И мы начали танцевать. И я думаю, что мы ему помогли [2].

Обычно говорят: люди умирают — нужно по ним подавать. И вот одна приснилась мужу. Я, говорит, голодная, есть хочу. А бывает человек некрещеный. У меня дядя был. Он поменял свою веру. И вот он говорит, что тетка подавала по нему, а он не получал той подачи. Что он был у другого берега. И ей приснилось: «Я бьюсь к этому берегу, чтоб пристать к нему, а меня берег отталкивает. Я там в воде и плаваю. Меня берег не подпускает к себе» [1].

Вот у меня четыре года назад умер брат, он повесился. И недавно вот Женя. Это был несчастный случай. И приснились они моей тетке — матери этого Гены, который повесился. И вот он говорит, что они там с Женей очень весело живут, что им там не скучно.

Еще вот моей маме, когда бабушка умерла, приснился сон. Ее когда хоронили, ей одели сорочку. И вот ей приснилось, что она ей короткая. Я, говорит, постоянно натягиваю ее на колени. И вот мама пошла на другой день и купила большую просторную сорочку и отдала там бабушке. Она молилась за нее [2].

Вот была одна женщина. И она следила за домом. Дом был, а там жила семья: отец с матерью и дочь. А дочь была

психически ненормальная — инвалид. Отец с матерью умерли, а вот эта женщина — она следила за этой девочкой, чтоб мужчины не ходили к ней, не допекали ее ребятишки. И вот женщина безбоязненная была — тетя Галя. Подходит к дому, а уже темно было, ночь уже. Видит — кто-то стоит. А она спрашивает: «Что, пришел воровать? Воруй. Не мое. Я чо теперь сделаю, воруй». Он сам стоит — силуэт черный. Потом он ее повел в другую сторону. А в другой стороне — сестра мужа с женой, которые умерли. И он ее водил кругами, и это был шар — светящийся шар, который ее водил, водил, водил и вот привел ее к сестре к ихней и исчез. Она когда очнулась, пришла в себя, это он ее отвел от дома.

Старые люди — они заранее готовят-ся к смерти. Они специально готовят для себя одежду, шьют саван, сарафан черный, длинный чтобы, когда придут, чтобы все у них было готовое. Обычно не готовят заранее гроб. Обычно бабушки готовили подарки заранее: ситец, платки, давали деньги. Но вот когда уже старые бабушки чувствуют, что уже скоро смерть за ними придет, и они уже начинают в сундук складывать всякие рубашечки, доски себе на гроб. И вот был такой случай. Мужчина один, он даже место себе отделил на кладбище. Вырыл яму сам, обложил это место плитами, чтобы туда никто не ложился. Около своей жены вырыл эту яму.

Как человек умер, его сразу обмывают и одевают — и в гроб. Обычно одежду хранят в сундуках бабушки-старушки. Одежда на смерть отличается у стариков и у молодых. У стариков обычно бывают халаты черные и саваны белые. У молодых, если девушка не замужем, то ее клали в одном платке. А детям тоже белые халатики и саваны шили. У меня племянника хоронили, тоже шили маленький белый саван. Как ангелов клали. Старушек хоронят в тапочках. Может быть, у них ноги больные, чтоб им легче было. Ну, а молодых, например, в туфлях.

Саван шили обычно на руках, на живую. Вот моя бабушка, она много шила саванов. Обычно, когда человек умирает, и три дня он лежит, и вот его накрывают красным покрывалом. И на нем вышивают крест. Одежду шьют без пуговиц. Обычно платок повязывают. Обычно одежду покойного закапывают вместе с ним [1].

У нас, когда Гена повесился, одежду закопали его всю, а собака откопала. Обычно в гроб кладут рис. Если умерла

женщина, то оббивают гроб розовым материалом, а если мужчина, то голубым. Узнают, что покойник дома, если крест во дворе стоит, народу много, двери все открыты, чтоб заходили все люди. Нельзя умершего оставлять одного. Обычно около него всю ночь сидят. Сидит мать, сестра, братья, тетки. Обычно на ночь ставят хлеб и воду перед образами, под иконой перед самим покойником, чтоб человек питался [2].

У нас обычно волосы старались собирать. Их хранили в каких-нибудь узелках, чтоб потом взять с собой. Обычно кладут соль в ноги, соль с землей. Все это хоронят вместе с умершим. И вот говорят, что те люди, которые были колдуны, эти люди сильно мучаются. Например, вот у нас в селе много таких женщин, которые обладают нечистой силой. И они до тех пор мучаются, пока они свой дар кому-нибудь не передадут. И одна женщина умирала. У нас была племянница, училась в городе. Она звала ее, а ее не пускали. И вот она лежала на кровати, мучалась. Клади ее на кровать, а утром она оказывалась на полу. И вот однажды пришли, а ее нет. Искали, искали. Куда ж она делась? А она была на крыше. И вот те люди, которые колдуны, если не могут передать свой дар, нужно вбить осиновый кол в изголовье или прямо в сердце [1].

А тоже такой случай был. Также бабушка мучалась. И потом через некоторое время нашли ее на крыше. На чердаке она умерла. И вообще такие люди превращаются в свиней или собак.

Обычно люди, которые чувствуют свою смерть, они меняют свой образ жизни. Они становятся религиознее, ходят в церковь, молятся за свои грехи, чтоб к ним Бог на «том свете» отнесся щедрее, чтоб их сильно не казнил. За это становятся добрее к окружающим [2].

Вот у нас обычно по умершему причитают. Обычно причитают женщины, бабушки. Смотря, кто умер. Если умирает муж, то жена, мать причитает. Обычно женщины причитают, потому что они более эмоциональные, сильнее чувствуют потерю близкого человека. Мужчина как-то тверже держится, не раскрывает свои эмоции. Бывают такие случаи, что осуждают, если человек не плачет. Например, у меня, когда умер дядя, у него две дочери. Одна дочь сильно плакала, а другая все в себе держала, даже слезинки не проронила.

Сорок дней душа не покидает дом, летает в доме, охраняет его. При умершем нельзя ничего делать, дом убирать, мести пол, готовить пищу. Человека, который читал по покойному, обычно чаем поили. При покойном могут беседовать о нем, вспоминать: что хорошего он сделал, как они скорбят о нем.

Обычно хоронят на третий день и до 12 часов хоронят. Я слышала, что даже кладбище можно посещать до трех часов дня. После трех часов души все умершие ложатся спать, и не нужно их тревожить.

Обычно когда с покойником прощаются, целуют его в лоб. Когда покойника выносят, говорят напутственные слова, прощаются с ним. У нас положено, чтобы покойник прошел весь путь по селу, последний раз увидел все дома, со всеми простился, а потом только его поведут на кладбище.

Угощают на поминках у нас обычно блинами и кутьей или кашей рисовой. Щи бывают, пироги. После выноса угощают. Угощают всех, кто провожал. Всех друзей, знакомых, бабушек, которые молились за умершего. У нас покойного несут до околицы села, а потом его везут, так как у нас кладбище далеко.

Крышка идет впереди, потом идут венки, потом гроб, а за гробом — бабушки молятся, а за бабушками идут родственники и причитают. Гроб несут 4 человека. Родственникам нести нельзя [1].

Раньше, когда у нас была церковь на окраине села, покойника обычно возили отпевать. Принимают участие в проводах покойника все, потому что считается: моря и горы перейди, а покойника проводи, чтоб отдал последний долг умершему. Родные обычно подают детям милостыню. Дети — ангелы, поэтому обычно им подают, чтоб они поминали умершего. В нашем селе подают первому встречному чашку с блюдцем и платок. Считалось, главное — не обидеть умершего, отдать ему последний долг. И он должен взять это подношение [2].

Роят могилу утром на третий день, когда человека хоронят. Обычно им деньги не дают, их кормят. Гроб опускают на могилу на полотенцах. А кормят сначала бабушек, которые читали, потом мужчин, потом женщин. Если умер ребенок, то сначала кормят детей, потому что считается, что ребенок — это ангел и сначала покормить детей надо. Нельзя только

на стол класть вилки, потому что, как говорят, что покойник колет глаза ими [1].

Если поминки приходится на пост, то конечно, блюда меняются. Обычно горячие блюда не ставятся. Когда покойник лежит в доме, люди приходят, кто чем может помочь хозяйке. Пообедают, говорят: «Спаси, Господи», — и уходят. На поминках надо вести себя сдержанно, чтобы не нарушать покой в этой семье. Душа ходит вокруг дома сорок дней. Много разных случаев бывает таких, что скрип двери, стук в окно, это люди видели.

Обычно на 9 дней, на 20 дней заказывают обедни. На 9-й день поминки проходят, а на 20-й день — чай, свои родственники приходят. На 40-й день душа приходит в дом и прощается с родными.

Обычно во время траура веселиться нельзя. В течение года нельзя выходить замуж.

Вещи умершего хорошо раздать, а так он будет говорить, что хожу я голый или: «Посмотри, у меня нет одежды». Если человек не получил должного обращения, человек тогда приходит во сне и просит, чтоб его одели [2].

У нас кладбище называется «могильник», и оно у нас очень далеко — в шести километрах от села. При кладбище есть часовня, в которой молятся в религиозные праздники. На могиле ставят крест в ногах, посыпают зерном. У нас есть надгробие в виде домика с зеленой крышей. У нас сажают деревья на могилу, цветы. Говорят, на кладбище ходить опасно, потому что души умерших ходят и что их нельзя беспокоить.

Говорят, когда человек умирает, видят зеленый свет на могиле. Сначала боялись, а потом выяснили ученые, что это фосфор. Он помогает исцелять какие-то болезни, опухоли сглаживает. Говорят, что нельзя брать предметы какие-нибудь с кладбища.

Я когда ездила к подруге в Марково, у них был бугор, и там дорога была неровная. И там в старину было кладбище. И вот этот бугор разнесли и сделали из него дорогу. И вот на этой дороге постоянно бывают аварии [1].

Информанты

1. Назарова Елизавета Викторовна, 1982 г.р.
2. Лунева Ольга Алексеевна, 1982 г.р.

Публикация
И.П. ЯКОВЛЕВОЙ

Фольклорная традиция Верхокамья

В сентябре 2002 г. при финансовой поддержке РФФИ (проект № 01-06-80191) и фонда Форда (проект № 1015-1063) состоялась экспедиция аспирантов и докторантов Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета (ИВГИ РГГУ, Москва) в Пермскую обл. Мы посетили несколько населенных пунктов в Вережгинском и Сивинском районах, входящих в историческую область Верхокамье — территорию традиционного (с конца XVII — нач. XVIII в.) проживания старообрядцев-беспоповцев поморского согласия. Эта территория достаточно хорошо изучена историками и этнографами — с 1972 г. существует Верхокамская экспедиция Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (под руководством И.В. Поздеевой), работали здесь и пермские исследователи¹. Однако не все области культуры верхокамских старообрядцев изучены равномерно. В отличие от истории раскола, хозяйства, книжности, недостаточно исследована, на наш взгляд, фольклорная традиция Верхокамья. Работавших в этих местах фольклористов (из которых следует упомянуть прежде всего С.Е. Никитину) интересовали главным образом явления, находящиеся на стыке книжной и устной традиций — духовные стихи, пересказы и толкования «божественных» книг (богослужебных, церковно-учительных, полемических)². Во многом это было обусловлено характером самой традиции: еще 20 лет назад в Верхокамье было много грамотных «стариков», во всех деревнях существовали старообрядческие соборы, налагавшие целую систему запретов на повседневную жизнь своих членов. «Под запретом» находился и светский фольклор: грехом считалось «песни ухать» и «плести чё попало». И сегодня соборные старушки стараются следовать этим запретам: «Ну ладно, я тут много вам наговорила всё. Простите меня. Разговорилась дак... [А разве грешно поговорить?] Это не грех поучать кого-нибудь, а если так, чё попало говорить дак, конечно...» [1]. Еще одна причина того, что сфера устной наррации оставалась вне сферы внимания исследователей, видится в том, что информантами наших предшественников были соборные, книжные люди, и сейчас неохотно поддерживающие разговоры на демонологические и тому подобные темы. По нашим же данным, основными носителями устной фольклорной традиции в Верхокамье являются мирские (те, кто еще не приобщился к собору) либо же далекие от веры люди, а также представители других конфессий (в некоторых населенных пунктах живет довольно много «никониан», обойденных исследовательским вниманием). Кроме того, в последнее время в Верхокамье наблюдается некоторое расширение сферы устной традиции, коррелирующее с постепенным угасанием книжности.

Во время полевой работы, имевшей скорее разведочный характер, мы старались выявить «составляющие» фольклорной традиции Верхокамья — насколько широко представлены в этом регионе сказки, каковы основные сюжеты быличек и тематика поверий. При этом мы обращали специальное внимание на сбор повторных записей и текстов пересказов «по цепочке» для выяснения особенностей варьирования. Интересовало нас и современное бытование текстов книжного происхождения (притч, духовных стихов).

В результате двухнедельной работы участниками экспедиции был собран корпус текстов (сказки и несказочная проза, лирические песни и духовные стихи) на аудио- и видеоносителях (25 ч. и 3 ч. записи соответственно).

О.Б. ХРИСТОФОРОВА

СКАЗКИ

Жители старообрядческих сел Верхокамья привыкли к работе собирателей из Москвы. В некоторых домах нас встречали вопросом: «А что это, московские приехали, а к нам не заходят?» Однако наша экспедиция отличалась интересом, по выражению одной из информанток, «ко всяким глупостям»: быличкам и сказкам.

Из сказок нам удалось записать четыре сюжета: «Колобок» (АТ 2025), «Медведь на липовой ноге» (АТ 161*), «Хамка» (АТ 480В*) и «Про двух сестер» (АТ 480А*).

Сказку «Колобок» рассказала Зоя Александровна Горбунова, православная. По словам Зои Александровны, сказку она прочитала в книжке и рассказывала своим детям. Рассказывала она неохотно, поскольку основная тема, которая ее занимала в разговоре с нами, — близящийся конец света. В результате вариант, записанный нами, представляет собой не столько саму сказку, сколько объяснения, как эту сказку «построить»:



Соб.: А как у вас про колобок рассказывают?

З.Г.: Заяц, да медведь, да там волк, да лиса съела его, вот и вся сказка. Сначала заяц попался, потом волк попался, потом медведь попался, потом лиса попала да съела его. Вот и вся сказка про колобок. Замесила, значит, баба

Мария Ильинична Патракова, 1936 г.р. (с. Соколово Пермской обл.). Родители принадлежали к беспоповцам дѣминского согласия; сейчас в с. Соколово дѣминского собора нет, и Мария Ильинична перешла к старообрядцам-поповцам белокриницкой иерархии (их церковь есть в соседнем селе). Сентябрь 2002 г.



Божница в горнице у М.И. Патраковой

тесто, по сусеку помела, по амбару помела, по сусеку поскребла, наскребла мучки горсточку, замесила колобок, положила, на сметанке замесила, на масличке испекла, положила на окошечко студить. Он остыл и покатылся. И вот и вся сказка. С этого начинаешь и лисой кончаешь.

Соб.: А как они попались-то?

З.Г.: Кто попались?

Соб.: Ну вот, Вы говорите, заяц.

З.Г.: Он по лесу покатылся, по тропинчке в лес. И вот ему идёт навстречу заяц. «Колобок, колобок, я тебя съем». Ну и так далее, он говорит: «Не ешь меня, я те песенку спою». Вот и запел. Там: «Я колобок, я румяный бок, по амбару метён, по сусеку скребён, на сметанке мешён, на масле печён, на окошке стужён, я от дедушки ушёл, я от бабушки ушёл, и от тебя, заяц, не хитро уйти». Вот, дальше покатылся. И так далее, вот.

Иван Семенович Тиунов, относящий себя, хотя и несколько неуверенно, к старообрядцам максимовского согласия, напротив, готов был говорить на любые темы и рассказывать сказки выразительно и с воодушевлением. От него были записаны сюжеты «Медведь на липовой ноге» (СУС 161*), «Хамка» (СУС 480В*) и «Про двух сестер» (СУС 480А*). Следует отметить, что в повторной записи сказки «Хамка», вообще более подробной, оказались опущены детали, подчеркивающие каннибализм лесного демона (красный костюм — человеческая кожа, брюква в печке — человеческая голова и т.п.) и, следовательно, опасность, грозившую героине.

Это мне ещё в детстве, я ещё маленький был, мать рассказывала эти сказки. Вот, значит, жили-были, ну как, муж с женой. У них было трое девочек. Ну, значит, это... а раньше же электричества не было, я даже сам помню, что у нас в деревне электричества нет. Ну и, значит, это... А раньше прями пряху. Знаете, что это такое? Вот. Ну и, значит, прями пряху, и, значит, родители им сказали: кто, грит, больше нарядет, а они, грит, поехали на базар, кто больше нарядёт, того самый хороший подарок. И, значит, это, трое остались пряхи, а мать с отцом поехали на базар. И, значит, одна пряха, пряха, пряха, спать ушла. Вторая пряха, пряха, пряха, опять спать ушла. Третья пряха, пряха — огонь погас. Ну что же я тут, не сказал ещё, так она сказка называется — «Хамка»? Вот она пошла к хамке за огнём. Там, значит, навстречу ей, это, заяц. Заяц спрашивает: «Куда, девочка, пошла?» — «К хамке по огонь». — «Не ходи, тебя хамка съест!» Она не послушалась, дальше пошла. Следующей ей попадает лиса. Лиса спрашивает: «Куда, девочка, пошла?» — «К хамке по огонь». — «Не ходи, тебя хамка съест!» Она не послушалась, дальше пошла. Встречь попадает волк. Волк спрашивает: «Куда, хам... девочка, пошла? Не ходи...» — «К хамке по огонь». — «Не ходи, тебя хамка съест!» Но она не послушалась, дальше пошла. Вот. Вроде ещё медведь ещё, но я забыл уже, вроде медведь ещё попал. Ну, короче, медведь попал и спрашивает: «Куда, девочка, пошла?» — «К хамке по огонь». — «Не ходи, тебя хамка съест!» Звери знают как, значит, надо слушать, но она всё равно, ну, вроде, смелость взяла. Пошла в лес, приходит в лес, значит, это, смотрит, дом стоит, ограда, заходит в ограду, верёвки висят. Это. Зашла, костом висит, красный такой, полосатый. Вот. Ну и вот, посмотрела, в избу заходит, раньше лавки были, вот на лавке палки лежат, а у стола, это, тоже на лавке, покороше палки лежат, а в печке калик кипит. Знаете, что такое калик? Калик — это... Как называется-то? Калик — это брюква, брюква. Калига. Ну и, значит, это, открывают подполье, подполье открывают, хамка выходит: «Щас тебя, грит, съем!» — «Нет, грит, не ешь, я говорю, за светом пришла, за огнём то есть». Ну и это, хамка грит: «Ну ты, такая смелая, что за огнём, ко мне все, грит, все люди идут, все боятся вроде, а ты, грит, вроде пришла и не боишься». Ну и, значит, это, хамка грит: «Ну ладно, я тебе дам огня, иди домой». Вот она пошла домой и видит, значит, медведь идёт, шарахается, со с такого страху, что от хамки идёт и жива. Медведь удивился. Дальше идёт, волк тоже так: «Ну уж мы какие звери, грит, злые, людей едим, хамка, грит, нас может съесть, а ты вроде бы шо победила». А лиса — лиса тоже так же: «Вот это да-а. Вроде я хожу по лесу, треску боюсь, а тут ты сходила ночью, да и к хамке ещё за огнём!» Ну и а заяц: «А уж — уж точно боюсь, как ходить по лесу, да что уж меня так страшит, я каждого сучка боюсь, каждого треска боюсь, а то она не боялась ночью идти к хамке за огнём!» От. Ну,

домой, значит, приходит, а домой приходит, это, огонь принесла и давай снова пряхи. Пряха, пряха, утро пришло. Ну и, значит, это, родители привезли подарки. В смысле это, проверяют, кто сколь наряд, она рассказывает, вот, значит, так, ну, значит, ей самый хороший подарок, самый, это, лучший. И вот она стала жить, поживать и добра наживать. Вот вышла замуж, и сейчас живёт, и горя не знает. Вот и сказке конец [3].

А.В. РАФАЕВА,
канд. филол. наук

БЫЛИЧКИ

Зафиксированные былички тематически можно разделить на несколько групп. Прежде всего, это былички о «лесном» и о проклятых родителями детях, которых он забирает к себе в лес (А I 7a)³. «Лесной» описывается то в виде «дедушки», то в виде вихря, иногда не имеет облика вообще. Был записан текст, как «лесной» в виде старичка расплатился в магазине за водку сухими листьями.

Записаны былички о том, как черт подталкивает к самоубийству человека, неосторожно обмолвившегося о желании покончить с собой (В I 12a), а также о том, как самоубийца служит у черта лошадьё, которую нечистый ночью приводит к кузнецу подковать (В I 13).

Следующая группа текстов — о женщинах, которых нечистый посещает под видом погибшего мужа (сюжет Г III 1a). В одном варианте муж, чье обличье принимает демонический персонаж, не умер, а просто переехал в другое место.

Часто встречаются рассказы о том, как колдун портил свадьбу, заставляя копей, запряженных в свадебный поезд, остановиться, или оборачивал свадьбу волками (Г II 6a). В частности, был записан текст, в котором расколдованная женщина рассказывает о своей жизни в волчьем обличье. В рассказе Ивана Семеновича Тиунова человек, захотевший обучиться у колдуна, должен был 12 раз пройти через баню, в которой сидели некие чудовища, в пасть к которым нужно было прыгать. Человек прошел только шесть испытаний, затем испугался, не сумев прыгнуть в пасть и поэтому сошел с ума. В рассказе Елизаветы Егоровны Никоношиной тот же мотив представлен в следующей форме: человек увидел страшную собаку с разинутой пастью, в которую он не решился броситься. Римма Александровна Горбунова предложила рационалистическую ин-

терпретацию мотива: человек видит баню, которая похожа на собаку, и пугается ее.

Были записаны также былички о святом Николае — спасителе тонущих. Неверующий пытается переплыть реку, начинает тонуть и вызывает к Богу. Его спасает неизвестный старик, которого он впоследствии видит в церкви на иконе, изображающей святого Николая.

Удалось обнаружить в Верхотамье и следы легендарной традиции, например, в пос. Северный Коммунар зафиксирован классический вариант легенды о том, почему зерна на колосьях стало мало («Собачья доля»).

Ну я вот своего сына, в школе учился в десятом или, ну да, наверно, в десятом. Лет пятнадцать ему, шестнадцать уже было <...> И я его просто никак не проклинала, просто сказала, сильно на него рассердилась, что пошли мы в лес с дочерью, дочери было ещё только десять лет, а ему шестнадцать. И мы пошли за черёмухой, собирать черёмуху в лесу, там одна черёмуха была. Он не захотел, ему не понравилось, не нравилась черёмуха. Вот он не стал с нами собирать, пошёл по грибы, а ни посуды, ничего нет, я его, ну просто, в душе, как вроде, обиделась на него что ль, ну, не послушался меня и посуду никак не взял, хоть бы взял, дак ну что собирать грибы, пошёл и всё. Один. Ну что ж не маленький, я не боялась, его отпустила. А сама-то в душе его изругала. Не как-нибудь, не такими словами, а просто, с обидой на него вот так вот подумала, ну, вот так чего-то вот. И представляете, мы домой пришли, его дома нигде нет, мы пришли и ждали его до десяти почти вечера, это ещё светло почти. Черёмуха-то уже вот в августе где-то уже была. Уже не так светло было. Ну и что делать? Нет его дома. Пошли искать его в место туда же, где от нас ушёл, мы пошли со своей дочерью в лес. Кричали, плакали, кричали его и звали, сколько места обошли кругом, другой лес, дальше ходили, и в ту, и в другую сторону — нигде его нету. А его представляете, куда увело? Совсем на другую сторону, в лес ушёл, на много километров ушёл далеко. И потом, а моя мама ещё живая была, она старший человек, и догадалась, вспомнила, вернее, такие есть случаи, что, если человек потеряется, надо кричать, открыть в русской печке трубку и кричать в эту трубку, кричать: «Чур, наш аминь! Чур, наш аминь!» Она кричала: «Миша, иди домой, иди скорей домой! Мы тебя потеряли», — вот такие слова. [Чур, а дальше что?] Чур, наш аминь. Чур, наш аминь. Ну а как чур от него. И это, как от нечистого, сразу он от него отходит. [Нечистый его увёл?] Леший. Конечно, кто же его ещё. Я его изругала. Ну, осердилась, со зла, с сердцем его отпустила. Разозлилась на него. И всё, он приходит домой, а мы ещё там ходим, его ищем. Его сразу отпустили, он сам рассказывал. Ходил с

ребятами, малину собирал. Какие ребята были — незнакомые, совсем не наши, не фабричные. Как только она его покричала в трубку, в то же время они его и отпустили — иди домой. Показали дорогу ему, как идти. Пошёл на трассу, вышел на асфальт. И пошагал по дороге <...> Домой, пришёл домой. Мы приходим, и он дома уже. Вот, всё, он рассказал. Как сходил с ребятами, малину собирал. И сказал место, где ходил. А не мог сам уйти домой, что они его держали. Сам не понимал, уже темно, время, можно было подумать, домой идти, нет. Вот такое вот случалось <...>

Мы с дочерью ходили, заблужались. Вот однажды по грибы пошли, по ягоды, так время было, ну такие места, что там и грибы, и ягоды. Ну и то и другое собирали, собирали, а так чё что, если обратно возвращаться, очень далеко. По этому месту, и мы решили прямо уж мы пошли, а то место забыли. Оно тут есть, такое место <...> И ходили, ходили мы с ней, ходили, ходили, все комары нас съели, она уже плачет, ей лет семь было. И я вспомнила как, чудом просто вспомнила, что... ещё тогда молодая была, не верила, ну забыла просто про это дело. Ещё и не верила, что мы заблудились, ну что, днём, среди бела дня, в лесу. Лес-то, не такая уж тайга непроходимая, просто лес, такое место, где он живёт-то. Он и путает в лесу. И коровы даже там заблужались. И не поверила я, ну просто вот, ну тогда ещё не такая была (нрзб.) А вот он, думаю, ну что, на всякий случай взяла все и перевернула, всю, всю, всю одежду, кака на себе была, всю перевернула на левую сторону. Вывернула. И всё, сразу-то вышли к людям. А то кричали уже мы даже с ней. И никто нас не слышал. Мы уже даже кричали, да что откликнется где-то кто-то. Собирает грибы или что-то. И как только вывернула, всё, сразу же вышли к людям, люди ягоды собирают, на место открытое, на поляну вышли сразу же. Сразу нам дорога открылась. А то не было никакой дороги. Не могли, не знали, куда идти. Шли, ходим, ходим, кружим, кружим. Никуда, никакого просвета нету, никакой, никакого, не можем никуда выйти. На чистое место. Как только сделали, так всё. Такое чудо [4].

Ну, в общем, разбились все, помогли ей в похоронах, в общем, она решила домой не ездить, а осталась в этой же комнате, жили они на квартире в (нрзб.) Вот, рассказывали, что ей стало казаться, она рассказывала про себя, что ей стало казаться, что её муж ходит к ней в гости. По вечерам. Она старалась выпроводить всех, чтобы кто-нибудь там не зашёл случайно, она закрывалась в комнате, накрывала стол на два, на два прибора и ставила хозяйкин цветок, фикус. Большие листья у него. Вот в этом фикусе она видела своего мужа. Якобы он приходил каждый вечер. Он её навещал. Потом хозяйка кому-то пожаловалась, что вот закроется и сидит там, вроде как что, что-то ненормальное. К ней попытались кого-то подослать там, это, сами подходили, никого не пускала. И ей казалось, что если, вот, она разговаривает с ним,



Старинный медный умывальник висит слева от двери в горнице у Ирины Филипповны Мезенцевой, 1919 г.р. (д. Микишата). Сентябрь 2002 г.

он ей назначает, что, время, когда они встретятся снова. Она говорит, он на скамеечку, вот ветер дует, это, со стороны кладбища, это он мне привет посылает. Вот шо-то такое, ей сказали, что урони специально вилку-то, муж, и посмотри, кто сидит с тобой за столом. Ну она, видимо, в расположении листьев этих видела своего мужа. А ей говорили уже, что тебе что-то сделано, ты урони и посмотри, и на ноги, он должен сидеть — ноги вроде чертовские копыта. Но она говорит, никогда я не решилась бы сделать этого, и не роняла ничего специально, но потом ей стали как-то помогать медики, вылечилась она. Это она рассказывала про себя [5].

И она вот стала учиться после этого. И якобы она владеет этой магией. Не знаю. Ещё один случай рассказывали, это в войну было. Ну так вот, собирались тоже в тёпленкое местечко и говорили, что отец занимался, шорник, не шорничал, говорили, это значит, шубу чинил, ну там лошадиную сбрую, ну, по коже работал. Маленькое сидение у него было, видимо, дупло делают, прогнившее дерево и обтягивают сверху кожей. Пробивают, наверно. Вот такие маленькие сидения у них, и вот, он привлекал своего сына. Сын тоже шорничал, и вот однажды пришёл к нему друг, разговор пошёл о том, что, вот, какая-то нечистая сила существует, что вот, как это, ну кто боится, кто не боится. Этот парень говорит: «А я ничего не боюсь», — и маленький ремешок отрезал, ну, по коже работал. И говорит: «Да, вот так», — ну, что-то шутя, что вот, петлю одевает на шею, как давятя люди, разговор пошёл о том, что давленники. И он одел себе эту петлю на шею, отец рядыш-

ком сидел, этот парень друг, ни с того ни с сего он дёрнулся и стал давиться уже, ну петля-то, она затянулась быстро на шее. Парень-то хочет её растянуть, не может, отец схватил нож и быстро перерезал шнурок этот. И стали спрашивать у парня, что: «Ты что? Почему ты дёрнулся? Сидел на этой сидухе вроде». Он говорит: «Ну, я увидел, что большая яма, и меня кто-то толкнул вроде», — или что-то такое, чего-то испугался и рванулся, или от этой ямы он, наоборот, рванулся. Вот что-то такое, но его спасли. (нрзб.) [А кто толкнул?] Видение какое-то ему показалось. Что он сам-то бы и не хотел, он шутя вроде одел эту петлю на шею, и при всех, но вот что-то его как бы испугало, он говорит, видел — они втроём сидели, и он перед всеми вот видел большую яму. И вроде как испугался, что туда упадёт, в яму-то, что ли, рванулся в другую сторону [6].

В.С. КОСТЫРКО,
А.В. КОЗЬМИН;
аспиранты

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Ощущение близости Страшного суда, «конца века» у большей части опрошенных староверов и православных, скорее всего, не столько определяет мировоззрение (как, например, у современной прицерковной среды), сколько является привычной составляющей духовной культуры. С одной стороны, почти все информанты на вопрос, живем ли мы сейчас в последние времена, отвечают утвердительно. С другой, в течение разговора от одного и того же человека можно было услышать и подтверждение исполнения пророчеств Апокалипсиса (о звезде Полынь, от которой реки стали горькими, информант говорит: «Это уже есть»), и утверждение, что Суд еще не скоро, поскольку Господь «прибавил век» из-за того, что на земле еще остались верующие.

Среди перечисляемых ожидаемых признаков конца света старообрядцы называют, во-первых, всемирную войну (один раз названа одновременно и всемирной, и гражданской). Во-вторых, рассказывают, что в последние времена вместо коров будут разводить только коз. Этот нарратив может быть вариантом универсального представления об уменьшении человеческого роста и о деградации человеческого рода в последние времена. При этом в одном случае информантка подчеркнула, что те, кто держит коров, будут находиться по правую руку Христа, а кто держит коз — по левую, что, вероятно, связано с переосмыслением новозаветного текста о Страшном

суде, где праведники сравниваются с агнцами, а грешники — с козлятами. Наконец, ожидается разрушение Москвы и Ленинграда, подтверждение чему информанты видят в частичном затоплении городов.

Сама гибель мира изображается следующим образом: с востока на запад пойдет огненная река, и земля «выгорит на тридевять локот», после чего станет белой. Возможна связь этого представления с книжными текстами (см., например, апокрифическое Откровение Иоанна Богослова: «Будет лицо земли от восхода до заката гладким как стол и белым как снег. И выжжены огнем будут недра земные»⁴).

Значение признаков конца света придается и современным реалиям. Так, по мнению информантов-староверов, признаками «последних времен» могут являться «большие деньги», то есть дороговизна продуктов, а также денежная реформа. Один раз упоминается «царь Меченый», о котором информант, по его утверждению, читал в Библии за пятнадцать лет до перестройки, что представляется достаточно интересным, поскольку подобные нарративы были актуальны в конце 80-х — начале 90-х гг. Был записан текст о небе, опутанном железной проволокой, и железных птицах; по словам информантки, об этом рассказывали в 1930-е гг.

Один рассказ об антихристе отражает некоторый циклизм в восприятии истории. Согласно этому рассказу, антихристом был Ленин, в подтверждение чего информант из одинакового количества спичек выкладывал слово «Ленин», пятиконечную звезду и число 666. С другой стороны, он говорил о вероятности воскрешения Ленина, ссылаясь на отрывок из Апокалипсиса, повествующий о раненом и исцеленном Звере.

Другой рассказ описывает ожидаемого антихриста как имеющего под короной рога, а в сапогах копыта. Как представляется, это описание связано с сюжетом о когтях на руках антихриста, иногда скрывааемых перчатками (в православной традиции — см. «Видение Иоанна Кронштадтского» (1920-е — 1930-е гг.), пророчества Лаврентия Черниговского (ум. в 1950 г.); сюжет используется в «Трех разговорах» В. Соловьева). Рога и копыта (атрибут скорее черта) усиливают инфермальную природу антихриста, который становится уже не просто нечестивым правителем всемирного царства, но самим сатаной.

Эсхатологические тексты православных в целом повторяют концепты современной прицерковной среды. При этом определяемая как «грамотная», знакомая с соответствующей литературой информантка, более была склонна говорить о «франмасах», тайном мировом правительстве, «развращении молодежи» с помощью телевидения и т.д. От менее сведущей в духовных проблемах информантки был записан нарратив о пластиковых карточках с печатью антихриста, время которого приближается. При этом она была настроена скорее обреченно, ведь если не принимать печать, нельзя будет выжить.

Ну, видите, опять написано, ну значит, от Адама идет седьмая тысяча. Восьмая уже пошла. От Адама. Вот. Местами написано, якобы не ополовинит как восьмая тысяча, так придет Христос судить. Вот. А по идее-то, уже ополовинило. Уже ополовинило. Значит, Господь прибавил век. Прибавил из-за чего? Из-за того, что верующие ещё есть. А ведь Господь сказал: «Приду, говорит, Я судить, найду ли Я кого-то верующих? На земле». Вот то-то время тогда и будет [3].

Значит, пойдёт, эта, саранча большая, по подобию как лошади большие. Вот это ещё не было. Эта саранча будет людей кусать. И она будет, у её крылья, как у орла, большие. Вот. И она будет людей кусать неверующих, кто не верит в Бога. И она будет людей кусать полгода. Если кого укусит, тот будет, значит, смерти искать, но смерть убежит. Смерти не будет тогда. И стараться будут, допустим, ну, гора вот, скалы такие, значит, под скалы будут ложиться, чтобы камень вроде упал, вроде убил бы. А камень наоборот его обойдёт. Вот что будет [3].

[Об антихристе]. Это враг, сатана <...> Ну да, он покажется как человек. Пока. Он будет три с половиной года. Но три года он будет как вроде такой ласковый к народу, что его все полюбят, и он, значит, это. А уже останется полгода — и тогда он будет такой яростный. У него будет корона на голове, он корону снимет — у него образуются как рога <...> А ноги, на ногах у него копыта [3].

Антихрист? Так и говорят, что мы нынче будем служить ему <...> Самый плохой. Там говорят, он будет управлять всеми делами. Это никаких никто не будет. Президенты всякие. Это всё он будет управлять, все там это внушали уж тут-то, что я знаю? Я же маленькая, неграмотная, это у грамотных спросите <...> Скоро, говорят, будет он командовать. Все пойдём ему служить. Вот и печати будут, и всё. Так вот. Кто ё знает? Мы-то, может, скоро умрём, а вы-то жить будете. [А если не пойти?] А как не пойдёшь, ничё не будет тебе, ничё не будут давать.

Как ты к нему не пойдёшь служить. Власть будет его, так же? Все будут жить <...> Это уже к Богу не пойдёшь. Дьявола будешь [5].

Раньше ведь не знали никаких этих Майки Маусов, и какие теперь страшные сказки идут по телевизору. Это уже как, это уже чистые бесы там показывают. Не мультики. Щас всё страшно видеть. Опасно, да. Пичкают сейчас детей тем, что, ну конечно, и Господь сказал, в Евангелии-то написано, что то, что раньше вам могли сказать только на ухо, всё будут провозглашать на кровлях. На кровлях, то есть, по телевизору. На кровле же антенна. Вот ведь чё сказано-то было. Было всё вперёд сказано. Теперь ведь вот что, пичкают чем народ? Дети слышат всё и видят эти сцены все, разве это допустимо? Разве Господь долго потерпит такой народ? Уже неча даже и думать, что долго продлится жизнь [2].

М.В. АХМЕТОВА,
аспирант

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

Мы записали шесть духовных стихов, пять из них — от Марии Ивановны Урбель, соборной, грамотной. Эти стихи не новы для Верхокамья, неоднократно встречаются в рукописных и старопечатных книгах, собранных московскими археографами в этом регионе¹. Три стиха до сих пор не были опубликованы, поэтому приводим их тексты.

I. О Содоме

Вечер, сумерки наступили у Содомских
у ворот,
Добродушный святой старец в гости
странничков зовет:
— Вы пойдите, отдохните под покровом
у меня.
Виджу, вижу, непростые ко мне
страннички идут.
У них кудри завитые и вся Троица в лице.
Вы скажите, вы скажите, куда вас Господь
послал?
— Принесли спасенье дому, он вас
вывести послал.
Собирайтесь, одевайтесь, выходи отсель
скорей!
И большие, и меньшие окружили
Лотов дом.
Они Лота окружили, самого хотят убить.
Лот их вышел успокоить, беззаконье
прекратить.
Заря медленно занималась над Содомской
тишиной.
Семья Лота собиралась, пошли на гору
толпой.
Не успел ангел промолвить, провалился
весь Содом.
Жена Лота оглянулась — стала каменным
столбом.

II

Покайтесь, люди, покайтесь.
Молитесь Богу со слезами,
Со всем со сердечным со рыданием.
Уж Антихрист на земле родился,
Ты еси змей лукавый, семиглавый.
Изрыкал он всю горькую ярость
По всей земли, по вселенной.
Князи, бояре убоялись,
Всю его горькую волю сотворили.
В среду, в пяток мясо ели,
Во в латынское платье облекались,
Во погильную яму собирались.

III

Два те голуба, два те сизыё,
Два те ангела, два архангела,
Вы куды, куды лётали?
А мы лётали на широкие,
На широкие на росстанюши.
Вы юго, юго тамо видели?
А мы видели, как душа с телом,
Как душа с телом расставалась.
Расставалась, не простилась.
Ты прости, прости, тело грешное.
А тебя, тело, во сыру землю кладут,
А меня, душу, на ответ ведут.
На ответ ведут к самому Христу,
К самому Христу, Царю Небесному.

В прошлом пение духовных стихов составляло неотъемлемую часть старообрядческого моления — их пели и перед трапезой, по окончании моления, и после трапезы наряду с чтением «на рас суд» и наставлениями в вере присутствующих мирских. Нам удалось побывать на двух старообрядческих молениях — воскресном в пос. Северный Коммунар и к празднику Рождества Богородицы (21 сентября) в с. Соколово. Оба собора оказались «не поющие», однако один стих нам все же удалось записать. В пос. Северный Коммунар, по причине рядового моления, никого из мирских не было, однако визит трех членов экспедиции послужил хорошим поводом к поучениям: во время трапезы соборных прозвучала «божественная сказка» о «милости-вом Ванюшке» и подходящие к случаю выдержки из жития Марии Египетской: «Как она в пустыне-то постовала! А мы-то грешные! Я бы не выдержала, сбежала бы обратно в мир!» (Евдокия Александровна Чадова, 1932 г.р., духовница; после трапезы специально для нас она пересказала житие полностью), а потом хозяйка достала со шкафа стиховник и... мы вместе с соборными, дружно склонившись над книгой, запели «Воскресли бурные порывы...»:

Воскресли бурные порывы, с души и с тела
спала сталь.

Несутся смелые мотивы, минувших дней
ничуть не жаль.
Томились, братья, мы, страдали, дни наши
шли в тоске, в слезах.
Теперь хотя оковы пали, а слезы всё
блестят в глазах.
О, время, время, где ты было? Давно пора
тебе прийти.
О, сколько сил ты погубило, о, сколько
сбило сил с пути!
О, сколько было пережито в мученьях,
страхе пред дыбой.
О, сколько братьев наших скрыто земли
под крышкой гробовой!
Лилась кровь, бряцали цепи, борцы идей
свободно шли
На казни, пытки, трудны степи,
к свободной вере вы снесли.
За что, за что же их томили, за что сжигали
на огне?
Ужель они не люди были, ужель света несть
в огне?²
О.Б. ХРИСТОФОРОВА,
канд. культурологии

Примечания

¹ См.: Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966—1980 гг.). Сборник статей. М., 1982; Чагин Г.Н. Дружка Верхокамья // ЖС. 1999. № 3. С. 8—10; Традиционная народная культура населения Урала: Материалы межд. науч.-практ. конф. Пермь, 1997.

² См.: Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

³ Номера сюжетов даются по указателю Зиновьева (Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987).

⁴ Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001. С. 270.

⁵ См.: Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV—XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.

⁶ Старообрядческий стих, называемый «Настоящее и будущее, к годовщине 17-го апреля 1905 г.» (в этот день был обнародован Указ о веротерпимости, которым разрешался переход из православия в другие христианские конфессии и отменен ряд запретов и ограничений для старообрядцев и сектантов), опубликован в: Духовные стихи: Сб. духовных стихов. М., 1916. № 26.

Список информантов

1. Е.И. Безгодова, 1926 г.р., д. Конята Сивинского р-на
2. З.А. Горбунова, 1939 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на
3. И.С. Тиунов (настоящее имя А.П. Старков), 1953 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на
4. Д.О. Князева, 1946 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на
5. Е.Е. Никоношина, 1924 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на
6. Р.А. Горбунова, 1928 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на
7. М.И. Урбель, 1938 г.р., пос. Северный Коммунар Сивинского р-на

Хранители старины

Встречи с народными исполнителями — всегда откровение, неожиданность. Тем более, когда речь идет о людях, проживших фактически целый век и сохранивших память о детских и юношеских годах, наполненных яркими впечатлениями о живой и полнокровной народной культуре. С Зинаидой Михайловной Семченковой и Марией Андреевной Сидоренковой участникам экспедиции Фольклорно-этнографического центра (Санкт-Петербург) и Петербургской консерватории (руководитель — А.М. Мехнецов; проект РГНФ № 02-04-18021е «Экспедиционные исследования народной традиционной культуры и фольклора центральных районов Смоленской области») посчастливилось познакомиться летом 2002 г. в Починковском р-не Смоленской обл. О них наш краткий рассказ и публикация образцов духовных стихов.

Здесь, в местах, связанных с именем В.Н. Добровольского, такие записи приобретают особый смысл, так как появляется реальная возможность дополнить сведения, содержащиеся в уникальном классическом собрании, образцами напевов (как известно, 500 напевов, записанных для Добровольского родственником М.И. Глинки, известным музыкантом Н.Д. Бером, не были опубликованы и считаются утраченными). Сравнение записанных в экспедиции песен разных жанров и духовных стихов с текстами собрания Добровольского позволяет говорить об их хорошей сохранности и с большой долей уверенности предполагать аналогичную сохранность напевов.

СКАЗИТЕЛЬНИЦА З.М. СЕМЧЕНКОВА

Мы нашли ее буквально сразу, собственно — и не искали даже. Хотя не имели ни адреса, ни фамилии. Все наши сведения были: «Есть такая старинная бабушка в Починке, ей сто лет, и она знает всё».

Зинаиде Михайловне действительно около ста лет — девяносто шесть. Родом она из деревни Хмары, замужем была в Мачулах (там находилось некогда одно из имений семьи Энгельгардтов). С юмором рассказывает о том, что в паспорте напутано ее отчество, и год рождения указан не тот. В последнее время стала плохо слышать, с трудом ходит, опираясь на две палочки, но ни на что не жалуется. Живет одна в собственном доме, сама работает в саду и огороде. Родные и соседи помогают, Зинаида Михайловна пользуется уважением как старейшая жительница Починка, активная прихожанка, в результате хлопот которой в городе был вновь построен и открыт храм. И знает она, действительно, всё.

Материалы, записанные от Зинаиды Михайловны, явились ключевыми для экспедиции 2002 г. В них раскрылась историческая глубина местной культурной традиции. Самым главным, что удалось записать, стали образцы эпических жанров — свидетельства бытования яркой, полнокровной сказительской традиции. Духовные и поминальные стихи в смоленских коллекциях Фольклорно-этнографического центра составляют значительный объем. Стихи (стишки, как их здесь называют) теперь не поют во время Великого поста, как это было раньше. Все они — и духовные, и поминальные — связаны с похоронно-поминальной обрядностью. Знающие женщины собираются вечером в доме умершего сидеть ночь над покойником, поют стихи. Поют и после похорон — во время помина за столом, а также в поминальные дни — и на кладбище, и за столом.

Петь Зинаиде Михайловне трудно, она поет тихо, быстро устает, начинает прого-

варивать текст, иногда переходя на разговорную речь, что нарушает структуру стиха (в расшифровке такие места выделены курсивом). Напев духовных и поминальных стихов у нее один, очень распространенный и в этих местах, и в других районах области. Но самое важное, что она помнит редко встречающиеся тексты — такие как «Муки Егория», «Егорий и Змей», а также «Борис и Глеб», «Как расплакалась мать сыра земля», «Плач Иосифа», «Голубиная книга», «Лазарь» и др.

Глубокая, истинная вера, доброта и любовь к людям — видимо, это самые главные качества ее личности. Исключительные свойства ее памяти объясняются не только редким природным даром («мне только раз пачуть, я и запомнила»), но, как думается, определены именно Верой, верой в силу Божественного Слова, а потому невозможностью это Слово забыть. Ведь тексты песен, духовных и поминальных стихов, которые она помнит, все освящены, по ее представлению, Божественным Духом. Будь то обращение к святым Кузьме и Демьяну с просьбой «сковать свадьбу вёшно-навёшно», к Богу «благословить весну гукать», или по-

вестования о стоянии за веру, о святом Егории-змееборце, или притчевые тексты поминальных стихов, основу содержания которых составляют мотивы покаяния, осознания бренности мирского и бессмертия души.

Публикуем два духовных стиха, записанных от З.М. Семченковой. Нотация и расшифровка текстов выполнены А.А. Мехнецовым. Мелкими нотами отмечены мелодические варианты напева в других строфах. Краткость представляемого образца объясняется особенностями исполнения. Текст стиха «Муки Егория» восстановлен по трем вариантам записи.

Муки Егория

А и жил жа был а царь Хвёдырька¹,
А было в яго а три дочери,
А три дочери, а чатвёртый сын,
А чатвёртый сын дай Ягорьюшка.
Накладал атёц бальшй муки на их
[вар.: три муки],
А Ягорьюшка а на мать свою:

З.М. Семченкова



Муки Егория



— А и мать, моя мать, матя Сохвия,
Забротай-ка ты мне буланыга коня,
Замудай-ка яго ты шалковаю муздой,
А положь на яго² да залотое сядло,
А поеду я искать сястриц своих
В чужое царство, в государство.
Сел Ягорья на буланого коня,
Как поехал Ягорья по дороженьке,
А там стоять заставушка,
А там стоять [да] лютые звери.
Разыгнал-растурял он зверей по лесам,
А поехал он в чужие земли

[вар.: на другое царство].

Как запел Ягорья херувимские стихи.
Как зачёл-пачёл царь-Басурман:
— Ой, вы слуги мои, слуги верные,
Привядите ко мне добраго малайца,
[Привядите яго] да ко мне в[о] двор.
Как привяли Ягорьюшку да к царю к

Басурману.

— Уж кто [же ты] добрый молодец?
— Я ня добрый молодец, я храбрый
Ягория.

— А какие ты веры веруешь?
— А я ня верую никакий веры

[вар.: Басурманской].

[А я] верую православной веры.
— Уж вы слуги мои, слуги верные,
[Вы] бярите-[ка] мячи востры

[вар.: возьмите].

Узнясите-ка с плеч галовушку долой.
А вдарили — мячи палумались.
— Вы возьмите-ка пилы острые,
Успилите-ка Ягорию с плеч галовушку
долой.

Пилы пасягнулись. — Выкопайте глубокую яму, заройте Ягорьюшку в глубокую яму. Выкопали яму, положили яго.

— Накатите дубовые дрёвы,
Накатите камни крупные.
Наклали дубовые дрёвы,
Накатали камни крупные.
Как пачула мать Сохвия, молилися Богу:
— А Божа мой, Спас милослив,
Спаси ж ты майго сына Ягорьюшку.
Как с-пад города, с-под Чарнийгыва
Найшла туча, туча грозная,
Как стала бить-колотить.

Раздуло-размяло камни крупные,
Узняло дрёвы дубовые,
Размела пяски мелкыи,
Ягорьюшку ничога ни стало. Ягорьюш-
ка встал,

Сел же Ягорьюшка на буланого коня

*И поехал. Поехал искать сестёр искать,
нашёл жа своих сястриц.*

А на их телá — как дубовая кора,
Волосы на их — как камыш-трава.
А с таго время стали люди Бога знать,
Стали люди Бога знать. Богу кланитца.

Егорий и Змей³

Как жили-были неверные люди⁴
А ня веровали а ни Богу, ни Христу⁵,
А вёрали няверной силе.

Как стала зыдять, няверная сила у день
человека.

Как пришлось чередá да царю идить.
Царь не йдетъ, царевну-дочь собираетъ.
Надяют на её шалковая платя, ⁴
Подпоясывают шелкаво́й пояс.
Повели [царевну] к синему морю,
Посадили её на бережок.

Сяди, царица, ни ўликайся,
и ни пугайся.

Как лятел Змей а вдоль по морю,
А з паздёр у яго искры сыплотца,
А со рта у яго агонь как жар гарить.
Молодая царица старопелася,
По лужку покати́лася.

А по лужку-лужку до Ягорьюшка.
— А спаси, сохрани мене, Ягорьюшка.
Как стебанул Змея по голове — отру-
бил голову.

Потекла руда, словно з рек вода.
Коню по колено, а Ягорью по стру́мян.
Молодая царевна́чка айста́лася жива́.

¹ Каждая строка повторяется.

² Далее текст записывался с пересказа.

³ Исполняется на тот же напев.

⁴ Каждая строка повторяется.

⁵ Далее текст записывался с пересказа.

Публикация
Е.А. ВАЛЕВСКОЙ, А.А. МЕХНЕЦОВА
(Санкт-Петербург)

ВСТРЕЧА
с М.А. СИДОРЕНКОВОЙ

Мария Андреевна Сидоренкова родилась в д. Кукуево в 1909 г. Сейчас живет неподалеку от родной деревни — в д. Климщина. Мы оказались первыми собирателями, посетившими Марию Андреевну. Интересный собеседник и мудрый человек, она до сих



М.А. Сидоренкова

пор следит за политическими событиями в стране и за рубежом.

Наиболее яркие воспоминания связаны у нее с обычаями и обрядами, бытовавшими во времена ее молодости. Она рассказала о гуляниях на Духов день и Троицу, когда девушки и женщины выходили за деревню, завивали венки, кумились и пели обрядовые песни. По ее воспоминаниям удалось подробно восстановить ход свадебного обряда. Помнит она и причитания, и песни, сопровождавшие свадебное действо.

Мария Андреевна хорошо знает поминальные стихи и стихи духовные. Исполнительница рассказывает: «Хадяла сядеть — старухи пели стихи, а я зыпямитка была, если пачую адно, только праслухать мне, и я ўжо запомнила». От М.А. Сидоренковой был записан духовный стих о Лазаре со стиховой организацией напева (данный текст на Смоленщине может распеваться также в строфической форме с припевом или без него).

Удивительное открытие — духовный стих об «Алексеюшке Божьем человеке», спетый Марией Андреевной в сказительской манере. Характерная особенность этой формы — неравносложный стих с тремя основными акцентами и однострочный напев. Эпическое сказывание, хорошо известное по Русскому Северу, некогда бытовало

и на Смоленщине. Еще в молодости Мария Андреевна выучила стих об Алексее от соседки, пожилой жительницы деревни. Не раз просила ее повторить: «Тётка Проська, ну-ка спей Аляксея».

Нотация и расшифровка текстов публикуемых образцов выполнены О.В. Ивашиной.

Алексей, Божий человек

А у слав(ы) нам(ы) гораде у Рими.
Там жиу-быу князь Алхымеений и жена
яго Аг(ы) лагйда.

А яны жили, малилися Богу.
А Божа наш Божа, Божа миласлиу.
Яны жили-были ни было у них дятей.
Стали Богу малитца,
Стали Бога прасити:

— А Божа наш Божа, Божа миласлиу,
А Божа наш Божа, Божа миласлиу.
Пашли нам Госпади чада ядина,
Пашли нам Госпади чада ядина.
Радиуся в (й) их сын Аляксеюшка,
Ляксеюшка Божий чилавеча.
Рос Ляксеюш(и)ка минутыми, чисами.
Ни чисами, а минутыми.

Рос Ляксеюшка и (в)учив(ы)ся.
Ляксеюшка Божен(и)ку малив(ы)ся.
Радителиу сваих(ы) пыслушав(ы)ся.
Рос Ляксеюш(и)ка вырос чилавеча.
Ляксеюшка Божий чилавеча.
Стау Ляксеюш(и)ка моладый,
узрос(ы)лым.
Саусем(ы) Ляксеюшка став(ы)
ныстыяшшим.

Стал Ляксеюшка Бога прасити,
Стал Ляксеюшка Бога малити.
Стали радители Ляксея приг(ы)лышать
жанитца.

Ляксею жанитца ни хателыся,
Атцовская слова изминяти он
ня мог жа.

Радительская слова изминяти тожа.
Ляксеюшка ня мог изминяти.
Ляксеюшка ня мог(ы) аткызатца.
Паехали радители у сваты.
Высвытыли иявесту.
Стали сабирати яво свадьбу.
Саб(ы)рали яво свадьбу.
Паехали жанитца пад вянец.
Пувязли Ляксеюшку пад вянец
с абручёнью.

Абручили в цер(и)кви, перивинчали.
Приехали в радительский дом.
Пысадили мыладых(ы) за стол.
Пасадели мыладыи зы сталом.
Ляксеюшка став(ы) абручённий.
— Абручённыя мый, супруга.
Вот табе мой пер(и)стен(и)
вен(и)чальный.

Ты дяржи мой поис пичальный.
А я выйду вон(ы) прастужуся.
Пыгляжу падышу воздыхым.

Алексей, Божий человек

1. А у слав(ы) нам(ы) гораде у Рими.
2. Там жиу-быу князь Алхымеений и жена
яго Аг(ы) лагйда.
и жс-на я-го А-г(ы)-ла-гй-да.
3. А я-ны жи-ли, ма-ли-ли-ся Бо-гу.
4. А Бо-жа наш Бо-жа, Бо-жа ми-ласлиу.
5. Я-ны жи-ли-бы-ли ни бы-ло у нас да-тей.
6. Ста-ли Бо- - - - - гу ма- - - - - лят-ца.

Вышел Аляксеюшка с застолья.
Пашёл Аляксеюшка вон(ы)ки.
Как пашёв(ы) так(ы) ни вярнув(ы)ся.
Он(ы) шёу путём-дарогёю, ишёу
путём-дарогёю.

Навстречу Ляксеюшке ишёу нишший.
Он(ы) нишшева ас(ы)тынавил.
— А нишший, ты нишшия братия,
Астынавися, нишший, са мною.
Ты вазьми мой кастюм(ы)
винчал(и)ный,
А м(ы)не дай свой пичал(и)ный.
Нишший скинуу свой пичальный,
Аляксеюшка раздев(ы) свой
винчал(и)ный.

Надеу нишшига кастюм(ы)
и пичал(и)ный.
И пашёу апять путём-дарогёю.
Ишёу Аляксеюшка путём-дарогёю.
Пришёу Аляксеюшка к морю,
Пришёу к морю Чёр(ы)ныму.
Там приехали всякыи кырабли из стран
далёких.

Ляксеюшка паехуу на караб(ы)ли.
Ай [г]де он был(ы) и [г]де ездилу.

Та[г]да вяр(ы)нууся Аляксеюшка
нызад с аттуды.

Ляксеюшка быу уже [у]богий,
Быу убогий калека.
И сав(ы)сем чур уже бальной быу.
Пашёу Аляксеюшка апять
путём-дарогёю.

Пришёу Аляксеюшка в сваю
мес[т]нысть.
И быу тама [о]кала цер(и)кви.
Тама была уже многа нишших.
Ляксеюшка быу пазнакомиуся
з етymi нишшими.

А яво радители усюдых искали.
Усюдых абъездили.
Ез(и)дили в цер(и)кву, видели нишших.
И з нишшими гыманили.
И нишшим надавали памйластинку.
А етыга яны ни знали.
Што ихный Аляксеюшка з нишшими.
Ляксеюшка паххадилу к радителям
И прасилу у их миласлину.
А радители уже яво ни знали.
Радители яво ни взывали.
А радители прасили нишших:

— А нишния, вы нишния братия,
А вы ходите усюдых,
Ти ня видели, ня слышали
Ляксеюшку Божига чилавека.
Ане гыварили: Мы ня видели.
А ета з ими гыманів(ы) их(ы)ный
сыночик.

И яны прасили, штоб им рассказали.
И штоб им(ы) наказыали.
Ляксеюшка жив(ы) дол(ы)га.
Патом Ляксеюшка пысялился
к радитилим.

У радитилив была тыка́я кёлинка.
Яны сыпали туда мусыр,
Выливали всякыи памыйки.
Ляксеюшка там(ы) прикутив(ы)ся.
И писал(ы) сваю жизнь с начала
и ды канца.

Писаў сваю рукапысь-та.
Патуду жиў, пыка скынчав(ы)ся.
А у горыди зыванили з(ы)ваны.
Стали алхирён, палы искать —
Идэй-та мошши прироставились.
Пахнить па вёсем горыду ладыным.
Яны сбилися з ног усё ишшуть.
Наканец ани нашли Ляксеюшка в етай
кёлини.

Ляксеюшка держаў в руке сваю
рукапысьицть.

Яны руку ни магли яго расшамить
И рукапысьиц яго вытунуть.
Яны малитвы читали,
Яны служения читали.
Ныканец рука асвыбадилися.
И рукапысь яго вытунули.
Вот тогда яны усё узнали.
Што ета Ляксеюшка Божий чилавеча.
Ета яго мошши святыи.
А радитили яго плакыли:
— Чаво ж ён нам(ы) ни рысказаў.
А чаво ж ён нам(ы) ничаво
ни приказаў.

Яны жили и ў их жила яво
[о]бручёныя.
Биригла яго калыцо и поис.
И всё жила и ждала Аляксеюшку.
А даждала тока святыи мошши.

Лазарь

А жилó-былó шта дый два бр́атчика.
Адин(ы) братец Лазырь, другой
Абрамёй.
А Лазыр(и) быў бёдин, Аб(ы)рамёй
быгатый.
Как пашёў жа Лазырь па милыстинки.
Как зайшёў жа Лазырь к свайму
братчику.
— А братиц, мой братиц Абрамёюшка,
Как сидять у брата купцы ды паны
Купцы, купцы ды паны, ды в(ы)сё
быгачи.
— Пыдарі-ка, братчик хыть
миластинку¹.

Лазарь

♩=84

1. А жи - ло - бы - ло шта дый два бр́ат-чи-ка.

2. А - да-и(ы) бра - тец Ля - зырь, дру - гої Аб - ра-мёй.

3. А Ля - зы-р(и) быў бё - дин, А - б(ы)-ра - мёй бы-га-тый.

4. Как па - шёў жа Ля - зырь па мй - лис - тин-ки.

5. Как зай - шёў жа Ля - зырь к свай - му бр́ат - чи-ку.

А в маём радў брата Лазыря не булó.
В мянэш-та ўсё братчики — купцы, да
паны, всё багачи.
Как гукну́л Абрам свайх слуг верных.
— Слуги маи слуги, слуги верныи,
Вазьмитя вы Лазыря няситя-тряситя
И (ў)кнй́тя Лазыря у гайно́ишша.
Как лижаў там Лазырь роўна три года².
— Затравй́тя Лазыря псами-хыртáми³.
Как лижаў там Лазырь роўна три года.
Пыкызалась Лазырю роўна три чисá.
— А Божа, мой Божа, Гасподь
праведный,
Вазьми маю душеньку, душу из тела.
А мыя ж душенька ныстрыдалыся
И хольду-гольду пыныбралася.
Как услышиў Гасподь малитву яго.
Как паслаў Гасподь с неба на зямлю
да трёх ангелыў.
Лятитя ангелы пад тую вы душеньку пад
Лазыреву.

Вазьмитя душеньку т́хинька-
патихо́нку.
Падымитя душеньку к небу высáко.
Укнй́тя душеньку у рай глубáко.
Как паехал Абрамёй поля пылюв́ать.
Как схвати́ла Абрама худая га́дина.
Как лижал там Абрам роўна три чисá.
Паказы́лись Абраму роўна три года.
Начаў Абрам Богу малитца.
— А Божа, мой Божа, Гасподь
праведный,
Вазьми маю душеньку, душу из тела.
А мыя ж душенька наслыжда́лыся

И хольду-гольду ни ныбралыся.
Услышиў Гасподь малитву яго.
Как паслаў Гасподь трёх пякёльни́кыў.
— Лятитя пякёльни́ки з неба
ны зямлю,
Вазьмитя пякёльни́ки крочья
пыкряпч́ей.
Зычяпитя душеньку Абрамаву крочьям
пакряпч́ей.
Падымитя душеньку к небу высáко,
Укнй́тя душеньку в пекла глубáко⁴.
— А братчик мой, братчик
Лазарёюшка,
Пыкряпй́ ты, Лазырь, сванм мёзиньцым
маё т́ла.
А нас же с табаю, Лазырь, адна
матушка спырадила.
Адна матушка выскармй́ла⁵.
— А братчик мой Абрамёюшка,
Воля эта ни мыя, воля Гóспыда.

¹ Далее текст записан с пересказа.

² Комментирует: «Толька в Лазыря адна сучичка была маленькая. То ён приказаў — Абрам».

³ Комментирует: «А ета сучичка пыд сталом лазила, костачки сабирала и Лазырю насила, Лазыря кармила».

⁴ Комментирует: «Абрам там как ён нистрыдаўся в агне гарел и увидёў Лазыря и гаворить».

⁵ Комментирует: «А Лазырь атвичáў Абраму».

О В.П. ЗИНОВЬЕВЕ (27.07.1942 — 21.03.1983)

Трудно поверить в то, что прошло уже двадцать лет со времени ухода из жизни Валерия Петровича Зиновьева. Уход этот был воспринят всеми, кто его знал, как горькая несправедливость судьбы. «Ушел товарищ, каких среди нас очень немного, — написал в прощальном слове В.Г. Распутин, — друг, понимавший дружбу в ее истинном смысле; педагог, прежде всего учивший духовной надежности и доброте; человек, так много сделавший, несмотря на молодость, во имя утверждения всех этих понятий, и делавший это без усилий, каждодневным своим житием и счастливым характером». Ушел ученый, не успевший осуществить многого из задуманного: не состоялись запланированные на много лет вперед экспедиции, трудной оказалась судьба тома, посвященного русской сказочной прозе в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», редактором которого он был назначен. Подготовленные им книги вышли в свет уже без него.

Но за немногие годы, отпущенные судьбой, В.П. Зиновьев сумел занять собственное место в сибирской фольклористике, продолжив традицию, связанную в нашем городе с именами известных ученых (достаточно назвать М.К. Азадовского и Г.С. Виноградова, стоявших у ее истоков). Как и его предшественники, Валерий Петрович преподавал в иркутских вузах: в 1971—1979 гг. — на филологическом факультете Государственного университета, где он еще со студенческих лет работал под руководством Надежды Осиповны Шаракишиной; в 1980—1983 гг. — на кафедре литературы в Педагогическом институте, куда он был приглашен Еленой Ивановной Шастинной. За эти годы состоялись десятки фольклорных экспедиций. Наверное, многим запомнилось, насколько неутомим был Валерий Петрович в полевой работе, как ждал он этих поездок, — любые кабинетные занятия он всегда был готов отложить ради очередной экспедиции.

В результате собран ценнейший фольклорный материал, оформившийся в картотеку, насчитывающую свыше 5 тысяч текстов разных жанров, значительная часть которых была перенесена с магнитных лент. В.П. Зиновьев немало внимания уделял вопросам организации фольклорного архива, принципам его систематизации, способам описания фонотеки в целом и каждого текста в отдельности (каждому фольклористу известно, что нередко «добыть» тексты легче, чем их затем обработать и ввести в научный оборот). Все сборники В.П. Зиновьева выросли из его картотеки, но ими она далеко не исчерпана и

хранит еще немало неизданных материалов по народной культуре Восточной Сибири.

Научное наследие В.П. Зиновьева невелико, но его книги и сегодня живут в отечественной фольклористике активной жизнью.

Монография «Жанровые особенности быличек» (Иркутск, 1974) была посвящена разработке теоретических основ одного из наименее изученных в то время жанров сказочной прозы¹. Именно после работ В.П. Зиновьева и Э.В. Померанцевой современный мифологический рассказ был наконец «канонизирован». Причем если Э.В. Померанцева в известной книге «Мифологические персонажи в русском фольклоре» (М., 1975), обращаясь к архивным материалам и публикациям XIX — начала XX в., рассматривала «суеверный меморат» как реликтовый, угасающий жанр, то В.П. Зиновьев в своей монографии, основываясь на собственных полевых записях, пришел к противоположному выводу относительно «современных судеб» былички. В его интерпретации мифологический рассказ — один из самых продуктивных жанров современного фольклора, открывающий новые перспективы в изучении народной духовной культуры. Научная дальновидность В.П. Зиновьева в этом вопросе была признана и самой Эрной Васильевной Померанцевой, сделавшей на своей книге, подаренной молодому коллеге, шутливую надпись: «Дорогому Валерию Петровичу, знатоку чертовщины, со страхом и трепетом на строгий суд», — и новыми поколениями исследователей народной мифологии.

Составленный В.П. Зиновьевым «Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин»² не только представлял состояние локальной традиции жанра на определенном этапе ее бытования — появление его было обусловлено прежде всего острой необходимостью создания единой основы для научной систематизации накапливавшихся материалов.

В.П. Зиновьеву вместе со студентами иркутских вузов удалось записать около 1800 текстов сибирских быличек, четвертая часть этого собрания вошла в подготовленный им сборник «Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири» (Новосибирск, 1987). Это было первое научное издание подобного рода: «Отрадно, что столь "неклассический" жанр, как быличка, — подчеркивалось в отзыве на книгу, — издан по образцу классических сборников русского народно-поэтического творчества, на основе традиционных, десятилетиями выработанных



В.П. Зиновьев

них принципов научной публикации устной прозы»³.

Для В.П. Зиновьева былички не были ни источником мистического «знания», ни даже материалом для мифологических реконструкций. В его восприятии эти фантастические рассказы являлись прежде всего художественными текстами, отражением «поэтических воззрений» его земляков на природу и деревенский быт. Размышляя о функциональной природе жанра, он выделял в качестве ведущего в современных мифологических рассказах именно художественное начало: по его наблюдениям, они исполняются «в обстановке эстетической заинтересованности аудитории», когда «каждый чуткий слушатель старается не развеять атмосферу необычайного, чудесного», стремится «артистически влиться в созданную обстановку вымышленного мира»⁴.

Постоянным был интерес В.П. Зиновьева и к другим жанрам народной сказочной прозы. Так, в Сретенском р-не Читинской обл. ему удалось записать несколько десятков исторических преданий о местном «благородном разбойнике» Павле Ивченко⁵. Одним из первых он обратил внимание и на такой дискуссионный жанр современного фольклора, как устный рассказ — своего рода «народную публицистику». В архиве собирателя сохранилось более тысячи устных рассказов различного содержания: это и автобиографические повествования, при всей своей безыскусности (а, быть может, именно благодаря ей) сохранившие значение непреложных свидетельств о нашей недавней истории, и не менее напряженные размыш-

ления о современности (например, рассказы-рассуждения на тему «деревня раньше и теперь», составившие в архиве самостоятельный, и достаточно обширный, цикл). К сожалению, В.П. Зиновьев не успел обобщить свои материалы по устным рассказам, но многие его научные идеи получили развитие в работах иркутского фольклориста М.Р. Соловьевой (Базилишиной), творчески воспринявшей не только исследовательскую методику своего учителя, но и систему его мировоззренческих установок.

Итогом многолетней собирательской работы В.П. Зиновьева стал сборник «Русские сказки Забайкалья» (Иркутск, 1983; 2-е изд. доп. — Иркутск, 1989), представивший новую сибирскую сказочную традицию. В отличие от основательно изученных ленской или тункинской, эта традиция была совершенно неизвестна науке (даже в таком репрезентативном издании, как «Сравнительный указатель сюжетов» по восточнославянской сказке, вышедшем в 1979 г., было указано лишь 4 сюжета, зафиксированных в Читинской обл.). Валерию Петровичу удалось собрать около двухсот текстов забайкальских сказок, сохранивших не только многие традиционные сюжеты (около 170 — как общерусских, так и исключительно сибирских), но и своеобразную эпическую стилистику, что свидетельствует о подлинной сказительской культуре исполнителей, имеющей древние корни. В сборнике представлены более шестидесяти сказочников, среди них выделяются талантливые И.С. Рязанцева, Н.Г. Бояркин, Ф.А. Балагуров. Бережно записав их репертуар, нарисовав во вступительной статье их живые портреты, В.П. Зиновьев следовал в русле традиции сибирской фольклористики, которую со времен М.К. Азадовского отличало особое внимание к индивидуальному творчеству народных исполнителей.

Последней работой ученого стала книга «Русские песни Восточного Забайкалья», по сей день, к сожалению, являющаяся «неизвестным сборником» В.П. Зиновьева⁶: издание его стало совершенно неразрешимой проблемой из-за отсутствия необходимых средств. Из почти двух с половиной тысяч записанных текстов было отобрано для публикации более трехсот. Традиционный песенный репертуар забайкальского села представлен в сборнике во всем его многообразии: от колыбельных до казачьих походных, от старинных обрядовых песен до поздних баллад и романсов. Среди записей Зиновьева, относящихся в основном к 1970-м гг., можно найти и свадебные песни, сохранившие архаическую символику, и классические образцы протяжных песен со свойственной им усложненностью музыкально-поэтического строя, и по-своему интересные «новые» песни, отразившие многообразные литературные влияния.

Таким образом, В.П. Зиновьевым было предпринято рассчитанное на десятилетия (в его архиве был найден перспективный план экспедиций вплоть до 1990 г.) изучение одной из интереснейших сибирских локальных фольклорных традиций в ее живом бытовании.

Но не только исследовательский интерес заставлял Валерия Петровича вновь и вновь выезжать в забайкальские села. Он был на редкость цельным человеком, посвятившим жизнь делу, в котором для него соединились творческое призвание и остро осознававшийся им долг перед своим малым отечеством (родился и вырос он в г. Нерчинске Читинской обл.). «Здесь, по селам Премамурья, и были собраны сказки, которые не одну сотню лет незримым ручейком вливались в единый полноводный поток русской народной словесности, — написал он во вступительном очерке к «Русским сказкам Забайкалья». — Я читаю эти сказки с ощущением судьбы моей родины, неповторимости ее красот и запахов». Взволнованная, почти исповедальная интонация, поэтическая образность этого очерка бросают лирический отсвет на всю книгу.

Многое в характере этого человека раскрывает дневниковая запись, сделанная во время его последней фольклорной практики:

...И ушла куда-то тревога, в душе стала расти радость, стало легко и светло. В автобусе только я и мои девчонки. Дорога долго шла по Куренге. Над дорогой нависли сопки, все в сиреневых пятнах от богородской травы. Кручусь на месте, заглядывая то в одни, то в другие окна: здесь бурливая речка мелькнет, там в глазах зажелтеет от лилий или маков, а то вдруг выметнется из-за деревьев поляна, убранный сплошь дивными бабочками жарков — аж в душе захолонуло!..

Перед Мироново я попросил шофера остановить автобус около подножья сопки, поросшей чабрецом.

— Тихо, девушки, надо всем нам выйти. Ничего не говорите, послушайте меня.

Все вышли, сгрудились возле меня. Я поднялся до ближайшего сиреневого островка, сорвал щепотку стебельков и сказал:

— Выберите свой островок вот этой травы, помните в пальцах и поговорите с ней, попросите в эти края.

Что уж они поняли?.. Но все разошлись и сделали, как я сказал.

Сейчас, вечером, когда пишу об этом, ситуация кажется чудноватой. Но тогда это возникло сразу и как что-то нужное. Размягчила меня природа.

Приехали, устроились... Люди очень по-доброму отнеслись к нам...

Это «люди» (не снисходительное «местные жители» или отстраненное «исполните-

ли», но и не отвлеченное «народ») — очень характерное «зиновьевское» слово. Свое стремление в фольклорные экспедиции он объяснял именно потребностью в общении с «людьми, которым незачем лукавить». Самым ценным знанием, которое несет в себе народная сказка, он считал знание о том, «как жить человеку среди людей и как нельзя жить». А как часто он объяснял нам, студентам, что любое дело нужно уметь сделать «по-людски», то есть основательно и со смыслом...

Валерий Петрович Зиновьев навсегда запомнился всем, кто его знал, той энергией добра, которую он отдавал с безоглядной щедростью. Отдавал близким: дети Валерия Петровича вспоминают о «совершенно волшебном детстве», подаренном им отцом. Отдавал студентам (среди тех, кто считает себя его учениками, в нашем городе — не только фольклористы, но и режиссеры, педагоги, журналисты). Отдавал людям, случайные встречи с которыми во время экспедиций нередко перерастали в многолетнюю дружбу. «И вот я думаю, что же за человек был мой отец, если сейчас ходишь по его следам — и тебя везде как родную, как внучку воспринимают? — вспоминает Инга Валерьевна Зиновьева уже о своих фольклорных поездках. — В некоторых домах я видела на комоды фотографии внуков, детей — и папину фотографию. Как он умел за короткий срок стать для них родным человеком? И я думала тогда, что, наверное, все фольклористы такие, мужчины, наверное, в основном, такие... А сейчас понимаю: это же талант душевный нужно иметь, чтобы так люди тебя запомнили...»

Примечания

¹ См. также: Зиновьев В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы (на материале фольклора Забайкалья): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 1975.

² Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири: Исследования и публикации. Новосибирск, 1985. С. 62—76.

³ Иванова Т.Г. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири // Русский фольклор. Т. 26: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 253.

⁴ Зиновьев В.П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 391, 392.

⁵ Устные рассказы о благородном разбойнике Ивченко // Сибирь. 1985. № 5. С. 93—111.

⁶ Русские песни Восточного Забайкалья / Сост. В.П. Зиновьев; отв. ред. Ю.И. Смирнов. Машинопись.

ИЗ ЗАПИСЕЙ В.П. ЗИНОВЬЕВА

Забайкальские предания о «благородном разбойнике» Ивченко

В результате длительного обследования Сретенского р-на Читинской обл. В.П. Зиновьев выявил цикл рассказов и преданий о «благородном разбойнике» Павле Ивченко. Цикл этот, представляющий собой локальную традицию народной исторической прозы, в 70-е — 80-е годы XX в. еще активно бытовал в этой местности. В повествованиях об Ивченко отражены события первой четверти XX в., и Валерию Петровичу удавалось записывать рассказы от очевидцев — людей, которым доводилось видеть легендарного «благородного разбойника». Собеседниками В.П. Зиновьева были те, кто наблюдал события, будучи ребенком, и даже те, кто принимал участие в поимке Павла Ивченко.

Павел Ивченко, уроженец Сретенского р-на, в прошлом офицер (солдат) царской армии, в силу обстоятельств стал разбойником. Он грабил богатых и одаривал бедных, выступая тем самым в роли народного заступника.

Судьба народного мстителя трагична. Ивченко погиб незадолго до революции, но сказители домывают, как могла бы продолжиться его жизнь: «дожил бы — поимел дело с Журавлёвым — и всё». Так благородный разбойник Павел Ивченко оказывается поставленным в один ряд с героями Забайкалья Погодаевым, Журавлевым, легендарными полководцами Красной Армии.

Развернутые сюжетные повествования о забайкальском «благородном разбойнике» Павле Ивченко были подготовлены Валерием Петровичем к публикации. Рассказы объединены исследователем в единый цикл и расположены в соответствии с традиционной «биографией» разбойника. В результате стало возможным получить представление о сюжетном и мотивном составе выявленного тематического цикла.

Как Ивченко разбойником стал

1. О жизни Ивченко на Каре я слышал от пожилых людей.

До революции он служил службу военную в Красноярске, отбывал. А когда отслужил положенно время, остался на сверхсрочку. Тогда уж стал вахмистром в войсках. Ему доверяли. К службе он честно относился, всё. А сам, видимо, задумал достать оружие. И он, значит, вошёл в доверие и дежурил у склада с оружием.

И когда с караулом находился у оружейного склада, открыл склад и выгрузил оттуда оружие. Подобрал людей заранее. Вооружил их — патроны, револьвера...

И для того чтобы доставить это оружие сюда, в Усть-Кару, он договорился с двумя купцами усть-карскими: вы, дескать, это оружие увезёте. Если вы только откажитесь или меня из-за вас захватят, мои ребята вас не оставят — сотрут в порошок!

Им выхода нет. Решились. А тогда купцов нигде не обыскивали. Оружие потерялось. Куда ушло? Где? Никто не знает. И он отсюда снялся.

А здесь у него человек восемь было: Чирьевы, Коровины... Тоже усть-карски. Но, на ходу подметки отрывали! Он таких подбирал.

Сюда приехал, их вооружил. Что делать? Стал купцов грабить.

2. Ивченко был храбрый товарищ. Когда он служил в царской армии, то там какие порядки были? При его глазах убивали! Дисциплина палочная. Офицер хочет — ударит, а то и в лицо плюнет.

Но и вот, его один офицер в лицо ударил. А он же гордый был — на штык его, этого офицера, поднял.

Ясное дело — Ивченку бы убили. Вот он и убежал. С тех пор стал бегать, разбойничать.

Ивченко — меткий стрелок

3. А как Ивченко стрелял!

Как-то едет на пароходе по Шилке. Тут господа разны, богатеньки. У них левольверы. Они давай стрелять — кто лучше попадёт.

Вот Ивченко подходит к им, посмотрел, посмотрел... Вытаскивает флагончик из-под одеколону, привязывает к ему верёвочку, подвешивает.

— Но-ка, кто?

Они давай стрелять, кое-как разбили. Он: — Рази так надо стрелять? По верёвочке надо.

Не целясь стрелил и верёвочку перестрелил — горлышка флагончика как век не было!

Ивченка грабит богатых

4. Если бы Ивченка стал плохо к населению относиться, к рабочим, он бы долго не пробегал. А то он никого из народа не обидел.

А грабить — лично так не залетал: давай, потащили! Он напишет купцу: «Вот

столько-то золота, столько-то денег положите вот там-то. Если не положите, дождитесь в гости».

И вот пример. В Усть-Карске дом стоит Александрова. В этом доме торговал купец Воложанинов. Ивченка ему написал положить пять фунтов золота и пять тысяч рублей. Они не выполнили.

Срок подходит. Воложанинов оставил тут управляющего, а сам уехал.

Ивченка не стал дожидать ночи да чё... Приехал днём на двух тройках и прямо у магазина поставил коней. А из кошевы выскочили два-три человека, а эти остались, остальные-то.

Забегает к управляющему:

— Вы получали?

— Получали.

— А почему не выполнили?

— Хозяин отказался.

— Ага. А где он?

— Он уехал.

Ивченка скричал — все ребята зашли и давай! И сняли у него вместо пяти фунтов — двенадцать фунтов золота. Денег вместо пяти — восемь тысяч сняли.

— Но вот, гыт, и всё...

И уехали.

С Ивченкой надо добром

5. ...Да вот его старуха мне рассказывала. Они приехали к ним, Ивченко с бандой, ломаются в избу. А он-то, Кузьма, пьяный спит. Старуха ему (но кака она тогда ишо старуха?):

— Кузьма, Кузьма, вставай! Да проснись же, приехали нас убивать!

Он глаза разинул маленько:

— Впусти.

— Да ты что, ошалел? Они же ограбят нас да убьют!

— Ничё не сделают. Впусти.

Впустили. Кузьма поднялся:

— Но проходите, раздевайтесь, садитесь за стол. Но-ка, старуха, на стол живо!

Но те прошли, сели. Едят.

— Старуха! На гостинцы принеси-ка тарелочку золота!

Та сбегала, принесла.

— Вот вам, ребята, гостинцы.

Они не взяли. А приехали грабить... С Ивченкой надо токо добром.

Ивченко одаривает бедных

6. Ехал Ивченко с Верхней Кары. Увидел, крестьянин везёт дровишки. Лошадёнка еле двигается, и сам плохо одетый.

Он остановил коня:

— Пошто так плохо живёшь?

— Дак что же, барин. — Он же одетый всегда хорошо, его барином и называли. — Дак вот, барин, семья больша, здоровье плохое — не могу справиться.

— А водку поёшь?

— Нет, — говорит.

Он тогда вытаскивает одну тыщонку.

— На, — говорит, — тебе, поправь своё здоровье!

Вот этим его и понимали, и поминали.

7. Там же. Один каринский поехал на линию. Но, видно, у него один конишка вот такой вот — крючок-крючком.

А они, Ивченка со своими, встретились с ним в Булаке. Он выехал, а навстречу ему едут два ли, три ли человека.

— Куда попёр?

— Да вот так и так...

— Да-а. На такой падле?

Вытаскивает — тась коня-то в лоб. Конь упал.

— Дак вот так. На тебе двести рублей — четырёх купишь ха-ароших коней. И никому не говори, что нас видел здесь!

Старик-то пошёл. Думат, что он его в спину-то хлопнет сейчас — и готовый. И шёл ни живой ни мёртвый, пока в лес на хребет не зашёл.

Оттуда уж посмотрел. И ушёл с этими деньгами, никому ничё не говорил. Ивченко вопще приискателей не шевелил, а только купцов...

8. Везёт с деревни мужик мурал — ва-зочки, тарелки... Подъехал к сопке. Вот по-падают ему верховой. Конь вроде Ивченкин. Спрашивают:

— Чё везёшь, старик?

— Да вот мурал продавать на базар.

— Но-ка вываливай!

— Да что ты, как же я жить буду? Ведь у меня много детей, я же их этим кормлю!

— Я тебе говорю: вываливай или пристрелю!

А Ивченка такой был — храбрый, решительный. Ну, старику чё делать-то осталось? Давай сымать коробку с саней. Пока сымал, коробку-то сломал. Ивченка его спрашивает:

— Ну, на какую сумму-то у тебя товар?

— Дак считай... — назвал ему сумму.

— На тебе двойну сумму, корми ребят!

Старик-то обрадовался.

9. Он, Ивченка, был не просто... Он был откровенный, о-ё-ёй! Только об ём кто-то легенду пустил: дескать, убьёт, зарубит.

Вот он в каком-то селе заехал, его никто не знал. Зашёл к одним: к бедненькому-бедненькому старику.

— Как живёте? Чайком бы хозяйка напоила. Скоко семьи-то?

Хозяйка:

— Так-то и так-то...

Попил, пошёл и говорит:

— Спасибо. Но, хозяйка, бочку-то выпорасташь — посмотри путём, чё там.

И уехал.

Хозяин приехал — мужик крупный был, — она ему рассказала:

— Так-то и так-то...

Хозяин воду из бочки вылил — там мешочек лежит. Они его — цоп — и на стол. Золото! Зажили с тех пор.

10. Ивченка был такой смелый. У него была команда. Ездил всегда с женой. Купцов ограбит, а бедноте раздаст. Этим авторитет и заимел. Если у кого спрячется, тот не выдаст.

В Ботах был постоянный двор. Один раз его там дожидались, караулили. Он заехал, почасовал.

— А вы кого ожидаете?

— Ивченку...

— А я Ивченка. — Вытащил маузер. — Кто против меня?

Ночевал в Фирсово он у Агапеи Прокофьевны. Только к ней заезжал.

Как Ивченка пьяницу вылечил

11. Колотовкин Вася рассказывал.

На Каре жил старик-приискатель. Бедный был. И потом — чё намоет, всё пропиват.

Вот Ивченка как-то едет на коне. А старуха этого деда вышла и обращается к нему с просьбой:

— Павел Фёдорович, старик у меня ничё не понимает, всё пропиват. Хоть бы вы на него как-нибудь подействовали!

Но и он чё же? Подъехал к купеческому дому, коня связал.

— Пойдём-ка, бабушка!

Та идёт за ём. Хозяева:

— Заходите, Павел Фёдорович, заходите!

Он имя:

— Вы на мой счёт выпишете товаров, продуктов...

Ей всё выдали, подводу дали — увезла.

Ивченка вышел из магазина и поехал. А встречи ему как раз этот старик идёт. Ивченка ему:

— Дак, дед, если ты ишо напьёшься, то запомни: тебе будет плохо, со мной будешь дело иметь. И бабушку не обижай.

И после этого дед «вылечился», больше не пил. Вот како средство!

Собирались Ивченку схватить...

12. Была постоялка. Он, Ивченка, прётся. На нём собачья сверху доха, под ней борчатка. Подъезжат. А мужики газету читают.

А оне почём знают, какой он, Ивченка. А там написано: кто Ивченку поймат, тому пятьсот рублей.

Он подъезжат:

— Пельмешки есть?

— Есть.

— А выпить есть?

— Есть.

— Но, будьте любезны, мне организуйте.

Конь стоит, не привязанный, ничё. В кошёвке. На Шилке стояла постоялка.

Вот он поел. А те там разговаривают про Ивченку. Он когда снял борчатку свою, у него оружие в рукавах осталось. Он с обеих рук сразу может! Он:

— Дак а зачем вы Ивченку?..

— Да вот пятьсот рублей за него.

— Но, это чё, пятьсот рублей...

Покушал, всё. Послушал их разговор, где каки дела. Встал, из рукавов-то раз!

— А вот и Ивченка вам! Вот и пятьсот рублей — бери!

Те куда же, испугались.

— Дак вот не надо его ловить, а то он поймат...

Вышел. За конём только снег попёр винтом! Оне припухли и даже не поминают никому, что видели Ивченку.

И вот такой он был.

13. Конь у Ивченки был. Ох, конь! Удержат невозможно. Он весь в груди. Чистый, гладкий! Гнедой. Он из Усть-Кары до Средненска на одном дыху, без остановки доходил.

И вот в Мангидас... Караулили его как-то казаки в постоялке. И он как раз заехал. Заходит. У постояльщика заказал поесть. Поел, подходит к казакам.

— А вы чё тут делаете, ребята, кого ждёте?

— Да Ивченку дождам.

— Но, караульте, дожидайте...

Вышел, в кошёвку сел — и только ветер засвистел. Дождите! Караульте!

14. Ивченка был до революции. По Каре ездил, по Шилке. Бедных он не шурудил, богатых только, особенно китайцев-арендаторов.

У него на Средней Каре сват жил. Жена-то у него Воронина была.

Это мы однажды сено косили в продольном Булаке. Остановились у Ворониных. Изба у них на две половины разделена была занавеской, но мы за неё и не заглядывали.

И вдруг окружила дом милиция из Усть-Кары. Хозяин-то её матом встретил: мол, у меня хозяйка старая, чего ж вам надо, куда вы прётесь?!

А оказывается, за занавеской Ивченка спал. Одел он женскую лопоть, взял коромысло и мимо милиционеров... В дверях-то двое милиционеров стояли. Ну, они его и пропустили.

Воронин потом рассказывал, что если бы пошевелился в тот миг хоть один, он бы их обоих уложил. У него же здесь, на руках-то, по пистолету было. Они у него были на резиночках. Он их — раз! — и выбросит.

15. Холостой я ишо был тогда.

После посиделок как-то один раз пришли мы на постоянный двор. Сидим, в карты играем. Вдруг заходят человек восемь в романовских тулупах. Ну я сразу догадался, что это Ивченка.

— Чем покормишь, хозяин?

— А чё надо?

— Мясного надо.

— Свиинина есь, пельмени. Постояльцам, — говорит, — уйти?

А он:

— Нет, — говорит, — подвиньтесь токо.

Подвинулись мы на другой конец двора. Играм картами. Тогда на деньги играли. А они все спать легли. Только один всё ходит, ходит. Дозорный, значит.

В полночь милиция из Усть-Кары, спрашивают деда, хозяина:

— Не приезжал ли кто на трёх парах?

— Не знаю, — говорит, — не выходил во двор. Они здесь приезжают, сами выпрягают, запрягают. Откуда я знаю?

Поели, стали собираться.

— Поедем, — говорят, — в Сретенско.

Только успели выйти, Ивченка подымается и говорит:

— А ну встать!

Поднимаются все как штык. Говорит постояльцу:

— Ивченку ловят? А Ивченка их ловить поедет.

Хозяин аж затрёсся, как узнал, кто перед ём. Хорошо, милиционеры догадались к попадьё заворотить. Если бы не заворотили, он догнал бы. Показал бы, как его ловить.

Ивченке люди помогали

16. Сам-то Ивченка с Кары. Скрывались они в посёлке Ушумун, примерно шестьдесят километров отсюда. Бывало, гонятся за ними, а как токо они попадают в посёлок, их днём с огнём не сыщешь. Жители прятали. Потом этот посёлок расселили.

Вот один раз Ивченку окружили в дому и подожгли дом. Никуда вроде бы ему теперь не деться. А он не выходит.

Оказалось, он сидел в бочке. Сидит в бочке, водой обливается. А как начал дом-то ру-

шиться, он выскочил и — по народу в лес. Стрелять-то по народу не будешь. Он и убежал.

Смерть Ивченки

17. А судьба его тоже смешная маленько.

Оне разграбили на Верхней Каре одного купца — он им также не подчинился, а он дал команду: взять у его всё в доме, у этого купца! Их самих не шевелить! Закреть в пустую комнату и оставить. А чё есть — убирать!

И как раз их одёжа, купческа... А у этого купца жила в прислугах девочка. Ей, видно, уж лет восемнадцать-девятнадцать. Она из бедного сословия. И вот — сколько работала, за работу ей всё же купец дал пальто женское, тёплое. Теперь у ей ещё деньги сохранились — сорок два рубля. Она в этом пальте их и держала.

А когда Ивченкины ребята собирали одёжу купческую, и это пальто тоже попало к им. Она когда хватилась — эти уехали — девчонка-то:

— И моё пальто утащили! Сколько работала, и вот всё пропало!

А ей тут подсказали:

— Те уехали, которы взяли, а Ивченко сразу не уезжат из деревни. Он, поди, в верхнем там краю чай пьёт, обедат ли.

Она туда. Верно — в верхний край прибежала: лошади стоят. Она забега: Ивченка там. Она хотя его знала, но спрашивает:

— Кто Ивченко?

— Я. А в чём дело?

— Дак вот, ваши ребята брали одёжу у купца такого-то и моё пальто захватили. В пальте моём сорок два рубля в кармане.

— Ладно, — говорит, — вернём. Успокойся. — И уехал.

А эти, его ребята-сподручники, они уехали в Ушумун, к линии железной дороги, а там обед уже наварили и выпивают.

Он приехал. Но, надо тоже принять участие в этом. Он прежде чем принять участие:

— А кто, — гыг, — ребята, вот женское пальто взял?

А те:

— Да мало ли их там. Сколько было — все собрали.

— Посмотрите, в женском — в кармане сорок два рубля денег.

И вот один, Чирьев, нашёл.

— Вот у меня пальто женское, сорок два рубля денег в ём.

Он говорит:

— Дак вот, будь добрый, отвези этой девушке, отдай!

А как туды ехать? Там счас все пристава, урядники, стражники — все на ногах, окру-

жили, оплакивают этого купца! Как подъедешь? А тут одного отправляют — увези! Он гыг:

— Я не поеду!

— А ты сурьёзно говоришь?

— От всёей правды. Не повезу!

Он его — буцк! — готово! За его восстали, за этого восстали — и восемь человек перестреляли. И оне — Ивченко и Коровин — друг друга застрелили...

И вся Ивченкина артель.

18. ...Ивченко налёты делал часто. И братья все его разбойниками были. Он магазины, почту грабил и всё бедным раздавал. Кулаков не любил он.

А убили его в Кирге, в Лужковой, на камне. Он на камень сел. А одного старика купца да кулаки купили. Он в Ивченку из берданы и стрелил.

Потом, у этого старика много родичей было в банде у Ивченки. Вот он за их и боялся, что переловят и расстреляют.

Вот старик на той стороне Чаги засел и стрелил. Он ведь охотником был. И после этого банда враз и распалась.

И сейчас камень тот там. Это километров семь от Борей.

Погиб он — конь у него был роковой. Потом много командиров красных от него погибло.

Тексты 1, 4, 14, 17 зап. от Ефима Ксенофонтовича Катанаева, 1895 г.р., в с. Боты Сретенского р-на Читинской обл. в 1977 г.

Тексты 2, 3, 6, 9 зап. от Павла Тарасовича Плотникова, 1916 г.р., в пос. Усть-Карск Сретенского р-на Читинской обл. в 1974 г.

Тексты 5, 7 зап. от Александра Григорьевича Кравченко, 1909 г.р., в пос. Усть-Карск Сретенского р-на Читинской обл. в 1974 г.

Текст 8 зап. от Михаила Григорьевича Анциферова, 1901 г.р., в с. Усть-Начин Сретенского р-на Читинской обл. в 1977 г.

Текст 10 зап. от Федора Ивановича Судакова, 1916 г.р., в с. Молодовск Сретенского р-на Читинской обл. в 1977 г.

Тексты 11, 13 зап. от Павла Ансикртовича Вырупаева, 1898 г.р., в с. Боты Сретенского р-на Читинской обл. в 1977 г.

Текст 12 зап. от Петра Ивановича Русица, 1905 г.р., в пос. Усть-Карск Сретенского р-на Читинской обл. в 1974 г.

Текст 15 зап. от Ивана Григорьевича Бочкарникова, 1898 г.р., в с. Фирсово Сретенского р-на Читинской обл. в 1977 г.

Текст 16 зап. от Николая Андриановича Разумейко, 1913 г.р., в пос. Усть-Карск Сретенского р-на Читинской обл. в 1974 г.

Текст 18 зап. от Пантелеймона Михайловича Рожковского, 1913 г.р., в с. Боты Сретенского р-на Читинской обл.

Публикация
М.Р. СОЛОВЬЕВОЙ
(Иркутск)

«Магия слова» в русской традиции XVII—XVIII вв.

Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.А. Турилов и А.А. Топорков. М., 2002.

Собрание статей и публикаций текстов, извлеченных из рукописных сборников и следственных дел о колдовстве, травников и физиогномических трактатов, подготовленное специалистом по древнерусской книжности А.А. Туриловым и фольклористом А.А. Топорковым, имеет особое значение и для историков и филологов, и, как сказано в аннотации книги, «для всех, кто интересуется историей русской культуры», в том числе для читателей «Живой старины». Последнее утверждение — не общее место, а актуальная реальность, ибо такие жанры «отреченной книжности», как суеверные письма и даже заговоры, пережили советскую эпоху, когда они были поистине отреченными и бытовали в виде «писем счастья» и прочих распространявшихся через почтовые ящики посланий, и стали востребованы вновь в наше время, с очередным расцветом заговорной традиции, «профессионального» колдовства и т.п.

Следует также иметь в виду, что традиция изучения, публикации и научного комментирования подобных текстов, сложившаяся на рубеже XIX—XX вв., была прервана и начинает возрождаться лишь в последнее время.

Для специалистов в области отреченной книжности и истории суеверий рецензируемая книга тем более актуальна, т.к. характеризует эпоху, переходную от средневековья (когда, как традиционно считается, и были распространены суеверия) к новому времени (когда существуют — уже который век! — лишь «пережитки» средневековых суеверий, а господствует рациональное знание). Более того, в книге, особенно во вводной статье А.А. Турилова и А.В. Чернецова и в статье Г.Ю. Ивакина и А.В. Чернецова о находке замечательного амулета в Киеве, речь заходит о еще более древних языческих истоках суеверий. Проблема, таким образом, заключается в причинах живучести традиции, отреченной как с точки зрения канонической религии, так и с точки зрения науки.

Проблема эта ставится уже в первых строках книги: «Русские люди <...> падки на волхование», — говорит летописец XVI в. А.А. Турилов и А.В. Чернецов во вводной статье «Отреченные верования в русской рукописной традиции» задаются вопросом о том, какими чудесными способностями соблазняли людей «волхвы». Самый яркий

пример — способность к оборотничеству: в «Чаровнике» описывается колдовская способность впадать в транс, когда душа в зооморфном виде проникала во все сферы мироздания. Мотив «отделяемой души» действительно столь же универсален, сколь универсальна и вера в оборотничество (ср. с. 8—9). Другой вопрос — насколько русский книжный мотив относился к «актуальным верованиям», связанным с обрядовой практикой (подобной, к примеру, сектантским радениям, описанным А.А. Панченко в рецензируемой книге — ср. с. 471—472). Этот вопрос оказывается не праздным и в отношении к собственно «оборотничеству»: по вполне «актуальным верованиям» известно, как можно превратиться в волкодака, однако ничего неизвестно об обрядовых «экспериментах» по оборотничеству. Своеобразный эксперимент вроде бы предлагается в Великоустюжском заговорном сборнике XVII в., публикуемом Туриловым и Чернецовым: проверить действенность заговора от стрелы можно на «куре», но если «кур» все же пострадает, заговор нужно повторить (с. 188): стало быть, заговор оказывается недейственным, потому что был неверно прочтен... И уж совершенно неудачный эксперимент описывается в статье А.А. Турилова «Камеи для вызывания дождя и ветра» (с. 534—535). Не сумевший продемонстрировать действие вороньего камня маг был бит кнутом и сослан в Сибирь — и то уже была эпоха Петра I, когда эксперимент становился важнее веры.

Вся сложность проблемы соотношения книжной традиции с реальными верованиями и обрядами вполне осознается авторами: А.А. Турилов и А.В. Чернецов отмечают, что «заговоры в составе рукописей строго говоря не являются фольклорным памятником» (с. 29). Дело не только в том, что рецепт лечебника XVIII в., рекомендовавший добыть «траву прыгуи», когда ее принесет дятел к своему заколоченному гнезду, восходит к распространенному в средневековой книжности талмудическому рассказу о камне шамир, добытом Соломоном; дело в том, что едва ли этот рецепт был рассчитан на «прямую реакцию» читателя лечебника, который полез бы забивать гнездо дятла. Соответственно проблематичным становится и то, насколько читавшие заговор следовали его «отреченным» (от христианства) установкам в обряде.

Что же касается указанного фрагмента о дятле, который авторы классифицируют как «любопытнейшую литературную реминисценцию» (с. 30) и напрямую связывают с Талмудом, необходимо отметить следующее. Типологическое сходство (добывание чудесного средства из закрытого птичьего гнезда) здесь, безусловно, присутствует.

Представляется, однако, что источником для составителей лечебников (а также для Николая Спафария, предполагаемого автора «Книги естествословной», также знающего этот сюжет) в данном случае послужил не Талмуд (где в роли хранителя «шамира» выступает удод или глухарь), а сюжет о дятле и разрыв-траве, изложенный Плинием в «Естественной истории» (X, 18) и Элианом в трактате «О природе животных» (I, 46)¹. Таким образом, вывод о том, что «перед нами несомненная параллель к апокрифу о Соломоне и Китоврасе» (с. 30) кажется излишне категоричным.

Собственно, те же проблемы взаимосвязи книжного текста и актуальных верований должны были разрешать и следователи, борющиеся с суевериями в век Просвещения: «суеверным письмам» в судебно-следственных делах XVII в. посвящен раздел, подготовленный Е.Б. Смилянкой. Автор справедливо обращает внимание на характерный парадокс: заговор (который часто именуется молитвой) оказывается действенным лишь при его «механическом» воспроизведении, без «вчитывания» в смысл (с. 90—91). Поэтому самые страшные слова с отречением от Бога, инвертирующие христианский символ веры, предписания класть крест под пятку и т.п. общие места заговорной традиции могли не восприниматься носителями этой традиции как отречение от христианской веры (ср. с. 169 и др.). В любом случае, заговорная традиция носила «прикладной» характер: с помощью заговора можно было «приворотить» начальство, отыскать клад, навести порчу и т.п., для чего необходимо вызвать нечистую силу (ср. следственное дело № 1728—8; с. 121—124). «Богоотступничество» людей, переписывавших и произносивших заговоры, заключалось, как уже говорилось, в ритуальном «инвертировании» христианских символов, но не было связано ни с возвращением к «язычеству», ни с созданием неких культурных (пусть даже «сатанистских») новшеств, на что справедливо указывает Е.Б. Смилянская. При этом представляется не вполне оправданным скепсис автора (с. 95—96) в отношении традиционного для культурной антропологии различения магии и религии: это различие позволяет понять людей, совершавших «сатанинские» обряды, но считавших себя христианами (и даже принадлежавшими причту — ср. с. 318). Образцом магического («симпатического») подхода к собственно христианским текстам можно считать «заговор от невестинихи» (№ 1764—1), полового бессилия: «Далече в чистом поле стоит Христов престол» и т.д. Осужденный за «непристойные слова» знахарь явно не осознавал кощунства заговора.

Самый большой раздел книги посвящен публикации заговоров из рукописных сборников XVII — начала XIX в. Великоустюжский сборник XVII в. (публикация А.А. Турилова и А.В. Чернецова), как и другие собрания (см. с. 274), содержит прежде всего заговоры против оружия (стрел), которые включают один любопытный мотив: к «нечистым родам», от оружия которых призван защитить заговор, помимо татар, черемис, чувашей, турок, черкесов, арапов и др. причислены и русские (с. 190 и др.; то же — в публикуемом далее А.А. Туриловым Сибирском сборнике XVIII в. — с. 262 и в других заговорах от оружия — с. 274). Издатели заговоров против оружия (с. 235—232) Л.И. Сазонова и А.А. Топорков полагают, что с перечисленными народами судьба могла столкнуться составитель заговорных «тетрадок». Мотив, скорее, восходит к иконографическому сюжету, где среди «языков», идущих на Страшный суд, оказывается и русь (в соответствии с эсхатологическими представлениями о том, что все роды и народы воссоединятся во время второго пришествия). Такой «формализм» указывает, опять-таки, на магический характер заговорного текста — едва ли его составитель относил русских к нечистым родам. Соответственно, вряд ли заговорный текст, содержащий мотив заговаривающего, идущего «во всякие орды против ратных людей и против рускаго войска», свидетельствует об измене носителя традиции или порче текста (с. 274) — заговор должен был действовать против всех «языков» и не допускал патриотической рефлексии.

На другой интересный мотив: «Здуні же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окиян, ко царю ко Трояну» и т.д. (ср. с. 222, 220) А.А. Турилов и А.В. Чернецов обратили внимание еще во вводной статье. Авторы отмечают, что имя императора Траяна стало популярно на Руси в XVII в. благодаря тому, что из памятников славянской книжности попало в Синодик (с. 55—56). Напомним, что в «Слове о полку Игореве» «земля Трояня» расположена у синего моря; при этом «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пълкы Игоревы». Контекст «Слова», таким образом, близок заговорам (еще одна параллель обнаружена А.А. Туриловым в лечебнике 1660 г. — с. 375), которые включают и еще один «заморский» мотив: ряд заговоров именуется «молитвой Александра Македонского».

В сфере книжности, в отличие от народной культуры, не столь очевидна тенденция к региональной (диалектной) вариативности. Тем более интересна в этой связи статья С.В. Воробьевой, А.В. Пигина и Н.И. Шиловой «Рукописные заговоры-молитвы из

библиотеки заонежских крестьян Корниловых» (с. 233—240) с публикацией текстов кон. XVII — нач. XVIII в. (с. 241—249). Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых наглядно показывают, как общее наследие древнерусской отреченной литературы становилось наследием отдельной семьи, адаптируясь к «индивидуальному» использованию в рамках микросоциума.

Раздел публикаций из лечебников и травников открывается содержательной вводной статьей А.А. Турилова «Народные поверья в русских лечебниках». Существенным представляется наблюдение автора о специфическом отношении к медицине в средневековой Руси с ее установкой на «монастырскую модель византийской культуры»: медицинское лечение считалось грехом, требующим покаяния (с. 368—369). Отсюда представления о связи медицины с античными языческими культами и прочими иноверческими традициями. Отчасти то же отношение обнаруживается и в цитируемой статье, но уже в связи со славянским язычеством. Так, автор предлагает несколько вариантов истолкования семантики магических средств оберега скота с использованием частей тела медведя, привлекая для этого реконструкции образов славянских языческих богов Велеса и Перуна.

Романтические легенды XIX в. действительно увязывают культ Велеса с культом медведя (например, в сказании об основании Ярославля), и такая «реконструкция» понятна — «скотий бог» ассоциируется со зверем, опасным для скота. Повтому голова медведя как оберег может увязываться с культом «Велеса» (как, впрочем, и конская голова, используемая в качестве оберега против... медведя: ср. с. 387, № 78). Но ассоциация «медвежьих ног» (скорее всего — «ногтей») — амулетов против «огневого болезни» — с функцией того же Волоса как противника огневого божества Перуна (с. 374) продолжает давнюю традицию, возводящую современные «суеверия» к древнему язычеству. Та же тенденция очевидна и во вводной статье: чудесный кузнец (с. 40) — непременно Сварог (оказывающийся таковым лишь в уникальной летописной глоссе, где речь идет о Гефесте); даже распространенный заговорный мотив — «Я, раб Божий имярек, воиду в красное солнце... покроюся громом» и т.д. — позволяет надеяться «чернокишника» чертами «верховного бога громовержца» (с. 55). Если учесть, что сходный заговор (от головной боли) упоминает «рабу Божию», которая на себя надевает красное солище, на голову светел месяц и т.д.², то можно реконструировать и верховную богиню и т.д., хотя все эти мотивы, по справедливой характеристике авторов вводной статьи, отражают «магический

эгоцентризм» носителя заговорной традиции. Едва ли правомерно усматривать в образах «железного» или «каменного мужа», неоднократно упоминаемых в заговорах, неких мифологических персонажей, которые, как утверждают авторы вводной статьи, были «популярны» и «почитаемы» (с. 45). Все же заговоры — это не реестр персонажей славянской низшей мифологии, а мифо-эпические тексты, строящиеся по определенной схеме, насыщенные символикой и метафорикой. «Железные», «каменные», а также другие «субстанциональные» объекты являются традиционными не только в русских, но и в южнославянских заговорах. Если встать на точку зрения авторов, получится, что все «красные» персонажи («человек», «муж», «девица»), во множестве представленные в сербских и болгарских заклинаниях, непременно являют собой персонажей мифологического пантеона южных славян. Вероятно, говоря об архаике в такого рода текстах, следует в первую очередь учитывать не гипотетический персонажный ряд, а разветвленную символику самих объектов — камня, железа, дерева, а также связанных с ними признаков.

Возведение заговоров и суеверий к какой угодно древности (хоть праиндоевропейской) не составляет труда: структура заговоров в самом деле чрезвычайно архаична. Не менее архаичны, к примеру, и гадания о поле ребенка (ср. в публикуемых А.А. Топорковым текстах лечебников, с. 377, № 8): если беременная встает с правой ноги — будет мальчик, с левой — девочка (опозиция правое/левое — мужской/женский относится к архаичнейшим универсалиям). Сложнее объяснить живучесть этой архаики и ее возрождение — вместе с традициями православия — в современную эпоху.

Новый этап в изучении жанра «простонародных» травников представлен в статье А.Б. Ипполитовой «Этноботаника в травниках XVII в.» (с. 394—419). Опираясь на рукописные тексты травников XVII—XVIII вв. из собраний БАН, Древлехранища ИРЛИ, РГБ, РНБ, автор анализирует принципы описания растений в травниках и функции растений, обеспечивающих лечение, хозяйственную деятельность, профессиональную магию мельников, пастухов, плотников, торговцев и др., обретение способностей и умений, любовную и «негативную» магию, налаживание социальных отношений. Исследование сопровождается публикацией текстов двух травников из собрания Отдела рукописей РГБ (начала XVIII в. из собрания С.О. Долгова, № 111 и конца XVIII в. из Музейного собрания, № 4492). Особый интерес представляет рукопись из Музейного собрания, т.к. это лицевой травник, в котором «каждая статья

сопровождается рисунком соответствующего растения в красках» (с. 415). Очень жаль, что при публикации не удалось воспроизвести хотя бы некоторые из рисунков — иллюстративный ряд травников, в отличие от их содержательной стороны, гораздо менее изучен. Но в любом случае принципы публикации требовали точных указаний, где расположены рисунки (номер листа, до или после текста, на полях или «встроены» в текст и т.д.).

В сборник включен также раздел «Из фольклора сектантов», состоящий из статьи А.А. Панченко «Сборник Василия Степанова» (с. 467–477) и подготовленной им же публикации «Духовные песнопения христовщины» (с. 478–518). В этом разделе речь идет не столько о суевериях и тем более не о заговорно-магических текстах, связываемых обычно с понятием «отреченного» чтения. Читателю представлен анализ текстов 1720-х—1730-х гг., составлявших идеологическое кредо христовщины (или «секты хлыстов») — протонародного религиозного движения. 28 «песенок» из сборника проповедника христовщины Василия Степанова — это духовные стихи, тексты эсхатологического содержания, возможно связанные с эсхатологическим фольклором русского старообрядчества, и тексты, излагающие священную историю и космологию христовщины. С русской апокрифической традицией эти тексты роднит вопросно-ответная форма, характерная, например, для стиха о Голубиной книге или «Беседы трех святителей» (ср. «Сия песенка — на спящих и ленивых», с. 482), метафорическая образность — хлыстовская община изображается в виде «древа кипарисного», на ветвях которого сидят сектанты, «царские дети» («Сия песенка — как сын Божий сеит свое семя божественное в верныя человеки», с. 486–487). Стилистика ряда текстов с некоторой долей условности может быть приближена к стилистике заговоров, например, «молитвы», читаемой перед отправлением в дальний путь («Сия песенка — путешествинная, в пути ходящая», с. 494–495).

Можно предположить, что суеверия относятся к тем «архетипическим» явлениям «коллективного бессознательного», которые живут своей жизнью и передаются через «фольклорные» коммуникативные механизмы. Болезни, сновидения и т.п. явления, относящиеся к сфере иррационального, оказываются основой, благодаря которой сохраняются эти механизмы, практически уже не связанные с другими жанрами «устного народного творчества». Суеверия, как в древности, так и ныне, часто оказываются связанными не с обрядовой практикой, а толь-

ко с верой в чудесное. На западе в этой сфере иррационального активно задействованы психоаналитики, в России эта ниша заполняется профессиональными колдунами и гадателями. Тиражи пособий — сборников заговоров, сонников, лечебников и т.п. — издаваемых новыми «волхвами», к сожалению, во много раз превышают тираж рецензируемой книги, во многом проясняющей механизмы существования и живучести суеверий.

Во вводной статье к сборнику подчеркивается, что «предлагаемая вниманию читателей книга — это прежде всего публикация рукописных текстов» и что каждый «новый этап изучения проблемы должен начинаться с введения в научный оборот значительного массива новых материалов» (с. 72). Думается, эта задача авторами и составителями успешно выполнена, и, хотелось бы отметить, не без участия журнала «Живая старина». В книгу вошел ряд работ, впервые опубликованных в нашем журнале. Поскольку не все авторы сочли возможным сделать ссылку на первую публикацию, восполняем этот досадный пробел. Статьи А.А. Турилова «Народные поверья в русских лечебниках» и «Камень для вызывания дождя и ветра» опубликованы соответственно в ЖС. 1998. № 3. С. 33–36 и в ЖС. 2000. № 3. С. 16–18. В ЖС. 2000. № 1 были опубликованы статьи Г.Ю. Ивакина «Христианская подвеска-амулет из Киева» (с. 9–11) и А.В. Чернецова «К интерпретации уникального амулета из Киева» (с. 12–13). В рецензируемом сборнике эти два текста составили единую версию «Уникальный амулет из раскопок в Киеве» (с. 521–532; при этом с. 521–529 — текст Ивакина, с. 529–532 — текст Чернецова, опубликованные в ЖС). «Живая старина» также может гордиться первой публикацией рукописного заговора XX в. из Вологодской обл. (2001. № 3. С. 30–31), повторенной в сборнике на с. 550–551 (публикация А.В. Алексеева).

При публикации «магических» текстов иногда происходят загадочные явления. Такая судьба постигла статью А.А. Турилова и А.В. Чернецова «Прогностическая запись 1764 г.», вернее ее заглавие. В комментариях (списке иллюстраций — с. 583) ошибочно указан один автор вместо двух и дана неверная дата — 1767 вместо 1764. Такая же дата стоит в подрисовочной подписи на с. 545. О подписях к иллюстрациям следует сказать особо, поскольку они содержат ряд грубых опечаток. Бронзовый амулет-змеевик (с. 24, рис. 8,2) датирован XVII в. вместо XVIII. Неверно указана датировка широко известных лубков с изоб-

ражением Бабы Яги (XVII в. вместо XVIII). В подписях к илл. 17 и 18 (сборник из коллекции крестьян Корниловых) рукопись поименована КП-4161/2, хотя в углу страницы ясно видна архивная атрибуция — КП-4261/2. В подписях сборник датирован кон. XVII — нач. XVIII в., хотя согласно филиграммам, рукопись датируется XVII в. (с. 237).

К мелким неточностям в книге можно отнести характеристику лексемы «буты» в указателе и статье (с. 47) как обозначение идолов индуистских богов, в то время как слово явно восходит к имени «Будды», а в данном контексте (свидетельство Афанасия Никитина, приведенное со слов индусов, о том, что «...веруем в Адама, а буты кажут, что есть Адам и род его весь...») может означать просто знающих, учителей, своего рода проповедников, беседующих со своими учениками (ср. будда «человек, достигший наивысшего предела духовного развития»). Среднеперсидский текст Бундахишн (а не Бундехиш) не является частью Авесты (с. 38).

Тексты в основном правильно прочтены и поняты публикаторами, укажем лишь на небольшие огрехи. На с. 229: «Господи Боже, благослови всяку (в ркп. *всану*)». Загадочная «всяка», скорее всего, представляет фрагмент стандартного зачина «встану я, раб Божий...», испорченного в результате переписывания текста. На с. 352 заголовков «Иносказание...» следует читать как «Ино сказание...» (т.е. «еще одно»), ср. аналогичные заголовки в этой публикации: «Ина молитва...» (с. 322), «Ин указ...» (с. 323).

Сборник «Отреченное чтение...» — это очередной выпуск серии «Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов», осуществляемой издательством «Индрик». Книга вносит весомый вклад в дело кропотливого исследования и публикации уникальных материалов русской суеверно-магической традиции и открывает новый этап в комплексном изучении «магии слова» в широком историко-этнографическом контексте.

Примечания

¹ См.: Белова О.В. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традиции // ЖС. 1997. № 1. С. 34; Белова О.В., Петрухин В.Я. «Птица царя Соломона» и славянский фольклор // Studia Polonica. К 70-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2002. С. 137–144.

² Дмитриева С.И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 40.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
О.В. БЕЛОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Возвращаясь к напечатанному

Критический разбор О.В. Беловой и В.Я. Петрухиных книги «Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв.» — результат основательного, углубленного знакомства с ее содержанием; его авторы прекрасно ориентируются в проблематике рецензируемой ими публикации, и их замечания, безусловно, должны быть учтены. Опубликованные в книге тексты, без всякого сомнения, требуют, по возможности, более полного комментария — и в плане истолкования встречающихся в них магических мотивов и терминов, и в плане привлечения обширного круга параллелей культурно-исторического и историко-литературоведческого характера. Авторы публикаций ограничились лишь предварительными комментариями, поскольку в противном случае подготовку текстов для издания пришлось бы отложить на неопределенное время. Целый ряд пояснений и сопоставлений такого рода возник, как это часто бывает, уже после выхода книги из печати. Публикуемая подборка материалов наглядно демонстрирует, что информация, содержащаяся в изданных текстах, значительно богаче, чем может показаться на первый взгляд, и будет лишь постепенно раскрываться перед исследователями.

В опубликованном Е.Б. Смилянкой заговоре-присушке из судебного дела 1718 г. говорится: «...или бы где видала, или слыжала, либо ходил тут, либо гулял тут раб Божий имярек <...> Тут раба Божия имярек черные вороны костей не занесет» (с. 102). Здесь мы имеем дело с распространенным в сказочном фольклоре мотивом переноса костей героя вороном. В качестве параллели можно привести сказку из сборника А.Н. Афанасьева «Буря-богатырь Иван Коровий сын» («Его костей ворона в пузыре не занашивала, не только самому ему быть! <...> Ворона костей не занашивала, я сам здесь погуливаю» [1. С. 270]). Сходный мотив в другой сказке того же сборника: «...да и того ворон в пузыре костей не заносил» [1. С. 288]. Отметим, что ворон, летающий с челоуэческой костью «в роте» упоминается в заговоре Великоустюжского сборника первой трети XVII в. (с. 62, 212).

В «Суеверной книжице», опубликованной той же исследовательницей, в заговоре от лихорадки («веснухи») в уста демонического персонажа, олицетворяющего недуг, вкладываются слова: «И проговорит девица: Не дай, Господи, бывать на Руси у сего раба Божия имярек и ни детям, ни внучатам, ни правнучатам...» (с. 336). В данном случае и мотив и фразеология близки фольклору, прежде всего — былинному эпосу. Достаточно сравнить этот отрывок с былиной о

Василии Игнатьевиче и Батыге, записанной А.Ф. Гильфердингом:

Не дай, Боже, не дай Бог да не дай
детям моим,
Не дай детям моим да моим внучатам
А во Киеве бывать, да ведь Киева
видать! [2. С. 380].

Тот же мотив известен и в сборнике Кириши Данилова:

Не дай Бог нам бывать ко Киеву,
Не дай Бог нам видать русских людей
(«Калин-царь» [3. С. 104]);

Не дай Бог бывать ко Марине в дом...
(«Три года Добрынюшка столыничал» [3. С. 29]).

В опубликованном А.А. Панченко сборнике хлыстовских духовных стихов Василия Степанова в составе песни «Братцы вы, братцы духовные» есть слова: «Заменяю я вашу смерть животом своим, / Не в кое время пригожусь, братцы, вам...» (с. 504). Значительная часть этой песни практически дословно повторяет текст песни сборника Кириши Данилова «Да не жаль добра молотца битова, жаль похмельнова»: «Еще замените мою смерть животом своим, / Еще не в кое время пригожусь я вам всем» [3. С. XIX, XXIII, 130]. Это не единственный случай близости фольклорных текстов религиозного и скоморошеского характера. Любопытно, что А.А. Панченко склонен считать данную песню сочиненной самим Степановым (с. 517), а песня сборника Кириши также носит «личный» характер и включает, по-видимому, имя составителя сборника, который и жалуется на похмелье. Таким образом, сходство текстов в значительной мере обусловлено тем, что в обоих случаях мы имеем дело с ранней формой того, что называется «Ich-Lyrik». Есть и другие случаи использования сходной фразеологии в русском песенном репертуаре [4. С. 178, 241].

В заговоре-присушке из судебного дела 1718 г., опубликованном Е.Б. Смилянкой, читаем: «...посылает людей в чистое поле и в темные леса сухих дров брать охапков и захребетков <...> росклатать огнен у рабы Божией имярек промежду титяк на грудях и разжечь у нее в беле теле душу и ретовое сердце» (с. 103). Образ находит себе ближайшую аналогию в песне, сочиненной в конце XVII в. П.А. Квашниным:

Настругал милой стружек
из калиновых стрелок,
Он расклат из них огник на моих белых
грудях,
Загорелась искра к ретиву сердцу близко
[5. С. 98—99].

В ряду небывлиц, перечисляемых в воинских заговорах, встречается сравнение-противопоставление рыб и птиц: «Всякой рыбе в воде соколом не летати, а соколу в воде рыбою не ходити» (с. 204, Великоустюжский сб. XVII в.); «а соколу в море рыбою не хаживати, а рыбе из моря под небеса не летывати соколом» (с. 336, «Суеверная книжица»). Сходные мотивы, нередко носящие характер загадки, известны в русской книжности и фольклоре. Такова загадка царицы Савской из апокрифического сказания о царе Соломоне, по тексту Палея XV в.: «От тех зверей доспей ми (на) потребу, что назидают меж неба и земли, костяные крылья имеют, на небо не взирают, гласа не имеют» (осетрина) [6. С. 389]. Тот же мотив содержится в популярной загадке: «Кину не палку, / Убью не галку, / Ошпилю не перья, / Съем не мясо» [7. С. 255. № 296]. Последняя загадка имеет любопытную древнегреческую параллель: «Мужчина, да не мужчина, бросил камнем, да не камнем, в птицу, да не в птицу, которая сидела на дереве, да не на дереве» (евнух, пемза, летучая мышь, виноградная лоза; Афиней, «Пир софистов» [8. С. 466]). Магическое сравнение-противопоставление охоты на птицу рыбной ловле отразилось в изображениях на рыболовном грузиле XI—XII вв. из раскопок в Новгороде. На одной его стороне — фаллическая фигура лучника, на другой — птица [9. С. 140, рис. 8.1].

В заговоре из судебного дела 1723 г. может быть обнаружен любопытнейший мотив принесения враждебного чародея в жертву нечистой силе (в приводимой ниже цитате мною исправлена пунктуация): «Иго есть, железен муж, вот тебе в дарах, и в гостинцах, в честных поминках злой злодейник-царедник, мой супротивник <...> и ты ис тово злодейника моего кровь пей, и мозг его ежь, и жилы тyani, кости ломи...» (с. 109). Отметим, что «гостинцы», «поминки» — обычная терминология для жертвенных приношений в заговорах (с. 48, 49, 149). Сходный мотив в Сибирском сборнике заговоров XVIII в.: «Поидите [дьяволы] к своему атаману, к своему отречнику, хто вас посылал <...> И ныне [он] вам в честных гостинцах, поминках, и вы его тело ежте, жилы тените и мозг ссите...» (с. 256).

В публикации А.А. Топоркова «Суеверия в лечебниках» фигурирует питье, с помощью которого можно узнать, «девица чи-ста или растлена» (с. 376, 1). Текст обнаруживает ближайшую аналогию в Ветхом Завете (Числа, 5: 17—28), где упоминается испытание женщины, подозреваемой в неверности, с помощью «воды обличения».

В тексте заговора из судебного дела 1745 г. упоминается схема архангела Михаила (с. 146). Это реминисценция апокрифа, в котором повествуется о том, что посланный Бо-

гом архангел не мог победить Сатану до тех пор, пока сам Бог не постриг его в монахи.

Опубликованные в книге материалы содержат яркие примеры кощунственного отношения к христианским святыням. В сборнике заговоров XVII в. от оружия Всевышний приобретает абсолютно несообразный эпитет «царю безчеловечни» (с. 229; своеобразный «гибрид», возникший в результате механического слияния слов «бессмертный» и «человеколюбив»?). В тексте заговора из судебного дела 1728 г. Христа призывают схватить «супостата... щучьими зубами (так!)» (с. 119). В «черном» заговоре из дела 1737 г. бес-покровитель чародея или его клиента приобретает эпитеты, обычно сопутствующие упоминанию человека, христианина («нарожонный, и крещеный (1), и молитовный» — с. 139). Эти примеры можно попытаться объяснить механической порчей текста, но и в этом случае показательно, что их могла написать рука человека тех времен. Кстати, образ «крещеного беса» перекаляется с имеющейся в сборнике заговоров начала XIX в. не менее странной фигурой «крестного брата» демонических сестер-лихорадок (с. 294). В уже упоминавшемся сборнике заговоров XVII в. от оружия Спас Вседержитель выступает в контексте, в котором обычно фигурирует нехристианский персонаж (муж или царь железный) — он стоит на железном столбе и защищает своим посохом произносящего заговор от вражеского оружия (с. 228). Такая подмена тем более удивительна, что «железный муж» может быть довольно надежно отнесен к числу демонических персонажей. Он обитает в «темной келье» (судебное дело 1723 г., с. 109); при пересказе одного из того же заговора из дела 1737 г. «железный муж» может быть переименован в «темного мужа» (с. 91, 138). Впрочем, в сборнике заговоров XVIII в. образ «царя железного» или «мужа железного» в нескольких случаях «облагораживается» за счет введения в текст дополнения «Богом сотворен» (с. 279, 280).

В публикации А.А. Турилова, посвященной тексту о камне для вызывания дождя и ветра, говорится о его деловом, псевдорациональном характере (с. 537, 539). Действительно, он не содержит никаких мифологических мотивов или магических формул. Тем не менее текст может быть рассмотрен с точки зрения противопоставления священное—демоническое, поскольку камень, извлеченный из внутренностей животного, смазываемый кровью и хранимый в невиданном пузыре, несомненно, представляет собой объект, отмеченный чертами ритуальной нечистоты, причем в самой высокой степени.

Среди суеверных рецептов из лечебников, публиковавшихся А.А. Топорковым, имеется руководство, как «водку рядити, которая железо проедает», причем используются живая ящерица и ртуть (с. 392, № 108). Существует более исправная версия текста, который в полном виде предназначен для того, чтобы наносить золоченые узоры с применением ртутной амальгамы («Указ како золотом по всякому железу и по скляницам писать» [10. С. 112]).

Одна из публикуемых А.А. Панченко песен («То-то конь был») начинается с красочного описания богатырского коня, которое занимает около половины текста (с. 493, № 18). Эта неожиданная для духовного песнопения особенность в книге никак не комментируется. Между тем, воспевание чудесного коня можно найти в духовной поэзии скопцов:

Под ним белой, храброй конь;
Хорошо его конь убран,
Золотыми подковами подкован.
Уж и этот конь не прост:
У добра коня жемчужной хвост,
А гривушка позолоченная,
Крупным жемчугом унизанная,
Во очах его камень-маргарит,
Из уст его огонь-пламень горит
[11. С. 76, сн. 1].

Очевидно, мотив коня в поэзии хлыстов и скопцов должен иметь общее происхождение. Данная параллель, однако, не проясняет смысла раннего, хлыстовского образа. Дело в том, что в поэзии скопцов мотив коня («сесть на белого коня», «сесть на пегого коня», «конь подкованный») имеет вполне конкретный смысл, связанный со спецификой секты. Говоря об архаических корнях образа коня в религиозной поэзии, можно вспомнить о существовании гимнов Ригведы, объединяемых темой «восхваление коня» [11. С. 404—406, 746, 747].

Представляется, что дальнейшее накопление подобных сопоставлений и их последующий критический разбор позволят составить более полное и ясное представление о рукописных текстах, проливающих свет на неофициальную народную религиозность прошедших столетий.

Литература

1. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Под ред. В.Я. Проппа. М., 1957. Т. 1.
2. Былины / Под ред. В.Я. Проппа и Б.Н. Путилова. М., 1958. Т. 1.
3. Сборник Кириши Данилова / Под ред. П.Н. Шеффера. СПб., 1901.
4. Народные исторические песни / Под ред. Б.Н. Путилова. М.; Л., 1962.

5. Демократическая поэзия XVII в. / Под ред. Д.С. Лихачева. М.; Л., 1962.

6. Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Пг., 1921.

7. Рыбникова М.А. Загадки. М.; Л., 1932.

8. Поздняя греческая проза / Переводы под ред. М. Грабарь-Пассек. М., 1960.

9. Медведев А.Ф. Оружие Новгорода Великого // Материалы и исследования по археологии СССР, № 65. Труды Новгородской археологической экспедиции. Т. II. М., 1959.

10. Мишуков Ф.Я. К вопросу о технике золотой и серебряной наводки по красной меди в древней Руси // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1945. Вып. 11. С. 111—114.

11. Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.

12. Ригведа. Мандалы I—IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук;
Ин-т археологии РАН
(Москва)

Миры детской словесности

Детский фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой; сост. иллюстрат. части и пояснения Ф.С. Капицы. М., 2002 (Б-ка русского фольклора; Т. 13).

В декабре 1970 г. мне довелось участвовать во Всесоюзной фольклорной научной конференции, где слушала доклад, а затем и познакомилась с исследователем детского фольклора из Новосибирска Михаилом Никифоровичем Мельниковым, подарившим всем заинтересованным свою книгу «Русский детский фольклор Сибири». С тех пор он запомнился той увлеченностью, я бы сказала, одержимостью, с какой говорил о предмете своих занятий. А его книга, одно из первых специальных исследований, появившихся после длительного перерыва, с 1920-х—1930-х гг., отмеченных достижениями Г.С. Виноградова и О.И. Капицы, воспринималась как начало нового этапа «фольклористики детства». Спустя некоторое время вышли в свет статьи и новая книга М.Н. Мельникова «Русский детский фольклор» (М., 1987). И справедливо М.Н. Мельникова теперь называют среди тех, кем «заложен фундамент теоретического изучения детской этнографии и детского фольклора». Вышедший очередной том Библиотеки русского фольклора — «Детский фольклор», замысел которого принадлежал М.Н. Мельникову, — замечательная дань памяти ученому. И невозможно не заметить, сколь бе-

режно и тщательно создатели сборника М.Ю. Новицкая и И.Н. Райкова сохранили эту память не только в словах посвящения, но — и это самое главное — в том, как использованы, оговорены и прокомментированы его материалы.

Последние десятилетия — плодотворный период в постижении культуры детства: вышло несколько научных изданий детского фольклора и монографий о нем. В научный оборот введены такие пласты школьного фольклора, которые ранее оставались за пределами фольклористики. Рецензируемый сборник М.Ю. Новицкой и И.Н. Райковой аккумулировал новое и неработанное, и это отражает прежде всего состав его текстов. А они отобраны составителями таким образом, чтобы представить как жанровое многообразие классического русского детского фольклора в записях XIX—XX вв., так и образцы современного детского фольклора, активно бытующего среди детей и подростков конца XX — начала XXI в.

Издание составлено из малодоступных или затерявшихся в общедетских сборниках публикаций детского фольклора XIX—XX вв. и архивных собраний Института русской литературы РАН (это тексты из коллекций Г.С. Виноградова, О.И. Капицы, М.В. Красноженовой), Географического общества России, Государственного Исторического музея, Московского городского педагогического университета, Орехово-Зуевского государственного пединститута, Московского педколледжа № 12. Большое место в сборнике занимают записи М.Н. Мельникова и руководимых им студентов Новосибирского педуниверситета. Наконец, том включает в себя личные архивы составителей М.Ю. Новицкой и И.Н. Райковой, а это значительная часть текстов. В итоге сборник репрезентирует известный на сегодняшний день жанровый состав детского фольклора в его многообразных формах и видах; тексты в большинстве случаев даются в нескольких вариантах. География, указание на время записи или источник и последовательность расположения вариантов в пределах общего сюжетного цикла позволяют ощутить живую жизнь традиционного образа, мотива, эпизода, микросюжета. Новое собрание «Детский фольклор» представляет словесную культуру детства от рождения до отрочества как художественный опыт русских детей нескольких поколений, включая и недавнее время.

Детский фольклор как обширную, многосоставную, специфическую область народного творчества в этом издании традиционно составляют две группы произведений — те, что созданы взрослыми и предназначенны для детей, и собственно детское творчество. Первая группа — это включенные в

сборник варианты произведений из поэзии пестования, или материнской поэзии (колыбельные песни, пестушки, потешки, докучные сказки). Они вводят в научный оборот и «духовный обиход» (А. Твардовский) функционирующие в качестве «инструмента» коммуникативно-речевой деятельности тексты, которые воздействовали/воздействуют на ребенка силой своего поэтического слова и выверены веками целенаправленного отбора.

Большую часть сборника составляет собственно детское народное творчество, систематизированное следующим образом: «Прибаутки. Приговоры. Скороговорки», «Детский календарь. Заклички», «Игровой фольклор», «Детская сатира», «Страшное и таинственное», «Детский юмор», «Загадки». Такая классификация скорее условна, нежели бесспорна, и отражает общую, лишённую единых и определенных критериев тенденцию, которая дает себя знать, в том числе и в произвольных названиях внутрижанровых образований («засывалки», «отговорки», «заговорки», «мирилки»). Иногда ее можно объяснить явной жанровой диффузностью, когда, скажем, прибаутки функционируют как колыбельные, а песенки и приговоры как обрядовые тексты. Вместе с тем трудно обосновать, почему в раздел «Детский юмор» не вошли «Небылицы—перевёртыши», доминантой которых является создание абсурдного и перевернутого, веселого и необычного мира. Или почему в особо обозначенный раздел «Игровой фольклор» отнесены только записанные на Русском Севере И.М. Левиной варианты кукольной игры в свадьбу, многообразные считалки, жеребьевки и собственно «Игры». Разве менее игровыми являются помещенные в другие разделы детские календарные тексты, заклички, дразнилки, «потешная беседа» и драматические сценки? Сами создатели сборника, характеризуя тот или иной жанр, всякий раз подчеркивают его игровой характер: «потешки вовлекают ребят в первые игры», прибаутки — «игра понятиями на уровне смысла», дразнилки — «форма словесного состязания», словесные игры как «искусство речевого общения», скороговорки — «игра созвучиями» и т.д. Практика научных изданий детского фольклора непременно свидетельствует, что его классификация — проблема составителей не только рассматриваемого сборника, она перешла в еще не решенную область теории.

Отразив современные представления об объеме, границах и содержании понятия «детский фольклор» и обусловленное этим расширение фольклорного поля, новое собрание ликвидировало тот дисбаланс, который имелся в большинстве изданий, когда весь корпус текстов формировался преимущественно из классического, деревенского про-

исхождения детского фольклора. В новом сборнике широко представлен современный школьный, городской по преимуществу, фольклор: это и тератологические тексты, которые уже определены как детские мифологические рассказы, детские приметы и гадания, «магические вызывания» и рассказы о них, детские анекдоты.

Одно из несомненных достоинств рецензируемого издания — его вступительная статья «Детский фольклор и мир детства», не повторяющая содержательно и структурно уже известные сборники детского фольклора. Она выделяется концептуальностью и цельностью. Это тот редкий случай, когда предметом отдельного изучения оказалась поэтика детского фольклора. И этот выбор проблемы уже сам по себе заслуживает особого внимания. В ней заложена очевидная методологическая перспектива. В неразделимом изучении «поэтики детского возраста» (К. Чуковский) и поэтики детского фольклора вижу подтверждение собственных исследований детской художественной словесности, или словесной культуры детства как единой метасистемы в двух главных ее составляющих — детском фольклоре и детской литературе. И с этих позиций вступительная статья представляется мне ядром, эскизом будущей самостоятельной работы о поэтике детского фольклора как системе.

Новый сборник подготовлен добротной, тщательно, в полном соответствии с требованиями, которые определяют современный уровень издания фольклорных текстов. Это обеспечено основательным научным аппаратом издания, комментариями, словарями, библиографическими списками, являющимися итогом большой и кропотливой работы М.Ю. Новицкой и И.Н. Райковой. Хорошо дополняют комментирующую часть иллюстрации в виде портретов собирателей и исследователей детского фольклора (П.А. Бессонова, Е.А. Авдеевой, А.Н. Афанасьева, П.В. Шейна, Г.С. Виноградова, О.И. Капицы, М.Н. Мельникова) и прекрасно выполненные фотографии обложек книг, детей-исполнителей текстов и обрядов. Все это подобрал и особо пояснил Ф.С. Капица.

Несомненно, новое издание детского фольклора, содержащее художественный, историко-этнографический, культурологический, лингвистический материал большой ценности, будет с благодарностью воспринято теми, для кого миры детской словесности или, как их называла З.Г. Минц, «язык детского словесного искусства» — специфическая область культуры детства.

С.М. ЛОЙТЕР,
канд. филол. наук;
Карельский пед. университет
(Петрозаводск)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Алпатова П.Н. Несколько слов о тамбовской масленице // Материалы к лингво-фольклорному атласу Тамбовской области. — Тамбов: Изд-во ТГУ, 2001. — Вып. 3. — С. 48—53.

Балашова О.Б. Загадка и магия в художественной системе свадьбы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: МГУ, 2002. — 25 с.

Белова О.В. Этнология греха: народная мораль в фольклорных легендах // Россия XXI. — 2002. — № 2. — С. 166—187.

Вестник Российского фольклорного союза. — 2002. — № 4.

Из содерж.: **Греф А.** Рождественское вертепное действо. — С. 8—12; **Савельева И.А.** Русские в инокультурном окружении: старообрядцы в Молдавии и на Украине. — С. 17—21.

Воронина Т.А. Религиозный лубок и его особенности в XIX в. // Православная жизнь русских крестьян XIX—XX вв.: Итоги этнолог. исследований. — М.: Наука, 2001. — С. 333—360.

Головачева А.В. Обрядовые куклы-обереги. — Калуга, 2001. — 56 с.

Грунтовский А.В. Потехи страшные и смешные: Ки. о фольклор. театре, скоморохах, ряженых и кулачных боях / РИИИ. — СПб.: Рус. земля, 2002. — 351 с.

Журавлева А.С. Этнография Смоленщины: Кр. истор. очерк. — Смоленск, 2000. — 43 с. ил.

Клетнова Е.Н. Символика народных укреплений Смоленского края. — 2-е изд., испр. — Смоленск: Годы, 2000. — 28 с. — (Б-ка журн. «Годы»; Вып. 7). — Перевзд.: Тр. Смолен. гос. музеев. 1924. — Вып. 1.

Козикова Л.М. Женский крестьянский костюм с косоклинным сарафаном Смоленской губернии XIV — нач. XX в. — Смоленск, 2000. — 32 с. — (Б-ка журн. «Годы»; Вып. 5).

Лысенко О.В. Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX—XX вв. (структура, функции, семантика): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — СПб., 2002. — 22 с.

Михайлова А. Современный ребенок и сказка: проблемы диалога. — М.: ВЦХТ, 2002. — 160 с. — (Я вхожу в мир искусства; № 9).

Пархоменко Н.К. Традиции русского героического эпоса в музыкальном фольклоре казаков: Учеб. пособие. — Таганрог: Изд-во ТГПИ, 2002. — 229 с.: нот.

Поветкин В.И. Которым же княгиня Ольга внимала гуслям? // У истоков Новгородской земли: Любытинский археолог. сб. Вып. 1. — Любытино, 2002. — С. 160—166.

Попова И.П. Константные элементы вокальной музыкальной сказки (на примере нецензурных произведений русских композиторов рубежа XIX—XX вв.): Автореф. дис.

... канд. искусствед. — М.: РАМ им. Гнесиных, 2002. — 22 с.

Пронина И.Н. Феномен праздника в контексте отечественной культуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Саранск, 2001. — 18 с.

Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI—XIII вв. — М.: Территория, 2002. — 254 с.

Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Подгот. А.А. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. — М.: Ладомир, 2002. — 970 с. — (Рус. потаён. лит.).

Русская филология: Язык — Литература — Культура: Мат. 1-й междунар. конф. — Омск, 2002. — 173 с.

Из содерж.: **Козлова Н.К.** Сюжеты и мотивы о змее-медянице в восточнославянской сказочной прозе. — С. 105—112; **Карасев И.Е.** Закон ассоциации как основополагающий принцип анекдота. — С. 115—118.

Савельева И.Н. Закономерности гармонин в костюме народов России: Моногр. — М.: Информ-знание, 2002. — 201 с.

Соболев Н.А. «Влесова книга» в свете историографии фальсификаций и издательской практики XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М.: МГУП, 2002. — 23 с.

Традиционная культура. — 2002. — № 4.

Из содерж.: **Каргин А.С., Соловьева А.Н.** Традиционная культура в контексте цивилизационных процессов XX в. (к постановке проблемы). — С. 3—9; **Райкова И.Н.** Герой-ребенок в современном фольклоре детей и подростков. — С. 38—45; **Ребенок в русской традиционной культуре:** Мат. к библиогр. / Сост. Н.Р. Тимонина. — С. 46—53.

Фархутдинова Ф.Ф. Лингвокультурологическая диалогия В. Даля в парадигме идей и направлений современной русистики: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Нижний Новгород, 2001. — 46 с.

Фольклор и молодежь. От истоков к современности / РФС. Ред.-сост. Н.Н. Гилярова. — М., 2000. — 118 с.

Из содерж.: **Жуланова Н.И.** Молодежное фольклорное движение. — С. 3—29; **Гавриличенко Е.Э.** Молодой горожанин и традиционная культура (к постановке проблемы исследования). — С. 46—56.

Фольклор и современность: Мат. науч.-практ. конф. «Савушкинские чтения» II, III / Сост. и вступ. ст. О.Б. Балашовой. — М.: МГДД(Ю), 2002. — 132 с.

Из содерж.: **Райкова И.Н.** Анекдоты о Сталине как о «справедливом» правителе: традиционные и новые мотивы. — С. 46—52; **Бородин П.А.** Драматургия анекдота. — С. 52—56; **Киселева Ю.М.** Элементы устного творчества в словесной деятельности малышей. — С. 92—97.

Шуклина Т.А. Русские сказки Удмуртии: локальная специфика и эволюция жанра: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2002. — 23 с.

Язык фольклора: Хрестоматия / Сост. А.Т. Хроленко. — Курск: Изд-во КГПУ, 2001. — 165 с.

Тексты

Аринина Н. Симбирская сторонущка: Нар. песни села Троицкий Сунгур Новоспасского р-на Ульянов. обл. — Ульяновск, 2001. — 128 с.: нот.

Золотые Ворота: Рус. подвижные игры для детей и молодежи / Новосибир. обл. центр рус. фольклора и этнографии. — Новосибирск, 2002. — 64 с.

Мишин П.Я. Добро и зло, правда и ложь: Общечеловеч. основы нравственности в изречениях и пословицах разных времен и народов. — Оренбург: Кн. изд-во, 2001. — 767 с.

Празднуем Рождество: Рус. и укр. колядки. Дет. рождеств. песенки / Сост. протоиерей Дм. Лепешинский. — М.: [Храм св. вмч. Дм. Солунского, г. Руза], 2001.

Русские частушки. — М.: ТЕРРА — Кн. клуб, 2001. — 336 с. — (Нар. поэт. б-ка).

Русское народное песенное творчество Самарской обл.: Антология. Вып. 1: Во горенке во новой / Авт.-сост. Н.В. Бикметова. — Самара: ОЦНТ, 2001. — 204 с.: нот.

Старинные русские сказки: Из Альбома рус. нар. сказок и былин под ред. П.Н. Петрова, 1875. — Саратов: Дет. кн., 2001. — 160 с. — (Антиквар. б-чка).

Сторона ты моя, сторонущка: Песни семейских Вост. Забайкалья / Сост., нот. текстов, предисл., примеч. Т.М. Зенковой, И.О. Кирюшкиной; Под ред. В.С. Левашова. — Чита, 2001. — 240 с.: нот.

Фольклор рахманиновских мест: / Сост. А.М. Кальницкая. — Тамбов: Изд-во ТГУ, 2001. — 138 с.: нот.

Словари. Справочники. Указатели

Беловинский Л.В. Энциклопедический словарь российской жизни и истории XVIII — начала XX в. — М.: ОЛМА-Пресс, 2003. — 912 с.: ил.

Жаброва А.Э. История костюма: Библиогр. указ. книг и статей на рус. яз. 1710—2001. — СПб.: Профессия, 2002. — 319 с.

Исаев М.И. Словарь этнолингвистических понятий и терминов. — М.: Флинта, Наука, 2002. — 200 с.

Многонациональный Петербург. История. Религин. Народы / Науч. ред. И.И. Шангина. — СПб.: Искусство, 2002. — 872 с.: ил.

Степанова И.А. Исторические песни XVII—XIX вв.: Словник и частотный словарь. — Курск: Изд-во КГУ, 2003. — 90 с.

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

И Мельниковские чтения

19—21 февраля 2003 г. в Новосибирске прошли I Мельниковские чтения. Конференция посвящена памяти известного фольклориста, педагога, общественного деятеля, члена-корреспондента Петровской академии наук и искусств, члена Союза писателей СССР, профессора Новосибирского государственного педагогического университета Михаила Никифоровича Мельникова (1921—1998). В течение 30 лет М.Н. Мельников был бессменным ведущим преподавателем дисциплины «Устное народное творчество» на кафедре русской литературы НГПУ. Педагог по призванию, великолепный лектор, блестящий публицист, он отдал много сил учебной, методической и просветительской работе, руководил ежегодными фольклорными экспедициями, вел широкую переписку с многочисленными корреспондентами. Ученый и руководимые им студенты-филологи собрали более 100 тысяч произведений разных жанров фольклора, записанных от сибиряков русского, белорусского, украинского происхождения. Это собрание позволило М.Н. Мельникову стать одним из первых, кто обратился к изучению взаимосвязей русского, украинского, белорусского народов в Сибири. Экспедиционный материал лег в основу многих сборников и антологий восточнославянского сибирского фольклора, в том числе и 4-х томов из 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», над составлением которых М.Н. Мельников работал последние 12 лет жизни. Большая часть фольклорного собрания ученого систематизирована и передана в Государственный архив Новосибирской области (ГАО). М.Н. Мельников был руководителем Западно-Сибирского вузовского фольклорного центра, председателем Областного Совета по фольклору, осуществляла научное руководство фольклорным движением в Сибири, разрабатывал программы возрождения традиционной народной культуры.

Отдавая дань глубокого уважения многогранной личности ученого, признавая высокую значимость его трудов в духовной жизни сибирского региона, учредителям Чтений стали управление культуры администрации Новосибирской области, НГПУ, Областной центр русского фольклора и этнографии (ОЦРФЭ).

Первый день работы прошел в здании Новосибирского государственного краеведческого музея. Мемориальная часть Чтений открылась возгласием вечной памяти ученому. Совокупно с просмотром видеофильма (реж. Е.К. Мельникова, Новосибирск) это создало торжественный и вместе с тем теплый эмоциональный фон для всех выступлений. Ф.Ф. Болонев (Новосибирск), друг и соавтор М.Н. Мельникова,

обстоятельно осветил основные направления его научной деятельности. Это — исследование детского фольклора и народной педагогики; собирание, систематизация и публикация русского фольклора Сибири; изучение фольклорных взаимосвязей восточных славян Сибири и процессов межнационального общения в этом регионе, взаимного проникновения культур. Е.А. Мамонтова (Новосибирск) охарактеризовала фольклорное собрание М.Н. Мельникова в Государственном архиве Новосибирской области, затронула вопросы его описания, хранения и дальнейшего использования в научной работе. Е.А. Пархоменко (Кобякова; Краснообск) рассказала о роли М.Н. Мельникова в разработке темы взаимодействия национальных культур Сибири. Задача формирования при ОЦРФЭ фонда творческого и биографического наследия ученого была раскрыта директором центра Б.Е. Проталиным (Новосибирск). Личность М.Н. Мельникова как человека открытой, щедрой души, солдата Великой Отечественной войны, педагога, ученого, коллеги, инициатора создания мощного фольклорного движения в Сибири предстала в воспоминаниях Л.И. Боровикова, В.А. Орловой, Н.В. Леоновой, Н.Е. Меднис, В.В. Асанова (все — Новосибирск), М.Ю. Новицкой (Москва).

Общенациональное значение имеют поднятые М.Н. Мельниковым проблемы сохранения и актуализации культурного наследия в жизни современного общества. Эти проблемы обсуждались на секции «Фольклор и народная педагогика». Технологию обучения детей на примере работы школы русской традиционной культуры «Васюганье» представил ее директор В.И. Байтуганов (Новосибирск). Е.М. Чешегорова (Омск) обобщила опыт работы по созданию центров традиционной культуры в Омской обл. Г.В. Лозинская и Т.Ю. Мартинова (Новосибирск) рассказали о новых формах экскурсионной работы с детьми, а Н.Н. Лузина (Новосибирск) — о принципах народной педагогики на уроках рукоделия. Как можно использовать мощный эмоционально-эстетический потенциал народных игр в святки и на масленичной неделе в условиях современного города, показал В.В. Асанов (Новосибирск). В докладе Е.В. Палевкиной (Барнаул) «Фольклорно-этнографическая специализация в системе средних специальных учебных заведений культуры и искусств: из опыта работы Алтайского краевого колледжа культуры» были представлены сложные проблемы разработки учебных планов в подобных учреждениях. О реализации программы дополнительного образования «Народоведение» в 1—3 классах общеобразовательной школы рассказала М.П. Емельянова (Новокузнецк). Тенденции в возрождении традиционной народной культуры в Кемеровской обл. обозначила Т.В. Маркотенко (Кемерово). В завершение первого дня была

показана практическая работа с детьми в школе «Васюганье».

На следующий день в НГПУ работала секция «Сохранение фольклорного и этнографического наследия Сибири». Большой интерес участников конференции вызвал опыт Л.И. Журовой (Новосибирск). Под ее руководством студенты 1-го курса филологического факультета НГПУ проходили фольклорную практику, работая с материалами студенческих экспедиций из собрания М.Н. Мельникова в ГАО. Краткие, но емкие сообщения Е.М. Балашовой, Т.А. Валеховой, Д.А. Иванова, А.В. Куликовой, Г.С. Манжалей, Л.Ю. Орехова, П.В. Сидоровой, А.В. Ткаченко, О.А. Трофимовой, Е.В. Шалаевой, Л.В. Щепетовой, Я.В. Семерухиной, Т.В. Умновой, М.О. Лефлеровой, М.Г. Зябницкой показали достаточно высокий уровень осмысления первокурсниками полевой работы своих сверстников, проходивших фольклорную практику под руководством М.Н. Мельникова в 60-е, 70-е, 80-е гг. XX в. Экспедиционные материалы, собранные в Тюменской обл. преподавателями и учащимися колледжа русской культуры, представила О.В. Смирнова (Сургут); об опыте использования их в системе школьного образования рассказала ее коллега М.М. Яметова (Сургут). Актуально прозвучали доклады А.Р. Каримова (Новосибирск) «Что выбирает общество: связь поколений, преемственность или беспризорность?» и Л.И. Боровикова (Новосибирск) «Русский фольклор — источник становления и развития профессиональной культуры современного учителя». Свои особенности черты в фольклоре разных народов и этнических групп Сибири продемонстрировали доклады: Н.М. Скворцовой, О.Д. Герасимчук, Е.Л. Крупич (Новосибирск) «Интонационная культура окинцев-сойотов и бурят (по итогам полевого сезона 2002 г.)»; Н.А. Урсеговой (Новосибирск) «Песенный фольклор украинских сел Карасукского р-на Новосибирской обл.: к проблеме культурной типологии»; А.Г. Кайманакова (Новосибирск) «О русской сказке и манере рассказывания»; С.Ю. Захаровой (Пермь) «Свадебный обряд Оханского р-на Пермской обл.»; Л.Г. Ованесян-Чайки (Челябинск) «Тютяры на Урале: некоторые особенности народных традиций и фольклора»; О.И. Выхристюк (Новосибирск) «Кукла в русской народной традиции».

На конференции прошла презентация трех изданий. Первое из них представила Н.В. Леонова (Новосибирск), дав оценку работе М.Н. Мельникова как издателя фольклора: «Песни сибирской деревни Ольшанки, напетые Анной Мефодьевной Красниковой» (сост. М.Н. Мельников, нотирование В.Г. Захарченко. Новосибирск, 2003). М.Ю. Новицкая (Москва) охарактеризовала том «Детский фольклор» из серии «Библиотека русского фольклора» (М., 2002) и рассказала о сибирских текстах в

составе сборника, основная часть которых записана М.Н. Мельниковым или его учениками. Д.А. Третьяков (Новосибирск) представил «Библиографический список научных трудов М.Н. Мельникова» (Новосибирск, 2003), который был составлен специально к конференции.

На третий день педагоги школы традиционной культуры «Родник» Л.В. Суровяк и Т.Ю. Куликова (Новосибирск), работающие с детьми от полутора до двух лет, провели для участников Чтений открытые уроки. Затем прошел Круглый стол «Наследие М.Н. Мельникова — день сегодняшний, день завтрашний». Были сделаны

выводы о необходимости координации в деятельности трех учреждений, где хранятся составные части собрания ученого: ГАНО, ОЦРФЭ, НГПУ. Предложено на следующие чтения пригласить руководителей образования, культуры, науки города и области и выработать правовые документы, позволяющие объединять усилия разных ведомств для оперативного решения сложных социокультурных проблем и текущих вопросов. В числе последних были названы: создание Ассоциации этнопедагогов; проведение фольклорных смен в сибирском «Артеке»; продолжение работы научно-практического семинара «Дети и традиционная культура»;

переиздание учебного пособия М.Н. Мельникова «Детский фольклор»; издание журнала о русском фольклоре и традиционной культуре «Сибирская живая старина» и др.

В завершение чтений состоялся концерт. Его открыло выступление ансамбля Заволокиных из центра «Играй, гармонь!». Как завещание учителя ученикам в зале звучало последнее интервью М.Н. Мельникова, записанное участниками ансамбля. Это был дар артистов всем собравшимся в память ученого.

М.Ю. НОВИЦКАЯ
(Москва)

Конференция

«Языки традиционной культуры»

12 апреля 2003 г. на историко-филологическом факультете Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) прошла пятая ежегодная конференция молодых исследователей «Языки традиционной культуры». На сей раз помимо представителей Лаборатории фольклора РГГУ и традиционных участников конференции — студентов и аспирантов МГУ — доклады прочитали молодые исследователи из Пермского государственного педагогического университета, Петрозаводского государственного университета, Вятского государственного гуманитарного университета, Уральского государственного университета и Шадринского государственного пединститута. Географическому разнообразию соответствовала пестрота тематики докладов и представлений в них материала.

Полесские поверья о пятнах на месяце стали предметом рассмотрения в докладе постоянного участника конференции Оксаны Чеха (МГУ). Сравнивая варианты формульных описаний изображенных на месяце Каина и Авеля, Чеха выводит схему их построения, отражающую основные мотивы: мотив убийства и мотив родства.

Материал экспедиции Уральского государственного университета лег в основу доклада Юлии Кривошаповой (Екатеринбург), посвященного представлениям об особых свойствах таракана в традиционной культуре. Привлекая различные номинации насекомого, фразеологизмы и поверья о нем, исследователь пытается выявить взаимосвязи в символике таракана, а также обращает внимание на комплексную мотивацию такой семантической насыщенности этого образа. Другая представительница Уральского государственного университета — Ксения Пьянкова, также основываясь на языковом материале,

прочитала схожий по подходу и методологии доклад «Об одном случае "пищевой" мотивации в русской терминологии игр».

Особое внимание привлек доклад Натальи Ждановой (Пермь), которая использовала в работе обширный и репрезентативный архив Пермского государственного педагогического университета, содержащий большое количество текстов заговоров. Докладчица остановилась на заговорах, в которых упомянута Богородица, с целью установления формульного списка заговора. Анализ текстов приводит к выводу, что вариативность номинации зависит от типа заговора.

Василий Костырко (РГГУ) посвятил свой доклад духовной культуре якутов. Исследователь обращается к оппозиции конного и рогатого скота в якутских верованиях и обрядности, в том числе в мифологическом пантеоне.

Целый ряд выступлений был сделан участниками Каргопольской этнолингвистической экспедиции РГГУ. Два из них — Александра Горбачева и Марии Устюжаниновой — были посвящены традиционному скотоводству. Предметом рассмотрения в первом стали сюжеты, связанные с потерей и поиском домашнего скота: самостоятельным поиском хозяином или через посредство колдуна. М. Устюжанинова же разбирает схему обряда первого выгона скота и значение в нем категории пространства. Цикличность пространственной организации, свойственная большинству народных обрядов, в данном случае призвана, по мнению докладчика, обеспечить не только удачный выгон скота, но и его возвращение в дом.

Интересные наблюдения над методикой полевой работы изложил Михаил Алексеевский. Материал доклада «Угощение с "принуждением"» призван показать, что в ситуации полевой интервьюирования особую важность приобретает буквально все, и четкой фиксации требует, например, даже процесс «потчивания» собирателя, поскольку он наглядно иллюстрирует представления информанта о традиционном застолье.

Продолжая севернорусскую тематику, Софья Федорова (Петрозаводск) сделала доклад на материале записей XIX—XX вв. из архива Карельского научного центра РАН. Женские образы в духовном стихе о Егории и змее были рассмотрены с точки зрения взаимодействия письменной и устной традиции, а также межжанрового влияния.

Вопросы фольклора и книжности были затронуты еще в нескольких докладах, в том числе Татьяной Сметаниной (Шадринск), которая останавливается на взаимосвязи обрядов ряжения с народной драмой на основе мотивов, связанных с материальным низом.

Лев Трахтенберг (МГУ) и Ксения Денисевич (РГГУ) обратились в своих выступлениях к проблеме рецепции народной культуры и фольклора в XVIII в. «Всешутейский собор» и связанные с ним празднества петровской эпохи были рассмотрены Л. Трахтенбергом с точки зрения их генезиса. Шутовские и пародийные действия при царском дворе, по мнению докладчика, восходят не только к славянской традиции (например, ряжения), но также к византийской и западноевропейской карнавальской культуре. К. Денисевич на основе предпринятых во второй половине XVIII в. реконструкций славянского мифологического пантеона сделала выводы о механизмах и целях, которые они преследовали. Фактически создаваемые по схеме античной мифологии и «логике додумывания» из крайне скудных и обрывочных сведений о славянском «баснописии», они были призваны стать одним из идеологических оснований существования молодой российской империи.

Традиционными участниками обсуждения докладов стали, кроме молодых исследователей, преподаватели и исследователи из МГУ, РГГУ, Института славяноведения РАН и Института мировой литературы РАН: А.Б. Мороз, А.А. Топорков, С.М. Толстая и О.В. Белова.

К.Н. ДЕНИСЕВИЧ
(Москва)

VII Толстовские чтения

14—17 мая 2003 г. в Институте славяноведения РАН прошла Международная научная конференция «Славянская этнолингвистика и проблемы изучения традиционной народной культуры», посвященная 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого (1923—1996) — виднейшего ученого-слависта, академика РАН, инициатора воссоздания и главного редактора журнала «Живая старина» в 1994—1996 гг. Ее участниками стали коллеги, ученики и последователи Н.И. Толстого из России, Австрии, Белоруссии, Болгарии, Польши, Сербии, Украины, Эстонии.

О вкладе Н.И. Толстого в отечественную и мировую славистику, о его заслугах выдающегося организатора науки и педагога, о силе и обаянии его личности на первом заседании говорили Т.М. Николаева, В.Л. Янин, Е.П. Чельшев, А.М. Молдован, В.П. Гудков, В.К. Волков, Е. Бартминьский, Л. Раденкович, С.Г. Григоренко, А.В. Тарасьев, протоиерей Б. Даниленко. 25-летию деятельности Отдела этнолингвистики и фольклора, созданного Н.И. Толстым в Институте славяноведения РАН, охарактеризовала заведующая этим отделом С.М. Толстая.

Рабочую часть конференции открыл доклад С.Ю. Неклюдова (Москва), в котором были показаны различия и механизмы взаимодействия языка фольклора и диалектного языка. В докладе Е.Е. Левкиевской (Москва) были выделены периоды в развитии русской мифологической науки, определена их базовая проблематика, выявлены различия в выборе основной единицы мифологической системы. Знаковые функции костюма в театре XVIII в. отметила Л.А. Софронова (Москва) в докладе «Переодевание на старинной русской сцене». В докладе А.А. Гиппиуса (Москва) были истолкованы имена Сисиний и Сихаил, встречающиеся, в частности, в заговорах из берестяной книги XII в.: они представляют собой анаграмму формулы истинный Христос.

Несколько докладов было посвящено изучению народного христианства. Е. Бартминьский (Люблин) представил польский культ Богородицы как важнейший религиозный национально-патриотический стереотип, содержание которого варьирует в разные исторические периоды и в сознании разных социальных групп. Фундаментальные для народной религии концепты — душа, грех, чудо, судьба, Бог, ад и др. — охарактеризовала С.Е. Никитина (Москва). В докладе Р. Попова (София) отмечалось, что имена святых в южнославянской традиции часто становятся объектом этимологической магии. О.А. Черепанова (Санкт-Петербург) показала, что бытующие на Русском Севере легенды о местнотимых старцах питаются разными культурными традициями — канонической агнографией, фольк-

лором, «наивной» литературой и др. К. Михайлова (София) описала славянский образ нищего странника, которому присущи аскетизм, слепота, сверхъестественные свойства, способность быть медиатором между миром земным и небесным и др. Лексика тамбовских говоров, реализующая основные концепты народного православия, рассматривалась в докладе С.Ю. Дубровиной (Тамбов).

15 мая утреннее заседание открылось докладом В. Драбик (Краков) «Бабы лето и прочие бабы дела», в котором славянские хроникеры с «женской» тематикой были соотношены с народным культом Богородицы. С.Б. Адоньева (Санкт-Петербург) в докладе «Социальное пространство крестьянской магии», основанном на полевых записях из Белозерья, отметила, что различные половозрастные и профессиональные группы населения имеют разный доступ к сакральному знанию. Севернорусский (каргопольский) материал лег также в основу доклада А.Б. Мороза (Москва), где были вскрыты механизмы мотивировок, предлагаемых носителями традиций по поводу обрядов и верований. В.Я. Петрухин (Москва) подчеркнул, что летописные свидетельства о низвержении Перуна следует сопоставлять не только с фольклорно-этнографическими сюжетами (ритуальное изгнание и «похороны» Зимы, Масленицы, Кострубоинки и т.п.), но и с византийскими хрониками. А.В. Тарасьев (Белград) выявил символику «живой» (принесенной из колодца) и «мертвой» (замерзшей на пороге) воды в тексте романа Б. Пастернака «Доктор Живаго».

Международный ежегодник «Коды славянских культур» представил его редактор Д. Айдачич (Белград). История лексики в связи с историей реальных культур анализировалась в докладах Г. Невекловского (Вена) «Жилище, посуда и пища у боснийских мусульман» и Г.А. Цыхуна (Минск) «Полесские нарубы: лингвотипический аспект». А.Д. Дуличенко (Тарту) продемонстрировал информативность этнонимов, называющих карпатских русин, для характеристики языкового и культурного самосознания этого народа.

О взаимодействии структуры обряда и текста песни (на примере восточнославянского обряда «вождение стрелы») рассказывала Л.Н. Виноградова (Москва). Л. Раденкович (Белград) подчеркнул, что в «палитре», отражающейся в славянских названиях и характеристиках персонажей низшей мифологии, преобладает белый и черный цвет. Классификация мотивов славянских поверий и легенд, объясняющих происхождение лунных пятен, была осуществлена А.В. Гурой (Москва). А.А. Топорков (Москва) в докладе «Этимология на службе магии» рассмотрел заговорный образ тоски, в котором присутствуют мотивы сдавленности, пустоты, тесноты: они же представлены в этимологических связях слова тоска. В докладе Н.П. Антропова (Минск)

был систематизирован материал, собранный для «Белорусского этнолингвистического атласа», который касается магии вызывания дождя.

Утреннее заседание 16 мая было посвящено применению лингвистических методов для изучения традиционной культуры. А.А. Плотникова (Москва) в докладе «Этнолингвистическая диалектология: южные славяне» остановилась на понятиях культурного диалекта, этнолингвистической карты, на проблеме выбора единицы картографирования. В докладе Е.Л. Березович (Екатеринбург) говорилось о методике этнолингвистического изучения семантических и мотивационных полей. Т.И. Вендина (Москва) охарактеризовала концепты народной этики и эстетики («истина», «добро», «красота»), рассмотрев словообразовательные гнезда соответствующих слов. О соотношении и единстве народно-религиозных категорий прощания и прощения рассказывала И.А. Седакова (Москва). А.Ф. Журавлев (Москва) в докладе «Фонетика бесовских глоссолалий» представил звуковой «портрет» персонажей низшей мифологии.

Ст. Небжеговска-Бартминьска (Люблин) выделила функции мотива в структуре текста и различные типы анализа вариантов фольклорного произведения. Тезаурусный подход к описанию фольклорных имен собственных был продемонстрирован А.В. Юдиным (Одесса—Гент) в докладе «Мифотопонимия украинских и белорусских заговоров». Г.Ф. Благова (Москва) представила реконструкцию фрагмента древнетюркской картины мира по данным антропонимов (на примере имен с «погодной» семантикой). В.М. Гацак (Москва) рассмотрел универсальный для мирового фольклора мотив снов о животных и их толкований. Т.В. Цивьян (Москва) в докладе «Фатальный путь Колобка» объяснила причины гибели Колобка его формой и связанной с ней способностью катиться (движение, часто омысливаемое как движение вина). Доклад О.В. Беловой (Москва) был посвящен интерпретации севернорусского обычая кабалу писать — обращаться к лешему с прошением о помощи в поисках пропавшей скотины. Ф.Д. Климчук (Минск) поделился воспоминаниями о встречах с Н.И. Толстым и обсуждении с ним вопросов славянского этногенеза и культурных связей.

17 мая участники конференции садили в Ясную Поляну на могилу Н.И. Толстого.

В рамках конференции прошла презентация книги Н.И. Толстого «Очерки славянского язычества» (М.: «Индрик», 2003). В Синодальной библиотеке Московской Патриархии был открыт именной фонд Н.И. Толстого и представлен посвященный ученому интернет-сайт (www.ntolstoy.ru).

Е.П. БЕРЕЗОВИЧ
(Екатеринбург)



Обрядовая кукла «Масленица» из с. Хмелевка Камызякского р-на Астраханской обл. Конструкция представляет собой камышовый крест, на котором укреплена тряпичная головка; крест украшен соломой и лоскутами. Изготовлена в 1999 г. Валентиной Михайловной Епанешниковой (1968 г.р.) по памяти так, как делала «Масленицу» ее бабушка



«Масленица», украшенная блинами

Фото Е.В. Пауновой

В ходе экспедиций, проводимых в Камызякском р-не Астраханской обл. Областным методическим центром народной культуры, исследователям удалось записать рассказы о широко бытовавшем здесь изготовлении масленичных кукол. «Масленицу» делали в понедельник на масленичной неделе и ставили на окно лицом в дом. В воскресенье ее украшали блинами. Вечером в воскресенье дети выбегали на улицу (у каждого была своя «Масленица») и сжигали кукол на льду р. Бирюль, а пепел бросали в прорубь.

Статью Е.В. Пауновой «От Рождества до масленицы» читайте на с. 32—34

«Масленица». 2002 г. Реконструкция О.А. Черничкиной и Е.В. Пауновой (г. Астрахань)



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 — 2004»)

Internet: www.rospr.ru



В следующих номерах:

Г.З. Имаева (Уфа)
*Паремийный язык
в повести XVII века
«О Ерше Ершовиче»
и связанных с нею сказках*

О.Е. Фролова (Москва)
*«Слово не воробей,
вылетит — не поймаешь»*

А.Р. Магалашвили (Санкт-Петербург)
*Визуальный и вербальный знак
в системе русского райка*

М.А. Бобунова (Курск)
О словаре языка фольклора

Е.М. Сморгунова (Москва)
Деревянное диво

Г.И. Лопатин (Гомель)
Легенды и поверья деревни Верхличи

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

*Научная хроника.
Обзоры, рецензии*

