

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2004

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Съ праздникомъ Св.Пасхи



Интерьер часовни в д. Воыново

Часовня в д. Воыново



Интерьер часовни в д. Вадюга

Часовня в д. Вадюга



В июле 2003 г. состоялась совместная экспедиция Сольвычегодского историко-художественного музея и Сыктывкарского государственного университета на верхнюю Пинегу (Горковская сельская администрация Верхнетоемского р-на Архангельской обл.), организованная в рамках проекта «История культуры Сольвычегодского края XVI—XX вв.» (грант РГНФ № 02—04—00049а). Интерес к этой местности, в прошлом входившей в состав Сольвычегодского уезда, связан с изучением начального этапа деятельности Сольвычегодского музея. Илья Иванович Томский — его первый директор — летом 1921 г. возглавил комплексную экспедицию в район Малой Пинежки и Выи с целью геологического, естественного и этнолого-исторического обследования края. Сотрудники СИХМ и СыктГУ ставили своей задачей оценить современное состояние традиционной культуры и памятников деревянного зодчества Малопинежья спустя 80 лет после экспедиции И.И. Томского.

Материал об экспедиции читайте на с. 2—6

Фото З.Н. Мехреньгиной



Интерьер часовни в д. Горка

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(42) '2004

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

Руководитель издательского проекта

А.С. Каргин

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (зам. главного редактора)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енгватова

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**

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 03.06.2004. Формат 60×90 1/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.

Тираж 3000 экз. Заказ 596. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 950 экз.

101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2004

На 1-й стр. обложки: Пасхальный заяц поли-
вает яйцо, из которого растет цветущая вер-
ба. Поздравительная открытка. Начало XX в.
Из частной коллекции.

На 4-й стр. обложки: К. Вайдemar. «С праз-
дником Св. Пасхи». Почтовая открытка.
Петрозавод, 1915 г. (воспроизводится по изда-
нию: М. Чапкина. Художественная открыт-
ка. М., 1993. № 39). Пасхальному зайцу при-
дан национальный колорит — он облачен в ук-
раинский народный костюм.

СОДЕРЖАНИЕ

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Часовни и кресты Малописнежья. Публикация *Е.А. Шевченко, Т.С. Каневой, З.Н. Мехреньгиной* 2
- Легенды Светлояра. Публикация *А.А. Ивановой* 7
- Рассказы о святых источниках и колодцах в Липецкой и Тамбовской областях. Публикация *Т.В. Махрачёвой* 10

МАГИЯ СЛОВА

- К.К. Логинов.* О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области 13
- Д. Фудзивара.* «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции 16
- О.А. Кадикина.* «Добренькая такая женщина, такая богомоленная» 22
- М.В. Ахметова.* «И Господь помогает...» 25
- Из московской коллекции заговоров. Публикация *В.В. Запорожец* 26

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- Т.Б. Юмсунова.* Празднование Троицы у семейских Забайкалья 29
- Русская свадьба в Крыму. Публикация *Т.В. Величко* 32
- Белорусские рассказы о чудесах святого Николы. Публикация *Г.И. Лопатина* 35
- И.Р. Килачицкая.* О пасхальном зайце 40

ЭКСПЕДИЦИИ

- Ю.А. Кривошапова, К.В. Пьянкова.* Диалектная лексика и народные представления о мире 42
- А.Л. Топорков, Т.С. Ильина, Е.В. Акельев.* Первая Пудожская экспедиция РГТУ 45
- А.А. Чухина.* Свадьба, родины и похороны в Каргополье 49

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Л.В. Фадеева.* Местночтимые святые в исследованиях нижегородских фольклористов 52
- А.В. Чернецов.* Откровения Натальи Ивановны 54
- Л.Н. Виноградова.* Антология польских народных колядок 57
- М.А. Летарова-Гистер.* Новое издание сказок Ш. Перро 59
- Н.Р. Тимонина.* Новая литература по фольклору и этнографии 60

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Из научной жизни Центра типологии и семиотики фольклора РГТУ 61
- А.П. Минаева.* Всероссийская Летняя школа по типологии фольклора 61
- Т.А. Аникеева, Н.В. Петров.* Конференция «Палеофольклор: реальности и мифы» 62
- Т.А. Аникеева, Н.В. Петров.* Осенняя школа по палеофольклору 63
- О.В. Рассохацкая.* Хроника экспедиций в Ханты-Мансийском автономном округе 64

ЧАСОВНИ И КРЕСТЫ МАЛОПИНЕЖЬЯ

По следам экспедиции И.И. Томского

В собрании Сольвычегодского историко-художественного музея (СИХМ) сохранилась уникальная коллекция фотографий экспедиции 1921 г., на которых запечатлены малопинежские часовни. Во всех деревнях Малой Пинежки до настоящего времени жива традиция установления и почитания часовен и обетных крестов: на месте прежних, разрушенных временем, пожарами и безбожниками, ставятся новые «амбарчики», любовно украшаемые пеленами, «фатками» и иконами; к ним ходят в дни престольных праздников и по обетам.

Самая дальняя деревня на правом берегу Пинеги — Вадюга, получившая название от одноименного притока Пинеги. И.И. Томский сообщает об этой деревне, что она «по преданию, построена на третьем месте: первоначально она стояла на "Дворишиных", несколько ниже часовни, но сгорела; затем на Кокую, ее свалило рекой»¹. В памяти современных жителей Вадюги свежо воспоминание о несчастье, постигшем деревню предположительно в 1957 г.: в то время когда большая часть населения, включая малых детей и немощных стариков, ушла в Волюново на праздник (Троицу), случился пожар; от большой деревни осталось три дома; Вадюга застраивалась заново.

Престольные праздники на Вадюге — Николин и Петров дни. На зимнего и вешнего Миколу и «на третий день Петрова дня» — 15 июля к вадюжской часовне приводили лошадей со всей волости на «моление». «Там Миколин день на Вадюге-то <...> Вот там народу... вот там водили, зимой всё ездили, еще зимой купали коней-те да. Да, говорят, столько наедет людей-те да, коней-те, ак лед-от весь затопят, там траву-ту всю стопчут. Вот нын был <...> Петров день, вадюжск[ий]-от... Ак траву-ту, говорят, всю стопчут. А только как люди уехали — вся трава встала, вся трава встала» [1]; «...за Иваном днем Петров день, то и ездили, кропили там в Вадюге <...> там ездили кропили коней, коней кропили. Это, знаешь, полё, вот такое полё отделилось, выделялось, там спускали лошадей, там, знаешь, как было красиво, собирались все волости, кто мог» [2]; «Лошадь у нас была очень хорошая, красивая, Воронко звали. Заболели глаза, заболели. И мать с отцом перед Николаем Чудотворцом стали и сказали, что если



как поправятся глаза у Воронка, то будем на Вадюгу каждой год ездить в Петров день. Так вот долго ёго держали, годов, наверно, двенадцать. Он потом настолько изучил этот праздник, дак ржёт. Люди-то едут из всех деревён, а он всех опередит, как стрела, и прибежит первой, кругом часовни обежит и жаржёт, что значит он первой тут. А глаза поправились» [3].

В очерках И.И. Томского обычай приводить коней к часовне объясняется тем, что в волости случился мор лошадей, вследствие которого по обету была построена обывденная часовня². Об этих событиях помнят до сих пор: «А часовенка та была небольшая <...> она маленькая была в середке-то <...> Да и колокола-то <...> Обшито, как все равно самоволкой обшиты стенки-ти <...> А пониже водили коней, а поп там служил да брызгал на коней. Это было два колокола, небольшие колокола, маленькие <...> Коней-ти приводили в Петров день <...> собираются из Керги, из всех деревён дак. Что-то стали кони-те пропадать, пошто-то не стали. Вот, говорят, завет дали: "Будём на Вадюге часовню построим, чтобы кони не пропадали". Одним днём лесу-то навозили и одним днём, мужиков-то много-ту собралось, одним днем поставили. Овыденная, говорят, эта часовня, обывденная. Говорили, говорили так <...> Всё приезжали, кто держит коней, всё приезжали, а поп опрыскивал, опрыскивал, чтобы кони стоили, жили» [4].

Однако в современных преданиях обнаруживаются и новые версии причин

Часовня в д. Волюново. СИХМ 306ф

постройки и почитания часовни: «А вот на Вадюге-то, рассказывали, часовня была, как лошадей купали раньше в праздник. Дак со всего сельсовета ездили туда купать лошадей <...> И потом у них, на Вадюге, эту часовню, как тебе сказать-то уж [переставили ближе к конюшне, чтобы вешать хомуты]. И стали пасть кони. Падут, погибают кони. Так тогда надо, говорят, часовню на эту снести на старое место, где она была. Вот так-то! Было это, точно было! И это уже в колхозе, в эти годы. Дак я помню разговор <...> И как переделали часовню, снесли на то место, и всё — кони не стали пасть <...> Да перенесли, чтобы хомуты-то вешать, к конюшне поставили. Избушка. Надо хомуты вешать. Перенесли <...> Да наказывает Господь-то, дак не верят. А потом опять перенесли обратно на то место и все» [5].

Христианская традиция почитания святых и посвящения им часовен на Пинеге тесно связана со скотоводческой обрядностью. Кроме вадюжской можно отметить часовни в деревнях Монастырь, Керга, Сарчема: «То Монастырской Петров день, то Вадюжской <...> А на Монастыре [часовня] по овцам: овцы не ведутся, так вот поовечают с шерстью вместе, чтобы овцы велись. Дак вот и праздник делали и часовню сделяли. Там столько нанесут шерсти все дак» [3]; «Овцы заболеют, дак шерсточки вот носили, пошто-то шерсточки носили. Вот

овца заболел, раньше овец держали <...> овца заболел, так там снесут пелену-то, пелену да шерсточку в часовню, кто и денежку принесёт, кто шерстку принесет» [6]; «По коровам в Керге <...> Поовечаются и пойдут там, понесут молока, творога, сливок там, на свечки» [3]; «У нас часовня [в Керге] была Егорий Победоносец, вот эта часовня. А в тридцатом году разорали, всю часовню нарушили» [7]; «[в Сарчеме] это, наверное, скотняная, будто как, ишь, для скота. Микола, наверно, или как у них или Богородица — никак не знаю которая <...> Для скота так: как скот, так тут овечаются. Тут принесут чего да, это овет дают, пеленки носят да. Такое всё» [8].

Часовня в д. Монастырь, где «овешались» о сохранности овец, известна историей своего возникновения. Так, И.И. Томский пишет: «У устья р. Пелюги поставлена часовенка, красиво расположенная среди елей, носящая обычный для Пинеги характер овина или амбара. Часовня, по преданию, построена на месте явления креста. Рассказывают, что его хотели перевезти в д. Монастырь, но крест, который легко поднимался одним, двумя, не могли осилить пятнадцать лошадей»³. Память о явлении креста до сих пор сохраняется среди местных жителей: «Была часовенка хорошая там на низу на Пелюге на речке, а теперь мужики поставили такую худенькую. А тут был крест, большой-большой тяжёлый крест. И тот крест по реке плыл и вот доплыл дотуля — до устья Пелюги, и он остановился, и тут стали делать часовенку. Да по реке крест пустили. Я не знаю, кто его спустил. И вот он плыл, плыл. Я не знаю, что за крест, а только крест по реке плыл, плыл, плыл, плыл. Его все не задевали, не трогали, он все по реке плывет, плывет, плывет. Плыв дальше до устья Пелюги. Там у нас речка Пелюга такая есть на Монастыре-то. Вот до устья Пелюги доплыл и тут остановился. И на том месте часовню сделали. Вынесли тут на угору. Крест теперь и стоит, тот большой крест. В часовенке той стоял» [9].

Попытка перенести крест, о которой упомянул И.И. Томский, связывается современными информантами с эпохой атеизма: «Я только слыхала, что кто-то крест поставил, не было часовни, крест поставил. И этот крест, ну, молодежь тогда верить не стали, срубили его, срубили и хотели вообще его отвезти. Дак пять лошадей подпрегли и все-равно с места не могли [сдвинуть]. Обрато поставили на место» [3].

История этой часовни имеет свое продолжение: «Ту часовню увезли на Изиверу и поставили мужики другую



Часовня в устье реки Пелюги. СИХМ 303ф

часовню, а крест все на том месте стоит. Он и сейчас стоит тут. И те обделали его часовенкой, такой худенькой. Старики уже, тоже восемьдесят лет да. И крест стоит теперь в той часовенке. Ту увезли [на Изиверу], которая была добрая часовня, и тут крест оставили, и вот на то место крест опять обделали часовенкой такой, и теперь и стоит. Два старика делали. На себе лес носили, да, на себе носили. Это недавно. Кокорин Яков Андреевич и Николай Андреевич — два брата, вот они поставили там, и топерече стоит, Кокорины» [9]; «Мужики те, наверно, поставили по зарку <...> Это перед горой поставили, а было напередь-то. Это поставил, наверно, Акунья <...> Умер уж. Он Яков Андреевич Кокорин, прозвали по-деревенски Акунькой, Акунья кузнец, кузнецом работал» [6].

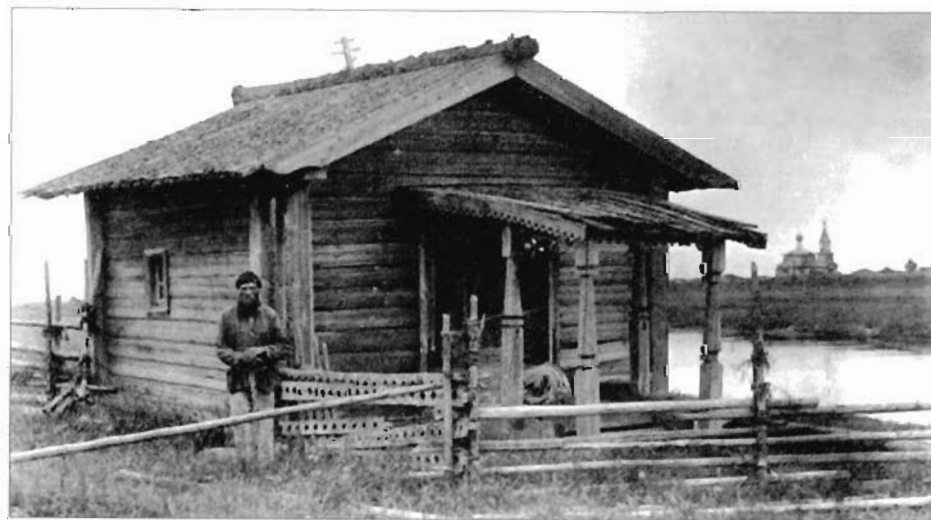
Нарушение старой монастырской часовни, увезенной на баню в Изиверу, повлекло за собой наказание: «[Сын-допризывник] умер, потому что часовню увезли на баню. Грех! [Его отец на баню часовню увез] монастырскую часовню на Изиверу. Вот увезли на Изиверу. И

женка, и молодка умерла у них тогда тожо. Будто Бог наказал» [9].

С этой часовней связан еще один рассказ о наказании — за работу в праздничный день: «А мы с Егором ходили, сделали ограду было, кругом-то тут часовенки, летом привезли штакетника в лодке. И тут свезли и ограду сделали кругом и, знаешь чего, стол. А я стол. Вот в Петров день в праздник ходила там красила стол. А вот нельзя в праздник робить. Ходила выкрасила, а потом пришла, и сырая ель лежит через стол. И стол размяло так, и на ограду упала концом. В праздник потому что нельзя» [9].

Большое место в культурном ландшафте Малопинежья занимают обетные кресты. Их можно встретить на дорогах, полях, у часовен, на окраинах деревень, в лесу. «А ставили это, чтобы вот шли путники, дак помолились да. Тут оно, ведь знаешь чего, будто это... ну, как это... хранит будто, благословление буд-

Часовня в д. Противная (Пурышевская). СИХМ 362ф





Часовня в д. Мошканово. СИХМ 302ф

то какое-то, чтобы чего-то порча не была, ли чего ли, то вот ставят <...> А просто идут люди да помолятся да положат там несколько копеек или рубль — у кого сколько» [10]; «У дороги, да. Ак вот люди-те как идут, которые верующие, те и помолятся крестик-ту. Иконки ставили, да. В других местах, везде ставили, кто где сдумат крестики ставили» [11].

Очень часто кресты служат оберегом для скотины от лесного зверя: «На Бор идти, он, крест, стоял будто бы <...> оберегал <...> скота чтоб зверь не трогал <...> А вот у нас тоже в лесу там далеко был крест, далеко. Там уж тоже была ли иконка, не была ли, я у креста у того, пожалуй, и не была никогда, а може, одинава-то маленьку дедушка и водил. Тоже от этого — от зверя, коровы ведь ходили в лесу. Там старые помолятся, да носили вот пелёны, повесят да такие вот.

Часовня на Поклонной Горе. СИХМ 322ф



Пелёна — вот, например, платок или материалу полметра оторвут, крестик вышьют, пришьют, вот и пелена <...> Да "Сохрани, Господи, скотину нашу" <...> Скота выпустим в Миколин день дак и пошли [ко кресту]. Миколин день считался от скота-то хорошей-от самой дак» [12]; «Может, вот у кого раньше в том месте, может, какой волк, ли кто овцу задрал что ли. Вот это поставят [крест] <...> Вот у нас тут далеко в лесу есть. Этот крест я в детстве еще помню небольшой. Мы ходили за ягодами, там крест большой поставлен. А там зверь заедал скота, и вот там поставлен крест. И он уж сколько раз переставлялся, и крест все в том месте стоит. Тут его подправят да, сосну срубят да там перекалдину [поменяют]. [Место называется] Устинково» [13].

Не менее распространенной причиной установления креста является болезнь. Например: «Ктой-то чего-то завещает, вот что, ну, или болеет: я вот тут-то поставлю крест, дак вот, мол, будет

лучше <...> Может быть, жена болеет, мужчина и поставит. Вот у нас тут... там у нас в Керге, дак поставили тут вот на луг где ехать дак. Вот тогда у него жена болела, говорят, вот он ставил» [14].

Записаны рассказы об особых обетах. Кресты появлялись по обещанию за избавление от гибели: «Вот дам один вам пример. В Изивере, на Поклонну там подниматься — гора, мужчина поехал куда-то на лошаде, и его потянуло в озеро. Тут озеро рядом. Потянуло и потянуло. Лошадь взад, взад, взад, взад, и в озеро залез со всем конем. А потом он сам себе и сказал, и говорит: "Нужно, наверно, здесь крест поставить". Его сразу из озера выбросило. И поставил крест. Это мой братан, мне родник <...> Вот это обет. Тут дают, ишь, какие вон. Обет даст, что крест поставлю <...> Это дело было после войны уже, после войны, может в пятидесятых годах» [15]; «У нас на Турлукове был крестик дак, Иван Иванович ставил, был на войне, дак это самоё, говорит, с войны приду домой, дак это крестик вот на Турлукове поставлю, это вот он... Да он стоял крестик-от. А нонь его уже и нету» [16].

Крест устанавливали также как оберег от молнии на месте трагедии: «У него вот в грозу сына убило, ак он вот овечался на то место поставить часовню <...> тут полё <...> поднялася тоже гроза, ак его на поле, на чистом поле убило. А вот овет дал, тожо что ведь детей-те много, дак вперед-от надо опять хранило чтобы, Господь Бог хранил. Ак вот овечался <...> Крест только поставлен, часовни-то не было. А что, всё тожо ходили, а кто идет, крест поставлен дак, идут да всё Богу-то помолятся да и кто и деньгу положит, да кто и пелену положит да всё» [1]; «Там ударила молния, там был человек, и человека убило, парнишку. Такой небольшой, караулил телят. А хозяин парнишку, которого убило, поставил крест, на самом угоре крест. От молнии. Это там на Великой, на Поклонной называется» [9].

Любопытно отметить, что кресты воздвигались на «нечистых местах». «Дедко видел [огоньки], у Андрея батко, мужика, он и крестик поставил — привиделось. Да, да, крестик, чтобы не пугало, не видел бы <...> Крестик поставил дедко на угорышке. Долго стоял крестик. Ему тут повиделось, что огоньчики тут горят» [17]; «Я шла, перевязала коней, русалка, видно, ли кто ли это идёт. А тут все пахнёт свкусным таким хорошим воздухом, пахнёт запахом масляным таким. А дедко-то, батка-то моего мужика, он [чуял], как огоньчики горят — на угорышке видит. И крестик поставил.

Долго стоял. Вот где часовенка нова, ак по эту сторону на угорышке. Долго стоял. А мне не привиделось, мне на самом деле! Я иду, коней привязала, а поздно вечером <...> А далёко надо идти перевязывать коней там на самые дальние наволоки. Иду домой сюды. А тут угорышка-то от крестика. Бежит женщина, плат так повязала, юбка длинная, сапоги светлые, только отлетывают сарафан-от. Ой, не знаю идти, не знаю не идти. Я потихонечку. У меня крестик-от: "Господи, благослови, Иисусе Христе! Как мне пройти?" Мост прошла. Я смотрю — она уворотила, не пошла в деревню, а где ямы те <...> Тут дорожка, и тут и сократила. А я еще сзади иду смотрю. Мне только повиделось. Видела на самом деле: женщина идё и всё. А вот я остановлюсь да подожду, думаю, чтобы она ушла. А я перекрестилась, у меня крестик <...> Вот тут мне уж хорошо повиделось: женщина идё, она длинная, тоненькая такая. Да я на самом деле видела <...> Думала, в деревню идё. А она в деревню не пошла, там ямы картовны, картошку сыплот. Тут дорожка от ле Вадюги, своротила» [17].

На одной из дорог крест поставили на месте явления Богородицы: «Вот с Кераса идти, ак в лесу, на Высоком там крест стоит. Вот там и дорога есть, ходят в лес, дак дорога. Скота гонейот, и ак он там есь крест-от. А там он потому поставлен крест, что тут один дядька старенькой шел и ему показалось вот женщина закрыта. Закрылась и ему вот в том месте-то стоит. И он поставил крест. Егo-то топерь нету, етого дядьки-то, он помер уж давно <...> Богородица показала, вот, Богородица. На рисунке-то вот Богородица. Ак вот показалась, на иконе-то, так от ему показалась такая женщина <...> Ну, она отошла от него. Но он поставил тут крест» [8].

Кресты в культуре Малопинежья выступают и как знаки сакрализованного пространства, и как заместители церкви, куда приходят для молитвы в праздники и по случаю. Об этом можно судить по внешнему облику крестов, украшенных пеленами, иконками, ветками вербы и березы, а также по рассказам носителей традиции: «Кресты ставят по обету. Ставят. Это каждый для себя, что мол чего-то там... Дак ведь крес-то надо ставить <...> от души, чтобы к нему был како-то старание или что, не то что вытесал, поставил и ушел, и больше все. Нет! Не так надо-то! Надо, чтобы желанье-то было ко кресту-то ходить. А то что, идут и мимо пройдут. А крест он что? Крест он поклона ждёт. Крест ждёт поклона!» [5]; «К им приходят иногда в праздники, по-



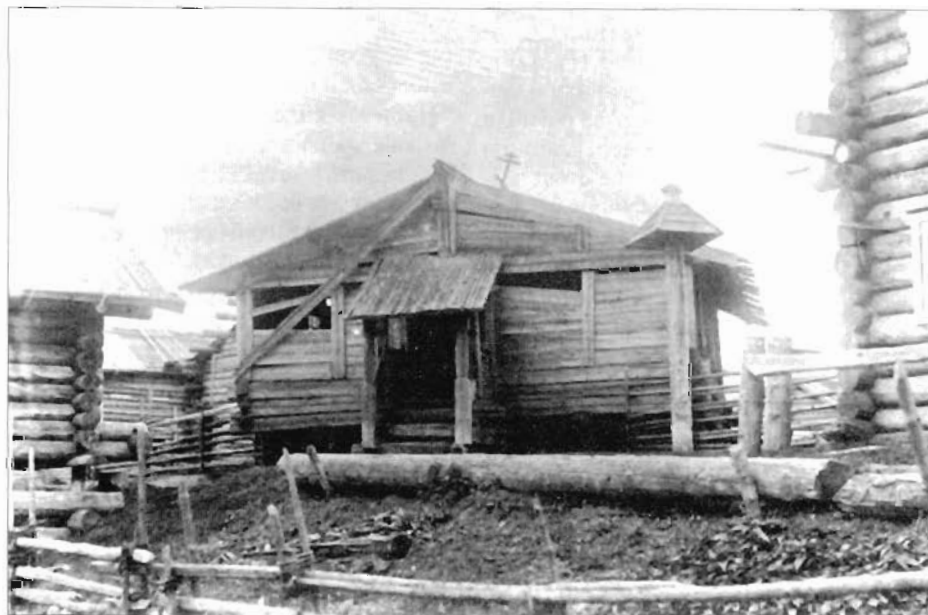
Часовня в д. Ефимовской. СИХМ 323ф

молятся да посидят тут да <...> Иногда идут не по одному, а двоё, троё и идут. Посидят там, столик у креста был <...> Кто, может, и поест» [18]; «Обязательных-те много праздников, вот это — в Паску-то всё ходят, да вот Духов день ходят да, это... вот вчера был Прокопьев день, дак всё ходят» [1]; «К крестам-те когда хочешь [ходили] <...> Я хожу по грибы, далеко-далеко туды к Керге. Дак это самое, крестик-от стоит на Шидровской горе, дак это кто какие бабки там... я тут приду, дак иду, дак говорю: дай Бог хоть ладом сходить, худо я стала ходить-то боле, тяжело ходить-то ведь дак, говорю: хоть ишо сходить по грибы, ак помолюсе, помолюсе, так только перекрещусь и ничё не знаю <...> На Шидровской горе есть крестик, то уж точно я знаю вот. Все хожу, каждой раз ходила, каждой год, и всё помолюсе» [16].

Посещение крестов и часовен по обе-там лежит в основе рассказов о снови-

дениях. Приведем некоторые из них: «Это говорила мне моя мама, Анастасия Семеновна. Наш старший брат, мой брат, по ложному подозрению находился под следствием, подозревали его <...> в краже <...> Он очень переживал, и мама переживала. И она сказала: если это всё пройдёт, всё закончится, сына оправдают, и он не попадёт ни в тюрьму, никуда, значит, в Ефимово — там раньше была часовенка — и мама сходит туда, обвет такой дала, поставить свечечку, помолиться там. И вот значит, прошло несколько лет уже, и эта всё напраснина выяснилась <...> брат не пострадал. А мама обет этот не исполнила, не успела туда ходить, как-то забылась, завременилась. И вот она часто, очень часто стала видеть во сне — всё она ходит в Ефимово, ходит в Ефимово и в этой деревне всё

Часовня в д. Сарчева. СИХМ 304ф





Часовня в д. Горка. СИХМ 370ф

ищет чего-то, ищет и не может найти. И всё местечко такое, где был крест, где была часовенка помолиться. И вот она всё во сне ходит туда. Продолжалось несколько лет, и всё ей виделось во сне. Потом <...> прошлой осенью она наняла лошадку с возчиком, отправить свой обет. Вот туда приехали, и она, в самом деле, и ходит, и ходит, и не может найти — как и во сне. Потому что часовенки уже нет, крест, который стоял, которому она обвет-то давала, крест этот порушился, уже упал на землю. И она ищет ходит и не может его найти. И потом, значит, она случайно его нашла, на земле уже лежит, старый стал крест. И она там помолилась, исполнила свой долг, и приехали обратно, и уже больше года ей не снится. Раз пообещалась, значит, нужно было исполнить. И вот она исполнила и больше во сне не видала» [19]; «Был такой случай. Когда дочка у меня родилась, а потом много лет не могла я выносить больше беременность, у меня все были выкидыши, порядка три, я хотела родить еще сына, дочку, и никак не могла, и болела очень. Ну, просто не знаю. И вот мне тоже во сне снится, как будто иду я, деревня Горка есть у нас здесь за рекой, я как будто поднимаюсь в деревенку на Горку, а по леву сторону всё стоят амбарчики, амбарчики, амбарчики, и в них всё висят платочки, платочки, платочки. Я приехала, маме рассказала, а она и говорит: "Значит, тебе нужно сходить в эту часовню на Горку и повесить туда платочек — обещание". И вот мы тогда вместе с мамой, я купила платочек и вышла такую пелену такую и на ней такая молитовка: "Богородица Дева, радуйся, Благодатная Мария, Господь с Тобою, благословенная Ты в жёнах, благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших". Это я вышла все буквы и эту пелену там повесила. И вот после

того, значит, мне больше никогда больше не снилось это место, и тут где-то вскоре я родила сына. Вот сейчас моему Коленке уже тридцать один год. Мальчик родился через четырнадцать лет после Тани. Это такие есть предзнаменования, и нужно их выполнять. Я раньше-то, когда приезжала-то сюда, всё ездила молиться в Вадюгу, там часовенка есть в деревне Вадюге, и все туда, а вот видишь, меня Богородица требовала на Горку. Значит, именно вот туда, куда я сходила, пелену повесила и всё у меня желание мое исполнилось — я родила сына» [19].

Примечательно, что рассказы, записанные летом 2003 г., это не только воспоминания о прошлом, но и сегодняшний день жителей Малой Пинежки: «В общем, одной женщине привиделось во сне, что идет она на пастбище к старому аэродрому. И, значит, сидит там старичок, седой такой старичок, отдыхает. И говорит: "Вот вы бы мне здесь столик поставили, столик и скамеечку, чтобы я здесь отдыхал. А я буду вашу скотину беречь". И сейчас, в данный момент, собирают деньги, договариваются купить амбарчик и поставить на том месте, где "старичок сидел", часовенку. Это при выгоне на пастбище за околицу деревни, значит, скота. И вот он, старичок, значит, будет беречь скотину. Так привиделось во сне <...> И сейчас вот сенокос закончится, и осенью будут собирать деньги с каждого двора, кто сколько пожертвует, и будет ставить там часовенку. Раз привиделось, раз старичок сидел, значит, требует этого, значит, именно в это место нужно это осуществить» [19].

По отношению к Малопинежью и сегодня применимо высказывание о нем И.И. Томского: «Отрезанный от железной дороги на 450 в[ерст] и от парохода на 150 в[ерст], он кажется полным таинственности и каким-то странным»⁴.

Примечания

¹ Томский И.И. Малая Пинежка и Выя (топографо-исторический очерк). Сольвычегодск, 1922. С. 7.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Томский И.И. Эскизы из природы и жизни Малопинежья. Сольвычегодск, 1921. С. 3.

Список информантов и населенных пунктов

1. Пешкова Афанасия Михайловна, 1924 г.р., урож. д. Изивера; д. Великая, зап. Т.С. Каневой.

2. Губина Анна Михайловна, 1925 г.р., урож. д. Пахомово; д. Великая, зап. Т.С. Каневой.

3. Алферова Анастасия Семеновна, 1915 г.р.; д. Керас, зап. Л.Л. Ершовой.

4. Малухина Анфиса Сергеевна, 1922 г.р.; д. Вадюга, зап. Л.Л. Ершовой.

5. Лушина Александра Филипповна, 1924 г.р.; д. Ефимово.

6. Кокорина Фаина Афанасьевна, 1932 г.р., Кокорин Алексей Федорович, 1930 г.р.; д. Пахомово, зап. Л.Л. Ершовой.

7. Романова Таисия Ивановна, 1923 г.р., урож. д. Керга; д. Согра, зап. Е.А. Шевченко.

8. Федосеева Октябрина Васильевна, 1933 г.р.; д. Сарчема, зап. З.Н. Мехреньгиной.

9. Кокорины Егор Егорович, 1923 г.р., Анна Егоровна, 1925 г.р., уроженцы д. Монастырь; д. Согра, зап. Е.А. Шевченко.

10. Бечина Альбина Осиповна, 1938 г.р., урож. д. Ефимово; д. Лохомы, зап. Т.С. Каневой.

11. Соснина Евдокия Васильевна, 1919 г.р., урож. д. Усть-Выя; д. Согра, зап. Т.С. Каневой.

12. Шестакова Елена Никаноровна, 1931 г.р., урож. д. Противная; д. Великая, зап. Т.С. Каневой.

13. Переладова Галина Алексеевна, 1924 г.р.; д. Пурышевская, зап. З.Н. Мехреньгиной.

14. Романова Елизавета Ивановна, 1926 г.р., урож. д. Керга; д. Согра, зап. Т.С. Каневой.

15. Варганова Пелагея Федоровна, 1922 г.р., урож. д. Волиново; д. Согра, зап. Л.Л. Ершовой.

16. Губина Клавдия Алексеевна, 1918 г.р., урож. д. Великая; д. Согра, зап. Т.С. Каневой.

17. Родионова Мария Ивановна, 1925 г.р., урож. д. Изивера; д. Вадюга, зап. Е.А. Шевченко.

18. Кулижская Александра Васильевна, 1918 г.р., урож. д. Новинки (р. Выя); д. Великая, зап. Т.С. Каневой.

19. Малькова Эмма Николаевна, 1936 г.р.; д. Керас, зап. Л.Л. Ершовой.

Материал подготовили **Е.А. ШЕВЧЕНКО, Т.С. КАНЕВА** (СыктГУ), **З.Н. МЕХРЕНЬГИНА** (СИХМ)

Согласно легендам, озеро Светлояр образовалось на месте провала города Китежа, которому угрожали татаро-монголы во главе с ханом Батыем: при этом соборы превратились в горы, сохранив первоначальные именованья, — Петра и Павла, Покрова Пресвятой Богородицы и др. В рассказах местных жителей это место предстает как «пуп земли», как вход в иной мир (мифический град Китеж, рай, ад), как одно из излюбленных мест пребывания Богородицы. Не случайно издревле сюда шли паломники со всех уголков России в надежде на чудесное исцеление или духовное прозрение. Они трижды оползали озеро и могилы трех старцев-богатырей с чтением молитв, омывались святой водой из Светлояра, Кибелецкого и Сорокажильного ключиков, стояли коленопреклоненными у святых камней часовни Владимирской Божьей Матери. Избранным, достойным Бога, озеро открывало свои тайны в форме чудесных видений. Традиция обетного паломничества не прерывалась и в советское время, чему в немалой степени способствовали устные легенды и предания, бережно сохраняемые местными жителями. Публикуемые тексты записаны в 2002 г. от двух старейших жителей с. Владимирское Нижегородской обл. — Софьи Владимировны Лесуновской (1906 г.р.) и Веры Николаевны Беляевой (1917 г.р.).

Град Китеж

1. Был просто как город. Когда татары стали находить... Вот уж тут скажу: может, я во сне видала. Да. Вроде стали обходить-то, оцеплять-то, всех мушшин-то в ограде-то к стене повалили, а женщин-то хватают. Женщина вышла, а девочка в розовом платьишке за мать-то вцепилась: «Мама! Мама! Мама! — кричит. — Мама!» А оне хватают. А город от трясется-трясется и пошел. Вот при моих глазах это было. Как будто так во сне... В молодости. Он сразу пошел вниз, вниз, и вода усекалась, и вода усекалась! И деревья падали! Всё видала, токо я во сне. Народу, наверно, много было. Он три километра вокруг. Церковь вот была на берегу тут, как идешь на гору-то. Это гора, а это дорожка та. Она на берегу была <...> Только вот эти (водолазы) говорили, что... Говорит: «Она лежит в аккурат дверями туда, вглубь». А когда татары нашествие сделали, молодежь-то, девок всех посовали в церковь. Всех по-

ЛЕГЕНДЫ СВЕТЛОЯРА

совали в церковь. Думали, церковь-то устоит, а церковь и пошла. Она на берегу была, и берег оборвался. Тут и глубина, где церковь, восемнадцать сажен <...> Господь спас людей: то, что татары, они всех бы убили (С.В. Лесуновская).

2. Это вот правда, что Китеж провалился. Али вот эти приезжали, водолазы. Дак ведь деревья оттуда вытаскивали. Откуда это всё взялось? Много тысячелетий этому дереву (В.Н. Беляева).

3. Татары-те нападали — ну, прятали все. Прятали. Ведь налетал он как! Георгий Всеволодович — он был царем тут. Который вот ключик там с водой-то, так вот в этом он провалился, когда татары его ратной-то толпой охватили. Он, как взмолился, только провалился с конем. Раньше-то и звали Копытный ключик <...> Георгий Победоносец он был. [Вода в нем считается целебной?] Не знаю. Может быть. Но крест видят в нем часто. Золотой крест видят: на воде-то там лежит. Там доставать, дак уйдет опять. Видели многие. Вот мужчина сказывал: «Я, говорит, думал: я, говорит, всех дольше рука — я достану. А он, говорит, только у меня нырнул. А дотронулся я до него» (С.В. Лесуновская).

Ключик Кибелек (Копытный)

4. Когда были монголо-татары еще, и вот эти три богатыря решили защищать град Китеж. И они, как бы отвлечь от града Китежа монголо-татар, поехали по этой дороге на Кибелек <...> «Пусть лучше мы пропадем, чем град Китеж пропадет». И все лошади богатырские стали стучать копытами, и земля треснула. А как раз подъехали татаро-монголы. Земля треснула, и вместе с этими тремя богатырями провалились и монголо-татары. И случилось чудо — стало пробиваться, ну, фонтан такой возник. И вот назвали Кибелецким ключиком (В.Н. Беляева).

5. Слышали. Вот у нас полосы были, когда мы жили с мамой, там за озером полянки-те. Ак мама даже слышала в горах-то, где часовня теперь. Там звон был внизу. Часовня была стара (уже при нашей жизни). Когда пойдем мы жать-то: «Веронька, я сейчас вам рассказываю. Давайте сядем здесь: может, и с вами позвонят». Ишшо брат был. Нет. С нами

не позвонили. Ничего не слышали. А она говорит: «Я вот пошла с полосы-то, иду, говорит, а звон! А, говорит, взглянула глазами, озеро-то, говорит, вот так и раздвоилось — дорога! По воде дорога сделана». Бог представил, а чего больше-то?! Достойна: Богу молилася (В.Н. Беляева).

6. А вот у меня горьковские жили один раз: инвалид Антон. А жена-то молодая. И они остались на Духов день Ивана Крестителя. «И вдруг, говорят, видим — круг озера разлился туман. Уж вот какой белый туман. Как будто ограда какая круг озера поднялась». И больно они струсили. А недалеко от озера остановились тут промеж горой. Да. «Боишься, говорят. Что такое? Вдруг поднялось и закрылось озеро этим белым полотном. А потом сразу пение, пение, голоса — и открылось. И видели, как идут с иконами простые люди». Антон (ему шестьдесят годов было) и жена-то годов, наверно, тридцать всего. Да. Дак девочка с има была и говорит: «Дак я боялась глядеть: как светились иконы у них!» Больно светились иконы у их (С.В. Лесуновская).

Ильинская гора

7. Перва [гора] Петра и Павла. Вторая Покрову Пресвятой Богородицы. [Это где теперь часовня стоит?] Да. Она вдали. Часовня дальше. Потом, значит, гора небольшая Илье. Тут старушка жила всё. Две елки стояли. Она все выходила молиться. Она все чудеса видала: как и с иконами ходят по озеру, и как поют, и где поют. Вот в конце вот придут (теперь там заросли, нехороша, а раньше чиста вода была) и там поют: «Тело Христово примите, источника бессмертного вкусите». Вот туды сходят, попоют и обратно. Опять в этот куст (перед горой-то, часовней есть куст такой). А тут к часовне Владимирская гора (С.В. Лесуновская).

Озеро Светлояр

8. Видали. Вот это мама моя рассказывала. «А ты не бойся. Вот мы с Марьей ходили-то молиться-то. Молиться же ходили. И как раскрылась дорога-то». Вот мама-то свечки видала. А они вот дорогу видели. «Мы, говорит, не обробили. Видали. И потом иконы видали, где часовня хороша была, на этом месте» (В.Н. Беляева).

9. А здесь не допускает на середину [озера. — А.И.] никого. Сколько ни молились, а никого не допускает до середины-то. Уж только пролететь. Там, говорят, светло-о! Которые скажут: «Чего тама?» — «Смотрите сами». Которы похитрее. Может, так наказано (В.Н. Беляева).

10. А одна женщина. Не женщина, а мушшина... Он у меня ишшо ночевал. У его отнялись совсем ноги. Он ползал. У его кожаны штаны и круг озера поехал обползать. И на двух палочках вот двигался. Доехал вот по ту сторону уж вот к выходу на эту половину, к полю. «Слышу — реву. Вот такой рёв! Вот какой рёв! Уж страху Божьего, говорит. Что тут за рев, не знаю, говорит. Я постоял, перекрестился и дальше пополз. Переполз переходы, помолился и домой пошел». Приходит ко мне и говорит: «Ой, как я на озере наслушался реву! Вот это место, говорит. Вот ты пойдешь когда, вот ты обрати внимание на этом месте, что за рев». Я ходила — ничего не слыхала. А вот он сказывал. А люди, которые ползают часто-то... Вот одна женщина говорила: «Голос говорит: "Молитесь, говорит, о нас, грешных, мы погибаем в аду". Значит тут ад». Вот только тут слышат. Оно, вот кругом-то уж обходишь, и вот уж поворачиваешь на эту сторону, к дороге-то, вот тут они и слышат (С.В. Лесуновская).

Гора Успения Пресвятой Богородицы

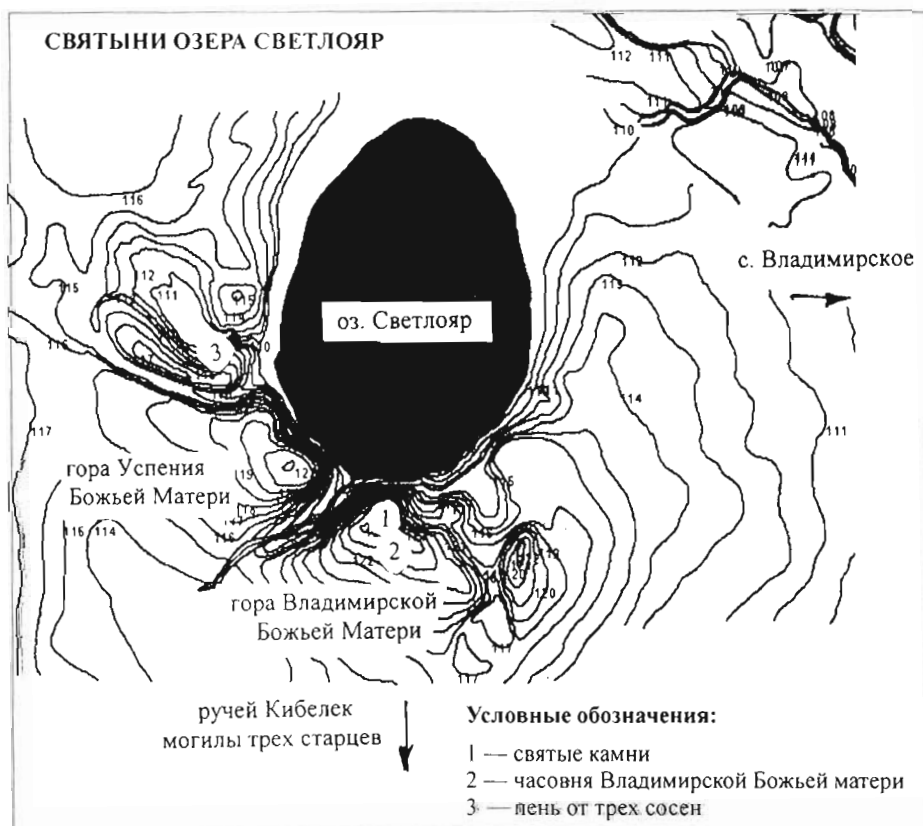
11. Вот уж гора-то поднималась. Да многие видели: двенадцать человек видели. Ангелы ходили по собору. А вот где, я говорила, Успенский собор (подалее от Петра-то), так тут горочка небольшая, ямочка, и они тут приспособились на ночь. Да. На Успеньев-то день. Только потемнело, темнота сделалась такая, что друг друга не видели. И перепугались. «Сидим неживы. Вдруг гора затряслась и открылось много места. Так, говорит, с метр широты. А там, говорит, ангелы ходят и все со свечками. И маленькие-маленькие, все, говорит, в беленьких одеяниях. А священник был Всеволод: "А что, говорит, это за ангелы?" А не они, не ангелы, отвечают, а кто-то другой говорит: "Это, говорит, те люди, которые померли крещеные при болезнях. Вот они все здесь. Все в этом царстве". А потом, говорит, слышу — поют. "Иже херувимы" запели. А как, говорит, узнать, что за собор? Вдруг кто-то отвечает мне: "Это собор Божьей Матери, Успенью Пресвятой Богородицы". И пели в аккурат молитвы эти. Да. Стало сразу закрываться и светло сделалось. Мы, говорит, сразу перепугались. Мы не стали ночевать у Софьи Владимировны [Лесуновской. — А.И.], а видишь, чего нагладелись. Ну-ко жаль, что ее не было». Вот они мне, пришли, и рассказали. Это коло двадцати годов [назад. — А.И.] было (С.В. Лесуновская).

Китежская гора

12. Тут только монахи или кто выходят. Вот один мужичок всё ходил: сын задавился. Всё ходил круг озера. И монахи и вышел и говорит: «Да что ты, дедушка, все ходишь? У тебя одно слово "Господи, помилуй!" На каждом листочке, говорит, все: "Господи, помилуй!"» — «Больше-то, батюшка, не знаю молитвов». — «А ты молился: "Горы крутые, соборы святые, китежские жители, сходите к Господню престолу, помолитесь об моем сыне". Вот так и так скажешь им». И он стал так молиться. Нет. Сначала-то он забыл. Пришел к папе. А я еще маленькая была. Пришел к папе: «Владимир Николаевич, а как вот это меня учил молиться-то. Вот я так всё: "Господи, помилуй!" А он сказал как-то про горы». — «А как вот: "Горы крутые, соборы святые, китежские жители, сходите к Господню престолу, помолитесь об нас, рабах Божьих и моем сыне грешном: он у меня задавился"». — «Вот так. Вот теперь я вспомнил». Вот. Ладно. И опять ходит. И в аккурат накануне сорокового дня, как ему сороковой день быть, он идет, обходит и видит — стоит его сын и с мушшиной. В белом одеянье мушшина. И он в белом одеянье. Он увидел и хотел броситься к нему, к сыну-то. «Нет, нет. Ты не подходи. Только погляди теперь на нас». — «Чего он тебе скажет, вот только то и помни». Сын говорит: «Благодарю тебя, папа, выручил ты меня. Спас ты теперь мене». Вот как оно! «Сказал мне и тут же пропали. На глазах, говорит, моих пропали. Ровно куды ушли» (С.В. Лесуновская).

13. Вот тут опять с соседкой была. Суседка вот дома через три жила. Она раньше мамы-то померла. Они все ходили читать на озеро книги. «Читам, говорит, на озере-то книги». А к ним и подходят какие-то не то что, мол, люди, вот в этих ризах черных. Дак мама-то говорит: «Мы вроде испугались с ней, а они говорят: "Вы нас не бойтесь. Мы, чего вы не сумеете, мы вам поможем". А она говорит: "Да мы вас не испугались". — "А вы Богу молитесь". И вдруг они у нас пропали». Вот всё говорили, что шапочки-невидимочки надевали. Мама говорит: «Девонька, а вот, наверно, надели шапочки-невидимочки» <...> И показалось — на озере свечки горят. Посреди озера. Было это. Это все не враки. Это все было (В.Н. Беляева).

14. Обползали раньше. А один раз я шла вечером. Кончили работу в колхозе, я подумала: «Обойду я круг озера». Иду — и вдруг бродень (рыбу ловят) горит.



«Видишь — зажгли озорники. Сейчас, мол, лес загорится». И прохожу мимо этого жака, туды в лес вхожу. «Ну я все равно не отступлюсь, чтобы лес не загорелся. Дождусь». Села на лавочку, посидела. «Дойду еще раз и погляжу». Никакого жака нет! Где я видела, ничего нет! Вот так так! Мне видение. А бояться стала ходить после этого (С.В. Лесуновская).

15. Вот три могилки там за ключиком. Вот там чудеса были. Одни ходили молиться. «И, говорит, стояли ночью, вечером. И вдруг темнота. Уж такая темнота, ужас один! И вдруг на могилке загорелись цветы! Такие цветы, что мы не выдвигали. И свечи загорелись. Мы, говорит, помолились, попросили прощенья и сели на камни. Стоим. Что Господь сделает? Потом, говорит, светлей, светлей, свечи угасли, и цветочки погасли» (С.В. Лесуновская).

Дерево Богородицы

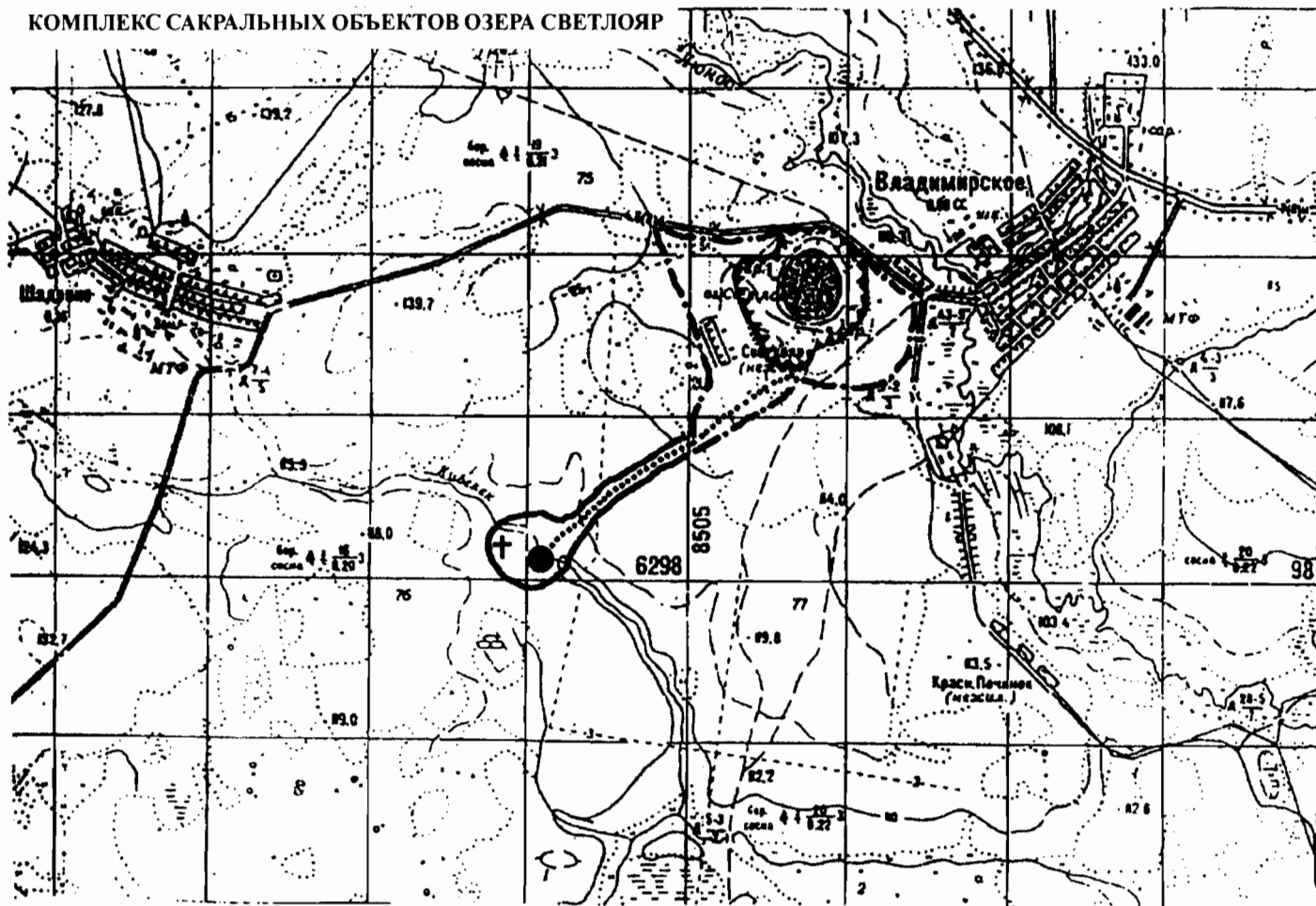
16. А один раз. Я сама не видела. А вот на горах туды есть к истоку ручеек.

Тут пройдешь... Нет. Ручеек не пройдешь. На горе молились. И мальчик: «Баба! Баба! Дерево горит!» Они как повернулись, не дерево горит, а Мать Пресвятая Богородица стоит. Они все взмолились, поклонились, и она пропала у них в глазах. Они подошли к этому дереву, помолились и обошли кругом. Рассказывают мне: «Софья Владимировна, милая! Мы чего сегодня видели! Вот чего». — «А вы покажите это место». — «А иди, вот тут и увидишь. Увидишь это место. Она стояла к нам лицом». Я прихожу туды. Ну, как я найду это место? Гляжу, что обойдено это место. Стала подходить к дереву: как матушка стояла ногами-ти на траве-то, вся травка горелая. Сгорелая. Только следы ее остались. Это вот очевидец теперь я. Я говорю: «Ну, матушка, Царица Небесная! Значит, тоже она стояла!» Успокоилась я. Я стала ходить туды. И один раз видела. Обошли мы кругом-то, и одна с нами женщина была (вот через дом). И мне во сне снится: «Всё хорошо обошли. Благодаря я вас. Одна колдунья и то обошла вокруг моего... этого дерева. Но ее боль-

ше не бери». Вот только видела. [А следы большие?] Как стопы были. Она ноженькам-то стояла так-то — и это все выгорело. Только травка выгорела и с этой стороны. [А это дерево сохранилось?] Сохранилось <...> Я три раз обходила. [Молитву читала] «Пресвятая Троица» (С.В. Лесуновская).

17. Вот одна женщина. У ей сын не ходил. Семь лет, и он не вставал даже. Она богдановская. А здесь сноха у ее. Она пришла ночевать к ей. Она говорит: «Пораньше встала, дак обойду хоть разочка три озеро-то». Вот и пошла. Обошла да приходит к ей. «Ну, Маня, я пошла скоро. Пастухи будут выгонять коров, дак быть может добегу коров-то хоть стоню». Бежит туды, а парнишка-то ходит: с парнишками в козны играет. «Паинька, да ты как слез с кровати-то?» — «Да меня, говорит, дяденька старичок вывел к ребятишкам погулять. Я, говорит, с ими тоже в козны играю». И он не лег больше. Николай Чудотворец. Кто же? Вот только вывел его (С.В. Лесуновская).

КОМПЛЕКС САКРАЛЬНЫХ ОБЪЕКТОВ ОЗЕРА СВЕТЛОЯР



Условные обозначения:

● — родник Кибелек; + — могилы трех святых старцев; — тропа паломников

Могилы трех старцев

18. Богатыри какие-то были в городе Китеже. И этих богатырей схоронили. Матушка-то [схимонахиня Мария] рассказывала, как звали. Их там убили, на этом месте <...> [Эти могилки считаются святыми?] Да. Берут даже землю. Вот от головы берут: голова болит. Живот болит, дак на животе берут. Ноги болят, не ходят, дак с ног берут (С.В. Лесуновская).

Святые камни

19. Тогда был маленький (камень. — А.И.) в земле. Его и не видать под алтарем (часовни Владимирской Божьей Матери, ныне разрушенной. — А.И.) было, только светилось, как звездочка тут. Мы только погладим руками и коленочками встанем. Теперь выкопан он большой, он блестящий. А большой камешок с дырочкой. Был он маленький и на ём как ткнуло кто. Просто дырочка была. И попадет тут водички, мы этой водичкой помоем глаза. Вот этим пальчиком помоем глаза. Через год, через два придем — ровно он больше стал. Больше делается. А нынче пришли — четырехгранный какой-то большой. А когда еще не очень большой был, дак будто матери ступенька было. Как вроде встал тут кто. Такой продолговатенькой (С.В. Лесуновская).

Часовня Владимирской Божьей Матери

20. Новая (часовня. — А.И.) совсем не такая, не похожа. Та меньше была. Алтаречек. С одним куполом была и крестик. Когда ее поставили, больно была сибирская язва на скотину. И народ молились и делали обещание: поставить на горах часовенку. И стали возить, рубить. И срубили часовенку в честь Владимирской Божьей Матери и в честь, чтобы не болела скотина. А то и люди болели, и скотина. Много ведь болезней было. Я еще маленькая была (а вот буде мне годика два-три было так). Папа еще тоже помогал, ходил туда. Иконы хорошие были из Загорска (С.В. Лесуновская).

Три сосны

21. Обходили (пень от трех сосен. — А.И.), потому что тут зарыли... Когда Батый-то находил, паникадилы зарывали. Когда, значит, кончилось это всё, утащили паникадилы-ти сюда, в церковь во Владимирску. А на это место посадили сосенку, три веточки. И она и выросла. И вот один дурак, Савелий да Савельич, задумал это спилить и унести на дрова. Спил и увез. Привез — и ослеп. Ослеп, его схоронили. Жена тоже сразу померла (С.В. Лесуновская).

Сорокажильный ключик

22. Вот сорокажильный ключик есть. Вот была гроза, и ударило в гору. Тут не было никаких ключиков, и вдруг провалилось в одном месте, в другом — сорок ключиков. Во все ключики бежит вода. И вот в последнем-то ключике я два раза брала. Вот помогает вода. Ото всех болезней. Но теперь туды не лазят. Больно тут сыро. Из тех не берут, а из последнего берут. И сейчас берут. И одна женщина... А тут молятся монахи. А тут одна женщина пришла на ключик, стала брать воду — кровь пошла! Кровь-то пошла: ну что другим-то нельзя брать-то. Побежали по монахов. Монахи-ти пришли. «Грешница, что делаешь?» — «А у меня сын немножко ненормальный. Вот женится да разженится. И живет теперь со мной. Как-нибудь стараюсь от его отстать, а никак не отстану. Я, говорит, мать ему. Куда денешься?» Ну вот, значит, она покаялась, поклонилась, и батюшко благословил ее. И она ушла. Крови она не набрала среди этой воды. Маленько погода пошла вода чистая. Стали брать (С.В. Лесуновская).

Публикация

А.А. ИВАНОВОЙ (Москва)

РАССКАЗЫ О СВЯТЫХ ИСТОЧНИКАХ И КОЛОДЦАХ

В ЛИПЕЦКОЙ И ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТЯХ

Тексты, записанные в 2001—2004 гг. на территории Липецкой и Тамбовской областей, можно условно разделить на три группы. Первая группа, наиболее многочисленная, включает былички, сюжетную линию которых можно представить так: обнаружение одним из односельчан чудодейственной иконы на дне колодца (вар.: образ святого проявляется на песке; на поверхности воды) — повествование о святости и целебной силе источника (благодаря божественной сущности источник нельзя уничтожить; каждый, кто хоть немного испил воды из источника, чувствовал себя здоровым и т.п.) — упоминание о посещении источника в календарные праздники (на Крещение, Троицу) и во время засухи с целью профилактики (обливание у источника, которое также имеет календарную приуроченность; очищение источника и т.п.).

1. Есть, да. Давно, давно. Да ну как, как вам сказать. Там наши родничок. Вот там кто-то посмотрел в колодец: из песочка вышла иконка, да, там какой-то песочек образовался, посмотрели, иконка, и посейчас, говорят, видят. Ну это я не могу сказать, какая иконка, говорят, что Спаситель. Из песочка. Из песочка вот там она образовалась. И вот смотрели на неё. [А не пытались этот источник засыпать?] Было, всё было: и засыпали, и всё такое. А там образуется всё такое же. А щас на Крещение вот ходим туда, сейчас вот. Обрамили его, ну родничок. Да. Щас там и купаются тама на это, на Крещенье. Там народу бывають!.. (Зап. Т.В. Махрачёва от М.Ф. Ватомской, 1924 г.р., с. Сычёвка Никифоровского р-на Тамбовской обл. 2002 г.)

2. Вообще-то это большой источник, святыня большая Николай Угодничка. Мы даже не помним, наши матеря и все такое ходили сюда. И исцеляются люди, много, кто значит с большой верой. Он был сперва плетенчик, пробила значит здесь одна водичка. Было, все бедно жили, с плетенчком ходили, а вода, люди узнали, что она лечебная эта вода, и стали приходить на источник. А сейчас уже едут со всех сторон. Вот я знаю с Мичуринска [г. Мичуринск Тамбовской обл.], как я здесь вот была, с Мичуринска приезжают ребята, они говорят: «Мы где бы ни лечились, что у нас такая была болезнь очень страшная, это, как он называл, сахарный диабет. И я, говорит, вот здесь приезжал еженедельно с Мичуринска, приезжал и очень плакал перед иконами, дарил сюда вот иконы, вешал. Николай Угодничка, Матерь Божья и, говорит, я исцелился. А теперь я верю в этот источник, что получают люди исцеления». Кто ноги, не ходил, стали ходить, у кого чё-то болит, стали <...> поэтому приезжают, веруют — это вода исцеляет людей. Вот так все сюда притекают. Николай Угодничек, конечно, третье лицо, он стоит — Спаситель, Матерь Божья и Николай Угодничек. Он помощник великий, и он всем помогает. Святыня его большая. Ходят к источнику этому, берут иконки, выходят все бабульки и кто там хочет с хорошим сердцем intitи, и молодые — все просят Николай Угодничка, чтобы пошёл дождик. И дождик, несколько раз пройду, Господь помогает. Проходит дождь (зап. Т.В. Махрачёва от Н.П. Чекуновой, 1936 г.р., пос. Первомайский Первомайского р-на Тамбовской обл. 2002 г.).



«Святой» источник (с. Дубовое, Чаплыгинского р-на Липецкой обл.)

3. Он у нас, девочки мои дорогие, он у нас давно, но его тогда вот как-то не признавали, вот там был колхоз, пахали, на горе там земля была, и просто вот в него это трактора вот черпали и такими керосиновыми ведра были, они черпали. Вот как дюже его, как и не признавали и потом, сюда ближе, стали его признавать. Мы ходили всё время на Крещение, по праздникам, всё время ходили. Вот в этот колодчик, он у нас называется Святой колодчик. Он вообще давно, но я вот об этом вам не скажу до точности, как он. Он всё время был такой, он сначала был ручеёчек, а потом это вот када это трактористы. А потом узнали, что он, чистили его и нашли там вот как будто вот серя... Как высказать вот — ну серебряный, вроде проходит он это через серебро. Он как это, да... [То есть вода проходит через серебряную жилу?] Нет, ничё нету, просто дно такое и вот даже вот кому привиделось икона вота, стали вот када почитать, вот ходить, вот кому Николай Угодник, кому какая Божья Мать, ну вот. Кто видал Отца Серафима, ну кто видал, давно уж это было дело, я ищ сама была девочкой [Иконы видели на песке?]. Нет, там прям в воде, прям в воде, да... Ходили, ходили, молились, молебен читали эт назывался. Это вот када я, это вот не было, а тогда я помню, я ищ девочкой была, ходили и читали молебен. [Принимал ли в молебне участие батюшка?] Нет, у нас тут вот церкви не было. Ходили, просто монашечки у нас были и вот ходили, кто желающие, ходили и мо-

лились. И на кладбище ходили, на кладбище по полю туды вот, засуха была, по полю ходили и молебен, по-тадышнему я называю (зап. Т.В. Махрачёва от Е.Е. Горских, 1931 г.р., д. Берёзовка Сосновского р-на Тамбовской обл. 2003 г.).

4. Вот этот колодец называется Святой, вот он тах-то пойдёшь, потом вот так пойдёшь и там далёко, под Вихляйкой, там святой колодец. Ходить туды и посеиас всё ходят люди, особенно баптисты, там и иконка. Я один раз и то была, и иконка там есть, и крест там есть. И служба там бываить в праздники, сходять все. Там представляется один за батюшку, облачается там по-своему и продолжает. Есть святой колодец (зап. Т.В. Махрачёва от Т.К. Захаровой, 1923 г.р., с. Стёжки Сосновского р-на Тамбовской обл. 2003 г.).

Тексты второй группы повествуют о происхождении святых источников в результате метеорологического явления: попадания молнии в землю, удара грома, сильной бури. Их часто называют *Громовые* (вар.: *Гро́мовые*) колодцы.

5. Ну, этот колодец образовался — был гром, ударил гром, и получилась ямка, и забил родник. Это было летом, а вот какой праздник, я не помню. Это был праздник, какой-то был праздник, был сильный дождь, ударил гром и образовался колодец. А вот какой праздник, это я не помню, девочки, но говорила она. [Принято ли было ходить к источнику во время засухи?] Ходят, а как же, там служба идёт у источни-

«Святой» колодчик в лесу близ д. Берёзовка Сосновского р-на Тамбовской обл.



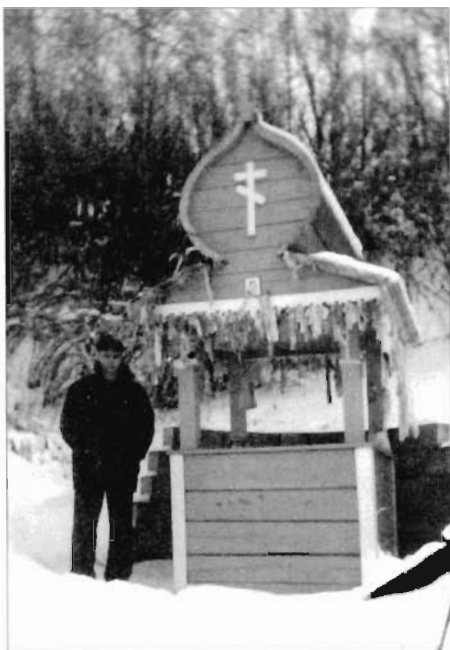
«Святой» колодец (с. Стёжки Сосновского р-на Тамбовской обл.)

ка. Там вы видели иконка, я уж не знаю, там она есть? Не знаю, я была ещё на этом, когда воду святят... Вот. Там была, там иконка такая... Иконка, её светят, батюшка специально молебен читает (зап. Т.В. Махрачёва от З.А. Китаевой, 1927 г.р., р.п. Мордово Мордовского р-на Тамбовской обл. 2002 г.).

6. По преданию, когда этот колодец основался, был сильный... Гроза. И молния ударила в дерево, вот, наверно, ну я не знаю, как он, сохранился, нет? Потом пошел этот сам источник, то есть основание было... сильная гроза. И как многие говорят, из старых, говорят, тут как вроде Божья Матушка, была видение на верху на самом. [Называют ли этот источник громовым?] Его как бы вот называли святой источник, и всё. Ну так говорят, что громовый источник, да (зап. Т.В. Махрачёва от А.Н. Пономарёва, 1978 г.р., г. Данков Липецкой обл. 2004 г.).

Третью группу составляют былички и легенды, объединенные темой «мученичества». Доминирующим мотивом в этой категории текстов являются трагические события минувших лет или «жизни святых».

7. Эту историю мне рассказала бабушка, бабушку звали Жмылёва Пелагея Ивановна. Всё это произошло на её глазах. Это было во время гражданской войны, когда через наше село Челнаво-Покровское шла банда Антонова, вот. Бабушка рассказы-



«Громовой» источник близ с. Инехово Данковского р-на Липецкой обл.

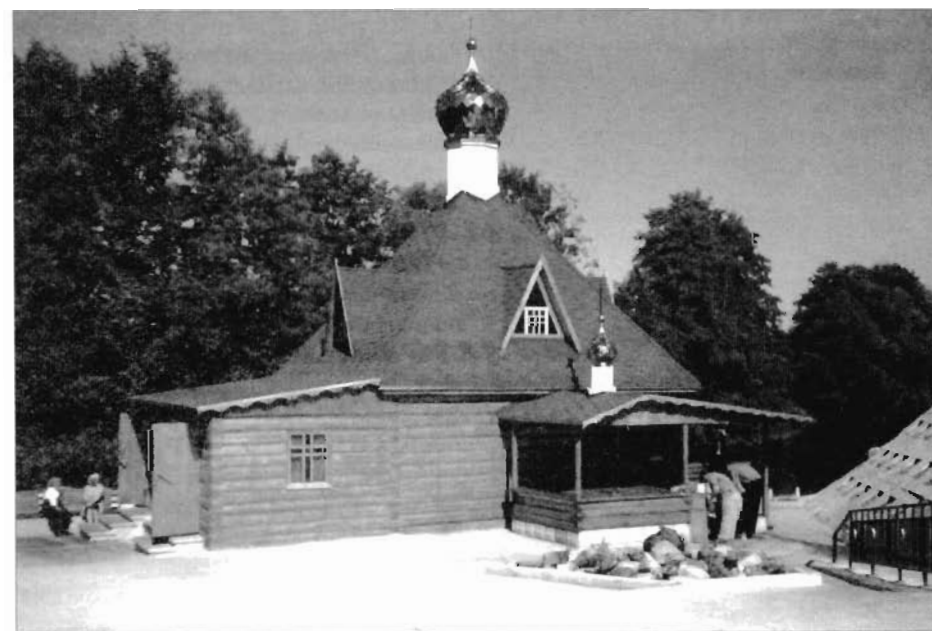
вала, что они заходили с одного села, красные если были, с одного конца села, деревни, если были красные, они естественно убегали, уезжали. А захватывали антоновцы село, потом опять красные заходили, и антоновцы уезжали, вот. И вот однажды банда Антонова отбила наше село, и захватили комиссара, его жену и сына. Комиссара очень жестоко убили, его сначала мучили, вывели его в поле, согнали жителей села, всех: стариков, детей, женщин. Сначала отрубили ему одну руку, потом другую руку, потом отрубили ему ноги. Бабушка вспоминала, что он всё время просил: «Братцы, убейте меня! Брат-

цы, убейте меня!» А его жену и сына решили живём закопать. На краю села, на краю села у нас был лес, лес рос на песчаной горе, гора называлась Красный Бор [лес был сосновый. — Прим. автора], вот, значит, бандиты выкопали яму, выкопали глубокую песчаную яму, и посадили туда женщину и её ребёнка, и закопали, живём закопали. Да, а опять же происходило это в присутствии всех жителей, согнали опять всех жителей, женщины кричали, очень сильно плакали, рыдали. Бандиты предупредили, что будет с каждым так, кто поможет, будет помогать красным. Вот на другой день, а тайком жители решили прийти, посмотреть на то место, где закопали жену и сына комиссара, и... и вдруг они увидели, что пробивается из этой ямы, где, где они закопали, пробивается маленький фонтанчик воды, это был родник, да. Вот потом он всё сильнее и сильнее, всё больше и больше, потом уже после войны, после гражданской войны, после окончания гражданской войны жители села ухаживали за этим родничком. Вот, он стекал с горки вниз, путь образовался, зарос, трава разрослась. И сделали ему, этому родничку, маленький сруб, и всегда стояла стеклянная баночка. И любой, кто шёл в лес, шёл, тропинка шла мимо этого родничка. И любой мог напиться. Вода была очень вкусная, холодная, прозрачная. Вот и всегда вспоминали добрым словом погибших женщину и сына комиссара... А женщины наши ходили в родник за водой. У мамы, например, всегда стоял бидон с этой родниковой водой. Мы всегда пили, потому что этот источник был святым, считался святым источником (зап. Д.Н. Кривенцева от В.А. Кривенцевой, 1958 г.р., с. Кер-

ша Рассказовского р-на Тамбовской обл. 2003 г.).

8. Спал там, ага, он спал на этом камне, вот интересно, этот камень, как голова вот его как ляжала, он спал, а она прям такой, как голова там — дыра, дыра такая, интересно, прям интересно... Он ходил, там она, наспротив (со мной) леса жили они, монашки, вот. Он к ним каждый раз ходил, ходил к ним, а сам всё эти клочочки собирает, они, это самое, шили и стягали одеяла, а сам всё собирать и собирать в карман. Они, гврить: «Семион, что это ты клочки собираешь?» — «Да нужны, — вот так вот ходит, — нужны». Ну собирать и собирать, и он сколько лет жил. А потом стал плохой уже. Видеть, что ему вот, умрёт, он пошёл и клочочки эти бросать и бросать, и бросать до самой, самой, где он, где он находилсся... Они потом думают: «Да где ж эта Семион пропал, нету». Знать знали об этом, что он говорил, что он в лесу. «Я, — говорить, — проживаю в лесу». Вот, они пошли по этим клочочкам. Идуть, идуть и нашли, как раз он умер. Видишь, чаво есть, ага, интересно. Вот в церкву ходили кто, ага, тада и видели, ага, как взвевался прямо и вот на какое-нибудь... сегодня какое-нибудь... у него такое бываить годовщины такие, видить: лятаить, лятаить. Наспротив церкви видели тама вот. [А что лета-ло?] А? Вот тогда эт они сразу гроб видели, а это потом он просто летаить, видють, видють его. Полетает вот, прилетает туды, он побудить и полетел. Там это вот люди видели, ага, советские, Советские сяло называется. Ну, вот они рассказывали, видишь, по рассказам, она наша тоже церковь давно, церковь-то наша тут (зап. Т.В. Махрачёва от А.Т. Поповой, 1926 г.р., с. Стёжки Сосновского р-на Тамбовской обл. 2003 г.).

9. Нашему владыке Евгению приснился сон. И он, значит, после этого сна, это видения было, собственно, а не сон, взял лопату, приехал сюда копать и откопал этот источник. Ну а потом здесь командир части был порядочный человек, он попросил помочь солдатами, потому что, конечно, денег у церкви не было никаких. Они сделали сначала здесь трубу такую, ну просто трубу, для стока воды, ну так, более менее облагородили, ну песок привезли... И здесь был долгое время, ну из трубы просто тёк, иконку поставили. Вот, ну а потом, благодаря владыке Евгению, отцу Виктору, епархии в целом, многие меценаты помогали (зап. А.А. Чемерчёва от В.М. Соколова, 1949 г.р., г. Тамбов. 2003 г.).



Публикация
Т.В. МАХРАЧЁВОЙ
(Тамбов)

К.К. ЛОГИНОВ

О СОВРЕМЕННЫХ «МАГИЧЕСКИХ СПЕЦИАЛИСТАХ» КАРЕЛИИ И АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

В августе 2002 и в августе 2003 г. состоялись совместные русско-японские экспедиционные поездки на Русский Север с целью изучения местных специалистов в области магии и целительства. С японской стороны в поездках участвовала фольклорист Дзюнко Фудзивара, представляющая Государственный университет Тохоку, с российской стороны — К.К. Логинов, представляющий Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. В Карелии были исследованы г. Петрозаводск и прилегающие р-ны в радиусе до 100 км, а также поселения Водлозерья (Пудожский р-н), в Архангельской области — г. Онега и его окрестности.

Имея опыт работы переводчика с русского языка на японский, Д. Фудзивара быстро освоила методику опроса магических специалистов. Благодаря ее упорно задаваемым раз от раза «безнадежным» вопросам иногда удавалось получать редкие и ценные ответы. Кроме того, наличие в составе экспедиции японского исследователя во многом способствовало общему успеху дела. Людям было лестно, что к ним из далекой Японии приехал специалист, чтобы расспросить об их конкретном магическом опыте.

Поездки по Карелии и Архангельской области оказались очень результативными. Было опрошено большое число магических специалистов разного уровня. С помощью цифрового фотоаппарата удалось зафиксировать содержание 8 тетрадей с заговорами (7 принадлежали традиционным магическим специалистам, 1 — современному экстрасенсу). Записи велись также в тетради и на цифровой аудиоплеер. Общее число записанных заговоров превысило две сотни. В сезоне 2003 г. зафиксировано свыше 70 заговоров. Цифровая аудио- и фотофиксация материалов составила объем 3 CD-диска, а записи в тетради — 4 полевых дневника. Попутно собирался материал, касающийся вообще магической практики и личностей магических специалистов, а также традиционной крестьянской этнографии и фольклора.

Магическая практика на изученных территориях продолжает иметь место

как явление социально востребованное. К категории магических специалистов в наши дни могут быть отнесены традиционные деревенские знахари (в том числе и целители-«травники», использующие заговоры), городские и сельские прорицатели будущего и толкователи снов, а также и те, кого в городах называют экстрасенсами. Последние в лечебной практике, помимо воздействия на людей на энергетическом уровне, также применяют молитвы или заговоры. Вопрос о том, существуют ли в наши дни традиционные сельские колдуны, остается дискуссионным. К нему мы вернемся в конце статьи.

Среди магических специалистов на обследованной территории встречаются русские, карелы, вепсы, белорусы, цыгане, армяне и др. Люди, желающие воспользоваться их услугами, чаще всего не отдают предпочтений представителям какой-либо из национальностей. Но можно отметить, что часть страждущих исцеления или «исправления» злосчастной судьбы избегают посещать цыган из-за их склонности получать непомерную корысть за свои услуги. Определенная

часть населения верит магическим специалистам безоглядно. Стоит также отметить, что в Карелии считается, что «порчи» наиболее упорны и труднее поддаются лечению, если они исполнены карелами, которым в их промысле «помогает их родная земля».

Образовательный уровень сельских магических специалистов обычно невысок. Некоторые из них полуграмотны или совсем неграмотны (последние хранят заговоры в памяти, а не в тетрадях). Лица с высшим образованием встречаются среди экстрасенсов. При этом практикующие целительство экстрасенсы предпочитают брать себе в ученики тех, кто наряду с выраженными способностями к экстрасенсорике имеет диплом о высшем образовании. Образовательный уровень и социальный статус лиц, обращающихся за помощью к специалистам в области магии, самый различный.

Магические специалисты «высшего уровня» имеют практику на территориях, охватывающих всю республику или область Российской Федерации (максимум — территорию Русского Севера и прилегающих к нему областей). К магическому специалисту (в летнее время проживает в д. Ялгуба), которого народ-

К.К. Логинов и баба Тоня из д. Кугнаволок



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

ная молва считает самым сильным, со слов наших информантов, обращались многие проживающие в Карелии политики и управленцы местного и даже федерального уровня. К самому сильному магическому специалисту в окрестностях г. Онеги (в летнее время проживает в Верхнеозерске) тоже приезжало немало высокопоставленных лиц из администрации Архангельской обл. В окрестностях Петрозаводска сильные магические специалисты проживают и занимаются магической практикой в населенных пунктах Новые Пески и Ведлозеро, а также в кооперативе «Нептун» на р. Шуя, в с. Соломенное. К ним по разным поводам обращаются не только представители родной республики, но и приезжие из Прибалтики, обеих столиц России и других городов. В Водлозерье такого уровня магических специалистов нет. Но один из выходцев с Водлозера, имеющий обширную географию клиентов, проживает в д. Ужесельга под Петрозаводском, а другой — в пос. Шала Пудожского р-на.

Магические специалисты «среднего уровня» удовлетворяют потребности населения на территории своего административного района или города. Только изредка их посещают лица из областного или республиканского центров. Обычно их практика ограничивается лечением детских болезней, любовной присушкой и отсушкой, восстановлением мужской потенции, снятием «порчи». Специалисты такого уровня имеются в изрядном количестве в г. Петрозаводске и буквально в каждом из районных центров Карелии и Архангельской обл.

Магические специалисты «низкого уровня» обслуживают потребности в целительстве и проицательстве только в своем населенном пункте, иногда — только среди соседей или в кругу своей семьи. Они умеют «наладить» скот или детей, обратиться к «хозяевам» двора, дома, принести жертву водяному на рыбной ловле и т.п. В Водлозерье, например, таких специалистов не менее 4—6 человек. В старину подобным уровнем магических знаний обладала каждая вторая пожилая крестьянка. Среди специалистов «низшего уровня» встречаются и такие, кто владеет лишь одним «действенным» заговором.

Как в Карелии, так и в Архангельской обл. имеется многочисленная категория лиц, обладающих магическими знаниями, но обычно скрывающая это даже от членов своей семьи. Они могут

мстить людям за свои обиды, «наводить» ссоры и порчу методами «черной магии», случайно услышанными от знакомых или даже вычитанными в популярных книгах о народной магии. Опрашивать эту категорию лиц мы опасались, даже в тех редких случаях, когда знали, к кому обратиться. В народе эту категорию магических специалистов называют «порчельниками».

Магического специалиста любого уровня время от времени (но всегда за глаза) люди именуют «колдуном» («колдуньей»), но при этом каждый вкладывает в слово «колдун» собственное представление: кто внешний облик, кто экстраординарную связь с представителями «параллельного мира», а кто-то имеет в виду несомненную связь с «черной магией». Многие говорят о «злых» и «добрых» колдунах и колдуньях, однако чаще всего в понятие «колдун» вкладывается негативный оттенок. (В Водлозерье негативный оттенок имеет слово «волшебник», под которым понимается человек, который занимается исключительно «черной магией».) «Колдуном» или «колдуньей» не захотел себя поименовать ни один из опрошенных нами магических специалистов. Сильным и самым сильным из них нравилось именовать себя модным ныне названием «народный целитель». Магические специалисты среднего и низкого уровня согласны с оценкой их как «знахарей», а лица низшего магического уровня не хотят себя никак называть, хотя согласны, что они тоже кое-что «знают». Один из экстрасенсов г. Петрозаводска назвал себя «шаманом», но шаманом он, конечно же, не является, а только использует в своей практике целительства (от пьянства и наркомании) музыкальные ритмы, создаваемые с помощью бубна.

Возраст самых сильных магических специалистов обычно в пределах от 60 до 80 лет. Встречаются и лица чуть старше 40 лет. Тех, кому меньше, можно встретить среди экстрасенсов. Практически все магические специалисты высшего, а зачастую и среднего уровней признавались нам, что ощущают незримо для непосвященных присутствие «учителей», «наставников» или «ангелов-хранителей» (одного или нескольких). Они якобы учат их, что надо делать в том или ином трудном случае, подсказывают, каким образом лечить болезни или решать проблемы. Об ангелах-хранителях, которые остаются всю жизнь «немыми», но присутствуют

незримо при занятиях магической практикой, говорили нам иногда и магические специалисты низкого уровня.

Сильные и средней руки специалисты непременно нам признавались, что являются потомками магических специалистов. Чаще всего они учились начальным приемам в кругу собственной семьи. Хотя встречались и исключения. В г. Онеге мать передала магические знания старшей дочери, но слава и почет пришли к младшей, которая освоила магические приемы на специальных курсах в Санкт-Петербурге. Другая женщина из Онеги при тех же обстоятельствах, поездив по монастырям, обучилась лечить почти все детские болезни, снимать сглаз и призор чтением псалмов. Уникален также и мужчина, не являющийся в строгом смысле слова магическим специалистом, но овладевший в совершенстве приемом отыскивания пропавших людей с помощью географической карты, простейшего маятника и фотокарточки. Основы методики поисков он прочел в газете «Дачная», а умение работать с маятником к нему пришло в момент выхода из тяжелейшего приступа болезни, грозившей ему смертельным исходом. Теперь милиция г. Онеги обращается к нему в д. Легашевскую, когда надо узнать, жив ли пропавший человек и где тот находится, если жив. При наличии подробной карты он способен вычислить даже дом, где находится разыскиваемый. Мертвые тела этот специалист отыскивать отказывается. В тетрадь с заговорами, доставшуюся ему от его бабки, известной в прошлом на всю округу «колдуньи», никогда не заглядывает. Те люди, которые не имели среди своих предков магических специалистов, но «выучились на экстрасенсов» в Архангельске или в Москве, долго магической практикой не занимаются. Как только они пытаются заработать на этих способностях, судьба их сталкивает лоб в лоб с другим магическим специалистом, в результате чего новоявленный маг теряет здоровье и прекращает экстрасенсорную практику, если хочет остаться жив.

Экстрасенсы существуют на доходы от своей деятельности, а специалисты традиционного плана осуществляют свою деятельность либо бесплатно (потому, что чувствуют в этом свое призвание), либо за небольшое вознаграждение в виде какого-нибудь подарка. Традиционные сельские целители среднего и низшего уровней (крайне редко — и вы-

сокого уровня) от денег обычно отказываются, ссылаясь на то, что в наказание за это высшие силы лишат их магических способностей. Экстрасенсы Петрозаводска в оправдание того, что они берут с людей деньги, часто ссылаются на пример одной из самых высокооплачиваемых в городе коллег. Она берет деньги за то, что ей приходится отмаливать грехи каждого больного по 40 ночей подряд перед домашними иконами, сжигая при этом большое количество свечей, а также ставить 40 дней свечи за здоровье каждого больного в церкви и молиться там перед церковными иконами. Тем самым ее время распределено между приемом больных и замаливанием грехов, а пенсия по возрасту еще не назначена.

Личные взаимоотношения между магическими специалистами разные: от дружеских до самых неприязненных. Сталкиваются они чаще всего, когда одному магическому специалисту приходится исправлять ошибки другого. Бывает, магический специалист, поддавшись на уговоры пациентов, совершает действия, не совместимые с профессиональной этикой, предписывающей без крайней нужды не прибегать к «черной магии». При исправлении последствий «черной магии» (говорят, удается это только тому, чья магическая сила выше) лицо, применявшее эту магию, получает не только «энергетический» удар, но и физическую травму — от, казалось бы, случайного падения на улице или неосторожного обращения с бытовыми предметами. Считается в народе (да и сами магические специалисты об этом говорят), что применение «черной магии» ведет их нередко к тяжелым болезням, которые они сами излечить не в силах. Кроме того, «по воле свыше» за это их наказывают трагической гибелью детей и ближайших родственников. Когда магические специалисты дружны между собой, они помогают друг другу избавиться от болезней, которые сами у себя вылечить не в состоянии. Такое бывает и когда магические специалисты живут далеко друг от друга, и когда они проживают в одной деревне.

Теперь вернемся к вопросу о колдунах. Как бы сами себя ни называли магические специалисты, есть вполне определенные критерии для выделения колдунов среди других магических специалистов. Севернорусский колдун не просто учится у своего наставника, но обязательно проходит через обряд посвящения¹, чтобы приобрести себе ма-



Экстрасенс из Петрозаводска Надежда Федоровна лечит катаракту у народной знахарки Зои Григорьевны из Новых Песков. Лечение было успешным. В качестве ответной любезности Зоя Григорьевна заговорила и «убрала» подобие шишки с руки экстрасенса, с чем та никак не могла сама справиться. Так что в магические возможности друг друга они верят безусловно

гических «помощников». Обряд посвящения изредка проходят и традиционные сельские знахари. Из всех опрошенных в 2002—2003 гг. магических специалистов через обряд посвящения прошли только три женщины. Одна ныне живет в Ялгубе, вторая — в Новых Песках, третья — в Верхнеозерске Архангельской обл. Их обряд посвящения значительно отличался от классического ритуала одноразовой передачи колдовских знаний в бане в полночь и был трехступенчатым. Сначала, когда определенная часть магических знаний уже была усвоена восприимчивой, совершали обряд в ржаном поле в момент цветения ржи. Наставница отводила посвящаемую в полночь в поле, приказав зайти, пятясь, в рожь и, не глядя, сорвать левой рукой один колосок. У магической специалистки, что проживает в Ялгубе, колос оказался сдвоенным, что предвещало ей овладение магическими способностями, превышающими вдвое силу ее наставницы. Примерно так же производился обряд и на цветущем клеверном поле. Там имело значение количество лепестков (3 или 4 лепестка) на растении клевера, который вынесет с поля посвящаемая женщина. «Лишний» лепесток на сорванном клевере предвещал удвоенную силу целительства восприимчивой по сравнению с наставницей. Са-

мое главное испытание наступало в конце обучения: в полночь в бане испытываемая должна была побороть свой страх. Специалистка из Ялгубы, по ее воспоминаниям, увидела в бане не омерзительных существ (огромную жабу, змею, собаку или лебедя), чего так боялась ее мать, а совсем иное. Сначала ей показался одетый в старинные одежды бородастый мужчина с удивленным лицом, а когда он пропал, перед ней явилась в сиянии ореола из яркого света Богородица (какой она была изображена на иконе в их доме) и благословила ее. Последнее задание было самым легким — тут же в бане преодолеть отвращение и проглотить слюну учительницы, своей матери. Наша информантка из Новых Песков после проглатывания слюны своей тетки завершила обряд тем, что встала на ее место — на ту половицу в бане, на которой тетка стояла во время ритуала. В результате посвящаемые получали силу, которая, по их собственным утверждениям, позволяла повелевать «праведными» духами природных стихий (лешими, водяными и т.д.), но никак не «неправедными» чертями.

Чем эффектнее происходил обряд посвящения, тем большее число духов якобы становилось подвластным посвящаемому, тем проще ему было вызывать

их, чтобы заставить трудиться во благо или во вред людям. Слабому магическому специалисту, чей обряд посвящения был ограничен выходом в полночь на лесную росстань для представления лешему², для вызова духа природной стихии приходилось трудиться намного больше. Обычно по каждому конкретному поводу надо было в полночь идти в лес на росстань, выкрикивать свою просьбу, бросать в крону дерева или к его корням приношение или «серебряные деньги». Как нам не раз сообщали, магический специалист, оставив свое приношение, быстро-быстро уносил домой ноги из опасения подвергнуться нападению этих духов. Люди же, прошедшие обряд посвящения в бане, дальше «своего» дерева в собственном дворе почти никогда не ходили и не ходят. Принимая посетителей, они просто отдают приказы духам подвластных им стихий, произнося заговоры у окна в своем доме. Число духов природных стихий и домашних духов, подвластных одному знахарю, могло колебаться от 9 (у русских) до 12 (у карел). Самым самостоятельным из духов считается дух огненной стихии. По нашим записям, этот дух подчиняется лишь одной древней старухе из Лоухского р-на (на севере Карелии) да еще одному 45-летнему экстрасенсу из Петрозаводска.

Что касается современных экстрасенсов Петрозаводска, то многие из них сообщали, что они тоже проходили через своеобразный обряд посвящения в целители. Во время медитаций, жесткого поста или временной остановки сердца им являлись впервые их «учителя» (в самом разном виде: от седобородых старцев и Богородицы до говорящей куклы), предрекали будущее и обещали свое покровительство. Иерархия могущества у экстрасенсов Петрозаводска выражена на незримом для простого смертного уровне. Знаки могущества якобы видны им над головой друг дружки. Самый низкий ранг — это «диадема» на челе³, чуть выше — «обруч» на голове, еще выше — обруч с выгнутой перемычкой над теменем, еще выше — корона о 7-ми, 9-ти, 14-ти или 21-м золотых зубцах. Экстрасенсов с короной в «тридевять» (27) золотых зубцов, по их словам, в Карелии никогда еще не было.

Все эти сведения — лишь малая часть собранной нами информации. Исследование хотелось бы продолжить, но все будет зависеть от удачности поисков средств для новых экспедиционных поездок.

Примечания

¹ Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000. С. 29 и сл.; Логинов К.К. Колдуны Заонежья истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С. 182.

² Наши записи содержат фольклорный сюжет о том, что во время передачи местного лешего от прежнего магического специалиста к новому леший пытался «откупиться» — бросал на росстань ковры, цветастые платки и т.п. Если восприимчивый начинал зариться на эти вещи, обряд посвящения срывался, а леший получал полную свободу как от прежнего, так и от несостоявшегося нового хозяина.

³ По мнению экстрасенсов, традиционные знахари (даже высокого уровня) не имеют в ауре головы даже «диадемы».

Фото автора

Д. ФУДЗИВАРА

«НАСТОЯЩЕЕ» И «НЕНАСТОЯЩЕЕ» В РУССКОЙ МАГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Пересмотр фольклорной практики

Моя экспедиция начинается, как только самолет из Японии приземляется в аэропорту Шереметьево. Летом 2002 г. я впервые приехала в экспедицию в Россию. Интересуясь русской магической традицией, я собиралась поехать в отдаленные деревни порасспрашивать старых «знающих» людей, то есть знахарок, колдунов и т.д. В общем, собирать «остатки» старых времен. Но сразу оказалось, что это не совсем правильно. Ведь не только в деревне, но и в городе, на даче, в поезде и даже в институте вокруг меня неожиданно возникали разговоры о магических происшествиях. А в газетных рекламах со стопроцентной гарантией столько «знающих» обещают снять порчу, вернуть мужа, обеспечить успех в бизнесе, избавить от запоя. В книжных магазинах продаются разные «практические» книги по магии. По телевидению и радио тоже демонстрируется магия. И если случается какая-то беда, то не только деревенские старики, но и молодые люди или люди с высшим образованием тоже обращаются к «знающим», пользуются заговорами. Действительно, в современной России старина жива. Таким образом, все, что я встречала в России, стало для меня объектом исследования, начиная с деревенских бабушек до эзотерических книжных магазинов и даже фольклористов-этнографов. В настоящей работе рассматривается, какая традиция считается «настоящей» и «ненастоящей», кто так считает, с какого времени и почему.

В литературе 1970-х-1980-х гг. понятие традиции подверглось значительному пересмотру. Как верно отмечает японская фольклористка М. Иватакэ, «то, как настоящее связано с прошлым, какие элементы прошлого считать традицией определяется в зависимости от конкретной исторической или политической ситуации. Ни в коем случае прошлое не является неизменным. Обычно прошлое трактуется с позиций настоящего времени»¹.

Как свидетельствует английский историк Э. Хобсбаум, «традиции», которые кажутся старыми или претендуют на то, что они старые, часто оказываются совсем недавнего происхождения и нередко — изобретенными»².

Далее будет описано, как живет традиция в современной России и в каком контексте она родилась. При описании будут использованы полевые материалы, собранные летом 2002 и 2003 гг. В качестве районов исследования были избраны Республика Карелия (в том числе г. Петрозаводск, г. Беломорск, их окрестности и поселения Водлозерья Пудожского р-на),

ДЗЮНКО ФУДЗИВАРА; Университет Тохoku (Япония)
junko@cneas.tohoku.ac.jp

Архангельская обл. (г. Онега и его окрестности) и г. Петербург. Экспедиции состоялись большей частью совместно с К.К. Логиновым из Петрозаводска³.

«Шарлатаны» выпускают «псевдофольклорные издания»

«Знающие», которые активно выступают в средствах массовой информации (далее «масс-знающие»), появились в России в начале 1990-х гг. с распадом СССР и отменой цензуры. Они призывают к восстановлению знания предков. Публикуя поток различных заговоров, они советуют людям изучать магию для здоровья и счастья — своего и близких людей. Однако, «образованные» люди скептически относятся к такого рода «знающим». Часто можно услышать такие слова, как «Они ненастоящие!» или «Шарлатаны!».

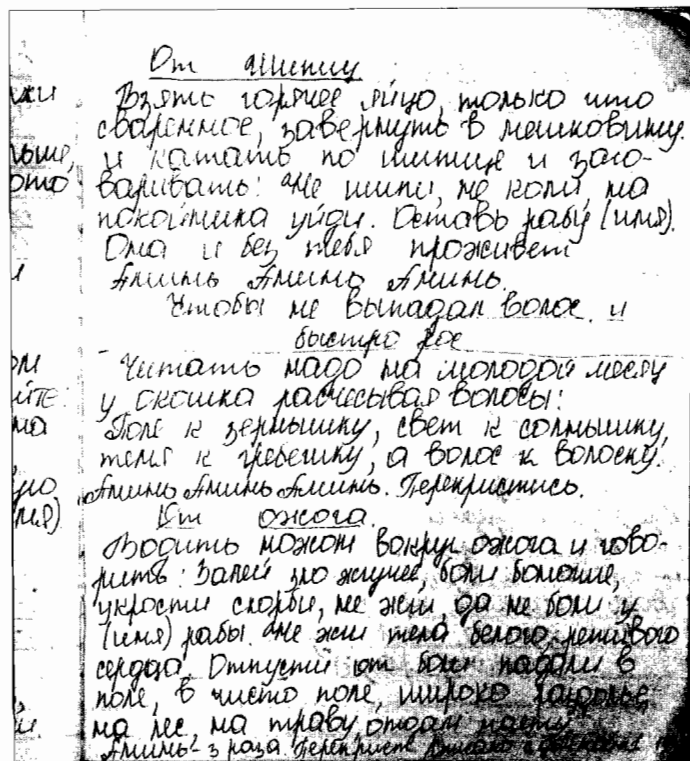
Фольклористы-этнографы также критикуют их. Например, специалист по заговорам В. Кляус, называя по именам «масс-знающих» в своей рецензии, в том числе Н.И. Степанову⁴, Ю. Лонго, И.А. Васильева, осуждает их книги, как «псевдофольклорные издания». По его мнению, тот факт, что там перепечатываются заговоры из собраний прошлого века или даются тексты неизвестного происхождения, возможно их собственного сочинения, говорит о необходимости новых серьезных публикаций⁵.

Как известно, раньше магическое знание было тайным. Оно передавалось только одному или нескольким близким людям. Верили, что если сказать кому-нибудь заговор, то его сила теряется. Поэтому тексты заговоров всегда были трудной, даже «закрытой» информацией для собирателя⁶. Эта традиция до сих пор не исчезла окончательно. Так, в наших экспедициях «знающие» не всегда делились с нами заговорами. Легче всего нам доставались тексты заговоров в том случае, когда «знающего» уже нет, а никому не переданная тетрадь с заговорами осталась в семье. Тогда потомки «знающего» спокойно показывали нам все, считая, что сила слов уже потеряна.

Согласно традиции, заговоры, напечатанные и изданные массовым тиражом, не могут «помогать», хотя по тексту они похожи на традиционные. Однако редакторы книг обычно утверждают, что с помощью знания, доступного всем читателям, каждый может стать «настоящим знахарем»⁷. И очень много людей верят в их целительную силу, пользуются ими и глубоко благодарны тем, кто напечатал такие полезные на все случаи жизни слова. «Масс-знающих» почитают за то, что они вернули людям традицию, разрушенную Советской властью.

Например, «сибирская целительница» Н. Степанова — по Кляусу автор псевдофольклорного издания — одна из самых известных «масс-знающих». Она издает заговоры с 1990 г. Насколько мне известно, у нее более 90 изданий, некоторые из которых практически идентичны по содержанию. 15-й том ее серии «Заговоры сибирской целительницы» издан в 2003 г. тиражом 250000 экземпляров. К ней обращаются по почте и по телефону со всех концов бывшего Советского Союза. Некоторые из бабушек, с которыми мне довелось встречаться в деревнях, тоже имеют ее книги, пользуются ими. Как исследователю мне неинтересно, помогают ли ее заговоры или нет. Здесь важен тот факт, что печатные заговоры воспринимаются многими людьми как имеющие магическую силу.

Тогда возникает вопрос: кто же пользуется такими «ненастоящими», с точки зрения исследователей, заговорами? Может быть, советский человек, не имеющий представления о



Тетрадь с заговорами из Архангельской обл. 2002 г.

традициях? Да, конечно, есть люди, которые через средства массовой информации недавно узнали о «действенности» магии. Но, как мы дальше увидим, даже те самые деревенские знахарки — носители традиции — тоже не равнодушны к печатным заговорам.

«Знающие»,

посвященные в тайное знание по наследству

Хотелось бы познакомить читателей с тремя «знающими», которых мы с коллегой Логиновым встречали в экспедициях. Все они имеют знание, переданное по наследству от матери, свекрови, свекра или знакомых. Мы специально не спрашивали их о современных печатных заговорах, это неожиданно стало новостью предметом разговора в ходе беседы. Поэтому вопрос о том, насколько много знахарок пользуется печатными заговорами, остается открытым и является предметом дальнейшего изучения. Из этических соображений имена информантов изменены, а точные места проживания не указаны.

Пример 1:

Лариса Назаровна (далее — Лариса, 1920 г.р.)

Лариса живет в деревне «А» у самого озера в Республике Карелия. Она — самая известная знахарка в этой деревне. По рассказам одной молодой матери-односельчанки, когда ребенок рождается, все матери приходят к ней, чтобы она заговаривала ребенка от болезней.

Мать Ларисы, состарившись, постепенно передала ей свое знание. Мать говорила ей заговоры «изо рта в рот» — то есть передавала устно. Кроме матери некоторые заговоры были получены от знакомых. По мнению Ларисы, сила заговора сохраняется только при устной передаче. Все сказанные заговоры она держала в своей голове, не записывала.

Теперь Лариса уже старая, поэтому передала свое знание дочери, которая работает педагогом в городе. Однако дочь говорит, что не может все запомнить. Поэтому заговоры, переданные Ларисой, дочь записала на бумагу. Лариса считает, что заговоры можно передавать до трех раз. При последующих передачах сила заговора теряется.

Лариса рассказала нам разные заговоры: от фурункула, от кровотечения, от золотухи, от призора, от дурного глаза на скотину, от зубной боли, от утиной, от родимца. Кроме того, те слова, которые говорят в таких случаях, когда строят дом, когда входят в новый дом, когда просят водяного царя выбросить утопленника, когда отправляют скотину через озеро, когда обливают дитя в бане.

Чтобы отблагодарить за эту информацию, мой коллега предложил ей взамен несколько заговоров, которые мы собрали во время экспедиции. Он сказал, что некоторые из них уже «помогали», когда нам было плохо. Тогда Лариса строго сказала, чтобы он не говорил о том, что заговор помог, и чтобы никому не пересказывал заговор. По мнению Ларисы, заговор помогает человеку до тех пор, пока он не передан другому. Поэтому если мы расскажем заговор Ларисе, он перестанет нам помогать.

Лариса объяснила, что если слово принято «изо рта в рот», оно лучше действует. Затем упомянула о книгах с заговорами в продаже. Лариса сомневается в том, будут ли они действовать. О книге, которую она когда-то читала на базаре, она сказала: «чепуха».

Однако в то же время она сказала с осуждением, что у ее злострой племянницы-соседки есть три такие книжки, где написано, как портить людей. Она с возмущением рассказала, как племянница наматывала нитку на ее забор и как положила иголку за порогом дома Ларисы. Мы спросили Ларису, помогает или нет купленная книга. Она сказала, что это зависит от того, через какие руки прошла. Сказала, что такие книжки никакого толка не дают, а себе «беды наклеяют».

Пример 2:

Анна Викторовна (далее — Анна, 1961 г.р.)

Анна живет в деревне «Б» тоже у озера в Карелии. По образованию она зоотехник. В настоящее время — домохозяйка. Держит коров. Как она объяснила, магическое знание не передается, пока самому младшему ребенку не исполнится 16 лет. Когда ее младшей дочери исполнится 16 лет, знание можно передавать двум людям младше себя. Одному кровному, а одному чужому.

В деревне «В», которая находится в том же районе, есть дед, который очень-очень много знает. Он ей рассказал, как по озеру не боясь ехать, как не бояться волны и т.д. У него целая тетрадь, которую он дал Анне переписать. Недавно умершая бабушка Настя, которая жила в соседнем доме, тоже много знала. Настя учила Анну всю жизнь. Немного в это лето, еще немного — в следующее.

Анна рассказала нам разные заговоры: на сон, на водку от пьянства, от радикулита, от крови, от зубной боли, от бородавки, от чирья, от сглаза, от тоски, присушку (приворот) с использованием могильной земли. Кроме того, те слова, которые говорят в таких случаях, когда рождается теленок, когда в новый дом входят, когда входят в баню, когда человек умирает, когда умершая приходит, когда детей обливают. Еще сказала слова, чтобы муж не распускал на жену руки, чтобы

молоко доилось, чтобы рыба хорошо ловилась, чтобы ветер утих, чтобы проданная скотина не возвращалась назад. Но Анна не помнит всех слов наизусть. Все записано в тетрадь, которая находится в доме, где Анна проживает только зимой. Однако некоторые вещи Анна так и не рассказала: например, как навести порчу на мужчину, чтобы у него перестало получаться что-либо с женой. Это тайное знание.

По ее мнению, люди придумали заговоры и магические обряды. Затем люди их проверили и убедились в их действительности. Во время интервью вместе с Анной сидели три ее дочери: двое — подростки и одна взрослая с маленьким ребенком. Они тоже рассказали, что иногда практикуют магию.

Мы попросили сфотографировать заговоры из ее тетради. Там были записаны заговоры, полученные от разных людей, начиная с вышеупомянутого деда. Анна интересуется заговорами, поэтому все записывает. Она сказала, что там записаны даже заговоры на ссору и на раздор.

Через несколько дней мы встретились в ее зимнем доме. Она разрешила нам снимать только первую половину тетради. Пока я фотографировала, она все стояла возле меня, чтобы мы не смотрели вторую половину. Мы сняли 31 страницу, и там было 36 разных заговоров и молитв. Кроме того, были магические обряды без слов, приметы, месяцеслов и знания о травах.

После того как я вернулась в Японию, я заметила, что в тетради на многие записи поставлены номера. Но некоторые номера пропущены. Из этого следует, что по крайней мере часть тетради переписана из печатных источников. Возможно, она брала оттуда только нужные слова. В тетради записан и заговор от тараканов, мышей и крыс. Он сопровождается обрядовым действием: «Плотно закрыть крышкой и с 4 до 6 утра, во время моего контакта, выйти в безлюдное место...». Этот заговор явно опубликован каким-то «масс-знающим», который рекомендует регулярно иметь магический контакт с ним. Скорее всего, она показала нам только уже опубликованные заговоры. А заговоры, переданные разными людьми, например заговоры на ссору и на раздор, — не показала.

Когда она разрешила нам фотографировать заговоры из ее тетради, мой коллега предложил передать ей свою тетрадь с заговорами, записанными в экспедиции. Она согласилась, и попросила его так упаковать тетрадь, чтобы чужие глаза не видели. Он обещал, но от занятости забыл передать тетрадь. Когда мы приехали через год, Анны не было дома. А муж ее сказал нам, что недавно она вспоминала нас и жаловалась на то, что мы не сдержали обещание.

Пример 3:

Нина Никифоровна (далее — Нина, 1950 г.р.)

Нина живет в Архангельской обл. в поселке «Г». Родилась она в Вологодской обл. В 1967 г. ее распределили работать в район, где она живет и сейчас. В 19 лет она вышла здесь замуж и какое-то время жила с родителями мужа. У нее трое детей. С мужем Нина жила очень плохо. За 31 год совместной жизни, до того как муж погиб на рыбалке, они целовались только на свадьбе, когда им кричали «горько».

По словам Нины, она вышла замуж не по своей воле, не по любви, а свекровь-колдунья ее «приколдовала». Нина понравилась будущей свекрови тем, что она трудолюбивая и все умеет делать. Об этом Нина узнала позже от подруги свекрови. В поселке все знали, что свекровь умеет колдо-

вать. Нина говорит, что свекровь вместе с другой колдуньей пережили полпоселка. И своего мужа свекровь отбила у прежней жены. Нина с мужем не могли развестись: от соседки-родственницы Нина слышала, что свекровь, завязывая носок у Нины, «завязала» ее с мужем, чтобы никуда не ушли друг от друга. По мнению Нины, свекровь получила знание от своей матери.

Вообще Нина со свекровью не ладила. Но когда Нина родила первого ребенка, свекровь принудила ее научиться заговаривать грыжи, выводить «щетинку» (ее старший ребенок был весь в «щетинке»), заговаривать, чтобы не сглазили. Хотя сначала Нина и не придавала этому значения, свекровь настояла, чтобы Нина записала ее заговоры. Нине до сих пор непонятно, почему свекровь передавала свое знание именно ей, а не дочери или другой снохе. Благодаря знанию, переданному свекровью, ее младший сын не погиб, когда служил в Чечне. Кроме свекрови, Нине также передавали заговоры свекор и тетя Надя, которая жила на подселении. Нина думает, что свекор получил их от одной из своих сестер, а тетя Надя — от кого-то из деревни.

Недавно сноха Нины родила дочку, но дочь больная. Поэтому Нина рекомендовала снохе использовать заговоры. Сноха все заговоры переписала. Но в поселке, где живет Нина, она старается, чтобы к ней никто не обращался, потому что, если Нина будет кому-то чем-то помогать, люди начнут сплетничать, что она колдунья.

Теперь Нина уже не может заговаривать, так как она потеряла все свои зубы. Нина сказала, что может рассказать нам все заговоры, но они уже не помогут. Она разрешила нам сфотографировать две ее тетради с заговорами, которые для нее жизненно важны. Там кроме заговоров, полученных от свекрови, свекра и тети Нади, были заговоры болгарской целительницы Ванги. Дочь Нины переписала их для матери из газеты. Когда дочь предложила их переписать, Нина попросила сделать это другими чернилами, чтобы знать, где что. Дочь записала эти заговоры красными чернилами.

Кроме того, в тетрадях был один заговор от ожога. В конце этого заговора сказано, что списан с газеты «Дачная», с одного из номеров за 1998 г. «Дачная» — это газета для садоводов, огородников и фермеров. В газете читатели обмениваются друг с другом советами. Также часто печатаются полезные, чаще всего лечебные, заговоры. В этих двух тетрадях три почерка — Нины, ее дочери и тети Нади. Судя по почерку, заговор из «Дачной» газеты был записан тетей Надей. Перед смертью свою тетрадь она отдала Нине. В двух тетрадях всего 37 заговоров и молитв, не считая заговоров Ванги (от невнимательности я их пропустила и не сфотографировала). В основном это лечебные заговоры и заговоры для скота. Нина сказала, что заговоры для скота были переданы свекром. Кроме того, там было несколько рецептов из народной медицины.

Мой коллега оставил Нине заговоры, записанные в экспедиции. Она была ему очень признательна.

Исходя из приведенных примеров, отношение знахарок к печатной продукции можно представить следующим образом. Первая, Лариса, считает, что сила заговоров передается устно и печатные заговоры в книгах — чепуха. Но в то же время у нее вызывает страх тот факт, что у соседки-племянницы есть книги по магии. То есть она не совсем отрицает силу печатных заговоров. Вторая, Анна, считает, что и наследственные и печатные заговоры помогают. Для своей практики она с удо-

вольствием получает и заговоры, собранные фольклористом. Третья, Нина, не отказывается записывать печатные заговоры Ванги. Судя по содержанию данной тетради, тетя Надя, которая передала ее Нине, пользовалась и печатными заговорами. Таким образом, даже знахарки, посвященные в тайное знание по наследству, более или менее признают силу заговоров, опубликованных в массовых изданиях, и такие заговоры тоже передаются как часть мастерства.

Чьи заговоры?

Лариса, Анна и Нина признают силу печатных заговоров, но для них наследственные заговоры и печатные тексты не совсем равнозначны. Лариса пользуется только наследственными заговорами. Анна пользуется обоими видами заговоров, но показывает исследователям не все. Она четко отличает тайное знание от того, которым можно делиться. В тетради Нины тоже есть два вида заговоров. Она пользуется обоими и показывает их исследователям, отмечая при этом печатное происхождение некоторых текстов.

Часто можно услышать такие суждения о заговорах, как «У меня хороший заговор», «Я имею хороший заговор» или «Он дал мне хороший заговор». Из подобных высказываний очевидно, что заговор является чьей-то «собственностью». Наследственные заговоры когда-то были заговорами матери, свекрови и т.д. Поэтому те, кому были переданы заговоры, сами решают, отдавать или не отдавать и кому отдавать. Тогда что можно сказать о печатных заговорах, которые так легко достаются всем? Чьи эти заговоры?

Вернемся к печатным заговорам. Целительница Степанова, о которой мы уже упоминали, говорит в своей книге, что бабушка передала ей магическое знание⁹. Она печатает его, представляет читателям. Можно ли считать, что собственное знание Степановой, полученное по наследству, передается читателям? С первого взгляда кажется, что да, но на самом деле это не так. Перед тем как знание достигнет читателя, существует еще этап. Приведем слова редактора ее книги: «Книга замечательной русской целительницы — на все случаи жизни. Воспользуйтесь пронесенными через столетия магическими заклинаниями наших предков, и в ваших силах будет уберечь себя, близких, вашу любовь и дом от болезней, неприятностей, измен и предательства»¹⁰.

Из этих слов ясно, что собственные ее заговоры были очень непринужденно перенесены в другой контекст. То есть заговоры, напечатанные в этой книге, не ее собственные, а заговоры «наших предков». Из этих слов следует, что у всех русских есть право знать об этом народном сокровище, изучать его и пользоваться им. Если это знание народа, то Степановой нельзя исключительно обладать им как сакральным знанием. Надо предоставить его своим соотечественникам. В тяжелых условиях настоящего времени считается, что заговоры должны быть разделены между всеми с целью взаимопомощи. Сегодня магическое знание всем доступно. Поэтому такая трактовка, что все могут заговаривать с помощью книг, звучит вполне реально и как будто правильно.

Благодаря такому превращению теперь все могут просто и дешево покупать заговоры. Но кто же осуществил подобное превращение, удобное для продажи огромного количества книг? «Капиталисты-бандиты», которые стремятся заработать, «злоупотребляя» фольклором? Да, можно сказать и так. Но есть люди, которые сыграли более важную роль. Это мы, фольклористы-этнографы.

Озадаченность информантов

Далее хотелось бы привести отрывок из одной публикации в журнале «Живая старина». Автор говорит с полесской колдуньей Гапой. Когда фольклористка зашла к ней, Гапа сказала:

«— Что надо? Отворожить, приворожить, кровь замовлять — все могу! Десять рублей.

Ничего себе, десять рублей при командировочных в сельской местности рупь сорок в день!

— Десять рублей, — повторила Гапа. — Вот Липа (видимо, односельчанка Гапы — Д.Ф.) списывала — десять рублей.

— Агафья Павловна, — сказала я опять немного торжественно и одновременно укоризненно, — Липа для чего списывала?

— Как для чего, для себя.

— А я вовсе не для себя. А чтобы для людей осталось, чтобы все это не забыли. Мне никакой пользы, а Вам слава. А Вы — десять рублей!

Гапа была озадачена. — Ну ладно, один приворот на горилку скажу, — после некоторого раздумья произнесла она¹¹.

Как правило, приехавший в деревню фольклорист, уговаривая бабушку спеть ему песню или рассказать сказку, обязательно ссылается на то, что это необходимо для науки¹². Мне кажется, русские фольклористы радуются тому, что они могут раздавать деревенским бабушкам «славу», храня их заговоры или песни. При этом информант, награжденный славой, озадачен. Что значит эта озадаченность? Он озадачен от слишком неожиданной радости? Мы должны остановиться и подумать: что же происходит во время интервью между собирателем и информантом?¹³

Для информанта не только магическое знание, но и песни и сказки являются индивидуальными. Они передавались от одного частного лица другому. В обычной жизни человек не осознает себя носителем народной традиции. Поэтому ее можно продавать за десять рублей, как Гапа. Но однажды приходит человек, который называет себя исследователем из Академии наук и сообщает бабушке, что ее знание — сокровище русского народа или важная часть знания наших предков. Этот фольклорист обещает бабушке напечатать ее рассказ в журнале Центра русского фольклора «Живая старина» даже с фотографией, или поместить в серию типа «Памятники русского фольклора», или вечно хранить в архиве. Представьте удивление деревенской бабушки, внезапно превращенной в носителя культурного наследия «воображаемого сообщества»¹⁴ — то есть русского народа. Из-за того что фольклорист делает ее знание признанным, знание начинает занимать совсем другое место в душе бабушки. «Мое» знание превращается в знание «русской нации». Тот процесс, который происходит во время интервью, не что иное, как переворот сознания. Фольклорист, который собирает традицию для ее хранения, резко меняет образ существования традиции. В различных русских архивах хранится огромное количество фольклорных материалов, собранных многими фольклористами начиная с XIX в.

Я тоже из тех, кто принимает участие в этом процессе. В экспедиции меня все время засыпают такими вопросами: «Для чего?», «Зачем тебе это нужно?» На эти вопросы, чувствуя себя как-то неловко, отвечаю: «Я бы хотела познакомить японцев с русской культурой» или «Интересуюсь русской историей». Тогда бабушки говорят: «Нечего говорить». Им и во сне не

снилось, что они могут рассказать то, что стоит внимания иностранного исследователя. Но добрые русские бабушки не выгоняют прочь незваного гостя из далекого края. Хотя и смущенно, но все-таки приглашают войти в дом и терпеливо отвечают на мои «странные» вопросы. Я внимательно слушаю все их ответы, записываю и фотографирую. И эта моя экспедиционная практика ненамеренно меняет что-то внутри информантов.

Приведу конкретные примеры. У знахарки Ларисы до меня раза три побывал мой коллега Логинов. Кроме него, огромное количество исследователей ходили к ней. Даже есть записи на видео, где Лариса показывает, как надо снимать порчу с охотника и отправить охотника на медведя. Записей о том, как она отпускает скот пастись на лето, не менее пяти. Поэтому когда мы зашли к ней в 2002 г., ей уже было хорошо понятно, что мы хотим от нее услышать. Она сама рассказала о нескольких магических обрядах. С Ниной в тот раз мы встречались впервые. Ей заранее все было объяснено через знакомого. Она согласилась все нам рассказать, показать и пришла с тетрадями туда, где мы ночевали. Беседа с ней началась очень гладко.

Все было совсем по-другому, когда без всякого предупреждения мы зашли к Анне. Она была сильно удивлена и сначала она совсем не поняла, для чего мы пришли. Мы сказали, что мы интересуемся стариной, но она не поняла, каким образом эта «старина» имеет отношение к ней. Мы сказали, что интересуемся магическим знанием. Но Анна не поняла, для чего нам это нужно. После нескольких наших вопросов она поняла, чего мы хотим. Только тогда Анна успокоилась и рассказала нам много интересного. Через два часа, когда мы заканчивали интервью, она уже более или менее знала, что она носитель русской культуры, достойная того, чтобы ознакомить с ней японских читателей.

Действительно, что же происходит в душе информанта, когда он осознает это? Молодая фольклористка А. Буенок, делая свежими впечатлениями от экспедиции, с некоторым смущением передает слова одной знахарки, которая спрашивает себя, открыть ли собирателю тайное знание или нет: «Может быть, это тебе в твоей науке пригодится. Для чего мне все это? Зачем?»¹⁵

Как только фольклорист сообщает информанту, что его магическое знание — сокровище русской нации и начинает уговаривать отдать его для вечного хранения, информант начинает страдать от противоречий. Как правило, это знание личное и тайное, которое нельзя открывать никому, кроме избранных наследников. Оставить его себе, как собственное тайное знание, или подчиниться авторитету Академии наук и отдать его во имя не очень понятной для информанта высокой цели? Те слова, которые приводит Буенок, прекрасно показывают нам колебания в душе знахарки. Вполне возможно, что добрая знахарка отдаст все для развития отечественной науки. Но тогда исследователь скажет: «Идет процесс десакрализации магического знания», — не замечая, что, на самом деле, он сам вызвал этот процесс.

Реакция на фольклориста

Вообще, по происхождению изучение фольклора тесно связано с национализмом или романтизмом. Огромный вклад в рождение и развитие идеи русского национализма внес немецкий философ И.Г. Гердер¹⁶. В своей работе ученый подчеркивает, что все народы индивидуальны, в каждом вопло-

тилась присущая ему духовность и плоть; индивидуальность каждого народа проявляется в истории, литературе, религии, искусстве, обычаях, языке¹⁷. В XIX в. некоторые интеллигенты откликнулись на это и начали собирать фольклор, увидя романтизм в культуре простого народа. П.Н. Рыбников, А.Ф. Гильфердинг и Н.И. Ончуков, которые ездили на Север, были из их числа. Они — «предки» русских фольклористов. Как отмечает английский политсоциолог Э. Геллнер, национализм порождает нации, а не наоборот¹⁸. В XIX в. идея национализма была популярна только среди интеллигентов. Понятие «нация» не имело никакого значения для крестьян, которые составляли большинство населения Российской империи¹⁹.

Национализм, рожденный в конце XVIII в., постепенно проникал в массы. Фольклористы также способствовали его распространению. Обходя даже самые отдаленные края, они превращали деревенских бабушек в носителей национальной культуры. Фольклористы постепенно создавали в душах масс традиционную культуру русского народа, которую имели в своей душе, через составление и издание фольклорных материалов в качестве свода национальной культуры.

Русский национализм, непосредственно связанный с сегодняшней тенденцией возвращения к отечественной традиции, появился во второй половине 60-х годов XX в. Это была реакция на советский идеологический кризис, начавшийся в период хрущевской оттепели²⁰. На этот раз люди, которые хотели иметь связь с историей, искали свои корни в образе уже построенной традиционной культуры. С отменой цензуры в 1990 г., такую потребность стали удовлетворять «масс-знающие». С помощью массовой информации они перевели в область применения знание русских предков, которое фольклористы создали за долгие годы своей экспедиционной практики. «Масс-знающие» сделали так, чтобы знание стало доступно всем соотечественникам, потому что это «наше» знание. При этом нелегкая обстановка переходного периода помогала развитию употребления заговоров.

Интересна цитата из «псевдофольклорного издания» Степановой. Открывая читателям свой «оберег от глада и нищеты», она пишет: «Я не вполне уверена, имею ли я право давать этот оберег в своем учении. Но думаю я, что коль этот оберег передан мне в наследство через века, то ничего плохого не будет, если чьи-то дети не станут голодать, имея в своем доме этот Святой Оберег»²¹.

Открыть ли тайное знание, чтобы помочь незнакомым соотечественникам, — это колебание совпадает с колебанием знахарки, которая спрашивает себя, открыть ли заговоры собирателю для развития отечественной науки. Оба колеблются между националистическим чувством к воображаемому русскому сообществу и прежним отношением к тайному знанию.

Таким образом, можно сказать, что современные «шарлатаны» являются «нежданным ребенком» экспедиционной и издательской практики фольклористов. На переворот сознания, совершенный фольклористами, массы ответили изданием практических книг по магии, называя их народным сокровищем, точно так же, как их называли фольклористы. В таком случае, есть ли право у нас, у фольклористов, обвинять «масс-знающих» в «шарлатанстве», не пересматривая свою деятельность?

После провозглашения независимости колоний в Азии и Африке японская и западная культурная антропология (этнография и фольклор в том числе) была вынуждена резко изме-

нить свой взгляд на методы изучения этих стран. Причиной послужили возражения местных исследователей — бывших «варваров» — на содержание работ западных ученых-этнографов. После этого наши культурные антропологи начали задумываться о том, что такое этнографическое описание, может ли оно быть абсолютно объективным. Каковы взаимоотношения между описывающими и описываемыми и у кого есть право описывать культуру определенного народа? Таким образом, в настоящее время мы стараемся с критической точки зрения пересмотреть свою экспедиционную и исследовательскую практику. Необходимо осмыслить целый ряд проблем: какое влияние может оказывать экспедиция на деревенских людей, как описывать традицию русского народа, только ли у исследователя есть право называть какой-то элемент традицией. Думаю, что русская фольклорная практика тоже обязана пересмотреть свое отношение к этим проблемам.

Наверно, нет ни одного исследователя русских заговоров или народной медицины, который бы не читал произведения земского врача Г. Попова «Русская народно-бытовая медицина». Как Попов говорит в предисловии, во время лечения ему постоянно приходилось бороться с «заблуждением» народа. Он издал эту книгу, как этнографические материалы, полагая что подобные «заблуждения» мешают официальной медицине. Поэтому, чем быстрее и лучше они будут выявлены, тем скорее они исчезнут и потеряют свое применение в жизни²². В этой книге он много раз называет деревенских знахарей «знахарями-шарлатанами»²³. Но как ни удивительно, спустя целый век его «шарлатаны» считаются одними из самых «настоящих» традиционных знахарей среди исследователей. «Настоящее» или «ненастоящее» является относительным понятием. Вполне возможно, что еще через век «шарлатаны» нашего времени станут традиционными и «настоящими». Бог знает!

Порою слышу из уст фольклористов жалобы: «Теперь настоящих знахарок совсем немного осталось». Но что такое «настоящее»? Как я писала во введении, по сегодняшней, уже общепризнанной теории, традиции обычно создаются в связи с отношением настоящего времени с прошлым. То есть нет никаких «настоящих» традиций. Все традиции изобретенные, «ненастоящие». Но с другой стороны, если определять всякие традиции как изобретенные, то можно сказать, что все традиции «настоящие»²⁴.

Одна из причин того, что «масс-знающих» часто называют «шарлатанами», заключается в том, что массовая информация появилась достаточно недавно. Я считаю, что фольклор просто приспособливается к современной ситуации. Ведь известно, что если случается какая-то беда, сначала люди обращаются к знахарке-односельчанке. Если она не может помочь, то идут в соседнюю деревню. Если все равно не помогает, то обращаются к самой известной знахарке в районе или в области. И масс-знающие очень естественно вписываются в этот ряд. Людям, которым нужна помощь, все равно, деревенские или массовые. Самое главное, «помогает» или нет.

В каком-то смысле верно указание на то, что печатные заговоры являются авторскими. Но, например, заговоры сибирской целительницы Степановой очень часто считаются унаследованными от ее бабушки и обладающими «настоящей» магической силой. Такими печатными текстами пользуются даже наследственно посвященные в магическую силу «настоящие» знахарки. Кроме того, книжные или газетные заговоры

записываются и передаются так же, как «настоящие» заговоры. Даже если они были авторскими во время выпуска, далее процесс фольклоризации несомненно протекает в ситуации, когда много людей воспринимает их как «настоящие».

Русская фольклористика постепенно расширяет ареал исследований. Теперь исследуются и фольклор книжного происхождения, и городской фольклор, и советский фольклор. Прошло десять с небольшим лет после того, как «масс-знающие» появились в России. Уж не пора ли нам признать нашего «нежданного ребенка» — фольклор масс-информационного происхождения? И сейчас он растет прямо на наших глазах не по дням, а по часам!

Примечания

¹ Иватакэ М. Предисловие // Политическая природа фольклора / Сост. М. Иватакэ. Токио, 1996. С. 26 (на японском языке).

² Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. М., 2000. № 1. С. 47.

³ См. статью К.К. Логинова в этом номере.

⁴ В оригинале написано «Н.С. Степанова», но, возможно, это опечатка. Скорее всего, имеется в виду Н.И. Степанова, которая известна как «сибирская целительница».

⁵ Кляус В.Л. Публикация русских заговоров 1997—1998 гг. // ЖС. 1999. № 1. С. 54.

⁶ Курец Т. С. Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000. С. 3.

⁷ Морок А., Разумовская К. Знахарство: магия исцеления. М., 1999 (оборотная обложка).

⁸ <http://www.vdvs.ru/papers/dachnaya/>

⁹ Степанова Н.И. Заговоры сибирской целительницы. М., 1996. Т. 1. С. 83.

¹⁰ Там же. С. 2.

¹¹ Никитина С.Е. О колдунах, «словах» и судьбах // ЖС. 1996. № 1. С. 53.

¹² Григорьева Г.Г. Стоит ли собирать фольклор? // ЖС. 2000. № 2. С. 40.

¹³ Подробнее эта тема рассматривается в следующих книгах: Writing Culture / Ed. by J. Clifford and G.E. Marcus. University of California Press, 1986; Rabinow P. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley, University of California Press, 1977; Crapanzano V. Tuhami: Portrait of a Moroccan. University of Chicago Press, 1980 и т.д.

¹⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М., 2001.

¹⁵ Буенок А.Г. Заговор: комментарий исполнителя // ЖС. 1998. № 1. С. 17.

¹⁶ Хироока М. Политическая культура русского национализма. Токио, 2000. С. 32 (на японском языке).

¹⁷ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и примеч. А.В. Михайлова. М., 1977.

¹⁸ Геллнер Э. Нации и национализм / Пер. с англ. Т.В. Бердиковой, М.К. Тюнькиной. М., 1991.

¹⁹ См.: Hirsch F. The Soviet Union as a work-in-progress: Ethnographers and the category Nationality in the 1926, 1937, and 1939 Censuses // Slavic Review. 1997. Vol. 56-2.

²⁰ Хироока М. Указ. соч. С. 166—167.

²¹ Степанова Н.И. Заговоры и обереги. М., 2003. Т. 8. С. 5.

²² Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. VI—VII.

²³ Там же. С. 60, 64, 82 и др.

²⁴ См.: Handler R., Linnekin J. Tradition, Genuine or Spurious // Journal of American Folklore. 1984. Vol. 97. P. 273—290.

О.А. КАДИКИНА

«ДОБРЕНЬКАЯ ТАКАЯ ЖЕНЩИНКА, ТАКАЯ БОГОМОЛЕННАЯ»

«Уж на Бабу-Ягу похожа, такая — вся в морщинах, такая вся какая-то неухоженная, за собой, наверное, не смотрит <...> чем-то она отталкивала нас от себя» (1985, ж.)¹, — таким образом отзывалась 15-летняя информантка о деревенской колдунье. Связь этих двух материй — фольклорного образа, с одной стороны, и социальной роли, с другой — представляется нам не случайной. По мнению В.Я. Проппа, «многие из сказочных мотивов восходят к различным социальным институтам»². Нам представляется интересным проследить — как ложится фольклорный образ на те социальные контексты, в которых бытуют сюжеты; и наоборот — каким образом отражается эта социальная действительность в фольклорных текстах.

Материалом нашей статьи будут магические знания и описания тех персон, которые ими владеют (описания, полученные как из уст представителей локальной традиционной культуры, так и собирателей). Ни для кого не секрет, что у любого фольклориста, отправляющегося в полевую экспедицию, уже существуют определенные представления об интересующем его фрагменте традиционной реальности. Были они и у меня (в данном случае — о ритуальных специалистах). Работа в поле в чем-то изменила эти представления, расставила акценты. И, по сложившемуся у меня впечатлению, роль ритуального специалиста, как правило, разворачивается в образах Злой и Доброй старух. В пос. Усвят, где была записана большая часть материалов, такое разграничение прослеживалось достаточно четко. О злых старухах говорят: «Ну ведьма — это типа Бабы-Яги, это ходит там... Типа колдуньи, которая привораживает <...> У нас так звали. Которая привораживает» (1933, ж.; 1933, ж.).

Наша же статья посвящена Добрым старухам. Первой, на кого нам указали местные жители сразу после приезда, была Марфа Филипповна Желудова, 1918 г.р.: «Бабушка она такая... веселая, была три раза замужем, жалеет, что в четвертый не вышла». Относятся к ней слегка с иронией (она и выпить любит, и поскандальит), но про нее говорят, что она помогает, «водичку дает». А кто-то ее и побаивается: «Ну вот, нас от школы отправляли вообще, сходить по каким-нибудь бабкам старым и взять какие-нибудь старые принадлежности, попросить для музея. И вот мы вот к этой бабке пошли, нам сказали, что там какая-то бабка старая живет, и вот мы к ней пошли, ну а там у нее лежала, мы к ней домой зашли, мы там испугались, там как-то темно, как-то ну как в каком-то погребе. Там на тряпках лежала какая-то ее сестра, наверное, самая старшая, у нее такие ногти были, загнуты такие, она так лежала, такая вся тоже в морщинах, глаз один закрыт, один открыт, страшно было, конечно, ну вот стали спрашивать <...> а она как на нас закричала» (1985, ж.). Марфа Филипповна гордится своей компетенцией в области магических знаний и совершенно открыто заявляет: «Я и сама делала. Колдовать», — и

ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА КАДИКИНА, канд. филол. наук; Издательство «Азбука» (Санкт-Петербург)

Фото автора

тут же выдает тексты присушек, заговоров на воду, от рожи. И, с сожалением (про колдунов): «Не хочуть. Не хочуть передавать. Я хотела, чтоб мне передали, у мене была тетка, она мне сулила, сулила, а далек(о). И вот я туды ведь не могла пойти. А тоды она померла, мне дочка не отдала. Да, там книжка была, и в книжке написано всё на свете. И она ляжить и книжка коло боку. Мне не отдали. Я ходила, я ходила, как она была живая, и людей водила к ей, там, колдовать или помогать. А мне она сказала: "Отдам", — а как померла, я и не знала. Похоронили, а потом дочка уехала в город и всё, я ее не уви.. и шас не знаю, где. Так она тут была, может, хоть бы списала. А так...»

В пос. Усвяты есть и другая бабушка, персонаж не менее яркий. О ней, о Марусе Чипельниковой (Мария Павловна Чипельникова, 1932 г.р.), и о ее способности лечить ходит немало рассказов по селу: «Она добрая такая женщина, очень добрая. Она живет одна, у ней одна дочка, сын у ней погиб. И она с тех пор начала во это делать, людям помогать. "Я, — говорит, — людям как помогу, тогда, — говорит, — мне даже силы больше придется. Плохого я не знаю, не делаю, а я хоро..." Действительно, она хорошее делает. Хорошее делает, молодец» (1927, ж.); «Я обращалась к ней — очень болели зубы. И вот она... принесла ей водички, там через дорогу мама живет, рядышком, принесла водички, она сказала: "Ну подожди". Я пошла домой, она мне принесла, я попила, ну пила я, наверно, один вечерочек — все, у меня перестали болеть зубы. Это единственный раз, так часто я не обращаюсь. Но люди постоянно обращаются, многие приходят так вот к ней» (1954, ж.); «Ну примерно я к ней ездила — и мне была помощь. Не мне, а моей коровке, в мое хозяйство была помощь. И она, не буду говорить, она не то что хапуга — она деньги не берет, и она только с меня взяла, вот три раза я к ней, не, два раза я к ней ездила, и она взяла по десятке. "Я, — говорит, — свечек поставлю. Чтоб твоя коровка была здоровенькая, я поставлю свечки. А деньги мне за это не надо, это грешно". Она в церкву ходит, она в церкви даже работает. Она такая богомоленая. "И, — говорила, — как с сыном так случилос, и теперь мне даже церковь помогает жить"» (1927, ж.).

На вопрос, откуда берут начало ее магические способности и с какого времени Мария Павловна начала лечить, информанты отвечают по-разному: одни

называют такой рубежной датой смерть сына, другие объясняют более прозаически: «Помогать начала недавно. Ну так вот <...> при этой власти. При советской нельзя было. Мама у ней умерла — так она эти молитвы забрала» (1927, ж.).

Сама Мария Павловна говорит о том, что начала лечить «можа, лет пять, вот так. Я знаю приговоры очень много. Ну как много... Я меня мама помогала от всего. Она и от испугу, и с сглазу, и от рожи, и от грыжи, и это самое, что она еще, и это самое от ушиба, и опущение желудка она лечила, и детскую болезнь лечила. И потом что она еще ... в общем, я не знаю, она была вообще такой, как врач. К ней в селе несли и детей, от криксу там, ну вот от всего». Семья у них была, по воспоминаниям Марии Павловны, очень дружной: отец — сапожник, много читал детям, мать хлопотала по хозяйству, четверо братьев опекали ее, младшую сестренку. Она окончила медицинское училище (кстати, это у них семейное, среди родственников очень много врачей, а один из братьев — доктор медицинских наук). «Работала медсестрой, работала тридцать семь лет, на пенсию ушла. На пенсии пять лет. Ну у меня семья состояла из двух детей, и муж. Муж умер три года тому назад. Сыну это самое, умер в 93-м году. Одна дочка в Ленинграде живет, а вторая вышла за военного — живет в Твери».

Несмотря на то что мама Марии Павловны «помогала», она сама «долго это как-то не могла в себя усвоить, не могла себе вот уверить, что это помогается, что как-то... Уже замуж вышла сюда, вот это самое, приехала [Мария Павловна — уроженка Брянской обл.], она приезжала, детей двое было, вот маленьких. Она бывало от испугу лечит. Я говорю: "Мам, тебе делать нечего? Ты все шепчешь и шепчешь..." — "Детка, они ж пугаются: вот кошка прыгнет — уже ребенок спугается. Вот у них какая нервная система — они уже поддаются, и вот пугаются. А бывает же калеки от испугу, если не лечить — и писаются, — говорит, — и заикаются, и всяк бывает". Вот и лечит, и лечит. А я никак все». Отношение к лечению изменилось после следующего знаменательного случая: «Вот долго не могла уверить. И до того не могла, пока... Моему сыну был уже седьмой год. У родственников была свадьба, мы поехали в деревню, а ребята все остались, значит, с бабушкой. Вот, Галя была еще маленькая, на руках, у них разница в шесть лет, а Юра уже седьмой годик, перед школой. Ну на свадьбе, естественно, собралось

там из городов много детей. И там кто-то обидел цыгана, цыганенка. Цыган схватил, эту самую, кол — и за ними. Мы в деревне, я ниче не знаю. Вот, уже потом выяснилось, что он Юру загнал туда, под озеро, и он говорит: "Мам, я даже не знал, куда мне — или в озеро бросаться, — представляете, с колом бег цыган, — или что мне делать". Все рассыпались — а он за ним. И он сильно его напугал. Пошел мой парень в школу, стала температура. Я бы никогда не поверила, что от испуга может температура, можете себе представить? Температура, головная боль... Вот он отсидит это время, с утра, как случилось в обед, до этого времени, понимаете, так у него все вот. Урок, два отсидит — он не может, учительница отпускает домой. Бежит с портфелем, скорей ложится в постель, ложится, спит, такой вялый, кушать плохо кушал, температура, а я ж работала медсестрой — и медикаменты, и все, и врачи, и знакомые, я это, врач очень у нас была такая опытная, Лидия Марксевна, я — к ней. Она назначает там антибиотики, я даю, таблетки от головной боли. С утра — ничего, как только вот это время — так все, пых — температура тридцать восемь, тридцать семь и пять, вот такая вот. Она — к ухо-горло-носу, здесь не было, мы — в Невель. В Невель поехали, а там студентов много было, приехали — температуры не было, а там, значит, рефлектор этот лобный, студенты — сразу у него температура, ему уже страшно стало. Мы — к ухо-горло-носу, посмотрел и ухо, и горло, и нос — все нормально. В рентген-кабинет — я в рентген-кабинет, еще старая такая учительница бывшая моя, я в Невеле кончала медучилище, говорит: "Что мне здорового ребенка привели? У его ничего нет". Я говорю: "А что у него температура?" — "У вас, наверное, градусник неправильный". Я говорю: "Если б ребенок не болел, я бы и температуру не мерил". И он мне ничего не признает. И я, наверное, месяца полтора мучалась, никак. И он мне ничего не рассказывал, что он спугался, понимаете? И я ничего не понимаю, мама далеко, это надо ехать мне больше, почти сутки, с пересадками, и потом обратно, и работа, и хозяйство, ну как...

Потом идет его учительница, она здесь живет сейчас: "Маша, а что с твоим Юрой?" Я говорю: "Я и сама не знаю". Она говорит: "Он спугался. Иди, — говорит, — к бабкам". Я тогда пристала: "Сынок, где ты так спугался?" Он мне все это рассказал, что цыган его так гонял. Такая у нас, до мамы далеко, да не-

когда, я свекрову подключила, я говорю: "Мам, сходи куда". А у нас старушка такая жила, Сорочиха все, Сорочиха. Она сходилла, принесла водички, попоила его, помочила, а раз, и второй раз. Даже РОЭ, пятьдесят шесть было РОЭ, я бы никому не поверила, что от испугу меняется кровь, анализ крови. Стал парень поправляться мой на глазах, уроки все отсиживает, и стал есть, и все нормально. Тогда как поеду в отпуске, я каждый год ездила в отпуск туда, на родину: "Мам, давай я буду записывать, давай буду записывать молитвы, от испугу". Я так уверилась, что вот никакой вот теперь вот, никакой врач не вылечит, от испугу — только бабка, и молитвой. Только молитвой».

И теперь Мария Павловна «сама вот это самое. Многие, да, многие обращаются ко мне, и тифу, тифу, помогается. Молитва [от испуга] очень большая». Пространственный текст она рассказала наизусть:

Встану я раненько, умоюся беленько,
Пойду я вдоль по дороге.
На море, на окияне, на остров Буяне
Стояла злат камень.
Выходила Екатерина (это святая)
Прошу я вас, молю я вас,
На что ты меня просишь,
На что ты меня молишь,
На то я вас прошу,
На то я вас молю,
Берите свой каменной лук
И выбивайте лихое лихо
Слуги, переполохи,
И быстрые уроки (бывает, что быстро, как улеткнется)
С буйной головы, с ясных очей,
С хребетных костей,
С легкого ли мяса,
С сырого печеня,
Снутри живота,
С ретивого сердца,
С белого тельца,
Стык частей,
Забитых костей,
С рабочих рук,
С лежалых ног,
Тут по мне [нрзб.]
Этому там (называешь имя) на пользу.
(Если ребенок — то младенцу, если уже подростковый — то отрок, имя тоже, а старшему, в школу пойдет — это уже раб, вот.)
И ранняя зарица,
Божья помощница,
(Три раза вот эту вот молитву надо читать, а тогда...)
Ранняя царица,
Божья помощница,

Вечерняя зарица,
Божья помощница,
Дневная,
Полуденная зарица,
Ночная,
Полуночная зарица,
Божья помощница,
И придите, помогите,
Ну такому-то раба божья на пользу.
Не сама ж я собой,
Господа Бога на помощь призываю,
По сей час, по сей поры,
Чтоб не горел, не болел,
На доброе здоровье.
Росочка-росица,
Родная сестрица,
Девять вас,
Десятая я,
Чтоб от меня польза.

Репертуар магических текстов у Марии Павловны весьма обширен, так как лечит она «вот от испугу, сглазу обращаются, рожа, рожа расхвтит или ногу, или руку, или на лице бывает, рожа — страх. Бывает с сглазу рожа, или вот если нога болит, там гнойное какое-нибудь воспаление, там обязательно рожа приключается. Тогда уже и врач: "Идите к бабкам. Это не наше заболевание". Приходится лечить. И на лице лечила, и на руках, и на щеке, и на ноге, много приходится». При лечении рожи используется «синяя бумага там, молитва, да это... надо синяя бумага или зеленая, ну просто цветная бумага, темная, тогда пользуюсь тетрадами, обертки это самое, обложки. Ну мука надо, или мел, ну я муку ржаную тогда, и прибинтовываю, и мочить нельзя, это самое, заговор заговоришь, сделаешь, забинтуешь и раз, и второй раз, и там третий. То есть надо муку, тогда бумагу, и тут забинтовать, ну и молитву».

А молитвы все «разные, разные, разные. Да, и вот это... остановка крови тоже, это тоже отдельно, или на змеинный укус, тоже отдельно. Детская болезнь тоже отдельно, но я детскую болезнь так жалею, что не записала, вот... судороги у детей, забыла, как она называется эта... Маленьких детей бывает. Не записала, я только содержание знаю, что как-то три святых шли как-то по полю, три находки нашли — плашеницу, пеленицу и детскую болезнь. Стали думать и гадать — как ее разделять. Плашеницу в храм божий снесли, пеленицу между собой разделили, а детскую болезнь по полю разнесли. Плашеницу — это Иисуса Христа, и одежда его. А болезнь по полю разнесли. А вот связи такой нет. Просто так

содержание, это не приходилось мне лечить <...> Некоторые я наизусть не знаю, так тоже, это самое, пробовала вот так читать даже. Читать — и тоже помощь».

Обращаются к Марии Павловне, по ее собственным словам, очень часто, ее пациенты живут и в Москве, и в Петербурге. Об этом говорят и ее односельчанки: «Да, говорят, что помогает. Но она, говорят, сильно никому ничего не говорит, только вот по знакомству может помочь. Сильно она это не говорит». Она много и охотно рассказывает о тех случаях, когда ей удалось кому-нибудь помочь: «А был так случай: на работе, я в хирургии работала, привезли, это самое, со змеинным укусом. Мое дежурство. В руку змея укусила, руку расхватило до локтя — красная, горит, капельницу назначили. И он лежал один в палате, еще там старичок лежал слепой, я говорю: "Что вы к бабке не обратились? Змеинный укус, — говорю, — бабки очень лечат". Он говорит: "А я никого не знаю. Я с Великих Лук". Он был в подшефном колхозе там, и пошли в бруснику. И говорит: "Как укусила змея, меня начальник быстренько скорую вызвал — и сюда". Я говорю: "Ну давайте я попробую вам заговорить". Пока капала, тетрадь.. или сбегала я домой, больница ж рядом, заговорила я ему так с вечера, работала сутки, у нас летом отпуска давали, сутками работали, так с вечера заговорила, утром заговорила, говорю: "Ну как?" А говорит: "Дальше уже не идет и не стало так ломить". Говорю: "Ну поправитесь". И ушла и двое суток не приходила, мы после суток двое дома отдыхали. Прихожу уже через двое суток — он уже выписался. А так, а так, мы как змеинный укус, ой, да капельницей-капельницей, лечим-лечим, можа, неделю, и больше, капаем, она вначале посинеет-то, пожелтеет, ой-я, наверное, недели две лежат». Особенно часто ей приходилось лечить детей.

Кроме текстов заговоров и описаний магических практик, от Марии Павловны были записаны тексты календарной обрядности, рассказы о колдунах и вообще масса всего интересного.

Примечания

¹ При написании статьи были использованы материалы экспедиции 2000 г. в Усвяцкий р-н Псковской обл. После цитат в скобках указывается год рождения и пол информанта.

² Пронн В.Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 428.

М.В. АХМЕТОВА

«И ГОСПОДЬ ПОМОГАЕТ...»

Молитва в народной культуре Нижегородской области

Публикуемые тексты были записаны в июле 2003 г. в г. Первомайске Нижегородской обл. от Евдокии Ивановны (фамилию свою она отказалась назвать), родившейся в 1916 г. Моя информантка, будучи сильно верующей, постоянно поминала имя Господне, говорила о помощи, непременно приходящей к тем, кто обращается к Богу с молитвой. В качестве подтверждения ею приводились молитвенные тексты, которые можно разделить на три группы: канонические молитвы и псалмы; окказиональные, спонтанные молитвенные обращения; тексты заговорные. Все эти тексты Евдокия Ивановна называла одним словом — «молитва».

Молитва и заговор в народном сознании не всегда четко разграничиваются, и носители традиционной культуры могут называть (и, как правило, называют) заговор молитвой¹. Для Евдокии Ивановны молитва не столько выражение веры, надежды и упования на Бога, сколько средство для достижения определенных целей — защиты от сверхъестественных и естественных опасностей. Такое отношение, нередкое в традиционной культуре, сближается с отношением к заговору, определяемому как «формула для достижения конкретной цели»². В случае с Евдокией Ивановной это видно по фразе, следующей практически за каждой «молитвой» и подтверждающей, что после ее произнесения Господь действительно «хранит», «помогает», «огораживает и защищает».

Моя информантка утверждала, что все эти тексты содержатся в Библии (молитвослове) и известны ей именно оттуда. Однако степень ее знакомства с Библией представляется довольно слабой: Евдокия Ивановна «даже один день не была в школе» и начала учиться читать уже в старости, у детей, читая Библию «самоучкой». В то же время, по ее утверждению, «Отчу молитву» она знала еще в советское время, когда Библия была недоступна. Поэтому путь ознакомления Евдокии Ивановны с молитвенными текстами можно охарактеризовать как преимущественно устный.

Будучи вначале прихожанкой православной церкви, в пожилом возрасте Евдокия Ивановна стала баптисткой. Этот факт ее биографии выяснился совершенно неожиданно, когда зашла речь о почитании икон и отношении к православному духовенству. Как представляется, именно принадлежностью к баптистской среде и участием в еженедельных молитвенных собраниях, а не регулярным чтением Библии можно объяснить знакомство информантки с текстами молитв и псалмов в синодальном переводе (баптистское богослужение сосредоточено на чтении и проповеди Священного Писания). Бросается в глаза, что внутри одного текста соседствуют фразы как из его церковнославянской версии, так и из синодального перевода (например, в «Отчей молитве» первая половина приводится в переводе, вторая — по-церковнославянски и т.д.). Единственный текст, с которым Евдокия Ивановна познакомилась, по-видимому, после обращения в баптизм, — псалом 90, который она пересказывает в точности по синодальному переводу (при этом удивительно, что она ассоциирует данный текст с его церковнославянским названием — «Живый в помощи»).

Таким образом, можно предположить, что формирование фонда молитвенных текстов и обращений у моей информантки имеет три источника:

Во-первых, устная народная традиция, в которой бытуют заговорные формулы (см. тексты 3, 9), а также версии православных молитв.

Во-вторых, среда православного прихода, где информантка могла познакомиться с православными молитвами на церковнославянском языке.

В-третьих, среда баптистского молитвенного собрания, благодаря которой Евдокия Ивановна узнает переводные версии знакомых ей молитв, тексты в синодальном переводе, а также становится носителем традиции импровизированной молитвы (см. тексты 1, 2, 10), характерной для баптизма³.

1. Кто верит Господу Богу, тот избранный. Кто верит, надеется, просит, молит за всё. Например, вот ты пошла вот в пост и сказала: «Господи, благослови меня, Господи, и дай, Господи, сил Тво-

их святым, помоги мне во всё». И Господь помогает. Пошлёт тебе людей хороших. Вот так.

2. Ну вот, я сейчас встала со сна, умылась, становлюсь перед Господом Богом, прошу на целый день: «Господи Боже, благослови, Господи, уста мои, сердце моё, воззвать и прославить Тебя. Отче, пребудь духом своим святым и храни меня на весь день. И моих внучат, и детей моих». И Господь хранит. [Это молитва из молитвослова?] Да.

3. Я тебе вот говорю, верит человек, если верит, и просит, и надеется, и уповает только на Него, и всегда бывает хорошо. Например, вот я пошла в лес, прошу Господа Бога: «Господи, благослови меня, Господи, выход мой из дома. Благослови, Господи, меня и в лесу, и сохрани меня, Господи, от змея ползучего, от зверя бегучего, от лихого человека. Постанови мене ангела-хранителя, чтобы он охранял меня». И Господь меня хранит. Не до чего не допускает. Я верю, что я с Господом иду. И Господь не допустит ничего. [А эти молитвы откуда?] В Явангелии есть, в Библии есть.

4. Ещё молитва есть: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его. Яко да погибнут бесы от любящего Бога, воск тает от огня, так погибнут бесы ненавидящего Господа. Как дым рассеивается, так рассеется нечистая сила от лица Господнего». Это вот молитва тоже сильная.

5. Отчу молитву вот, ты знаешь её?

Отче наш, сущий на небесах. Да святится имя Твоё. Да будет царство Твоё, да придет воля Твоя — Господня — как на небесе, так на земле. Хлеб наш насущный даждь нам есть на каждый день и не оставь долги наши, как мы не оставляем должникам нашим. И не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого. Аминь.

Вот, это молитва тоже очень сильная. Эти молитвы, они спокон века, это когда апостолы ходили по земле. Проповедовали имя Господне, и все молитвы были, они уже готовы, Господь их приготовил. Очень-очень помогает.

6. Богородица, Дева, радуйся. Благодатная, Марие, и Ты в женах. Господь с Тобой. Плод чрева Твоего, яко родила спасение душам нашим. Аминь.

7. [Может быть так, что одна молитва бесов отгоняет, а другая для исцеле-

ния?] А как же. Она вся, например, это, все молитвы для исцеления. А эта молитва — «Во имя Отца и Сыну и Святому Духу» — это для бесов. «Да воскреснет Бог», вот.

8. [А «Живый в помощи» не знаете?] Живый в помощи, живый в помощи...

Живущий под кровом Всевышнего, под сенью Всемогущего. Говорит Господу: «Прибежище мое и защита моя, Бог мой, на которого я уповаю». Он избавит тебя от сети ловцов, от гибельной язвы. Перьями своими осенит тебя, под крыльями Его будешь безопасен. Щит, ограждение, истина Его, не убоишься ужаса в ночи, стралы, летящей днём, заразы, ходящей в полдень. Падут подле тебя тысяча и десять тысяч одесную тебя, но к тебе не приблизятся. Только смотреть будешь очами, нечестивым возмездие. На аспиду, василиску наступишь, попирашь будешь льва и дракона. «Защиту тебя за то, что познал имя Моё. Награжу тебя долгою днём. И явлю тебе спасение Моё». Аминь.

[А эта молитва для чего?] Например, вот ты идёшь, путь или, это, чтоб Господь тебя охранял. Чтоб Господь хранил. Все молитвы хранят нас, людей. Господь, только имя Господне поминается.

9. Вот-вот, мы баптисты. Мы верим токо в единого Господа Бога, Отца небесного, Спасителя Христа. И вот куда идём, мы с молитвою, и, например, на базар я пойду — я всегда помолюсь Богу: «Господи, благослови меня, Господи, на этот базар, и сохрани меня, Господи, от злых, плохих людей, от бягучих зверей, от напрасной смерти». И на базаре ведь бывает, что убили на базаре, забили, тут, всяго. А тут попросишь Господа Бога, идёшь, не боишься. Веришь, что Господь тебя не допустит не до чяго. Он силен.

10. Зимой такой грипп ходил, я заболела, и, это, уж такой кашель на меня напал, такой кашель сухой. А мне дочь говорит, я с дочкой живу: «Мам, надо скорую помощь вызвать». Я говорю: «Нет, у меня скоро помощь есть». — «А где?» — «На небе», — говорю. И я взяла, наложила на себя пост. Когда мы постимся, вот, верующие, весь день мы не пьём, не едим. Если ты на работе, на работе, это, там, ну, когда время тебе будет, прославишь, там, про себя Бога. Я наложила пост, просила Господа, говорю: «Господи, ведь Ты наш врач, наш исцелитель, Ты наша помощь, Ты наша надежда, упование моё на Тебя. Если угодно воле Твоей святой, удали этот кашель от меня». И лягла спокойно. Утром встала — ни кашля, ни чяго. Как Господь исцеляет, вот, верить... Когда, говорят, просите, верьте, надейтесь, и Господь услышит. Может, не в этот день, но всё-таки Он поможет. Он наш помощь, наш щит и наша ограда. Он нас огораживает и защищает от всяких плохих дел.

Примечания

¹ См., напр., приводимые в издании «Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков» (М., 2002) заговорные тексты Великоустюжского сборника XVII в. (С. 177—224) и сборника из коллекции Корниловых (С. 241—249), называемые исключительно «молитвами»; ср. с современными полевыми записями: Шевченко В.Ф. «Закатна солнышка расу питат, а солнышний всход — он расу сабират...» (ЖС. 2001. № 3. С. 29).

² Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. С. 16.

³ Пучков П.И. Баптизм // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998. С. 688.

ИЗ МОСКОВСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ЗАГОВОРОВ

Представленные заговоры и магические действия записаны в Москве с 1998 по 2003 г. О них рассказали выходцы из разных мест, переселившиеся в столицу в 1930-е—1940-е гг. и позже, и люди, приехавшие на несколько дней по делам. В нашей московской коллекции около 50 текстов из области народной заговорно-магической практики. Самые интересные из них публикуются в этом номере журнала.

От грыжи

Сварить яйцо, отделить пленку, намотать ее на мизинец правой руки. Может появиться резкая боль, сначала в левой ноге, затем она может подниматься выше, переходя в правую руку, и возвратиться в мизинец. Может подняться температура. Когда пленка высохнет, ее надо выбросить в проточную воду (можно в унитаз), а можно сжечь, но не смотреть при этом на пламя, а то болезнь снова вернется, и говорить, называя свое крещеное имя:

Изыди, сатана,

С рабы Божьей (имя)

Во веки веков. Аминь (зап. от А.С. Савельевой, 1958 г.р., род. в г. Серпухове).

Для увеличения силы

Бывает, что у человека все время силы нет. Он всегда хочет спать, у него постоянное недомогание. В таком случае надо: на растущей луне, если больна женщина, то взять женское дерево-саженец (береза, ель) и в женский день недели (среда, пятница, суббота) посадить его возле дома со словами:

Я тебя садила,

В тебе моя сила.

Ты растешь,

И сила моя растет.

И наблюдать, чтобы это деревце не сломали. В противном случае надо будет все повторить.

Если болен мужчина, то надо взять мужское дерево-саженец (например, дуб) и посадить его в мужской день недели (понедельник, вторник, четверг).

Деревя, «забирающие силу» (осина, тополь), не использовать (зап. от нее же).

От сглаза

Берете 3 древесных уголка (холодные), подходите к двери, у двери должна быть скобочка, ну, если сейчас нет скобочки, значит, через ручку. Берешь блюдечко с водой (чайное) и эти три уголка по одному через скобку их пропускаешь. И каждый уголек пропустила — положила в блюдечко. Послушай — трещит? Если трещит — значит, человека сглазили, сглаз есть. Второй уголек также послушай и третий уголек также послушай. И вот этой водичкой опрыскивай человека того, кто болел.

Пропустить эти уголки через скобу 3 раза надо: сверху вниз левой рукой с внутренней стороны двери и снизу вверх с наружной стороны правой рукой. Потом эти уголки опускать в блюде.

Если думаете, что человек сглаженный, то он заболит. Я помню, меня даже трясло, меня мама опрыскивала... Также пропустила 3 уголка через дверную ручку и вот этой водичкой меня опрыскивала, ну, мне было может годов 12, а может 13—14. Я

ходила в одно место в гости и там заболела. К подружке я ходила в деревню, далеко, и оттуда — я даже праздника не дождалась. Ну, ночь у них переспала и утром я ушла домой. Меня так трясло! Это один ужас. На меня мама накинула все одеяла, а меня все равно бьет. И вот она сделала такую водичку, и, понимаете, я успокоилась. Все. И уснула, и у меня все прошло.

Опрыскала она меня ртом, знаете, ручкой так не сделаешь, ну, можно умыться что ли, а опрыснешь ты, как-то тут равномерно на тебя попадет. И умыться можно этой водичкой, лицо умыться.

Опрыснуть 3 раза, конечно, это лучше всего, все уж как-то 3 раза делается всякое такое.

Оставшуюся воду, ну, надо на этого же человека истратить — там же немножечко водички-то будет в чайном блюдечке.

Бывает, что сам себя сглазишь, ну похвалюсь где-то: «А я вот этим не болела!» — например, я так скажу и обязательно приду домой и заболую! Сама себя сглазила. А людей не сглаживаю, никого еще не сглазила, не слышала.

Перед тем как пропускать уголечки, надо просто перекреститься — и начинай эту процедуру. Это обязательно. А потом, когда ты будешь опрыскивать, этого человека перекрести — лишне не будет (*зап. от А.Н. Рыжковой, 1921 г.р., род. в д. Гаврилково Нагорьского р-на Ярославской обл.*).

От сглаза

Мама моя от сглазу камушки какие-то скачивала, от Иерусалима из Старого принесены были камушки. Вот заболеешь ни с тово ни с сёво, температура. Вот она скатит эти камушки-то и вот начнет пузырики-пузырики-пузырики, скажет: «Сглазили тебя, Санька».

Один раз у нас праздник, завтра Казанская, а нынче так разболелась: все примывалась кругом везде, а одна тетка мимо меня прошла, а я в террасе примывала пол, и она, наверно, подумала: «Какая девка здоровая, холодно, а она раздета» — и захворала! Праздник завтра, а я заболела. Мама какие-то камушки скатит, вот пойдут пузырики-пузырики, — и все у меня прошло. «Мам, я выздоровела». — «Ну, вот и слава Богу». Молитву какую-то читает, ничово таково, а токо молитву прочитает вперед.

В блюдо с водой положит эти камушки, и, если с сглазу, прям пузырики-пузырики пойдут.

Она этими камушками и скотинку лечила. Да, приходили, спрыснет — и она оживет. Какой-то глаз был, сглазят, не знаю.

А она токо молитву читала, да, ничово таково. Уж она потом стала отказывать, уж

ее колдуньей стали звать. Один заболел, и сказали: она испортила. Господи! Какая она колдунья? И она не стала никому больше (*зап. от А.П. Демичевой, 1902 г.р., род. в г. Переславле-Залесском Ярославской обл.*).

От килы

Или вот палец. Чо я... то ли какую конфетку... Обычно колдуны делали на конфетку: «Ой, конфетка!» — возьмешь домой, еще как не съешь, ещё ладно. Чой-то к вечеру палец краснеет, нарывает — почему? И смотришь — за ночь раздуло, разнесло! «Что поднимала?» — «Ничово, токо конфетку». — «А, конфетку!» Вот колдуны на острое еще делают: на иголку, на булавку... И вот пойдем к бабке заговаривать. И надо любой предмет: палку, ну чтоб она с сучками была. Эт тётя Лена Матюхина у нас была раньше, она говорит: «Эт надо, чтобы при восходе Солнца либо когда садится Солнце, вот эт с сучками надо водить и говорить:

Солнце садись,
Порча сойдишь,
На сучок садись!

Вот чтобы на сучок. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. И ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Вот три раза проведешь возле больного места, и тоже вот это чой-то помогало.

Мы бывало: «Теть Лена, ну скажи, чо ты колдуешь-то? Ведь все мы не бессмертные». — «А пожалуста». Вот наказала. И вот у сестёр у кого из девчонок, я вижу, покраснеет-покраснеет нога. «Ну, дай я поколую:

Солнце садись, — при закате —
Порча сойдишь,
На сучок садись».

Водишь-водишь так три раза. Потом его выкинуть, где никто не ходит (*зап. от Анны Михайловны, 1930 г.р., род. в д. Соцкая Кимрского р-на Тверской обл.*).

От всякой болезни

Я знаю, счас тебе скажу, это не плохое. Тебя, напромерно, как звать? Ну вот:

Болезнь, болезнь,
Иди ты во мхи, во болоты,
Под гнилые колоды,
Где собаки не лают,
Петухи не поют!
Там про тебя, болезнь,
Напитки сахарные,
Столы дубовые,
Пей — гуляй,
А про Валю забывай!
По сей день, по сей час, по сию минуту!
Тьфу! Амин этой болезни! — 3 раза —
Амин. Амин. Амин.

Токо прочитать на человека, кто болел, и все (*зап. от М.И. Павловой, 1912 г.р., род. в Псковской обл.*).

От порчи

А мне сноха колдовала, я от них уехала, болела страшно, а она моему сыну сказала: «Мне твою мать не надо». И все. Я по больницам — ничего вылечить не могли. А потом (я вот так с людьми делюсь) меня одна женщина научила сделать отговор. И я сделала, и все прошло. А то ничем не могли вылечить.

А я сделала, она мне звонит: «Что, колдуешь?» А я говорю: «Отколдовываюсь». Видишь — она чувствует. Я парню своему говорю, а он не верит. Я говорю: «Ну не веришь — мучайся как хочешь».

А это надо отговор делать три раза. А его, этот отговор, делать тяжело. Ну, надо набраться мужества и терпения большого, потому что делается это в 12 часов ночи. Это надо выходить на улицу, а сейчас страшно выходить на улицу.

Надо брать 12 ножей, кипятить их, потом этой водой вымыться и вот эту воду слить в битон и выйти на проезжую дорогу, перекресток. Выйти ровно в 12 часов ночи и вылить с молитвой через плечо, левое. Читать Богородицу, как моешься, — все время читай Богородицу. Когда кипятишь — не читаешь, и долго не кипятить. Как вскипело — так и моешься, и Богородицу читай, и слить в битон и вынести ровно в 12 на проезжую дорогу. Налить в битон не всю, а немножко. Сколько там нальешь, и все.

Эт большое дело, это великое дело. И вот она сыну сказала: «Твоя мать умрет в 75 году». Да вот, слава тебе Господи, на Бога и с Богом!

Еще можно на тряпку написать молитву — на ленту — и повязать на себя: «Отче наш», «Богородицу», «Живые помощи». Я ее уже наизусть знаю.

Эта сноха старалась, я стала там кровать убирать и ножницы под матрасом достала. Вот во все стороны концы — это колдовство смертельное. Эт моя тетка знала, она меня предупредила, говорит: «Когда ножницы так кладут — смертельно». Но только у меня это смертельно попали на другого человека. У меня в это время как раз был человек и ложился спать, а я не знала, что там лежит, я говорю: «Ложись на кровать». А несколько время прошло, я стала кровать-то убирать — ой! я не могу! И здесь Бог за меня, не на меня попало, чужой человек у меня был. Вот ведь как бывает! На него подействовало, он приходил и говорил, что заболел, а я-то не знала еще тогда, говорю: «Сходи к врачу». Вот так.

А вот еще, когдаходишь на улицу с битончиком, то надо, чтобы тебе никто не встретился и ни с кем не говорить (*зап. от Лидии Ивановны, 1930 г.р., род. в Калужской обл.*).

Защита от порчи

Шла Божья Мать [в] Князью гору,
Спала — почивала

Т.Б. ЮМСУНОВА

ПРАЗДНОВАНИЕ ТРОИЦЫ
У СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Одним из самых любимых праздников семейских — старообрядцев Забайкалья является *Троица*¹, которую называют еще *Троицын день*, а также *Пятидесятница*, как и у всех православных, поскольку она приходится на пятидесятый день от Пасхи: «Троица у нас большой праздник. Троицу усе почитают очень и отмечают её браво» [6]: «Она ж за Паской Троица гоняется, сем недель от Паски до Троицы» [1]. Вслед за Троицей идет *Духов день*: «А вот второй день Троицы, он называется Духов день, в этот день было сошествие Святого Духа на апостола» [10]. В некоторых местах (например, в с. Бичура Бичурского р-на) Духов день называют еще *девятьей Троицей*.

Данная статья построена на материалах диалектологических экспедиций 1977—2003 гг. к семейским Забайкалья, которые проводились под руководством и при участии автора.

В качестве троичного деревца семейскими обычно использовалась молодая березка, реже — небольшое деревце лиственницы (*листвянка*, *листвяночка*, *лиственника*), еще реже — сосны: «Березку срубали кака понаряднее, покудрявее» [3]. В селах Десятниково Тарбагатайского р-на и Хасурта Хоринского р-на чаще применялась лиственница: «На Троицу листвянку наряжали лентами, цвятами, бусами старинными» [2]. В единичных случаях использовалась сосенка: «В воскресенье все идут в лес, идут пещы. Сломают сосёнку, украшают лендами, бусами, платками» [16]. Причем в с. Хасурта лиственницу (реже — сосенку), которую наряжали на Троицу, называли *ёлка*: «Мы на Троицу ломали кумушку — хорошу ёлку, украшали яё монистами, лендами» [15].

Обычно рубили деревце (*ломали кумушку, ходили по венки*) прямо в Троицу рано утром, но иногда это делали накануне или даже за несколько дней до Троицы: «Прямо в тот же день срубали, говорили: «Ой, дева, по вянки ишо надо в Троицу»» [1]; «По вянок под Троицу ходили. В воду ее [березку] ставить, уштоб не свяла она. Она же чо, переночу-

еть и свяла» [18]; «Ишо в субботу ломали кумушки, принясут, ямки выруют по полметра, воды туда, туда кумушки ставят» [10].

Чаще всего троичное деревце у семейских, проживающих в Бурятии, называлось *кумушка*, а у семейских, проживающих в Читинской обл., — *венок*: «На Троицу бярёзку обрядют браво так, от и кумушка» [14]; «Бярёзку срубали, наряжали, йих вянки называли» [1]. Однако в с. Шаралдай Мухоршибирского р-на оно называлось чаще *берёзка*, чем *кумушка*, а в с. Куйтун Тарбагатайского р-на наряду со словом *кумушка* употреблялось название *стрелá*. Этнографом Ф.Ф. Болоневым у семейских Читинской обл. для обозначения троичного деревца зафиксированы названия *венок* и *цветок*².

Наряжали деревце (*ображали кумушку, завивали/повивали венок*) большими, обычно шелковыми или кашемировыми, платками с кистями, яркой расцветки (*атласами*) и такими же, но небольшими платками (*атласиками*), украшали бусами, чаще янтарными (*антарй, антарь, винтарь, витарйны, динтарйны, янтарйны, янтарй, янтарька*), лентами (*лендами*), венками из купальницы (*жаркёв*), одуванчиков (*молбшников*), выюнков и просто цветами: «Кумушку платками всякими обвешаем, укруг её ходим и поём» [16]; «Вешали на кумушку монисты (бусы из янтаря или стекла под янтарь), атласики, вянки с жарков, выюнков» [14]; «Троицу праздновали браво, вянки завивали — бярёзку лендочкам наряжали» [1]; «Светкам-то украшали, жаркам. Какие святочки нарвёшь, наторкаешь, привязываешь» [18]. В с. Архангельском Красночикойского р-на Читинской обл. деревце украшали еще шелковыми кушаками, а в с. Новая Брянь Заиграевского р-на — конфетами. Если не было возможности, то на деревце вешали тряпочки, бумажки: «Украшали тряпкам всяким: лендочек-то не було, худо було. Во сарахван шьёшь, тряпочка останеться» [1]; «Дак украшали, де какую тряпочку найдём красивенькую, гумажечку такую приятненькую. Ничо же не было, ни лендочек никаких, ни игрушек никаких» [8]; «Бегали дявчонкам вянок завивали, наряжали. Наряжать-то



Семейские из с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на Бурятии. Наряд девочек. Фото 1945 г.

было нечем, но чем-то — бумажечку ли тряпочку» [8].

Ставили деревце в лесу, в поле, на покосе, на горе или у дома, во дворе дома (в *ограде*), в самом доме (чаще в *горнице*), в амбаре (*анбаре*) и т.д.: «В Троицу, езли возможность была, в лес выезжали, где-нить в садах, в лясу погуляють,

Девушки из с. Десятниково Тарбагатайского р-на Бурятии. 1940-е гг.



потом приедут дома остатки догуливать» [12]; «В Троицу у лес-то ездили, и у остров: напоёмся пяснѣв, пляснѣв на-смотримся, а то и сами плясать подѣм, и ут усем весяло было» [7]; «Раньше кумушку во дворе наряжут и кумились, а чичас у кусты ездют кумиться» [16]; «В Троицу девки соберутся, берѣзу срубали, в ограде ставили, в бусы, платки одедали» [7]; «Бывало, у горнице собирались, там деўки гуляют, девишник, кумятся, а типерь ущё у лес едут на Троицу» [10]; «Вянок-то завивают, почаюють, пляшут там, поють, она стоит нарядная, дык у посярѣд избы стоит как ёлка» [1].

Вокруг кумушки девушки водили корогоды 'хороводы' (корогóдились, кругй водили): «На Троицу корогодуются вкруг берѣзки и песни поють» [3]; «В Троицу девки песни пели, за рушти [ручки] ходили вокруг берѣзы — круги водили» [7]. В с. Калиновка Мухоршибирского р-на садились под кумушку: «Мы на Троицу собрались, ой нарядились, сараханы одели, под кумушку сели» [4]. При этом кумушку либо вкапывали в землю, либо кто-то держал в руках: «Вечером вкрук кумушки ходили. Один держит, а другие крух яво ходють, песни поють» [14].

Девушки пели песни:

Кумушка-голубушка,
Покумись, покумись,
Скоро тебя будем йисъ
(с. Десятниково Тарбагатайского р-на).

Кумушка, кумись,
Раскумись, полюбись,
Скоро тебя будем йисъ
(там же).

Скоро Троица, зеленый луг покроется,
Скоро миленький придѣт,
сердце успокоится
(с. Окино-Ключи Бичурского р-на).

Раньше на Троицу семейские не плясали, это считалось грехом, теперь пляшут. На Троицу молодые парни и девушки качались на качелях, играли в лапту, парни с девками *сухарйти*: «А яшо сухарили ходили молодые: парень деўку увядѣт куды подальше, и от они голубятся. Шыбык брао было» [16].

В каждом селе была не одна, а несколько кумушек, поскольку гуляли компаниями, обычно по 8—12 человек: «Бывало, вся улица зялёная, одни бярёзки» [3]; «Собираются [девки на Троицу] кучичками у саду де-нибудь, у гуляют, поють» [13].

В Троицын день семейские совершали обряд вокруг кумушки (кумѣтся): «Бярёзку срубют али листьвяночку, лендочек разноцветных навешают, ходют, поют, кумятся то ись» [6]; «Принясѣм кумушку в ограду-то и усе пляшым вокруг няѣ и поѣм песни вясѣлые, кумимся в обшым» [14]; «На Троицын день всегда вокруг берѣзки кумились: девки корогоды водили, все пели» [11]. В настоящее время глагол *кумѣтся* чаще употребляется в более широком значении — 'праздновать Троицу': «В Троицу гуляют по группам, многих домах. Говорят: "Давайте у нас кумиться". Стаскивается всё питание, хозяева в первую очередь яишню жарют» [12]. Во время диалектологической экспедиции 2002 г. в с. Шалуты Тарбагатайского р-на был зафиксирован глагол *кумѣтся* с еще более широкой семантикой — 'праздновать' безотносительно к Троице: «Счас уот школу кончат, говорят, надо встречать утро. Натаскают где-нибудь на горе сучков, дров это всяких разных. Ну уот зажигают, костѣр горит всю ночь. У нас говорят: "Пойдѣм кумиться на костѣр". Ну это, гулять значить» [7].

Торжественное шествие с ритуально украшенной березкой или лиственницей вдоль деревни в Троицын день называлось *таскать кумушку*: «На Троицу мы кумушку таскали. Яѣ на плячо и по дяревне ташуть да песни поють. А кумушка-то нарядна-нарядна, ленточками атласными повязана, краса, бравая!» [14]. Однако *таскали кумушку* не везде, например, это было не принято в с. Бичура Бичурского р-на, в с. Урлук Красночикойского р-на.

Во время празднования Троицы семейские украшали помещение веточками березы, лиственницы, сосны, пихты, ели, а также втыкали веточки этих деревьев в ворота. Причем их, как и сами ритуально украшенные деревца, называли кумушка или венки: «Мы за няделю впрѣд чей-нибудь амбар моем, потом увесь кумушкой обтыкаем» [2]; «Хату обтыкают кумушкам, ветки везде понаткают» [17]; «Было это, кажный столб в воротах наряжали на Троицу. Вянок — бярёзка, и вянки по столбам, одна веточка торчить, а называли вянок» [1]; «В Троицу веточки втыкали на воротах по столбам. Сколь на улицу столбоў, столь веточек поторнувши» [18].

В с. Десятниково Тарбагатайского р-на зафиксирован обычай украшать на Троицу помещение платками: «Мы, когда кумились, колдоушку [кладовку] оботка-

ем — увешиваем по щѣлкам платки. Платки были таки красны, из ситца, платков навешаем и кумимся» [6].

Кроме того, в некоторых районах семейские обсыпали зеленой полы в помещении: «Натармышат [кумушку] и обсыпают полы» [2]. Старообрядцы-поповцы могли устилать зеленой пол в церкви: «Раньше веточки берѣзы ломаи и пол укрывам, в церкви тожа» [5].

Обычно троичское деревце у семейских носили девушки. Однако в Тарбагатайском р-не его часто носили девочки-подростки, а в Красночикойском р-не Читинской обл. обнаружены два варианта данного обряда: сначала деревце несли девушка, затем она передавала его женщине, живущей первый год замужем (*молодухе*), затем несли девочки-подростки или деревце по деревне носили две взрослые женщины: «Две женщины, нарядные, крупные по всей деревни несут берѣзку, песни поють» [9].

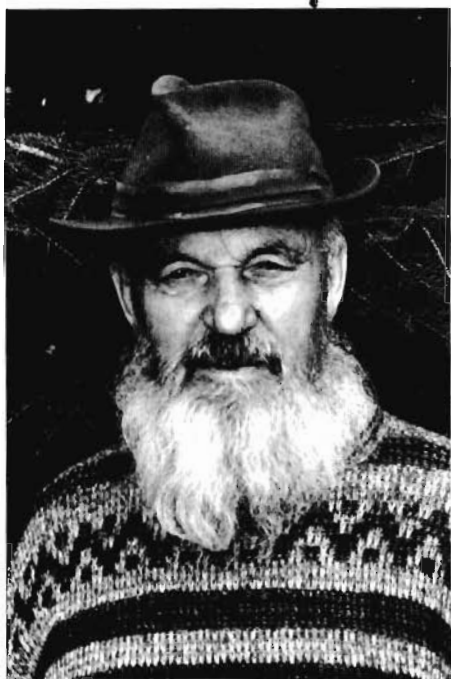
Когда несли деревце, пели:

Вечор девки,
вечор девки,
вечериночка пришла...

Повсеместно в старообрядческих поселениях Забайкалья в первый день гуляли женщины, во второй день — молодые девушки и девочки, парни всегда были отдельно: «Троицу первый день гуляют пожилые, а на второй день деўки должны гулять молодые, внуки» [4]; «На Троицу девти гуляли раньше. И всё молодежь гуляли, но больше девти» [12]; «Мы, девки, одни кумились раньше-то, а ребята отдельно» [14]; «Девки гуляли сами» [3]; «Деўки гуляли отдельно, парней к себе не пускали» [10].

На Троицу семейские надевали лучшую одежду: женщины — праздничные сарафаны, сшитые из кашемира или *канфы* (разновидности китайского или монгольского шелка), большое количество украшений, особенно янтарных, мужчины — праздничные рубахи, пояса: «На Троицу народ весь разодетый. Ой, нарядные, бравые!» [9]. Обязательным элементом празднования Троицы у семейских были венки. Их девушки надевали на голову, вешали на шею.

В с. Архангельском Красночикойского р-на Читинской обл. бытовал обычай на Троицу прикреплять сзади к женской рубахе целый пучок атласных лент. Ленты пришивались одна к другой, сверху была петелька, а к рубахе сзади пришивалась пуговица, на которую все это и



Петр Ульянович Павлов, 1924 г.р., с. Надеино Тарбагатайского р-на Бурятии. Фото Л.Л. Касаткина

вешалось. Могло это вешаться и на *жерёлок* (украшение в виде полоски ткани с нашитыми на нее бусинами речного жемчуга, бисером). *Жерёлок* носили на шее, сзади он завязывался на тесемочки. Говорили: «Ой, чо ленды да бравенные, де она их только набрала!» [9]. Зрелище было очень красочным: кружились девушки, развевались сарафаны, ленты.

В этот день девушки и женщины с песнями катались на запряженных лошадях, чаще на тройках. Вот как описывает это А.М. Селишев: «После обеда по селу началось катание <...> Лошадью управляет мужик <...> Среди катавшихся были бабы молодые и довольно пожилые. Помахивая платками, они ревели песни с необыкновенным усердием <...> Два дня продолжалось гуляние. Рев последних катавшихся я слышал во вторник, утром часов в шесть. В этот день было унылое, пасмурное настроение в селе. "Будто надселись ревели"»⁴.

На Троицу обязательно собирали с каждого участника гуляния продукты, устраивали складчину (*собирали круг, стаскивались*), говорили, идем *чаевать*: «На Троицу стаскиваемся, кто чо можыт: кто стряпню, кто сало или чо» [5]; «Раньше на Троицу все стаскивались, несли, кто чо состряпали. У кого-то там сташымыся по десять яичек все и яишню жарим. Хто пирох принесёт, тарки, оладди» [10].

Обязательным блюдом была яичница с салом (*яйшия, яйшина*), пекли также сладкие пироги (*лепёшки*), блины, стряпали ватрушки, сдобные булочки, смазанные сверху или начиненные вареньем, ягодами (*тárки*): «На Троицу яйшню жарять, ляпёшти пякут с теста сдобного с земляникай, с брусникай. Пякёшь, пякёшь целый день — три коробти блиноу напякёшь да тарок» [6]; «На Троицу тарачти, макоути пякли на больших протиунах, бляны. На Троицу яйшню жарили, ляпёшти пякли да гуляли целый день. Вот как раз садимся ись яйшню, разговлялись яйшиной на Троицу» [2].

Праздник завершался тем, что деревце уносили за околицу и там снимали с него украшения (*разнаряжэли, разнаряжывали, разнапрэжывали*), отламывали от него веточки, в шутку хлестали ими друг друга. Затем веточки разносили по домам и там втыкали по избам и амбарам: «Разнаряжают кумушку, каждая [женщина] собирает свои ленты, их метили. Веточки ломали, каждая возьмёт себе, с этими веточками идут домой, и там кто с кем будет гулять» [9].

Завершение троичского обряда передается в говорах семейских словами *раскумйтсья, откумйтсья*, словосочетанием *хоронить (хранить) венок*: «А вянок-то несли хоронить в речку. Дык это сами же дывчонки, во нясёшь огородом же, а по улице-то сроду и нет» [18].

Троичское деревце чаще спускали в речку или прибирали в укромное место: «Мы бало [бывало] в речку и бросим, а на Чукое у Чукой бросали» [18]; «Поча-му-то на речку таскали вянок, коло моста. И в речку ево склади. Уж када большая речка будеть, так уташшыть» [8]; «Разнапрядишь кумушку, уложишь в речку, или в лох, или же пот стенку, но у штоб не валялась. Всё обязательно прибарём, всё к месту» [16]. При этом в речку девушки бросали венки, чаще из *жарков*, и загадывали на них о своей судьбе. Считалось, что если венок утонет, то девушку ожидает несчастье: разлюбят или бросит парень, она умрет и т.п.: «Вянки каки пляли с святоу. Вроде чей поплывёт, ты вот замуж войдешь [выйдешь] да, а чей утонить, значить, ты помрешь» [18].

Реже *кумушку* сжигали или просто бросали, где придется.

В 1999 г. Г.В. Любимовой в с. Куйтун Тарбагатайского р-на была зафиксирована контаминированная форма троичской обрядности, когда вождение березки сопровождалось исполнением «стреловых» песен, березку называли стрелой,



Прасковья Ульяновна Сластина, 1926 г.р., с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на Бурятии. Фото Л.Л. Касаткина

«столба» ей пели⁵. Ранее на это обратил внимание и описал Ф.Ф. Болонев⁶.

Семейские обязательно отмечают перед Троицей родительскую субботу, она называется *троицкие родители, троичская родительская*. Только в этот день можно молиться и за души людей, умерших насильственной смертью:

Ирина Ивановна Терехова, 1936 г.р., с. Верхний Жирим Тарбагатайского р-на Бурятии. Фото Л.Л. Касаткина



«Троицкие родители бывают, они великие. В этот день мощно помолиться за души людей, умерших не своей смертью, одна продушина этим удавленникам» [5]; «А троицкая родительская это перед Троицей. Вот сегодня, в субботу, будет родительская. Кто где погиб непогребенный и вот, допустим, даже удавленники. Всем светлый день бывает в это родительское» [17].

Как видим, несмотря на общность обряда празднования Троицы у забайкальских старообрядцев встречаются и различия. Они касаются: породы троицкого деревца — берёзка, лиственница, сосенка; названия троицкого деревца — кумушка, берёзка, стрела, венок, цветок; того, чем украшали деревце — платками, янтарными бусами, лентами, венками, шелковыми кушаками, конфетами и т.д.; существованием обычая *таскать кумушку*; тем, кто нес троицкое деревце — девушки, девочки-подростки, взрослые женщины, последовательно девушка, *молодуха*, девочка-подросток и т.д.

Кроме того, отмечены и локальные обычаи, например, обычай украшать помещение платками, прикреплять к вороту женской рубахи или к *жерёлку* пучок из атласных лент.

Примечания

¹ Небольшой фрагмент празднования Троицы с этнографической точки зрения описан А.М. Селищевым — первым исследователем говоров семейских (см.: Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920). Позднее А.М. Попова — хранительница этнографического отдела Иркутского музея записала в 1924 г. у семейских «троицные» песни, а в 1925 г. наблюдала обряд кумления и пускания стрелы (см.: Попова А.М. Поездка к семейским Забайкалья. Этнографический очерк // Бурятияведение. Верхнеудинск, 1926. № 2. С. 16—19; она же. Краткий отчет этнографа А.М. Поповой о работе среди семейских Забайкалья в 1925 г. // Там же. С. 22—23). Воссозданию народного календаря старообрядцев Забайкалья посвящены работы Ф.Ф. Болоневы (см.: Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975; он же. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978; он же. Месяцеслов семейских Забайкалья: Праздники в числах. Новосибирск, 1990). Опубликована статья Г.В. Любимовой, где она касается и празднования Троицы у семейских (см.: Любимова Г.В. «Похороны стрелы» в весенне-летней обрядности забайкальских

старообрядцев // Старообрядчество: история и современность, местные традиции русские и зарубежные связи. Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 26—28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001. С. 184—188).

² См.: Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. С. 60, 67.

³ Там же. С. 70.

⁴ Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. С. 18—19.

⁵ Любимова Г.В. «Похороны стрелы» в весенне-летней обрядности забайкальских старообрядцев.

⁶ См.: Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.).

Список информантов

1. Большедворская Вера Федоровна, 1923 г.р., с. Урлук Красночикойского р-на Читинской обл.
2. Вишнякова Анисья Николаевна, 1919 г.р., с. Десятниково Тарбагатайского р-на Республики Бурятия (РБ).
3. Горбатовых Анна Серафимовна, 1928 г.р., с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на РБ.
4. Иванова Евдокия Ивановна, 1926 г.р., с. Калиновка Мухоршибирского р-на РБ.
5. Павлов Петр Ульянович, 1924 г.р., с. Надеино Тарбагатайского р-на РБ.
6. Павлова Ахимья Евстигнеевна, 1924 г.р., с. Десятниково Тарбагатайского р-на РБ.
7. Посельская Олимпиада Павловна, 1926 г.р., с. Шалуты Тарбагатайского р-на РБ.
8. Резникова Александра Галактионовна, 1927 г.р., с. Урлук Красночикойского р-на Читинской обл.
9. Родионова Галина Михайловна, 1947 г.р., урож. с. Архангельское Красночикойского р-на Читинской обл., ныне проживает в с. Хоринск Хоринского р-на РБ.
10. Родионова Евдокия Ивановна, 1905 г.р., с. Куйтун Тарбагатайского р-на РБ.
11. Русина Ульяна Васильевна, 1940 г.р., с. Нижний Саянтуй Тарбагатайского р-на РБ.
12. Рюхина Домна Кирилловна, 1924 г.р., с. Бичура Бичурского р-на РБ.
13. Рябова Фёкла Демьяновна, 1933 г.р., с. Бичура Бичурского р-на РБ.
14. Сластина Прасковья Ульяновна, 1926 г.р., с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на РБ.
15. Солдатова Агафья Георгиевна, 1912 г.р., с. Хасурта Хоринского р-на РБ.
16. Степанова Зинаида Леоновна, 1924 г.р., с. Десятниково Тарбагатайского р-на РБ.
17. Терехова Ирина Ивановна, 1936 г.р., с. Верхний Жирим Тарбагатайского р-на РБ.
18. Федорова Татьяна Алексеевна, 1927 г.р., с. Урлук Красночикойского р-на Читинской обл.

РУССКАЯ СВАДЬБА В КРЫМУ

Формирование русского населения Крыма происходило в течение более чем двух столетий за счет переселенцев из различных зон России при тесных контактах с представителями других этносов, прежде всего с украинцами.

Начальный этап интенсивного заселения Крыма русскими связан со временем наместничества Г.А. Потемкина в Тавриде (1783—1791). Первыми поселенцами были отставные солдаты, оставленные в Симферопольском и Феодосийском уездах. К 1786 г. на картах Крыма уже обозначились первые «потемкинские деревни» — Мазанка, Зуя, Петрово, Изюмовка, Подмаячное, не прекратившие своего существования и по сей день. Кроме того, войска крымских гарнизонов были расквартированы и в татарских селениях. В Мангушах (ныне с. Прохладное) Бахчисарайского р-на осели отставные матросы и донские казаки. В это время в Крым хлынула волна беглых крестьян и бродяг. До сих пор существуют основанные ими слободки Баланова и Барабанова в Белогорском р-не.

На протяжении XIX в. пополнение русского населения Крыма происходило за счет прибытия крестьян (крепостных и государственных). Наиболее ошутимый приток наблюдается в конце 50-х — начале 60-х гг., что было связано с волной эмиграции крымских татар после Крымской войны и притоком крестьян из южных и центральных губерний России в связи с отменой крепостного права.

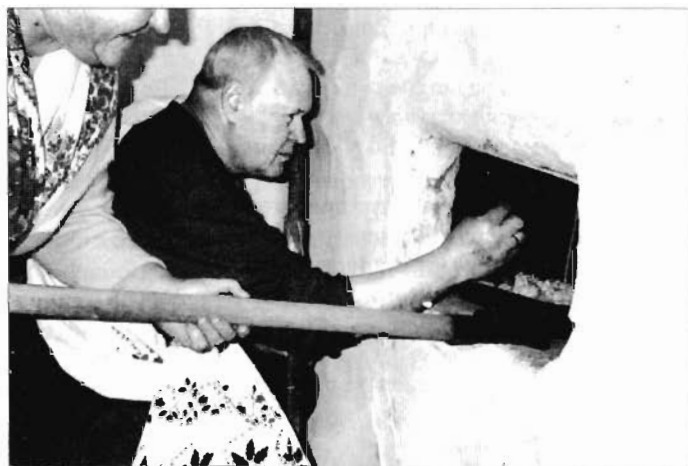
В XX в. численность восточнославянского населения Крыма значительно увеличилась, особенно с середины 40-х гг., когда в Крым направлялись выходцы из разных частей России для восстановления разрушенного войной хозяйства, а также при исполнении Программы СНК «О перемещении населения в колхозы Крымской области» 1951—1953 гг.

За десять лет существования Крымского этнографического музея (КЭМ) его сотрудники неоднократно обследовали села компактного проживания русских. Особый интерес вызывают населенные пункты, в которых русские проживают с конца XVIII в. К ним относится и с. Мазанка, которому посвящено данное исследование.*

Село основано в 12 км от Симферополя в 1786 г. двенадцатью отставными



Свадебный каравай



Сват и сваха ставят в печь каравай с зажженной свечой

солдатами Санкт-Петербургского драгунского полка по приказу наместника императрицы Екатерины II Г.А. Потемкина. Вскоре для этих солдат за казенный счет были закуплены и привезены в Крым девушки и вдовы из Тамбовского, Орловского, Воронежского, Тульского, Рязанского, Смоленского и др. наместничеств¹. Но старожилы села уверяют, что в Мазанку были привезены женщины из Полтавы. До сих пор жители села рассказывают о первой мазанской свадьбе. Местный управитель, дабы поскорее были созданы семьи, самовольно решил судьбы солдат и привезенных для них невест, посватав их «по шапкам»: вдоль дороги солдаты выложили свои головные уборы, а невесты должны были выбрать себе любой из них. Местное предание гласит, что самая красивая девушка выбрала себе добротную шапку из дорогой ткани, а ее владельцем оказался хромой и одноглазый солдат. Долго очевидцы потешались над этим эпизодом. Была сыграна одна большая свадьба на всех.

До сих пор крымский вариант русского свадебного обряда, как и многие другие аспекты традиционной жизни русских Крыма, представляет собой «белое пятно». Данная работа основана на материалах полевых исследований 1993—2003 гг., проведенных сотрудниками КЭМ в селах Мазанка и Каменка (заселена выходцами из Мазанки). Обрядовые песни были записаны в исполнении жительниц села Надежды Григорьевны Ерохиной, 1935 г.р., ее сестры Любови Григорьевны Зиновьевой, 1945 г.р., Аллы Яковлевны Гириной, 1945 г.р. Все они являются потомками тех «потемкинских солдат».

В Мазанке принято было посылать сватов вечером. На их роль приглашали родственников или соседей. В случае согласия родителей девушки происходил обмен хлебами между сватами и хозяевами. Невеста скромно стояла в стороне и «колу-пала печь»². Последующие предсвадебные обряды — «пропой», «сговор» — в селе были упрощены и проводились в вечер после сватовства. Родители невесты приглашали сторону жениха за стол. За столом договаривались о дне свадьбы и решали хозяйственные вопросы, связанные со свадьбой. После застолья сваты по дороге домой громко на все село пели песню «Ой, пое-пропое (два раза), пропил Николай дочку за темную ночь. Ой, грали-програли (два раза), за Анатолия отдали». И вся Мазанка знала, кого просватали и где будет свадьба.

В канун свадьбы (в Мазанке это субботний вечер) на «вечеринку» в доме невесты собираются подруги. Они поют песни, танцуют и украшают свадебное дерево («гильце»). Для



Сватов обсыплют мукой



Сват и сваха, после того как свадебный каравай поставлен в печь, должны крепко поцеловать друг друга, чтобы молодые жили долго и счастливо

гильца срезают ветку вишни и украшают ее лентами, конфетами. Песни исполняют подруги невесты, сама невеста не поет. Во время поиска ветки поют:

Мы усю долину выходили,
Мы усю калину выломали,
Только Танечке гильцо свили.

Наряжая ветку вишни, поют:

Наше гильцо ясно (*дважды*),
Всему миру прекрасно —
Старому, малому, та й Богу святому.

В доме жениха тоже идут приготовления: пекут свадебный каравай и «шишки»³. Тесто замешивает старшая сваха. Ей помогают приглашенные соседки. При этом поют:

Узялись за дело, узялись за дело,
Аш тело запотело.
Вы на Бога гляньте,
Нам горилочки дайте.

Свахам подносят рюмочку. Каравай делают круглой формы и украшают сверху фигурками из теста, среди которых обязательно должны быть «бочонки». Делают и «шишки» — слобные булочки, напоминающие своей формой сосновые шишки. В печь выпечку ставят сват и сваха, обязательно с зажженной свечой. Все присутствующие поют:

Наша печь гогочет (*дважды*),
Каравай хочет.
Усти раздвигаются,
Каравай дожидаются.

После этого сват и сваха крепко целуются и их лица обмазывают сажей.

Свадьба в Мазанке длилась три дня, иногда четыре. Свадьбы играть старались после уборочной, случались они и в другое время. Главное условие, которое соблюдалось при выборе времени для свадьбы, — чтобы она проходила не во время поста.

Венчались в воскресенье. В Мазанке круг свадебных чинов был достаточно ограниченным: старшие сват и сваха, подружки невесты («светилки», «дружки») и друзья жениха («дружки»). Они повязывали через руку платок, а главная сваха два платка. Свата перевязывали полотенцем.

Ранним воскресным утром невесту одевали к венцу. Подружки невесты от ее имени и имени матери пели:

Куда, доню, собираешься,
Так беленько умываешься?
Иду, мама, меж чужие люди,
Ой, там мне та й горечко будет (*последние две строки дважды*).
Там скала да каменистая,
Там свекровья наровистая.
Сами сядут та й вечеряти,
Меня пошлют за водицей (*последние две строки дважды*).

Брала воду заборылося,
На рыбоньку задывилася,
Если б мама мое горе знала,
Она бы мне вечерять прислала (*последние две строки дважды*).

Жених утром собирается за невестой. Гости со стороны жениха поют:

Из-за горы солнышко, ой, сияет,
Анатолий коника седлает.
Анатолий коника, ой, седлает,
А его же батюшка пытается:
Куда, сынок, думаешь, ой, гадаешь,
Вороного коника седлаешь.
Я думаю, батюшка, ой, в дорожку,
Окажи мне, батюшка, подможку:
Сорок человек верховых,
Ой, две свашечки молодых.

По дороге дружки жениха тоже поют песни. После преодоления четырех «застав» (у ворот — мужчины, в дверях дома — женщины, в комнате — младший брат, а затем подружки невесты требуют выкуп) и краткого застолья жених и невеста отправляются в церковь на разных линейках. Невесту выводят со двора с песней:

Выезжала Танечка со двора,
Сломила березоньку из верха.
Расти, расти, береза, без верха,
Живи, живи, маменька, без меня.
Стала моя береза засыхать,
Стала меня маменька забывать.
Стала моя береза отрастать,
Стала меня маменька в гости звать.

Отъезд в церковь сопровождают пением:

Благослови, Боже, Благослови, Боже,
И отец, и маты,
И отец, и маты
Детей благословляти.

Затем подружки невесты обращаются к ее матери:

Выгребай, маты, жар, жар (*дважды*),
Когда тебе дочку жаль, жаль.
Кидай у печку дрова,
Оставайся жива, здорова.

Венчание, как правило, проходило в мазанской церкви, освященной во имя Святителю Николаю. При выходе из церкви подружки невесты пели:

Сечена калина сеченая,
А вжешь наша Танечка венчанная.

и:
Раскатитесь колесом,
Растворитесь, ворота,
Мы везем Танечку от венца.

Свадебный поезд отправляется в дом жениха, где начинается праздничное застолье. Невестку встречают родители жениха, а дружки и подружки поют:

Выйди, маменька, с калачом,
Устрень дитятку с панычем,
Хоть не с панычем, с мужичком
Связаны рученьки рушничком.
Хоть не рушничком, платочком
Связана головка веночком.
Выйди, выйди, маменька, посмотри,
Что тебе бояре привезли.
Привезли скриню, перину,
Молодую Танечку княгиню.

Гуляние молодежи и «стариков» происходит раздельно. Сначала гуляет молодежь и проводится обряд «дарения». Затем поезд привозит приданое невесты и «стариков», которые гуляют до глубокой ночи. Считалось необходимым защитить девушек и парней от возможных непристойных шуток «стариков».

В приданое мазанские девушки получали перину, подушки, наволочки, подзоры. Если семья была зажиточной, то невеста могла принести в дом мужа комод, кровать и др. Вечером также проводился обряд «дарения»: сват и сваха ставили на поднос рюмки и кусочки каравая или шишки и произносили слова: «Есть у наших молодых (называли по очереди имя гостя). Наш подарок примите, а своим одарите». Часто подарки представлялись с прибаутками и шутками.

Брачную ночь молодые проводили в чужом доме: у свахи, у соседки.

Утром женщины и сваха шли будить молодых. Принято было проверять «честность» молодой. В Мазанке простыню относили свекрови, а потом посылали за родителями невесты. Если невеста была «нечестной», то насмешкам подвергались и ее родители: их запрягали в хомут. По отзывам информантов, такие случаи были редки, т.к. молодежь «держали в строгости».

Родителей невесты и гостей в понедельник встречали красным вином, красными лентами, калиной. Хозяева дома здоровались с гостями через платочек. По-другому было нельзя. Затем вновь начинался пир. Но молодежь на нем не присутствовала.

Разгул веселья наблюдался в третий

БЕЛОРУССКИЕ РАССКАЗЫ О ЧУДЕСАХ СВЯТОГО НИКОЛЫ

день. По селу ходили ряженые с песнями и музыкой и «ловили кур на лапшу». Мазанская лапша славилась далеко за пределами села. Лапшу делали длинной и сушили ее на плетнях. Свадебный стол у крымских русских отличался особыми блюдами, характерными только для крымской полиэтнической среды. На нем могли стоять рядом татарский плов (*нилав*), греческие голубцы из виноградных листьев, украинский борщ, русские пельмени.

В Мазанке зафиксирован еще один интересный обычай, касающийся родителей невесты. Если родители отдавали последнюю дочь, то их сажали в коляску или корыто и везли на речку купать. Если им удавалось откупиться, то на них только брызгали водой.

В Мазанке на свадьбе могли играть музыканты, но это не считалось обязательным, преобладало все же пение. Другая часть свадебного фольклора представлена шуточными речениями, «перебранкой» между женихом и невестой, рифмованными наказами, наставлениями жениху и невесте. Часто в этих текстах с. Мазанки встречаются украинские слова.

Свадебный ритуал в данной местности не является монолитным, в нем прослеживается влияние южнорусской, севернорусской и украинской традиций. Такие же особенности были характерны для свадебной обрядности сельского населения Курской, Воронежской и частично Харьковской губернии, что объяснялось общими закономерностями этнокультурного развития населения в русско-украинской этноконтактной зоне.

В дальнейшем планируется продолжить работу по изучению свадебной обрядности в селах, где русское население компактно проживает с конца XVIII в.: в Прохладном и Верхоречье Бахчисарайского р-на, в Зуе, Петрово и Барабаново Симферопольского р-на, в с. Изюмовка близ г. Старый Крым.

Примечания

¹ ГААРК. Ф. 799. Оп. 3. Д. 13. Л. 84, 93.

² Термин, характерный также для некоторых украинских регионов.

³ Эти особенности характерны для южнорусско-украинско-белорусского варианта, но в русских селах пекли только каравай, а в украинских — и каравай, и шишки.

Публикация **Т.В. ВЕЛИЧКО**
(Симферополь)
Фото автора

Во время этнографических экспедиций Ветковского музея народного творчества мы не раз замечали, что даже если в доме всего две-три иконы, на одной из них обязательно изображен святой Никола. Он стал нашему населению настолько близок, что иконы с его изображением называют «смейником». По поверью, «если только астаецца ўдава, абязцельна ана прыбяретае икону Никалая Чудатворца» (Ветковский р-н; Этнографические материалы Ветковского музея народного творчества (далее — ЭМ ВМНТ). Т. 38. Л. 11). А каждая вторая характеристика, которую дают ему носители традиционной культуры, заключает в себе в разных вариантах слово «Чудотворец».

Именно в этой роли он выступает в распространенных в наших местах легендах и заговорах, житийных текстах и быличках. Подобные тексты фиксируются и в старообрядческой традиции (в нашей публикации — № 2, 31, 35). Было бы наивным отвергать языческие корни культа Николы, однако мы его фиксируем уже в том состоянии, когда в его проявлениях явно присутствует знание носителями культуры житийной литературы. Знание живое, но упрощенное, о чем свидетельствует запись сюжета, известного под названием «Чудо спасения трех девиц от блуда» (№ 37). Наиболее распространены сюжеты, связанные с чудесами спасения на водах (№ 30, 31), и призывающие к ним сюжеты, связанные с усмирением стихий (№ 32); сюжеты, связанные со спасением «от глаза» (№ 16—23), с защитой от воровства (№ 26—29), с избавлением от плена (№ 33—35), с избавлением от несправедливого суда (№ 24, 25). Гораздо реже, чем житийные ситуации, пересказываются и используются сюжеты легенд. Несколько лет целенаправленных поисков нам понадобилось для того, чтобы записать легенду, объясняющую, почему Никола празднуется дважды в течение года, и достаточно широко известную как в русской, так и в белорусской традициях (№ 16, 17)¹.

И даже те из наших информантов, у кого нет своей собственной истории, связанной с чудом святого Николы, имеют представление о его чудотворности, святости, силе. Назовем эти представления условно «теоретическими знаниями». С них и начнем.

«Теоретические знания»

1. Галоўны святы — Микола-цудатворац. Чые далека-далека. Ён ўсюды посланы. Ён сам Госпада Бога просе: «Госпадзи, ты чуеш? Грамада просиць» (Наталья Егоровна Радьковская, 1929 г.р., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1998 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 43—42).

2. Мой отец обычно говорил поговорку: «Святой Никола, пошли абы какого!» Когда девушка перебирала, замуж не выходила, так он называл святых и последним — «святой Никола, пошли абы какого!» (Анна Евстратьевна Бондаренко, 1929 г.р. (родом из д. Тарасовка Ветковского р-на Гомельской обл.), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2003 г. ЭМ ВМНТ. Т. 38. Л. 31).

3. Госпадзи, прасци мяне, Госпадзи, святы Микола Чудатворец, памажы и спаси, штоб Бог памог (Мария Степановна Барсукова, 1931 г.р., д. Неглюбка Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 52. Л. 102).

4. Святы Микола. Ён вялики чудатворац. Ён ўсякия чуды творыць, вяздзе ён спасе, и на моры, и ў дарозе. «Святы Микола Чудатворац, мали Бога за нас!» (Надежда Андреевна Ефремова, 1926 г.р., д. Глыбовка Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 96. Л. 23).

5. Он жэ памошник усякаму гору. Чудатворац. Чудзяса ўсякия. Ацаляў бальных (Мария Фадеевна Литвинова, 1931 г.р. (родом из д. Косицкая Ветковского р-на), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 24. Л. 12).

6. Пишацца: «Угодник Божы». Гасподзь яго абраў сабе, штоб ишоў и прапаведаваў народ, во, и спасаў ад бед, ад блезней и ад урагоў, ад усих злых людзей. Як цяпер-ка злыя людзи, идуць и ўбиваюць падманам (Анастасия Ивановна Хлыстунова 1928 г.р., д. Богдановичи Кормянского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 33. Л. 39).

7. Миколу просяць, кажуць так: «Святы Микола, памажы нам у жыцци, памали Госпада за нас грэшных» (Зоя Константиновна Кугуева, 1933 г.р., д. Столбун Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. ЭМ ВМНТ. Т. 73. Л. 1).



Никола. Дерево, масло. Конец XIX в. Происходит из Ветковского р-на Гомельской обл. ВМНТ, НВФ 218

8. Восенню адно прышэстие, а вясной утарое. Сатварыў ён восенню што-та такое — чудзяса, і вясной (Мария Федоровна Авсейкова, 1936 г.р., д. Юрковичи Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 65. Л. 10).

9. Угодники Божыя —эта каторыя прасвяціліся ў Госпада Бога, каторыя тварат волю Божью, каторыя сачыняюць. Вот, создана дзесяць запаведзей Гасподних, ані саблюдаюць дзесяць запаведзей Гасподних і палучаюць дар ад Бога, ані прасвяшчаюцца jakim-та выступленнем исцалиць чэлавека, і Бог яго асвятці, і он называецца святым, патаму што он чуда тварыт. У яго ацц — Савва, у Никалая. Ацц прасі, он большую силу имел, большэ ацца свайго Саввы перад Богам. Он гаварыт, ацц Савва: «Не свяціце мяне, а свяціце сына майго Никалая» (Иван Иванович Котов, 1920 г.р., д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1998 г. ЭМ ВМНТ. Т. 83. Л. 16).

10. Микола — скоры памочник. Усім святым памочник. Крастоў у яго багата. Увесь у крастах (Параскева Алексеевна Гарбузова, 1921 г.р., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.; зап. Л.Д. Романова в 1998 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 32. Крестами обычно украшали омофор св. Николая на местных иконах. — Г.Л.).

11. Микола быў зразу п'яніцай, а патам павярнуўся к Богу і кинуў піць, і папаў у святыя (Галина Ивановна Банная, 1940 г.р., д. Яново Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, И.И. Залевская в 1990 г. ЭМ ВМНТ. Т. 1. Л. 5).

12. Микола п'яніцай быў, а піць кинуў — святым стаў. Мужык у цэркаў идзець, а Миколка водку п'ець. Мужык памаліўся, а Миколка напиўся (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р.,

(переселенка из д. Закружье Ветковского р-на Гомельской обл.), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. ЭМ ВМНТ. Т. 54. Л. 17).

13. Микола, штоб выпівалі, любя, штоб людзі хадзілі і песні пелі на Миколу (Ольга Кирилловна Шитова, 1930 г.р., д. Струкачев Кормянского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 14).

14. Дзед Гаўрыла усе пісаў Миколку. А усяк руганіца, калі піша, а тады кукіш выставіць: «На табе, Миколка, касы!» Герарковы самі дзелалі багоў для Федараўскай царквы (Мария Осиповна Гераркова, 1915 г.р., д. Бабичи Чечерского р-на Гомельской обл.; зап. Л.Д. Романова в 1998 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 49).

15. Кагда бы не была гора, абрацісь к нему з краткімі малітвамі, как хочаш пазаві яго на помашч, дажэ проста: «О, Госпадзі!» І дажэ тут он выскаківае, есці ты чувствуеш, што, во, ужэ, упадзеш. Он прыходзе на помашч (Нина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 6. Л. 17).

О праздниках

16. Их багата ішло, і ўсе прайшлі, а чалавек угруз у гразі. Так Микола астаўся і памог таму чалавеку. І ён стаў, Микола, Божы чалавек. Усе прайшлі, а ён чалавека выручыў з гразі (Матрена Егоровна Масейкова, 1909 г.р., д. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 5. Л. 34).

17. Гасподзь паслаў на зямлю, што чэраз два гады на трэці празнаць (Касьяна. — Г.Л.). Спрашае у яго: «Ну, што ты відзіў на зямле?» А ён гаворэ: «Адзін старык вёз воз, дак абярнуўся, дак мяне прасіў, штоб я пасобиў, дак я пажалеў кафтан пагадзіць». — «Дак ты не пасобиў старыку?» — «Не пасобиў». — «Ну, идзі аддыхай». Паслаў Бог Микалая на зямлю: «Ну, што ты там бачыў?» — «Да вёз старык воз». — «Пасобиў ты яму?» — «Да, пасобиў». — «Ну, табе на гаду два празнікі будзя. А тому чэраз два гады на трэці» (Нина Прокоповна Морозова, 1929 г.р., д. Столбун Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 73. Л. 23).

Кормилец

18. Микола не сядзе абедать без коласа (Ксения Даниловна Зуборева, 1918 г.р., д. Красная Буда Добрушского р-на Гомельской обл.; зап. Л.А. Новикова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 32).

19. Чудатворэц крэпки. Да, у нас, вон, старынная икона стайць. Ён чудатворац крэпка, Миколка, вот, засуха ці там... Миколку бяруць і кругом дзярэўні нясуць, сходяцца баба і нясуць. Зразу дождж пойдзе. Вот чудатворац чаму (Иван Тимофеевич Корников, 1931 г.р., д. Глыбовка Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 96. Л. 8).

20. Гаворыцца, прысвяты Микола для ўсяго уражаю, для ўсяго азелянення па свету. Усе баба казалі: «Микола, здэлай нам, штоб на агародзе ўсе расло і ўсе цвяло, і штоб уражай быў». Так, можа, для этага і вясной і ў восень была Микола тая. Так баба ўсе казалі: «Дай, Божа, штоб я на веснавую Миколу памерла». А я гавару: «А есці ў восень?» — «І ў восень. Штоб наработала лета, а на зиму, штоб не есць» (Варвара Александровна Грецькая, 1925 г.р. (переселенка из д. Закружье Ветковского р-на Гомельской обл.), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 54. Л. 59).

21. «Святы Микола, памажы, Госпадзі!» — дзе сеіш. «Святы Микола, памажы, дзе гола!» Дзе ўжэ не ўзойдзе. Прыдзеш к пасеву,

там, дзе плоха ўзышло: «О, Госпадзі святы Микола, нацягни, дзе гола!» И я ўжэ не знаю, ці нацягвае, ці не нацягвае, а пагаворка эта есць (Анна Петровна Лукашева, 1926 г.р., д. Перелевка Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 57. Л. 23).

22. Эта икона висела з самага дзедства, мне было яких лет восем-дзесяць, я ўсягда хадзіла ў рыгу памагаць аццу, каторы малаціў. У рыге была осиць, ципа будки з полачкамі. На полачкі ставили снапы, а ўнізу ў печцы гарэлі дрова, дух і дым шоў на эці снапы, і ані прасушываліся, тагда их легка была малаціць. Ацец ўсягда браў мяне ўпамашч, я была старшая ў сям'е, штоб я выбрасывала эці снапы з осицы, а ён насцілаў эці снапы на ток. И эта икона висела ў гумне на осицы. Я спрашывала ацця, што за икона. Он мне гаварыў: «Эта икона — эта такой Бог, што памагаець нам сахраниць багацтва, у авине каторае, хлеб памагаець сахраниць. Эта Микола». И ана висела, а патам вайна, вайна прайшла, икона висела, а патам пайшли гумна разбіраць, абразаваліся калхозы, и икону радзіцели прынесли дамой (Ольга Фроловна Четырко, 1925 г.р., д. Песочная Буда Добрушского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.А. Новикова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 7. Л. 27).

23. Яна з Гомеля. Сейчас у Гомели живе. Яе бацька ў то ўрэмя дзяканам быў, ускорасці после вайны. А нас, гаворэ, было ў радзіцелей семера. И есць после вайны савершэнна нима чаго. А мы каля маткі бегаім і просім: «Ма, дай есць! Ма, дай есць!» А яна ўжэ распсхавалась: «Што я вам дам? Вон, ён молицца Богу, няхай вас накорме!» — «А мне, гавора, этай Марфе — было дзевяць гадоў. Ну, и ладна. Бацька як малиўся, так и малиўся. И, тут заходзя ў хату дзядок, гаворэ: «Я хадзіў па миластыні, набіраў мех сухарэй, да цяжолы, дарога бальшая, няхай у вас пабудзя на сахранение. Матка: «А, Божа мой! Не-не-не! Дзеці ж галодныя, сухары пастаў, яны сыйчас жа пацягаюць!» Ён аставиў слай. И мы ўжэ каля сухароў, мне — дзевяць, сястрэ — сем, круцімся каля сухароў, матка не дае, а бацька: «Няхай ядзяць. Жыта расце, если што, з жыта аддадзім». Ну, раз бацька так сказаў, матка разрашыла. Мы з вадой сухароў паели. «Пайду ж падруге нахвалюсь». Прышла, стала хвалицца, а матка яе: «Дак хто ж вас накарміў?» — «А, вот, еты дзед», — икону паказывае. Николу (Пина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 6. Л. 17).

От несправедного суда

24. Госпаду Богу памалюся, Мацеры Божжай пакланюся. Гавару, угаварываю суд. Святы Юрый, святы Ягорый, святы Отчэ Микалай, замкни суддзям-присуддзям зубы, губы, трэці язык залатымі замочкамі, сярэбранымі ключыкамі, штоб



Никола. Дерево, масло. Конец XIX в. Происходит из д. Хизы Ветковского р-на Гомельской обл. ВМНТ, НВФ 1641

языком майго имени не абвиниць, а урагу палатном глаза заслаць. Я, раба Божжа, на гаду ў суд еду, гадам паганяю, к чарцам на очы, на сэрца. Як камень з-пад чэрапа не видаць, так з-пад камня майго имени не абвиняць (Влена Анатольевна Тишкова, 1964 г.р., г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 100. Л. 6. Текст происходит из д. Старое Село Ветковского р-на).

25. Святога Николу на ўсе просяць, дзе што, идзеш у дарогу: «Святы Отчэ Никалай, памажы ва ўсём!» А Никола — сильны-сильны. Эта ўсе были ваяки, эта ўсе были воины — и Юрый — воин, и Михаил — воин, эта ўсё — празніки. Но сама-сама сильнейшы — эта Никола между этых. Мяне была. Мяне абидзіла жэншчына. Я ад хорошага гавару, плахога я ня знаю, мяне б убили — я б не сказала плахога, патаму што я чытаю бажэственнае, я плахога не чытаю. А яна забалела ракам, саседка. И яна сказала, што я ей накалдунила. Яна мяне ўпракнула, пры народу ўпракнула, што я ей накалдунила. А я пры людзях устала, а там была икона, я ўстала и гавару: «Святы Отчэ Никалай, ты памошник, памагаеш усим, памажы мне. Дай ей, штоб яна ўвидзіла, што я ей не дзелала!» Яна прыходзіла ка



Никола. Дерево, левкас, темпера. Конец XIX в. Происходит из Ветковского р-на Гомельской обл. ВМНТ, КП 1/19

мне, прашчэния прасила. Прыбгае назаўтра: «Манечка, прасци мяне! Прасци мяне! Святы Отчэ Никалай явиўся ка мне и сказаў: "Будзеш ты ў мяне прашчэния прасиць, но я цябе не прашчу, патаму што ты абидзила жэншчыну ни за што. Яна кроме Госпада Бога ничаво не знае". Яна праснулася и прыбегла ка мне. И праўда, яна яшчэ пасля аперацыи пражыла ладнага. И ўжэ дружила. И сколько была жывая, мяне прасила, штоб я ей прасцила. Я гавару: «Я прашчу, нixай Гасподзь прашчае и святы Отчэ Никалай». Вот што святы Отчэ Никалай дзелае и дапамагае. Прасице, и ён очэнь памагае (Мария Федоровна Корникова, 1929 г.р., д. Хальч Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 97. Л. 18—17).

Против воров

26. Выходзиш з дому, только выйшаў з дому, перахрасцись на сваим парог: «Ва имя Ацца и Сына и Святога Духа. Аминь». Перахрасцись и на доме, штоб дом, дзверы перахрасци, штоб вары или што: «Крышчу дзверы, крышчу вокны! Астаись Микола Угодник, и аберагай мой дом и жывущих в нём!» (Нина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 6. Л. 17).

27. Выходжу я раба Божжа, станаўлюсь пасрадзи двара. Са мной Микалай Угодник стаиць. Запрусь, загаварусь затворным замком. На абеих баках ангелы стаяць. Хто идзець — прайдзець. Грабиць ва двор зайдзець — не зайдзець. Ноги адзеравянеюць, руки акамянеюць, глаза пацямянеюць. Кругом

майго двара быстрая рака, крутая гара, цёмны лес. Аминь. Аминь. Аминь (Нина Прокоповна Морозова, 1929 г.р., д. Столбун Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 73. Л. 30).

28. Микола — Спасиць. У нас, тут, во, хата старэнькая стаяла. Мы жыли у етай хатцы, а тады ету наставили, новаю. З бежанцаў прыйшли, у старой хаце — ён у нас и цяпер стаиць — Микола Спасиць — и стаяў на куце, бальшая такая икона. И што вы думаеце? Наша хата цэлая, нават столи не зачипили. И икона, як стаяла, так и стаяла, ништо не затрунуў. «Микола Спасиць! Спаси ўсе!» (Прасковья Васильевна Лещенко, 1924 г.р., д. Литвиновичи Кормянского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 75).

29. У нас была бабка невидзящая, саўсем сляпая. И ей прынёс хтось рыбину, капчонку. А у нас была баба, лупатая, и яна ўзяла рыбину ўкрала, а мы, дзяўчонки, стаим. Яна кажа: «Хрысцин, ты рыбину ўзяла?» Пацапала, пасчитала, зроду была сляпая: «Хрысцин, ты рыбину ўзяла?» Яна бух на каленцы: «Святы Миколачка, не брала я рыбину! Святы ты Миколачка!.. Ты, Марья, напрасна!» Да стала кланяцца, а рыбина тая шлёп! А я: «А, баба Хрысцина, а, во ж, рыбина ў цябе з пазухи ўпала!» Яна ўстала и пайшла (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р. (переселенка из д. Закружье Ветковского р-на Гомельской обл.), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. ЭМ ВМНТ. Т. 54. Л. 9).

Спасение на водах

30. И яму, если кратка малицца, ён сильна вяздзе ва ўсём памагае. Если адзин угодник тама-ка памагае, у разных, то хачу сказаць, што Никалай Чудатворац — ва ўсём и виздзе. Ён и на моры. У мяне, у падруги, бацька быў, маць была верущая, малилась Богу, а ён — неверущы, но аднака, хоць не клеветай даваў малицца. И каснулась, случылась,плыли яны на карабле, и пачаў карабель тануць. Патом раскажываў:

«Успомниў малитву к Никалаю Чудатворцу:

К цябе з усердзем прыбгаю,
Хрыстоў Спасиць Никалай,
И са слязою умаляю,
Храни жэ нас и избаўляй.
Радная маць-благаславила
Меня здесь образам тваим,
Цебя з усердзем папрасила,
Штоб быў заступникам маим.
Так будзь жэ ты рукавадзиць
На нашам жызненам пуци,
Ад злых урагоў, святой храниць,
Абераги и зашчыци.
Я веру, што твае маленне
Нас у напасци падкрыпит,
Пашлёт святое избаўленне,
Пячаль и скорби аблегчыт.
Тваим прыдстацельствам хранимы
Я ў мир душою пабряду,
И силай зла непабядзimy
Угодны буду я Хрысту.
О Чудатворац и Свяциць,
Будзь на нябеснай старане
Заступник наш и Пакравиць,
Мались, Хрыстос, мались па мне».

Ён эту малитву пачытаў, и «адкуль ни вазьмись, старычок на лодке падплыў. Я на лодку сеў и выплыў, астальныя ўсе ўтанули». И патом ён са слязами вярнуўся и жыне у ноги кла-

няўся (Нина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 6. Л. 18).

31. Мой муж работал инспектарам у «Энергасбыте», у Гомели. Я тут жила, а у ево там маленькая была комнатка, у Гомели, вот, такая маленькая, толька коечка стаяла адна. Там негде была нам с семьей жить. Так, я жыла, у Ветке, а он там. И он большую долю как инспектар ездил па раёнах. И вот перед Новым Годом, уже надумался, он пад Новый Год, тридцать первага, именинник, он надумался дамой ехатъ. А тада маста ещѣ не была. Па льду хадили. А лёд, такая зима была, не дужа марозная, так слабы был лёд. И там, у адном месте, ехал мужчина, и праламился ево конь и пашѣл пад лёд с колесами, а он выпрыгнул, сам, хазяин. И вот, ана у нас «паламья» называлась, на нач иѣ трошки замарозила, но он жѣ не знал, мой муж, што у эту паламью ускочить. И вот, он, када лёд стал перехадить, папал у эту паламью. И там барахтался он, барахтался, и Бога этага Николу давай прасить, што Госпади, памаги дабратца мне да дому. У меня ж девачка маленькая, а Вале было годика три, и вот гаварить: «Слышу, хто-та меня как падталкивает у ваде пад ногі. И стал я карабкатца, карабкатца, так, так, берег, на берег — и на лёд кое-как выкарабкался. Но сил у меня не было, и я упал на лёд и лежал, пакда не атлежылся. А марозчик был, и на им пальто было бобрикавае, длиннае, зимнее, пугаўки такие бальшие были, он зашпилен плотно был, а када уже пришѣл дамой, на им эта усе замѣрзла. Брат ево жил с нами, так мы разразали пугаўки, сапаги на ем были керзавые, сапаги разразали, галянищи, штоб асвабадить. Ево передели, я ево чаем крэпким напаила, и на печь, штоб выгрелся. А тада мне падсказали, ему нада сделать пунш — водки и крепкава чаю — и усе умесце эта, и штоб он папил раза три. Я сделала, и, слава Богу, усѣ прашло. Ну, Никола, гаварить, ему памог. «Он мне памог с вады этай выкарабкатца с речки. Как падталкнула меня на берег». Всѣ же он памагаеъ. Такие естѣ случаи, што он памагаеъ. Эта ж у той паламьи утапился конь с калѣсами, ана трошки была замарозена, и он мог барахтатца, а Сож у нас глыбоки усегда был, тада хадили параходы, эта он сечас амелел, ерунда, а тада глыбоки был. А эта ж ночь, позна, часоў девять. Он мог карабкатца, да пад лёд папасть, не выплыть, валной бы гнала. И усѣ. А так он карабкался, и Бога прасил. И Бог памог (Ирина Яковлевна Лунева, 1930 г.р., г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 49. Л. 63).

Усмирение бури

32. Стали дровы рэзаць. Насунула такую хмару! Пасыпаў таки снег! Не видна-не видна! Я: «Госпадзи», — гавару. Пашла памалилася. Пакуль я сабралася ў магазин ищи, вот так ярка стала! Сонца! Зимой. Я думаю, усѣ ўрэмя ў галаве тое



Никола. Дерево, левкас, темпера. Конец XIX в. Происходит из Новозыбковского р-на Брянской обл. ВМНТ, КП 282/3

сядзиць: «Памог мне святы Отчѣ Микалай Угодничѣк». И да-рѣзали тыя дровы, и панасили, и паскладали (Лидия Васильевна Ткачева, 1929 г.р., д. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 5. Л. 37).

Дорожные истории

33. Микола, штоб людзям пуць была свабодная, штоб была счасливая. Ё ж малитва такая:

Ангел наўстрѣчу,
Хрыстос уперадзи,
Святы Микола пуць асваци,
Божая маць Багародзица нам памажы,
Госпадзи Божа, з нами иди,
Мы за табой, а ты ўперадзи

(Екатерина Лаврентьевна Антоненко, 1925 г.р., д. Селянин Добрушского р-на Гомельской обл. (родом из д. Масеевка Мозырского р-на Гомельской обл.); зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. Архив автора).

34. Ё святы Микола. Яго пра ўсѣ просяць, патаму шта ён — чудатворац. Ён чуды сатвараў. Во, раскажу. Во, тут, дзирѣўня,

сем километраў. Ета, тут, радам. Цётка Надзя жыла за дзядзькам майм. У их были два браты — Цимохи, у Васильюки. Калісь якую фуру накладоў, два вазы, вазілі — прадаваць. Тады ж на конях вазілі — не на машынах. Ну і паехалі яны прадаваць. Што яны там прадавалі? Ну і заблудзілі ў лесе. І заехалі к бандзітам. І калі яны ужэ вашлі і папрасіліся на нач, ім скоранька раскрылі, яны параспрагалі, у их, можа, пяць ці колькі падвод было. Ну, адзін, еты самы Цимох, велімі вераваў у Бога, ён і гавора, што «папалі мы самі ў рукі к бандзітам. Нихто не лажыцца. Давайце малицца, прасіць Миколу». Ну, яны ўсе сталі на каленкі, малиліся. І вот, едзя абоз. Етыя вазы тарабаныць. Як да двара даехалі, крычаць: «Цимох! Скарэй збірайся! Падзем!» Да етага, як яны ўвайшли, адзін увайшоў паглядзеў, другі, трэці... «Ну, усе, — кажа, — папалі мы ў бяду. Сами прыехалі». І яны скарэй давай запрагаць і ехаць. А крычаць наперадзі, крычаць: «Едзімца ўмесці!» Выхалі. А адзін сказаў, можа той, хто быў у их глаўны: «Хто з вас счаслівы, што вы сами прыехалі і сами уехалі?» Так ён апавяшчаў Миколу два разы ў год: дваццаць втарога мая — ета мошчы яго... перанясенне машчэй, і у восень, дзвятнацатага декабра, і дзелал трапезу, абед, вячэру. Абяшчаў: «Колькі буду жыць, столькі буду дзелаць абед». Ну, ета гатуецца, ну, якая там, скудная была вячэра: кашы наварачь, баршча, хлеба, Ета ужэ даўно. І ён, пакуль не ўмер... Вот так Микола чуда і сатварыў (Мария Викторовна, 1930 г.р., д. Красная Буда Добрушского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 76. Л. 45).

35. Эта ішо дедушка раскажывал. А патом мне раскажывал атец. Сечас ани «чалночники» называюцца, а раншэ были — «каробушники» называлісь. Хадили па дереўнях, тавар привазили ўсякі. Эта ж даўно была, можа, лет сто назад. І вот, адін каробушник эты шёл, раншэ были пастаялыя двары ў лесах, на хутарах, хутара раншэ были, па чатыре хаты, па шэсть, па аднаму стаяли домики. Ну, он спазнілся, зашел в этый домик, пастучал, ему аткрыли, заходить и гаворить: «Мне нада на нач». Хазяйка иво правяла у дом: «Ну научите, пажалуста». Указала ему комнату: «Раздевайтесь и будете начевать». И он разделся. И вот, уже над двенадцать часоў ўрэмя ідэць. Мальчик ихни не спить, такой, гадоў шэсть, мальчик. Забегать к иму у комнату и гаворить: «Дяденька, дайте баранак! Я вам што-та скажу». С ним были прадукты. Он дастает, даеь мальчику баранак, он и гаворить: «Папка но-

жик точить, ноччу вас зарежить». Ён испугался: «Лес. Адин домик. Некаму не крычать, ни жалаватца. Што делать?» Раньше у дарогу брали иконки, маленькие, литые, и там был Никола Угодник. Ани ж и теперь есть, маленькие, медные. Ён из кармана дастает и начинает малитца Николу и паўтаряеь: «Святы Никола Угодник, памаги мне с этага двара выбратца. Вынеси меня Господней Силой с этага двара!» И вот, он сколько раз эта паўтарил, а уже двенадцать часоў прабили, счас слышна, как вот тройка каней падъезжает к дому, топат такой звучны. Подъехали и кричать па фамилии: «Такой-та у вас начуеть? Выхади на улицу!» Ён вышал, нима ни лашадей, никаво нима. Ён думаеть: «Што мне сон снился? Я ж ишо не спал. Причудилась». А иво Бог вынес, Никола Угодник. Ён прасил, ён и вынес. Так саздал иму, што и топат каней, и звук. И он как махнул лесам, с перепугу, што уже не начевал ниде. Дабырался, куда иму нада, на базар. Абычна мужики не верать. Но Николу пачитають ани усе, и дед, и батька мой (Ирина Яковлевна Лунева, 1930 г.р., г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 49. Л. 63).

Проповедник

36. Ўрэмя такое было, Гасподзь хадзіў па зямле, и Микола прапаведываў. И вот, адзін дзядзька молицца Богу. Ужэ тры гады. Тры гады молицца Богу. А Микола прапаведуе. И каля дзядзьки тога вада и сена воз абярнуўся ў калдобин. «Раба Божы, хадзице мне памажыце падняць воз». — «Я Богу малюсь. Нельзя». А он гаворыць: «Знаеце што? Тры гады вы малилися. Будзице яшчэ тры. Нада малицца и трудзицца. Госпаду Богу нада аддаваць свой труд» (Екатерина Ивановна Васькова, 1910 г.р. (родом из д. Петуховка Ветковского р.), г. Ветка Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 17. Л. 23).

Из житийных историй

37. Было у аднаго бедняка тры дзевачки. И ен хацеў, штоб яны пашли на распутства. А выдаць их замуж нет денег. И паслаў Бог Микалая Чудатворца. И ён паклаў цихонька золата, штоб было за што их абручыць (Евдокия Александровна Ковтунова, п. Репище Ветковского р-на Гомельской обл.; зап. Г.И. Лопатин в 1998 г. ЭМ ВМНТ. Т. 62. Л. 46).

Публикация Г.И. ЛОПАТИНА

(Гомель)

Фото О.В. Чижова

И.Р. КИЛАЧИЦКАЯ О ПАСХАЛЬНОМ ЗАЙЦЕ



Поздравительная открытка к празднику Пасхи, присланная в Россию из Женева. 1908 г. Из частной коллекции

Известно, что к Пасхе всегда появляются в продаже различные сувенирные зайцы; на поздравительных открытках часто изображаются зайцы или родственные им кролики, приносящие цветные пасхальные яйца.

На рубеже XIX и XX столетий открытка переживает свой «золотой век». Различные типографии российских издательств печатали множество почтовых открыток. Кроме того, в России распространялись открытки иностранных издательств с русскими надписями. Большое количество открыток выпускалось с надписями «С Рождеством Христовым», «С Новым Годом», «Христос воскрес», «С Днем Рождения», «С Днем Ангела» и т.д. На открытках соответственно празднику изображались еловые ветви, разряженные елки, Дед Мороз, ангелы, пасхальные яйца, куличи, цыплята, выплывшие из яиц, верба, цветы...

ИРИНА РОДИОНОВНА КИЛАЧИЦКАЯ
(Москва)



Пасхальная открытка, изданная Всемирным почтовым союзом. Начало XX в. Из частной коллекции

Зайцы или кролики, как правило, не изображались на открытках отечественных издательств, но часто на открытках Всемирного почтового союза. Ведь сказание «О пасхальном зайце», германское по происхождению, не было известно большинству населения России. Изображенные на открытках, сделанные из шоколада, вырезанные из картона — такие зайцы были распространены в городской культуре, в сельской местности это не было принято, как не были приняты в деревянных избах елки со свечами, несмотря на упорное внедрение их в русский быт на Рождество и Новый Год при Петре I.

Ниже приводится перевод с немецкого языка «Сказания о пасхальном зайце». Из этого сказания ясно, почему во многих местностях Западной Европы зайцев или кроликов не убивают, если, прорыв под забором лаз, они появляются в садах и огородах. Для заблудившихся в саду зверьков открывают калитки, и они мирно убегают.

Сказание о пасхальном зайце

Пасхальный заяц живет глубоко в лесу. Там он настолько скрыт, что никто не может его увидеть, к тому же зайчонку не нужно за себя бояться. Ведь сам архангел Гавриил обещал ему, что ни охотник, ни собака не причинят ему никогда никакого зла. Это случилось так.

Архангел Гавриил захотел однажды увидеть, чем занимаются люди в лесу. Чтобы люди не смогли узнать, что он — архангел, Гавриил отрастил себе длинную седую бороду, надел плохую одежду и взял в руку нищенский посох. На голову надел он большую шляпу, которая закрывала ему целиком один глаз, а на второй глаз навела тень: ведь глаза у архангела сияют светло и ясно так, что ни один человек не может в них заглянуть.

Так блуждал архангел Гавриил как нищий по лесу, поговорил со встретившимся ему охотником, затем с лесорубами, которые как раз валили сосну, и, наконец, с угольщиком, который в глубоком лесу выжигал древесный уголь. Он понял, что все они трудолюбивые и достойные люди, радовался этому и довольный шел дальше. Когда же он дошел до середины леса, неожиданно выскочили из чащи три разбойника. Они схватили его и веревками связали ему руки за спиной. И архангел Гавриил допустил этому совершиться.



Пасхальный заяц с подарками. Поздравительная открытка. Начало XX в. Из частной коллекции



Почтовая открытка с изображением пасхального зайца, изданная «Neue Photographische Gesellschaft A.G. Steglitz». Берлин, 1904 г. Из частной коллекции

«Ты большой и сильный, — сказал ему предводитель разбойников, — ты должен быть нам слугою. Ты можешь колоть наши дрова и варить нам обед!» Но Гавриил ответил: «Я охотно служил бы честным людям, но не разбойникам, которыми вы являетесь!» Тогда предводитель, ударив его, сказал: «Ты вскоре получишь удовольствие!» И разбойники с побоями повели схваченного архангела в свою пещеру, положили его там в углу и ушли. И архангел Гавриил допустил этому совершиться.

В то время как архангел Гавриил лежал в пещере и раздумывал, кто бы смог сжалиться над его бедой, в пещеру проскользнул зайчонок. Он все видел и слышал. «Ты только лежи тихо, бедный человек, я хочу тебя освободить», — промолвил зайчонок. И он перегрыз веревки, которыми были опутаны его руки. Тогда, поблагодарив милосердного зайчонка, архангел сказал ему: «Так как ты, трусливый зверюшка, оказался таким мужественным и отважился спуститься в эту разбойничью пещеру, чтобы помочь мне, то отныне ни охотник, ни собака не причинят тебе никакого зла. Но ты должен ежегодно на Пасху проникать в сады ко всем послушным детям и там класть под зеленую капусту цветные пасхальные яйца». После этого возвратился архангел Гавриил на небо и рассказал Богу, чем занимаются люди в лесу. А зайчонок с тех пор ежегодно исполняет то, что ему было поручено¹.

Примечания

¹ Перевод сделан по изданию: Porger G., Lemp E. Deutsches Lesebuch für Lyzeen und Höhere Mädchenschulen. I Teil. Bielfeld und Leipzig, 1923. 14 Auflage. S. 167.

Диалектная лексика и народные представления о мире

В 2003 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета (ТЭ УрГУ) под руководством проф. Е.Л. Березович работала на территории Костромской обл. — в Солигаличском (С-Гал) и Буйском (Буй) районах. Экспедиция занималась фронтальным сбором ономастики (топонимии, антропонимии, астронимии) и диалектной лексики. Публикация знакомит читателей с некоторыми из полевых находок — лексическими фактами, представляющими интерес для реконструкции традиционной народной картины мира.

«Хлеб перепекла — хоть ложки прятай»

В костромских говорах активно номинируется такая реалья, как неудачно выпеченный хлеб со вздувшейся верхней коркой, ср. дурак 'неподнявшийся хлеб': Хлеб не поднялся, так дурак, дураки только дураят (С-Гал, Мартыново); дурак 'неудачный хлеб': Хлеб дурак (С-Гал, Фаладино); сердитый 'неподнявшийся (о хлебе)': Какой сердитый вышел, упал сегодня (Буй, Шумовица). Отмечается и сама отставшая верхняя корка, ср. (хоть) ложки прятать 'о поднявшейся верхней корке хлеба': Когда неудачный, низ сядет, а корку подымет, хоть ложки прятать; ложку прятать, перепекла хлеб, когда корка черна (Буй, Шумовица); (хоть) деньги прятать 'о хлебе со вздувшейся коркой': Вечером творили хлеб-то, лучше получается, а когда бывает корка-то отскочит, так говорят: деньги прятать, ну, шутят, в хлеб-то (Буй, Григорьево). Считалось, что подгоревшая корка хлеба обеспечивает защиту от волков, выступает в качестве оберега: Черну корку съешь, волков не будешь бояться (Буй, Холодилово).

Наряду с подобными наименованиями, возникают идиомы, опирающиеся на представление о том, что подгоревшая, вздувшаяся корка — «дело рук» Христа, ср. Исус ночевал 'о хлебе со вздувшейся коркой': Это вздулося, Исус ночевал; Исус бывал 'о хлебе со вздувшейся, поднявшейся коркой' (С-Гал, Тыково). Идиома Исус ночевал (обозначающая хлеб с большими отверстиями, дырами) бгуется и в городском просторечии. В славянской традиции Исус считался странствующим персонажем, который, появляясь в том или ином месте, способен качественно изменять субстанцию, ср.: как Исус Христос в лаптях проехал 'саднит в горле' [СРНГ 32, 133]; Христос босыми ногами по пузу 'о быстром переваривании лёгкой пищи' [КПОС (Никитина, 127)].

Обытовленным вариантом отагонимической номинативной модели можно считать ряд фразеологических единиц, характеризующий остывшую, холодную баню (реже печь), ср. Сусуй ночевал 'о выставшей бане'

(С-Гал, Пензино); Сусуй набздел 'о выставшей бане': Баня-то совсем остыла, видно Сусуй набздел (С-Гал, Куземино); Сусуй насрал 'о выставшей бане': Жары-то нет, Сусуй насрал (С-Гал, Оглоблино); Сус ночевал 'о плохо протопленной печи': Жарко печка топится, дак хоть поросенка жарь; плохо топится — Сус ночевал (Буй, Натальино). Вероятно, первоначальный агнионим Исус путем фонетического сближения с грубо-простореч. ссать, был трансформирован в Сус, а затем в Сусуй (не без формального притяжения к имени Сысой). Будучи, в отличие от Исуса, бытовым, «телесным» персонажем, Сусуй наделяется определенными физиологическими характеристиками (Сусуй насрал; Сусуй набздел). Ср. также идиому Устинья зашла 'об остывающей, выстуженной или плохо протопленной бане': В баню сегодня Устинья зашла, все за холодила [КСГРС]¹.

«Дитя как рыбка выплывает...»

Будущей роженице рекомендуется поест живой рыбы, то есть той, которая живет в водоемах с чистой и проточной водой, после чего гарантируется, что дитя как рыбка выплывает (роды будут легкими). И, напротив, не приветствуется употребление будущей матерью неживой рыбы, обитающей в водоемах со стоячей водой, в омутах: Живой рыбки поешь, дак лутше станет; как тяжелая баба ходит, дак живой рыбы больше пусть ест, родит — дитя как рыба выплывает, неживой рыбы нельзя есть (Буй, Андиферово).

Очевидно, что подобные рекомендации соотносимы с традиционной символикой воды, связанной с ее бинарными природными свойствами. С одной стороны, вода способна очищать. Это свойство воды объясняется такими ее характеристиками, как свежесть, прозрачность и быстрое движение. С другой стороны, вода может быть грязной, мутной, стоячей и непоточной, благодаря чему воспринимается как чужое, статичное и опасное пространство. Подобная двойственная оценка воды как оздоравливающей и одновременно смертоносной стихии проявляется в сказочных мотивах «живой» и «мертвой» воды. Негативная символика воды характерна для снотолкований: мутная и грязная вода предвещает болезнь, смерть, грусть, а речная, чистая вода — слезы. Напротив, целительные свойства воды раскрываются в сказочном сюжете о Безручке, исцелившей в воде свои ручки [СД 1, 388]. Такие признаки проточной воды, как нескончаемое и быстрое течение, были ведущими в магии обеспечения молочности кормящих матерей и коров. В нашем случае амбивалентные свойства воды могли быть перенесены на рыбу, которая обитает в «живом» или «мертвом» водном пространстве,

приобретая характерные свойства родной стихии. Кроме того, нельзя исключать метафорический компонент, ведь при рождении ребенок действительно выходит из «водной» стихии.

Помимо символики воды, для объяснения представлений, мотивирующих фразеологизм дитя как рыбка выплывает, следует учитывать и собственную символику рыб, которым в народной традиции могли приписываться «животворные» способности: считалось, например, что сон о рыбах сулил женщине беременность. Существуют также представления о рыбе как о душе человека. В одной из сказок бездетная царица, съев рыбку, рождает ребенка. Лужичане объясняют появление детей на свет тем, что «водяная мать» вылавливает из глубокого омута их души в виде рыб. Параллелизм рыбы/люди проявляется в польском поверье: если дохнет рыба, то и люди будут болеть [СМ, 340].

В Буйском р-не Костромской обл. зафиксировано выражение камешком родиться 'родиться живому ребенку после того, как во время предыдущих родов мать родила мертвого': У ее дети умирали, а третий уж камешком родился (Буй, Боярское). Это устойчивое выражение можно считать спресованной вербальной формулой одного из традиционных славянских представлений о камне. Известно, что в славянской традиции камню из-за его неподвижности (статичности) приписывались свойства останавливать смерть или опасность, прекращать болезнь: чтобы остановить кровотечение из носа, нужно было камнем, найденным на перекрестке, придавить упавшие на землю капли крови (с.-рус.). Если в семье умирали дети, мать должна была в течение 40 дней после рождения ребенка носить на поясе камень и положить его в воду при первом купании младенца (болг.). В лечебной практике сербов останавливающими свойствами якобы обладал становит камень — большой, широкий, отдельно стоящий камень: если у женщины умирали дети, она, стоя на таком камне, должна была связать носочки и скроить рубашку своему ребенку, чтобы «остановить» смерть [СД 2, 451]. Чтобы предохранить домочадцев от укусов змеи, накануне Тодоровой субботы хозяйка клала под становит камень иглу, которой на следующий день вышивала кресты на рубашках своих близких (серб.). Способностью камня останавливать болезнь объясняется частое упоминание камня в текстах лечебных заговоров: ср. рус. формулы «руда на камень встала» (для остановки кровотечения), «на море камень», «под дубом камень», «под кустом камень»; сквозной эпитет каменный [СД 2, 451]. Выражение камешком родиться говорит о том, что камню может приписываться способность приостанавливать процесс появления на свет мертвых детей.

В структуре выражения *камешком родиться* отражена также способность камня выступать в качестве заместителя человека (метафора здесь вряд ли возможна). Ребенок, который наконец-то родился живым, уподобляется камню, который в силах не только остановить череду «умертвий», но и в будущем уберечь роженицу от повторения ситуации мертворождения. Ср. обычай у болгар: в случае смерти одного из близнецов или «одномесячников», чтобы предотвратить смерть второго, нужно было в гроб умершему положить камень и сказать: «Оставляю тебе этот камень: он тебе будет братом, а Х (имя живого брата) беру себе братом» [СД 2, 449]. У сербов, когда через село проносили мертвеца, женщина ногой отбрасывала в сторону похоронной процессии столько камней, сколько у нее детей, чтобы на них не перешла болезнь, ставшая причиной смерти [СД 2, 451].

«Родится ребенок — так нёрусь...»

Известно, что в традиционной народной культуре новорожденный не сразу приобретал статус полноценного человека, то есть христианина. До крещения ребенок воспринимался как нечто инородное, «чужестранное», не имеющее души и, следовательно, противоположное божественному началу [СД 2, 415—416], ср. *нерусь* 'ребенок до крещения': *Родится ребенок — так нерусь* (Буй, Анциферово). После крещения ребенок обретал душу и на второй день после крестин становился *ангелом* или *ангельской душенькой*, ср. *ангельская душенька* (*ангел*) 'ребенок от крещения до года'. Затем ребенок утрачивал «ангелоподобность» и становился *младенцем*, ср. *младен* 'ребенок в возрасте от года до десяти'. Всю цепочку «превращений» наглядно демонстрирует единый контекст, вобравший в себя все наименования ребенка: *Родится ребенок — так нёрусь*, на второй день крестин дак *ангел*, *ангельская душенька* до года, *младен* после года, *младен* до десяти лет, а там уж *юноша* (Буй, Анциферово).

Улита

В Солигаличском и Буйском р-нах Костромской обл. зафиксировано наименование болезни домашних животных *улитка* 'болезнь печени у скота': *Улита есть, а чё, разлагается печень. У коров, у телят, молодняка. Обычно-то у коров, у овец очень много бывает* (С-Гал, Дятлово); *улитка* 'болезнь скота': *Улита — это что-то с легкими у животных крупных, ну, скажем, у телят* (С-Гал, Трофимово); *улитка* 'болезнь коров': *Есть улиты, болезнь такая, но она, кажись, ветеринарная* (С-Гал, Оглоблино); *плитка-улитка* 'болезнь печени животных (овец, коров)': *Плитка-улитка у овец бывает от сырого лета, разрежешь печень, а там ше-*



велится (Буй, Юрецкие). Комментируя отношения семантической производности, можно предположить, что в данном случае реализована модель 'насекомое' → 'болезнь', ср. также *метляк* 'бабочка' и *метляк* 'болезнь в легких у овец' [Даль 2, 322]. Наименование *улитка* в значении 'болезнь печени у скота', вероятнее всего, является продолжением более архаичной номинативной модели 'животное' → 'болезнь', основанной на мифологических представлениях о том, что животные, проникая в тело человека или животного, способны инициировать болезнь, ср. литер. *рак*, диал. *змеевец* 'панариций' [КСГРС], *жаба* 'опухоль горла, языка, шейных желез у людей и животных' [СРНГ 19, 71]. Энтомологическую мотивацию, очевидно, имеет и слово *плиты*, обозначением болезни печени коров: *В печени плиты есть, печень съедают у коров* (Буй, Шумовица). Это слово производно от наименования насекомого *плитка-улитка* 'улитка': *Плитка-улитка, улитки рога, дам тебе пирога: плитка-улитки на капусте бывают* (Буй, Юрецкие). Появление компонента *плитка*, очевидно, обусловлено рифмой; кроме того, возможна отсылка к форме самого насекомого, а также личинки, которая находится в печени у животного, ср. контекстное употребление лексемы *улитка*: *Улита бывает в печени, она не такая, как у нас в огороде, у нее бока плоские, они живые, на печени шевелятся* (С-Гал, Оглоблино). Отметим, что мотивировка наименования болезни *улитка* в равной степени может быть связана как с представлением о способности улитки проникать в тело животного и провоцировать болезнь, так и с появлением в печени больного животного личинок паразитирующего насекомого. Ср. *улитка* 'глисты': *На печенке у овец улитка будто* (С-Гал, Милитино); *улитка* 'болезнь скота': *Улита у них появляется, у скота поражает печень, а личинки улиты в*

Церковь «Никола-Чудца» у д. Анциферово Дьякововского с/с Буйского р-на Костромской обл. Фото К.В. Пьянковой

Борис Федорович и Галина Ивановна Потехины из д. Анциферово Дьякововского с/с Буйского р-на Костромской обл. Фото Е.Л. Березович



траве, и скот их с травой съедает (С-Гал, Чепасово).

Добавим, что на этой же территории *улитой* называют обломок, верхнюю или внутреннюю часть рога коровы: *улитка* 'пористая сердцевина рога коровы' (С-Гал, Марково); *улитка* 'остаток сломанного рога': *Сломала рог, осталась одна улитка* (С-Гал, Акулово); *улитка* 'внешний слой рога коровы': *Корова зацепит где, сдерет улитку с рога* (С-Гал, Оглоблино); *улитка*

‘внутренность рога коровы’: *Она рог сиш-бет, а улита останется* (С-Гал, Твердислово); *улита* ‘основание рога коровы’: *Что остается в рогу, така мяжка кость, улита* (С-Гал, Царево). Скорее всего, этот семантический перенос мотивирован наличием у улитки рогов (названия этого насекомого, связанные с рогатым скотом, имеем в русских диалектах: арх. *коровушка*, воронеж. *волык* [ОЛА 1, карта 34]). Нельзя забывать и об общей традиции соотношения насекомых с рогатым скотом, ср. божья коровка, божовый конек ‘кузнечик’, жук-олень и др.

Чёртов чох

Особые представления связаны у жителей Буйского р-на с лунным циклом. Так, например, одна из стадий развития месяца — его убывание — называется *чёртов чох*; на *чёртов чох пойти* ‘пойти на убыль, на ущерб’ (Буй, Натальяно; Андиферово). С убыванием месяца связаны также следующие поверья: *Месяц-от чёртов чох сёдня, как чёртов чох, дак колдун родится. Месяц на чёртов чох пошел, дак дом строить нельзя* (Буй, Натальяно; Андиферово). Интерпретируя данные факты, можно говорить, во-первых, о том, что время убывания месяца, как вообще период всякого старения, является неблагоприятным для начала нового дела. Во-вторых, здесь прослеживается существующая в традиционной культуре связь между луной и нечистой силой². В-третьих, интересна сама связь луны, черта и чихания. Месяц ‘на ущербе’ — это непосредственное порождение черта (ср. цыганское поверье, согласно которому от чиханья черта происходит ветер³), поэтому и рождаться в такую пору могут только колдуны (или монахи, что утверждается в инвективной русской пословице *сатана чихнул — монах народился*⁴).

Христовая водичка

Особыми целебными свойствами наделяется вода в месте слияния рек, которая именуется *христовой водичкой* (*спёрная водичка*): *Христовой водички черпали, спорной водички; кто болеет, дак пили* (Буй, Андиферово). Та же реалья имеет более распространенное название — *спорная вода*, которое фиксируется в диалектной лексике и топонимии Русского Севера и ряда других русских территорий⁵. Спорной воде приписываются благоприятные свойства, во-первых, потому что она наиболее подвижная, «живая» и наделяется большими целебными свойствами, нежели стоячая (следовательно, является «святой» — *христовой*); во-вторых, важным оказывается именно факт слияния двух водных потоков в один. Подобные места «отмечены положительным знаком», так как отражают «благоприятные

свойства нечетных чисел... и неблагоприятную, бесовскую сущность числа 2»⁶, что также могло спровоцировать появление идиомы *христовой водички*. Можно предположить здесь и существование дополнительного мотивирующего момента: *спорная вода* — это место слияния рек, их пересечения, «скрещивания», поэтому форма *христовой* могла возникнуть через отталкивание от формы *крестовая*.

«Вода ноне постует, не жирует...»

Довольно интересным представляется обнаруженное пересечение пищевой и метеорологической (природной) сфер лексики.

Так, например, пищевая оппозиция «постный — жирный» становится актуальной при описании водных источников: *жировать* ‘прибывать (о воде в реке)’: *Вода ноне постует, не жирует* (Буй, Натальяно); *постовать* ‘не прибывать (о воде в реке)’: *Вода ноне постует, не жирует* (Буй, Натальяно); *постовать* ‘не принимать притоков (о реке, озере)’: *Непроточное озеро-то, постует, течи не принимает* (Буй, Андиферово).

Такое представление закрепляется не только собственно в лексике, но и в топонимии: *Постное (Бесточное) озеро* у д. Натальяно — *Притоков ему нет, вот и Постное* (Буй, Натальяно).

Таким образом, мы наблюдаем процесс наложения представлений о пищевых регламентациях в жизни человека на сугубо природную сферу: периоды природной активности/спада сопоставляются с периодами разрешения/запрета скоромной пищи. Кроме того, здесь просматривается корреляция таких субстанций, как вода и жир, их коренное родство⁷ (ср.: *жирная вода* ‘высокая, разлив, плодородье’ [СРНГ 9, 183]; *сало* ‘грязь, раскисшая от воды почва’ [КСГРС]; *наволаживать* ‘напитать влагой, на(про)мочить’, ‘намасливать, заправлять пищу скоромным’ [СРНГ 19, 177] и др.). Возможно, что *жировать* в данных примерах употребляется вообще в значении ‘жить’ (ср. существующую в диалекте семантику жира: *жир* — ‘сало’, *жир* — ‘жизнь’). Тогда *жирующая вода* = *живая вода*, та, которая живет (ср. *живая вода* ‘глубокая’ [Даль 4, 366]; *заживать* ‘начинать прибывать во время морского прилива (о воде)’ [СРНГ 10, 84]).

«А погода плохая будет, суп прокис...»

Существование некоторых соответствий между пищевой и метеорологической сферами демонстрируют и следующие факты: *обкисель* ‘облака, появившиеся на ясном до того небе’: *С утра-то ясно, а к обеду окисель пошла* (Буй, Холодново); *Сёдня суп сварили, дак его надо сёдня съестъ — а не съешь, дак завтра ведра не будет,*

плохая будет погода (Буй, Андиферово). В данных примерах устанавливается связь между процессом скисания, брожения и наступлением пасмурной погоды (ср. *промозглый* ‘сырой, пасмурный (о погоде)’ [СРНГ 32, 188]; *промозглый* ‘начинающий скисать, немного кислый (о молоке, жидкостях)’ [СРНГ 32, 188]), причем между ними существует не просто корреляция, а причинно-следственная обусловленность: *если* пища прокиснет, *то* наступит ненастная погода. Появление туч на небе воспринимается как «закисание» ясной погоды: как в пище при брожении появляются новые элементы, так и на небе возникают облака.

Список сокращений

Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1955.

КПОС (Никитина) — картотека Псковского областного словаря (материалы взяты из: *Никитина Т.Г.* Проблемы изучения этнокультурной специфики фразеологии. Псков, 1998).

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского гос. университета).

ОЛА 1 — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1: Животный мир. М., 1988.

СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1—.

СМ — Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1969—. Вып. 1—.

Примечания

¹ Подробнее см.: *Гурьянова М.А., Кривошапова Ю.А.* Топонимическая экспедиция Уральского университета // ЖС. 2002. № 2. С. 45—47.

² Подробнее о культурной семантике луны см.: *Белова О.В., Толстая С.М.* Луна // СД. М., 2004. Т. 3 (в печати).

³ *Богданов К.А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 210.

⁴ Там же. С. 210.

⁵ См.: *Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000. С. 319—320.

⁶ *Толстой Н.И.* Избранные труды: В 3-х т. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. С. 437.

⁷ Подробнее см.: *Толстая С.М.* Оппозиция «постный — скоромный» в свете диалектной семантики // Русская диалектная этимология. Материалы IV международной научной конф. Екатеринбург, 2002. С. 128—132.

Ю.А. КРИВОШАПОВА, научный сотрудник; Уральский гос. университет;
К.В. ПЬЯНКОВА, студентка IV курса; Уральский гос. университет (Екатеринбург)

Первая Пудожская экспедиция РГГУ

С 30 июня по 24 июля 2003 г. проходила Первая Пудожская этнологическая экспедиция, организованная Российско-французским центром исторической антропологии им. Марка Блока (ЦМБ) РГГУ. С 1 по 16 июля экспедиция работала в д. Семеново, а с 17 по 22 июля — в д. Куганаволок. Кроме этого, материал собирался спорадически и в других населенных пунктах Пудожского р-на Республики Карелия (д. Терёбовская, Каршево, Бочилов, Гакугса, пос. Подпорожье).

Помимо студентов и аспирантов ЦМБ в экспедиции участвовали студенты других факультетов РГГУ (историко-филологического, факультета архивного дела). К экспедиции примкнули также Брайант Дэвис, выпускник Университета Южной Калифорнии (Лос-Анджелес), и аспирант Карлова Университета (Прага) Илья Лемешкин.

В ходе экспедиции собирались данные по всем сферам традиционной культуры Русского Севера. Особенно богатым и разнообразным оказался материал по темам: «Похороны», «Демонология», «Скотоводство», «Народная медицина», «Традиционное застолье».

Исследовались также мировоззрение и самосознание жителей Пудожского р-на, их ценностные ориентации и политические предпочтения. Участники экспедиции задавали вопросы о том, как видят жители современное состояние деревни, перспективы ее развития, как оценивают распад Советского Союза и другие политические события недавнего прошлого, что думают о деятельности президента России и т.д.

В рамках программы по «устной истории» фиксировались беседы, посвященные историческим событиям XX в., особенно рассказы о коллективизации, Великой Отечественной войне, о жизни деревни в эпоху «застоя» и в «постперестроечный период».

Зафиксировано большое число фольклорных текстов разных жанров: былички, предания, заговоры, песни, частушки, произведения детского фольклора, несколько волшебных сказок. Уделялось внимание паремологии и фразеологии. Поскольку все тексты фиксировались на диктофон, в дальнейшем предполагается работа над диалектной лексикой.

Производилась фотофиксация объектов материальной культуры (жилища, утварь, одежда), предметов декоративно-прикладного искусства, памятников светской и религиозной архитектуры, фрагментов природного и культурного ландшафта. Частично фиксировались на фото- и видеокамеру диалоги с представителями старшего поколения, а также процесс исполнения фольклорных текстов.

Брайант Дэвис отснял большой объем видеоматериалов.

Участники экспедиции познакомились с практикующей знахаркой Валентиной Александровной Куроптевой из д. Терёбовская. Был записан и снят на видео подробный рассказ о ее жизни, а также зафиксированы многочисленные рассказы и отзывы о В.А. Куроптевой других жителей Пудожского р-на.

Валентина Александровна родилась в 1928 г. в д. Путилово на Водлозере. В 1946 г. она вышла замуж, родила восьмерых детей. И дед, и прадед В.А. были знахарями. Она помогает при лечении различных заболеваний, в том числе детских; останавливает кровь; снимает тоску, помогает решать семейные проблемы. К ней обращаются также, если пропал человек или скот заблудился в лесу. Дважды в нашем присутствии В.А. Куроптева произносила заговоры на пачку чая; делает она это обязательно около печи. Знахарка не скрывает ритуальных действий, но категорически отказывается сообщать слова, которые она при этом произносит, иначе, по ее мнению, слова утратят свою силу.

Экспедиция в значительной степени имела характер предварительной разведки. Одной из ее целей было определить общее состояние народной культуры Пудожского р-на, сохранность традиционных элементов и перспективы их собирания и изучения. В этом отношении результаты оказались даже более обнадеживающими, чем мы предпола-

гали изначально. Традиционные верования вполне живы в таких областях жизни, как пастушество и скотоводство, бытовая магия. Что касается народной медицины и знахарства, то они не только не затухают, но и получили стимул для развития после того, как власти перестали их преследовать.

В настоящее время краеведение и этнографические знания на территории Пудожского р-на активно развиваются и популяризируются. Этнографические экспедиции созданы в школах Пудожского р-на. На встрече в районной администрации мы наметили ряд совместных мероприятий, которые надеемся осуществить уже в следующем году.

В рамках экспедиции происходило знакомство с достопримечательностями и историческими местами, а также с краеведческими и художественными музеями. В частности, мы посетили Краеведческий музей и Музей изобразительных искусств в Петрозаводске, провели ряд однодневных экскурсий: на катере по Онежскому озеру с осмотром петроглифов III—IV тыс. до н.э. на Бесовом Носе, Пери Носе и Гурьем островах; на автобусе в Каргополь с заездом в д. Лядины (архитектурный комплекс XVIII в.); на катере по Водлозеру с заездом на

Знахарка Валентина Александровна Куроптева, 1928 г.р., д. Терёбовская



Ильинский погост и в ряд прибрежных деревень. Познакомились с работой Водлозерского национального парка (кстати говоря, это крупнейший национальный парк Европы).

Материалы, собранные в экспедиции, будут вводиться в компьютерную базу данных. После этого они станут доступными для всех желающих не только в Москве, но и в любой точке Карелии и остального мира.

Работа проводилась в тесном сотрудничестве с кафедрой русской литературы Петрозаводского государственного университета, с отделом образования Пудожской администрации, с Водлозерским национальным парком, а также с представителями местной интеллигенции (главным образом учителями и студентами). Всем им хочется выразить глубокую благодарность.

А.Л. ТОПОРКОВ,

доктор филол. наук; Российско-французский центр исторической антропологии им. М. Блока РГГУ (Москва)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Деревни Семеново и Куганаволок значительно отличаются друг от друга состоянием фольклорной традиции. В первой деревне традиция исчезает вместе с уходящим старшим поколением. Многие молодые жители деревни учатся в Петрозаводске и других городах, и для них обычаи предков уже утратили актуальность.

Совсем иначе обстоят дела в Куганаволоке, расположенном на Водлозере. Местные старожилы сохранили живую традицию и помнят множество быличек, которыми с удовольствием делятся с собирателями. Такое положение вещей можно объяснить значительной изолированностью Куганаволока от административных центров — Петрозаводска и Пудожя. Считается, что еще совсем недавно в деревне жили очень сильные колдуны, владевшие черной и белой магией.

Предлагаем вниманию читателей некоторые тексты, записанные летом 2003 г. в Пудожском р-не.

Про «слова»

«Вот я пришла, например, што-то мне надо, скот заболел или што-то, вот говорят там или в соль или во што-то, значит эти слова надо нести так, штобы вот, к сердцу, под мышку положить и нести, штобы ни ветер, ни што не обдувало этих слов... [Покажите еще раз, как нужно носить слова?] Ну дак под мышку положил да узелок завяжут там эту какую, соль или во што наговорят, ну и ложат сюда прямо, а потом одевают одежду и идут, што вот там это, под мышкой, штобы не в кармане, нигде этово [в другом месте]...» (д. Куганаволок; А.И. Пименова, 1932 г.р.).

«Вот девушки приходили, ну собирались со всех деревень Водлозерья, родня там есть в деревне или с подружкой шли или... Ну вот и приходили, мама говорит, к нему [к

местному знахарю], што туда приходят, што «Иван Егорович, вот сделай-ко так, штобы, например, Ванька сегодня со мной там вечер погулял». Ну вот, и он, говорит, делаа: в платок так поговорит носовой, а потом, говорит, там на овине танцуют, ну девушка пришла, платком махнула перед парнем, ну вот и парень, значит, с этой девушкой проводит все праздничные вечера. Так он делал и когда, может, и юноши попросят, то же самое сделает, што девчонка нравится» (д. Куганаволок; А.И. Пименова, 1932 г.р.).

Магия на кладбище

«А вот у меня мама делала как... У меня папа мой болел раком. Ну, а он очень, очень так болел, у нас на глазах вот тут умер. И, она говорит, я, этава, што... как этава самое... Ну ее бабушка раньше ведь учила все-таки. Че-то ведь она там слышала... Вот. Взяла папину рубашу, моего отца, и пошла на кладбище, и этава... То ли она как-то закапывала эту рубашу, в общем... И приняла это земля, эту рубашу приняла. И папа через некоторое время умер. [Что значит "приняла"?] Ну вот как-то, я у ее толком-то не расспросила — вот только так это, мельком она вот сказала, што... А она сходила, говорит, приняла земля ево вот это, одежду <...> Но она просто хотела узнать, што вот... долго ли вот ему еще мучаца» (д. Семеново; И.Б. Корчагина, 1956 г.р.).

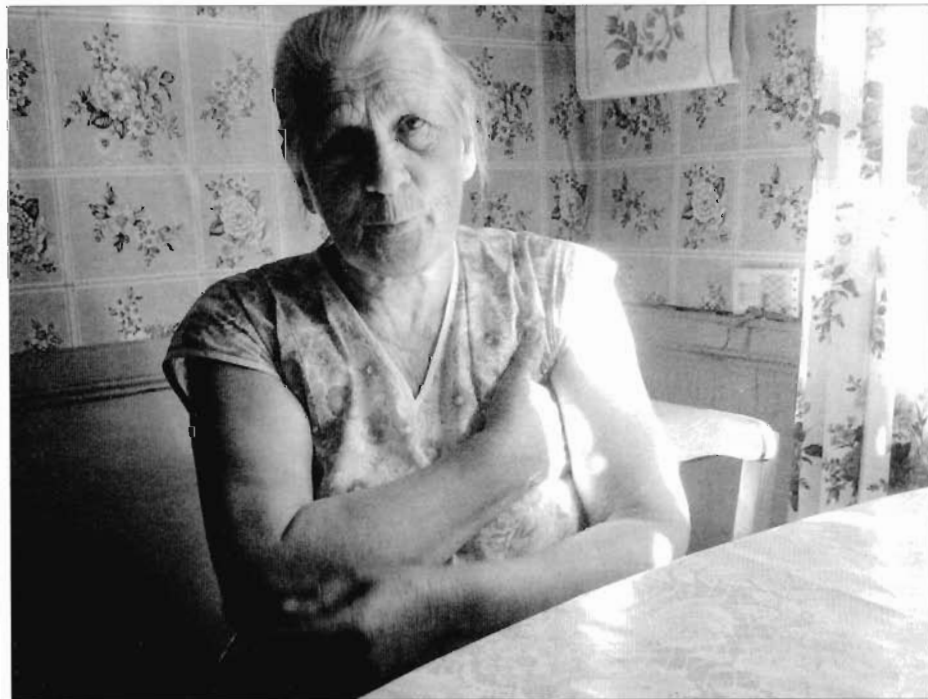
Средство от ходячего покойника

«[Покойный муж] вот ходил разговаривал там. Вот тут-то и принимают меры, тут-то и доходят, штобы кто-то што-то сделал или еще кто-то што-то подучил, штобы ково-то этово сбыть. Вплоть до того, што, говорят-то, вот одна женщина рассказывала, што муж ходил, дак она пошла тут ну как, в туалет, она матом, да, матом стала ругаться. И потом все прекратилось» (д. Куганаволок; М.С. Семерикова, 1927 г.р.).

Ритуал «перерождения»

«В бане, ну заставляла топить баню... и перерождала в бане этого ребенка. Да, дикая жара в бане, невыносимая. Мой мужик, например, нигде не мог стоять там в бане. Я, говорит, сидел вот так, на корточках сидел, на полу — жара... А она говорит еще: Лей, лей жару, лей жару, лей жару! [смеется]. А он говорит: ребенку девять дней, а она сидит на полку с ним! <...> Она говорит: Не бойся, ничего твоей девке, говорит, не будет. Да, говорит, ну у него, уши, говорит, горят даже... трещат волосы. А она, этава, девятидневного ребенка... венником парит. Че-то еще там приговаривает. Ну вот, дефка, говорит, кри-

Анастасия Ивановна Пименова, 1932 г.р. (д. Куганаволок) показывает, как нужно «нести» заговорные слова



чит, как, говорит, эта, по-сумасшедшему. А она ее напаривает. Потом, потом позвала меня. Ну, я стала в коридоре. Зовет меня, потом через мою сорочку пропускает туда ребенка: берет за ноги, туда пропускает — тут вытаскивает [пропускает через ворот, вытаскивает через подол; смеется], че-то там все говорит, все делает вот это... Все бабуля вот такое делает. Вот привозишь девятидневного ребенка, и она говорит: Вот я тако-го в баню несу парнца — стоять невоз-можно... Вот так бабуля помогала делала <...> [А когда бабушка перерождала в бане, ребенку стало лучше?] Ну, худова ничего я этава, не увидела. Да, был, спокойно спал. Вот это ребенок такой. [А когда она через сорочку пропускала, она на вас была наде-та?] Да, она на мне была надета, она вот так пропускала все как-то там, говорит... [А сколько раз пропускала?] Один, вроде бы <...> [А для чего это делается?] Не знаю, не знаю даже. Наверно, для того, наверно, делается, чтобы ребенок не умер, наверно, чтобы жил крепкий и здоровый был — наверно для этого. А больше... для чего? <...> [А вы не боялись давать своего ре-бенка?] А я, а я не боялась...» (д. Семено-во; И.Б. Корчагина, 1956 г.р.).

Порча на свадьбе

Жил раньше в д. Носовщина Архан-гельской обл. сильный колдун Иван Ива-нович Медведев, который временами при-ходил на заработки в Кенозеро. Обычно по дороге он останавливался в доме у деда А.И. Пименовой в д. Канзанаволок. По-этому многие из тех историй, которые рас-сказывают об этом человеке, она слышала лично от него. Так, однажды колдун рас-сказал о том, как его ученик испортил дере-венскую свадьбу. Как-то раз, путешествуя своим обычным маршрутом, Иван Ива-нович и его преемник остановились в деревне, где была намечена свадьба. Колдун уже хорошо был известен там, поэтому родствен-ники молодых пригласили его на торжество, а его ученика-подростка обошли внимани-ем. Однако мальчику уже был передан сва-дебный «портеж». Как только старый кол-дун ушел на свадьбу, ученик залез на печку и просит хозяйку:

«Бабушка, дай мне репинку». Ну и дала, значит, репу, ему и дала. «Да ножика, я по-сочу». Ну это значит, скоблить будет <...> Ну вот сок што добывать. Вот туда крутят и значит... Ну старушка, говорит, ему дала, ну уж репку. И вот он на печи эту репку-то перерезал пополам. Да как сделал, как сундучок, вот так перерезал. Ну и, значит, это там обрезал, эту мякоть репки. И вот, говорит, этой... закрывает и открывает. На печи лежит: закрывает и открывает. А за столом свадебным переполох. [Это в дру-

гом доме?] Да, да, в другом-то доме, где свадьба. Ну его... раз свадебное все ему было передано... Как, говорит, закроет, у не-весты платье нормально. Как это открыва-ет, поднимает и сарафан, ведь раньше сара-фаны были, говорит, все вверх поднимается, дыбом. Не знают, што, говорит, все тут дер-жат. Жених, все сарафаны держат».

Иван Иванович тотчас догадался, в чем дело, вернулся в дом, где остался ученик, и велел ему прекратить наводить порчу на свадьбу. Затем старый колдун вернулся на праздник и объяснил, кто является настоя-щим виновником переполоха. Тогда род-ственники молодых пошли к ученику «на поклон» с угощением и наконец умили-стили его (д. Куганаволок; А.И. Пименова, 1932 г.р.).

Т.С. ИЛЬИНА, студентка IV курса
историко-филологического ф-та РГГУ
(Москва)

СОЦИАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ

В ходе экспедиции было проведено соци-ологическое исследование, целью которого являлось изучение мнений жителей д. Се-меново о нынешней ситуации, их отношения к современным политикам, а также взгляда на будущее деревни.

Жители Семенова ностальгически вспо-минают о прошлом. Семеново входило в состав совхоза «Онежский», в деревне была большая ферма, поля обрабатывались и за-сеивались. Люди имели постоянную работу и стабильный заработок, а иногда даже пу-

тевку в санаторий или в пионерский лагерь для ребенка. Были и своя пилорама, на ко-торой работала бригада плотников, и свой маслозавод, хлебопекарня, столовая, а на боль-шой причал каждый вечер приплывал из Петрозаводска пароход «Ладога». Совхоз построил в деревне десять двухквартирных домов — многие совхозники получили жи-лье. Как свидетельствуют местные жители, их райком был очень исполнительным, от-зывчивым на всякую просьбу или жалобу со стороны населения. Совхозное руково-дство помогало людям вести личное хозяй-ство, выделяя скот и технику.

После перестройки положение деревни резко ухудшилось. Сельское хозяйство в Карелии стали считать делом маловыгод-ным, прекратилось государственное финан-сирование, в результате чего ферма, а затем и совхоз, развалились. К новым экономи-ческим отношениям жители деревни оказа-лись неготовыми. Следующий текст хоро-шо показывает их отношение к приватиза-ции и частной собственности:

А.Т. Логинов: Вот в Шале лесозавод. Он же был союзного значения, экспортный! Выпускал пиломатериал только на экспорт. Все брали. Ну а потом что? Этот же завод приватизировали-прихватили. И что теперь?

Т.А. Логинова: Так прихватили-то еще не наши местные, а с Ленинграда.

А.Т. Логинов: Да, ленинградский при-ехал прихватил, у наших-то денег откуда купить такой завод? <...> А он теперь ле-нинградский, он теперь ни Пудожу, ни Пет-розаводску — никому он не подчиняется, он хозяин. Надо поселковому, для примера,

Бывший директор школы Александр Тимофеевич Логинов, 1932 г.р., рассказывает об истории д. Семенова



вот, где-то тут бабке три доски <...> чтобы крышу закрыть, или что-то чего-то. Дудки! Ни одной дощечки не возьмешь! Ни опилку не возьмешь, ни горбуля не возьмешь — ничего! Он хозяин — все. Обнес завод высоким забором двухметровым, колючую проволоку на углах поставил, стрелков, чтобы не зашли, охрану такую поставил. Народ недоволен, могли поджигать, сжечь этот завод могли. Ну, он потом видит, что дело тут ненормально, дак он столярный цех увез... Короче говоря, осталась токо пилорама <...> И он бы увез этот завод в Приозерск (у него там, в Приозерске, тоже завод лесопильный есть). Послал сюда большие машины, чтобы остатки, это все захватить. Ну, тут останется что? Здание останется, да фундаменты останутся — и больше ничего! Попался на смене мужик, он тут вырос <...> Он за этот завод болеет, что он его... Выкормил семью, дети и уже внуки там работали. А он был сторожем там. Он сразу как этим мужикам свистнул, шо наш завод-то увозят! <...> Даки они рады были этих мужиков [т.е. тех, кто приехал за заводом] убить, а потом поняли: зачем эти мужики-то виноваты? <...> Даки они быстро смолтались, уехали — и все. И вот так спасли завод (д. Семеново; А.Т. Логинов, 1932 г.р., и его жена Т.А. Логинова).

С разрушением совхоза местные жители лишились места работы, население деревни резко сократилось и постарело. Нынешний вид Семенова очень печален: поля заросли; причал разрушен; из многочисленных совхозных строений осталось стоять здание бывшего навозохранилища; школа сгорела, ее перенесли в здание бывшего детского сада, который ликвидировали чуть раньше; многие дома, в которых раньше жили, стоят заброшенные с заколоченными окнами. Но главная нынешняя беда Семенова — пьянство.

1. Отношение к распаду СССР

Все опрошенные против распада СССР, который ассоциируется с развалом совхозов, обнищанием населения, упадком дисциплины и порядка. Основной мотив ответов — «раньше лучше было».

2. Взгляд на современное состояние деревни

У всех опрошенных резко отрицательное отношение к сегодняшнему дню: люди с горечью рассказывают о том, что происходит в деревне (о разрушении бывших совхозных строений, запустении полей, пьянстве и т.д.), ностальгически вспоминая, что «раньше было не так», «раньше лучше было». По отношению к современности употребляются такие выражения: «худое время сейчас»; «настоящий развал»; «полный крах»; «бардак» и т.д. Говорят о том, что «народ стал ленивым», много пьет, молодежь невеже-

ственная. Жалуются на то, что сегодня все порядки и устои расшатались, тогда как раньше были порядок и дисциплина:

«Вот, довела Россия-то матушка до чего... нашего брата русского. Потому что вся-то дисциплина рухнула. Ведь раньше же дисциплина-то была строгая! Попробуй на пять минут опаздай — тогда пойдешь в Нарсуд. Пойдешь в Нарсуд, а Нарсуд там что тебе скажет? Или три месяца принудилочки <...> А третий раз попал — тогда уже отправляют в органы милиции <...> А щас? Щас до чего мы дожили? <...> Хочу пойду на работу, хочу не пойду — никто меня не судит, никто меня не рядит. Ишо спрашиваем: "Как жить будем?" Как работаешь — так и жить будешь» (д. Семеново; С.П. Миронов, 1920 г.р.).

3. Кто виноват?

Лишь некоторые называют конкретных лиц — Горбачева и Ельцина. Чаще ответы неопределенные: винят тех, кто стоял у руля управления, когда «все началось» («политики ваши»; «правительство»; «это надо сверху спросить» и т.п.). Логика здесь твердая:

[Так кто все-таки виноват?] «Да ведь не наш рабочий класс! Ведь мы-то, рабочий класс, ведь не разваливали <...> Тут искать у правительства, кто виноват» (д. Семеново; С.П. Миронов, 1920 г.р.).

4. Отношение к Б.Н. Ельцину

У всех опрошенных отрицательное отношение к Б.Н. Ельцину. Многие его обвиняют в современной нелегкой ситуации (он «всего и наделал-то»), некоторые видят в его правлении два периода — когда «он работал» и когда «работать перестал». Также обращают внимание на то, что Ельцин по возрасту управлять не мог:

«Этот Ельцин-то... Что он скажет — и не поймешь. Тот [т.е. В.В. Путин] хоть скажет четко, ясно. А это что? А ему тоже за семьдесят, он с тридцать первого года, по-моему. Так какой с них президент? Забываем, где что положим...» (д. Семеново; А.С. Егорова, 1928 г.р.).

5. Отношение к В.В. Путину

Все опрошенные положительно относятся к В.В. Путину, многие голосовали и будут голосовать за него. Людям Путин нравится, потому что он «молодой», «сообразительный», «говорить умеет», «у него есть все, чтобы восстановить и сделать людям жизнь». Считают, что Путин «начинает наводить порядок», пытается восстановить то, что было нарушено прежними правителями:

«Мне кажется, што он [Путин] попытается наладить все в России — то, што делал, наблажил Ельцин» (д. Каршево; О.П. Татаринова, 1926 г.р.).

Очень многие относятся к Путину хорошо потому, что при нем пенсия и зарпла-

ты стали выплачиваться регулярно, а пенсии даже повышают:

«Я Путина очень уважаю, я даже его любимчиком считаю из всех президентов. Потому что как людям зарплату долго не выдавали, как пенсии стали, тоже задержка большая, пенсии не выдавали. Как он стал — и все, и стали вовремя все давать и все-таки нет-нет, да добавляють. Сколькото, да добавляють» (д. Семеново; А.Я. Тимохина, 1926 г.р.).

Люди уверены в добрых намерениях президента, в том, что он «хочет поправить дела», «радеет»:

«Но нам-то наши это показывают [т.е. Путина по телевизору], все-таки какие-то выводы из его слов, из его обращений, из его поездок все-таки делают люди. Что он все-таки радеет» (д. Семеново; Н.Б. Усачева, 1959 г.р.).

Вместе с тем у многих жителей Семенова сложилось такое впечатление, что Путин хоть и старается, но ему «помощи от правительства нет», что Путин один такой, а один везде не успеет, его силы ограничены:

«А тоже, наверное, сил на созыв-на два-то хватит. А потом и сил не хватит тоже. Сил-то много надо — ездить, да ходить, да биться. Вроде и бьется. Тоже — в одном месте получается, а в другом опять» (д. Семеново; А.В. Алексеева, 1928 г.р.).

«Мне Путин очень нравится. Да он берется, но если только помощи Путину не будет — одному ему ниче не сделать. [От кого помощи?] От правительства» (д. Семеново; С.П. Миронов, 1920 г.р.).

Несмотря на то что Путин «начинает наводить порядок», некоторые считают его «слабохарактерным» и желают видеть его «потверже»:

«Большинство за Путина пойдут [голосовать]. [И вы тоже?] И я пойду, и Виктор [т.е. муж] пойдет. Но только так, чтоб ему больше твердости духа было у него. Вот, мне так кажется, что потверже чтоб он был со своими подчиненными, а кого надо — дак и выгнал бы. Вот так!» (д. Семеново; Л.И. Парамонова, 1934 г.р.).

6. Отношение к политическим партиям

О политических партиях жители Семенова говорят не так живо, как о президенте, и к тому же не очень-то в них разбираются. Многие к деятельности партий и депутатов относятся недоверчиво, потому что те никогда не выполняют своих предвыборных обещаний.

7. Отношение к войне в Чечне и Ираке

Все опрошенные имеют отрицательное отношение к войнам в Чечне и Ираке. Интересно отметить, что часто при разгово-

ре о современных войнах у пожилых людей ассоциативно возникают воспоминания о Великой Отечественной, которую все пережили. Это и определяет их отрицательное отношение к любой войне:

«А чтобы ее не было, этой войны. Так, вот, война... Мы и так пережили: финскую пережили, эту войну, такую страшную пережили, голод, холод пережили, ходили без сапог, без валенок...» (д. Теребовская; В.А. Куроптева, 1928 г.р.).

8. Взгляд на будущее деревни

Жителям Семенова и близлежащих деревень будущее представляется исключительно мрачным. Показательно, в каких выражениях они говорят о будущем их деревни:

«Перспектив никаких нет у нашей деревни» (д. Семенов; Н.Б. Усачева, 1959 г.р.); «Все вымрет» (д. Семенов; А.Н. Филатова, 1937 г.р.); «Скоро будем дрова рубить из окошка» (д. Семенов; С.П. Миронов, 1920 г.р.); «Полный развал, и такой развал, который продолжается и дальше и никакого просвета, вот, не видно, што это закончица. А душа так <...> болит, што вроде как это все должно восстановиться. Тут поля, поля такие!» (д. Каршево; А.В. Дэдик, 1950 г.р.).

Эта бесперспективность относится не только к деревне в целом — это в некотором роде и самоощущение людей:

«А ничего, ничего здесь не будет. Я, помню, была анкета с "Пудожской сплетницы" <...> Я написала: "Бесперспективная пенсионерка", — это я про себя так написала» (д. Каршево; М.Н. Сухова, 1911 г.р.).

Бесперспективность деревни связывается с тем, что восстанавливать ее некому, люди изменились: стали недисциплинированными, ленивыми и много пьют:

«Также хуже будет, потому что рабочей силы нет, молодежь не хочет так работать, как раньше работали, с утра до вечера, да за копейки. Цас надо, штооб зарплаты были большие и жить хорошо, и гулять — и все» (д. Семенов; А.В. Алексеева, 1928 г.р.).

«Начальство не справится... Он придет на работу, поработает день — на другой не пойдет. Скажет: "Я не пойду навоз отгрывать". Ну, опять ходить, кого-то искать начальнику» (д. Семенов; С.П. Миронов, 1920 г.р.).

Кроме этого, много молодых просто вынуждено уезжать: работать негде, да плюс к этому сегодня стоит вопрос о закрытии в Семенове школы. Если это произойдет, то скоро в деревне останутся одни старики.

Е.В. АКЕЛЬБЕВ, студент IV курса
Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока РГГУ
(Москва)

Фото А.Л. Топоркова

Свадьба, родины и похороны в Каргополье

В предлагаемой публикации представлены устные рассказы по обрядам жизненного цикла (родинно-крестильному, свадебному и похоронному). Материалы собраны на территории Ухотского сельского совета Каргопольского р-на Архангельской обл. Информантами являлись женщины в возрасте 65—87 лет.

Свадебный обряд

Время, когда происходило большинство свадеб, определяли исходя из религиозных или рациональных мотивов: «После Пасхи тут, после Рождества тут, пост кончится — дак. А уж когда пост, дак тогда свадеб не играют, это грех считается. Вот сейчас пост с Троицына дня — так нельзя, пост до Петрова дня, но ведь в сенокос свадеб не играли, все больше по осени» [7]; «А вот раньше в говинье не делали свадеб, в мае тоже, кто в мае сделать, так всю жизнь будет маяться, а в говинье — так грех. С Рождества до Великого говинья делали» [10]; «После молотенья, вот соберут урожай, тогда уж только» [1; 9].

Цикл свадебных обрядов начинался со сговора: «Идет на сговор, в эту компанию входят отец, жених... или там дедушка, в общем, без сватов. Ну, если они там договорятся, что у них появится желание выдать дочь, значит, дальше берут уже сватов и идут сватать невесту, значит, называется просватанье» [5].

Сватами выступали в основном родственники или друзья: «Сватовья ходили, друзья, может брат старший есть, до трех человек может быть. И старались в сватовья выбрать словоохотливого такого или женщину или мужчину, который знал разные подходы к сватовству, сумел найти нужные слова» [5]. При выборе жениха или невесты определяющее значение имело слово родителей, но были и другие случаи: «Бывали такие случаи, что она самоходкой убегала. Просватали родители, и таких невест закрывали на замок до самого дня венчания. Вот моя мама таким же образом тоже выходила замуж» [5]; «В праздники вводили, в Троицу приедут на лошаде, схватят девку и повезли — вот раньше так бывало, а обратно так уж она не смеет прийти... И уж ночевала ночь, так обратно уж не пойдешь — грех» [10].

Зафиксирован случай мести неудачных сватов семье девушки: «После неудачного сватовства бывало дегтем ворота вымажут, это опозорили ее на всю жизнь. Бывали еще такие случаи, что есть у девушки один парень и тут появляется другой — что она изменила. И вот один из них мажет ворота дегтем. И тогда этой дочери от матери да

отца житья нет: пока полгода не пройдет, не выпускали ни на одну вечеринку, ни на одно гульбище. Сиди дома, раз ты сама себя опозорила» [5].

Обряд смотрин имеет разные толкования: «Сначала съезжают к ним [в дом жениха], посмотрят, какая у них изба, сколько членов семьи, можно ли в этом хозяйстве жить более-менее подходяще. Если это нравилось, то слово невесты никакой роли не играло: тебе нравится, не нравится жених — вот твой суженый» [5]; «Приедет жених с товарищем, или с отцом, или с братом, и там на вечеринке они общаются с этой невестой, узнают. Ведь сватали-то за десять километров. Они и не знают, родители знают и все. Они приедут свататься и невесты не видят. Первый раз надо посмотреть» [2].

Обряд прощания с волей невесты и девичник имели противоположные значения и не совпадали по времени проведения: «Девичник — это вот когда просватали невесту. Собираются девушки, ребята, пели, плясали, весело там было» [2]. Девичник иногда ассоциировался не только с предбрачным группой обрядов: «Проводился ли девичник? — Было, было это, и не только перед свадьбой, а вообще... Беседы у нас раньше называлось. Плясали да кавалерами занимались, приходили все кому не лень» [4]. Девичник мог совпадать с выкупом и проводиться непосредственно перед венчанием: «Вот девки садились кругом за стол, пели, жених приезжает за невестой, это против свадьбы (перед свадьбой. — А.Ч.), когда приезжает за невестой. Девушки сидят, она сидит в кругу девушек. Тут: платите за невесту, — выкуп просят» [1; 9]. Обряд прощания с волей, по словам всех информантов, непременно сопровождался причитаниями невесты: «По деревне водили девки, и невеста прощалась с молодостью, водили ее под руки, она причитала» [1; 9]; «Вот помню, что у меня в детстве девушка выходила замуж и приходила в каждую избу и там причитала» [2].

Не обнаружено широкого бытования банных обрядов в предбрачный период. Только одна информантка вспомнила, что «когда нать жениху приехать за невестой, ее моют в бане. — Кто? — Все подружки ейны. После эту девушку поставят на скворороду, ей готовят к жениху, заплетают косы»

[10]. Как правило, баня является одной из составляющих послебрачного обрядового цикла: «В саму свадьбу, на второй день молодые ходили в баню и уже после бани садились за стол» [1; 9].

Зафиксированы поверья о том, как можно испортить молодых: «Можно испортить молодых словами какими-то. Бывало, у нас к бабушке пришла одна нищенка, а потом ушла. Та и говорит, что у ней будто вызывает как на рвоту, а это икота. Во время свадьбы ей испортили, и вот эту икоту вывести ей никак нельзя. У ней, что она думает на уме, что сказать или что, так у ней как будто там все вызывает. Вот это было — ее подпортили. — Кто? — Ваганы» [10]. «Вот у нас за рекой была свадьба. После все разошлись по домам и вот увидели на этом на полу была накинута рожь, зерно и соль. Думали про одну женщину. Этот вот парень гулял с ней, а потом невесту взял из Карополя. И они недолго и жили, с первых дней у них пошли ссоры» [10]. «Ложили ножницы, вот так разъединяли, завязывали их, чтоб они не сходились эти концы с концами, и ложили под крыльцо, через которое шагали молодые. И чтоб они худо жили, вот эти концы-то разъединяют. Мол, как эти концы не сойдутся, так в этой семье муж и жена близко друг к другу не сходятся. И дойдет до того, что они разведутся» [5]. Предотвратить порчу можно было следующим образом: «Бывало, что портили. Так, чтоб этого не было, садится кто-нибудь из родственников в угол и глядит, чтоб ничего такого не было» [1; 9].

Приданое невесты включало в себя: «обязательно шубу, бекеши (демисезонная одежда. — А.Ч.), чтоб шали были, платки, обязательно, чтоб были богатые подарки для свекра и свекрови, для золовок, для деверей, чтоб была у ей и зимняя обувь, и осенняя, и летняя, чтоб обязательно были галоши. И к невесте или телку, или корову, или овец в приданое. Перину вместе с одеждой, подушки там, одеяла» [5]. «Сундук везет невестина родня с приданым, а там встречают. На сундуке сидят тетки, пристыли, хоть летом, а все равно пристыли к сундуку. Вот с подносом выходят родня жениха, на подносе водка, рыбки. Выпьют тут, сойдутся и отдают приданое, а пока с подносом не выйдут, так и сидят — пристыли» [7].

После венчания встречали молодых родственники жениха, свекровь с караваем: «Встречала мать с хлебом и солью, хлеб на ручнике, и она встречает. А впереди идет крестная жениха или невесты и сыплет им жито или пшено» [2].

Название праздничного застолья — *свадьба*. Обязательного блюда не суще-

ствовало. Подавали жаркое, рыбки, пироги, шаньги и другое.

«Постель молодым делали родители или крестна — что боялись чужих допустить. Могут испортить, что молодые худо жить будут» [7].

На следующее утро — *будильник*. Кто будил молодых — определенного ответа нет. Это могли быть крестные, сваты, родственники, друзья. Они имели определенное название *буженицы* или *кашники*. «На второй день варили кашу в горшке и что-то приговаривали. Этот горшок затем бросали в порог, где молодые должны выходить. Говорили: "Лед ломал или грязь топтал?"» [8]. Свадебный цикл обрядов заканчивался *хлебными*: «Хлебины были уже после этой свадьбы. Заводили родители невесты. И вот свадьба тоже — хлебины назывались. Все родные жениха туда ездили. Вот у меня сын женился, так мы тоже на хлебины ездили, свадьба была здесь, а потом через несколько дней и на хлебины» [3].

Родильный обряд

Для определения пола будущего ребенка существуют следующие приметы: «Как живот сделается таким острым — говорят, парень будет, круглый живот — девочка» [4]; «Женщину садили на пол, если при вставании, она обопрется правой рукой, значит, будет мальчик, левой — девочка. Когда у женщины тошнота, рвота, то говорили, что будет девочка» [5].

Беременная женщина считалась нечистой. Ей запрещалось быть крестной, «ходить к покойнику», спать с мужем: «Если с мужем беременная сношение сделает, то надо идти на сарай и там водой обкатиться, все тело обкатить»; «Раньше со свекровями жили, вот свекровь все у печки готовила, а сноха скотину обряжала, так беременной запрещали это делать»; «Беременная не могла быть крестной, ее даже к покойнику не допускали» [4].

Наступление беременности и начало родов скрывали от посторонних: «Моя двоюродная тетя рожала во дворе, почувствовала и ушла, ушла во хлев вместе с овцами, там и рожала» [2]; «Уйдут во двор да во хлев, где скот. Вот у меня, например, муж-то родился во хлеве» [3]. Женщина «просила прощения у родственников при приближении родов на случай смерти во время родов, исповедывалась» [4].

«Все больше бабушки принимали роды, как женщина почувствует, так сразу ее и приглашали. [Кто мог быть повивальной бабкой?] Любая старушка, которая пони-

мала, на всю деревню одна» [5]. «Были повивахи — бабки, которые принимали роды, старый человек, который травами лечил. Женщина один раз приняла роды, потом идут к ней, даже ездили за 10 километров» [2].

На исследуемой территории бытуют одинаковые способы облегчения родов: расплетали волосы, развязывали узлы, надевали широкую одежду. «Молилась повитуха Троеручице Божьей Матери, молились Божьей Матери Марии — это матери Иисуса» [5]. Приняв ребенка, «повитуха завертывала его в отцову рубаху, чтоб отец жалел ребенка» [3].

Рождение детей с физическими недостатками объясняли связью матери с нечистой силой: «Говорят, что во время беременности женщина была связана с нечистой силой и поэтому вот такой уродик родился» [5].

«Имена давались по святым, вот родилась девочка, и скоро будет день 14 марта — день Евдокии, значит, ребенка так и называли. Родился мальчик в ноябре в Александров день, и называли Александром» [5]. «Давали имена по церковным книгам. Вот, например, в какие месяца Николай, Иваны и вот по этим и дают. Придет такой период, что Власом дать, и дают Власом» [2]. Все информанты указали на то, что в одной семье могли быть дети с одинаковыми именами, если они родились в одно время: «Вот старшая дочь Анна, и последнюю называли Анной, потому что она родилась в тот период времени, когда по церковным давали Анной» [2].

Купали новорожденного через два дня после рождения: «В первое купание воду освежали крестиком» [5]; «При первом купании сольцы бросят в воду» [4]; «Вот у меня брат-то маленький, как его мыть, мама в воду калаа ноздреватый-ноздреватый камешок» [3].

Когда укладывали ребенка в колыбель, использовали предметы, способные уберечь от сглаза: «Клали такие полосы из ситцу и туда ребеночка, чтоб не сглазили» [5]; «В колыбель клали ржаную соломку, загнут так да наладят» [4].

«Долго ребенка не показывали после родов, боялись оговорища, а понесут если первый раз в люди, солью помажут на лбу и на подбородке» [4]. «Как если ребенок плачет, плачет, так на него со скобы [дверная ручка] лили воду» [6].

Очистительные обряды непременно связаны с баней: «Мылась роженица, когда уже ходить начнет, тогда и в баню идет, но мыться она должна в первый жар, то есть чтобы никто до нее не мылся» [4]; «Мылась она в бане, может с мужем, но не одна» [2].

Сохранился обычай посещения роженицы женщинами: «После родов к ней первая приходила свекровь, приносила вкусных пирожков и благословение как ей на воспитание своего дитя, так и своему внуку словесное» [5]. Зафиксировано название обряда — *каша*: «Каша вот была, как роженица оправится, приглашали своих родных, они тоже с подарками приходили для маленького» [9; 1].

В церковь роженице ходить запрещалось: «Вот когда крестят ребенка, она не ходит» [5]. Существовал обряд *молитву брать*: «А молитву брали недель через 8—10. Тут сама мать ходила в церковь... Ходили мать и крестная — молитва еще не брана, надо идти молитву брать» [5].

«После крещения ребенка ложили на шубу перевернутую мехом вверх. Расстилали на полу, когда родился у меня сын, чтобы не было болезни *двиг* в мужских органах» [5]. Обязательным блюдом на званом обеде после крестин были *шанги* (блины с толоком) и клюквенный кисель. Ни в одной из исследуемых деревень не выявлено брачных запретов между кумовьями.

Похоронный обряд

Смерть можно было увидеть наяву или во сне: «Наяву смерть показывалась. Вот у моей старшей сестры было, вот она рассказывала. Шла лесом по дороге и саму себя видела, вот иду и она идет, такая же, как я, мне навстречу. Надо приближаться, а она потерялась. И вот через недолго у нас умер отец» [4]. «Вот на моей памяти было такое. Брат-то Ленька умер прежде, и мне приснилось. Что брат Мишка пришел весь в черном к маме и лег за шкаф, туда к Леньке. А через недолго Мишка и умер» [9].

Различают *хорошую* и *худую* смерть: «Хороша смерть — это умрет он быстро, а были такие, что долго скитались, наверное грешны были. И вызывали таких людей божественных и давали крестную молитву» [4].

Все информанты сошлись на том, что к смерти нужно готовиться заранее: «Раньше готовились, вот старики сами делали себе гроб. Уберет в сарае, сеном закидает» [4]; «Готовили платье, рубашка, штаны, чулки, тапки, кофту, платок. В красном да в темном не хоронят. Говорят, что в проходной будешь стоять долго, пока не выцветет этот цвет, будешь стоять. Так делают все больше светлое» [2].

Для облегчения наступления смерти совершали следующие действия: «Как если человеку тяжело, нужно ударить чем-нибудь в само верхнее бревно на крыше, в князек.

Будто как скорее конец ему будет» [7]; «Вот когда ему тяжело, вызывал священника, делали ему покаяние. Его каяли, покает, причастит поп» [10]; «Мама умирала, так говорит: читайте молитву, — а молитва о болящих. И мы читали каждый день, чтоб скорее она умерла» [1; 9].

Момент наступления смерти связан с выходом души из тела: «Еще ставят воды в чашку к умирающему. Что душа выйдет — сначала в воду ополоснется, потом полетит» [7]; «Вот когда человек умирает, в тот момент из него уходит душа, и она обязательно вселяется в какого-нибудь животного, которое он любил, если там есть собачка или кошечка. Моя подруга, у ней погиб сын, но она не знала пока ничего. "Господи, — говорит, — что ко мне кошка-то сегодня, никогда не бывало, вот к дивану подойдет и так дергает, дергает и мяучит и таким голосом, что хочется ее приласкать, взять". И в эти самые минуты у ней погиб сын» [5]; «Помрет человек, так, если зимой, сразу открывают трубу, как будто душа вылетывает у него. А если летом, то открывают форточку или окно» [10].

Обмывать умершего «приглашали или старушку, или женщину какую, родственники уж не моют»; «раньше вот солома, рожь-то, вот этой соломки положат на пол, на нее простынь и вот на нее мертвое тело. Моют в одну сторону. Воду выливали на угол во двор, солому тоже выкидывают, простынь никуда не выкидывали, а в бayne сжигали. Мыло да гребень зарюют куда-нибудь» [10]. Одежду на умершем при этом разрывали или разрезали. «По платку давали обмывальщицам или деньги давали, на поминки приглашали» [3].

Гроб делали из сосны или ели. «В гроб ложили стружки. Положат и веников, березовые веники запасали раньше, и подушечку сделают из этого листа» [7]. Умершего обязательно накрывали саваном, который шили из *портна* (самотканое полотно. — А.Ч.).

Хоронили на третий день после смерти, «чтоб хоть две ночи дома ночевал», «выносят всегда окол часу». «Только покойника выносят, стекла помоют, так поплещут водой из ковши и в одну сторону так помоют, а так не заворачивают туды-сюды» [4]; «Когда выносят, так водой плещут, и некоторые возьмут перевернут там стол или лавки, но это нехорошо. [Почему?] Потому что оно все перевернет после покойника, после будет как-то тоже канитель. И ведь есть такие, пойдут и перевернут. Не надо этого делать» [10].

Гроб опускали на веревках или полотнох, которые затем бросали в могилу. В

могиле делали *полати* или *примостки*: «четыре столбика по углам, потом поперечины, а наверх настелют досок, так и назывались полати» [1; 9].

Обязательные блюда на поминках — кутья и кисель. «Не пили много на поминках. Две рюмки выпьют и выходят, а больше — грех считалось». «Обязательно с кладбища приходят — все намоются, в первую очередь умывались в одну сторону. И еще, чтобы не бояться покойника, так приходят с кладбища, открывают печь и туда глядят на заднюю стенку в печку» [7].

«Вот похоронили, на второй день идут его обедать приглашать, там помянули. Потом девятый день, двадцатый, если уж близкий человек. Сороковой — тут широко. Годиной... До сорокового дня считается душа где-то тут ходит. На постель ему тряпочку белую положат и никто не спит — это его место. Вот, бывает, моль такая белая залетит, так говорили, что это душа прилетела. До сорокового дня никакие вещи покойника не раздают, кроме того человека, который мыл его, с тем сразу расплачиваются вещами» [2].

«А вот котеры потопящи да давленники, вот тех не отпевали. Их отдельно на кладбище хоронили, их на общее не разрешали, только за оградой. А сейчас уж такого нет» [10].

Вход на кладбище обязательно должен быть с запада. Наиболее часто встречаемое название кладбища — *погост*. Как правило, на кладбище имеются «семейные» участки, то есть условно оно делится на квадраты, где похоронены только родственники.

Список информантов:

1. Журавова М.И., 1922 г.р., д. Тоболкино.
2. Каштанова М.В., 1915 г.р., д. Леонтьево.
3. Кокушина В.В., 1927 г.р., д. Ефремово.
4. Кутьина А.П., 1931 г.р., д. Ефремово.
5. Макарова А.П., 1920 г.р., д. Никифорово.
6. Мухамедгалиева Л.Н., 1937 г.р., д. Низ.
7. Павнухина К.М., 1926 г.р., д. Ефремово.
8. Пачина А.К., 1921 г.р., д. Низ.
9. Романова К.И., 1923 г.р., д. Тоболкино.
10. Романовская Е.Н., 1916 г.р., Ухта.

А.А. ЧУХИНА,

аспирант; Поморский гос. университет им. М.В. Ломоносова (Архангельск)

Местнотимые святыни в исследованиях нижегородских фольклористов

Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: родники, часовни при них / Сост. М.М. Белякова, А.О. Дюкова, Е.С. Кузина, К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. Отв. ред. Ю.М. Шеваренкова. Под общ. ред. К.Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2003.

Региональная серия, над которой уже несколько лет работают нижегородские фольклористы [1; 2], пополнилась еще одной книгой. В 2003 г. вышел в свет небольшой сборник, посвященный местным святыням Нижегородского края.

Издания, основанные на материалах из архива Фольклорного центра ННГУ, имеют свою традицию. Еще в начале 1970-х гг. возникла идея составить фольклорный атлас Нижегородского Поволжья. Для этого были разработаны специальные программы, предусматривающие дальнейшее применение методики картографирования. По ним проводилась пробная фиксация обрядового фольклора (свадьбы и календаря), мифологических рассказов и поверий. В ареальном аспекте рассматривались былины, баллады и исторические песни (см.: [3]).

С 1998 г. в программу фольклорных экспедиций кафедры русской классической литературы ННГУ было включено собирание нижегородского религиозного фольклора [4. С. 90]. Эта работа оказалась чрезвычайно плодотворной. Достаточно вспомнить сборник «Нижегородские христианские легенды», а также статьи в научных сборниках и периодике [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12].

Сборник «Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: родники, часовни при них» является результатом сотрудничества Фольклорного центра ННГУ и Института рукописной и старопечатной книги, издания которого также хорошо известны читателю [13]. Как следует из названия, в сборнике содержатся материалы по народному почитанию местных водных святынь. Это рассказы о святых родниках и традиции их посещения, в которых представлены поверья и запреты, связанные с использованием святой воды, и легенды о явлении икон или святых, о чудесных исцелениях у родника, о наказании грешника, посягнувшего на святыню. Таким образом, в сборник вошли тексты, которые создают «информативное поле того или иного местного природного объекта» (с. 9).

Составители не ставили перед собой задачи дать исчерпывающую характеристику

системы святых источников в Нижегородском Поволжье, тем более что еще не по всем населенным пунктам получена необходимая информация. В предисловии они оговаривают границы своих полевых исследований (Сеченовский, Починковский, Дивеевский, Вознесенский, Павловский, Сосновский, Дальнеконстантиновский р-ны Нижегородской обл., а также Большеигнатовский р-н Мордовии и Нижегородское Заволжье — Ветлужский и Городецкий р-ны) и объясняют причины, по которым считают наиболее показательной именно эту территорию. Их внимание сосредоточено по преимуществу на южных районах, географические и природные особенности которых (карстовые провалы, близость подземных вод, богатые водные запасы поймы рек Волги и Оки, Керженца и Линды) способствовали наибольшей концентрации «именно водных святынь — родников и, в меньшей степени, озер» (с. 5).

Важное место в сборнике занимает вводный раздел — исследования. Он содержит три обширные статьи, в которых систематизирован и описан материал, включенный в основную часть книги. Причем первая и, очевидно, главная по замыслу составителей статья Ю.М. Шеваренковой «Святые источники и ритуал хождения к ним в нижегородском крае» (с. 5—24) представляет этот материал в сопоставлении с данными из других регионов.

Ценность исследования Ю.М. Шеваренковой состоит в том, что на региональном материале ей удается проследить ряд важных закономерностей в почитании местных природных святынь. Обобщая опыт таких исследователей, как Н.И. Савушкина [14], А.А. Панченко [15], Т.Б. Щепанская [16] и др., она рассматривает культ местных природных святынь как систему, в которой выделяет несколько уровней. Первый — *акциональный* — включает в себя регулярные и/или окказиональные ритуалы «прославляющего, поминального, метеорологического, апотропейного, продуцирующего и медицинского характера». Вторым — *нормативный* — обобщает совокупность предписаний, регламентирующих поведение человека в святом месте и его действия со «святынями» как в святом месте (правила их набора), так и за его пределами (правила хранения, преумножения и использования). Третий — *текстуальный (вербальный)* — образуют циклы нарративов о происхождении и чудесных свойствах природного объекта. Четвертый представлен «набором поверий — сведениями о святыне, не являющимися сюжетными художественными повествованиями

и отражающими разнообразную информацию о статусе, силе и структуре природного объекта... о покровительстве почитаемому объекту того или иного священного героя» (с. 9).

Система, предлагаемая автором, выглядит достаточно стройной. Однако за ее пределами почему-то остаются молитвы и молитвенные формулы, произносимые при посещении святого места (они в дальнейшем рассматриваются в рамках ритуала как его специфический вербальный код; с. 13—14). Для Ю.М. Шеваренковой вербальный уровень структуры культа местных природных святынь — это уровень *фольклорного нарратива*. Вот почему она справедливо замечает: «Связь рассказов о святыне и ситуаций ритуального общения человека с сакральным местом предстает иной, чем в аграрных и семейных обрядах. Религиозные рассказы о святыне принадлежат народной прозе, никогда не выступавшей с магическими и художественными целями в составе ритуала. Они являются художественным осмыслением жизни святыни и бытуют безотносительно к ритуальной и нормативной части ее культа, не требуют специальных исполнительских приемов и навыков, физических и эмоциональных затрат, не дублируют и не комментируют магические действия: они разорваны с ними во времени и пространстве... Народные рассказы о святыне, ритуальное хождение в святое место и различные ритуалы, производимые возле нее, — две самостоятельные части единого целого, то есть культа сакрального объекта» (с. 9). Мы привели здесь эту цитату вовсе не для того, чтобы спорить с ней. Она весьма убедительна. Неясно только, почему, сравнивая ситуации взаимодействия вербального текста и ритуала, автор использует для сопоставления заклички и приговоры, включенные в календарные обряды. Ведь они «комментируют» обряд совсем не так, как это делает нарратив. «Словесную часть любого семейного и аграрного ритуала» (с. 9) куда уместнее сопоставлять с молитвами и молитвенными формулами, которые оказались за пределами вербального уровня построенной автором структуры.

Интересны суждения о повествовательном репертуаре, закрепленном за той или иной святыней. В некоторых исследованиях этот пласт материала именуют «агиографией» святого места [17. С. 12]. Очевидно, что это не более чем образ. В настоящей статье, выстраивая сюжетные линии разрозненных нарративов в единое целое, Ю.М. Шеваренкова ставит вопрос об их циклизации. «Структуру циклов рассказов о природных святынях образует этиологи-

ческая легенда, объясняющая священный статус объекта и относящая факт его возникновения к неопределенному прошлому, легенды о чудесных свойствах святого места, многократно подтверждающие священный статус объекта и соотносимые с его недавним прошлым и настоящим, а также содержательно примыкающие к этим рассказам агиографические и "иконографические" легенды, дающие своего рода историческую справку о святом или иконе, ставших родоначальниками и покровителями данного священного природного объекта» (с. 9).

К сожалению, эта мысль не получает в статье должного развития и обоснования, поскольку автора больше интересует ритуальная составляющая традиции почитания святых мест. Вслед за Н.И. Толстым (см., напр.: [8. С. 63]), она описывает ритуал хождения к святому источнику как систему «акционального, вербального, пространственного, временного и предметного кодов» (с. 10). Именно эти коды детально раскрываются в главах, отображающих путь паломника к святому месту и его возвращение домой («Ритуальное хождение к святым источникам. Время и сроки посещения родников». — «Дорога к святыне». — «Человек в сакральном месте». — «Еда и предметы одежды в святом месте». — «Святой родник в домашних условиях». — «Родниковые святости: камешки»).

В целом поиск обрядовых параллелей — интересная и удачная часть статьи Ю.М. Шеваренковой. Семантика предметов-символов, используемых для жертвоприношения у святых родников (полотенца, платки, пища — хлеб, печенье, конфеты), устойчиво связана с похоронно-поминальной обрядностью. Факты, которые удалось собрать в Нижегородской обл., наглядно доказывают это (с. 18—20).

Если Ю.М. Шеваренкова посвятила свою статью святой воде, то К.Е. Корепова сосредоточила внимание на воде, традиционно используемой в магической практике. Цель ее статьи «Культовый водный "спорный", "с разрезью", "тихой" и т.п. в нижегородской традиции» (с. 25—28) — показать сложность и многослойность традиции почитания святых источников. Ее основная мысль: «Христианская сакрализация воды... опирается на более архаические верования» (с. 28). К.Е. Корепова представила свод народной терминологии, используемой для обозначения разных типов целебной воды; описала способы получения воды, обладающей необходимыми свойствами; выявила и географические особенности традиции почитания водных источников. По наблюдениям

автора, «на юге области, где необычайно развит культ святых родников, в меньшей мере сохраняются другие формы сакрализации воды. В северных заволжских районах, где святых источников значительно меньше, наоборот, архаический культ воды развит в гораздо большей степени и связан с особым местом набирания святой воды и особыми условиями хождения за водой» (с. 28).

Статья М.М. Беляковой и А.О. Дюковой «Почитание местных святынь: опыт межконфессионального исследования» (с. 29—35) посвящена анализу традиции Починковского р-на Нижегородской обл. и основана на результатах опроса представителей трех конфессиональных групп: верующих, относящих себя к Русской православной церкви, старообрядцев и так называемых истинно православных христиан. Авторы приводят точную статистику: количество родников в районе и в каждом населенном пункте; процентное соотношение именных (то есть посвященных конкретным святым и праздникам) и «специализированных» (направленных на исцеление определенного недуга) родников. Частично эти данные А.О. Дюкова обобщила в карте-схеме расположения родников в Починковском р-не Нижегородской обл.

Однако задача, которую ставят перед собою авторы статьи, не ограничивается только формальной констатацией наличия родников на обследованной территории. М.М. Белякова и А.О. Дюкова прослеживают интересные закономерности переплетения культа родников с почитанием блаженных и юродивых (с. 31); выявляют различия роли местных святынь в религиозной жизни и повседневной бытовой практике представителей разных конфессиональных групп (с. 31—35) (причем делают это, вслед за Т.Б. Щепанской, через анализ трех типов «кризисных ситуаций» [16], в которых верующие прибегают к помощи святыни: первый — болезни человека и его близких, второй — неопределенность будущего, третий — природные катаклизмы; с. 31).

Скрупулезный анализ, предложенный составителями, дает все основания оценивать вводную часть книги как вполне самодостаточный научный труд. Однако и материалы, собранные в центральном разделе, не являются лишь иллюстративным рядом. Они правдиво передают современное состояние традиции почитания водных святынь в Нижегородской обл. Этого удалось достичь благодаря включению в сборник не только лучшего, наиболее «фольклорного» материала — легенд, основанных на классических сюжетах, но и фрагментов интервью, в ко-

торых содержатся лишь краткие упоминания, сведения о бытовании. Действительно, даже самые ревностные хранители этой традиции не всегда оказываются талантливыми рассказчиками, способными ярко раскрыть «свернутые» до краткого упоминания мотивы явления иконы (или святого), исцеления и пр. Иногда сама ситуация не располагает к подробному раскрытию всех деталей. И составители сборников отбрасывают неинтересные с их точки зрения тексты. Иначе подошли к делу авторы настоящей книги, что значительно повышает научную ценность их труда. Разнообразие повествовательных форм, зафиксированных нижегородскими исследователями, безусловно, привлечет внимание не только специалистов по народному христианству, но и филологов, изучающих фольклорный нарратив.

Принципиально новый подход к работе с материалом позволил преодолеть «жанровую» инерцию, которая не могла не выработаться у авторов столь удачного сборника, как «Нижегородская христианская легенда». Жаль только, что многие ценные наблюдения Ю.М. Шеваренковой в области русской народной легенды не удалось в полной мере реализовать при публикации материалов в настоящей книге (в частности, упомянутую ранее проблему цикла). Однако упрекать за это составителей нельзя, поскольку еще во вводной части они сформулировали иную задачу — рассказать о ритуале хождения к святым родникам и охарактеризовать весь комплекс представлений, связанных с чудесными свойствами воды в народной традиции. С этой задачей они успешно справились. То, что осталось за пределами книги, является хорошим заделом на будущее. И думаю, в дальнейших своих работах нижегородские фольклористы ответят на вопросы, которые оказались неосвещенными в настоящем исследовании. Нам же остается пожелать им творческих успехов и с нетерпением ждать новых интересных публикаций о фольклоре Нижегородского Поволжья.

Литература

1. Нижегородские заговоры / Сост., вступ. ст. и коммент. А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
2. Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.
3. Корепова К.Е. Работа над атласом нижегородского фольклора // ЖС. 1998. № 2. С. 2—3.
4. Корепова К.Е. Изучение традиционной культуры и фольклора в Нижнем Новгороде //

Традиционная культура. 2001. № 1(3). С. 90—92.

5. Корепова К.Е. К проблеме дискретного распространения религиозной прозы в Нижегородском Поволжье // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 53—60.

6. Корепова К.Е. Серафим Саровский — покровитель путников // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 242—247.

7. Корепова К.Е., Шеваренкова Ю.М. Ключевые слова как способ систематизации устной религиозной прозы // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 99—102.

8. Шеваренкова Ю.М. Дивеевские легенды // ЖС. 1998. № 4. С. 25—27.

9. Шеваренкова Ю.М. Легенды о святых источниках (опыт систематизации сюжетов на материале Нижегородской области) // Вестник ННГУ. Серия Филология. Вып. 1(2). Нижний Новгород, 2000. С. 77—84.

10. Шеваренкова Ю.М. Святые Серафима Саровского в Нижегородском крае. Культ канавки // Традиционная культура. 2001. № 1(3). С. 93—98.

11. Шеваренкова Ю.М. Знаменитые блаженные Дивеевской земли // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 247—254.

12. Шеваренкова Ю.М. Камни Серафима Саровского в Нижегородском крае // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2. С. 254—257.

13. Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов нижегородской области) / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной. М., 1999.

14. Савушкина Н.И. Легенда о граде Китеже в старых и новых Записях // Русский фольклор. Вып. XIII: Русская народная проза. Л., 1972. С. 58—76.

15. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.

16. Щепанская Т.Б. Кризисная сеть: традиции духовного освоения пространства // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110—176.

17. Иванова А.А. Концепция культурного ландшафта как методологический принцип организации комплексных полевых исследований // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. Вып. 1. С. 6—13.

18. Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 63—77.

П.В. ФАДЕЕВА, канд. филол. наук;
Государственный республиканский
центр русского фольклора
(Москва)

Откровения Натальи Ивановны

«Большая книга заговоров», опубликованная в 2002 г. от лица сибирской целительницы Н.И. Степановой [1], выделяется в ряду оккультных изданий, наводнивших российский книжный рынок. Это издание апеллирует не к инопланетянам или культам экзотического происхождения, не к научно-образным суевериям типа астрологии, а к отечественным традициям. Книга содержит исключительно крупную подборку весьма разнообразных по содержанию магических текстов.

Можно ли рассматривать эту книгу как важное дополнение к фонду источников по народной магии и суевериям? Безусловно, нет. Подобные коммерческие издания не могут быть названы источниками по той причине, что их составители не указывают происхождения публикуемых ими текстов. Совершенно очевидно, что значительная часть книги представляет собой эклектическую смесь фрагментов самого разного происхождения, а также новейшие измышления людей, чуждых народной традиции, сфабрикованные с чисто коммерческой целью.

Тем не менее определенный интерес для исследователей эта книга все же представляет, поскольку во многих случаях ее составители использовали подлинные фольклорные или рукописные материалы. Поэтому «Большая книга заговоров» может рассматриваться как вспомогательное пособие по изучению народной религиозности. Естественно, что при обращении к ней необходимо по возможности отделять подлинное от чужеродного. Разделению этих напластований и посвящена эта статья. Она не может быть отнесена к жанру рецензий; скорее это опыт историко-филологической критики текста издания.

В ряде случаев использование составителями книги традиционных фольклорных и рукописных источников представляется несомненным. Это доказывается, в первую очередь, дефектными (по отношению к нормам, принятым в традиционной книжности) чтениями, воспроизводящими рукописные тексты. В заговоре «От напущенного на вас лиха» это слова «скатись, свались смолодена (так в книге, вместо правильного «с молодена»)» (с. 158). «Молоден», «младень» — диалектное «младенец». К «фольклорным следам» следует отнести чтения «Адонам» вместо «Адонай» (с. 251), «Саваон» вместо «Саваоф» (с. 95), обычное просторечное «Живые в помощи» вместо «Живый в помощи [Вышнего]» (с. 53, 97).

Сионская гора выступает как «Осыанская» (с. 220) или «Слонская» (с. 1198), Синайская — как «Симойская» (с. 111), Иордан — как «Ордань» (с. 219) или «Еардан» (с. 241), Араратские горы названы «Азаратскими» (с. 244). Св. Ефрем Сирийский (Сириец) превращается в двух персонажей — Ефрема и Сирина, Иисус сын Сирахов меняет свое имя на Иван (с. 242). Имя одного из архангелов — «Уриил» воспроизводится в одном случае как «Уриня» (с. 30), в другом как «Урим» (с. 931). На с. 1129 св. Феодор Тирон фигурирует как Федор Тылин. На с. 155 находим «Аздам» и даже «Аздмаз» (т.е. «Адам»). На с. 697 упоминается «матушка-Троица». «Ссылака» на Священное Писание («Сказано в евангелии: Марфа, Марфа, не чешишь» — с. 288) представляет собой воспроизведенный на слух непонятый текст Евангелия от Луки 10, 41 («Марфо, Марфо, печешися и молвиши о мнозе...»). В двух случаях упоминаются подряд святые Юрий и Егорий, т.е. один и тот же персонаж — Георгий (с. 86, 1192). «Удвоенно» подвергается и другой святой — «Никола чудотворец, Николай угодник» (с. 94). Все эти «ошибки» являются своеобразными «мечеными атомами», указывающими на обращение к подлинным рукописным материалам. Случаи порчи текста встречаются и в связи с упоминанием персонажей и мотивов народной мифологии. На с. 371 фигурирует Антип Беспалый (должно быть «Беспятый»); на с. 929 популярная магическая формула разложения вражеской стрелы на составные части (железо, направляемое в землю, древко — в дерево, перо — в птицу и клей — в рыбу) потеряла связь с конкретным объектом — стрелой. На с. 591 находим «тремя девяти» вместо обычного магического числа «тридевятью» (на с. 922 — «тремя десятью»). Использование составителями книги одного или нескольких рукописных сборников заговоров представляется несомненным.

Н.И. Степанова рекомендуется сибирской целительницей. Ее сборник связан не со старообрядческой традицией, а, скорее, с официальной религиозностью Русской Православной Церкви. На это указывает последовательное написание «Иисус», чтение «Да воскреснет Бог, и расточатся (а не «разыдутся») врази его», упоминания святых Серафима Саровского (с. 470), Иоанна Кронштадтского (с. 558) и Ксении Петербургской (с. 398). Наряду с этим наличествует обращение к католической святой Кларе (покровительнице белошвейк — с. 94). На с. 848 упоминается папа римский. Заговоры трудно приурочить к какому-то определенному региону Сибири. От-

дельные заклинания отмечены украинизмами («геть» — с. 328, 384, 777; «дивчина» — с. 661; «еду я волом» — с. 350). На иную диалектную среду указывают случаи «яканья» («бясца» вместо «бесца» — с. 19, 111, 878). В именах некоторых архангелов и духов прослеживается влияние западноевропейской (или иудейской) традиции — Габриэль, Самаэль (наряду с традиционными формами Гавриил, Михаил). Последовательное написание «пантакль» (употребляется в женском роде) вместо «пентакль» (с. 310, 569) указывает на происхождение данного заимствования из французского. Любопытно бытование откровенного латинизма «лярва» (с. 453, 550; впрочем, это слово встречается в просторечной лексике, вероятно, через посредство контактов деклассированных семинаристов или гимназистов с уголовной средой). Явных гебраизмов (помимо упомянутых выше или имеющих происхождение из церковнославянских текстов) в магических текстах практически нет, кроме чародейского слова «кабала» (с. 227, 960). Среди имен духов на с. 868 встречаются мусульманские — Юсуф (т.е. библейский Иосиф), возможно также Нох (правильнее Нух — Ной). Как обычно в текстах заговоров, многочисленны иноязычные термины и имена темного происхождения.

В рассматриваемой публикации могут быть выявлены разнородные социально-культурные наслоения. Наряду с просто-народной (крестьянской?) традицией прослеживается городская, элитарная. Можно допустить использование каких-то материалов, представляющих собой наследие теософских учений рубежа XIX—XX вв. (*абракадабра* — с. 256, *антропософия*, *астрал* — с. 133, *вольт*, *карма*, *мастер*, *пантакль*, *спиритизм* — с. 101). Термины «мастер», «ученик» и т.п., не свойственные русской чародейской традиции, вероятно, взяты из масонского лексикона (если не навеяны М.А. Булгаковым). Совсем иную среду характеризуют заговоры, связанные с темой суда и тюремного заключения (с. 471, 817, 1035, 1206—1211), в частности с уголовным миром (с. 251, 722). Встреча этих, казалось бы, трудно совместимых культурных импульсов предположительно может быть приурочена к лагерям сталинской эпохи.

Оценивая тексты, собранные в «Большой книге заговоров», следует отметить, что наибольшего доверия, в плане их вероятной связи с подлинной народной традицией, заслуживает значительная часть заговоров, предназначавшихся исцелять от различных болезней, охранять младенцев и малолетних детей, а также связанных с темой суда и

заключения. По-видимому, с реальными суеверными практиками связаны и тексты, имеющие отношение к актерской среде (с. 270, 361—363 — несмотря на то что эта среда имеет все основания рассматриваться как продвинутая в социальном и культурном отношении). В книге Степановой собрано большое число кратких формул-присловий, обычно отсутствующих в рукописных сборниках. Имеются в виду присловья типа «Грязь ко мне не пристанет» в случае, если перед вами вылили помой (с. 73). Значительный интерес представляют подборки заговоров и обрядов, приуроченных к бане (с. 879—892); замешиванию теста («Ставя квашню» — с. 36, 37). Характерно наличие заговоров, предназначенных для порчи приготовляемой пищи — киселя, щей, каши («За ради шутки... повеселите черта. Это вам в упрямство» — с. 232). Интересен текст заговора, произносимого при закрывании ставней (с. 101).

С точки зрения исследователя, занимающегося историческим изучением фольклорно-этнографических и рукописных материалов, опубликованная книга состоит из нескольких слоев.

Первый из них — архаические магические формулы и стилизации под них. Эта часть книги наиболее интересна и информативна; «новоделные» заговоры во многих случаях могут быть легко выявлены.

Второй слой — инструкции для совершения магических церемоний, описание обрядов, сопутствующих заговорам. В этнолингвистическом плане этот слой вторичный, более поздний (во всяком случае, стадийно). Эта вторичность очевидна при сравнении вполне современной лексики и фразеологии этих текстов с магическими формулами. Подобные инструкции представляют собой реальный комментарий к заговорам, которые нередко отмечены темной темой. Поэтому историко-этнографическое значение таких текстов достаточно велико. Необходимо, однако, иметь в виду, что этот вторичный слой обнаруживает неустойчивость. Это доказываются случаями противоречий между текстами заговоров и описаниями сопутствующих обрядов. Так, перед произнесением заговора «От слабости после родов» предписывается очертить вокруг больной круг куском мыла. Между тем слова заговора «Банной водой, серой золой...» (с. 49) свидетельствуют о том, что в заговоре идет речь о применении щелока, а не мыла. В заговоре против порчи огорода слова «гори, залом» прямо указывают на классические обряды русской аграрной магии, тогда как из текста сопутствующего предписания видно, что слово «залом» не

было понято издателями. Впрочем, этот вид порчи им все же известен, под названием «закрутка» (с. 134). На с. 162 рекомендуется положить вещь ушедшего мужа под матрас, между тем как в тексте заговора фигурирует не матрас, а матица (потолочная балка в избе). Подобные расхождения, отчасти обусловленные жанровыми различиями заклинаний и магических рецептов, свидетельствуют об изначальности и подлинности текстов рассматриваемых заговоров и о вторичности описаний сопутствующих обрядов.

Третий слой — повествовательные пассажи — рассказы об исцелениях, случаях порчи, ясновидения, сбывшихся предсказаний и т.п.

В рассматриваемой книге представлен и четвертый слой — этическое и мистическое обоснование излагаемого учения. Эта часть книги является наиболее разочаровывающей. Она включает, прежде всего, декларации о приверженности учению Православной Церкви. Эти декларации опровергаются наличием множества заговоров, адресованных нечистой силе; советами прибегать к повторному (и даже многократному) крещению (с. 119, 984), что противоречит Символу веры и, следовательно, является ересью; утверждения, будто распятый Христос не испытывал страданий (с. 304, 1033) и т.п. Основной набор магических формул и обрядов, собранных в книге, отмечен яркими чертами национального своеобразия, причем создается впечатление, что это принципиальная позиция составителей. Однако при попытке выйти на более высокий уровень им не удается найти опору в отечественной традиции, хотя такие возможности, в принципе, имеются (апелляция к славянскому язычеству и его индоевропейским корням). Вместо этого составители книги апеллируют к православию, западноевропейскому и ближневосточному оккультизму (астрология и каббала) и культам вуду. Обращение к богатейшему миру магических представлений аборигенных народов Сибири, ламаизма и дальневосточной традиции практически отсутствует (если не считать упоминания двенадцатилетнего животного цикла — с. 1118—1120). Многовековые, весьма изощренные оккультные традиции Китая упоминаются походя, свысока («китайцев не следует опасаться, они ведь как дети» — с. 1074). Встреча русской целительницы с сибирским шаманом выставляет последнего в комическом свете, в духе популярного фольклорного мотива «дока на доку» (с. 1074, 1075). Среди народов, с которыми сибирская целительница имела возможность контактировать, выдающиеся чародейские способности призна-

ются только за цыганами (с. 95, 267, 466, 770, 781, 1151).

Перед составителями «Большой книги заговоров», как и перед переписчиками рукописных «суеверных книжиц», стояла проблема придания своей продукции более авторитетного вида, в частности, путем наращивания объема. Эта задача разрешается с помощью включения повествовательных пассажей, писем читателей и т.п. В состав книги смело и в большом количестве вводятся популярные молитвы (в частности, полный текст «Отче наш» воспроизводится неоднократно — с. 509, 881, 884, 961, 1086). Есть случаи повторного использования и собственно магических текстов (заговоры для успеха в пчеловодстве — с. 57 и 79, а также от заикания — с. 172 и 314). Как и ряд других наблюдений, эти особенности книги свидетельствуют о поспешности, с которой велась работа по ее составлению.

Ряд заговоров, несомненно, заимствован из научных публикаций. Заговор «Идущему на войну» («Завяжу я... по пяти узлов каждому стрелцу немирному, неверному...» — с. 255, ср. с. 95) явно происходит из старой работы И.П. Сахарова [2. С. 72]. В данном случае составители «Большой книги заговоров», по-видимому, принимают за подлинный текст стилизацию в псевдорусском стиле. Заговор от ружья, в котором упоминается сам Сатана, который «несет кулек песку да ушат воды» (с. 254), заимствован из известного по публикации Н. Новомбергского судебного дела 1719 г. (завершающие заговор проклятия императору Петру I опущены) [3. С. 725]. Как показатель полного равнодушия составителей книги к подлинному источнику публикуемых ими материалов характерно использование в «Большой книге заговоров» русского перевода второго Мерзбургского заклинания X в. («Исцелить лошадь», с. 233, 234) [4. С. 345, 346]. Имя Вотана (Одина) передается искаженно («Волдан»), по-видимому, с целью затемнить подлинное происхождение текста. Трудоемкая задача выявить в «Большой книге заговоров» все заимствования из научных публикаций автором статьи не ставилась. Существенно, что они несомненно наличествуют в этом издании.

Яркие черты модернизации магических формул и обрядов в рассматриваемой книге представляют интерес в двух аспектах.

1. Для изучения изменчивости и приспособляемости архаических верований в меняющемся мире.

2. Для выявления заведомо позднейших текстов.

Модернизация проявляется в появле-

нии обрядов и формул, связанных с новыми феноменами в сфере быта, профессиональной деятельности, техники, новой терминологией (например, в области медицины). Эта модернизация может осуществляться путем простого «перепрофилирования» традиционных обрядов и формул. Подобное творчество известно уже в рукописных материалах по народной магии XVII—XVIII вв. При этом новшества могут касаться лишь заглавия соответствующего текста (именно заглавия магических текстов проявляют наибольшую изменчивость). Так, старый заговор от угона лошади или брички может использоваться для оберега автомобиля (с. 467); заговор от «колотья... потягухи, постоухи» получает заголовок «От остеохондроза» (с. 328), «от огневиды... и всякой немощи таящейся» — «От простатита» (с. 444). В других случаях современная терминология (латинизм «урина» — с. 23, 327, 448, 794; «рак») вводится в текст архаичного типа (сочиненный заново или традиционный, в котором заменена устаревшая терминология). При этом новая терминология иногда «оживляется» по архаической модели — болезнь рак может «пятиться назад», «отпускать клешни» (с. 165, 166). Многочисленны чародейские обряды с фотографиями (с. 72, 370, 470, 497, 590, 670, 701, 747, 954, 1153, 1159), что органично вытекает из магической «логики». Магическое использование резинки от трусов (с. 163, 805) или целлофанового мешка (с. 771), поверья, связанные с надеванием босонжек (с. 491) или перчаток (с. 906—908), представляют собой частные, побочные следствия бытовых новшеств. Симптоматично наличие заговоров, охраняющих от рыбады (с. 572), ГАИ (с. 349), казенных проверок (с. 918), избавляющего отъезжающего в эмиграцию от тоски по родине (с. 131).

Среди культурных инноваций отметим имя античного божества Нептуна в заговоре для успеха рыбной ловли (с. 56). В числе демонических персонажей на с. 208 фигурируют вурдалаки. Такого слова народная демонология не знает. Оно проникло в русский язык из известной мистификации П. Мериме «La Guzla» через посредство пушкинского перевода («Песни западных славян»). Слово «вурдалак» представляет собой искаженное славянское «волкодлак», «волколак», т.е. первоначально колдун, способный превращаться в волка.

Говоря о новодельном происхождении многих текстов и о возможности своеобразного «редактирования» других, отметим некоторые особенности творческого почерка составителей данного сборника. По сравнению с традиционными фольклорными за-

говорами и ранней рукописной традицией тексты в публикации Степановой зачастую сильнее обычного ритмизированы (по типу раешного стиха). Игра созвучиями в отдельных случаях приобретает развитые, выдающиеся формы («Квашню, кашель и квакшу перемешаю...» — с. 37; «сударыня судорога» — с. 157). В ряде заговоров можно отметить злоупотребление уменьшительными суффиксами (например, совершенно необычное «ключик» вместо «ключ» в «закрепке» заговоров — с. 97, 131, 306, 679; на с. 905 даже «ключик» и «замочек»). Вообще говоря, составитель сборника, как правило, умело оперирует традиционными образами, мотивами и лексикой, архаической магической «логикой». Отдельные фантастические образы выглядят надуманными, искусственными, несмотря на то что они созданы как будто по образу и подобию фольклорных. Так, хотя многоглавые чудища обычны в устной народной словесности, такие образы, как «идол черный идет, три головы на одной шее несет» (с. 548) или «свинья о двух головах, о трех головах, о четырех головах...» (с. 989), представляются не подлинными, а стилизацией под народное мифотворчество.

Книга Степановой — на самом деле плод коллективных усилий целой команды составителей, широко использовавших компьютерные технологии. Их откровенная торопливость, отсутствие попыток придать единообразие правописанию имен сверхъестественных персонажей, к которым предписывается обращаться за помощью (что ожидалось бы при «заявке» на публикацию текстов, принадлежащих якобы одному исполнителю), и другие особенности свидетельствуют о неуважительном отношении к читателю. Едва ли целесообразно завершать эту статью филиппикой против суеверий и бесстыдного шарлатанства. Наиболее перспективный и эффективный путь самоочищения общества от них — перенасыщение книжного рынка изданиями подобного типа.

Литература

1. Степанова Н.И. Большая книга заговоров. М., 2002.
2. Сахаров И.П. Сказания русского народа. Изд. 3-е. СПб., 1841. Т. I.
3. Новомбергский Н. Врачебное строение в допетровской Руси. Материалы по истории медицины в России. Т. 4 // Известия Императорского университета. Томск, 1909. Кн. 31.
4. Хрестоматия по зарубежной литературе средних веков. М., 1953.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук;
Ин-т археологии РАН (Москва)

Антология польских народных колядок

Polskie koledy ludowe. Antologia / Zebrał, wstępem, komentarzami i przypisami opatrzył Jerzy Bartmiński. Kraków, 2002.

Впервые за всю историю польской фольклористики издана самая полная антология фольклорных колядок. Ее подготовил — снабдив ценными комментариями, специальными примечаниями, вступительной статьей, списком литературы — известный польский ученый, языковед и фольклорист, профессор Е. Бартминьский, один из немногих в славистике истинных знатоков этого жанра. Уникальность рецензируемого труда заключается в том, что составителю удалось собрать и прокомментировать наиболее репрезентативный репертуар народных колядных песен, бытующих в разных регионах Польши (или бытовавших до недавнего времени) в устной традиции.

Ситуация с колядным творчеством, сложившаяся в Польше, значительно отличается от ситуации у восточных и южных славян. Дело в том, что для носителей польской культуры слово *koleda* означает прежде всего религиозную песню (средневекового книжно-церковного происхождения), посвященную рождению Христа, исполняемую в костеле или в домашней обстановке в период рождественских праздников. Содержательную основу этих песен составляют библейские (а также апокрифические) сюжеты о преследуемом Святом Семействе, ищущем ночлег, о рождении Иисуса, о материнских заботах Девы Марии, о поклонении Христу пришедших с дарами пастухов или восточных царей и т.п. Такие коленды стали в Польше неотъемлемой частью массовой культуры; они воспринимаются как знак Рождества Христова, как своеобразная «вербальная икона», изображающая Мадонну с Младенцем на руках, как символ главного в году общенародного и церковного праздника, приносящего людям чудо спасения, радость обновления, надежду на лучшую долю. Их называют «национальными» польскими колендами; они тщательно изучаются филологами, культурологами, религиоведами и публикуются в виде популярных сборников или научных изданий.

Но наряду с ними в польском фольклоре издавна существовали народные колядные песни, включенные в обряд святочного обхода колядников-поздравителей. Среди них большой популярностью пользуются как фольклоризованные тексты религиозных песен с рождественской тематикой, так и светские обрядовые песни-благпожелания или песни-величания с ярко выраженной магической функцией.

Все эти жанровые разновидности святочных песен называются в польской традиции одним словом — *koleda*. В целях уточнения спецификации вводятся дополнительные определения типа «коленды религиозные», «костельные», «кантычковые», «литературные» и т.п. либо «народные», «благпожелательные», «новогодние», «фольклорные» колядные песни.

В свое время Е. Бартминьский (совместно с Р. Сулимой) издал сборник коленд, в который были включены 76 текстов наиболее известных в Польше средневековых религиозных песен, «пасторалок», популярных как в городской, так и в сельской среде, колядок о Богородице и рождении Христа, типичных фольклорных святочных песен благпожелательного и величального типа. Кроме того, в этот сборник вошли литературные произведения — патриотические, повстанческие, партизанские и другие авторские «коленды», созданные польскими поэтами в конце XX в. (см.: *Koledy Polskie*. Warszawa, 1991).

Что же касается народных колядок, бытующих в устной традиции, то единичные их образцы некогда были опубликованы в фольклорных изданиях XIX — начала XX века (в сборниках Ж. Паули, Ю. Конопки, З. Глогера, К. Козловского, О. Кольберга и ряда других фольклористов), а более обширные коллекции известны нам по региональным публикациям, таким как собрание Ф. Котули («Hej, leluja!», 1970) — колядные песни Жешовского воеводства; народные колядки Люблинского воеводства — «*Koledowanie na Lubelszczyźnie*» (1986).

И лишь теперь наконец собрана общепольская антология фольклорных колядок, включающая весь основной репертуар народных святочных и пасхальных обходных песен. Как отмечает составитель, фольклорные колядные песни (и рождественские апокрифические, и светские магические) бытуют в Польше не повсеместно. Они практически полностью отсутствуют в западных и северо-западных польских областях. Наиболее активно фиксируются в южной Польше, а также в широком поясе восточно-польских областей, проходящем через Мазовию, Подлясье вплоть до Люблинского и Жешовского воеводств. На польско-белорусском и польско-украинском пограничье отмечено разноэтничное взаимодействие сходных колядных песен, бытующих в двуязычной среде.

Если в украинско-белорусской колядной традиции преобладает светская тематика, связанная с общехозяйственными пожеланиями и магическими величаниями, то в польском репертуаре народных колядок свободно уживаются самые разные сюжетные

элементы: религиозные костельные и обрядовые светские, христианские и «языческие» (т.е. архаические фольклорные мотивы).

По замыслу составителя антология имеет целью воссоздать традиционный состав польских народных колядок во всем их многообразии. Наряду с общеизвестными текстами вводятся и новые записи. Термин «народная колядка» трактуется автором скорее в антропологическом, чем в социальном смысле, т.е. имеется в виду особый способ фольклорного осмысления мироустройства. Центральным образом фольклорных колядок является «Мать и новорожденный младенец», а если взглянуть шире — вообще образ девицы как носительницы главной тайны продолжения жизни.

Те из польских читателей, кто привык под «народными» колядками понимать прежде всего «пасторалки», будут — как отмечает автор предисловия — удивлены, не найдя их в настоящей антологии. Вопреки господствующему в Польше мнению, популярные в массовой культуре коленды-пасторалки не являются народными ни генетически, ни стилистически. Их возникновение связывается с городской и поместной модой на «пастушью селянку», характерной для XVII в.; в этот период церковные и околоцерковные (жаковские, школьные) авторы активно использовали фольклорные образцы для популяризации евангельских сюжетов. Что же касается народных коляд, представленных в антологии, то у них другой генезис и иной характер. Они родились на основе аутентичной фольклорной традиции обрядовой календарной песенности, генетически сближенной со славянским колядным наследием.

Пожалуй, впервые в польской фольклористике удалось столь определенно разграничить народные (фольклорные) колядки и национальные рождественские коленды, широко бытующие как в городской, так и в сельской среде.

Статья, предвещающая собрание текстов, — это по сути одно из наиболее серьезных, вдумчивых и основательных научных исследований, посвященных польскому колядному творчеству. Она представляет собой обобщение целого ряда ранее написанных Е. Бартминьским научных работ по этой проблематике (см. список его статей на с. 57—58 рецензируемого издания). Несмотря на краткий объем вступления, в нем рассмотрены все основные параметры бытования жанра народной польской колядки: включенность ее в обряд колядования; функциональная направленность обряда и текста; особенность поэтического языка; мелодика колядных песен и их региональные типы; композиционно-структурная характеристика, значение рефренных формул и т.п. Осо-

бенно ценным нам представляется раздел, в котором изучены механизмы христианизации народных колядок старого образца; пристальное внимание уделяется также символическому языку колядных песен. По словам составителя, простые и конкретные песенные образы (вороной конь, золотой плуг, белый камень, быстрая вода, сокол и кукушка, кольцо и венок и т.п.) наделены более емкими значениями, чем это следует из дословного их понимания, ибо они являются еще и знаками в общей системе фольклорного символического кода.

Включенные в антологию тексты колядок сгруппированы по трем разделам: песни и приговорные тексты, исполняемые: 1) в период Рождества; 2) на Новый год; 3) на Пасху. Попытка разграничения колядок зимнего цикла на рождественские и новогодние не выглядит вполне обоснованной и удачной. Сам составитель неоднократно (в предисловии и в комментариях) отмечает, что подобное членение колядного репертуара носит сугубо условный характер, т.к. и религиозные народные песни на тему о рождении Христа, и светские колядки-благпожелания обычно исполняются участниками святочных обходов, начиная с Рождественского сочельника вплоть до праздника Трех Королей. Более того, и те и другие часто фигурируют в одном обряде: например, при обходе ряженных «ангелов» или «иронов» сначала колядники исполняли для хозяина «серьезные» (религиозные) песни о рождении Спасителя, а затем для дочери хозяина пели светские величальные колядки. Можно предположить, что под условным термином «рождественская» народная колядка понимается обрядовая святочная песня с тематикой о рождении Христа и о Деве Марии (так называемые «марийные» колядки); а под «новогодними» колядками — тексты, содержащие по преимуществу светские мотивы, связанные с наступлением новолетия, с благопожелательной и величальной тематикой.

Включение в колядный репертуар весенних обходных песен («дынгусовых», «гаиковых», «конопельковых» и т.п.) тоже не является общепринятым в славянской фольклористике, но оно имеет свое обоснование как в тематическом плане (существование определенной связи между рождением и смертью Иисуса; переход от старого времени к новому, начало аграрно-вегетационного периода и т.п.), так и в обрядовой структуре текстов обходного типа, а также в их общей поэтической образности. Подобная ситуация сближения колядного и пасхального репертуара наблюдается, например, в цикле белорусских святочных и весенних воловочных песен.

Внутри каждого из этих разделов песни группируются по тематическому принципу. Так, репертуар «рождественских» коляд (60 текстов) представлен следующими тематическими группами: «Благая весть», «Поиски ночлега», «Рождение Иисуса», «Чудеса в Вифлееме», «Убаюкивание Младенца», «Разговор с Девой Марией», «Разговор с Иосифом», «Разговор со святым Яном», «Крещение Христа», «Мария со святыми Яном и Стефаном ходят колядовать», «Пастухи идут поклониться», «Три Короля», «Бегство в Египет», «Детство и юность Иисуса», «Пречистая Дева с Иисусом в храме», «Весь мир веселится». Раздел «новогодних» колядок (более 100 текстов) содержит большое разнообразие тематических групп с такими общеизвестными в славянском колядовании благопожелательными мотивами, как обильный приплод скота во дворе хозяина; богатый урожай зерна; Бог пашет землю золотым плугом; изготовление золотого кубка; погоня за чудесным зверем (туром, оленем); подборание перьев павы; осада города и т.п.

В составе песен рождественского цикла оказались и так называемые щедровки (*szczodraki*), хотя они в Польше (как и на Украине) исполняются чаще всего в обходах Нового года и кануна Крещения; ср. свидетельства об этом на с. 77—80 рецензируемого труда, а также в сборниках «*Kołodowanie na Lubelszczyźnie*» (Wrocław, 1986. S. 54); *F. Kotula. Folklor słowny osoblwy* (Lublin, 1969. S. 121).

Последний из разделов включает речитативные поздравления («винши») и обрядовые обходные песни, исполняемые на Пасху: «хозяйственные» и «молодежные» колядки (всего 30 текстов).

Высокий уровень документальной оснащенности и информативности следует отметить в принятой составителем модели описания конкретных текстов:

1. Заглавие колядки, которое представляет собой либо некую тематическую формулу (например, размножение скота в хозяйском дворе), либо условное название, взятое в кавычки («Золотая ряска», «Коник вороной», «Яблонька»), либо узнаваемый песенный зачин («А дома ли пан-хозяин или его нету?», «Поил Ясь карих коней в дунае»).

2. Комментарий, касающийся прагматики текста и его символики, структурной специфики и т.п.

3. Документация записи (регион, исполнитель, источник).

4. Нотная запись мелодии с подстрочным текстом.

5. Текст (в полуфонетической записи).

6. Объяснение трудных мест текста и диалектных слов.

7. Указатель вариантов (с отсылкой к источникам).

Важнейшей особенностью народных коляд является их устная форма бытования; это значит, что в отличие от колэнд книжного типа фольклорные песни не имеют первоначального (канонического) текста. В такой ситуации издатель вынужден приводить варианты к конкретным текстам (либо указывать источники, где подобные варианты публиковались). На этот аспект оформления антологии хотелось бы обратить особое внимание. Дело в том, что при отборе из общепольского фонда народных колядок (наиболее показательных, художественно полноценных, либо еще не публиковавшихся) исследователь в каждом случае пытается сначала определить устойчивый состав мотивов, например: «Прекрасная Пана сходит с небесного двора» (A₁), «На зеленом лужке ведут разговор Мария с Иисусом» (A₂), «Панна вьет три венка: один себе, второй Иисусу, третий прячет» (B), «Панна собирает цветы в поле» (C), «видит плачущих сирот и забирает их с собой в рай» (D). Затем он приводит отдельные (усеченные) версии этой песни (только A, только B и т.п.), а в заключение помещает указатель всех известных ему опубликованных, архивных, хранящихся в магнитофонной записи вариантов. Если общее число включенных в антологию колядок (речитативных приговоров и песен) не превышает 200 номеров, то коллекция указанных вариантов — это более 600 отсылок к соответствующим источникам, что уже само по себе говорит о необыкновенной живучести народной колядной традиции в Польше.

Славистическая фольклористика, таким образом, обогатилась новым, подготовленным на высоком научном уровне изданием польских святочных и пасхальных песен, включенных в обряд колядования. Именно теперь и для широкого читателя, и для специалистов в области колядного творчества разных славянских народов становится более понятной специфика бытования этого польского фольклорного жанра.

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

Работа выполнена в рамках проекта «Сравнительное изучение мифологии и фольклора славянских народов» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте»)

Новое издание сказок Ш. Перро

Шарль Перро. Истории, или Сказки былых времен (На французском и русском языках). Перевод сказок — А. Федорова, все стихи в тексте — Л. Успенского. Комментарии В. Мильчиной. М., 2002.

В 2003 г. исполнилось 300 лет со дня смерти Шарля Перро (12 января 1628 — 16 мая 1703). К этой дате издательство «Радуга» выпустило сборник сказок Перро.

Поэт, критик, академик — Шарль Перро одним из первых европейских писателей ввел в литературу народную волшебную сказку. Его предшественниками были Дж. Стрappareола (сборник «*Le piacevoli notti*» — «Приятные ночи») и Дж. Базиле («*Lo cunto de li cunti*» («Сказка всех сказок»), или «*Pentamerone*»), использовавшие в литературном повествовании фольклорный материал.

Перро был одним из активнейших участников «Спора Древних и Новых» (*La Querelle des Anciens et des Modernes*). «Древние» считали, что античные авторы создали безукоризненные и неподражаемые литературные произведения, «Новые» же воспринимали литературу как процесс непрерывного совершенствования и предпочитали французских авторов XVII в. древним грекам и римлянам. Сам Перро принадлежал к числу «Новых». В качестве материала для своих сказок он избрал не античную историю, а французский фольклор, в котором, по его словам, отразилась «мораль наших предков».

Данное издание «Историй, или Сказок былых времен» предназначено прежде всего для детей, изучающих французский язык. Это издание-бilingва, с прекрасными иллюстрациями Гюстава Доре, с подробными комментариями. В него полностью вошел второй сборник сказок Шарля Перро «*Les Histoires, ou Contes du temps passé*» (волшебные сказки в прозе) в последовательности оригинала. Помимо этих текстов, читатель найдет здесь стихотворную сказку «Ослиная шкура» из первого сборника сказок Перро «*Griselidis, nouvelle. Avec le conte de Peau d'Ane et celui des Souhaits ridicules*» и ее более поздний прозаический вариант. Итак, набор произведений скорее детский: в издание вошли все волшебные сказки Перро, не вошли в него «Гризельда» (пересказ новеллы из «Декамерона») и «Смешные желания» (скорее грубоватый анекдот, чем сказка).

Выбором текстов, собственно, исчерпывается «детскость» рецензируемой книги. Текстологической же точности «Историй, или Сказок былых времен», а также качеству комментариев, могло бы позавидовать любое «взрослое» издание.

В книге воспроизводятся первоначальные, авторские варианты сказок, а не их позднейшие адаптации, ставшие традиционными в детских изданиях. «Спящая красавица» не заканчивается поцелуем, счастливым пробуждением и браком. Во второй части сказки появляется людоедка-свекровь, которая хочет съест красавицу-невестку и ее маленьких детей. Эта малоизвестная вторая часть «Спящей Красавицы» изобилует фольклорными деталями (для народной волшебной сказки характерен, например, мотив замещения героя, которого хочет убить антагонист, убитыми вместо него животными). В авторском варианте дана и «Красная шапочка». У «Красной шапочки» Шарля Перро плохой конец. Дровосеки, которые разрезают волку живот, пришли из сказки братьев Гримм, но именно гриммовский финал «Красной шапочки» мы привыкли видеть в детских изданиях Перро.

Тот, кому приходилось держать в руках оригинал сказок Перро в прозе, знает, что у каждой из них есть мораль в стихах, а иногда есть и иная мораль. Однако в русских изданиях стихотворную мораль до сих пор можно было встретить довольно редко: в первый раз она появилась в переводе С. Боброва. Этот перевод впервые опубликован в 1936 г. под редакцией М. Петровского, с вступительной статьей и комментариями Н.П. Андреева¹. Поскольку незадолго до публикации этой книги С. Бобров был репрессирован, имя переводчика в ней указано не было. С тех пор перевод Боброва переиздавался редко. Следующее издание прозаических сказок Перро со стихотворной моралью вышло в 1986 г.² В рецензируемом издании читателю предлагается добросовестный, красивый и остроумный перевод стихотворной морали, столь важной для литературной сказки XVII в.

Отдельного внимания заслуживают комментарии, которые знакомят читателя как с литературным процессом, так и с литературным бытом конца XVII в. Здесь указаны все известные литературные источники сказок Перро (например, сборники «Приятные ночи» Дж. Стрappareола или «Пентамерон» Дж. Базиле) и сказки его современников со сходными сюжетами (например, сказки его племянницы М.-Ж. Леритье де Вилландон). Комментарий В. Мильчина также обращает внимание на такие духовные и светские тексты античной и средневековой литературы, которые, очевидно, не могли непосредственно служить Шарлю Перро источником, но в которых основные мотивы его сказок встречаются как общее место. Например, в комментарии к сказке «Спящая красавица» мотив заколдованного сна интересно прослеживается по сочинению Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»,

«Книге чудес» Григория Турского, Корану, средневековым легендам, роману Кретьена де Труа «Клижес» и лэ Марии Французской «Элидик» (см. с. 224 рецензируемого издания). Кроме того, в комментарии к каждой сказке дается ссылка на соответствующий народный сказочный сюжет по указателю Аарне—Томпсона. До сих пор тип фольклорного сюжета по указателю Аарне—Андреева (который предшествовал указателю Аарне—Томпсона) указывал в своих комментариях к сказкам Перро только Н. Андреев в упоминавшемся издании 1936 г. Интересно, что для сказки «Господин Кот, или Кот в сапогах» В. Мильчина со всеми основаниями указывает не только магистральный сюжет (АТ 545), но и два побочных, использованные Перро в финале сказки (АТ 325 «Чародей и его ученик» и АТ 331 «Черт в бутылке»). Напротив, в комментарии к «Спящей красавице» В. Мильчина, вслед за Н. Андреевым, указывает только сюжет № 410, тогда как во второй части сказки мы уже имеем дело с другим сюжетом. Но это — частность. Жанр литературной сказки требует внимательного отношения к фольклорному сюжету, который за этой сказкой стоит. Рассматривая сказку Перро прежде всего как литературный текст, В. Мильчина с пристальным вниманием следит за отражением в ней устной традиции, и в этом несомненное достоинство ее комментария.

В комментарии поясняются трудные французские слова из каждой сказки сборника — характерная примета учебного пособия по иностранному языку. При этом В. Мильчина не только переводит трудные слова, но и рассказывает о месте этих слов и стоящих за ними предметов в языке, литературе и быте Франции конца XVII в.

Сборник-бilingва сказок Шарля Перро в исполнении издательства «Радуга», в хорошем переводе, с добросовестными и увлекательными комментариями, красивыми иллюстрациями, в элегантной обложке, будет полезен и приятен не только детям, изучающим французский язык, но и профессионалам-филологам.

Примечания

¹ Шарль Перро. Сказки. Л., 1936.

² Шарль Перро. Сказки матушки гусыни. М., 1986. Текст «от автора», посвящение и сказки в прозе переведены А. Федоровым. «Ослиная Шкура», «Смешные желания» и все стихи в текстах сказок переведены Л. Успенским; «Гризельда», а также сказки и стихи в приложениях переведены С. Бобровым. Послесловие Н. Андреева («Сказки Перро»).

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь: Репринт с изд. 1914 г. / Послесл. В.Я. Петрухина (Е.В. Аничков и язычество Древней Руси. — С. 389—399). — М.: Индрик, 2003. — 440 с. — (Памятники древней письменности. Исследования. Тексты).

Бобунова М.А., Праведников С.П., Хроленко А.Т. Проблемы фольклорной диалектологии. — Курск: Изд-во КГПУ, 2003. — 71 с. Из содерж.: История изучения фольклора и его языка в территориальном аспекте. — С. 3—30.

Восточные славяне. Антропология и этническая история. — М.: Науч. мир, 2003. — 341 с.

Выговская Поморская пустынь и ее значение в истории России: Сб. науч. тр. и мат. / Отв. ред., сост. А.М. Пашков. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — 351 с.

XIX век: целостность и процесс. Вопросы взаимодействия искусств: Сб. ст. / ГИИ. ГТГ. — М.: Пинакотек, 2002. — 336 с.

Из содерж.: **Головинский Г.А.** Композитор и народное искусство в России XIX в. — С. 76—80; **Пастон Э.В.** Абрамцевский кружок и русская художественная культура второй половины XIX в. Проблемы изучения. — С. 323—336.

Жидков В.С., Соколов К.Б. Искусство и картина мира / ГИИ. — СПб.: Алетейя, 2003. — 464 с.

Из содерж.: Официальная картина мира и фольклор. — С. 285—296; Народная культура в картине мира. — С. 320—346.

Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. — 2-е изд., испр., доп. — М.: ЧеРо, 2003. — 349 с.

Краюшкина Т.В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках (на материале фольклора Сибири и Дальнего Востока): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2003. — 19 с.

Круглов Ю.Г. Фольклор в системе школьного литературного образования // Филология и школа: Тр. Всерос. конф. — М.: ИМЛИ, 2003. — С. 77—96.

Кутенков П.И. Великолукская народная женская сряда (одежда) Пензенской и Тамбовской губерний. Середина XIX — середина XX столетий: Мат. и исследования двух древнейших великолук. культур Междуречья Выши и Вада / Пенз. гос. объедин. краевед. музей. — Пенза: Петербург, 2003. — 52 с.: ил.

Материалы и статьи к 100-летию со дня рождения Е.В. Гиппиуса / ГИИ. РАМ. СК России. Ред.-сост. Е.А. Дорохова, О.А. Пашина. — М.: Композитор, 2003. — 215 с.

Из содерж.: **Е.В. Гиппиус.** Обзор важнейших сборников музыкальных записей русских народных песен с 60-х годов XVIII в. до начала XX в. — С. 59—109; Опись архива Е.В. Гиппиуса, хранящегося в ГЦММК им. М.И. Глинки. — С. 193—212; Опись архива Е.В. Гиппи-

уса, хранящегося в Моск. Гос. консерватории им. П.И. Чайковского. — С. 213—214.

Неклюдов С.Ю. Центробежные и центростремительные перемещения в фольклорном повествовании // Russian Literature. — LIII. — Amsterdam, etc., 2003. — P. 227—235.

Разина Т.М. Прикладное искусство в русской культуре XVIII—XIX вв. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. — 158 с.

Супруга С.В., Березкина Е.С., Головина Р.В. Отражение в языке современного фольклора взаимодействия культур (категория «свое/чужое», устойчивость к иноэтническому влиянию). — Курск: Изд-во КГПУ, 2002. — 392 с.

Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая / Т.Г. Казанцева и др. — Новосибирск: Наука, 2002. — 494 с.: нот.

Угрюмов А. Кокшеньга: Ист.-этногр. очерки. — Вологда: Полиграфист, 2003. — 192 с.

Феномен игры в культуре и образовании: Мат. культур.-антрополог. школы молодых ученых. — Курск: Изд-во КГПУ, 2003. — 472 с.

Из содерж.: **Репринцева Е.А.** Современные проблемы феноменологии игры: «гедонистический этап» в развитии игровой культуры. — С. 5—31; **Алпатова А.С.** Игровой аспект проблемы происхождения музыки (на примере архаических звуковых практик в музыкальных традициях народов мира). — С. 64—71.

Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы / Рос. этногр. музей. — М.: Индрик, 2003. — 408 с.

Фольклорная лексикография. — Курск, 2002. — Вып. 19. — 100 с. [Вып. посвящен лексике одежды].

Часовникова А.В. Христианские образы растительного мира в народной культуре: Петров крест. Адамова голова. Святая верба / ГИИ. — М.: Индрик, 2003. — 248 с.

Черванева В.А. Квантитативный аспект фольклорно-языковой картины мира (количественные характеристики концептов пространства и времени в их объективации вербальными средствами русской волшебной сказки): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Воронеж, 2003. — 24 с.

Чистов К.В. Русская народная утопия: Генезис и функции социально-утопических легенд. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. — 544 с.

Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д. Русский анекдот. Текст и речевой жанр. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 144 с.

Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. — М.: Индрик, 2003. — 528 с. — (Традиц. духовная культура славян. Соврем. исследования).

Эстес К.П. Бегущая с волками: Жен. архетип в мифах и сказаниях / Пер. с англ. — Киев: М.: София, 2003. — 496 с.

Из содерж.: Разнюхать факты: возвращение интуиции как инициация: Кукла в кармане: Василиса Премудрая — Василиса. — С. 80—112; Сказка как лекарство. — С. 448—454.

Язык. Гендер. Традиция: Мат. конф. — СПб.: Проппов. центр гуманит. исследований в обл. традиц. культуры, 2002. — 178 с.

Из содерж.: **Адоньева С.** Частушечный агон. — С. 5—12; **Кучумова А.** Барыня с хвостом: [О загадках]. — С. 64—70; **Прокопьева Н.** Статус старой девы в крестьянской общине. — С. 118—124.

Тексты

Великорусские сказки архива РГО: Сб. А.М. Смирнова: В 2-х т. / Подгот. Т.А. Новичкова; Ред. «Схематич. излож. и руководящ. указателя сказок»: Е.А. Костюхин, Т.А. Новичкова. — СПб.: Тропа Троянова, 2003. — Кн. 1. — 479 с.; Кн. 2. — 448 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Предрев. собр.; Т. 9).

Едет чёрт на бочке, продаёт цветочки: Соврем. дет. фольклор Вят. края в зап. Т.К. Николаевой. — Вятка (Киров), 2002. — 96 с.

Смоленский музыкально-этнографический сборник: В 2-х т. — М.: Индрик, 2003. — В надзагл.: РАМ им. Гнесиных.

Т. 1: Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина. — 760 с.: нот.

Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Енговатова. — 552 с.: нот.

Старая погудка на новый лад: Рус. сказка в изданиях конца XVIII в. / Сост., вступ. ст. и коммент. К.Е. Кореповой; Подгот. текстов Л.Г. Беликовой. — СПб.: Тропа Троянова, 2003. — 399 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Ранние собр.; Т. 8).

Эликсир жизни. Мудрость тысячелетий: Антология / Сост. А.Е. Мачехин. — М.: ОЛМА-Пресс, 2002. — 782 с.

Что есть истина?: Афоризмы, крылатые слова, пословицы / Сост. Е.А. Окунцова. — М.: НЦ ЭНАС, 2003. — 480 с.

Словари. Справочники.

Библиография

Большой толковый словарь донского казачества: Ок. 18 000 слов и устойчивых сочетаний / В.И. Дегтярев, Б.Н. Проценко и др. — М.: Рус. словари: Астрель: АСТ, 2003. — 608 с.

Работы по славянскому фольклору, изданные в России (1998—2003 гг.): Крат. аннот. библиогр.: К XIII Междунар. съезду славистов / Сост. В.А. Кляус. — М., 2003. — 16 с.

Синдаловский Н.А. Петербург: От дома к дому — от легенды к легенде... Путеводитель. — СПб.: Норинт, 2003. — 400 с.

Славянская этнолингвистика: Библиогр. — М.: Ин-т славяновед. РАН, 2003. — 120 с.

Материал подготовила

Н.Р. ТИМОНИНА;

Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

Из научной жизни Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ

В минувшем году семинар «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» ИВГИ РГГУ (с октября 2003 г. — Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ) при поддержке Фонда Форда начал проводить регулярные школы по теоретической фольклористике. Целью этих мероприятий является обсуждение (в лекционных курсах и на семинарских занятиях) вопросов типологии и семиотики фольклора, проблем соотношения устных и книжных каналов культурной коммуникации, знакомство с современными направлениями зарубежной науки фольклорно-антропологического цикла, обучение современным приемам описания фольклорных текстов (в том числе с применением компьютерной техники), а также обмен опытом и установление контактов между молодыми фольклористами из разных российских (и не только российских) городов.

К участию в конкурсе приглашаются молодые исследователи (студенты, аспиранты, преподаватели), специализирующиеся в области фольклористики и в смежных с ней дисциплинах, интересующиеся современными проблемами теории фольклора и освоением новых методов в изучении фольклорных текстов. На конкурс принимаются исследования по фольклору, причем предпочтение отдается работам, связанным с темой очередной Школы; они публикуются на сайте семинара (<http://www.ruthenia.ru/folklore/LS.htm>). Информация о конкурсе распространяется через Интернет, по сайтам региональных научных и учебных институтов, по адресам научных рассылок. В специальном разделе (<http://www.ruthenia.ru/folklore/LS.htm>) содержатся сведения о подготовке и проведении Школы, программы ее курсов, расписание занятий, списки рекомендованной литературы, а также «Библиотека», где в он-лайн-доступе и в zip-архивах представлена часть рекомендованной литературы.

Всероссийская Летняя школа по типологии фольклора

1—11 мая 2003 г. в Великом Новгороде состоялась Всероссийская Летняя школа по типологии фольклора.

Прошедшими по конкурсу слушателями стали 22 человека из 10 городов (Москва, Санкт-Петербург, Улан-Удэ, Архангельск, Петрозаводск, Пермь, Волгоград, Киров, Ульяновск, Париж). В качестве преподавателей были приглашены фольклористы из Москвы, Санкт-Петербурга, Ульяновска, Вильнюса; провести самостоятельные занятия имели возможность и некоторые слушатели. Ежедневное расписание включало по 3 лекции и по одному семинару. Вечерами проводился просмотр этнографических фильмов с комментариями специалистов и последующими обсуждениями. Слушатели под руководством А.С. Архиповой занимались также решением и разбором фольклорно-этнографических и фольклорно-лингвистических задач.

Задачи Школы были сформулированы широко. Исследования в области фольклора ставят вопрос о способах сопоставления и анализа устных традиций. Типологический метод расширяет возможности интерпретаций фольклорных текстов, позволяя объединить усилия различных научных направлений.

В своих лекциях С.Ю. Неклюдов говорил о высокой степени повторяемости знаков, кодов, морфологической организации фольклора. Романтически ориентированный взгляд ищет и находит в нем истоки национальной самобытности, что предполагает несходство культурных манифестаций, но нельзя забывать, что многие сходства/различия существуют только для наблюдающего субъекта. Теоретически мыслимая семантическая модель, хотя и выстраиваемая под определенным углом зрения, ставит перед исследователем задачи обобщения и изучения архетипических ментальных структур общественного сознания. Лекция по типологии героического эпоса была посвящена дифференциации форм «архаическо-

го» и «классического» эпоса, особенностям «малых» и «больших» форм, а также особенностям метрической техники.

В лекции А.А. Панченко рассказывалось о новейших теориях современной американской фольклористики. Затрагивались методологические и этические проблемы экспедиционной деятельности, «культурного колониализма», типов социального взаимодействия, вопросов «поэтики и политики» в этнологии и фольклористике. В результате многие слушатели сформулировали для себя основные «принципы интегративного описания», «кабинетной работы» и «коммуникативных стратегий». Близким по проблематике было сообщение А.Н. Львова «Начетчики и миссионеры». О проблемах полевой работы шла речь и в лекции Н.Н. Садовской «"Охотничьи рассказы" антропологов или конфуз как научный метод».

С.Е. Никитина говорила о понятиях «ключевое слово» и «культурный концепт». Она показала, что ключевые слова и выраженные в них концепты, представленные в тезаурусном описании, отражают семантическую специфику жанра, профессиональные особенности текстов и связаны с различными параметрами культуры.

Большое впечатление произвели выступления Ю.Е. Березкина, который рассказывал о культуре не как о форме фиксации определенной знаковой системы, требующей понимания, а как способе сохранения и передачи информации. Вслед за Э. Дюркгеймом и К. Гирцем, Ю.Е. Березкин говорил, что фольклорно-мифологические мотивы относятся к числу репликаторов, т.е. могут изучаться не на предмет их значения в конкретном культурном контексте, а как транскультурно распространенные самокопирующиеся единицы. Корреляция между языком, генами и различными элементами культуры может быть тесной или слабой. Задачи реконструкции истории распределения фольклорных мотивов по ареалам — лишь одно из направлений изучения прошлого. Конкретно о саяно-американском мотивном комплексе говорилось в лекции Ю.Е. Березкина, С.А. Боринской, А.И. Давлетшина, А.В. Коротаева.

Лекции А.Ф. Некрыловой были посвящены типологии зрелищно-игровой культуры и весьма насыщены информацией. Б. Кербелите в своем курсе по структурно-семантической типологии, отталкиваясь от анализа элементарных сюжетов, показала, каким образом можно сопоставлять сказания и обычаи, выявлять функции и назначения сказаний, исследовать развитие обычаев и опыты их реконструкций.

Л.Н. Виноградова говорила о вредоносных духах как о персонажах-надзирателях, конструирующих поведение человека. Вербальные клише, выполняя свою интерпретирующую функцию, характеризуются и глубоким планом скрытых контекстов, которые восстанавливаются с помощью привлечения широкого этнографического материала. Е.С. Новик описала типологию жанров несказочной прозы, а О.Б. Христофорова обратила внимание на понятия «обряд», «символ», «ритуал» и остановилась на методах изучения структуры и символики ритуала.

М.П. Чередникова прочла лекции по типологии детского фольклора и провела семинары, в которых слушателям нужно было проявить не только способности к строгой классификации, но и понимание материала на уровне разграничения семантических полей и их значений. Выступление А.Ф. Белоусова было посвящено различным формам отношения к действительности в русском песенном фольклоре: от эпического вымысла былины до фактографичности песен-хроник начала XX в.

А.Л. Топорков и Т.А. Михайлова рассказывали о заговорной традиции, о механизмах действия заговоров и природе их появления, А.И. Давлетшин — о типологии мезоамериканского мифа, А.Б. Мороз — об адаптации книжного текста к народному сознанию, своего рода «перевод» на язык традиционной культуры, а А.П. Минаева — о классификации форм бытовой письменности.

Лекции и семинары неизменно сопровождались живыми дискуссиями, в которых принимали участие и слушатели, и преподаватели. После проведения Школы участ-

никам и преподавателям предлагалось заполнить анкету, содержащую оценку Школы; с ответами можно ознакомиться по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/summerschoolanswers.htm>.

А.П. МИНАЕВА (Москва)

Конференция «Палеофольклор: реальности и мифы»

18—20 сентября 2003 г. Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ при поддержке Фонда Форда провел международную научную конференцию, посвященную проблемам палеофольклора.

Конференцию открыл С.Ю. Неклюдов (ИВГИ РГГУ). Исследования, посвященные истории фольклора, включают операции по реконструкции палеофольклора — устных традиций, предположительно лежащих в основе письменных памятников древности или средневековья (отчасти — и Нового времени): книжного эпоса, исторических хроник, религиозно-магических текстов. Чрезвычайно остро стоит проблема верификации реконструкций, в зависимости от уровня развития науки, от методологических (и даже идеологических) установок исследователя они бывают убедительными или, напротив, произвольными, что, впрочем, может и не воспрепятствовать их принятию культурой.

Соответственно, в центре конференции было обсуждение методологических проблем реконструкции палеофольклора и применяемых при этом аналитических процедур. В том же ракурсе рассматривался ряд литературных памятников и традиций Востока и Запада.

Н.П. Гринцер (ИВКА РГГУ), обратившись к проблеме индоевропейского поэтического языка, рассмотрел способы реконструкции стоящих за языковыми формулами тем и метасюжетов. Возможности такого анализа были продемонстрированы при анализе темы плача в гомеровском эпосе и древнеиндийской лирике. В архаических эпосах плач имеет сходную структуру: повествовательное обращение к плачу; восхваление героя; жалоба; упрек.

В докладе Е.Е. Левкиевской (Ин-т славяноведения РАН) был поставлен ряд вопросов: что следует принять за единицу реконструкции славянской мифологической системы — миф, мифологический персонаж или еще более дробный элемент; как составить тезаурус этих единиц на общеславянском уровне; какие участки мифологической системы пригодны для такой реконструкции. Единство славянской мифологической системы выявляется на уровне мифологических функций, которые, составляя первичный пласт, сформировались раньше других элементов и, соответственно, представляют собой самый древний, устойчивый и наиболее пригодный для реконструкции слой.

А.В. Дыбо (ИВКА РГГУ) рассмотрела антропоморфную метафору в алтайских реконструкциях. Слова, относящиеся к одному языковому полю, развивают идеи многозначности, что происходит при их метафоризации и метонимизации. Например, «жилище», «ландшафт» выступают как реализации антропоморфной метафоры, зафиксированной в языке на примере частей тела. При использовании такого подхода реконструируется как форма слова, так и его первоначальное семантическое наполнение.

В.В. Напольских (Удмуртский гос. ун-т) реконструировал истоки мотива ныряния за землей в балкано-славянской апокрифической традиции; мотив мог быть принесен из Азии в Центральную Европу аварами (VI в.) и распространился среди славян, а позже вошел в круг сюжетов «пост-богомильской» традиции. Наиболее архаичные версии (с участием ныряющей птицы) сохранялись на ее периферии (прежде всего, у северных русских), а в центре, где присутствовало богомильское влияние (у южных славян, украинцев и т.д.), он заменялся христианскими переработками (Бог и Сатана, который сначала ныряет за землей, превратившись в птицу, а позже — уже в антропоморфном облике).

В коллективном докладе А.В. Коротаева (Ин-т Африки РАН), С.А. Боринской (Ин-т общей генетики РАН), С.А. Блюмхена (Ин-т востоковедения РАН), А.А. Володиной (Ин-т лингвистики РГГУ), Д.А. Халтуриной (Ин-т Африки РАН) речь шла о гоби-американском мотивном комплексе, который реконструируется на основе исследований генетических маркеров и мифологических мотивов тех этносов, которые, вероятно, являются предками американцев. Гоби-американский комплекс включает мифы о ныряльщике, о дуалистическом миротворении, об уничтожении лишнего солнца и пр. Корреляция данных генетики и мифологии позволяет проследить миграцию этносов и их мифологических мотивов из Саяно-Алтайского региона в Новый Свет.

А.С. Архипова (ИВГИ РГГУ), А.В. Козьмин (ИВГИ РГГУ) и А.В. Коротаев проанализировали сказки с альтернативными сюжетными ситуациями: бой-победа («со Змеем Горынычем») и задача-решение («с Бабой Ягой»). При сопоставлении выяснилось, что между востоком и западом Русского Севера проходит диалектная граница, обусловленная разницей в мифологических системах, причем, возможно, первый тип распространяется через носителей европейских генов R1, а второй — через носителей уральских генов (гаплогруппа № 3).

В докладе М.А. Чегодаева (ИВКА РГГУ) рассматривались возможные фольклорные истоки древнеегипетских «сказок» XXI—III вв. до н.э. Есть множество параллелей между этими текстами и сюжетами в традиционной словесности разных народов мира, демонстрирующих соответствие данных сюжетов универсальным повествовательно-фольклорным моделям.

В докладе И.Г. Матюшиной (ИВГИ РГГУ) речь шла о древнеанглийском эпосе «Беовульф», который получил письменную фиксацию в более позднюю эпоху (кон. X — нач. XI в.) — об этом свидетельствуют палеографические, социологические, лингвистические данные; отнесенность событий к далекому прошлому; ошибки; элементы, генетически связанные с магией и ритуалом (похоронные плачи, перебранки, хулительные песни, любовные и знахарские заговоры). Нельзя исключать и того, что архаические особенности превратились в особую примету архаичного стиля.

А.М. Дубянский (ИСАА МГУ) проанализировал влияние ритуально-мифологических структур на генезис и исходный смысл сюжетов тамильской поэзии, на композицию и сюжетно-образную систему поэтических произведений. В докладе М.М. Каспиной (РГГУ) обсуждалась реконструкция фольклорных сюжетов и представлений (двукратное сотворение мужчины и женщины; детство Авраама и его спасение в печи огненной; похороны Иосифа) в памятниках раввинистической литературы (Талмуд, мидраши).

Доклад Л.М. Ермаковой (Ин-т иностранных языков Кобэ, Япония) был посвящен определению характера человека в японской словесности в зависимости от места его проживания (горы, море, равнина). Описание «места» в «пространстве» в японском фольклоре является структурообразующим; влияние таких координат на человека неограниченно, так как они служат обозначением его связи с предками.

Н.В. Возякова (ИВГИ РГГУ) рассказала о поисках прототекстов старых испанских романсов (до сер. XVI в.), дошедших до нас как памятники книжной культуры, и о таких элементах текста, которые указывают на его былую принадлежность к устной традиции. Т.А. Аникеева (УНЦСЯ РГГУ) посвятила свой доклад устным элементам турецкой народной повести, среди которых, кроме собственно турецких, могут быть обнаружены персидские, арабские, среднеазиатские; можно сделать вывод о неоднократном переходе текстов из устной формы в письменную и наоборот, о взаимовлиянии этих традиций.

В.Я. Петрухин (Ин-т славяноведения РАН) сопоставил летописные свидетельства о низвержении Перуна с фольклорно-этнографическими сюжетами (ритуальное изгнание и «похороны» Зимы и т.п.) и с византийскими хрониками. Уничтожение Перуна напоминает уничтожение масленичных и прочих карнавалых чучел; при этом проводы Перуна вполне могут являться отражением древнегреческой и римской традиции календарного изгнания тех сил, которые выражали идею зла.

В докладе О.В. Беловой (Ин-т славяноведения РАН) рассматривались возможности реконструкции элементов «чужой» культуры и фольклора с позицией носите-

лей «своей» традиции. Представления о «своем» и «чужом» народе из европейских книжных источников и народных легенд (из регионов этнокультурных контактов), демонстрируют универсальные (безотносительно к конкретным нациям) мотивы, присущие фольклорному образу «чужого» этноса.

Доклад Ф.Б. Успенского (Ин-т славяноведения РАН) содержал типологический анализ, позволяющий проследить, как в древнескандинавских текстах функционирует формула *oarga dǫg*, аналогичная древнерусскому выражению «лютый зверь». Скандинавская описательная конструкция с отрицательной формой прилагательного приводит к мысли о том, что это эвфемистическое именование, пришедшее в письменную культуру из устной традиции.

В сообщении Ацуси Масимо (Университет Киото, Япония) традиция декламации ритуально-магических текстов рассматривалась на примере окинавского мифологического нарратива, излагаемого в обрядах встречи богов, утверждения жрицы на роль прародительницы, очищения, испрашивания доброго урожая, проводов божеств. Были представлены видеоматериалы, записанные во время церемоний на островах Окинавской акватории.

В докладе В.С. Костырко (ИВГИ РГГУ) персонажи якутской мифологии анализировались как система противопоставленных друг другу пучков признаков. Она является общей для заклиний, относящихся к различным локальным вариантам мифоритуальной традиции, но несколько отличается в эпосе. Смещение этих мифологических подсистем в свое время привело А.Е. Кулаковского к некорректным выводам относительно верхних Абааһы (демонов), которых исследователь отнес к разряду древних божеств Айыы.

А.В. Чернецов (Ин-т археологии РАН) рассказал о магических мотивах в рукописной традиции и в коммерческих публикациях заговоров. Трансформации смыслового облика слова помогают понять устные истоки книжной традиции, при их реконструкции необходимо учитывать особенности воспроизведения текстов (фольклорных и письменных), ошибок при передаче, границы текстовых единиц и характер их контаминаций.

А.И. Давлетшин (ИВКА РГГУ) рассказал о ритуальных надписях на погребальных масках майя, которые датируются классическим периодом (250–900 гг.) и изображают «бога GI». Надписи нанесены на обратной стороне перед глазами покойного, а прорези для глаз отсутствуют. Если ритуал, в котором функционировали маски, рассмотреть в коммуникативном аспекте, можно связать между собой содержание текстов, реконструировать погребальный обряд и интерпретировать их как часть одного стоящего за ними устного текста.

Т.А. АНИКЕЕВА (Москва),
Н.В. ПЕТРОВ (Архангельск)

Осенняя школа по палеофольклору

22—24 сентября 2003 г. Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ при поддержке Фонда Форда была проведена Осенняя школа «Фольклор: проблемы и методы исторических реконструкций».

На воссоздание уже исчезнувших текстов устной культуры фольклористика была ориентирована с момента своего возникновения; вопросы реконструкции и исторического развития фольклора оставались в фокусе внимания исследователей на протяжении всего XIX в. В XX в. научные интересы смещаются к синхроническому описанию традиций, вопрос о «началах» отходит на второй план, хотя и не забывается полностью. В наше время возвращение к этим вопросам возможно на новом уровне. В изучении фольклора, преимущественно индоевропейского, накоплен определенный опыт доказательных реконструкций. Методикам и результатам реконструкции фольклорных форм в разных традициях и были посвящены занятия Школы.

М.А. Чегодаев (Москва) рассказал о попытках реконструировать сюжетное завершение древнеегипетской повести «Обреченный царевич», рукопись которой обрывается на том, что герой, с помощью жены удачно избежав своей первой предсказанной судьбы (гибели от змеи), бежит от угрожающего ему пса в воду, но попадает во власть крокодила... Приложение к этому сюжету морфологической схемы Проппа позволяет предположить, что далее следовало решение задачи с помощью чудесного помощника и воцарение героя.

Н.П. Гринцер (Москва) на нескольких примерах рассмотрел соотношение формулы и темы в древнегреческом эпосе. Варианты формулы «Ахилл быстроногий» обнаруживаются в текстах в одних и тех же метрических позициях, что выявляет абсолютную значимость формулы для текста и темы для певца. Главной становится не метрика, а тема «быстроногого Ахилла», которая может обнаружиться и в других сказаниях (фрагменты о детстве Ахилла повторяются у Пиндара). Было выяснено, чем мотивируется появление формул и тем в тексте; как формула определяется темой и как тема иногда диктуется формулой. Предполагается, что Гомер ничего не знал об Аргусе, сюжет о котором появился позже, а его последующие упоминания придуманы для объяснения формулы, в результате превратившейся в мотив.

В.В. Напольских (Ижевск) показал, как с помощью лингвистических методов можно произвести реконструкцию верований и обрядов удмуртов и коми. Исследователь дал сравнение терминологии, относящейся к религиозной жизни исследуемых народов, и сопоставление семантики данных слов. Тех-

нологию семантических реконструкций с использованием метода сравнительно-исторического языкознания описала А.В. Дыбо (Москва). Через сопоставление слов с одним значением и регулярно соотносящимся звучанием в родственных языках выявляются регулярные соотношения и восстанавливается первичная форма и значение слова. Необходимо рассматривать лексико-семантические группы слов, что позволяет видеть генезис не слова, а лексикона; использовать технологию семантических изменений; описывать значение слова в синхронии; давать его семантико-функциональное описание.

А.В. Коротаев и С.Б. Боринская (Москва) рассказали, что в традиционной культуре важнейшую роль играет «вертикальная» трансмиссия, причем дети получают от родителей и гены, и семы мифологических сюжетов (на примере распространения уральского по происхождению мифа о птице, ныряющей за землей). Это мифологическое знание передается по мужской линии, так как при патрилокальном браке все взрослые мужчины обладают одной и той же Y-хромосомой.

В свете современных представлений о реконструкции мифологии Е.Е. Левкиевская (Москва) рассмотрела метод ретроспекции Д.К. Зеленина, который первым начал исследовать данный материал с точки зрения диалектолога — для сравнения состояния диалектных форм славянской мифологии и, следовательно, для выявления ее первоначальных смыслов. Опираясь на лингвистику текста, как на метод исследования, Зеленин вплотную подходит к реконструкции первоначальных смыслов славянской мифологии.

Л.Н. Виноградова (Москва) рассказала о реконструировании средневековых славянских магических обрядов (по ведовским процессам в западославянских источниках XIII—XVI в.). Фрагментарные сообщения прихожан о своих прегрешениях иногда остаются единственными источниками для изучения средневековых ритуалов и верований. Так, пособие по святой исповеди «Каталог магии Рудольфа» из Верхней Силезии (XIII в.) дает большое количество параллелей с обрядами, описываемыми вплоть до XX в.: ритуальные диалоги, формулы обмена, элементы аграрной магии.

В.Я. Петрухин (Москва) обратился к двум легендам — о призвании варягов на Русь и об основании Киева. Легенда о трех братьях — Кие, Щеке и Хориве сконструирована по образцу библейского нарратива о распределении по жребию земли между тремя братьями. Другая история (о Кие-перевозчике) явно имеет фольклорное происхождение. Легенда же об основании Киева очень похожа на легенду о призвании варягов. А.В. Чернецов (Москва) рассказал о проблемах анализа гадательной книги «Рафли» (XVI в.), имеющей иноземное про-

исхождение, но подвергшейся русским фольклорным влияниям. Толкования знаков зодиака позволяют предположить, что книга была распространена в среде горожан.

А.М. Дубянский (Москва) посвятил свою лекцию каноническому образу женщины и его ритуально-мифологическим корням в древнетамильской поэзии I в. н.э.; разлука, поэтическая топика которой является столь частой (в древнеиндийской поэзии, в частности), интерпретируется как трехчастный ритуал перехода, согласно мо-

дели А. ван Геннепа. А.И. Давлетшин (Москва), анализируя надпись на расписном сосуде для какао, когда-то принадлежавшем знаменитому мутульскому царю Йик'ин-Чаа н-К'аунилю, сформулировал проблему интерпретации текста, который можно рассматривать как запись мифа, сказки или мифологического анекдота.

На примере «Сокровенного сказания монголов» С.Ю. Неклюдов (Москва) продемонстрировал методику реконструкции фольклорных элементов в книжном тексте,

показав, как через систему выявляемых совпадений на уровнях формульном и мотивном прослеживается единая фольклорная традиция. Завершая занятия, он обобщил некоторые принципы работы при реконструкции устных источников в письменных текстах: выявление элементов ритмизации и мифологических коррелятов позволяет восстановить в них имплицитно присутствующую фольклорную семантику.

Т.А. АНИКЕЕВА (Москва),
Н.В. ПЕТРОВ (Архангельск)

Хроника экспедиций в Ханты-Мансийском автономном округе

1. Организация: Нижневартовский государственный педагогический институт. Центр культурологии. Ханты-Мансийский автономный округ, г. Нижневартовск.

2. Вид экспедиции: этнографическая, фольклорная.

3. Изучаемый этнос: народы, населяющие округ.

4. Место работы экспедиции: Тюменская обл., ХМАО: Сургутский р-н, Нижневартовский р-н, Кондинский р-н, Ханты-Мансийский р-н.

5. Руководитель экспедиции: Скульмовская Любовь Григорьевна.

6. Собираемый материал: учебный план Центра культурологии предусматривает прохождение студентами 1-го курса — этнографической, 2-го курса — фольклорной практик (при финансовой поддержке администрации г. Нижневартовска). Работа осуществляется при помощи специально составленной «Методики собирания фольклора для студентов культурологов» (автор О.В. Рассохацкая), программы-вопросника по разделам: I. Место записи. II. Особенности национальной одежды. III. Исполнитель. IV. Ансамбли. V. Музыкальные инструменты. VI. Календарные обряды: 1. Святки. 2. Масленица. 3. Встреча весны. 4. Егорьевские обряды. 5. Семидесятый и Троицкие обряды. 6. Первые хороводы. 7. Праздник Ивана Купала. Петров день. 8. Обжиги. VII. Семейно-бытовые обряды: 1. Рождение человека. 2. Свадебный обряд. 3. Проводы в рекруты, в армию. 4. Похоронный обряд. VIII. Необрядовый фольклор: 1. Посиделки. 2. Лирические песни. 3. Исторические песни. 4. Песни обличитель-

ные и сатирические. 5. Шуточные песни. 6. Частушки. 7. Трудовые припевки и песни. 8. «Скорые» песни. 9. Детский фольклор. IX. Устный фольклор: 1. Диалектные особенности. 2. Проза. 3. Детский устный фольклор.

7. Время работы экспедиции, ее маршрут: июль 1996 — с. Варьеган, пос. Новоаганск — стойбище Юрия Веллы; июль 1997 — пос. Чехломей, с. Корлики, с. Ларьяк, с. Большой Ларьяк, с. Охтеурье; июль 1998 — пос. Аган, с. Северная Сосьва; июль 1999 — г. Нижневартовск, г. Ялуторовск; июль 2000 — с. Северная Сосьва, с. Корлики, с. Варьеган; июль 2001 — с. Шутур, с. Юмас, с. Половинка, г. Тобольск, пос. Ваховский, с. Каликееган, с. Лактеган; июль 2002 — д. Вата, пос. Аган, с. Варьеган — стойбище рода Айпиных.

8. Предполагаемые маршруты экспедиции: июль 2003 — Нижневартовский р-н, населенные пункты по течению реки Вах, протяженность 1355 км.

9. Архив: музей, фонотека, видеоматериалы. Архив хранится в Центре культурологии НГПИ. Адрес: 628605, Ханты-Мансийский автономный округ, г. Нижневартовск, ул. Ленина, 56, Центр культурологии, кафедра культурологии. Тел.: (83466)61-20-11.

О.В. РАССОХАЦКАЯ,

старший преподаватель кафедры культурологии

Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации в ноябре 2005 г. планирует проведение Всероссийской научной конференции «Российская фольклористика: классическое наследие и XXI век». Круг предлагаемых к рассмотрению проблем охватывает различные аспекты функционирования фольклора на современном этапе и связан с обобщением новационных разработок в области собирания, архивации, изучения и публикации фольклорных произведений. Обсуждение на конференции планируется вести по следующим направлениям:

— Фольклористика и современное гуманитарное научное знание. Место и роль российской фольклористики в контексте мирового фольклористического знания. Российская фольклористика в условиях глобализации.

— Исторический опыт российской фольклористики (научные школы, направления, концепции) и его современная интерпретация.

— Место фольклористики в контексте наук о традиционной культуре.

— Предметное поле фольклора.

— Фольклор в современном социокультурном контексте. Взаимодействие фольклора с различными типами культур (фольклор и элитарная культура, фольклор и массовая культура).

— Проблема соотношения архаических, классических и современных форм фольклора.

— Проблема исполнителя в архаическом и современном фольклоре.

— Фольклорный текст и современные методы его фиксации (от полевой записи к научной публикации).

— Преподавание фольклора в учебных заведениях (программы, методики, учебные пособия).

Мы будем искренне признательны, если читатели журнала «Живая старина» выскажут свои предложения по содержанию планируемой конференции и примут участие в ее работе.

Более подробная информация об условиях проведения конференции будет сообщена дополнительно.

Пишите нам по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6. Оргкомитет конференции. Контактный телефон: (095) 246-84-17, 245-22-05. Факс: (095) 246-93-23. E-mail: crf@inbox.ru (с указанием «В оргкомитет конференции "Российская фольклористика: классическое наследие и XXI век"»).



В ряду святых мест Русской земли особое место занимает озеро Светлояр в Нижегородской обл., сакральный комплекс, включающий природные культовые объекты (деревья, ручьи, горы, озеро) и рукотворные святыни — могилы, часовни. На протяжении столетий вокруг озера и его святынь сложился народный культ, включающий обетное паломничество, ритуальные обходы и другие обрядовые практики.



Фото А.Б. Грозы, А.А. Ивановой. 2002—2003 г.



Ручей Кибелек



Камень-«следовик»



Софья Владимировна Лесуновская у «алтарного камня»

Публикацию А.А. Ивановой, посвященную сакральной топографии окрестностей озера Светлояр, читайте на с. 7—10



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 Респечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2004»)

Internet: www.rospr.ru



В следующих номерах:

Н.И. Шутова (Ижевск)

*«У счастливого на среднем пальце
серебряное кольцо будет сверкать...»*

А.В. Чернецов (Москва)

Еще одна Соломонова печать

Д.О. Осипов (Москва)

К истории лаптя на Руси

К. Юноки-Оиэ (Осака, Япония)

*Балалаечные наигрыши под проходку:
простота в обыденности*

К.Н. Денисевич (Москва)

*Домовой и домашний скот
в поверьях Каргополья*

Выставка

«Музей биографий»

**Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций**

Научная хроника.

Обзоры, рецензии

