

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2004

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Дорога в с. Тетеринское

НАРОДНЫЕ ИСПОЛНИТЕЛИ ИЗ НЕРЕХТСКОГО РАЙОНА

Об экспедиционных исследованиях музыковедов, стремящихся
восстановить картину исполнительства на балалайке в одном из
русских регионов, читайте на с. 43—48

2002—2003 гг.

Фото Н. Ковалева, К. Юноки-Оиз

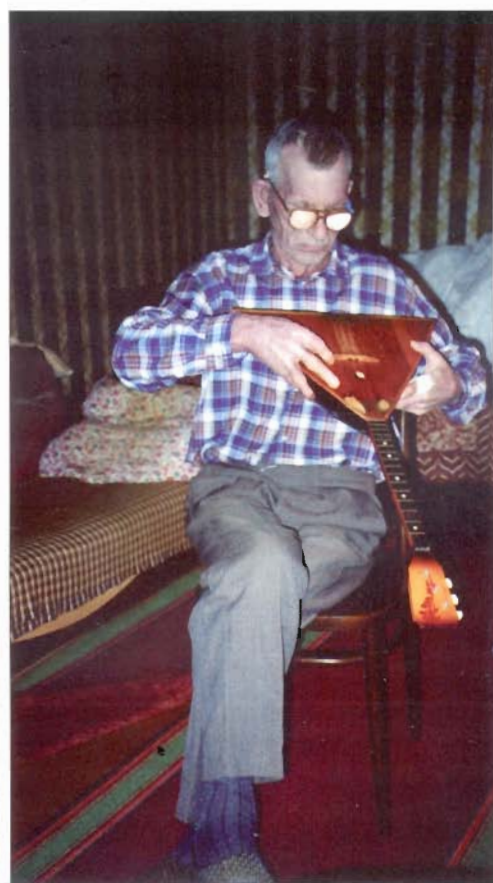
Ю.В. и А.Н. Гречины из д. Челпаново



Жительница с. Красное Сумароково Е.В. Дроздова



Б.И. Морозов регулирует «кобылку» (с. Федоровское)



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(43) '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. Енговатова

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 09.09.2004. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 930. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ГУП ИПК «Московская правда», 850 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: Народная исполнитель-
ница **А.В. Дроздова** из с. Красное Сумароково Не-
рехтского р-на Костромской обл. Фото **Н. Кова-**
лева. 2002 г.

На 4-й стр. обложки: Серебряный перстень
из Чабыровского могильника XVII—XVIII вв.
(вверху). Бронзовый перстень из Ципынского
могильника XVII—начала XIX в. (внизу).

СОДЕРЖАНИЕ

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- К.К. Логинов.** Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии 2
И.А. Швед. Символика сосны в белорусской фольклорной картине мира 6
К.Н. Денисевич. Домовой и домашний скот в поверьях Каргополя 9
М.М. Красиков. Украинские поверья о Михайловом Чуде 13
О.В. Величина. Образ музыкального инструмента в песне и в обряде 16

ВЕЩЬ – СИМВОЛ – ЗНАК

- Д.О. Осипов.** К истории лаптя на Руси 20
В.Я. Петрухин. Государевы лапти 23
Н.И. ШUTOва. «У счастливого на среднем пальце серебряное кольцо
будет сверкать...» 25
А.В. Чернецов. Еще одна Соломонова печать 28

СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

- С.Б. Борисов.** Шуточная беспроигрышная лотерея на свадьбе 31
М.В. Ахметова. Нищенский текст: конструирование модели неопределенности 33
«Халява, ловись!» Публикация **Т.Г. Ивановой** 38
«Ловись, халява, большая и маленькая». Публикация **Т.Ю. Шведчиковой** 40

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- К. Юноки-Оиз.** Балалаечные наигрыши «под проходку» 43

ЭКСПЕДИЦИИ

- О.Н. Смирнова, А.А. Чувьуров.** Экспедиция на Верхнюю Вычегду 49
М.И. Годунова, Л.К. Ковригина. Фольклорные материалы из с. Миренки
Алатырского района Чувашии 52

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.** Мифологические воззрения народов финно-угорской семьи 54
В.Я. Петрухин. Мифы и святилища манси 56
Э.С. Киуру. Перевод подвёл 57
К.В. Чистов. Коротко о книгах 58
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова.** Научный семинар «Фольклор в наши дни» 60
Д.А. Семаков, А.А. Меньшиков, Н.В. Петров. Школа молодого фольклориста
в Архангельске 61
М.М. Валенцова. VIII Толстовские чтения 64

К.К. ЛОГИНОВ

ДЕРЕВЬЯ И КУСТАРНИКИ В ПОВЕРЬЯХ НАРОДОВ КАРЕЛИИ

Магические качества, приписываемые в народе разным породам деревьев и кустарников, произрастающих на территории Карелии¹, по принципу «положительности» или «отрицательности» этих качеств можно представить как своеобразную шкалу. На одной стороне такой шкалы сконцентрированы породы, наделяемые свойствами безусловной «святости», на другой — породы со свойствами безусловной ритуальной «нечистоты», середину же занимают породы с нейтральными качествами.

«Святыми» у карел, вепсов и русских Карелии повсеместно считались рябина, можжевельник, ольха и вереск, иногда называемый у русских южной Карелии заимствованным от вепсов словом «канбра». Безусловно «нечистым» деревом у всех трех народов считалась только осина.

Почему та или иная порода дерева или кустарника причислена была народными поверьями к категории «святой» или «нечистой», в настоящее время выяснить удастся далеко не всегда. В севернорусских преданиях о сотворении мира хоть и сообщается, что полезные на земле предметы сотворил Бог, а вредные — Дьявол в образе черного гоголя², о сотворении деревьев и кустарников нет ни слова. В карело-финском эпосе о творении всего сущего на земле происхождению деревьев уделено много внимания³, но и там нет указаний, какие деревья и почему священны, а какие нет. И только о березе эпос говорит как об излюбленном дереве демиурга Вяйнемая-нена⁴.

Большинство современных информантов не способны объяснить, почему конкретное дерево у них считается «святым». Они просто постулируют, что такое-то дерево или кустарник «священный» или «их боится черт» (вар.: водяной, леший, домовый), а потому они используют их так-то и так-то. Но обосновывая «святость» ольхи, информанты ссылаются на красноватый оттенок ее листьев и особый цвет ольховой древесины (находят сходство цвета древесины ольхи с цветом человеческой крови)⁵.

Говоря о **рябине**, ссылаются на красный цвет ее плодов, на покраснение и пестроту⁶ ее листьев при увядании. Действительно, именно предметы красного цвета народ использовал для защиты от порчи и сглаза, как оберег от покойника (ср. красный цвет вышивок на одежде, красный лоскут или ольховая ложка за пазухой у беременной женщины, когда ей приходится подходить к покойнику, чтобы проститься с ним). Однако те же самые люди не способны объяснить, почему **крушина**, также имеющая «пестрые» листья, ни одним из народов Карелии не относится к категории «святого» кустарника. Наоборот, крушина тяготеет скорее к категории «нечистых» пород деревьев и кустарников. Ветки ее не рубят даже на корм скоту, а плоды ее не употребляют в пищу, опасаясь оглохнуть. Даже название ее в некоторых русских говорах Карелии звучит, как «глушина», то есть сближается с понятиями «оглохнуть», «оглохнуть».

Объясняя «святость» **можжевельника** (в русских говорах Карелии он зовется «фересой»), знатоки из народа обычно говорят о том, что «фереса не боится порчи», а дым ее иголок и веток «изгоняет нечистую силу» потому, что ее древесина опять же имеет «розоватый цвет» и практически не подвержена гниению. Тема неподвластности можжевельника гниению озвучена и в некоторых заговорах, произносившихся во время окулировки дымом можжевельниковых веток скота перед выпуском на летние пастбища, для снятия сглаза с человека перед отправлением на охоту или рыбную ловлю и т.д. «Фереса, святое дерево. Ты не боишься ни бури, ни падеры [ненастья], ни осенней хмелки. Так бы не боялась [называлось имя животного или человека] ни бури, ни падеры, ни осенних мелких дождей. Тыфу! Аминь!»⁷ При кажущейся логичности такого народного взгляда на природу «святости» можжевельника ни один знаток из народа не способен объяснить, почему не используется в качестве «святого» дерева **лиственница** (произрастает в восточной части Пудожского р-на Карелии), древесина которой вообще практически не гниет.

При объяснении «святости» **вереска** знатоки ссылаются на то, что его запаха

(исходит от мелких соцветий вереска) боятся мыши, клопы и тараканы, то есть «нечистые» твари в доме, а потому он изгоняет и собственно нечистую силу из дома. Похоже, аналогичная аргументация привела к использованию в Карелии в качестве оберега веток **бузины**: их обычно раскладывают в подполье поверх картофеля, чтобы неприятный запах отпугивал мышей, а также ставят в банки на кухне, когда в жаркую пору особо досаждают мухи.

Береза и карельская береза («древовитлеватое» карело-финского эпоса) относились к «святым» деревьям у карел и финнов только в древнюю эпоху. Именно из карельской березы, согласно древнему эпосу, Вяйнемая-нена сделал свое второе кантеле, взамен утраченного кантеле из челюстей шуки. В XIX — начале XX в. береза у народов Карелии считалась деревом с ярко выраженными положительными качествами. Тем не менее сакральность в березе не проступала настолько очевидно, чтобы народы Карелии относили это дерево к безусловно «святым». Способность противостоять колдовской порче однозначно приписывалась только березовой коре, и скорее всего из-за ее устойчивости к гниению. Четких ответов на этот счет мы не получили, но в пользу нашего предположения свидетельствует обычай заворачивать в бересту пастушью молитву-«отпуск» (колдовская порча не должна была коснуться ее ни в коем случае). Скипидар, получаемый из березовой коры, наделялся в народе еще большей способностью отпугивать нечистую силу. Скипидаром в Карелии смазывали свои плетки колдуны, чтобы отогнать нечистую силу от охраняемого ими свадебного поезда. Скипидаром и сейчас еще кое-где принято рисовать кресты над дверями и окнами, чтобы уберечь дом от нечистой силы, а также от удара молнии⁸. Магические качества, как представляется, народ приписал скипидару из-за его едкости, из-за особенности его получения, связанной с нагреванием в огне. Особую силу продуцирующего характера, по поверьям народов Карелии, березовые ветви получали дважды в год — на Троицкой неделе, а также на Ивановской

неделе, когда все растения, как считалось, достигали пика своего развития. Человек, попарившийся «троицким» веником на Троицу или «ивановским» веником в канун дня Иоанна Крестителя (7.07 н. ст.), излечивался от 40 хворей. Вера в силу «троицкого» веника до наших дней еще бытует на территориях карельско-финского пограничья, в силу «ивановского» веника — на остальных территориях Карелии. В Карелии считалось, что магическая сила «ивановского» березового веника может быть усилена обычным человеком за счет закладывания в него полевых цветов или колдунами — за счет изготовления веника из «тридцати» (27) прутьев. Карельские колдуны в XIX — начале XX в. с подобными вениками ходили в своеобразный колдовской отход, зарабатывая на жизнь обрядовыми парными процедурами в бане. Считалось, что после такой процедуры непременно повышалась «слабость» девушек на выданье и притягательность их для потенциальных женихов⁹. О сакральности березы в эти два периода говорят также старинные гадания о замужестве по заплетенным в косицы ветвям березы в канун дня

Иоанна Крестителя (обычай бытовал повсеместно) и по ветвям, завитым в колечки на живых березах на Троицу (в Карелии — только у русских Пудожья и окрестностей Петрозаводска).

На березовый веник начитывали свои заговоры колдуны. Такой веник прятали под камень, если желали навсегда похоронить свои колдовские знания, опасные для непосвященных¹⁰. На березы было принято сводить болезни человека (дизурию и другие). Именно березы у народов Карелии все еще принято высаживать у дома для преодоления тяжелой болезни. Верят, если деревце приживется, то и человек выживет. Обычай сажать березы перед уходом на войну (если будет живо дерево, то и человек с войны вернется живым), похоже, уже канул в лету. Береза наряду с рябиной¹¹ считалась одним из наиболее «окультуренных» деревьев дикой лесной природы. «Благорасположенность» березы к человеку, видимо, в немалой степени содействовала тому, что именно ее высаживали народы Карелии перед своими домами, чтобы она своей кроной оберегала их от бурь, грозящих сорвать кровлю с жилища.

Положительными, хотя и не такими всеобъемлющими, как у березы, качествами у народов Карелии наделялась сосна. Деревьями-часовнями¹² с устроенными в нишах ствола иконами, складнями, распятиями или деревянными иконионами в Карелии были исключительно сосны. Культовыми деревьями «карсикко»¹³ карел и вепсов (у русских Карелии и сопредельных областей их приблизительным аналогом были «метные» деревья или деревья с обрубленными сучьями) тоже чаще всего были сосны (а также ели, намного реже — березы). «Колдовскими» деревьями, к которым колдуны Карелии регулярно приходили, чтобы набраться сил для управления подвластной им нечистой силой, у карел, а также поморов почти всегда являлись сосны, тогда как у вепсов и русских южной Карелии в роли «колдовского» дерева преимущественно выступала береза. Среди прочих деревьев «колдовское» дерево иногда выделяет раздвоенность ствола, а чаще — множественность сучьев на вершине. В наши

Кладбище Жилой ручей (Пудожье, приток р. Илексы). На «семейных» соснах возле могил — фамилии, имена и отчества похороненных здесь людей. 1998 г. Фото А.В. Конька



дни почти любая знахарка Карелии, работая традиционными методами, имеет подобное дерево у себя на усадьбе, чтобы не тратить силы на походы в полночь на лесную росстань. Жизнь колдуна (или традиционного знахаря) и его «колдовского» дерева тесно связана. Считается, что когда такое дерево падает, колдун умирает¹⁴. Если колдуну жизнь становилась в тягость, он лично срубал свое «колдовское» дерево. Срубание такого дерева, как считается, также облегчает предсмертные мучения колдуна¹⁵. Обычные люди, не обладающие магическими знаниями, тоже могли и могут иметь «свое» дерево. Но зовется оно «именным». Это либо дерево, посаженное на усадьбе специально для исцеления от тяжелой болезни, либо дерево, посаженное на имя всех членов семьи. В последнем случае о здоровье и близкой судьбе членов семьи судят по буйности зелени «именных» суков. У карел «именным» деревом семьи чаще всего выступала сосна, у русских и вепсов Карелии — береза. Место высаживания сосны на усадьбе, в отличие от рябины и березы, — это пространство позади посадок картофеля. «Именными» у народов Карелии могли быть и кладбищенские деревья, высаженные на могилах предков или же выросшие на кладбище сами собой. У карел и у большинства русских Карелии это почти всегда была сосна, реже — береза или ель. «Именные» намогильные деревья когда-то было принято помечать глубокими затесками. На большей части Карелии эта традиция дожила до начала 1930-х гг. На северо-востоке Карелии вместо затесок вырубались топором и выжигались раскаленным железом инициалы умершего, крайне редко — на очищенном от коры стволе сосны выжигались полное имя, фамилия и отчество умершего. Иногда на одном дереве выжигались фамилии, имена и отчества всех похороненных около дерева членов семьи. Такое дерево становилось «семейным кладбищенским деревом». У северных карел и поморов все еще бытует и несколько иной обычай — срубить ветку с сосны или ели на кладбище после похорон родственника, а на усадьбе — в честь рождения нового члена семьи. Данный обычай бытует и в Пудожье, в районе Муромского монастыря. В восточной части Карельского берега, где этот обычай уже уходит в прошлое, вместо срубания суков на кладбищенских соснах практикуется обычай срубить

щепку с центрального кладбищенского дерева либо ударять острием топора по крайней справа сосне на выходе с кладбища. В заключение сюжетов, связанных с сосной, отметим, что на сосну, как и на березу, тоже сводились и сводятся людские болезни.

Положительными качествами, пусть и без оттенка «святости», в народных поверьях Карелии отмечалась **калина**. Сок ее золотистых ягод и отвар из ее веточек использовался в народной медицине — для излечения золотухи. В использовании калины именно для этой цели имелись две составляющие: рациональная и иррациональная. Сок ее ягод и отвар веточек действительно подавляют аллергические реакции организма. Иррациональная составляющая состояла в магии уподобления: «золотуху» следует лечить «золотом».

Сильными продуцирующими качествами у вепсов наделялась **ива**, т.к. ива легко приживается на новом месте, дает все новые и новые побеги. Вепсы при продаже ягодных кустарников соседям произносят такой заговор: «Мне пусть останется ивовый куст, а им — сосновая верхушка»¹⁶.

Практически не получили распространения в Карелии поверья о какой-то сакральной силе **боярышника**. Присутствие на ветвях этого кустарника жестких колючих шипов, красных ягод с целебными свойствами, краснеющих по осени листьев было бы в глазах крестьян вполне достаточным основанием для отнесения боярышника к священным породам деревьев. Однако произрастание его в Карелии ограничивалось даже в начале XX в. садами при домах интеллигенции в уездных центрах, а в деревнях его просто не знали.

Нейтральными качествами у народов Карелии наделялись **липа**, а также реликтовый **ясень**, именуемый у русских Карелии «ильмой» (они произрастали только до широты Заонежья). Дикая **малина**, дикая черная и красная **смородина**, с народной точки зрения, сверхъестественными свойствами тоже не отличались, хотя их листья повсеместно использовали в качестве суррогата чая. Нейтральными считались и такие ягодные кустарники, как **брусника**, **черника** и **голубика**. В наши дни, когда на дачных участках Карелии получают распространение все новые виды плодовых кустарников (крыжовник, черноплодная рябина, вишня, ирга и т.д.), яркими положительными качествами народ наде-

ляет только **облепиху**, за счет целебности ее ягод.

Поверья, связанные с **елью**, у народов Карелии носят двойственный характер. С одной стороны, сохраняется вера, что жильцы в доме начнут умирать, если кончики ее веток дотянутся до стен дома¹⁷, с другой стороны, из ели делали предметы, которые наделялись высокими продуцирующими качествами. Например, еловые бороны-суковатки использовались в обрядах поднимания славы захудалых женихов и невест, умения свата сватать, в гаданиях о замужестве, в обрядах снятия порчи, а зуб от такой бороны, забитый в крышу, как считалось, вынимал душу из умирающего колдуна. Ель часто выступала в качестве культового («карсикко», «метного») дерева, ее смола, как и смола сосны, использовалась и используется для изготовления деревенского ладана, чтобы изгонять «нечистых» духов из дома или с кладбища. Подробно поверья о ели у народов Карелии, их соседей, а также и у отдаленных от Карелии европейцев описаны в статье В.П. Ершова¹⁸. Отметим лишь, что ель — безусловно, «дерево мертвых», но по большинству как раз этих-то параметров она соответствует сосне, но с той лишь разницей, что на кладбищах ее специально никто не сажал. Поскольку затески на стволах елей, что делались по случаю похорон родственниками, затягивались в десятки раз быстрее, чем на соснах, постольку они и остаются практически неизученными. Вряд ли связаны с представлениями об исключительной привязанности ели к миру мертвых народные обычаи просить разрешения переночевать под защитой ее ветвей. В наши дни в Карелии уже никто, наверное, не произносит заговор: «Ель-еленица, красная девица, оборони от темной ночи»¹⁹, но сведения о том, что застигнутые ночью в лесу охотники просят «своими словами» у деревьев разрешения переночевать, нам доводилось записывать в южной Карелии как от вепсов, так и от русских и карел.

Скорее отрицательными, чем положительными качествами, по поверьям народов Карелии, обладала **черемуха**. Хотя ее плоды и употреблялись в пищу, а в период цветения это растение радовалось глаз, высаживали черемуху на усадьбе подальше от дома. Считалось, что, как только ее длинные корни про-

никнут под жилище, живущие в доме люди вымрут или покинут навсегда родное селение²⁰.

Отрицательные качества в народных поверьях Карелии приписывались **осине**. Объяснения, как правило, восходят к апокрифическим христианским легендам. Говорят, что на осине Иуда удавился и оттого ее листья дрожат даже в безветрие; что береза и дуб скрыли Христа от преследующих его врагов своими ветвями, а осина дрожанием листьев Христа выдала. У народов Карелии, впрочем, имеется еще одно объяснение сакральной нечистоты осины: «Осина потому нечистое дерево, что она к себе все нечистое притягивает. Потому-то ее сердцевина всегда гнилая, порчей источенная». Наличие гнилой сердцевины почти у каждой осины колдуны Карелии повсеместно использовали в доказательствах своего умения «наводить» и «снимать» порчу. Сначала шептали над молодой осинкой заговор, якобы «портили» ее, а потом произносили другой — как будто «снимали» порчу. После этого колдуны срезали осинку и показывали людям ее темнеющую сердцевину, утверждая, что даже после «снятия» порчи след от нее всегда остается, будь то на дереве или человеке. Осину колдуны и знахари Карелии использовали в обрядах вызывания на разговор лесных духов. Кол из осины, забитый в землю острием вверх, они использовали, чтобы занять «нечистых» духов, когда люди шли отыскивать скот или утерянные в лесу вещи. Осинное полено клали под кровать для облегчения смерти колдунам. Если это не помогало, то забивали им в задний проход осиновый колышек. Осиновым колом пробивалось тело колдуна в могиле.

В верованиях народов Карелии фигурировали также породы деревьев и кустарников, которые хоть и не произрастали в Карелии, но тоже наделялись особыми свойствами. Прежде всего назовем «дерево кипарисовое». О **кипарисе** в Карелии знали лишь из описаний жизни Христа. В России в Вербное воскресенье (на праздник Входа Господня в Иерусалим) ветки кипариса заменялись распутившейся вербой, которую освящали в православных храмах и вносили в дома, чтобы передать через них божественную благодать всему дому, обитающим в нем людям и животным. Традиция бытует и в наши дни. Можно также указать, что самая популярная у народов Карелии молитва-оберег «Сон Пресвятой

Богородицы», хранившаяся в виде рукописного апокрифа, тоже содержала слова о «древе кипарисном».

Как правило, положительными качествами у народов Карелии наделялся **дуб**. Дуб фигурировал во многих севернорусских былинах как символ несгибаемой мощи. С тем же значением дуб упоминается и в некоторых народных заговорах. В эпосе карел (калевальские руны о гигантском дубе, крона которого застила свет всему миру) указанная символика дуба также достаточно отчетлива. В реальности с природными свойствами дуба в Карелии XIX — начала XX в. были знакомы только поморы. Они закупали дубовый брус для изготовления рулей к морским судам, иногда делали из дуба намогильные памятники²¹.

Не произрастали в Карелии, но часто упоминались в русских песнях такие деревья и кустарники, как **вишня, яблоня, виноград и роза**, выступая в качестве «формульных мотивов» или «припевов»²². Русские свадебные и лирические песни заимствовались карелами и вепсами. Притом карелы и вепсы, далеко не всегда понимая до конца смысл исполняемых ими песен, заимствовали и содержащуюся в песнях символику. Вишен, винограда и садовых роз в Карелии в прошлом в глаза не видели. Яблони же дички к концу XIX в. имелись при домах сельской интеллигенции и священнослужителей до широты северного Зонежья. Яблоками-дичками на Яблочный спас (19.08 н. ст.) местные торговцы торговали даже в средней Карелии (в Выгозерье). С настоящими яблоками (но не яблонями) были знакомы поморы. К ним



«Общее» кладбищенское дерево в д. Гридино Кемского р-на Карелии. 2000 г. Фото К.К. Логинова

яблоки вместе с апельсинами и другими южными фруктами в начале XX в. постоянно доставлялись из Петербурга или из-за моря.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что представления о магических качествах деревьев у народов Карелии во многом сходны. Их сходство между собой порою превышает сходство аналогичных представлений русских Карелии и, например, украинцев или белорусов. Причина тому — тесное взаимодействие и культурный взаимообмен карел, вепсов и русских в Карелии, высокий удельный вес дославянского карельского и вепсского субстратов в составе русских Карелии.

Примечания

¹ Этой теме посвящен целый ряд работ: о правилах выбора деревьев и использовании их при строительстве нового дома (Байбурин А.К., Логинов К.К. Обрядность рус-

ских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 26—37; *Логинов К.К.* Материальная культура и производственная обрядность русских Заонежья. СПб., 1993. С. 80—82; *Логинов К.К.* Обонежские ритуалы срубания дерева // ЖС. 2000. № 3. С. 11—13; *Логинов К.К.* Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // ЖС. 2001. № 3. С. 2—3 и др.); о народных поверьях, связанных с культовыми деревьями (*Бернштам Т.А.* Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в. Этнографические очерки. Л., 1983. С. 181—182; *Конкка А.П.* Карельское и восточно-финское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 85—113; *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел. Петрозаводск, 1986. С. 102; *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 130, 133—134, 185, 198, 201—202; *Орфинский В.П.* Некрокультовые сооружения русского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Петрозаводск, 1998. С. 60—61; *Логинов К.К.* Похоронный обряд и старообрядческое кладбище поморского села Гридино // ЖС. 2003. № 1. С. 3—6; *Червякова Н.В.* «Вера крещеная» и «заветная» земля: чему и как поклонялись водлозеры // Национальный парк «Водлозерский»: природное разнообразие и культурное наследие. Петрозаводск, 2001. С. 283, 285—286; *Loginov K.K., Tservjakova N.V.* Vodlajarven karsikkot // Karelia. 2000. № 5. Р. 99—103 и др.); о символике «дерева» в интерьере крестьянской избы у карел, вепсов и русских Карелии (*Логинов К.К.* «Знак дерева» в крестьянской избе Обонежья // ЖС. 2000. № 2. С. 8—9; *Якушева О.* О символике знаков на ткацком стане // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Петрозаводск, 1998. Вып. 1. С. 60—68; *она же.* Знаки на сетевязках северных вепсов // Проблемы археологии и этнографии северных вепсов. Петрозаводск, 2000. Вып. 2. С. 28—34; *Романовская К.* Об обрядовой функции обыденных предметов (веник, голик, помело) // Проблемы археологии и этнографии северных вепсов. Петрозаводск, 2000. Вып. 2. С. 50—56 и др.). В.П. Ершовым написана статья, посвященная ели как «дереву мертвых» (*Ершов В.П.* Ель — дерево мертвых // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С. 386—390). Предпринималась даже попытка обобщить представления о деревьях в обрядах и поверьях народов Карелии (*Тищенко Е.* Представления о деревьях в обрядах и поверьях жителей Карелии // Проблемы археологии и этнографии Карелии. Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 21—27).

² *Рыбников П.Н.* Этнографические поверья о заонежанах // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1866 год. Петрозаводск, 1866. С. 15.

³ *Лённрот Э.* Калевала. Карело-финский народный эпос. Петрозаводск, 1989. С. 39—41.

⁴ Там же. С. 41.

⁵ *Тищенко Е.* Указ. соч. С. 25.

⁶ Там же. С. 21; Е. Тищенко, говоря о сакральных качествах «пестрого», предлагает обратить внимание на современное городское поверье, что счастье дому приносит живущая в нем «трехмастная», то есть пестрая кошка. Однако у вепсов иногда представления о пестрой кошке (о хвосте пестрой кошки) сближаются с «пестрой змеей», которая у этого народа таила в себе опасность (см.: *Винокурова Ю.И.* Вепсская этнозоологическая классификация змей и севернорусские параллели // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С. 157—159).

⁷ Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, № 3298/32.

⁸ Бесы, по поверьям, не могли укрыться в таком доме, помеченном крестами, а значит, и Бог не искушался метнуть молнию в спрятавшегося в доме беса.

⁹ *Логинов К.К.* Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 66.

¹⁰ Если же колдун рассчитывал воспользоваться колдовскими знаниями также и в загробном мире, то заговоры начитывались на ольховый веник или выструганную ольховую палочку, которые сбрасывались в проточную воду.

¹¹ Рябину в наши дни вепсы высаживают у калитки для защиты от вторжения на усадьбу лесных сил и от «возвращения» покойников с кладбища (*Тищенко Е.* Указ. соч. С. 21).

¹² См.: *Червякова Н.В.* Указ. соч. С. 281.

¹³ См.: *Конкка А.П.* Указ. соч. С. 86—87.

¹⁴ *Кузнецова В.П.* Предания и былички: Памятники русского фольклора Водлозерья. Петрозаводск, 1997. С. 119.

¹⁵ Но срубить его должен посторонний человек, не член семьи.

¹⁶ *Тищенко Е.* Указ. соч. С. 24. Цель заговора вполне прозрачна. Его назначение — не дать унести соседу плодovitость кустарников на другой приусадебный участок.

¹⁷ Там же. С. 23.

¹⁸ *Ершов В.П.* Указ. соч. С. 386—390.

¹⁹ *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия Академии Наук СССР. Отд. общ. наук. 1933. № 8. С. 627.

²⁰ *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования... С. 114.

²¹ *Логинов К.К.* Похоронный обряд и старообрядческое кладбище... С. 5.

²² *Бернштам Т.А.* Указ. соч. С. 181.

И.А. ШВЕД

СИМВОЛИКА СОСНЫ В БЕЛОРУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Как показывает анализ белорусских обрядовых песен, загадок, заговоров, приговоров, запретов, предсказаний, с сосной связан ряд народных стереотипов, касающихся ее внешнего вида, строения, локализации, восприятия дерева как локуса и т.д.

Внешний вид сосны

В обрядовых песнях, а также загадках сосна в большинстве случаев — зеленая *зіму і лета*, или (подчеркивается) *зіму*. Иногда сосна может быть всю зиму красной, *чырванай*, белой, золотой, *яснай*. Сосна также колючая, *сяглістая* (от глагола *стегаць*). Часто сосна описывается как кудрявая, роскошная. В песнях сосна может иметь не характерный для нее вид, дубовую кору, жемчужные листья.

Большую роль в представлениях о сосне имеет ее размер, высота. В сказке сосна настолько высока, что не хватает сотни ставших друг на друга волков, чтобы достать спрятавшегося в ее кроне деда¹. Ориентация вверх, к небу подчеркивается и прямою сосны, которая описывается как *простая*². В песнях и заговорах высокая сосна нередко является тонкой. Сосна может быть сухая или зеленая. В первом случае она характеризуется как скрипящая (*скрыплівая*) и имеет негативную оценку.

Выделение в качестве типичных для сосны черт вечной зелени (жизненность), высоты ориентированного вверх прямого ствола характеризует дерево как связанное с верхним ярусом мироздания с соответствующими ему позитивными характеристиками.

ИННА АНАТОЛЬЕВНА ШВЕД, канд. филол. наук; докторант Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора НАН Белоруссии (Минск)

Строение сосны

В календарно-обрядовых песнях подчеркивается трехъярусная структура сосны: корень, середина (ствол), крона. Отдельно могут упоминаться ее корни, кора, ствол, сухой в отличие от округлой, кудрявой (=живой) кроны, состоящей из веток, колючих вечнозеленых игл (иногда сосна с зелеными листьями), шишек.

Обычно у сосны отмечаются крона (верхушка), зеленая, кудрявая, и высокий ствол, что вызывает ассоциацию сосны с молодой высокой девушкой. В песнях иногда противопоставлены верх и низ дерева: верх — кудрявый (*сасна зверху кудравая*), а низ — сухой (*сасна са споду сухая*), и это соответствует в лирике оппозициям счастье/несчастье, жизнь/смерть.

Локализация сосны

В белорусских песнях на семейно-бытовую, любовную тематику (реже — в заговорах) сосна локализуется чаще всего среди группы других деревьев: в лесу, бору, густой чаще — местах, характерных для этого дерева. Сосна также может находиться в пустых пространствах, прилегающих к освоенной человеком территории и наделяющихся чертами как «своего», так и «чужого» мира: за огородом, на лугу, в чистом поле. Часто расположение сосны связано с горой: дерево стоит на пригорке, на горе, реже — под горой.

Сосна (*сасоннік*) может располагаться также на «счежках-дарожках»³ и выступать в качестве непреодолимой, труднопроходимой границы, отделяющей родной край женщины от дома ее мужа, а также ее нынешнее положение замужней женщины от бывшего статуса девушки: «Ты, баравая зязюля, // Чаму ў бары не кукуеш, // Чаго ў наш сад прылятаеш? // — Як мне ў бары кукаваць? // За сасонкамі не відаць, // За ёлкамі не чуваць»⁴.

В заговорах сосна однозначно связывается с «иным» миром и соответственно локализуется в «чужом» краю, на *моры-лукамор*⁵. В волочebных и колядных песнях она часто упорядочивает и организует пространство как по горизонтали, так и по вертикали и располагается в центре этого пространства, как правило, обжитого человеком, например, во

дворе. Сосну *госці з чужое воласці* хотя бы перевести з *бору в нашу старонку*⁶. Такая сосна имеет положительную эмоционально-оценочную характеристику, сакрализует место исполнения обрядов.

Сосна как локус

Сосна в белорусском фольклоре — место локализации определенной группы объектов различной природы. Семантика этих объектов, с одной стороны, определяется связью с сосной, которая выступает в качестве их функциональной координаты. С другой стороны, они сами являются ее идентифицирующими признаками. Особо обращает на себя внимание тесная связь сосны с пчелами в весенних песнях. *Ярыя пчолы*, вместе с *густым жытам* и *звонкімі гусямі*⁷, размещаясь на сосне, выполняют роль разумных помощников человека посредством своей соотнесенности с богатством.

Функционирование сосны в качестве дерева-оси, связующей разные ярусы мироздания и позволяющей вступать в контакт их жителям, стало основой возникновения заговорного мотива говорящей с людьми птицы на сосне: «У чыстым полі стояла сосна, // На той сосне сядзела птушка, // Голосно спевала, // Олене говорила хрышчоной, свечной: // — Не мой дух, Господні дух, // Приступай да помогой // Светой Божай Матцеры твоей і моей»⁸. Среди птиц, сидящих на сосне, часто встречаются галка, тетерев и особенно кукушка, которую иногда называют *баравая*⁹. Выполняя функции медиации, маркировки места и существ, с ним связанных, сосна в песнях составляет единый комплекс с рекой, а также с лесами и болотами; вместе с двумя последними образами она представляет «тот свет». Под сосну в заговорах изгоняются болезни; горе, уходя, должно пройти мимо трех сосенок; беда ложится спать под сосну. Под этим деревом локализуются антропоморфные существа, принадлежащие иному миру: «На моры-лукамор'і стаіць сасна, пад той сасной сідзяць тры вазлішных пані: адна шауковую хустку вышывая, другая золатам падымая, а трэцяя ні ткаха, ні праха, толькі тая ўрокі адбірае — падзіўныя, прыгаворныя, жанокія, парабоцкія, з жыл, з пажыл і з суставаў»¹⁰.

Наиболее ярко медиативная функция сосны выражается в мотиве прихода по ней (по мосту, сделанному из сосны) неземных гостей: «Каралеўна ўстала, кавалёў будзіла... // — Станьце вы, кавалі, куйце вы тапары, // Рубайце вы сосны, // ...скіпайце вы доскі, // ...масціце масточкі, // Да будзе к нам ехаць тры празнічкі: // ...Свято раджэзство, // ...Свято васілле, // ...Свято кшчэньнейка»¹¹.

На основе реального свойства дерева как смолистого (ср. название соснового леса — *смоловый*) произошло соотнесение сосны и черта. По полесским верованиям, черт особо выделяет сосну и живет на сосне, предназначенной для использования в смолокурении¹².

В контексте медиативной семантики сосны характерна локализация под ней людей, умерших неестественной смертью, не изживших свой век, не прошедших через похоронный ритуал: «Бура лесу наварнула // Адну сасну пакінула. // А пад тою сасною // Ляжыць жаўнер, як маляваны — // На галоўцы аж тры раны, // А ў сардэньку аж чатыры. // Прыляцелі тры галубкі...»¹³. Сосна — это и место пребывания особо выделенного члена коллектива — сироты. Сирота ассоциируется с сосной, согнутой и мокрой от дождя: «Ой, чаго ты, сасна, пахілілася, // Ой, чаго, сірата, зажурылася? // Ой, чаго, сасна, ты мокранькая, // Ой, чаго, сірата, ты смутнёная? // Пахілілася сасна ад ветрыку, // Зажурылася сірата па атцу, па матачкі. // Ой, мокра сасна да ад дожджыку, // Ой, смутна сірата на чужой старане... // Ой, скажы, сірата, дзе ноч каратка? // — Што каратка ночка ў атца, мацеры. // Ой, скажы, сірата, і гдзе ночка доўга? // — Што доўга ночка па шчырым бару, // Пад сасоначкай, у зялененькім»¹⁴.

Сосна (как и липа) является деревом, входящим в круг объектов, посредством которых герои устнопоэтических произведений переживают изменения, например: «Іван-балван // На сасне дран, // На ліпіне лулпен, // За тры грошы куплен»¹⁵. Связь сосны с обрядами перехода, с умершими, с «тем светом», с бедами-несчастьями, а также ее колючесть (ср. мотивы песен, где сосна колет девушку-невесту либо женщину, расстающуюся с милым, а также шишками пробивает голову ходящей по бору лисоньке, символически представляющей невесту), возможно, стали основой для возникно-

вения фольклорных мотивов наказания, мучения человека при помощи сосны. Так, например, в семейно-бытовых песнях молодая женщина, проклиная ненавистного свекра, просит Бога снести его на сосновые корни. Жена отвозит нелюбимого мужа в лес и привязывает его к сосне на несколько недель, а сама едет веселиться: «Привязала невыростка // Да сасны плячыма, // Сама села, паехала // Да роду ў гасціну»; «Узяла да прывязала да бору ачыма, // Да бору ачыма, да сасны плячыма, // Сама паехала да бацькі ў гасціну»¹⁶.

Представление о медиативности и символика плодородия сосны реализованы в следующих мотивах: под сосной девушка наряжается, дожидаясь сватов; молодец, пытаясь получить информацию о том, любит ли его милая, пускает свои кудри по быстрой реке, что течет из-под сосны, и получает ответ. Сосна — это место любовных встреч молодых людей: под этим деревом дворянин пасет коня, играет на гусях и подзывает девушек; после гуляния парня с девушкой под сосной у них появляется ребенок: «Прасілася дачка ў маці // Пад сасонку гуляці... // Ждзы мяне, маці, // І з малым дзіцяцем»¹⁷.

Не освященный брачным ритуалом переход девушки в категорию женщины на знаковом уровне соответствует смерти девушки, что передается через символику горящей, тлеющей сосны: «Прыехалі [улань] к гаю да й к чужому краю. // Привязалі дзеўку к сосне валасамі, // Запалілі сосну знізу да й даверху. // Да сосенка гарыць, дзяўчына гаворыць, // Да сосенка тлее, дзяўчыначка млее»¹⁸.

Поэтическая символика сосны

В народнопоэтической символике сосна часто связана с девушкой, женщиной. Так, тонкая и высокая сосна ассоциируется нередко с несчастной девушкой, которую рано отдали замуж: «Гэй, у бары сосна // Тонкая выросла, // А я, маладзенька, // Сем лет не даросла. // Ой выйшла я замуж, // Замуж маладая, // Ой, спаткала мяне // Долечка ліхая»¹⁹. Пригибание сосны молодой женщиной соответствует ее несчастливой жизни в «чужом» доме со свекровью (пригибание калины ассоциируется со счастливой жизнью в родном доме): «Лецечкам пайдз, калінку прыгну, // Ягадак на-

смакчуся, // А зімой пайдз, сасонку прыгну, // Слэзкамі абальюся... // Ад мамачкі йду, галоўку чашу, // Песнямі запяюся. // К свякроўцы пайдз работку зраблю, // Слэзкамі абальюся»²⁰. Тяжелая жизнь женщины, безвременно составившейся, выявляется через символическую картину сосны, «скудрявленной» ветром: «— Сасонка, сасонка кудравая, // Хто ж цябе, сасонку, скудравіў? // — Скудравіў мяне буйны вецер. // — Малодка, малодка маладая, // Хто ж цябе, малодка, састарыў? // — Састарыў мяне горкі п'яніца»²¹.

В символике сосны особую роль играет ее шум, скрип. Так, кудрявая сосна, рано зашумевшая, соотносится с несчастьем девушки: «— Ты, сасна, кудравая, // Чаго рана зашумела? // Ты, дзяўчына маладая, // Чаго хутка пастарэла?»²² Через шум сосны передаются волнения, переживания и тревоги девушки-невесты: «Шумела, шумела сасонька ў барочку, // Ой рана, рана сасонька ў барочку, // Плакала-рыдала дзевачка ў каморы»²³. Скрипящая сосна — это несчастная в своем замужестве женщина: «Ах ты, сосна, сосенка, ты срыплівая, // А я ў свайго бацюшкі нешчаслівая»²⁴. Шум сосны может символизировать тревогу девушки или молодой женщины: «Не шумі ты, сосна, // А мне так з гора тошна. // Не шумі, зялёна, // А мне й так невясёла»²⁵.

Вместе с тем нередко встречаются ассоциации шума сосны с весельем, а самой сосны — с разгулявшейся женщиной. При этом обращает на себя внимание, что эта женщина в большинстве случаев — свекровь: «А шумела, гудзела, // Сасоначка ў бару, // А гуляла, буяла // Свяхроўка ў піру»; «Ай, шумела-гудзела // Зялёна сасна ў лузе. // Ай, шумеўшы, гудзеўшы, // Ай, на дворыку свяхроў прышла...»²⁶

Если такие черты сосны, как тонкость, красота, шум, обусловили ее связь с женским началом, то приписываемые ей выносливость, высокая жизненная энергия способствовали использованию этого образа в лечебных заговорах: «...Сасна, тонкая, высокая, лісцем зялёная. Не баіцца ўлетку жары, а ўзімку марозу, ні жаркага сонца, ні яснага месця, ні дробных зор. Так еты маладзец (імя) не баіцца ні ўрокаў, ні ўлёкаў, ні прыгавораў...»²⁷

В паремиях и предсказаниях сосна обозначала человека вообще, безотноси-

тельно к его полу и возрасту: «Кожная сасна свайму бору песню спявае»²⁸, — говорят про людей, отстаивающих интересы своего окружения. Сосновый лес мог также ассоциироваться со всем социумом: «Калі зімою на хвойніку да ельніку вялікая навісь, так што аж лямца маладыя дзераўлякі, ці як жэ кажучь, робіцца павад, та будзе вялікі зраджай, але й паморак на людзей і гаўядо»²⁹.

Примечания

¹ Беларускі фальклор у сучасных запісах. Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 252.

² Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. Мн., 1975. С. 492.

³ Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 257.

⁴ Жніўныя песні. Мн., 1974. С. 300.

⁵ Беларускі фальклор у сучасных запісах. С. 252; Замовы. Мн., 2000. С. 266.

⁶ Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 244.

⁷ Паэзія беларускага земляробчага календара. С. 244.

⁸ Голас з невычэрпнай і жыватворнай крыніцы / Скл. У.В. Анічэнка. Мн., 1995. С. 295.

⁹ Жніўныя песні. С. 300, 301; Сямейна-бытавыя песні. Мн., 1984. С. 375.

¹⁰ Замовы. С. 266.

¹¹ Зімовыя песні. С. 229.

¹² Pietkiewicz G. Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego. Warszawa, 1938. S. 204.

¹³ Песні Беластоцчыны. Мн., 1997. С. 202.

¹⁴ Сямейна-бытавыя песні. С. 460.

¹⁵ Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 379.

¹⁶ Сямейна-бытавыя песні. С. 140.

¹⁷ Зімовыя песні. С. 512.

¹⁸ Беларускі фальклор у сучасных запісах. С. 303.

¹⁹ Восеньскія і талочныя песні. С. 81.

²⁰ Беларускі фальклор у сучасных запісах. С. 102.

²¹ Сямейна-бытавыя песні. С. 210.

²² Сямейна-бытавыя песні. С. 212.

²³ Вяселле. Песні. У 6-ти кн. Мн., 1986. Кн. 5. С. 332.

²⁴ Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 449.

²⁵ Радзіны: Абрад. Песні. С. 416.

²⁶ Восеньскія і талочныя песні. С. 263.

²⁷ Замовы. С. 288.

²⁸ Лепешаў І.Я., Якалцэвіч М.А. Слоўнік беларускіх прыказак. Мн., 1996. С. 107.

²⁹ Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 56.

К.Н. ДЕНИСЕВИЧ

ДОМОВОЙ И ДОМАШНИЙ СКОТ В ПОВЕРЬЯХ КАРГОПОЛЬЯ

В севернорусской, как и в локальной Каргопольской (Архангельская обл.) фольклорной традиции, которую исследует Этнолингвистическая экспедиция Российского государственного гуманитарного университета, существуют несколько духов-покровителей деревенского жилищно-хозяйственного комплекса: считается, например, что в бане обитает *баеник* (*банник*, *банный хозяин*), в овине — *овинник* (*овинный хозяин*), во дворе, то есть в хозяйственных помещениях самого севернорусского дома, — *дворовой*, в избе, то есть в жилой части дома, — *домовой*, некоторые эвфемистические номинации которого иногда превращаются в отдельных персонажей — *лизуна*, *запечника*, *подпольника*. О первичном единстве или независимом происхождении этих персонажей в историческом смысле говорить достаточно сложно. Однако изначальное единство жилого и хозяйственных помещений человеческого жилища¹ наводит на мысль о том, что выделение вышеперечисленных персонажей происходит с выносом из основного корпуса дома различных функциональных помещений в отдельные постройки². Механизм «членения» изначальное, видимо, единого покровителя дома на несколько персонажей был, возможно, связан с персонификацией отдельных его функций³.

Так или иначе, в современной традиции такие персонажи, как *банник* и *овинник*, функционируют совершенно самостоятельно. Однако ситуация с дифференциацией домового и дворового несколько сложнее, что, возможно, также связано со структурой самого крестьянского дома, но на сей раз со спецификой современного севернорусского дома. Она заключается в том, что *изба*, то есть собственно жилое помещение, и хозяйственная часть дома, представленная крытым *двором*, находятся под одной крышей⁴. Благодаря такому расположению помещений, *домовой* и *дворовой*, в отличие от банного или овинного хозяина, локализованы в пределах одной постройки. Порой оба названия фигурируют в рассказе одного информанта. Возможно, сама рефлексия информантов по

поводу единства или различия этих персонажей начинается в тот момент, когда собиратель задает об этом вопрос. Если же собиратель не акцентирует внимания на терминологических нюансах, носитель традиционной культуры, вероятно, сам над ними не задумывается. Например: «[В доме и во дворе] один хозяин и хозяйка одна» (Кречетово); «[Хозяин есть дома, а во дворе — он или другой хозяин?] Нет, один, один, один, один, один» (Каргополь); но: «В доме — домовый, а во дворе — дворовой, скотину бережет» (Тихманьга); «[В хлеву есть хозяин?] Тожо должен быть тожо хозяин. Там в доме-то, дак это, как его, должен быть домовый, а во дворе, во хлеве там должен быть тожо хозяин для скотины. [Как его зовут?] Тожо называют батюшко-хозяюшко» (Калитинка).

Выделение *дворового* как отдельного персонажа свидетельствует о том, что функция *домового*, связанная с покровительством скоту, крайне важна для образа домашнего духа. Показательно, что даже в том случае, если этого размежевания не происходит, в образе самого домового всегда подчеркивается особая важность его связи со скотом. Не часты, однако характерны в этом отношении записи, в которых утверждается, что наличие домового зависит от наличия скота. «[Хозяин] в каждом, в каждом доме, он во дворе, хозяин с хозяйкой. У кого скотины нет — дак не знаю — есть или нет, а у кого скотина — у каждого есть, он около скотины. [А в доме нет никого?] Нет, в доме нету» (Тихманьга).

Может быть назван такой ряд необходимых для существования домового условий: «Если есть семья, хозяйство, корова — должен быть и хозяин [домовой]» (Кречетово). В этом проявляется специфическая черта домового, которая выделяет его из ряда других персонажей низшей мифологии, покровительствующих определенным локусам. Таких персонажей называют *хозяевами* — например, *лесными* или *водяными*. Как все представители мира демонического, они могут принести человеку выгоду, однако в их образах все же более акцентированы негативные черты. Их отношение к человеку враждебно, нанесенный ими вред зачастую немотивирован. Отношение же домового с людьми устроены по-

другому. Прежде всего потому, что сфера его обитания — человеческий дом — в отличие от леса и водоема осмысливается носителем традиционной культуры как «свое», «человеческое», «окультуренное» пространство. Таким образом, домовый оказывается наиболее близким человеку персонажем, этот образ генетически особо тесно связан с культом предков, с родовым покровительствующим началом. Отсюда и смещение акцента с покровительства самому пространству дома на отношения с живущей в нем семьей, вплоть до установления прямой зависимости наличия домового от населенности дома.

Несмотря на то что, как и *леший* и *водяной*, домовый может приносить человеку и пользу, и значительный вред, при его описании прежде всего акцентируется его «доброта» к человеку. Она выделяет его среди демонологических персонажей.

В той же тональности выдержаны современные полевые записи. Часто информанты экспедиции РГГУ начинают свой рассказ о домовом хозяине с того, что он «помогает». «[Домовой за скотиной ухаживает?] Да, помогает, говорят, помогает» (Каргополь); «[Домовой — он добрый?] Так добрый, конечно, домовый должен быть добрый. Он злым не должен быть, и к домовому должно относиться хорошо» (Тихманьга). В крайнем случае, подчеркивается его пассивная доброжелательность по отношению к человеку или домашнему животному: «Он помогает. Не помогает, а, видимо, не мешает, когда скотина пьет и ест» (Тихманьга).

Помощь домового в мифологических рассказах крайне разнообразна, вплоть до того, что он полностью ухаживает за скотиной — кормит ее, чешет, моет. «Отец рассказывал покойный: пришёл в хлев, лошади давать [корм], вот две лошади дак, а он уж прежде меня вот надавал. Приходит: "Мать!" — "Цёво?" — "Полна кормушка, сена надавано". А Бог знает, кто надавал... Хозяин надавал» (Ухта).

Очень распространен сюжет о том, как дворового в образе хозяина — человека застанут в хлеву за обиходом животного. «Я слыхала еще от своей мамы, от моей. Говорит, иду во двор, а стоит, го-

ворит, как вот наш отец, гладит, говорит, всё лошадь ту, гладит, гладит. Я, говорит, так вот ужаснулася и думаю: дак што, Иван, ты чего эт-то делаешь; и потерялся, никакого Ивана нет. А лошадь молодая была, дак хорошая. Красивая, дак он у них кос наплетет, дак до навозу. Много кос, грива-то, из гривы-то. Вот это тоже ведь, как не хозяин, хозяин. Значит, она по двору, он ей любил, дак видишь, поил т кормил, ещё и кос наплетёт. Вот это тоже всё было» (Река); «У нас мама рассказывала, она сама видела. Я, говорит, иду, пошла корову посмотреть, иду, говорит, корова-та во дворе, не застала в хлев-то. Корова во дворе. Смотрю, говорит, женщина ходит и гладит ее. Вот... вот это... от головы до хвоста. Я, говорит, так испугалась, еле зашла домой. Пришла и гворю мужу: "Дедко, пойдём, там баба есь во дворе ходит" — "Ты што?! Ты што, с ума сошла?! Время полночь, как тебе баба?" — "Пойдем, а то уведут корову!" Пришла... пришли, говорит: "Ну, где твоя баба-то? Двери все закрыты, ворота закрыты. Кака тебе баба, тебе што, приснилось?" Она грит: "Я поняла, што это хозяйка"» (Каргополь).

Когда же за скотиной ухаживает человек, домовый всячески ему содействует. Например, он учит хозяйку, с какой стороны нужно сесть при дойке (Печниково), предупреждает о том, что животное находится в опасности (Саунино). Вообще сюжеты о «помощи» домового в хозяйстве крайне разнообразны, так как участием покровителя хлева может объясняться многое. Выделяется группа сюжетов о том, что домовый подает весть, то есть с помощью определенного знака сообщает человеку какую-либо информацию о скотине. Самый распространенный сюжет — о том, что домовый зовет хозяйку в хлев, если та замешкается, в случае опасности или во время отела. Собственно «звать» он может стуком посуды, толчком в бок, или же является во сне, например, кошкой. «[Как выглядит хозяин?] Он вот тебе сам вот не видится, а в сонном виде ты даже с ним, говорят, общаться можешь. Вот когда ты спишь, он тебе привидится. Или кошкой. Больше он появляется кошкой. И вот начинает ласкаться: значит, иди во двор. Во двор зовёт, шо не порядок. Скотина — на зиму заставаешь — ну вот, то иной раз корова упутается, вот он придёт, тебя разбудит. То к овцам кто-то заберётся. И просыпайся, сразу иди. Я так два раза видела во снах, дак корова должна была телиться. И вот ласится и ласится [ластится]. Вроде отбросила [кош-

ку], побежала — нигде никого нету. Скокочила, пришла во хлев — корова-то уже растелилась» (Кречетово).

Домовой, как буквально *хозяин* хлева, является хранителем порядка в нем: он не только оберегает скотину от внешних опасностей, но и следит за соблюдением правил поведения в хлеве самим человеком — хозяином коровы, лошади, овцы или козы. В случае нарушения правил человека ждет наказание: «У нас один в Заполье вон тожо мужик, тожо пришел лошадей поить, да одну вымацугал, дак хозяин его выхлыстал, что глаз выхлыстал, что был кривой век свой» (Кречетово). Отметим, что мотив хлестания как наказания демонологическим персонажем за нарушение ритуального этикета в общем характерен для отношений человека с духом-хозяином. Для сравнения можно привести сюжет о пастухе, нарушившем *отпуск*, то есть пренебрегшем правилом поведения во время сезона пастбы, которого леший хлещет верхушками деревьев.

Участие домового буквально во всех сферах скотоводческой жизни — от кормления до выпаса — отражается также в особом обряде обращения к нему за помощью. *Хозяина-батюшку* и *хозяйюшку-матушку со всеми их детишками* просят помочь накормить, обиходить, выпустить и встретить, уложить на ночь, *установить* (то есть приучить корову к дойке), подоить, подействовать при случке или отеле. Самая распространенная ситуация, когда к дворовому обращаются со *словами* (то есть произносят текст просьбы) о скотине, — после покупки, когда новое животное в первый раз заводят в хлев. Эта процедура сопровождается различными ритуальными действиями: исполнители обряда кланяются во все углы хлева, крестятся, оставляют домовому угощение. Поскольку обряд обладает продуцирующей семантикой, в нем часто фигурирует хлеб (или зерно), являющийся символом плодородия и *живота*, то есть жизни: «[Когда приводишь в хлев купленную корову, не нужно сказать что-то?] Да, там слова тоже говорят што: "хозяин с хозяйюшкой, возьмите мою подрушку (там как назовёт иё — кличка), хольте кли... клините, штоб растите, штоб телились, штоб доила", — там всё вот эти, и в четыре угла хлеб ложат» (Лукино); «И вот в четыре угла и кидаешь зерно левой рукой в каждый угол. Как говоришь. В каждый угол по три раза скажешь, а четыре угла. И по три раза зерно кинешь. Ну вот сказала молитву и кинула, сказала и кинула.

И остаток зерна высыплешь на середину хлева» (Абакумово). Важнейшим элементом обряда является обращение к *хозяину* или — чаще — к *хозяину* и *хозяйке*. Его словесное выражение, как и многие другие сакральные тексты, каргопольцы называют *словами*. Текст строится по довольно устойчивой двухчастной схеме. Первая часть — собственно обращение к *хозяину-батюшке* и *хозяйюшке-матушке (и всех их деткам)* неизменна и повторяется из текста в текст, вторая — довольно подвижна и зависит от ситуации произнесения: «[Как надо просить?] Ну, там есь определённая присказка. [Вы не знаете?] На память — нет. Ну просто, "батюшко-хозяин", — чё хочешь, то и просишь» (Каргополь).

Характерна номинация домового и его женской ипостаси, употребляемая в скотоводческих текстах: *батюшка* и *матушка*. В ней подчеркивается роль домового как покровителя рода, старшего в семье. Вторая же часть обращения содержит набор просьб: принять, поить, кормить, холить и лелеять, пасти, помочь подоить и т.д. «Большачок-батюшка, попой и покорми мою скотинку, погладь и подрочи, попой и покорми» (Озерко); «Хозяюшко-батюшко, хозяйюшка-матушка с малыми детками, поите, кормите, любите и берегите всю мою скотинку. [Когда это надо говорить?] Когда в дом или какую скотину покупаешь [нрзб.] в дом новый заходить — надо сказать» (Печниково).

Подобные тексты могут произноситься окказионально (например, при покупке нового животного или рождении теленка), что отражается во второй части обращения (*чё хочешь, то и просишь*), ориентированной на изменение в каждой отдельной ситуации. В таком случае в тексте появляются специальные просьбы: *пригони мою скотинку* (Калитинка), *возьмите мою подрушку* (Лукино), *примите мою коровушку в ваш дом* (Печниково), *встречайте и провожайте мою коровушку* (Абакумово), *ты пусти животинку погреться, пожить* (Ловзаньга).

Однако чаще просьбы имеют абстрактный характер и направлены на благополучие жизни скота в целом: домового просят животное *любить, холить, лелеять, кормить, поить, хранить*. Тексты с таким набором обращений могут как произноситься в специфических ситуациях (например, при случке или отеле), так и функционировать как ежедневный оберег, наравне с самым распространенным универсальным словесным оберегом «Господи, благослови».

Порой в тексте буквально проговаривается, что скотину «отдают» в распоряжение дворового: «Вот тебе наша скотинка, крестьянска животинка» (Тихманьга); «Батюшко-хозяюшко, пригони мою скотинку, крестьянску животинку, попой и покорми, погладь и полюби, на меня на молодую большуху не надейся, я большуха молода и все надеюсь на тебя, попой, покорми, погладь и полюби» (Калитинка).

Таким образом, домовый оказывается универсальным помощником в разведении домашнего скота, и здесь проявляется особенность этого персонажа, основной характеристикой которого в отличие от лесных и водяных становится покровительство не пространству — дому, а скорее его обитателям. В этом смысле особенно интересны и показательны случаи, когда домовый, зачастую по просьбе человека, покидает дом. Например, иногда информанты рассказывают, что знахари вызывают домового для помощи в поиске пропавшей скотины, хотя наиболее частым и адекватным (по пространственному признаку) адресатом таких просьб является леший. «[Если корова в лесу пропадала, что делали?] А это было много раз, много случаев было таких. Были люди специально как знахари. Они об... этово, общались с домовым. С духами. Это было на самом деле. Так, это значит, знахарь знался с этим, с до[мовым]... с силами вот какими-то, я не знаю, так, и он указывал, где корова. Так. И придут на то место — точно, корова» (Каргополь).

В ряде случаев хозяйки просят домового о помощи не только при дойке, установлении, кормлении, отеле и т.д., то есть в хозяйственном цикле, связанном с пространством дома, но также и в ситуациях перехода из области дома в область вне дома (лес, пастбище). Домового, а не, к примеру, лешего, просят помочь выпустить, встретить скотину с пастбища, заставить и найти, если она потерялась: «Скотинку выпускать либо што-нибудь, так ведь так просто не отпустишь скотинку, што ведь так откроешь ворота и поди — всё равно идёшь просить хозяина, што помоги мне как отпустить на волю на лето скотинку, помоги этого проводить покормить, попоить и домой пригнать. Это особо, каждая хозяйка должна так говорить, просить хозяина» (Печниково); «[Как заставляли коров?] Дак у каждого своя молитва. А у меня: "Господи, благослови, батюшко-хозяюшко, нагулялась моя коровушка, заставаю во хлевы и во дворы,

помилуй и спаси"» (Ухта); «[Слова] на выгон. [Записаны под диктовку информанта.] Пресвятая Госпожа Богородица, спаси и сохрани мою коровушку (телёночка, овечек, кого там выгоняешь) от всех смертей, от всех болезней, от всех ненавистных людей. Спаси и сохрани. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Это три раза говорят. [Всё это говорят?] Да. И это, выгоняешь когда, там... [Где?] Во хлеве, в сеннике двери открываешь и говоришь: "Хозяин-батюшка, хозяйкаматушка, встречайте и провожайте мою коровушку (телёночка) (коровушку по кличке), на меня, на хозяйку, не надейтесь"» (Абакумово).

В случаях, когда при потере скотины прибегают к помощи лешего, одной из самых распространенных ситуаций является приношение на дорогу, на перекресток или в некое особенное место (под определенный куст, к дереву, вывернутому ветром, в дупло) каких-либо «жертв» лесному. Это могут быть какие-нибудь продукты, например, яйца (чаще всего — три яйца), масло, предмет, данный знахарем, специально наломанные ветки, на которые был наговорен магический текст. В этом «особом месте» может произноситься текст обращения к лесному.

Эта ситуация своеобразно трансформируется, если вернуть скотину просят домового. Ее основные элементы — отнесение некоего предмета на дорогу, обращение к *хозяину* — сохраняются. Однако предметы «обмена» заменяются сметенным в доме сором; текст «Большушка-матушка, большачок-батюшка <...> и детки ваши, пособи́те скотинку найти, пособи́те» (Озерко) произносится в подполье, а затем в хлеве (при этом надо поклониться по часовой стрелке во все четыре угла хлева, начиная с *большого*, то есть соответствующего красному углу с иконами в доме). Потом надо высыпать этот сор на дорогу, по которой выгоняли пропавшую скотину, и пойти искать туда, где ее оставили. Таким образом, при формальном сходстве обрядов поиска скота с привлечением *лешего* и *домового*, в первом случае акцентируется момент «обмена» с нечистой силой, а во втором — содействия, укрепления связи с домом и его покровителем.

Довольно часто встречаются рассказы о том, как ходили в хлев, чтобы спросить домового о потерявшемся члене семьи. Например, во время Великой Отечественной войны, видимо, была распространена практика хождения в хлев, чтобы узнать у домового судьбу воюющих

родственников, что отразилось во множестве записанных экспедицией быличек на этот сюжет. Так же спрашивают иногда и о домашнем скоте. «А вот раньше ходили спрашивать. Например, вот у меня ушел хозяин лошадь покупать <...> на ярмарку, и нету, нету, нету. Это ходила моя бабушка спрашивать хозяина: "Хозяюшко-батюшко, почему долго нет хозяина? Придет или нет?" Но страшно, тут надо отчаену человеку. Потрясется навоз, и он скажет, скажет, что придет хозяин скоро и пригонит лошадь, пегую и хромую. Так он и приехал» (Кречетово).

Домовой не всегда «помогает» и «обихаживает» животное, он также может причинять вред, и не всегда за нарушение этикета. Чаще всего отношение духа-покровителя к обитателям дома и хлева обусловлено тем, пришлись ли они *по двору*. Термином *по двору/не по двору* определяется, пришлось ли животное по душе или не по душе *хозяину*. Второй по распространению термин *по масти/не по масти* более буквально отражает принцип, по которому хозяин «выбирает» — по цвету шерсти, по масти. В каждом доме приживаются животные определенной масти: у некоторых живут белые, у других — пегие, у третьих — трехцветные животные и т.д. «Говорят, што надо корову брать по двору. У ково-то красные, у ково-то чёрные, у ково-то чёрно-пестрые, так вот, которые берут, так те выбирают коров таких, какие у них были раньше. Говорят, штобы была корова по двору» (Нокола). Иногда говорят, что выбор производится «по масти самого домового» (Казаково). «Хозяину не по масти дак <...> У нас тут были коровы белые — лучше не держи. А то замучит, все равно белую, дак замучит. У меня двадцать лет коровы белой не было. [Если белая — ему не нравится?] Не любит, не нравица. В другом белая, в другом красная, а в другом чёрная — кто где как. Нать было красную или чёрную держать» (Ошевенск).

Здесь уместно вспомнить о том, что, по поверьям, домовый похож на человека — хозяина дома, в котором он обитает: «Кто хозяин, тот и будет домовый, кто хозяин дома. Хозяин, домовый, тоже такой же, как ты — молодой, ты молодой, значит, и он молодой, я вот старый, значит, и он у меня старый. Он нас охраняет. Как ты охраняешь свой очаг, он охраняет вас. Если ты ему [домовому] не вредишь, и он тебе не вредит» (Печниково). В Каргополье также существует представление о том, что у домового *хозяина*

есть семья, дублирующая семью человека. Таким образом, колористический критерий при отборе домашнего скота имеет глубокий мифологический подтекст: домовый, как воплощение родового начала, является хранителем родовой цельности. Благодаря отбору животного по масти, лошадь, корова, кошка и т.д. включаются в род. В этом отношении показателен еще один термин — *по крову*, синонимичный термину *по двору*. Он совершенно явно отражает принцип включения домашнего животного в род, установления с ним «кровной» связи.

С выбором масти скота связано еще два персонажа народной культуры — кошка и ласка. В Каргополье распространенным способом выбора скотины по нужной масти является ориентирование на масть живущей в доме кошки. «[По масти выбирают?] По масти то же, што типа, говорят, какая кошка, такая должна быть корова — цвет. [Какой масти в доме кошка, такая и корова?] Ну да, да. [Почему?] Не знаю, совпадение. Если темная, дак темная» (Лукино); «Вот... штобы корова, кошка, собака были в одну масть» (Тихманьга).

Касательно кошки, надо отметить, что эти животные тоже выбираются по масти. Желательно, чтобы она соответствовала цвету волос ее хозяина: «[Как кошку домой выбирали?] Кошку выбирали? Дак я не знай. Если хозяева чёрные, дак надо кошку чёрную брать. [Как это — хозяева чёрные?] Ну вот чёрны, вот вы чёрные, чёрны волосы, дак тебе надо чёрная кошка брать. [Смеется.] А я теперь побелела, дак надо белую. [Смеется.] Во... у мне дочь немножко с... рыжа, дак у ней кошка рыжая. [Смеется.] [А собаку по-другому?] А вот я не знаю, собак не знаю» (Каргополь).

Единична, но все же встречается более распространенная в других восточнославянских районах информация о том, что скот выбирают по масти ласки. О ласке иногда говорят, что это сам домовый или его ипостась: «Ну там чё-то говорили, вот во дворе другой раз какие-то ласки были. А ласки вот гоняли скот. Вот такая ись. Дух какой-то. Домовой ли, што-то» (Ухта); «[А во дворе кто-нибудь был наподобие домового в доме?] Дак во дворе, там, у лошадей, дак ласки, такие животные есь» (Каргополь). Существуют также представления, что это просто зверек, который «любит скот»: «Если лошадь, тут уж ласка косу заплетает, а не домовый. Так она всю гриву заплетет в косички. Ничего от этого плохого не бы-

вает. Вредить нельзя ей. Если она ходит — пускай ходит» (Архангело).

Обычно рассказывают о двух основных занятиях ласки. Во-первых, она заплетает косы в лошадиной гриве, причем в основном полюбившимся животным, и поэтому лучше эти косы не расплетать, иначе со скотиной может произойти что-нибудь неладное. Во-вторых, ласка всячески мучает скот, в том числе кусает, выдергивает у коров шерсть по хребту, «стрижет» овец. «А ласка, когда, у кони косу заплетает, маленькое животное. Овец стрижет ласка ли, нет. Будто, опять не знаю, кто-то стригёт, шерсть со спины съедает. Это ласка, наверное» (Архангело). Подобное отношение ласки к скоту часто отразилось в фольклоре как явление, связанное с тем, что скотина пришла не по двору, не понравилась домовому: «Бывает, вот к ней раньше, бывает так вылизывают да его, шерсть вот выщипывают такое... шерсть вот так вот по хребту, знаете вот. Если корову, лошади не полюбят [домовой], так это называется ласка... потом уйдет сам» (Ухта).

Другая распространенная зооморфная инкарнация домового — это кошка. Но если ласка связана больше с карательной функцией домового, то кошка скорее олицетворяет покровительственную функцию. В Каргополье считается, что наличие кошки в доме благоприятствует разведению коров, особенно если она трехцветной масти. Крайне интересен записанный в д. Лукино рассказ о живущей во дворе кошке, хотя, надо заметить, такая информация единична: «У людей-то по хлевам кошки, бывает, живут. [По хлевам?] Ну во хлеве там живут. У меня вот сына да говорит: "У нас вот во дворе кошка живет. Придет в квартиру, поест, а... походит — в хлев"».

Сближение образов кошки и ласки демонстрируют записи, в которых информанты описывают ласку, уподобляя ее кошке. Такая дефиниция ласки встречается крайне часто и стала почти формульной: «Ну ласка-та это есть. Ласка, как кошка» (Ухта); «Ласка называется, такая, как кошка» (Каргополь); «Она [ласка] у лошади заплетает косы... У ней на лапках у ней, как вот это вообще рука женская. И такие вообще. Вот как у кошечки» (Ухта); «А ласка что? Ласка ведь ходит, и вот у нас есть ласка. Да, она где-то около домов живет, ласка. У меня вот овцу всю обгрызла позапрошлый год. Всю шерсть из нее выдергала. Она животное маленькое, длинное, тощее. Как кот» (Ухта).

Мария Степановна Яганова из д. Сварозеро в разговоре о домовом, скотине и кошке сказала: «Есть такая поговорка: "Как скотину держишь в избе, так скотину держит во дворе"». Представления о существовании некой связи кошки и коровы очень распространены в Каргополье. Как уже говорилось, считается, например, что кошки и коровы, живущие в одном доме, должны быть одной масти. Отметим, что собака встречается в этом ряду домашних животных гораздо реже. В приведенной поговорке эта связь как бы объясняется: кошка представлена как «скотина», которую человек *держит в избе*. И обращение с ней в избе влияет на то, как домовый обращается с коровой, которую уже он, а не человек *держит во дворе*. То есть хорошее отношение к кошке есть способ опосредованного или даже непосредственного (учитывая, что кошка часто фигурирует в мифологических рассказах как зооморфное воплощение домового) влияния на *хозяина-батюшку*.

Подводя итоги, отметим, что функция покровительства домашнему скоту — одна из важнейших для севернорусского домового — распределяется между специальными персонажами, являющимися его инкарнациями, — дворовым, кошкой, лаской. Тем не менее ни один из перечисленных персонажей не отделен окончательно от покровителя всего пространства дома, в отличие от духов-хозяев других хозяйственных построек (ср. *баеник* или *овинник*). Это объясняется тем, что, в сущности, функции покровительства домочадцам и домашнему скоту воспринимаются традиционным мифологическим сознанием как неразделимые, объединяющиеся в функцию протекции роду и родовой цельности.

Примечания

¹ См.: Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. СПб., 2001. Т. 1.

² Так, например, представления о бани как об отдельном персонаже формируются в связи с «отпочкованием» бани от четырехстенного сруба с определенным внутренним строением в качестве самостоятельной постройки. До этого функции современной бани выполняла печь, которая была значительно больших размеров (Криничная Н.А. Указ. соч. С. 108).

³ Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 51—52.

⁴ О структуре и типах севернорусских, и в частности каргопольских, домов-комплексов см., напр.: Пермиловская А.Б. Северный дом. Петрозаводск, 2000.

М.М. КРАСИКОВ

УКРАИНСКИЕ ПОВЕРЬЯ
О МИХАЙЛОВОМ ЧУДЕ

В украинской народной культуре особо «карательными» праздниками считаются Рождество, Благовещение, Пасха, Троица, *Головосик* (Усекновение Главы Иоанна Крестителя), Михайлово Чудо, дни *Палия* (Пантелеймона), Антония, Ильи, *Царьграда* (*Царьгряды*, Обновление Царьграда), *Черного Ивана* (Рождество Иоанна Крестителя) и некоторые другие. За работу в эти дни, по представлениям крестьян, следует суровое наказание: уничтожение имущества (как правило, огнем, чаще всего небесным), увечье или смерть, в лучшем случае — девiantное поведение, вызванное временным затмением разума.

Среди нарративов, посвященных «карательным» праздникам, наиболее частотны рассказы о наказании людей за работу 19 сентября — в день Михайлова Чуда (с 1997 по 2003 г. нами зафиксировано свыше 200 текстов). Эти поверья пользуются большой популярностью (по крайней мере, в Харьковской, Полтавской, Сумской, Днепропетровской, Ивано-Франковской областях, где проходили наши исследования) и известны информантам едва ли не всех возрастных категорий.

О происхождении праздника Чуда архистратига Михаила существуют такие легенды, восходящие к официальной церковной традиции: «Це було давно, ще в древності. Язичники були (так, як і січас), гонення були на православу веру. І язичникам не понаравилася церква архангела Михаїла (як ото і у нас після революції все розкидали). І вони вирішили скоренити церкву. Ну як її можна? А там дві річки йшли, а церква була нижче. І вони вирішили розкопати бугор і пустити воду двох річок на церкву, щоб її змilo. І вони розкопали бугор оцей. А в той час священник служив і православні люди були в церкві. І священник сказав: "З церкви не виходьте. Шо буде — стійте в церкві". Вода пішла, а побіля церкви провалився камінь, зробилася ушель, і вода вся пішла з двох річок в шель — і получилось Михайлово Чудо: архангел Михаїл устроїв їм Чудо, що не вони, язичники, сильні, а Бог сильний. І всі язичники вихрестилися в православу»

МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ КРАСИКОВ,
канд. филол. наук; Харьковский политехни-
ческий институт

віру» [1]. По другой версии, сторож Захарий, полвека охранявший храм архангела Михаила, узнав о намерении язычников затопить церковь и целебный источник возле него, стал молиться своему небесному покровителю, и Михаил ударом меча рассек скалу, и вода двух рек ушла туда [2]. Есть и такое поверье: «До воскресіння Спасителя всі йшли в ад — і праведні, і грішні. А коли Спаситель воскрес, то стали праведники іти прямо на небо. І багато єсть таких веруючих, котори так Бога понімає, молиться, но сумлевається щось, і воно могло б спаситися, а тільки ж сумленіє... — і воно попадає в ад. І 19 сентября, в це Михайлово Чудо, архангел Михаїл просе Господа за тих, хто до його прибіга за допомогою, щоб можна було визволити людей. І він три рази опускається в ад і витягає на своїм крилу грішних, котори хоть трохи понімали, хоч і не чли Господа, як положено. І моляться йому, і я сама молюся: "Архангеле Михаїле, витягни мене з ада на своїм благочестівом крилу! Потому что ми недостойні попасти в рай, бо суета оця земна все у нас забирає"» [1]. Это рассказы людей, хорошо знакомых с религиозной литературой; большинство же информантов ничего не могли рассказать о происхождении праздника (впрочем, даже знаменитую историю усекновения главы Иоанна Крестителя поведают далеко не все пожилые женщины, однако все без исключения знают: «На Івана Головосіка ножа до рук ніззя брати, не можна різати нічого круглого»).

Михайлово Чудо не относится ни к великим, ни к двенадцатым праздникам. Для церкви это достаточно скромное событие, не означенное особой ритуальстикой. Однако в жизни украинских крестьян этот праздник занимает важное место. Вторая половина сентября — время сева озимых. Но еще продолжается уборка урожая. Естественно стремление крестьянина все успеть. А тут — праздник...

«Це ще дедушка мого дедушки, він у Борисовці жив, узав на плечі борону і несе, а сусідка і каже: "Іван, сьогодні такий празник — Михайлово Чудо!" А він: "От забороную огород, так і буде Михайлово Чудо". Так як узав на плечі, так і не зняв — і руки поклякли у нього, як прилипло» [3]. В одном из повествований (а историю про борону вам расскажут едва

ли не в каждом украинском селе), зафиксированных в XIX в., нарушителем неписаного закона выступает поп, заставляющий работника ехать вместе с ним бороновать и произносящий sacramентальную фразу: «Та буде чудо, як посієм». В результате — поп взял борону на плечи, «носив, носив по ниві, поки й годі сказав» [4. С. 184]. Прекращение ношения бороны наступает лишь после того, как будет отслужен специальный молебен архангелу Михаилу [5. С. 78]. В другом варианте мужик-ослушник «узав борону і поніс — спіткнувся, упав і пробив бік, а сусід йому: "Я ж тобі казав — гріх робити!"» [6. С. 43].

Типичен и другой рассказ: «Якийсь чоловік каже: "Та я поїду і поле забороню та ото і почудю". Поїхав, коні поносили його, за борону потягли і вбили» [6. С. 43]. Но в особенности интересен такой поворот сюжета: кум, ответивший на предостережение «Посію, то й буде чудно», приехал на ниву, «як взяв борону, то по сю пору носить цю борону» [6. С. 43]. Здесь наказание оказалось не просто продленным. Герою этого повествования суждено стать кем-то вроде Вечного Жида — неприкаянным странником с бороной на плечах, живым олицетворением кары Господней.

Структура повествований о «карательных праздниках», в сущности, одинакова: человек или забывает о празднике, или намеренно игнорирует этот факт; кто-то напоминает о празднике и предостерегает от работы в этот день, но ослушник не просто пропускает мимо ушей замечание, а продолжает свое дело, да еще и выражает скептическое отношение к «поводу для безделья». За что следует справедливое возмездие. Обратим внимание на обязательность sacramентальной фигуры «правоверного» персонажа, одергивающего и останавливающего грешника. Случаи отсутствия этого типажа можно пересчитать по пальцам.

«На Михайлово Чудо я заходився щось таке незначне по хазяйству зробити — впав з крильця і позвонок прибав» [7]. «Оце я на собі іспитала. Був як раз вихідний, і попало в суботу. День сонячний був — і думаю: ну що ж таки сидіти — день пропадає... Піду, думаю, покопаю. Я буквально час покопалася, а назад уже ногу потянула. І я дві неділі во-

обще — ні з того ні з сього — з отією ногою... І ото сказала собі: поки жива, ніколи у цей празник не робитиму. І в нас дед моєї подруги поліз на Михайлове Чудо кришу поправити, а то, каже, осінь дощі підуть, — упав і одбив собі все. Полежав і умер» [8]. Этот рассказ очень типичен: особо опасными в этот день считаются работы на высоте.

«Це мені мама розказувала. Була у нас старенька-старенька хата під соломою. Ну і буря була, і розкрило. Начали ж кри-ти кришу — як раз на оце Михайлове Чудо. Возили конем бочку на 50 відер з водою (обливали снопи і укривали). Вивозили з ставка нагору, а підпuzник (з ремня він чи з верьовки) в коня чи розв'язався, чи шо. Так вона як перевернула, та бочка, назад і чуть не задавився кінь у хомутів. Ото і кажуть, що у цей день може начудити» [9]. «На Михайлове Чудо одна баба сажу трусила у Рогозянці — і наказало їй: впала чи шо» [10]. Заметим, однако, что в ряде случаев мы, по видимости, имеем дело с редуцированным текстом, и в полном варианте, несомненно, знакомый нам «правильный» персонаж появился бы — пусть даже и как внутренний голос.

Варвара Федоровна Капусник, жительница с. Малая Рогозянка на Харьковщине, замечает: «Це великий празник. Ніззя на нього нічого робити. Бо кажуть, хто посміється, той поплаче. Одна моя сусідка забулася і в цей день почала стирати. Я пішла до неї і кажу: "Та сьогодні ж празник". А вона: "О боже! Я й забула. Оце вже повішаю, а те хай стоїть — завтра". І впала і перебила позвоночник» [11]. В этой истории грешница уже почти готова раскаяться. А вот характерные примеры того, как человек сознательно бросает вызов «забобонам»: «Мотька Торохтунка розказувала: вона стояла на плиті і мазала, а до неї одна прийшла і каже: "Мотько, шо ти мажеш, сьогодні ж Михайлове Чудо!" А вона каже: "Оце як помажу, і чудно буде". Так вона впала з плити і кочерьожка, та, шо з плити вигортає, гостря прямо їй пробила живіт. Отакі бувають случаї» [1]. «У Гатищах Лена, секретарша, на верх лазила у цей празник. І даже їй хтось сказав, що сьогодні Михайлове Чудо, а вона: "Кому чудно, хай сміється", — і полізла. І погано зробилося їй, паралізувало, так вона і вмерла» [12]. В том же селе «на Михайлове Чудо хлопці робили сарай, верх. А люди ідуть і кажуть:

— Сьогодні ж празник, нєльзя ж, Михайлове Чудо...

— Нічого, буде все харашо.

Ні з того ні з сього верх завалився і хлопець один інвалідом zostався. Це було у нашому селі, на Москалівці» [13].

Характерен і такой рассказ: «Одна жінка, кажуть, ішла копати картоплю на Михайлове Чудо, а хтось каже: "Та сьогодні ж Михайлове Чудо, чого ти ідеш копати?" А вона і каже: "Як викопаю картоплю, то і буде чудно". І заболіла в неї нога. Згодом одрізали ногу (про Одарку так казали — на дерев'яній ходила)» [6. С. 42].

В с. Станичном Нововодолажского р-на Харьковской обл. записан такой рассказ: «На Михайлове Чудо (це мені батько розказував, я знаю цю бабусю) одна заходилася золити сорочки (золили сорочки в жлукті), кип'ятить воду, залива... А кума ж збоку прийшла та й каже:

— Кума, сьогодні ж празник великий такий, карательний — Михайлове Чудо...

— Еге, буде чудно, як позволю, поперу та поїду ще й бакші назбираю, то і буде чудно.

Запрягла кобилу, сіла на воза і їде. Ніколи! Віжки взяла, за ногу прив'язала, а сама стала косу чесати. А віжки впали і замоталися у колесо, а та баба із воза — достати віжки, а коса здорова, так воно косу як замотало у колесо із віжками, потягло з воза бабу та й задало. От і чудно! Ото я знаю, що таке Михайлове Чудо» [6. С. 42—43]. Однако даже если человек нарушает запрет невольно, он все равно будет наказан, правда, не так сурово: «На Михайлове Чудо одна дітей возила в садік (будочка, на конякі), збирала по селу. Ну, а їй із садіка дали: "Нате, — кажуть, — Ніколаєвно, попідшивайте шторки". Вона взяла. Каже сусідкам:

— Ось, дали роботу із садіка.

— Та чи ти сьогодні будеш? Сьодні празник, Михайлове Чудо!

— Та я ж не собі... Заставили...

Ну, як вона їхала чи сідала — ногою у колесо: пальці назад, а п'ятка наперед повернулася. В больниці лежала, повернули, а хромала здорово» [14]. Увечье и тут, как видим, носит «чудный», удивительный характер, чего мы не наблюдаем в повествованиях о нарушениях запрета работать в другие «карательные праздники» (разве что вспомним адресованную детям шутливую аргументацию запрета купаться на Илью: «верба з задниці виросте»).

Архангел воистину неистощим на выдумки, причем наказание (весьма чувствительное) часто носит... юмористический характер: «На Михайлове Чудо гріх кроїти сорочку або штани. Одна

жінка кроїла, а сусідка прийшла до неї та й каже: "Сьогодні гріх кроїти, сьогодні Михайлове Чудо!" А вона їй і каже: "Чудно буде, як покрою". Та с тих пор всю жисть свою вона все різала ножницями, що не запопаде» [15. С. 176]. «Одна жєщина ткала полотно, вечером приходит к ней ея знакомая; увидев ткачиху за станком, говорит ей: "Як це ти так не боїшся, що сьогодні тчєш: сьогодні Михайлове Чудо?" А хозяйка ей в ответ: "Буде чудно, як ось я сьогодні дотчу та й верстак викину". Та й начала сміятся, та все сміялась, аж цілий год не перестаючи до самого цього празника» [15. С. 176]. «Шуточки» у Михаила могли быть и такого рода: «Одна жінка в селі Ліскогони посіяла пшеницю у цей день, а баби кажуть:

— Що ж ти, Мєланко, робиш? Сьогодні ж великий празник.

— Який?

— Михайлове Чудо.

— Ото і буде чудо, посію жито, та й усе.

Що ж ви думаете? Виросло жито, стало наливатися, а воно пусті колосочки. Ото їй Михайлове Чудо таке наробило» [6. С. 44]. В другом селе «жінка стала віяти жито, а потім почала віяти попіл по вулиці, по хаті, і не зупинялася, доки не відчитали їй молитви» [16. С. 80]. «На Михайлове Чудо можна чекати любого чуда. Поїхали ми якось у цей день по гриби. І в один ліс, і в другий — і за весь день не знайшли ні одного гриба. Ввечері зустріли своїх односельців — і в них та сама історія: три гриби за день. Причому перед цим днем і після нього всі з грибами верталися з лісу» [6. С. 44].

Кара огнем, по народным представлениям, обычно приписывается св. Антонию (вспомним популярное проклятье: «Хай тебе Антоніїв вогонь спале!»), Илье-пророку, Палию, Смалию (святого такого нет, этот мифический образ возник из названия праздника в честь Иконы Смоленской Божьей Матери), но и Михаил часто наказывает пожаром: «На Михайлове Чудо поїхав чоловік по снопи, а люди йому і кажуть:

— Чого ж ти ідеш по снопи? Сьогодні ж Михайлове Чудо!

— Та... Хай... наче шо робитиму? Привезу снопи, та й усе.

Відтіля їде — вродє нічого, день хороший. Ні відкіль ні відтіль — де не взялася хмарка, грім, дощик пустився. Грім як ударив — і запалив у нього на возі снопи. Отож нам і казали матері: у цей день ніззя робити» [17]. Бывает и похлеще: «На Михайлове Чудо хтось щось

робив — хата загорілась» [18]. «Один дядько поїхав орати, а йому і кажуть: "Та сьогодні ж Михайлове Чудо!" А він: "Ото зорю гектара два — і буде чудно". Ну а дітей бросив же дома. А ранше прядиво мняли. Діти грались, грались — запалили. Діти згоріли, згоріла і хата. От і чудо» [6. С. 43].

Діти в народних верованнях — часті відповідники за гріхи родителів. На Івано-Франківщині і сьогодні розпространені (с невеликими варіаціями) повір'я, зафіксовані сто років назад: «Один чоловік кидає у оборіг снопи. Але люди йому кажуть:

— Та нині сьвито!

— Яки?

— Та Михайлово-чудо!

— Е, каже, мети вигіти, яки я чудо зараз накидаю.

Тай він кидає снопи, а дитина заліза у оборіг і уснула. Але він ні знає за то, що там є дитина, тай приметає дитину снопами. Вітак — ні знати, де сі дитина гіла: чи би сі утопила, чи би хто украє; ні знати... Аж вітак, як розбирали оборіг, молотили снопи тай нашли тоту дитину... От, яки чудо зробіш!» [19. С. 55]. «На Михайла-чудотворці кидали два брати снопи вилами у оборіг, а гіти сі грали і одно сховало сі у снопи. Але тоти мечуть снопи у стіг і не вигіли, що там дитина; тай один брат пробіє дитину на вила і зніє її із снопом у гору тай аж тогди уздріє. Тай то є тепер на місяці стоїт то то на чудіє, аби сі люди каяли і не робили на то сьвито» [19. С. 55].

Обычно в українських повір'ях «фігурки» на повний місяць не зв'язуються ні з яким святом, а інтерпретуються так: брат брата (Каїн — Авель) підняв на вили.

Вот еще одна характерная история о наказании ребенка за вину матери: «На Михайлове Чудо жінка мазала, а одна питає її: "Що ти на такий пазник робиш? Ти роби на такий день..." А та відмахнулась. Так у неї хлопчик, кажуть, як почав сміятись, так і сміється..." [6. С. 43—44]. Часто следствием работы матери в этот день является неизлечимая болезнь и ранняя смерть ребенка, как, например, в рассказе о женщине, которая, презрев предупреждение, пошла выбирать конопли, взяв с собой младенца, но, напуганная гадюкой, бежала с поля; ее девочка заболела «черной болезнью» (эпилепсией) — «мать ізлякалася і молоко передало дитиночку болюсть ету» — и умерла в 20 лет. Мать же в старости говорила: «Дівчатка, як виростите і будуть у вас дітки, заказуйте усім: не

делайте на Михайлове Чудо нічого — пазник страшний, великий» [20].

Как и во всех повествованиях о «карательных праздниках», беременная или ее муж, презревшие Михайлово Чудо, становятся причиной уродства своего ребенка: «У нас був плотник Степан. От він плотникує на Михайлове Чудо, а його товариш Ілька і каже:

— Степан, сьогодні ж Михайлове Чудо.

— Михайлове Чудо буде, як зроблю.

А в цей час його жінка була вагітна. Народилася дівчина в неї — ніс і губа перерубані, як топором (як шрам від топора)» [21]. Нередко случаи рождения теленка-кальки объясняются тем, что хозяин в праздник брал в руки топор. В праздничные дни «запрещались работы, сопряженные с использованием острых, колющих, режущих предметов, поскольку производимые ими действия, с мифологической точки зрения, угрожали будущему потомству, находящемуся на "том свете": неродившемуся приплоду, зародышу в яйце, ребенку в чреве матери, культурному растению в семени» [22. С. 57]. Возможность такого «межмирного» воздействия, по справедливому замечанию Т.А. Агапкиной, особенно возрастает в переломные периоды года (а Михайлово Чудо как раз приходится на такое время), когда, согласно народным верованиям, становятся почти прозрачными границы между мирами и облегчается взаимопроникновение одного мира в другой.

Очень часто следствием работы в праздник является убыток в хозяйстве, а именно травма или смерть коровы: «На Михайлове Чудо на Оксаках, хутір такий, там було. Ткали полотно, били предіво, прями баби. А одна йде і каже: "А хіба ж ви не знаєте, що сьогодні пазник?" А жінка відповідає: "Хах, хай Бог проща!" До вечора і корова здохла» [23]. «Це в Голопузівці було. Пішла одна на Михайлове Чудо огірків нарізала в огороді — семенікі оті здорові, старі. А корову вигнала ж на пашу — і та прийшла без ноги. Ну, каже, ніззя цього робити, напевно, а я согрішила» [24].

Поучительность, наглядность приведенных выше историй, происходящих на глазах «изумленной публики», а часто и личный печальный опыт рассказчика обусловили необычайную жизнестойкость поверий о Михайловом Чуде и твердое убеждение: «Оцей пазник такий, дуже грозливий, він наказує» [6. С. 43].

19 сентября считается «грешным праздником», но отнюдь не «злым» днем,

когда «володіють над всім хвостаті, і вони багато людей приводять на гріх у ті часи» [25. С. 193]. В известных списках таких дней он не значится [26. С. 94]. С «поганими» («чорними», «грязными», «грозными») днями его роднит разве что трагичность многих происшествий да поверье, родственное представлению о «лихий годині»: «На Михайлове Чудо не треба з ніким сварити ся, ані нікого проклинати, бо так стане ся, як хто заклинє» [27. С. 266]. Примечательна «мораль» в финале повествования о сгоревшей экономике «в ответ» на слова пана «Какое Чудо? Ишь, болваны, выдумали чудо!»: «Так отак, добрі люди, із сьвятых угодників насміхать ся. Сьвяті самі себе оправдають, що вони єсть старші і мають силу божеську і праву. Хоч хто й робе на сей пазник, та тільки не треба насмішки творить, а звинять ся перед Богом і сьвятими і просить їхньої милости, щоб не карали нічим» [25. С. 141]. В данном случае незнание, по народным представлениям, освобождает от ответственности: «хто на його робить та не зна, що він за пазник, так тому нічого нема за се, ніякої кари» [25. С. 140]. Более того, если уж очень «приспичило» что-то сделать, надо попросить Михаила Чудотворца: «Прості мене, надо мене вот поработать». Но не надо «выхваляться», «с гордостью не надо, а то он дает чудо!» [28].

Особо следует сказать о судьбе детей, рожденных 19 сентября. Бытует мнение, что рожденные в этот день бывают, мягко говоря, «чудными». «Родився в одного внука на Михайлове Чудо. От, вигнав дід корову, його спрашують:

— Ну, шо в тебе там роділося?

— Ну шо ж там роділося? Чудо! Будем Мішкой звать.

Ето "чудо" било действительно чудо: он как помешанный бил, і в школу не ходіл, і гавкал, і мьявкал, і шо попало. І у нього била с кірпіча комната сложена, і на цепі бил привязан» [29].

Понятно, что и зачатые в этот день (как и под Рождество, Пасху, день Петра и Павла и другие христианские праздники, когда половые сношения строжайше запрещались) непременно должны были родиться уродами: «Може бути з заячою губов, може бути калічка, то вуха які-то повиростають не такі, то руки не такі. Це дуже-дуже пазник непрічливий. Треба молитись, щоб Михайло не чудувався з вас» [30].

При этом в некоторых селах было совсем иное восприятие Михайлова Чуда. На Харьковщине «на хуторі

Іллюхівці, поблизу Гонтового Яру, на Михайлове Чудо наряжали чоловіка в драну одіж, розфарбовували обличчя, вуса чіпляли. Бачив я, як цей мужик біга, баб щупа, танцює, співає — викорзинюється. Чудить, та й усе. Потім збиралися компаніями, чоловіка по три, випивали. Якщо дід, чи батько, чи прадід був Михайло, то казали: "У мене колись дід був Михайло, ходім, у мене горілка єсть..."» [6. С. 44]. Так совершенно неожиданно строгий (но с чувством юмора) архангел Михаил давал повод для воскрешения древней карнавальнoй стихии (ну и, естественно, для того, чтоб «останканисть»). Ничего удивительного, что в некоторых селах Слобожанщины девчата «открывали сезон» вечерниц именно в день Михайлова Чуда (раньше, чем положено) — «щоб чудніш було», чтобы все вечерницы в году были веселыми. Впрочем, сегодня «карамельный» образ персонажа христианской мифологии явно является доминирующим.

Список источников

1. Зап. от Анны Кондратьевны Бесараб, 1918 г.р., урож. с. Ворновцы Теофипольского р-на Хмельницкой обл., с 1941 г. проживает в с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл.
2. Зап. от Ивана Константиновича Мощенко, 1917 г.р., с. Мало-Михайловка Шебекинского р-на Белгородской обл.
3. Зап. от Екатерины Степановны Шепеленко, 1937 г.р., с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл.
4. Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья, зап. И.И. Манжурой в Екатеринославской губ. (Сб. Харьковского историко-филологического общества. Т. 6). Харьков, 1894.
5. Дневник народных праздников Харьковской губернии // Харьковский сборник: Литературно-научное прил. к «Харьковскому календарю» на 1887 г. Харьков, 1887. Вып. 1.
6. Муравський шлях-97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів Харківської обл.) / Упор. М.М. Красиков, Н.П. Олійник, В.М. Осадча, М.О. Семенова. Харків, 1998.
7. Зап. от Алексея Федоровича Костенко, 1937 г.р., до 1971 г. проживавшего в с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл., с 1971 г. проживает в Харькове.
8. Зап. от Марии Яковлевны Костенко, 1937 г.р., до 1971 г. проживавшей в с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл., с 1971 г. проживает в Харькове.
9. Зап. от Марии Андреевны Бурак, 1920 г.р., с. Карасивка Золочевского р-на Харьковской обл.
10. Зап. от Евфросиньи Григорьевны Недилько, 1925 г.р., с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл.
11. Зап. от Варвары Федоровны Капусник, 1923 г.р., с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл.
12. Зап. от Татьяны Андреевны Копийченко, 1923 г.р., с. Огурцово Волчанского р-на Харьковской обл.
13. Зап. от Николая Ивановича Брюхнова, 1931 г.р., с. Гатыше Волчанского р-на Харьковской обл.
14. Зап. от Веры Стефановны Фоменко, 1926 г.р., с. Вознесенка Шебекинского р-на Белгородской обл.
15. Иванов П.В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда, Харьковской губернии (Сб. Харьковского историко-филологического общества. Т. 17). Харьков, 1907.
16. Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. Київ, 2000.
17. Зап. от Варвары Калиновны Юнаковой, 1929 г.р., с. Малая Рогозянка Золочевского р-на Харьковской обл.
18. Зап. от Валентины Николаевны Белецкой, 1946 г.р., с. Волчанские Хутора Волчанского р-на Харьковской обл.
19. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані за поодиноких днів у році, записав у 1907—1910 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. Антін Онишук // Матеріали до української етнології (далеє — МУРЕ). Львів, 1912. Т. 15. С. 1—61.
20. Зап. от Марии Моисеевны Рябоштановой, 1929 г.р., с. Вознесенка Шебекинского р-на Белгородской обл.
21. Зап. от Михаила Федоровича Коринько, 1915 г.р., с. Феськи Золочевского р-на Харьковской обл.
22. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
23. Зап. от Анастасии Федоровны Ходий, 1924 г.р., с. Скородиновка Золочевского р-на Харьковской обл.
24. Зап. от Евдокии Григорьевны Гончаренко, 1941 г.р., с. Константиновка Золочевского р-на Харьковской обл.
25. Дикарев М. Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // МУРЕ. Львів, 1903. Т. 6. С. 113—204.
26. Толстая С.М. Дни добрые и злые // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И.Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 94—95.
27. Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1904. Ч. 4.
28. Зап. от Домны Ивановны Омельченко, 1920 г.р., с. Козьмодемьяновка Шебекинского р-на Белгородской обл.
29. Зап. от Веры Михайловны Бондаренко, 1937 г.р., с. Козьмодемьяновка Шебекинского р-на Белгородской обл.
30. Зап. от Марии Ивановны Цвиленюк, 1958 г.р., урож. пгт Верховина Верховинского р-на Ивано-Франковской обл., с 1984 г. проживает в с. Заречье Зачепиловского р-на Харьковской обл.

О.В. ВЕЛИЧКИНА

ОБРАЗ МУЗЫКАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТА В ПЕСНЕ И В ОБРЯДЕ

Этнографы и историки культуры уже давно привлекают песенные тексты в качестве одного из источников информации о народных обычаях и обрядах. Из инструментоведов одними из первых к текстам песен обратились исследователи скоморошья искусства — И. Беляев [1] и А. Фаминцын [2]. Сегодня инструментоведам можно вновь, на новом уровне обратиться к песенным текстам. Новизна подхода должна заключаться в критическом анализе текстов с учетом их жанровой специфики и стилистики, географии распространения, а также сопоставления текстов песен с полевыми материалами по бытованию народных инструментов. Взятые в таком ракурсе песенные тексты могут, несомненно, обогатить наши знания о традиционных народных инструментах. Доказательство тому — появившиеся в последнее время исследования по другим традициям, как славянским, так и более далеким, которые дают интересные результаты [3; 4]. В данной статье мы ограничимся примерами обрядовых — свадебных и календарных — песен.

Вопрос о точности и достоверности информации, сообщаемой в песнях об инструментах и инструментальной игре, весьма сложный. Исследуя песенные тексты, мы имеем дело с художественным произведением, которое подчиняется своим законам и отнюдь не имеет своей задачей документальное отображение действительности. Упоминания инструментов и игры на них, встречающиеся в текстах песен, нередко являются метафорами и подчиняются общей образной «программе» данной песни. Чтобы правильно интерпретировать их смысл, текст надо рассматривать через срез разных контекстов — этнографического, лингвистического, инструментоведческого и т.д.

Предпосылкой исследования нам послужит предположение о том, что народ-

ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА ВЕЛИЧКИНА,
этномузыколог (Париж)

ное сознание выделяло и запечатлеvalo в сюжетах и словах песен то, что составляло актуальный (на момент сложения песенного текста как целого или его деталей) для традиции смысл. Следовательно, в песенные тексты могли «не попадать» те инструменты, которые, возможно, составляли самый глубокий, архаический слой данной традиции, но их семантическое значение не было в этот момент востребовано культурой¹. Поэтому вопрос можно поставить и так: какие из музыкальных инструментов и аспектов игры на них выделили и закрепили песенные тексты, и почему?

В текстах обрядовых песен чаще всего упоминаются колокол, труба, гусли, скрипка, дуда (волынка) и дудка. Реально же картина участия инструментов в обрядах несколько иная. В календарных обрядах музыкальный инструмент встречается довольно редко, за исключением некоторых локальных традиций (напр., скрипка на Смоленщине). На свадьбе наиболее распространенным инструментом на западе и юге России до недавнего времени была скрипка. Она использовалась либо соло, либо участвовала в сложении различных инструментальных ансамблей: в две скрипки, скрипка с цимбалами либо волянкой, с бубном (в западной России и Белоруссии), с дудками, рожками, кугиклами и балалайкой (по реке Псёл, юг Курской обл.), с бубном, трензелем, валанжой, балалайкой, гармонью (Хопёр, область войска Донского) и т.д. Кроме скрипки, обрядовую семантику на свадьбе в других локальных традициях может получать звучание косы, трещотки, маленьких колокольчиков. Участие же трубы, гуслей и колокола, несмотря на наличие упоминаний о них в текстах песен, в реальном обряде не прослеживается. Для такого расхождения может быть несколько причин.

Как произведение бесписьменной традиции песня подвержена изменениям, которые касаются, разумеется, и инструментов, упоминаемых в ее словесном тексте. Например, название инструмента в песне может исказиться или замениться на новое, если инструмент исчез из живого бытования или изначально не был известен на данной территории. Ведь срок жизни и география распространения самого музыкального инструмента и песни, в которой о нем идет речь, отнюдь не одинаковы². Например, в современных записях на западе России часто встречается замена слова «гусли» на

«гуси»: «Не ходила б ты, Оленька, // Да в зелен сад гулять // Не слухала ж ба ты, Оленька, // Да й громчатых гусей. // Громчатые гусельки переманчистыё — // Переманули молоду // На чужую сторону...» (с. Глазomичи, Западновинский р-н, Тверская обл., зап. автора, 1986 г.). В других вариантах этого текста появление «гусей» вместо гуслей может повлечь за собой и их постоянный эпитет — серые, что совсем стирает следы музыкального инструмента в этом тексте.

Другой причиной расхождения песенных текстов и реального присутствия инструментов в обряде может быть частичное забвение соответствующих ритуалов. Так, древнерусские источники изобилуют упоминаниями об игре скоморохов на свадьбах, в то время как по этнографическим описаниям недавнего времени роль инструменталиста в свадебном обряде реконструируется с некоторым трудом. В этом, впрочем, повинно также и недостаточное внимание исследователей к инструментальной музыке на свадьбе, в результате чего ритуальное

использование тех или иных инструментов вполне могло остаться незафиксированным.

Что же из сведений об инструменте, почерпнутых в песне, может помочь нам в описании народных представлений об инструментальной музыке? Одним из важных источников служит семантика инструмента в песенном тексте. Охарактеризуем кратко важнейшие семантические мотивы, которые в песнях связаны с музыкантом, инструментом или инструментальной игрой.

В некоторых обрядовых песенных текстах семантику инструмента можно интерпретировать как **магическую**. С ней связаны такие сюжетные мотивы, как мотив делания (построения/сотворения) инструмента, «заманивания» невесты звуками, охраны персонажа (апотропеическая магия), мотив «пробуждения» (в т.ч. умерших) звуками инструмента. Грамматически эти мотивы часто выражаются императивом, т.е. через призыв инструмента к звучанию осуществляется желаемый результат: *ударь* (колокол)

Иван Гаврилович Гаврилов, 1919 г.р.; д. Хватково Западновинского р-на Тверской обл. Фото М.М. Горшкова. 1999 г.



— *разбуди* (батюшку, матушку, жениха) или *не шуми — не буди* (свекра); *заиграй* (скрипка, волынка, дудочка и т.д.) — *проснись, заплачь, не плачь, догадайся* и т.п.

В свадебных песнях инструмент может делаться женихом или кем-то из его рода с целью утешить невесту или «переманить» ее магией звука на сторону жениха: «Плавали бояры по морю // ...Приставали бояры к острову... // Видели деревце на острове // Рубили деревце по кореню // ... // Кололи деревце надвое // ... // Тесали дощечки тонкие // ... // Делали гусли звонкие // ... // Кто же в эти гусельцы играть горазд? // Играл-спои-грават молод князь, // Молод князь Олександр-от Степанович // Тешит-утешает свою суженую, // Сужену Раисью Васильевну, // Чтоб у нас Раисьюшка не тужила жила. // Чтоб у нас Васильевна не плакала...» [5. Т. 1. № 248]. Подобное сочетание мотивов *сотворения/переманивания* присутствует в календарных песнях со свадебной тематикой (напр., в известном сюжете «Утушка луговая»).

Апотропеическая семантика инструмента прослеживается в смоленских весенних закличках со следующим сюжетом: молодка по приказанию свекра (разбуженного колоколом) отправляется ночью за водой, зовет на помощь мужа или деверя, который в это время играет на музыкальном инструменте: «— Ай ты, дяверька, мужния брахненька, // Пойдем со мною сквозь ночь по воду, // Ты в гусельки играть — я водицу брать!» [6. № 36, вар. № 3, 31, 39].

К обрядам апотропеической магии принадлежит и использование ритуального шума во время передвижения свадебного поезда. Семантику звука здесь можно интерпретировать также и в аспекте *связывания* локусов ритуального пространства. Инструментальная игра — одно из воплощений ритуального шума. В текстах песен часто присутствует музыкант, который должен непрерывно играть в пути. Во многих вариантах песен настойчиво повторяется призыв: «Ты играй, скоморох, от села до села». В плане музыкального репертуара параллель этой метафоре непрерывности представляет особая группа плясовых наигрышей, иногда классифицируемых самими исполнителями как «бесконечные», «проходные» и т.д. Со структурно-музыкальной точки зрения, они отличаются, как правило, повторяемостью одного мотива («колена») и уравниванием ладовых функций — своего

рода ладовой диалогикой, когда игра осуществляется постоянным «переступанием», смещением тонального центра, отсутствием ярко выраженной тонической функции.

Одна из исконных функций музыкального инструмента в традиционной культуре — **сигнальная**. В песне и обряде она реализуется по-разному. Чаше всего в песнях в этой функции выступают два инструмента — труба и колокол.

Мотив *удара в колокол* присутствует в песнях в нескольких контекстах. Удар колокола может служить сигналом к отправлению свадебного поезда: «Ударили ў званы, ў кылыкалы: // — Садитесь, быяри, ўсе на кони, // Паедим, быяри, у новый горыд: // А у новым горыди деўкымы дорют: // То таму, то сяму да па девычкі, // Нашиму Ванички што нялуччую» [7. № 89]. Невеста просит брата ударить в колокол: «Братей мой Иванушка, // Иди на большую дороженьку, // Ударь в большой колкол: // Не твою ли сестру под венец везут?» [5. Т. 1. № 37]. Последний мотив особенно важен в сиротских песнях и причитаниях — невеста просит кого-то из своих родных ударить в колокол, чтобы звуком разбудить умерших родителей: «Ты (и) старший брат, Иваничка, // Ты иди-ка на конюшенку, // Оседлай-ка коня ворона, // Поезжай-ка к божьей церковке, // Ты ударь-ка три раза в колокол, // Разбуди-ка мою матушку, // Разведет мою досадушку, // Взвеселит она мне свадебку» [8. № 68].

Интересную параллель к этим текстам представляют материалы по мордовской свадьбе. В ней существовал обряд оповещения рода о свадьбе ударом колокола. Отражен он и в текстах песен: «У Василия на конце дома // Висит серебряный колокол // На серебряной цепи. // Ударил он в колокол, // Объявил родне о свадьбе, // Объявил роду, объявил соседям» [9. С. 42]. В данном случае текст песни прямо соответствует обряду: ритуальный сигнал колокола «подавался старейшиной рода рано утром первого дня свадьбы и был призван оповестить сородичей о свадьбе» [9. С. 42].

В свадебном обряде русской традиции нет оповещения колоколом, подобного мордовскому, но есть обряды приглашения на свадьбу под звуки инструмента. На северо-западе России невеста могла обходить родню перед свадьбой, причитая под звуки скрипки [10. № 70, 82, 83, 93]. На Пинеге существовал обычай приглашения родни на свадьбу дружками с колокольцами: «Ходит дружка по

деревне: "Яков Иванович, Ефимия Ивановна! К нам на свадьбу, к нашему батюшке (имярек), к нашей матушке, к нашей невесте Марье Ивановне хлеба-соли кушать. Не оставьте наш праздник, приходите, пожалуйста", — кланяется, колокольчиком брякает». Члены жениховой дружины звенят колокольчиками и при выкупе невесты [5. Т. 1. С. 52].

В качестве сигнального инструмента в свадебных песнях также нередко выступает труба. Она присутствует во многих текстах, как общерусских, так и имеющих локальное распространение. Жених, подъезжая к дому невесты, звуками инструмента (символической замены «своего громкого голоса») оповещает ее о своем приближении: «Трубил у трубку // У сиребринаю, // ... // Впириди себе // Да и Марфи у терем // ... // — Слышишь ли ты, Марфушка, // Мой громкой глас?» [7. № 575].

Сюжетный мотив *сигнала трубы* в ряде песен связывается с одним из важнейших свадебных ритуалов — повивания невесты (расплетения косы, которая также часто именуется «трубчатой»). Настойчивое сопряжение в песенных текстах косы и трубы может приобрести дополнительный смысл, если припомнить, что труба — мужской инструмент, нередко ассоциирующийся с фаллосом, а повивание невесты маркирует момент ее перехода в статус женщины. Так, одна из распространенных средне- и южнорусских свадебных песен начинается словами: «Затрубили в трубушку рано по заре. // Расплакалась Марьюшка по русской косе». В зависимости от времени повивания труба может быть не только «утренней», но и «вечерней»: «Свечи горя, свечи горя повивальные. // Трубы трубя, трубы трубя все вечерние» [5. Т. 1. № 164].

О какой трубе может идти речь во всех этих текстах? Существовал ли реально фрагмент обряда с музыкальным инструментом, впоследствии утраченный, или это лишь поэтическая метафора?

В этнографических описаниях русского свадебного обряда нет указаний на использование трубы. Так что песенные тексты, упоминающие о звучании трубы на свадьбе, не подтверждаются этнографическими данными на русском материале. Однако сходную роль в обряде мог играть другой инструмент или даже «инструментально-поданный» голос, *гойканье*: «Ой выйдим мы да послушаем: // Ци ня едут, ци ня гойкають? // Чуваць,

сваты, чуваць, // Кованыи их колы сту-
чаць, // Шоуковыи пувады звиняць» [11.
№ 95]. Вот как описывается соответству-
ющий фрагмент обряда: вечером нака-
нуне свадьбы, на *зарученье*, «жених дол-
жен приехать с музыкантами верхом, с
наброшенными на плечи сермягами, ко-
торые тянутся по земле. Музыканты на-
страивают скрипки еще за домом невест-
ты и, лишь въедут на двор, начинают
играть и очень сильно "гойкаць"» [12. С.
313]. «Гойканье» в этом контексте мож-
но интерпретировать как особый коллек-
тивный свадебный возглас, подававший-
ся мужчинами — представителями сва-
дебного рода жениха — и служащий сиг-
налом, оповещающим невесту об их при-
ближении.

Музыкальный инструмент в текстах
свадебных песен нередко выступает как
ритуальный помощник жениха, член
его свадебной дружины. Например, же-
них просит отца: «Сарижай мяне у даро-
гу, // О дай мне людей у падмогу, // Дай
мне малайцоў-скакунцоў, // Дай мне сва-
шичик-пвявуннй, // Дай мне скрипицы-
игрицы: // Мы станем палком пад двар-
ком, // Мы прабьем стяну камянну, //
Вазьмем Праскуту маладу» [7. № 488].
Интересно, что в текстах именно ин-
струмент выступает в роли персонажа, а в
обряде ритуальным статусом наделялся
скорее сам музыкант³.

В свадебном обряде русско-белорус-
ского пограничья, например, *музыка*
(скрипач), должен был быть обязатель-
но родственником жениха. «Если ли бы
даже случилось, что из всей его родни
нет никого, кто бы не сумел играть на
скрипке, дуде и т.п., тогда название
"музыки" и с тем вместе и все почести,
сопряженные с этой свадебной должно-
стью, предоставляются одному из его
родственников. Этот уже титулярный,
так сказать, "музыка" одождает где-ни-
будь скрипку или другой инструмент и
перед началом пляски проводит пример-
но раз-другой по скрипке и затем пере-
дает ее кому-нибудь, понимающему
дело» [13. С. 23]. Если невеста сирота,
то музыкант мог заменять ей отца: «Он
отпускает сироту-невесту в спальню с
молодым мужем, причем между молодой
и дударем происходит следующий раз-
говор: "Дударенку, господаренку, // Да
ужу ж мне заручили!" — говорит неве-
ста. "Ня бойся, нябоха [т.е. бедная], // Ня
будзе ничоха // Я за с тобою // Дуль! Дуль!
з дудю»» [1. С. 74]. Как известно, сам
жених в традиционной свадьбе (как и
герой волшебной сказки, сопоставимой

со свадебным ритуалом) играет скорее
пассивную роль. Разговоры и действия
за него нередко выполняют его замести-
тели, представители его свадебного рода,
причем это замещение иногда распро-
страняется довольно далеко. Так, в первую
брачную ночь музыкант, играя, может
проводить невесту до постели, «будить»
своей игрой молодых или даже, если не-
обходимо, заменять жениха в лишении
невесты невинности [14. С. 128].

Система оппозиций с использовани-
ем музыкального инструмента существу-
ет в текстах календарных, но особенно
развита в свадебных песнях, что соответ-
ствует диалогической природе этого об-
ряда. Игра музыканта на свадьбе призва-
на вызывать сильные эмоции. В зависи-
мости от обрядового контекста это мо-
гут быть слезы (в ритуалах прощания, т.е.
у невесты), радость, веселье (на свадеб-
ном пиру, у жениха). В текстах песен эта
оппозиция реализуется двумя способа-
ми: к инструменту прилагаются эпита-
ты типа *золотой/берестяной* или *радо-
стна/жалостна*, или же музыкант/музы-
ка/инструмент противопоставляется не-
весте, плачущей или веселящейся. На-
пример: «Ни трубила, труба, радастна —
// Затруби, труба, жаластна...» [7. № 608],
«Играла дудычка, да паигрывала, — //
Плакала Анисьтя, да парывывала...» [7.
№ 312], «Играй, играй, скоморошничек,
в село до села, // Уж чтоб была Наталь-
юшка весела...» [1. С. 76].

Итак, по имеющимся материалам
можно заключить, что тексты с «ин-
струментальной» семантикой в обрядовых
песнях русской традиции не случайны и
не единичны, а представляют собой до-
статочно системное явление, имеющее
множественные корреляции с обрядом.
Однако такие корреляции существуют не
для всех текстов, так же как есть и обря-
ды, не отраженные в текстах песен. На-
пример, в них не упоминается важный
пласт обрядовых шумов, таких как звон
косы или колокольчиков, трещотки, би-
тье в печную заслонку, не представляю-
щих собой, с точки зрения исполнителей,
музыки. Можно также предположить,
что некоторые обряды с участием музы-
канта, реконструирующиеся по текстам
песен, в реальной свадьбе могли быть
утрачены. Особенно важными, с точки
зрения интерпретации роли музыканта в
ритуале, являются мотивы сотворения
инструмента, овладения игрой на нем и
заманивания этой игрой невесты на чу-
жую сторону; эти мотивы представляют
семантическую параллель «овладению»

самой невестой. Подобная интерпрета-
ция магии музыкального инструмента
характерна отнюдь не только для песен-
ных текстов, но и для других жанров
фольклора.

Примечания

¹ Этот вопрос заслуживает отдельного
обсуждения. Как известно, точки зрения ис-
следователей и самих исполнителей-музы-
кантов не всегда совпадают. Например, на
юге Курской обл. многостольные флейты
(кугиклы) не считаются музыкальным ин-
струментом («музыкой»), а играющие на них
кугикальщицы — музыкантами. Возможно,
с этим связано и очень редкое (практически
в одной песне и в одной присказке-частуш-
ке) упоминание этого инструмента в песнях.

² Как и любого другого этнографическо-
го факта, отраженного в песенном тексте
(напр., свадебные песни про баню существу-
ют и там, где нет самого банного обряда).

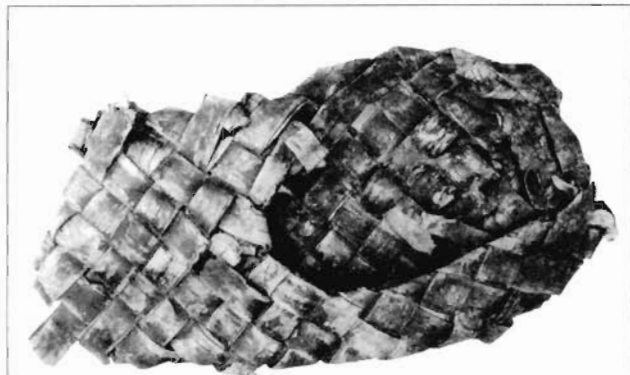
³ Обрядовые действия с инструментом в
русской свадьбе малочисленны, но встреча-
ются у других народов. Так, у болгар дудка
замешивалась в тесто свадебного каравайа [3].

Литература

1. Беляев И. О скоморохах // Времен-
ник Имп. Московского общества истории
и древностей российских. М., 1854. Кн. 20.
С. 69—92.
2. Фаминцин А. Скоморохи на Руси. СПб.,
1995.
3. Захариева С. Свирачът във фолклор-
ната култура: семантичен и функционален
анализ. София, 1987.
4. Музыка в свадебном обряде финно-уг-
ров и соседних народов. Таллин, 1986.
5. Русская свадьба / Сост. А.В. Кулагина,
А.Н. Иванов. М., 2000. Т. 1, 2.
6. Смоленский музыкально-этнографи-
ческий сборник. Т. 1. Календарные обряды и
песни. М., 2003.
7. Добровольский В. Смоленский этно-
графический сборник. СПб., 1893. Т. 2.
8. Рубцов Ф. Русские народные песни
Смоленской области в записях 1930—1940-х гг.
Л., 1991.
9. Бояркин Н. Инструменты и инструмен-
тальная музыка в мордовской свадьбе // Му-
зыка в свадебном обряде финно-угров и со-
седних народов. Таллин, 1986. С. 40—45.
10. Разумовская Е. Традиционная музы-
ка Русского Поозерья. СПб., 1998.
11. Шейн П. Материалы для изучения
быта и языка русского населения Северо-За-
падного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2.
12. Шейн П. Белорусские народные пес-
ни с относящимися к ним обрядами, обыча-
ями и суевериями. СПб., 1874.
13. Крачковский Ю. Быт западно-русско-
го селянина. М., 1874.
14. Кабакова Г. Антропология женского
тела в славянской традиции. М., 2001.

Д.О. ОСИПОВ

К ИСТОРИИ ЛАПТЯ НА РУСИ



Берестяной лапоть косого плетения из археологических раскопок 1995 г. на Манежной площади в Москве

Еще в начале XX в. Россию нередко называли «лапотной» страной, вкладывая в это понятие негативный оттенок примитива и отсталости. Лапти, ставшие своего рода символом, вошедшим во множество пословиц и поговорок, традиционно считались самой дешевой и простой обувью, которой пользовалась беднейшая часть населения. Вся русская деревня, за исключением Сибири и казачьих районов, круглый год ходила в лаптях. Широкое распространение плетеной обуви породило невероятное разнообразие ее сортов и фасонов, зависевших, прежде всего, от использованного сырья, ведь обувь плели из коры и подкорья различных лиственных деревьев: липы, березы, вяза, дуба, ракиты и т.д. В зависимости от материала плетеная обувь получала более конкретные названия: *берестяники*, *вязовики*, *дубовики*, *раkitники*. Самыми прочными и мягкими в этом ряду считались *лыковые* лапти, изготовленные из липового лыка. Самыми плохими — ивовые *коверзны* и *мочальжники*, для изготовления которых использовалось мочало. Название лаптей могло определяться и числом лыковых полос, применявшихся для их плетения (*пятерик*, *шестерик*, *семерик*). В семь лык обычно плели зимний лапоть, хотя существовали экземпляры, где количество лык доходило до двенадцати. Для прочности, тепла и красоты лапти проплетались вторично, для чего, как правило, использовали пеньковые веревки. С этой же целью, в отдельных случаях, пришивалась кожаная подметка (*подковырка*).

ДМИТРИЙ ОЛЕГОВИЧ ОСИПОВ, канд. ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

Для праздничного выхода существовали писанные вязовые лапти из тонкого лыка с черными шерстяными (а не пеньковыми) оборами или вязовые красноватые *семерики*. Для осенних и весенних работ во дворе более удобными были высокие плетеные *ступни*, вовсе не имевшие обор.

Обувь плели не только из древесной коры, в дело шли и тонкие кор-

ни. Сплетенные из них лапти назывались *коренниками*. Модели, для изготовления которых использовались полоски ткани и суконные покрывки, назывались *плетешки*. Лапти также делали из конского волоса — *волосяники*, пеньковой веревки — *курпы* или *крутцы*. Такую обувь чаще носили дома, или ходили в них в жаркую погоду.

Различалась и техника плетения лаптей. К примеру, великорусские лапти, в отличие от белорусских и украинских, были косого плетения (косая решетка), тогда как в западных регионах существовал более консервативный тип прямого плетения (прямой решеткой). Если изготовление лаптей на Украине и в Белоруссии начиналось с носка, то русские крестьяне, наоборот, делали заплетку с задника.

О месте изготовления плетеной обуви можно судить по форме и материалу, из которого она сделана. Так, для московских моделей, плетенных из лыка, были характерны высокие борта и круглые головки. Северный или новгородский тип чаще изготавливался из бересты. Он имел треугольные головки и сравнительно низкие борта. Мордовские лапти, распространенные в Нижегородской и Пензенской губерниях, плели из вязового лыка. Головки этих моделей имели обычно трапециевидную форму.

Плетение обуви было широко распространено в крестьянской среде. Сохранилось описание этого промысла в Симбирской губ., где лыкодеры отправлялись в лес целыми артелями. За десятину липового леса, арендованного у помещика, они платили до 100 рублей. Снимали

лыко специальным деревянным *лырком*, оставляя совершенно голый ствол. Лучшим считалось лыко, снятое весной, когда на липе начинали распускаться первые листочки, поэтому чаще всего это приводило к гибели дерева (отсюда, по видимому, происходит известное выражение «ободрать как липу»). Затем тщательно снятые лыки завязывали по сотням в пучки и хранили в сенах или на чердаке. До плетения лаптей лыко обязательно отмачивали в теплой воде в течение суток. Затем кору соскабливали, оставляя луб. Из воза лык — от 40 до 60 пучков по 50 трубочек в каждом — получалось приблизительно 300 пар лаптей.

Сроки плетения лаптей разнятся. Различные источники называют цифру от 2 до 10 пар в день. Для плетения использовалась деревянная колодка и костяной или железный крючок — *кочедык*. Особого навыка требовало плетение запятника, где сводились все лыки. Связать петли нужно было так, чтобы после поддержки обор они не кривили лаптя и не трудились ноги на одну сторону. Существует легенда, что сам Петр I учился плести лапти и что сплетенный им форменный лапоть хранился в числе его вещей в Эрмитаже еще в начале прошлого столетия¹.

О недолговечности плетеной обуви свидетельствует поговорка: «В дорожку идти, пятеры лапти сплести». Зимой мужик носил лапти не более десяти дней, а летом, в рабочую пору, их стаптывали в четыре дня. Нищенский образ жизни крестьян-лапотников описан у многих русских классиков. В рассказе «Хорь и Калиныч» И.С. Тургенев противопоставляет орловскому мужику калужского оброчного крестьянина: «Орловский мужик невелик ростом, сутуловат, угрюм, глядит исподлобья, живет в дрянных осиновых избушках, ходит на барщину, торговлей не занимается, ест плохо, носит лапти; калужский оброчный мужик обитает в просторных сосновых избах, высок ростом, глядит смело и весело, торгует маслом и дегтем и по праздникам ходит в сапогах»². Это свидетельствует о том, что даже для зажиточного крестьянина сапоги были роскошью и надевались лишь по праздникам. Знаковую функцию кожаной обуви для крестьянина подчеркивает и Д.Н. Мамин-Сибиряк:

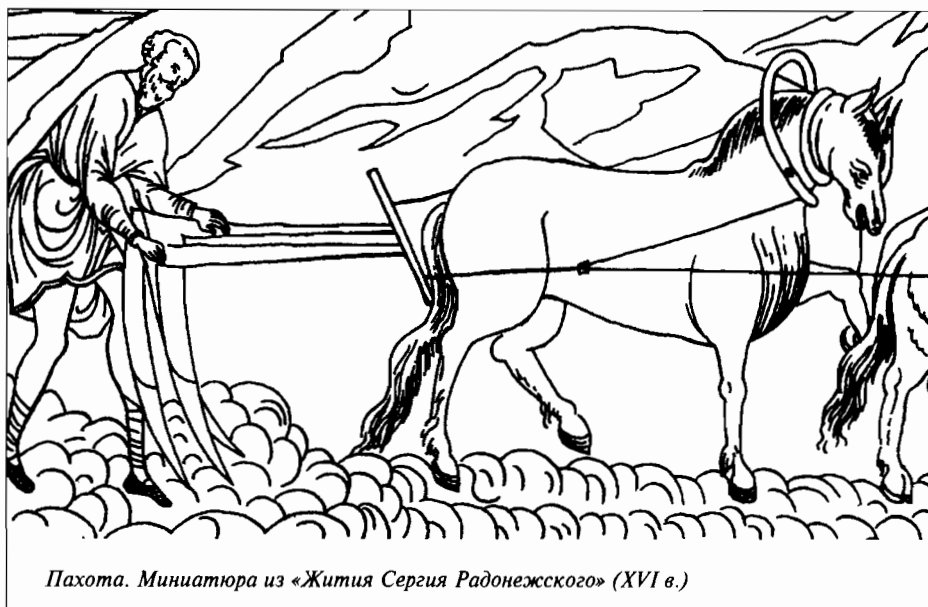
«...сапоги для мужика самый соблазнительный предмет... Никакая другая часть мужицкого костюма не пользуется такой симпатией, как именно сапог»³. Однако кожаная обувь стоила недешево. В 1838 г. на Нижегородской ярмарке пару хороших лыковых лаптей можно было купить за три копейки, тогда как самые грубые крестьянские сапоги стоили в ту пору не менее 5—6 рублей. Чтобы собрать такие деньги, крестьянину-земледельцу нужно было продать четверть ржи, а в иных местах и более⁴. Еще во время гражданской войны в лаптях ходила большая часть Красной армии. Их заготовкой занималась чрезвычайная комиссия (ЧЕК-ВАЛАП), снабжавшая солдат валяной обувью и лаптями.

Считается, что лапти — один из самых древних видов обуви. Костяные кочедыки археологи находят даже на неолитических стоянках, что дает основание для предположений о существовании обуви из растительных волокон уже в каменном веке.

В письменных источниках слово «лапоть», а точнее производное от него «лапотник», впервые встречается в «Повести временных лет» (Лаврентьевская летопись). «В лето 6493 (985 г.), — сказано в летописи, — иде Володимерь на Болгары съ Добрынею съ уемъ своимъ въ ладьях, а Торки берегомъ приведе на конихъ, и победи Болгары. Рече Добрыня Володимеру: съглядахъ колодникъ оже вси въ сапозехъ, сим дани нам не даяти, поидем искать лапотников. И сотвори Володимерь с Болгары миръ...»⁵ В другом письменном источнике эпохи Древней Руси — «Слове» Даниила Заточника — термин «лычница» как название вида плетеной обуви противопоставляется сапогу: «Лучше бы ми нога своя видети в лыченицы в дому твоємъ, нежели в червлєне сапозе в боярскомъ дворе»⁶.

Однако мы знаем, что названия вещей, известных по письменным источникам, не всегда совпадают с тем, что соответствует этим терминам сегодня. К примеру, «сарафаном» в XVI в. именовалась верхняя мужская одежда в виде кафтана, а «ширинкой» назывался богатый вышитый шейный платок.

Интересную статью по истории лапти опубликовал петербургский археолог А.В. Курбатов, который предлагает рассматривать историю лапти не с точки зрения филолога, а с позиций историка



Пахота. Миниатюра из «Жития Сергия Радонежского» (XVI в.)

материальной культуры⁷. Ссылаясь на накопленные за последнее время археологические материалы и расширившуюся лингвистическую базу, он пересматривает выводы, высказанные в монографии И.С. Вахроса⁸. В частности, автор пытается доказать, что плетеная обувь распространяется в России не ранее XVI в. Мнение об изначальном превалировании лаптей в быту сельских жителей, а также социальное объяснение этого явления как следствия чрезвычайной бедности крестьянства А.В. Курбатов считает мифологизацией истории. По мнению исследователя, эти представления сложились в среде образованной части русского общества лишь в XVIII в. Следуя рассуждениям А.В. Курбатова, отметим, что в публикациях материалов широкомасштабных археологических исследований Новгорода, Старой Ладogi, Полоцка и других русских городов, где был зафиксирован культурный слой, синхронный «Повести временных лет», отсутствуют следы плетеной обуви. В городских же слоях, как пишет исследователь, лапти появляются не ранее рубежа XV — XVI вв. Найденные при раскопках костяные кочедыки, могли, по мнению автора, использоваться для плетения берестяных коробов или рыболовных сетей.

А.В. Курбатов отмечает отсутствие лаптей в изобразительных источниках: иконах, фресках и миниатюрах Лицевого свода. Самым ранним изображением, где показан обутой в лапти крестьянин, является, по его мнению, сцена пахоты из «Жития Сергия Радонежского», кото-

рое датируется не ранее начала XVI в.⁹ К этому же времени относятся сведения писцовых книг, где впервые упоминаются «лапотники» — ремесленники, занятые изготовлением лаптей на продажу. В трудах иностранных авторов, посещавших Россию, первое упоминание о лыковой обуви А.В. Курбатов отмечает также не ранее середины XVII столетия.

Наибольший интерес в статье А.В. Курбатова, на наш взгляд, представляет оригинальная трактовка раннесредневековых письменных источников, где впервые упоминаются лапти. В частности, приведенный выше отрывок из «Повести временных лет», где Добрыня дает Владимиру совет «поискать лапотников», объясняется не бедностью «лапотников», традиционно противопоставленных богатым пленникам, обутом в сапоги. В данном случае, в указании на обувь усматривается намек на кочевников. Ведь собирать дань с оседлых жителей («лапотников») легче, чем гоняться по степи за ордами кочующих племен, чья традиционной обувью были сапоги, наиболее приспособленные для верховой езды. Поддержку своей версии о позднем распространении лаптей, первоначально использовавшихся лишь в качестве дополнительной обуви, А.В. Курбатов находит в работе Д.К. Зеленина, описавшего обряды с использованием старой обуви¹⁰.

Версия, предложенная А.В. Курбатовым, лишний раз подтверждает сложность и неоднозначность оценки средневековой материальной культуры с позиций сегодняшнего дня. Зачастую мы не

Езда на сани. Гравюра из книги С. Герберштейна «Записки о Московии» (XVI в.)



знаем, что означают термины, встречающиеся в письменных источниках; с другой стороны, нам неизвестны назначение и названия многих предметов, найденных при раскопках. Однако, на наш взгляд, с представленными в статье выводами можно спорить. Ниже мы постараемся предложить свои комментарии к статье А.В. Курбатова.

Так, отсутствие плетеной обуви при раскопках древнерусских городов археологи традиционно объясняют принадлежностью лаптей деревенским жителям, тогда как горожане предпочитали носить кожаную обувь, детали которой встречаются в культурном слое в огромных количествах. Анализ нескольких отчетов и публикаций, которые приво-

дятся в списке использованной литературы, на наш взгляд, не дает возможности говорить об отсутствии плетеной обуви в слоях ранее конца XV — нач. XVI в., поскольку публикации (и даже отчеты) не отражают весь спектр массового материала. Вполне возможно, что плохо сохранившиеся обрывки лаптей могли быть просто не отмечены в публикации или атрибутированы в отчете как-то иначе. Для однозначного ответа на этот вопрос необходимо пересмотреть описи находок, проверить датировку слоя и т.д. Удивительно, что в список А.В. Курбатова не попали широко известные публикации Лядинского могильника (Мордовия) и вятических курганов (Подмосковье), где упоминается плетеная обувь.



Изображение крестьян, обутих в лапти, в книге А. Олери «Путешествие в Московию» (XVII в.)

Лапти фиксировали в домонгольских напластованиях Смоленска. Возможно, сведения о таких находках содержатся и в других отчетах.

Если бы лапти действительно получили широкое распространение лишь в позднем средневековье, то в культурном слое XVI—XVII вв. их количество было бы сопоставимо с находками кожаной обуви. Однако в городах фрагменты плетеной обуви этого времени, по-прежнему, фиксируются довольно редко.

Информативность иллюстративного материала (иконы, фрески, миниатюры) сильно снижает условность представленных там изображений, далеких от реальной картины. Кроме того, длинные полы одежд чаще всего скрывают ноги изображенных персонажей, что также исключает атрибуцию обуви. Не случайно А.В. Арциховский, изучивший в общей сложности более 10 тысяч миниатюр Лицевого свода и обобщивший результаты своих исследований в монографии «Древнерусские миниатюры как исторический источник», вовсе не касался обуви.

Отсутствие необходимой информации в письменных документах также обусловлено скудостью и отрывочностью самих источников, в которых меньше всего внимания уделялось описанию костюма, тем более костюма простолюдина. Появление же на страницах писцовых книг XVI в. упоминаний ремесленников, специально занимавшихся плетением обуви, никак не исключает возможности ее изготовления в более раннее время в самом крестьянском хозяйстве.

Отметим, что без всякого комментария со стороны А.В. Курбатова остается упоминавшийся в статье фрагмент «Слова» Даниила Заточника, где впервые встречается термин «лычница», однозначно противопоставленный «червлым сапозем». Никак не объясняется приведенное здесь же летописное свидетельство 1205 г., где упоминается дань в виде лыка, взятая русскими князьями после победы над литвой и ятвягами. Комментарий к отрывку из «Повести временных лет», где побежденные болгары представлены неуловимыми кочевниками, также не очень убедителен. В конце X в. болгарское государство, объединившее многие племена среднего Поволжья, уже не было кочевой империей. Здесь господствовали феодальные отношения, процветали огромные города: Болгар,

Сувар, Биляр и др., разбогатевшие на транзитной торговле¹¹. К тому же, поход на болгар 985 г. не был первым (летописное упоминание о первом походе относится к 977 г.¹²), поэтому Владимир должен был иметь представление о противнике и не нуждался в объяснениях.

Первые публикации западноевропейских путешественников, побывавших в России, появляются лишь в конце XV в. В записках иностранцев основное внимание уделялось политическим событиям; описание одежды, диковинной с точки зрения европейца, занимало очень немногих. Особенный интерес для нас представляет книга известного дипломата барона Сигизмунда Герберштейна, посетившего Москву в 1517 г. в качестве посла императора Максимилиана I. В его «Записках о Московии» есть гравюра, изображающая сцену езды в санях, на которой отчетливо видны обутое в лапти лыжники, сопровождающие сани¹³. Конечно, мы не можем знать точно, русские ли это лыжники, хотя в своих записках Герберштейн отмечает, что на лыжах ходили во многих местах России. Четкое изображение крестьян, обутого в лапти, имеется в книге А. Оллария «Путешествие в Московию» (XVII в.), хотя в тексте книги сами лапти не упоминаются.

У этнографов также не существует однозначного мнения о времени распространения плетеной обуви и ее роли в жизни крестьянского населения. Одни исследователи подвергают сомнению древность лаптей, считая, что крестьяне ходили в кожаной обуви, другие отмечают обычаи и поверья, указывающие на глубокую древность лаптей, мотивируя это их обрядовым значением в местностях, где ношение плетеной обуви давно было предано забвению. В частности, упоминавшийся нами И.С. Вахрос ссылается на описание похорон в среде уральских старообрядцев-кержаков, не носивших плетеной обуви, но хоронивших покойника обутом в лапти¹⁴. Ссылки же А.В. Курбатова на работу Д.К. Зеленина выглядят несколько натянуто, поскольку она была написана еще в начале XX в. и в ней, естественно, не учитывалось огромное количество материала (в том числе и данные археологии), накопленного за время, прошедшее после ее публикации.

Суммируя вышесказанное, нужно отметить, что высказанные в статье А.В. Курбатова тезисы, ставившие целью раз-

венчание мифологизации в истории лаптя, сами оказались довольно уязвимы. Трудно предположить, что широко распространенные в раннем средневековье лыко и кочедыки использовались лишь для плетения коробов и сетей. Обувь, изготовленная из растительного волокна, была традиционной деталью восточнославянского костюма. Она хорошо знакома не только русским, но также полякам, чехам и немцам.

В данном случае частный вопрос о дате и характере распространения плетеной обуви затрагивает такую масштабную проблему, как различие города и деревни. В свое время было отмечено, что довольно тесная связь города и сельской округи, а также отсутствие существенного правового различия между «черным» населением городской слободы и крестьянами не позволяет провести резкой границы между ними. Тем не менее результаты раскопок свидетельствуют, что в городах лапти встречаются крайне редко. По-видимому, обувь, сплетенная из лыка, бересты или других растительных волокон, больше подходит для крестьянского труда, связанного с работами на покосе, пашне и гумне, тогда как город больше жил ремеслом и торговлей.

Примечания

¹ Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. I. Стб. 267, 268.

² Тургенев И.С. Собрание сочинений. М., 1953. Т. I. С. 75.

³ Мамин-Сибиряк Д.Н. Собрание сочинений. М., 1953. Т. I. С. 484.

⁴ Земледельческий журнал. 1838. № 5. С. 288—289.

⁵ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. СПб., 1866. Т. I. С. 36.

⁶ Зарубин Н.Н. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С. 60.

⁷ Курбатов А.В. К истории лаптя на Руси (жизнь историографических мифов XVIII в.) // Тверской археологический сборник. Тверь, 2001. Т. II. Вып. 4. С. 225—231.

⁸ Вахрос И.С. Наименование обуви в русском языке. Хельсинки, 1959. С. 16—32.

⁹ Черепнин Л.В. Русская палеография. М., 1956. Рис. 115.

¹⁰ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 347.

¹¹ Смирнов А.П. Волжские булгары. М., 1951. С. 42.

¹² ПСРЛ. Т. XVI. СПб., 1889. С. 38.

¹³ Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 321. Рис. 22.

¹⁴ Вахрос И.С. Указ. соч. С. 22.

В.Я. ПЕТРУХИН

ГОСУДАРЕВЫ ЛАПТИ

На очередной конференции «Славяне и их соседи», проводимой Институтом славяноведения в мае 2004 г. и посвященной проблеме репрезентации верховной власти в средневековом обществе, возникла дискуссия по поводу одного «этнографического мотива», затронутого в докладе Г.П. Мельникова. Автор цитировал «Чешскую хронику» Пришибика Пулкавы, созданную по заказу Карла IV и описывающую, в частности, коронацию этого знаменитого государя, проходившую в Праге в 1347 г.

Согласно хронике, собственно коронации в соборе св. Вита предшествовало паломничество Карла в Вышеград, в капитуле которого хранились лапти и лыковая сума легендарного пахаря Пршемысла, основателя первой чешской правящей династии, к которой принадлежал по материнской линии и Карл. Он и поклонился лаптям Пршемысла, поставленным на алтарь, демонстрируя верность «народной» традиции и завету Пршемысла, сохраненному «Чешской хроникой» Козьмы Пражского (первая четверть XII в.). По этой хронике, призванный чехами на княжение пахарь Пршемысл не забывал о своем происхождении: «Он взял с собой свои лапти, сплетенные из лыка, и велел сохранить их на будущее; и они хранятся в Вышеграде в королевских палатах до ныне и веки»¹.

Дискуссия развернулась вокруг проблемы исторической реальности этого обычая: действительно ли сохранялись лапти «язычника» Пршемысла в соответствии с дохристианским обычаем², стали ли они поддельной «реликвией» уже в XII в. и насколько хроника, заказанная Карлом, отражала реалии коронации, а насколько могла быть литературной мистификацией (на каковой настаивала Л.П. Лаптева).

Участвовавший в дискуссии автор этой заметки склонялся к тому, что пе-

ВЛАДИМИР ЯКОВЛЕВИЧ ПЕТРУХИН,
доктор ист. наук; Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

ред нами — характерный для хронографии этиологический мотив: упоминание в хрониках лаптей призвано было подтвердить историческую достоверность традиции и, стало быть, историческую легитимность государя. Не было нужды проверять подлинность лаптей и связанных с ними обычаев, если таковые описывались официальными хрониками.

На заседании редколлегии «Живой старины» тема лаптей возникла снова (в связи с публикуемой выше статьей Д.О. Осипова, см. с. 20—23). О.В. Белова и А.В. Чернецов напомнили об особом «лапотном» сюжете, связанном в русской традиции с Петром I. Последователи просвещенного монарха И.И. Голых и Я. Штелин, описывая деяния Петра еще во второй половине XVIII в., рассказывали об особой заботе, которую тот проявлял о распространении русской традиции правильного плетения лаптей среди чухонцев. Для этого царь отправил в Выборгскую губ. шестерых лучших плетельщиков лаптей из Нижегородской или Казанской губернии, и они, под надзором сельских пасторов, должны были обучать чухонцев, получая при этом рубль кормовых денег в неделю. В результате чухонцы научились хорошо плести лапти, что избавило их от многочисленных недугов³.

Деятельность Петра носит здесь, как кажется, вполне «исторический» характер. Более того, она нашла отражение в позднейшем фольклоре, и фольклорный мотив близок мотиву чешской хронографии. В Вологодской губ. рассказывали, как царь Петр плел лапти, но не смог постичь этого хитрого искусства: «заплести-то заплел, а свершить-то и не мог. Носка не сумел заворотить. И топерь еще лапоть-от этот где-то там в Питере во дворце али в музее висится»⁴.

Интересно, что собственно «карельский» фольклорный мотив инвертирует культурантропологическое деяние Петра, описанное историками:

«...Только лаптей не мог сплести. Сколько пробовал Петр Первый — не мог сплести:

— Хитры карелы: лапти плетет да поигрывает.

В Петрозаводске есть те лапти — Петр Первый их плел»⁵.

Образ русского реформатора, стремившегося урегулировать всю жизнь

своего государства, включая и плетение лаптей, подвергся здесь естественной фольклоризации: то были деяния культурного героя, достоверность которых подтверждалась неким «материальным» воплощением, пусть даже не доплетенным лаптем.

Деятельность культурных героев, в том числе первых правителей, нуждалась в подобном «материальном» подтверждении: в начальном русском летописании к таковым относятся курганы первых русских князей или сани княгини Ольги, которые стоят во Пскове «до сего дня», свидетельствуя об истинности проведенных ею на всей Руси — от Приднестровья до Псковской земли — реформ, «уставов и уроков»⁶.

Что касается пршемысловой легенды, то еще А.Н. Афанасьев указал книжные параллели призыванию правителя-пахаря в западноевропейской традиции: еще более очевидны параллели библейские с призыванием на царство Саула, процветшим жезлом Аарона и т.п.⁷ Само имя *Пршемысл* — «Промыслитель», вероятно, носит книжный характер, как и имя его наследника в хронике Козьмы — *Незамысл*. Во всяком случае, эти имена не носили «исторические» чешские князья до конца XII в., и к традиции, донесенной до XII в. Козьмой, впервые обратился лишь первый чешский король Вратислав II, поименовавший своего сына *Боржиславом*: так звали первого христианского князя, потомка Пршемысла и его языческих наследников, который, по преданию, принял крещение от самого Мефодия⁸. Даже если усматривать в образе Пршемысла отражение некоего «языческого» или, скорее, мифопоэтического персонажа (ср. *Гостомысла* позднейшей русской летописной традиции, «промыслившего о гостях» — призванных варяжских князьях), его имя настолько обросло «бродячими» сюжетами о правителе-пахаре и т.п., что одного этого имени было недостаточно для «репрезентации» легитимной власти правителя. Законы жанра требовали некоего урочища, которое носило бы это имя (такие урочища были связаны с именами трех «парок» — Казы, Тэткы и Либуше, упоминаемых у Козьмы), или могилы героя, но эти «реалии» были Козьме неизвестны. Лапти и суму Пршемысла можно считать удачной находкой Карла IV, если сам церемониал не припи-

сан ему Пулковой, опиравшимся на Козьму: во всяком случае, в росписи Зноемской часовни, сделанной в начале XII в., пахарь Пршемысл стоит возле процветшего древа в обуви, которая не отличается от обуви послов, а отнюдь не в лаптях...

Примечания

¹ Козьма Пражский. Чешская хроника / Вступ. статья, перевод и коммент. Г.Э. Санчука. М., 1962. С. 43. Повторяющееся в литературе (и комментариях к указанному изданию) утверждение, что уже первый чешский король Вратислав II (1061—1092) выставил лапти для народного обозрения в зале княжеского дворца в Вышеграде, не встречается (по данным Г.П. Мельникова) в средневековых хрониках.

² Мельников Г.П. «Уложение о коронации чешского короля» Карла IV // Репрезентация верховной власти в средневековом обществе (Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа). Славяне и их соседи. Тезисы XXII конференции. М., 2004. С. 55.

³ См.: Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 1. С. 267.

⁴ Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 192, № 356 (зап. в Тотемском уезде Вологодской губ., первая публикация — 1908 г.).

⁵ Там же. № 358 (зап. от Ф.А. Егорова в д. Колежа Беломорского р-на Карельской АССР в 1969 г. Н. Криничная, В. Пулькин).

⁶ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 29.

⁷ Ср. комментарий в кн.: Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 251—252; Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 54.

⁸ Козьма Пражский. Чешская хроника. С. 41, комментарий на с. 251. В так называемой «Легенде Кристиана» (конец X в.), предшествующей хронике Козьмы, Пршемысл упоминается просто как первый правитель, давший законы чешскому народу, пребывавшему «без закона, без князя или правителя, как дикие звери» (ср.: Флоря Б.Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 202).

Статья написана в рамках работы над проектом «Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов: электронная текстовая и поисковая система», поддержанным РФФИ (проект 03-06-80067)

Н.И. ШУТОВА «У СЧАСТЛИВОГО НА СРЕДНЕМ ПАЛЬЦЕ СЕРЕБРЯНОЕ КОЛЬЦО БУДЕТ СВЕРКАТЬ...»

Кольца, перстни, браслеты — украшения округлой формы — с древних времен люди носили на пальцах и запястьях рук. Они выполняли важные магические и эстетические функции в жизни архаичных и традиционных обществ.

Судя по данным погребального обряда, в конце I — начале II тыс. н.э. у населения бассейна Чепцы металлические кольца, перстни, браслеты из бронзы, серебра, реже — из оловянисто-свинцовых сплавов сопровождали умерших (преимущественно женщин, в единичных случаях — мужчин и детей) в загробном путешествии. Кольца и перстни VIII—X вв. были довольно многочисленны и разнообразны: преобладали литые перстни со вставкой из стекла, сердолика или янтаря, встречались дротовые, пластинчатые или проволочные кольца. В отдельных случаях пластинчатые изделия были украшены геометрическими узорами, перстни со щитком имели орнамент в виде спирали, креста или кружочка, заключенного в круг. На вставках и щитках отдельных перстней встречались резные или отлитые фигурки птиц, свиньи, значки наподобие гребня. На одном перстне вокруг сердоликовой вставки были припаяны ромбики зерни. Носили перстни чаще всего на пальцах правой, в два раза реже — на пальцах левой руки или одновременно на обеих руках [1; 2]. У древних удмуртов изделия с геометрическими узорами и рисунками вполне могли служить в качестве печаток, содержать фамильный или родовой знак. В средневековом обществе перстнями и кольцами владела весьма немногочисленная часть женского населения. Привозные экземпляры или местные изделия из серебра, перстни со вставками из сердолика и янтаря являлись дорогостоящим товаром, составляли предмет роскоши. В захоронениях XI—XIII вв. кольца и перстни достаточно скромны. Как правило, это бронзовые кольца местного производства — дротовые или проволочные. Выявлены они также преимущественно в женских погребениях [3].

В XVI—XVIII вв. серебряные и бронзовые кольца и перстни также находили применение в погребальном ритуале удмуртского населения. Как и в средневековье, они обнаружены в незначительном количестве погребений взрослых людей. Отличие состоит в том, что эти предметы встречаются приблизительно в равной степени как в женских (возраст 18—70 лет), так и в мужских захоронениях (возраст 17—60 лет). Сложность и значительное разнообразие стиля, композиции и содержания декоративного оформления этих украшений, отсутствие среди них абсолютно одинаковых экземпляров [4. Рис. 38, 39] могут служить показателем того, что большая часть колец и перстней этого времени представляла собой печатки. Это подтверждают письменные памятники, этнографические и фольклорные материалы. Так, в описи имущества удмурта Сидора Асанова, сына Будина, жившего в XVIII в., упоминается «перстень серебряный мужской, на нем печать — мое бортное пятно» [5]. В текстах обрядовых песен встречается

фраза: «Заказал отлить серебряное кольцо...» [6. С. 21, 89].

Назначение перстней и колец в жизни удмуртов конца XIX — начала XX в. многообразно. По данным этнографии, удмуртские семьи, кроме родового имени, имели и родовую тамгу-пус, которой отмечали свою собственность. Тамга имела обыкновенно грубое подобие кольца, крестика, куриной лапки, топора и пр. [7. С. 38]. При подписании документов вместо подписи удмурты «прикладывали свои бортовые тамги» [8. С. 282—283].

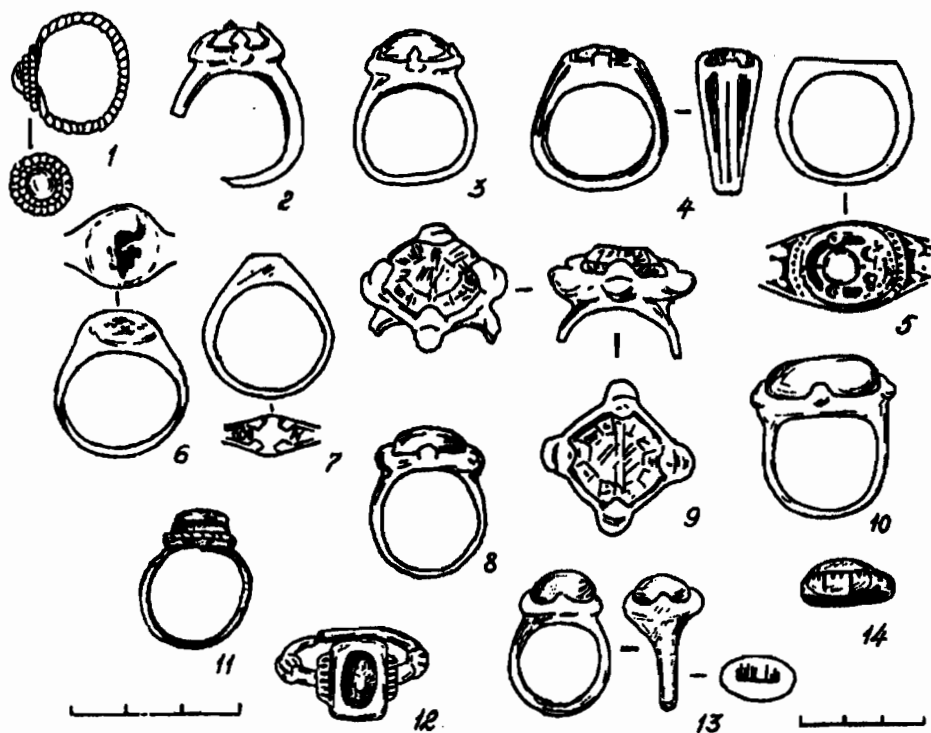
По преданиям, боги и духи обучали человека на роль предсказателя/колдуна (*туно*) в течение года или более. В конце успешной учебы в качестве памятного знака или символа своих знаний и умений он получал золотой или серебряный шарик величиной с горошину, а то и золотое/серебряное кольцо, а от лесных духов — шапочку. После обучения такой человек мог общаться с колдунами и духами, не горел в огне, насквозь видел людей [9; 10. С. 195]. Удмурты с. Буранова также полагали, что наиболее искусный *туно* после обучения получал от учителя золотой/серебряный шар в качестве свидетельства своего особого умения [11. Кн. 4. С. 125—128, 148].

Серебряные кольца, перстни, как правило, носились на пальцах рук, однако иногда их привешивали к составным наплечным и нагрудным украшениям [12. С. 168]. Сохранились сведения конца XIX в. о том, что девушка, которая выражала согласие быть похищенной, отдавала парню свой перстень [13. С. 148]. В песенной поэзии нашли отражение факты обмена кольцами между парнем и девушкой в знак взаимной любви и согласия:

Тјр укнотћд кти но
Азвесь зундэс воштћмы.
Тон но мотор, мон но мотор
Асьмеос кытысен тодмаськими?

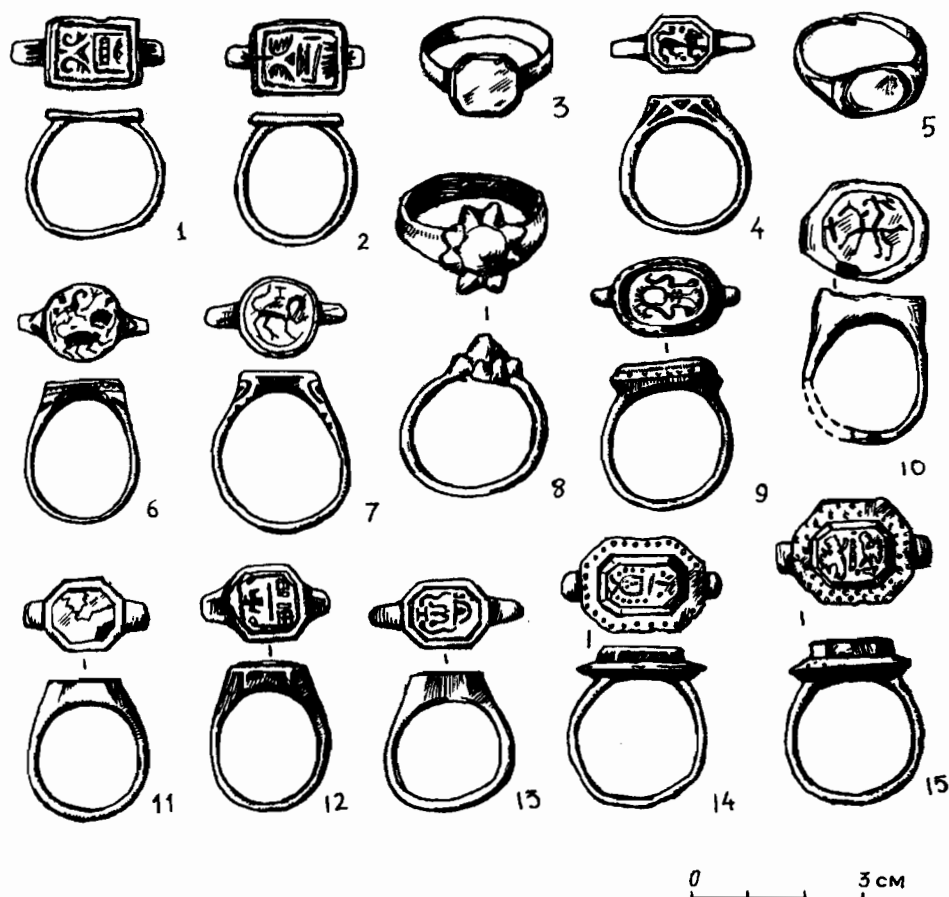
Через переднее (красное) окно окликнула,
Серебряным кольцом обменялись.
Ты красивый, я красивая,
Где мы сошлись с тобой?
[6. С. 37, 102; русский перевод автора]

Кольца использовали при гаданиях. К примеру, в святки (*вожодыр*) просеивали золу, ставили на нее стакан с водой, бросали в нее кольцо и смотрели в зеркало. Полагали, что кого увидишь в этот момент — за того и замуж пойдешь (д. Гожня Малопургинского р-на). Ту же процедуру, но без золы, проделывали в подполье, при этом под стакан подкладывали зеркало. Покажется мужчина — к свадьбе, гроб — к смерти (д. Шегьян Шарканского р-на). Или брали 4 стакана, в один из них наливали обыкновенную воду, в другой — соленую, в третий — сладкую, в четвертый стакан клали кольцо. Каждый закрывал глаза и выбирал себе стакан: если попадет стакан с обыкновенной водой — никаких изменений в жизни, с соленой водой — к горю, со сладкой — к добру, с кольцом — к



Серебряные и бронзовые перстни из чебоксарских могильников VIII–XIII вв. (по А.Г. Иванову)

Серебряные и бронзовые перстни из удмуртских могильников XVI–XVIII вв.



свадьбе (д. Старая Салья Киясовского р-на, с. Зюзино Шарканского р-на). В ночь на Великий четверг тоже гадали при помощи кольца. На блюде ставили стакан с водой, в него бросали золотое кольцо. В полночь зажигали свечу и смотрели: кого увидишь в кольце, тот и станет суженым (д. Байвал Игринского р-на). Обряды гадания с кольцом назывались *зундэс*, *тэтчан*, букв. 'прыгание кольца' (д. Чежесть Можгинского р-на), *зундэс кисьтон* 'отливание кольца' (д. Писеево Алнашского р-на); *зундэс куштон жыт* 'вечер бросания кольца' (д. Почешур Можгинского р-на) [14. С. 48–52]. Существовали также гадания с перстнем [15. С. 204–205; 16. С. 206]. О значении серебра в гаданиях свидетельствовал один из предсказателей — туно Григорий: «Обыкновенно гляжу я на серебро, и когда это серебро потускнеет, то это значит, что больной изурочен (сглажен); если он испорчен, видишь две дороги; одна — обозначает потерю; животное, которое надо молить, показывает свою голову; если нужно поминать покойников, то виднеются свечка и корова» [11. Кн. 4. С. 125].

Серебряное кольцо имело широкое применение в ритуальных играх молодежи. В Пасху ребяташки обменивались крашеными яйцами и играли в особую игру *зундэс титырьяса шудон* 'игра катания кольца'. Смысл ее заключался в следующем. Все участники шли на гору, на которой устанавливали доску. У ее нижнего края клали яйцо, а сверху по доске пускали обручальное кольцо. Если оно ударялось о яйцо, человек выигрывал, и яйцо доставалось ему. Игра продолжалась дальше. В итоге побеждал тот, кто умудрялся выиграть большее число яиц (д. Гожня Малопургинского р-на). Другой вариант игры: около 10–15 участников клали яйца в ряд на пол, а на расстоянии около двух метров располагали в наклонном положении прятку. По ней скатывали колечко, стараясь попасть им в яйцо. Яйцо, в которое попали колечком, забирали себе, а обладатель выбитого яйца выкладывал взамен другое [17. С. 83]. В напевах, исполняемых при проведении земледельческих обрядов, посвященных встрече весны (*акашка гур/сям*), у южных удмуртов (Алнашский, Агрызский р-ны) распространенным мотивом является чисто подметенный двор, на котором можно было бы катать

серебряное кольцо — играть с кольцом.
В д. Варклет-Бодья Агрызского р-на Та-
тарстана записано:

Гидкуазьёстэс цужыса, ой, возэлэ.
Азвесь гинэ зундэсьёс мед шудоз...

Дворы свои, ой, подметите.
Серебряные кольца на них пусть играют...
[14. С. 73]

Другой вариант аналогичных песен
у завятских удмуртов:

Азвесь зундэсэз но нуллыса, нуллыса,
Чиньые векчи но кылиз ини.
Ньеч улоньёсыз но витыса, витыса,
Гумыры вакчи но кылиз ини.

Серебряное кольцо долго носила,
Палец мой стал совсем тонким.
(Пока) хорошей жизни ждала,
Век мой стал совсем коротким
[18. № 27].

Серебряные кольца использовали как
очищающее, оберегающее средство. Гла-
зовские удмурты в ночь перед Великим
четвергом окачивались водой, в которой
лежал серебряный перстень/кольцо, в
надежде на крепкое здоровье и достаток
в семье. В заговорах от порчи упомина-
ются особые мифические кольца: «Есть
77 заветных золотых колец: пока ты не
найдешь все эти кольца, не поддамся я
тебе...» [11. Кн. 4. С. 126].

В фольклорных текстах наличие на
пальце серебряного кольца служило при-
знаком счастливой жизни, достатка:

Шудо муртлэн шор чинияз
Азвесь зундэс чияляоз.
Шудтэм муртлэн бам выльёсэз
Пксь синкыли чияляоз...

У счастливого на среднем пальце
Серебряное кольцо будет сверкать.
У несчастливому на щеках
Горячая слеза будет сверкать...
[19. С. 63—64]

Серебряные кольца широко исполь-
зовали в обрядовых церемониях на свя-
тилищах. Об этом свидетельствуют на-
ходка серебряного кольца в культурном
слое жертвенного места Большая Пурга
ХVI — начала ХХ в. (Игринский р-н) и
серебряное кольцо с припаянной к нему

царской монетой с двуглавым орлом в
качестве атрибута главного жреца родо-
вой куалы в д. Кузобаево Алнашского р-на.
Существование в прошлом особых колец
у главного жреца (или хранителя Воршу-
да) Великой куалы и его жены подтвер-
ждает следующий факт. У удмуртов быв-
шего Сарапульского уезда после смерти
жреца его обязанности переходили к
тому человеку, на кого укажет оставша-
я вдова (в одних местностях), или к его
сыну (в других местностях). В процессе
торжественной церемонии передачи это-
го звания, проводимой в куале, прежняя
пара жрецов передавала будущей коль-
ца как символ нового социального ста-
туса. Во время обрядовых действий на свя-
тилище мужчины носили их на указа-
тельном пальце правой, а женщины —
на среднем пальце левой руки [11. Кн. 4.
С. 101—102]. Сохранились сведения о
том, что и рядовые удмурты конца ХIХ
в. «вообще во время молений, пока про-
должается праздник <...> носят на безы-
мянном пальце левой руки кольцо, в буд-
ни его снимают, чтоб не мешало рабо-
тать» [20. С. 28]. По свидетельству ин-
формантов (д. Нижние Юри, Кузобаево),
в прежние времена на моления женщи-
ны надевали особые перстни *йыро зун-
дэс* (букв.: «перстни с головой») [21. С.
266].

Часто кольца выступали в качестве
дара божеству. В д. Порвай Игринского
р-на в Великой куале в воршудный ко-
роб клали наряду с другими приношени-
ями серебряное кольцо с просьбами (*йы-
бырттыны* ‘просить, молить’) (зап. ав-
тора, 1994 г.). У обских угров серебря-
ные, медные кольца и перстни, надетые
на фигурки животных, входили в состав
храняемых на святилищах сакральных
вещей. Возможно, такие находки свиде-
тельствовали о том, что дух святилища
«окольцован», т.е. приручен, подчинен
воле шамана, и таким образом не опасен
[22. С. 170—172]. У удмуртов бывшего
Сарапульского уезда при совершении
обрядовых церемоний в Луде использо-
вали березовый прутик (*шачи-нькр*), на
который прикрепляли серебряный брас-
лет или кольцо, нанизывали части жерт-
венного мяса: от головы, сердца, легких,
печени и пр. В таком виде этот предмет
напоминал собой хлыст. Во время моле-
ния хранитель Луда держал его за чере-
нок, а *ткро* — за лыко. Судя по всему,
он являлся жертвенным приношением

Хозяину святилища [9; 10. С. 200; 7. С.
87—88]. Аналогичный обычай практи-
ковали марийцы. Во время молений в
Священной роще марийцы молятся с
символической заменой целого жертвен-
ного животного *ямшой*. Приготавливают ее
следующим образом. На воткнутый в
хлеб прутик нанизывают сваренные кус-
ки от разных частей туловища жертвен-
ного животного. После усердной молит-
вы ее предают огню [23. С. 97—98].

Приведенный материал свидетель-
ствует, что в эпоху средневековья у уд-
муртов владельцами перстней и колец
могла быть весьма немногочисленная
часть женского населения. Эти изделия
указывали на высокий социальный ста-
тус женщины и ее принадлежность к
представителям родоплеменной верхуш-
ки. Можно также предполагать, что коль-
ца играли в этот период роль женского
оберега, препятствующего проникнове-
нию сил внешнего мира в человеческую
сферу. Часть колец с оригинальными
значками и рисунками могли служить в
качестве печати. В ХVI—ХVIII вв. коль-
ца также выполняли несколько функций:
оберегов, атрибутов престижности и вы-
сокого социального положения владель-
ца, а также заключали в себе родовой
или семейный знак — *лус*. В этот пери-
од кольца выступают и в качестве муж-
ского аксессуара, обозначающего хозя-
ина рода, семьи. В средневековье эту
роль, очевидно, выполняли другие пред-
меты (пояс, оружие, конская сбруя). Не-
обходимость сопровождения умерших
кольцами при захоронении обуславлива-
лась, очевидно, сохранением магичес-
ких свойств изделий и в потустороннем
мире.

Литература

1. Генинг В. Ф. Мыдлань-шай — удмурт-
ский могильник VIII—IX вв. // Вопросы ар-
хеологии Урала. Свердловск, 1962. Вып. 3.
С. 5—111.
2. Семенов В. А. Варнинский могильник // Новый памятник поломоной культуры. Ижевск, 1980. С. 5—135.
3. Иванова М. Г. Погребальные памятни-
ки северных удмуртов XI—XIII вв. Ижевск,
1992.
4. ШUTOVA Н. И. Удмурты XVI — первой
половины XIX в.: По данным могильников.
Ижевск, 1992.
5. Гришкина М. В. Крестьянство Удмур-
тии в XVIII веке. Ижевск, 1977.
6. Гаврилов Б. Произведения народной

словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

7. Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.

8. Луннов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. (Труды вятской ученой архивной комиссии. 1911. Вып. 3).

9. Wasiljev I. Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religionen der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan (Mémoires de la Société Fennougrienne. Helsinki. 1902. № 18).

10. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1906. Т. 22. Вып. 3. С. 185—219; вып. 4. С. 253—276; вып. 5. С. 321—349.

11. Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 1. С. 75—109, 116—163; Кн. 5. № 2. С. 77—109; Кн. 7. № 4. С. 42—70.

12. Волкова Л.А. Удмуртские женские украшения XIX — начала XX в.: Этнографический обзор коллекций Удмуртского республиканского музея // Новые исследования по древней истории Удмуртии. Ижевск, 1988. С. 153—172.

13. Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографические очерки (Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1890. Т. 8. Вып. 2).

14. Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель»: (Материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 44—96.

15. Вережгагин Е. Собр. соч. в 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 1995.

16. Kel'makov V., Saarinen S. Udmurtin Murteet. Turku; Izevsk, 1994.

17. Долганова Л.Н., Морозов И.А. Удмуртские народные игры в обрядах календарного цикла // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 78—84.

18. Нуриева И.М. Удмуртский фольклор: Песни завятских удмуртов. Ижевск, 1995. Вып. 1.

19. Удмуртские народные песни: Из записей последних лет / Собр. и сост. А.Н. Голубкова и П.К. Поздеев. Ижевск, 1976.

20. Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.

21. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

22. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места XIX — начала XX века. Новосибирск, 1986.

23. Holmberg U. Tsheremission uskonto (Suomensuvon uskonuot. 5). Porvoo, 1914.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

ЕЩЕ ОДНА СОЛОМОНОВА ПЕЧАТЬ

Русским печатям и их оттискам, в первую очередь тем из них, которые имели государственное значение, посвящена значительная литература [1—5]. При этом многочисленные печати частных лиц, в частности перстни-печатки, сравнительно редко привлекают внимание исследователей [6—9]. Эта статья посвящена серебряному перстню-печатке, находящемуся в частных руках. Его владелец Г.И. Дагиров, которому перстень достался по наследству, обращался к специалистам за консультацией относительно датировки перстня и истолкования имеющейся на нем надписи*. Сотрудница Государственного Эрмитажа Л.А. Завадская датировала перстень XVI—XVII вв. и предположила, что это изделие западноевропейских мастеров, а славянская кириллическая надпись вырезана на шитке позднее. С этим определением следует в основном согласиться; и для перстня, и для имеющейся на нем надписи более вероятной представляется поздняя часть предложенной даты, т.е. середина — вторая половина XVII в.

На шитке перстня в восьмиугольной рамке помещена в зеркальном изображении надпись из шести строк:

ТРЕМІ
ЗЫБЛЕТ
СЯИТРАСЕ
ТСЯЧЕТВ
ЕРЬТАГОНЕ
МОЖЕ

Перстень-печатка с зеркальным изображением



* Пользуюсь возможностью выразить глубокую признательность Г.И. Дагирову за предоставленную информацию и фотоматериалы.

(«Тремi зыблется и трясется, а четвертаго не може»; в последней строчке после конечного «е» надстрочная точка, возможно, заменяющая окончание — «ть»).

Эта надпись может с полным основанием быть определена как загадочная. Взятая сама по себе она непонятна; подлежащее в изречении отсутствует, значение, которое связывалось с числительными «три» и «четвертое» не расшифровано.

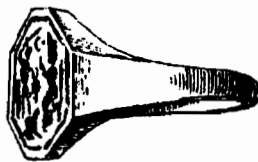
Очевидно, перед нами довольно распространенная в книжности и фольклоре игра символической чисел. В традициях многих народов можно найти огромное количество всевозможных пар, троиц, четвериц, седмериц и т.д. Можно вспомнить такие русские пословицы, как «Три раза прости, в четвертый прохворости» или «Семь раз отмерь — один раз отрежь».

В традиционной русской книжности числовая символика иногда приобретает исключительно вычурный характер. В конце своего завещания, составленного в 1407 г., митрополит всея Руси Киприан «написа философски»: «Како разставися сугубое (двойное), како утаися вскорее тричастное, погибе четвертое же, растле пятое без дыхания и мертво?.. Увы, сугубая десяторица погибе, и по седмей и осмая же будущаго воображает растворение...» [10. С. 197]. Общий смысл этой ламентации на тему «все прах и тлен» ясен, однако расшифровка всех этих «троиц» и «десяториц» требует углубленного знания книжности эпохи.

Возвращаясь к надписи на перстне, которая смоделирована по типу «3 — то-то и то-то, а 4-е невозможно» или «3 — то-то и то-то, а 4-е — тем более», отметим, что она сходна с известной формулой апологетов русского самодержавия «два Рима падоша, третий стоит, а четвертому не быти». Это соблазнительное сопоставление приходило в голову и владельцу печати, однако в данном случае речь идет об общем сходстве, а не о точной, несомненной аналогии.

В древнерусской книжности конца XVII в. есть сочинение, специально по-

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



Перстень с изображением суда царя Соломона (XVI в.)

священное «четверицам». Это «Четвертак», перевод стихотворения польского поэта Яна Жабчица «Czwartak». В нем можно найти, например, такие сентенции: «Четыре вещи никогда у всякого насыщены: ухо, язык, рука, к тому же и сердце» [11]. Однако и эти «четверицы», характерное порождение западной риторики и схоластики, не дают достаточно близких аналогий надписи на перстне.

Рассмотрение всех этих порождений средневековой книжности закономерно приводит к мысли обратиться к их первоисточнику — 30-й главе Притчей Соломоновых, где также широко представлена числовая символика. Здесь мы находим и ближайшую аналогию надписи на перстне. Отметим, что в древнееврейской (масоретской) и протестантской версии Библии эта глава принадлежит не Соломону, а Агуру, сыну Иакеву, и адресована Ифиилу, Ифиилу и Укалу. В Септуагинте и старославянском переводе Библии эти сведения отсутствуют. Очевидно, что на Руси этот текст воспринимался как принадлежащий самому Соломону.

В библейском тексте имеется и расшифровка того, что в данном случае подразумевается под цифрами 3 и 4.

Привожу соответствующий библейский текст (слева — русская версия, справа — церковно-славянская, по первопечатной Библии 1581 г.).

21. От трех трясется земля, четырех она не может носить:

22. Раба, когда он делает царем; глупого, когда он досыта ест хлеб;

23. Позорную женщину, когда она выходит замуж, и служанку, когда она занимает место госпожи своей.

21. Тремя трясется земля, четвертого же не может понести:

22. Аще раб въцарится, и безумный исполнится пищею;

23. И раба, аще ижденет свою госпожду, и мръзка жена аще ключится добру мужу

Надпись на перстне фактически тождественна старославянскому тексту Библии, но все же она имеет существенные отличия, которые должны быть объяснены. Первая особенность — отсутствие подлежащего «земля». Его можно объяснить стремлением придать «философской» надписи как можно более загадочный характер. Вторая, менее существенная особенность — появление рядом с глаголом «трясется» его синонима «зыблется». Эти отступления от библейского текста, однако, не настолько существенны, чтобы поставить под сомнение предложенное установление источника текста на перстне.

Возможное истолкование надписи: прославление добродетели (по принципу «от противного»). Выбор надписи мог определяться какими-то обстоятельствами личной жизни владельца (ст. 23). Возможная политическая аллюзия — осуждение самозванцев эпохи Смутного времени (ст. 22).

Цитата из книги, приписываемой царю Соломону, на перстне, очевидно, была призвана уподобить этот перстень ле-

гендарному перстню-печати Соломона, с помощью которых он повелевал духами. На Руси подобные легенды имели значительное хождение, известны и печати, связанные с именами царей Давида [12, 13] и Соломона [1. Табл. 19, 315; 2. Табл. 114] (с изображением известного суда Соломона — 3-я кн. Царств, гл.

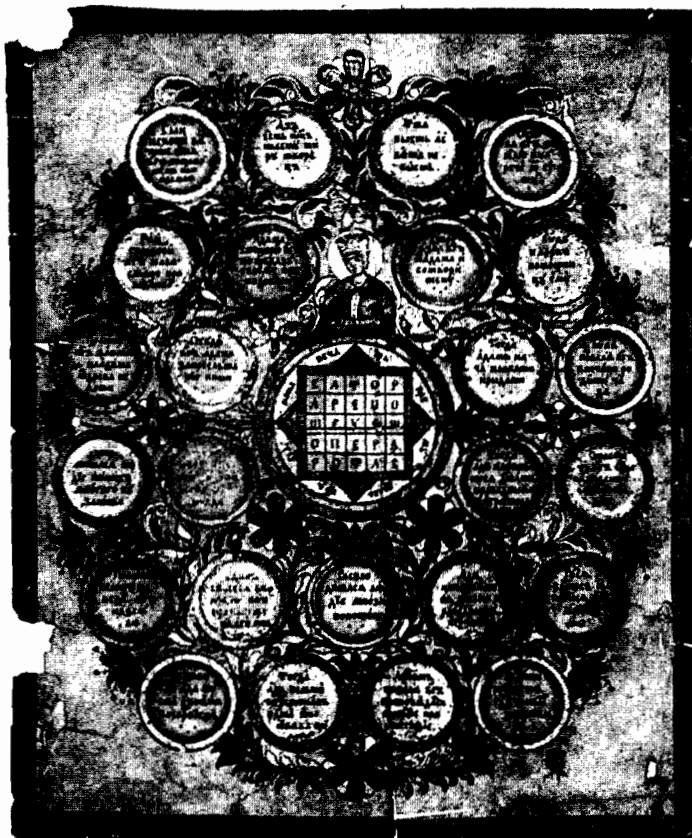
САТОР
АРЕПО
ТЕНЕТ
ОПЕРА
РОТАС,

носивший название «Соломоновой печати» [14. С. 226; 15. Р. 46—61]. Перстни-печати с изображением царя Соломона известны также в византийской традиции [16].

По преданию, Соломон (Сулейман мусульманских легенд) с помощью своего перстня повелевал демонами. Изображения демонов, служащих царю Соломону, известны и в западноевропейской [17. Р. 90, fig. 70; p. 93, fig. 71, 72] и в восточной [18. Р. 204, fig. 154] традиции (изображение на резной вставке для перстня-печати). Образ Соломона, повелевающего дьяволами, ярко отразился в русском заговоре первой половины XVII в. «Царь Соломон владел сороке сотонами, а у тех сороке сотонах во устах огонь горит: так бы горело сердце сего раба божия...» [19. С. 492].

Магический квадрат с надписью «САТОР» по объяснению русского колдуна конца XIX в. из Курской губ. несет на себе заклинание на никому не понятном «египетском» языке [20.

«Печать премудрого царя Соломона». Середина XIX в. Чернила, темпера. 44,7×35,8 см. Из кн.: Русский рисованный лубок. М., 1992. С. 111



С. 51, сн. 3]. Между тем «прозрачные» слова *tenet, opera, sator* ясно указывают на латинское происхождение талисмана.

Любопытно бытование древнерусских «печатей Соломона» с ошибочной надписью «ТЕРЕТ» вместо «ТЕНЕТ» (*tenet* — лат. «держит») [21. С. 64]. Переход «Н» в «Р» наиболее правдоподобно объясняется происхождением данной дефектной версии «печати» из глаголического источника (глаголическое «Н» по начертанию близко кириллическому «Р»). Поскольку переписка глаголических книг кириллической азбукой осуществлялась не позднее XI в., эта ошибка указывает на то, что «Соломонова печать» пришла на Русь фактически одновременно с принятием христианства и распространением славянской письменности. Рассматриваемая магическая надпись бытовала в Средние века и воспроизводилась буквами различных алфавитов. Известна, в частности, такая руническая надпись на серебряном сосуде XI в., найденном на о. Готланд [22. Р. 56, 85, рл. 15F].

Предлагаемая ранняя датировка появления на Руси магического квадрата «САТОР» вносит определенные уточнения в сложившиеся на сегодняшний день представления о славянской письменности древнейшей поры. Последняя, действительно, состояла по преимуществу из *minimum minimorum* имевшегося в византийской традиции — христианских текстов богослужебного назначения, ориентированных в первую очередь на монастырский обиход. Очень любопытно, что в эту квази-клерикальную традицию с самого начала вплетаются элементы оккультного характера. На это указывает не только «Соломонова печать». С XI в. на Руси распространяются византийские по происхождению амулеты-змеевики, несущие греческую магическую надпись (заговор от недугов). Известна и славянская версия этого заклинания, датируемая XI в., — опять-таки в глаголической рукописи [23. С. 17, 49, 50].

О том, какая магическая сила приписывалась на Руси печати Соломона, свидетельствует текст из лечебника XVII в. (ГПБ. Ф. 310, собр. В.М. Ундольского, № 696): «Аще кто кровью нетопыревою напишет у себя на руке слова красные печати Соломоновы, и положит та рука на сонного человека... и будет тот чело-

век приятен к тому, как хочет» [24. С. 381].

Едва ли не ключевой текст русского позднесредневекового оккультизма («Егда Соломон прият царство...») уделяет большое внимание перстню-печати царя. «Что есть печать большая, откуда, как ему приде... Повеле камень добыти в Ефиопии афракс (*анфракс* — греч. «уголь») зеленый и постави его в чистом злате и сделати перстень повеле и вырезать на нем печать сию... Мастер печать ему, царю Соломону, резал в той перстень RRRPΞIDBIE. Аще кто хошет мудр быти, тогда приложи к сим числам ушеса своя. Имя всей мудрости введе в печать сию. Еще бо имя ему TTTPH... Приложили еще к той же печати землемерие и многия мудрости внесенные в нея, халдейския и перския и афинския и еллинския и скивския, словенского языка и иных многих... Достойт в сердцы Бога имети и страха его боятися; таковой осудится з сим ХТРП, и того имя есть TCPPG. Кто хошет и уразумеет имя его, что суть. Приложити к сим числам 666, ту будет плач и скрежет зубом...» [14. С. 428]. Этот темный текст, изобилующий зашифрованными аббревиатурами и каббалистическими числами, свидетельствует о том, какое значение приписывалось на Руси Соломоновой печати и одновременно указывает на трудности, которые стоят перед исследователями, обращающимися к подобным текстам и объектам.

Эти трудности, возникающие при изучении вопроса о восприятии библейских мотивов на Руси, нарастают в тех случаях, когда мы переносимся из сферы церковной ортодоксии в мир так называемого «народного православия», простонародных и книжных суеверий. Сравнительно простая задача идентификации библейского текста на перстне XVII в. обнаруживает свою связь с фундаментальной проблематикой изучения духовной культуры наших предков и ее связей с повседневностью.

Литература

1. Иванов П. Сборник снимков с древних печатей, приложенных к грамотам и другим юридическим актам, хранящимся в Московском архиве министерства юстиции. М., 1858.
2. Снимки древних русских печатей. М., 1882.

3. Янин В.Л. Актовые печати древней Руси X—XV вв. М., 1970. Т. I, II.

4. Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати древней Руси X—XV вв. М., 1998. Т. III.

5. Соболева Н.А. Русские печати. М., 1991.

6. Антошевский И.К. Надписи и девизы на лечах частных лиц. СПб., 1903.

7. Романченко Н.Ф. Надписи и девизы на русских печатях моего собрания. СПб., 1905.

8. Седова М.В., Курганова Н.М. Перстни-печати XV—XVII вв. из Суздаля // Историческая археология: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 231—236.

9. Нелюбов С. Символика средневековых русских перстней // Цейхгауз. 2002. № 1. С. 2—5.

10. Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. XI.

11. Николаев С.И. Произведения Яна Жабича в русских переводах XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Т. 36. С. 163—192.

12. Янин В.Л. Редчайший памятник московской сфрагистики XIV в. // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1954. Вып. 53. С. 148—150.

13. Турилов А.А. «Все ся минеть». Отголоски легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5. С. 107—113.

14. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903.

15. Ryan W.F. Solomon, SATOR, acrostics and Leo the Wise in Russia // Oxford Slavonic Papers. 1986. Vol. XIX. P. 46—61.

16. Банк А.В. Гемма с изображением Соломона // Византийский временник. 1956. 8. С. 331—337.

17. Grilhot de Givry. Le musée des sorciers, les mages et les alchemists. Paris, 1927.

18. Babelon E. La gravure en pierres fines camées et intailles. Paris, 1894.

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

20. Сперанский М.Н. О змеевике с семью отроками // Археологические известия и заметки. М., 1893. № 2. С. 49—60.

21. Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV—XVII вв. СПб., 2002.

22. Andersson A. Medieval Drinking Bowls of Silver Found in Sweden. Stockholm, 1983.

23. Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

24. Топорков А.Л. Суеверия в лечебниках XVII—XVIII вв. // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М., 2002. С. 376—393.

С.Б. БОРИСОВ

ШУТОЧНАЯ БЕСПРОИГРЫШНАЯ ЛОТЕРЕЯ НА СВАДЬБЕ

В настоящей статье мы хотим обратить внимание на появление в составе современного городского свадебного обряда нового элемента — шуточной беспроигрышной лотереи — розыгрыша недорогих призов, сопровождающегося чтением коротких зарифмованных текстов. Материалом для статьи послужили письменные сообщения студенток Шадринского государственного педагогического института. Указания на существование в свадьбе шуточной беспроигрышной лотереи присутствуют примерно в половине описаний обряда середины 1990-х — начала 2000-х гг. Это свидетельствует, по-видимому, о том, что, с одной стороны, лотерея еще не стала повсеместно компонентом современного свадебного обряда, а с другой стороны, достаточно распространена и уже не может рассматриваться в качестве окказионального элемента.

Свадебная лотерея проводится на второй день двухдневной свадьбы. Если свадьба однодневная, то лотерея проводится в этот же день. Билеты (номера) могут продаваться или выдаваться гостям при входе. «К концу второго дня проводилась беспроигрышная шуточная лотерея, билеты на которую продавались как входные» (6); «Потом была беспроигрышная лотерея (выдается при входе каждому)» (1). Лотерейные билеты могут распространяться во время или после танцев: «Лотерея готовится заранее, во время танцев продаются билетки с номерками, вся выручка — молодым» (11); «Всем предлагали потанцевать. После нескольких танцев начали продавать лотерейные билеты. И вот началась лотерея» (12).

Наконец, лотерейные билеты могут продаваться, когда гости сидят за столом: «Гости кушают, а я в это время продаю лотерейные билеты» (2); «Тамада: "Уважаемые дамы и господа, прошу вас занять ваши места за столом, сейчас будет продаваться беспроигрышная лотерея, цена каждого билета — 10 рублей, приобретайте — не пожалеете". В это время я со свидетелями ходили возле гостей и продавали лотерею, которая расшаркалась очень быстро. Через 10 минут

у нас в руках не осталось ни одного билета» (3). О том, что продажей билетов занимаются свидетели, указывается и в других сообщениях: «Лотерею проводили я и свидетельница» (4).

Продажа билетов сопровождается зазывными криками. «Проводилась лотерея. Каждый гость покупал себе лотерейный билет, по которому получал шуточный подарок. Свидетель и свидетельница, продававшие лотерейные билеты, ходили и кричали:

Налетай! Налетай!
Лотерею покупай.
Лотерея настоящая,
Выигрышами блестящая» (2).

После того как билеты проданы, ведущие произносят рифмованные фразы, указывающие на начало розыгрыша призов:

«Внимание! Внимание!
Прошу билеты вас достать.
Беспроигрышная лотерея
Приглашает поиграть» (2);

«Дорогие гости, мы начинаем розыгрыш свадебной лотереи.
Лотерея настоящая
Выигрыши все блестящие» (5);

«Внимание! Внимание!
Прошу билетки достать,
Беспроигрышная лотерея
Начинает развлекать!» (6);

«После небольшого застолья и продаж лотерейных билетов проводится лотерея.

Лотерея —
Это совсем не пустая затея.
Вы можете выиграть смех, и улыбки,
И дефицитные вещи в избытке» (7).

В некоторых случаях продажу лотерейных билетов и «розыгрыш» призов разделяет другое развлекательное мероприятие, например, свадебный «аукцион»:

«Налетай, налетай,
Лотерею покупай.
Лотерея настоящая.
Выигрыши блестящие.
Внимание! Внимание!
Очередной аттракцион:

В пользу новой семьи проводится аукцион!

Все, что будет продаваться, — дефицит.

В магазинах не ищите, не лежит,
Все товары эксклюзив,
Так что спешите приобрести.
Итак, вашему вниманию предлагается.

1. Американские джинсы, в которых в детстве ходил жених (ползунки).
 2. Сапоги демисезонные (пинетки).
 3. Души французские «Шанель № 5» (нашатырь).
 4. Шапка норковая (чепчик).
 5. Шнурки от ботинок, в которых жених ходил в 1-ый класс (шнурки).
 6. Хрустальная ваза неизвестного поэта (одноразовый стакан).
- Внимание! Внимание!
Прошу билетки достать,
Бесплатная лотерея вас начинает развлекать» (8).

Наконец, начинается розыгрыш лотерейных призов. «Мы называли номер лотерейного билета, а человек, купивший его, подходил к столу, где находились призы» (4); «И тут же тамада начала называть выигрыши. Все внимательно ее слушали, чтобы не упустить из внимания номер купленного ими билета» (3).

Выдачу каждого приза сопровождается, как правило, небольшим стишком из 2-х или чаще 4-х строк:

И эта нужная вещичка
В хозяйстве пригодится.
Вам хотим ее отдать —
Ею можно сейф вскрывать
(отвертка);

Волновались вы не мало,
Но ведь проигрыша нет.
На билет вам пала свекла,
Чтобы сделать винегрет;

Поспешите, поспешите.
Вам блокнот — стихи пишите.

Часть текстов составляют строки из песен:

Милый друг, всегда будь юным
И взрослеть не торопись (пустышка);

Тебя я услышу за тысячу верст
(чеснок);

Если любовь не сбудется,
Ты поступай, как хочется
(детский пистолет).

Встречаются цитаты из стихотворений и стихотворных сказок, включенных в школьную программу:

Выхожу я один на дорогу (нож);

Свет мой, зеркальце, скажи
Да всю правду доложи (зеркало).

Часть речений — это пословицы и поговорки:

Не имей 100 рублей, а имей 100 друзей (блокнот);

Семь раз отмерь — один раз отрежь (линейка).

И все-таки преобладающую часть лотерейных текстов составляют «самодельные» тексты:

Счастье в руки вам попало,
Вам картошечка досталась;

Предмет для тех, кто хочет выглядеть умным (газета).

Иногда специальные лотерейные билеты получают жених и невеста. «Для жениха и невесты были специальные лотерейные билеты. Например, такие:

— Вам досталось мыло, чтоб всю жизнь было мило;

— Вот вам ручка и тетрадь, чтобы почитали отца и мать;

— Вот вам по пустышке, чтобы были ребятами;

— Вот вам нитка и игла, чтоб жена за мужем шла;

— Вот вам пеленка для будущей Аленки;

— Вот вам распашонка для вашего ребенка;

— Вот вам морковь, чтобы уважали свою свекровь;

— Вот вам терка, чтобы жизнь ваша была долгой» (10).

Речь, по всей видимости, идет о жанре, включающем сотни и, возможно, тысячи текстовых вариантов, и задачей фольклористов, на наш взгляд, является фиксация возможно большего числа подобных лотерейных «стишков».

Обратимся теперь к рассмотрению культурных форм, послуживших основой представленного выше жанра современного свадебного обряда. Лотерея ведет свое начало, по меньшей мере, с XIV столетия: в начале XV в. она встречается в Голландии, в Италии — в XVI в., в Германии — в XVII в. В России «азарт-

ные» лотереи получили распространение в первой половине XVIII в. Подтверждением тому служит комический монолог 1750-х гг.: кот так надоел хозяину, что тот решил разыграть его в лотерею и обращается к зрителям с просьбой подписаться на дешевые билеты «по четыре гроша»; сообщение о невероятной лотерее заканчивается пародийной припиской:

«Оной кот разыгрыван будет
в другой улице,
Где бродят с петухом курицы»¹.

В 1760 г. выходит сенатский указ «О конфискации товаров, кои носят по домам для игнания л[отереи]». В этом же году учреждается государственная лотерея, которая в 1764 г. отменяется. По именному указу Екатерины II от 23 марта 1771 г. лотерея была повсеместно запрещена в России. Однако Уставом Благочиния 1782 г. были определены правила о порядке разрешения лотерей².

Лотереи с благотворительной целью были достаточно распространены в XIX в. В книге И.А. Гончарова «Фрегат Паллада» о благотворительной лотерее говорится как о весьма обычном деле: «Вдруг у губернатора, вечером, губернаторша сама раздаёт гостям какие-то билеты. Что это такое? Билеты на лотерею с балом, спектаклем, в пользу погоревших семейств. Губернаторша уж двоих упрекнула в скупости, и они поспешно взяли еще по несколько билетов»³.

Писатель Н. Телешов вспоминает благотворительную лотерею-аллегри (вид лотереи, в которой розыгрыш производится сразу после покупки) 1908 г. для сбора средств на «открытие средне-учебного заведения в Малаховке с курсом мужских гимназий, для совместного обучения детей обоего пола»: «А в саду устраивали праздничные гулянья, разбивали палатки, где местные дамы торговали сладостями и ягодами, устраивали аллегри, где можно было выиграть лампу или чайную чашку, а то и простой "пятячковый" карандаш. Никто не претендовал на ценные выигрыши, аллегри приносила за вечер большой доход»⁴.

Д.В. Григорович в очерке «Лотерейный бал», опубликованном в 1845 г., описывает домашнюю «дружескую лотерею». Герой очерка, Фома Фомич, коллежский асессор, «наслышавшийся от добрых людей о необыкновенных выгодах делать лотереи», распространяет билеты среди сослуживцев: «Разыгрывается дружеская лотерея, с балом, музыкою, танцами и ужином и разными забавами.

Предметы: 1. Кольцо бриллиантовое.
2. Часы серебряные английские.

...Цена билету один рубль серебром...

Конец сих билетов <...> 1844-го года, августа 17-го».

На званом вечере происходит розыгрыш призов:

«— Пятьдесят шестой!

— Лопнул!

— Сотый!

Иван Иванович прочел:

— Ящик из Италии.

— Как, я выиграл? — спросил с самодовольною улыбкою советник. — Ну, признаюсь, не ожидал ...

Вскоре лотерея кончилась»⁵.

Помимо публичных благотворительных и «домашних» коммерческих лотерей в России существовали и ярмарочно-балаганные беспроигрышные лотереи. Описанная в очерке А.И. Левитова «Беспечальный народ» лотерея-аллегри напоминает современную свадебную лотерею тем, что она сопровождается балагурством ведущих: «Перед каким-то холстинным шатром, украшенным вывеской, говорившей, что здесь "Беспроигрышная староскопическая лытарея", волновались целые массы народа. Лытарея была освещена лампами, через что получалась полная возможность видеть, как внутри ее некоторый бравоу дитина в красной рубашке и высоких козловых сапогах показывал публике в стереоскоп веселые фотографии, заставлявшие ее покатываться от смеха, и как он с ухарскими прибаутками вручал различным "господам купцам, кавалерам и фрейлинам" выигранные ими вещи...

— Пушаю-с теперича, достопочтенная публика, в пражтику вот эфтой самый серебряный самовар, — речитативом покрикивал раздаватель билетов. — Кушали из с-сево самовара три графини... Вот бы вам его, Грунечка, выиграть-с. Ведь вы тоже Графена-с! Возьмите билетик-с на счастье-с.

Грунечка фыркает и с негодованием вывертывается из дюжых лап лотерейщика. Предстоящие хохочут, — целые десятки рук протягиваются к стойке с деньгами. Вот зажужжало лотерейное колесо, — публика, взявшая билеты, стихла в ожидании выигрыша серебряного самовара...»⁶

Во второй половине XIX в., по воспоминаниям одного из первых режиссеров народных гуляний А.Я. Алексеева, беспроигрышные лотереи «чаще всего являлись мошеннической проделкой, просто аферой, они вызывали немало недоумений скандального свойства»⁷.

Неудивительно, что в репертуаре балаганных дедов зачастую имелись пародии на эти лотереи:

«Разыгрывается лотерея: киса старого брадобрея, в Апраксином рынке в галерее. Вещи можно видеть на бале, у огородника в подвале. В лотерее будут раздавать билеты два еврея: будут разыгрываться воловий хвост и два филея.

Чайник без крышки, без дна, только ручка одна <...>

Французские платки да мои старые портки, мало ношенные, только были в помойную яму брошенные <...>

Перина ежового пуха, разбивают каждое утро в три обуха.

Шляпка из навозного пуха, носить дамам для духа <...>

Шкап красного дерева, и тот в закладе у поверенного.

Красного дерева диван, на котором околевал дядюшка Иван.

Два ухвата да четыре поганых ушата.

Пять коз да мусора воз.

Салоп на лисьем меху, объели крысы для смеху»⁸.

«Дед показывает толпе исписанный крупными каракулями список.

Вот, робята, разыгрывается у меня лотерея:

Хвост да два филея,

Чайник без ручки, без дна,

Только крышка одна —

Настоящий китайский фарфор,

Был выкинут на двор,

А я подобрал, да так разумею,

Что можно фарфор разыгрывать

в лотерею.

Часы на тринадцати камнях,

Что возят на дровнях.

Показывает огромные часы и заводит их с треском.

А чтобы их заводить,

Надо к Обуховскому мосту заходить.

Ну, робята, покупайте билеты —

На сигарки годятся,

А у меня в мошне пятаки зашевелились»⁹.

Вряд ли в эпоху Советской власти существовала практика проведения несанкционированных властью лотерей. Однако можно предположить, что балагурно-лотерейная традиция сохранилась в памяти людей и в «подходящих условиях» традиции балаганной лотереи возродились в рамках свадебного обряда. Впрочем, поставленный в статье вопрос требует дальнейшего изучения.

Использованные студенческие описания обряда

1. Свадьба 2001 г. в г. Шадринске Курганской обл. Автор 1980 г.р.

2. Свадьба 2000 г. в с. Уксянском Курганской обл. Автор 1982 г.р.

3. Свадьба 2002 г. в г. Петухово Курганской обл. Автор 1982 г.р.

4. Свадьба 2000 г. в г. Шадринске Курганской обл. Автор 1978 г.р.

5. Свадьба 2000 г. в с. Песчано-Коледино Далматовского р-на Курганской обл. Автор 1983 г.р.

6. Свадьба 2001 г. в г. Димитровграде Ульяновской обл. Автор 1974 г.р.

7. «А сейчас я хочу написать вам сценарий свадьбы, который у меня есть, на мой взгляд, самый интересный». Автор — из г. Далматово Курганской обл. 1980 г.р.

8. Свадьба 2001 г. Автор — из с. Ключи Далматовского р-на Курганской обл., 1978 г.р.

9. Свадьба 1995 г. в д. Бараба Далматовского р-на Курганской обл. Сведений об авторе нет.

10. Свадьба 2001 г. в с. Кирово Мишкинского р-на Курганской обл. Автор 1982 г.р.

11. Свадьба 2002 г. Автор из г. Шадринска Курганской обл., 1982 г.р.

12. Свадьба (место и время проведения не указано). Автор — из пос. Каргаполье Курганской обл., 1980 г.р.

Примечания

¹ Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII века. М., 1958. С. 98.

² Лотерея // Энциклопедический словарь. Издатели Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1896. Т. XVII. С. 28.

³ Гончаров И.А. Фрегат «Паллада». М., 1985. С. 59.

⁴ Телешов Н. Записи писателя. Воспоминания и рассказы о прошлом. М., 1958. С. 356.

⁵ Григорович Д.В. Лотерейный бал // Физология Петербурга. М., 1991. С. 175—189.

⁶ Левитов А.И. Избранное. М., 1980. С. 390—391.

⁷ Русские народные гулянья по рассказам А.Я. Алексеева-Яковлева в записи и обработке Евг. Кузнецова. М., 1948. С. 63 (цит. по: Некрылова А.Ф. Русские народные праздники, увеселения и зрелища. Конец XVII — начало XX века. Л., 1984. С. 126).

⁸ Петербургские балаганные прибаутки, записанные Кельсиевым // Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1889. Кн. 9. С. 113—118 (цит. по: Народный театр / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А.Ф. Некрыловой и Н.И. Савушкиной. М., 1991. С. 333—334).

⁹ Лейферт А. Балаганы. Пг., 1922. С. 65—69 (цит. по: Народный театр... С. 337).

М.В. АХМЕТОВА

НИЩЕНСКИЙ ТЕКСТ: КОНСТРУИРОВАНИЕ МОДЕЛИ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

Среди множества текстов современной городской субкультуры существует целый пласт, на который мало кто из исследователей обращал внимание. Тем не менее тексты, содержащие просьбы о подаании, довольно распространены среди определенных маргинальных групп, при этом традиция их бытования существует в течение как минимум двух десятилетий, по крайней мере, в том виде, в котором они бытуют сейчас.

К проблеме нищенства в России отечественные исследователи начинают обращаться со второй половины XIX в. (в значительной мере их труды наполнены социальным пафосом и стремлением отделить «истинных» нищих от «ложных», профессиональных). В этих исследованиях описываются различные стратегии попрошайничества, которые в основном сводятся к двум: динамичной (обход домов, лавок, дач и т.д.) и статичной (попрошайничество на кладбище, на паперти, у церкви и т.д.), или, как иронично называет это один из публицистов, «службе оседлой и службе деятельной»¹. Обходившие крестьянские дворы деревенские нищие при сборе милостыни в основном пели стихи духовного содержания. Что касается нищих городских, в исследованиях С.В. Максимова, И.Г. Прыжова, В.А. Гиляровского² упоминается, что при попрошайничестве произносились тексты, содержащие как апелляции к христианскому милосердию слушателей, так и информацию о самих нищих (истинную или ложную); иногда цитируются сами нарративы, хотя о точности записи говорить подчас трудно. О существовании подобной традиции в довоенный период XX в. косвенно свидетельствует художественная литература (эпизод попрошайничества Кисы Воробьянинова из «Двенадцати стульев» И.А. Ильфа и Е.П. Петрова) и тексты городского песенного фольклора, в сюжет которых входит рассказ нищего, как

МАРИЯ ВЯЧЕСЛАВОВНА АХМЕТОВА, аспирант ИВГИ РГГУ (Москва)

правило, сироты, о своей судьбе («Папиросы», «Нью-Йорк» и т.д.)³.

Стоит сказать отдельно о «вагонном» попрошайничестве. Его существование отмечалось еще на рубеже XIX и XX вв. (один из публицистов того времени даже выделил целую категорию нищих — «железнодорожники»⁴). В конце 1940-х — начале 1950-х гг. существовали так называемые вагонные песни, исполнявшиеся нищими в поездах. Сюжет такой песни — полная драматизма жизненная история, приведшая героя к нищенскому образу жизни; в заключении песни исполнитель просит слушателей подать ему, кто сколько может. Пародийной стилизацией под этот жанр являются авторские песенные тексты, возникшие в конце 1940-х гг. («В имении, в Ясной Поляне», «Этот случай был в городе Риме», «Я был батальонный разведчик» и т.д.)⁵. Эти тексты подверглись фольклоризации и даже стали исполняться, что называется, по назначению⁶. Несмотря на то что собственно нищенские вагонные песни не известны широко и сохранились лишь в архивных собраниях, стилизация под них используется в качестве приема в авторской песне, студенческом фольклоре и в сатирической лирике вплоть до настоящего времени⁷. В то же время существуют свидетельства о непесенных текстах вагонных нищих, выдававших себя за обворованных, погорельцев, возвращающихся из больниц и из заключения⁸.

Попрошайничество в поездах (пригородных и дальнего следования) сохранялось и в более позднее время⁹, хотя и не в таких масштабах, как в послевоенные годы. Особенное распространение получило нищенство в вагонах метро с конца 1980-х, когда в крупных городах страны появились беженцы из «горячих точек».

В 1990-х гг., особенно во второй половине, выходит целый ряд статей, посвященных нищенству как социальной проблеме или форме девиантного поведения¹⁰; позже российские социологи начали исследовать поведение современных городских нищих¹¹, при этом сами тексты не стали предметом их пристального внимания.

В качестве материала для статьи были использованы тексты, собранные в 2001 — 2003 гг.

Нищенским текстам (далее — НТ) свойственно претерпевать определенную эволюцию на протяжении времени. Так, например, в современных текстах практически не употребляется формула «мы

сами люди не местные» и совершенно отсутствует «помогите, пожалуйста»; обе были весьма распространены в первой половине 1990-х гг. Дискредитация этих формул в массовом сознании, развившаяся в пародировании их анекдотами (например: «Люди добрые, помогите, пожалуйста, кто сколько может, у нас в семье все бедные: и мама, и папа, и садовник, и шофер, и повар...»)¹² и текстами массовой культуры, по всей вероятности, привела к отказу от них и замене другими.

Ситуацией произнесения НТ (т.е. попрошайничество в вагоне) обусловлена направленность коммуникации в тексте, адресат которого всегда коллективен, — им оказываются все, кто едет в вагоне в момент произнесения текста. Иногда проситель может обращаться к «людям добрым» от первого лица, даже если в его рассказе упоминаются другие лица («я осталась одна с двумя детьми и старой свекровью»). В других случаях нищий заявляет о себе как о представителе группы (к примеру, «восемнадцати семей» беженцев, находящихся «на вокзале») или просит милостыню от лица другого человека (чаще всего ребенка: «помогите дочери-инвалиду», «не откажите в помощи детям»). Он подчеркивает, что занимается попрошайничеством исключительно «ради ребенка», рассказывает о ситуации, в которой оказался этот ребенок, хотя сам ребенок не включен в речевую коммуникацию: его демонстративно носят или водят по вагону, но он молчит либо вовсе отсутствует при произнесении текста.

С точки зрения композиции в структуре некоторых НТ отчетливо выделяются зачин и концовка. Зачин в большинстве случаев направлен на привлечение внимания адресата. Как правило, он представляет собой обращение, в котором проситель позиционирует себя по отношению к адресату («можно к вам обратиться», «извините, что я к вам обращаюсь»). При этом адресат текста прямо называется («уважаемые пассажиры», «дорогие женщины и мужчины», «люди», «люди добрые» и т.д.). Концовка, если присутствует, включает в себе благопожелание, призывание Божьей помощи подающим, их семьям и детям, при этом упоминание Бога крайне редко появляется в мужских текстах, в отличие от женских. Иногда благопожелание (которое может быть и окказиональным — поздравление с праздником) выступает в качестве зачина [17].

Подавляющее большинство НТ представляют собой прозаическое повествование, но некоторые тяготеют к определенной метризации. Их условно можно разделить на строки, между которыми выдерживаются большие паузы, чем между предложениями в прозаическом тексте-рассказе (четырежды был записан четырехстрочный текст, по одному разу — трехстрочный (в котором первая и третья строки повторялись), шестистрочный и девятистрочный. В одном из условно метризованных текстов каждая последующая строка произносилась на полтона выше, чем предыдущая. Иногда тексты содержат элементы аллитерации («ни торговать, ни своровать, ни посторожить не смогу») или раешного стиха («помогите, пожалуйста, кто как может или кто как не может») [9, 11]. Любопытно, что в одном из таких текстов содержится оборот «и вот я обращаюсь к вам», не использующийся другими записанными НТ, но заставляющий вспомнить фразу из песни («и вот теперь я лежу в лазарете...»)¹³, вероятно, пародирующей повествования нищих более раннего времени.

Вообще, балагурство и раешный слог при прошении милостыни неоднократно отмечались, например, И.Г. Прижовым (пример такого текста: «капитану, отечества защитнику, на семи сражениях бывшему, победоносному российским воинством управляющему, пожалуйста на штоф пострижения, на косушку сооружения»)¹⁴. Песни вагонных нищих могли также содержать элементы самопародирования (герой одной из таких песен сетует: «На мене нет фигуры, / на мене нет лица. / Спородила мене мать / без посредством отца»)¹⁵. Сохранились упоминания о рифмованных, но не поющих, а рецитируемых НТ 1940-х гг.: «Ваша жизнь в цветах, моя жизнь в слезах, / Две три копейки для вас ничего не составят, / Дома не постройте, сердце успокоите»¹⁶. О значимости приемов, направленных на развлечение адресата, в массе городских НТ XIX в. судить трудно; в настоящее время сочетание прошения с балагурством является, скорее, исключением.

НТ содержат устойчивые клишированные фразы: «извините, что я (такая молодая) к вам обращаюсь», «у кого есть возможность, помогите», «помогите, кто сколько может». При этом одна формула может иметь несколько вариантов. Так, формула «мы сами люди не местные» появляется в виде следующих вариантов:

«мы сами, люди, беженцы» (или «мы сами люди-беженцы?»), «мы сами приехали», «я сама беженка с Северного Казахстана» и пр. Возможно, некоторые клише имеют достаточно долгую историю, поскольку такие формулы, как «кто сколько может» и «помогите по возможности», содержатся уже в пародиях конца 1940-х гг.¹⁷

Целая группа современных текстов строится по общей сюжетной структуре и композиции: обращение — просьба — рассказ о болезни — уверение в искренности — благопожелание/апелляция к небесным силам [1, 2, 16]. С другой стороны, у одного и того же нищего текст может варьироваться [6, 6а; 7, 7а].

Сюжетные тексты, посвященные рассказу просителя о своей ситуации, составляют особую группу. Они бытуют преимущественно среди женщин (бессюжетный текст, содержащий лишь прошение, для женщины-нищей — редкость [10]), в то же время мужские тексты, как правило, намного лаконичнее женских. Герой сюжетного текста может представлять в следующих ролях:

1) чужак: беженец; приезжий, попавший в сложную ситуацию в Москве или приехавший в Москву для разрешения ситуации, возникшей в родном локусе (лишился денег, не может уехать домой, не может устроиться на работу, получает «ужасную пенсию»); в какой-то степени в эту категорию можно отнести выписавшегося из больницы;

2) жертва сложной семейной ситуации: мать больного ребенка (лимфогранулематоз, рак легкого, порок сердца); вдова; многодетная мать (двое, трое, четверо детей); сирота;

3) инвалид: просящий на операцию (что подразумевает временное состояние нищенства); просящий на пропитание (что подразумевает постоянное состояние нищенства).

4) ветеран Великой Отечественной, афганской или чеченской войны: данная роль совмещает мотив болезни/инвалидности и определенные коннотации социального плана, заставляя вспомнить о таком распространенном в массовом сознании концепте, как игнорирование властями бедственного положения ветеранов;

5) лишившийся всего: ограбленный; погорелец.

Эти роли нередко сливаются. Так, мать больного ребенка вполне может оказаться одновременно и чужаком, заявляя о себе как о приехавшей «по на-

правлению на операцию». Некоторые тексты, не заботясь о логичности, представляют собой эклектическое смешение разных ситуаций. Например, из следующего НТ: «Люди добрые, помогите дочери-инвалиду. Попала под машину, детей не будет. Двое детей на иждивении. Дети растут без отца» (женский текст, 2002 г.), — неясно, в чем состоит проблема — в том, что детей нечем кормить, или в том, что больше детей не будет. Другой рассказ задает одновременно мотивы вдовства, разорения и болезни: «Сгорел муж, вся квартира сгорела. Муж был парализованный, пришла из больницы, в чем мать родила. Муж лежал — один череп, одни кости. Все погорело, все потащено» (женский текст, 2003 г.)

В целом, ситуацию, описываемую НТ, можно охарактеризовать как промежуточную, лиминальную. Проситель в НТ предстает в положении, когда он лишился самого необходимого для него (мужа-кормильца, здоровья, денег, крова). Кроме того, проситель во многих случаях еще и оказывается в чужом пространстве, где его не хотят принимать («я обращалась за помощью к правительству, в помощи мне отказали», «на работу не берут»). Любопытно проследить географию НТ. Как о своей родине, нищие говорят о местах провинциальных или низкостатусных (Тверская область, Западная Украина, Северный Казахстан и т.д.). Определение себя как беженца также указывает на неблагополучный регион. Использование гипертрофированно провинциальных оборотов речи («поможите», «документы»), а также коверкание синтаксиса («не откажите руку помощи»), скорее всего, призваны подчеркнуть «неместность».

Вместо отчуждения пространственного может идти речь об отчуждении социальном. Так, в одном из текстов просительница заявляет о себе как о вышедшей «из психушки» [7]. Рассказ «вышедшей из психушки» имитирует поражение головного мозга: проситель меняет порядок слов в предложении («у кого хоть найдется десять копеек»), тянет слова. Это также иллюстрация принадлежности к своего рода «иному миру».

Вообще, болезнь, инвалидность или положение беженца в НТ изображаются как препятствие для достижения целей просителя. У него нет перспектив в мире, где он является чужим. Нищие могут говорить о невозможности устроиться на работу (для слепого закрыт целый ряд профессий: он не сможет «ни своровать,

ни торговать, ни посторожить»); о невозможности нормальной семейной жизни (молодая женщина «попала под машину, детей не будет»). С другой стороны, рисуется ситуация неопределенности, когда проситель буквально ожидает решения своей участи (например, ожидая, пока правительство определит его семью на работу), упоминание вокзала как пристанища («в настоящее время находимся на вокзале») также указывает на неопределенность. Жизнь героя НТ может изображаться как сплошная череда неудач («приехали в Москву — попали в больницу. Выписались из больницы — не хватает денег на билет» [12]).

С точки зрения просителя, как она выражена в НТ, ситуация, в которой он оказался и из-за которой вынужден просить подаяния, не только тяжела, но и постыдна, ненормальна. Это отражается в многочисленных извинениях, признании противоестественности попрошайничества («извините, что я, такая молодая, к вам обращаюсь», «конечно, очень неудобно обращаться к вам за помощью» и т.д.).

НТ типологически близки так называемые «асковские телеги» хиппи (слово «асковский» происходит от английского глагола *to ask* — просить, отсюда сленговый глагол «аскать»; «телега» на сленге обозначает сообщение, несущее в себе некую информацию). Безусловно, эти два рода текстов используют принципиально разные, закрепленные за той или иной субкультурной традицией мотивы. Цели произнесения этих текстов тоже разные (для хиппи, в отличие от нищих, попрошайничество не относится к сфере профессиональной деятельности, скорее, являясь средством манифестации своей непринадлежности к социуму). Кроме того, «аск», как правило, подразумевает обращение к отдельным людям на улице, а не к коллективному адресату в вагоне метро. В то же время обе группы текстов имеют определенное сходство в структурном и сюжетном плане.

«Асковские телеги» практически всегда сюжетны. Хиппи рассказывает о ситуации, в которую он якобы попал (например, ушел из дома, родители объявили всесоюзный розыск, не хватает денег, чтобы позвонить домой), или заявляет о себе как о представителе некоей группы, находящейся в сложной ситуации (музыканты отстали от поезда и лишились инструментов; выдают себя за байкеров, у которых милиционеры отобрали мотоциклы и требуют выкуп). «Телеги» конца 1980-х могли описывать следующие

ситуации: потерял деньги, цыганки выманили деньги, потерял в гардеробе театра куртку, в карманах которой были деньги и документы, и т.д.

В «асковом» тексте просители нередко представлялись приехавшими из Прибалтики («из маленького города Тарту», «из города Таллинн, Эстония», из Кенигсберга, Каунаса, Лиепая и т.д.), при этом, как правило, имитировали эстонский акцент или «ошибались» в правилах русской грамматики («пили водка»). Статус Прибалтики, упоминаемой в хипповском тексте, в отличие от «горячих точек», упоминаемых в тексте нищенском, остается достаточно высоким как в 1980-е, так и в последующее время. Но в обоих случаях речь идет об одном: проситель оказывается вне своего пространства (вне зависимости от статуса) и попадает в чужое для него пространство.

В то же время рассказы нищих XIX в., насколько можно судить по исследованиям, не использовали мотивов чуждости. Городские нищие употребляли французские фразы (что пародируется в «Двенадцати стульях»), однако эти фразы выполняли иную функцию — они были призваны подчеркнуть «благородство» разорившегося человека¹⁸. Нищие старой России выдавали себя за выпивавшихся из больниц, разорившихся офицеров или чиновников, вдов или погорельцев; собирали «на некрута», на приданое, на похороны (себе); сохранились свидетельства о таких нестандартных мотивах, как попрошайничество на угнанную лошадь или на разбитое стекло в фонарь¹⁹. Поведение нищих старой России иногда выходит за рамки исключительно вербального. В.А. Гиляровским описывается следующая ситуация: мальчишка, увидев прилично одетого прохожего, делает вид, что ищет что-то на мостовой, и плачет. Когда прохожий обращает внимание, мальчишка произносит следующее: «Хозяин послал за водкой, дал двугривенный, а я его потерял! Изобьет он меня»²⁰. Здесь адресат текста становится инициатором диалога.

Таким образом, речь шла прежде всего о проблеме, связанной с переменной положения — либо уже произошедшей (разорение, смерть кормильца), либо ожидаемой (свадьба, смерть, рекрутчина), или же о предотвращении проблемы, связанной с утратой, недостатком.

Мотивы неопределенности, чуждости, страдания, а также перемены положения роднят ситуацию, рисуемую текстами данных субкультур, с моделью лиминальности как состояния ритуаль-

ного перехода, сопровождающегося отказом «от собственности, структурированного статуса, привилегий, материальных удовольствий»²¹ и построенного на этих принципах общества-коммуна. В. Тэрнер отмечает, что чертой некоторых исторических коммуна (в их числе он называет францисканцев и американских хиппи 1960-х) было получение ее членами доходов от низкостатусной деятельности — грязной работы и в том числе нищенства²². Жизнеобеспечение за счет осуждаемых социумом занятий отмечено в некоторых архаических обществах у юношей, готовящихся к прохождению обряда инициации (в данном случае речь идет о воровстве). Конечно, не стоит утверждать, что нищие сознательно используют эти образы и символы. Но в их текстах, а также в текстах хиппи, проявляется скорее всего неосознанное обращение к универсальной культурной модели, поэтому в данном случае не столь важно, насколько эти тексты отражают истинные ситуации, а насколько эти ситуации сфальсифицированы текстами.

НТ, в особенности сюжетный, создает коммуникативную модель, в которой проситель рассказывает свою историю. При этом он ставит ее развязку в зависимость от адресата текста, таким образом предлагая ему стать ее участником. Если логически домыслить продолжение истории, рисуемой нищенским или хипповским текстом, полученные деньги могут разрешить трудную жизненную ситуацию просителя: на них можно позвонить маме в Кенигсберг, чтобы она не волновалась, внести залог за мотоцикл, заплатить за операцию (в результате которой слепой, возможно, прозреет, а больной ребенок не умрет). Если же будущее просителя описывается в тексте как лишенное перспектив, подаяние поможет ему не остаться без куска хлеба; это тоже своего рода переход — от угрозы смерти к гарантии жизни. Иными словами, из текста вытекает, что подаяние предполагает выход из лиминальной ситуации (чего в действительности, как правило, не происходит). Тем самым как бы должен быть восстановлен и жизненный путь просителя, и порядок, нарушенный его появлением в пространстве адресата.

ТЕКСТЫ

1. Люди! Помогите, пожалуйста. У моей дочери заболевание — лимфогранулематоз. Это рак лимфатических узлов. Нам необходимо собрать ... рублей.

Мы с Тверской области. Я работаю сельским учителем. Пенсия — ужасная ... рублей. Я не обманываю. Помогите, ради Господа, хоть немножко (женский текст, 2001 г.).

2. Люди добрые, извините, пожалуйста, что я к вам обращаюсь. Помогите ребенку на лечение, врожденный порок сердца. Нам не хватает денег на лечение (нрзб.). Если вы сомневаетесь, можете прочесть историю болезни. Дай Бог здоровья вам, вашим семьям, вашим детям (женский текст, 2002 г.).

3. Уважаемые пассажиры! Люди добрые, вы, конечно, извините меня, что я такой молодой дак, что я такой молодой обращаюсь к вам. Сам я инвалид первой группы, страдаю детским церебральным параличом. Приехал сюда на лечение, чтоб курс лечения пройти, требуются деньги. И я решил обратиться к вам. Помогите, пожалуйста, кто как сможет. Дай вам Бог счастья, здоровья, вашим детям и вам. Помогите, пожалуйста. За (ради?) Христа. Дай вам Бог счастья, здоровья, вашим детям и вам (мужской текст, 2003 г.).

4. Люди добрые, вы извините мене, пожалуйста. Кто сколько может чё, помогите собрать детям на пропитание. У нас папа умер. Остались четверо детей, нечем прокормить. Вы не верите — можете документы прочитать. Я вас очень прошу, помогите собрать детям на кусочек хлеба. Не жалеите, ради Иисуса Христа. Сколько вам не жалко, помогите, пожалуйста (женский текст, 2003 г.).

5. Люди добрые, помогите, пожалуйста, на пропитание, ради Иисуса Христа. У меня отец умер, я осталась с бабушкой. Помогите, люди добрые, кто сколько сможет. Дай Бог вам счастья, здоровья, вам и вашим детям и вам. Не жалеите, пожалуйста, нам на пропитание. Господь Бог вам больше поможет. Помогите, люди добрые, кто сколько сможет. Помогите, люди добрые, да хранит вас Господь (женский текст, 2003 г.).

6. Я инвалид второй группы. Помогите, кто может. На лечение. Храни вас Господь (женский текст, 2002 г.).

6а. Люди добрые. Я инвалид второй группы. Помогите.

На платное лечение.
Кто может.
Храни вас Господь Бог
(вариант, 2002 г.).

7. У кого хоть найдется десять копеек на еду-у.

Я после психушки, не могу никуда устроиться.

У кого хоть найдется десять копеек на еду-у (женский текст, 2002 г.).

7а. У кого хоть найдется десять копеек на еду-у.

Я после психушки, нет дубликата от трудовой книжки, не могу никуда устроиться на работу.

У кого хоть найдется десять копеек на еду-у (вариант, 2003 г.).

8. Уважаемые пассажиры, помогите, пожалуйста, слепому на операцию (мужской текст, 2002 г.).

9. Люди добрые, помогите, пожалуйста, слепому инвалиду.

Ни торговать, ни своровать, ни посто-рожить не смогу.

И вот я обращаюсь к вам за помощью.

Если у кого есть возможность, помогите, пожалуйста (мужской текст, 2002 г.).

10. Дорогие возлюбленные братья и сестры! Подайте ради Христа, кто сколько может. Дай вам Бог здоровья, вам и вашим детям (женский текст, 2003 г.).

11. Уважаемые пассажиры!

Извините, пожалуйста, что обращаюсь к вам.

Помогите, пожалуйста, кто как может.

Или кто как не может (мужской текст, 2002 г.).

12. Граждане пассажиры, извините, что беспокою вас. Приехали в Москву, попали в больницу. Выписались из больницы — не хватает денег на билет. Помогите, пожалуйста, добраться до дома. Вы знаете, сколько стоит проезд (нрзб.) (женский текст, 2002 г.).

13. Добрые люди, с наступающим вас Новым годом. Пожалуйста, помогите на операцию. Кто сколько может, кто сколько может, кто сколько может (мужской текст, 2002 г.).

14. Уважаемые пассажиры. Милые женщины и мужчины. Я вас очень прошу. Ради всего святого. Если есть такая

возможность. Помогите, пожалуйста, собрать ребенку на операцию. У ребенка рак легкого. Я очень вас прошу. Помогите, пожалуйста (женский текст, 2002 г.).

15. Люди добрые, помогите, пожалуйста, инвалиду, кто сколько сможет. Не будьте равнодушны к чужому горю. Дай вам Бог счастья всем, здоровья (женский текст, 2002 г.).

16. Уважаемые пассажиры. Вы меня извините, пожалуйста, что я, такая молодая, обращаюсь к вам за помощью. Поверьте, люди, мне неудобно перед вами. Нужда заставила меня обратиться к людям за помощью. Сама приехала с города Южгорода с ребенком на лечение. У нее врожденный порок сердца с приступами. Я обратилась по некоторым больницам, мне не могли помочь. Мне сказали, что на такое лечение надо собрать большую сумму, тысячу двести долларов. Если вы в этом сомневаетесь, можете прочитать историю болезни, мои документы. Люди, если есть такая возможность, не откажите, пожалуйста, собрать ребенку на лечение. Дай вам Бог всяка счастья, здоровья, вам и вашим детям. Будьте милосердны, люди добрые, выручите, пожалуйста. Кто сколько сможет, я вас очень прошу (женский текст, 2003 г.).

17. Люди добрые! Здоровья вам и детям вашим, родным и близким, друзьям и знакомым. Пожалуйста, помогите. Не оставляйте без внимания. Не оставайтесь равнодушными к моему горю. Помогите, кто сколько может. Пожалуйста, прошу вас (мужской текст, 2003 г.).

18. Граждане, помогите, пожалуйста, кто может. Сгорела квартира, я сама больная, инвалид, помочь некому. Помогите, пожалуйста, кто может (женский текст, 2003 г.).

19. Уважаемые пассажиры, будьте добры, кто как может, помогите, пожалуйста, инвалиду, я без обеих ног, как ваша душа желает, кто может, помогите ради Бога (женский текст, 2003 г.).

Примечания

¹ Цит. по: Максимов Е.Д. Происхождение нищенства и меры борьбы с ним. СПб., 1901. С. 59.

² Прыжов И.Г. Нищие на святой Руси. М., 1862; Максимов С.В. Бродячая Русь Христа-ради. СПб., 1877; Гиляровский В.А. Московские нищие. М., 1896.

³ Любимые песни и романсы. СПб., 2002. С. 132—133, 157—158.

⁴ Цит. по: Максимов Е.Д. Указ. соч. С. 58.

⁵ Об авторстве прототекстов (С. Кристи, А. Охрименко, В. Шрейберг) см.: Охрименко А. Я был батальонный разведчик // Московские окна. 1998.

⁶ Кавторин В. Слушайте песни улиц! // Черный ворон. Песни дворов и улиц. СПб., 1996.

⁷ Перышкин С., Семенов К. Баллада о железнодорожном переезде (см.: http://gondola.zamok.net/059/59bal_1.html); Пименов А. Вагонная песня № 14 (см.: http://zhurnal.lib.ru/pimenow_a/trp.shtml); Погорелый С. Вагонная эпическая (см.: http://students.web.ru/bards/pogorelyj_sergej/part47.htm); Милые братья и милые сестры (см.: <http://uzelochek.narod.ru>); Горский А.С. Стою перед вами я и не стыжусь (см.: <http://uzelochek.narod.ru>); Ряшенцев Ю. Прощание бюрократы с кабинетом (из к/ф «Забывтая мелодия для флейты», реж. Э. Рязанов).

⁸ Сергеев А. Omnibus: Альбом для марок. Портреты. О Бродском. Рассказики. М., 1997. С. 205.

⁹ Калачев Э.В., Клинов Т.Я. Организация борьбы с бродяжничеством и попрошайничеством на объектах железнодорожного транспорта. М., 1979.

¹⁰ См., напр.: Актуальные проблемы девиантного поведения. М., 1996; Голосенко И.А. Нищенство как социальная проблема // Социологические исследования. 1996. № 7. С. 27—35; Петербург начала 90-х: безумный, холодный, жестокий. СПб., 1994.

¹¹ Бутовская М.Л., Дьяконов И.Ю., Смирнов А., Сальтер Ф.К. Городские нищие в России: итоги этнологических полевых исследований // Язык, культура, общество. М., 2001. С. 73—98; Кудрявцева М.О. Драматургия попрошайничества: описание повседневной практики // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2001. Т. 4.

¹² См.: <http://a.omen.ru/lib/aneek/aneek/trnsprt-2.htm>.

¹³ Можно предположить, что данный оборот в песнях (не обязательно о нищих), относящихся к более позднему времени, вторичен по отношению именно к тексту песни «Этот случай был в городе Риме».

¹⁴ Прыжов И.Г. Указ. соч. С. 105—106.

¹⁵ Пользуясь случаем, выражаю свою благодарность Е.А. Костюхину, сообщившему текст песни.

¹⁶ Сергеев А. Указ. соч. С. 205.

¹⁷ Я был батальонный разведчик // Кас-сета «Легенды блатной песни. Институтка». 9/А; «Случай в Ватикане» // Черный ворон. Песни дворов и улиц. СПб., 1996. С. 247—249.

¹⁸ Гиляровский В.А. Указ. соч. С. 9.

¹⁹ Там же. С. 9; Прыжов И.Г. Указ. соч. С. 98.

²⁰ Гиляровский В.А. Указ. соч. С. 14.

²¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 212.

²² Там же. С. 213.

«ХАЛЯВА, ЛОВИСЬ!»

В декабре 2002 г. в рамках заключительных лекций по курсу русского фольклора для студентов-второкурсников исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета я предложила учащимся собрать сведения по обряду ловли Халявы, о котором несколько лет назад писала Е.Л. Мадлевская (ЖС. 1998. № 2. С. 33—34). Студенты откликнулись на это задание с большим интересом и вскоре принесли свои работы, выполненные в форме исследований-рефератов (с собственными заключениями) и в виде репортажей от своих товарищей. Собранный материал отражает студенческую жизнь разных вузов Петербурга (гуманитарные и технические факультеты Петербургского университета, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Политехнический университет, Технологический университет и др.), а также Москвы, Нижнего Новгорода, Красноярска, Волгограда, Омска, Смоленска и других городов России (связь с последними была установлена посредством одного из сайтов Internet и индивидуальных писем иногородним друзьям по электронной почте). Особо ценный материал был собран Виктором Бабичем, Юлией Еременко, Ксенией Кетовой, Екатериной Полянской, Екатериной Сорокиной, Анной Харатьяк, а также Юлией Демченко, Татьяной Иванченковой, Дмитрием Ивковым, Айшат Идиговой, Вероникой Каминской, Алексеем Нестеровым, Светланой Рощиненко и др. Прошу считать студентов соавторами данной работы.

Прагматической задачей обряда ловли Халявы является обеспечение магическими средствами успешной сдачи экзаменов. Собранные материалы позволяют выделить две версии данного обряда: ритуалы индивидуального и коллективного характера. Первая версия является определяющей.

Суть обряда в индивидуальном исполнении может быть продемонстрирована следующей записью: «В полночь (можно и немного позже) выглянуть в окно и прокричать: "Халява, ловись!"» Более развернутый вариант: «В полночь перед экзаменом открыть окно, высушиться вместе с открытой на нужной странице зачеткой и прокричать: "Халява, ловись!" "Поймать" Халяву (сделать "ловительный" жест рукой) и захлопнуть

зачетку. Ни в коем случае не открывать зачетку до экзамена. Лучше всего, если ее откроет экзаменатор».

Основные структурные элементы современного студенческого ритуала строятся на архетипах, которые определяют общение человека с представителем иного мира. Так, место проведения обряда связано с локусами, маркирующими канал связи между нашим и иным миром (окно, форточка, крыша; в современных условиях — балкон). Время определяется представлением о размытости границ между мирами в определенные периоды: в полночь перед экзаменом; в полночь или немножко позже; в новогоднюю ночь в 12 часов во время боя курантов. Обстоятельства, детализирующие обряд, также архетипически узнаваемы: в одиночестве — «чтобы рядом никого не было»; в темноте — «потушить свет»; будучи обнаженным — «раздеться, намазать хотя бы часть волос чем-нибудь липким, посыпать пухом»; с элементами жертвоприношения — «выкинуть в окошко мелкие деньги».

По разным записям варьируется заклинательная формула императивного характера, призывающая Халяву: «Халява!»; «Халява, ловись!»; «Ловись, Халява, ловись!»; «Ловись, Халява, большая и маленькая!» (явная рефлексия сказочной формулы «Ловись, рыбка, большая и маленькая!»); «Халява, залетай!»; «Халява, приди!»; «Халява, заходи!»; «Халява, помоги!» Формула в отдельных случаях произносится трижды или пять раз. В нескольких записях вместо Халявы призывается Шара: «Шара, приди!»

Абсолютно соответствует традиционной обрядности интонация, с которой произносится данная формула: это шепот («тихонько сказать») или крик («чем больше народу при этом разбудишь своим криком, тем лучше»). В одной из записей встретилась также рефлексия петушиного кукареканья («три раза прокукарекать»).

Чрезвычайно важным оказывается акционально-предметный план обряда. Высунув зачетку в окно, ее открывают на той странице, куда должна быть поставлена оценка предстоящего экзамена; зачеткой машут за окном; дуют на нее; крошат хлеб («приманка для голодной Халявы»); кидают за окно банку пива; банку с водой. Поймав Халяву в зачетку, студенты производят действия, направленные на ее сохранение: зачетку пере-

вязывают веревкой («любой, но именно веревкой!»); по некоторым сведениям, перевязать надо обязательно крест-накрест; иногда для того, чтобы Халява не вылетела, используют резинку (но ни в коем случае нельзя клеивать зачетку скотчем, иначе Халява обидится и улетит). Для тех же целей зачетку заворачивают в одеяло или платок. На ночь зачетку кладут в сумку; в полиэтиленовый пакет; в карман той одежды, в которой пойдешь на экзамен; под подушку — вместе с учебником; в холодильник, причем желательно рядом с сыром («халява его любит»); между сыром и колбасой; на блюдечко «с чем-нибудь вкусным»; «насыпать внутрь зачетки немножко сахара — подсластить»; в морозилку холодильника. Зафиксирован и другой вариант, явно навеянный образом линдгренского Карлсона и его любовью к варенью: зачетку кладут на стол в раскрытом виде рядом с вареньем («Халява голодна, сама придет»). Актуальным оказывается и мотив связи Халявы с деньгами: «Ровно в полночь открой окно, положи на подоконник зачетку, запихни внутрь нее деньги (лучше побольше) и сиди тихо, мысленно повторяя: "Халява, сюда, сюда..." С двенадцатым ударом часов резко захлопни зачетку и перевяжи ее нитками».

Во время экзамена зачетку должен непременно открыть сам преподаватель; при этом, когда преподаватель будет открывать зачетку, необходимо шепотом сказать: «Халява, вылетай!» («и выйдет Халява из зачетки, и нападет на препода, и он, напуганный, поставит 5»).

При удачной сдаче экзамена студенты благодарят Халяву: «Спасибо, Халява!» При неудачном исходе ее ни в коем случае нельзя ругать. Неудачу пытаются объяснить нарушением обрядовых правил. Так, ни в коем случае нельзя готовиться к экзамену в последний день («если студент готовится в день накануне экзамена и пытается провести этот обряд, результаты будут весьма плачевны»). В другой записи провал объясняется следующим образом: «Если студент потерпел неудачу на экзамене, говорят, что он кричал недостаточно громко или захлопнул зачетную книжку слишком рано, так что Халява не успела влететь туда».

Версия индивидуального вызывания Халявы имеет и иные редакции, существенно отличающиеся от описанной

выше. Так, обряд может проводиться не дома, а непосредственно в вузовской аудитории. В таком случае, естественно, меняется время исполнения обряда: «В день накануне экзамена в той аудитории, где экзамен будет проводиться, нужно высунуться в окно, держа в руке открытую зачетку, при этом три раза прокричать: "Халыва, ловись!" После этого закрыть зачетку и не открывать до экзамена».

С локусом вуза связана и другая редакция обряда: «Идешь по университету с раскрытой зачеткой (опять же, на нужной странице). Как можно громче кричишь: "Оп, поймала!" Закрываешь зачетку. Входишь в аудиторию, ждешь когда закроют все окна и двери, чтобы Халыва не вылетела. Открыть зачетку должен только преподаватель».

Наконец, обряд может быть проведен и в других местах: «Метод "шара" или "тарапулька". Надо открыть зачетку на нужной странице и хлопнуть ею до тех пор, пока не почувствуешь, что Халыва попала. Время действия: до бесконечности, пока не надоест. Место действия: где угодно (в метро, дома, на улице — везде, где летает Халыва)».

Коллективный обряд, как правило, совершается в общежитиях (и чаще всего в закрытых военных-учебных заведениях). В одном из наших источников читаем следующее описание обряда, исполнявшегося в Военно-морском институте радиоэлектроники им. Попова: «В ночь перед экзаменом по философии <...> изрядно подвыпившие курсанты решили коллективно ловить Халыву. Но, посоветовавшись, решили, что философия — предмет ненормальный, поэтому и ловить Халыву надо по-особенному. Высыпав 15 зачетов в пододеляльник и взявшись за его концы, они стали бегать по жилому корпусу с криками: "Халыва, ловись!", пока их не прогнал дежурный офицер». Об устойчивости данной версии обряда свидетельствует такое замечание студента-собираателя: «Такие случаи были отмечены всего три раза: в 1999 г. (зима) и в 2000 г. (два раза зимой)». Сравни другие варианты коллективной версии обряда ловли Халывы: «Зачетки всего курса военного училища накануне экзамена собирают в один пододеляльник, и толпой "тихо" бегают с пододеляльником по коридору, вполголоса шепча: "Халыва, ловись!" Пробежав весь маршрут (свой в каждом училище) три раза, разбирают зачетки, расходятся и ждут Халыву»; «Курсанты Военмеха, размахивая зачетками, прыгают ночью по крыше корпуса».

Еще одна версия коллективной ловли Халывы связана с актуализацией эротического начала, свойственного многим традиционным обрядам. В общежитии Государственного университета аэрокосмического приборостроения юноши и девушки, «будучи в состоянии сильного подпития, решили поймать Халыву, причем у них родилась идея, что успех предприятия пропорционален степени раздевания того человека, который ловит Халыву; а раз они ловили Халыву коллективно, то и раздеваться им предстояло коллективно».

В связи с описанным обрядом встает несколько вопросов. Первый из них — степень распространенности ритуала в среде современного студенчества. По нашим сведениям, обряд известен отнюдь не всем студентам. Так, моему сыну, студенту 6-го курса Политехнического университета, образ Халывы неизвестен. Одна из моих студенток, собравшая довольно интересный материал, свой реферат начала следующим образом: «До декабря 2002 г. (то есть до моей лекции по современному фольклору. — Т.И.) мне ничего не было известно о существовании этого обряда». В студенческих работах зафиксированы следующие ответы информантов: «Лично я впервые слышу эту историю про Халыву. Это забавно. Но у нас этим, насколько я знаю, никто не занимается»; «Самое лучшее перед экзаменом — подготовиться основательно. А про Халыву я ничего не слышал».

Но тем не менее более типичны ответы иного содержания: «Я сама часто ловлю Халыву»; «У нас только этим и занимаются». Иногда демонстрируется принципиально ироничное отношение к обряду: «У нас Халыву ловили где-то на первых курсах, да и то только девчонки». Материал позволяет также сделать вывод, что Халыва — в основном студенческий образ, хотя и известна отчасти в колледжах и в старших классах школы.

Предварительные данные о региональном распространении обряда ловли Халывы позволяют утверждать, что этот ритуал известен на территории всей России и, отчасти, ближнего зарубежья. Во всяком случае в студенческих работах назывались Украина, Белоруссия, Литва. Студенты связывались также со своими сверстниками в Финляндии, Швеции и США, от которых по поводу Халывы получили отрицательный ответ. Американским студентам образ (или типологически близкий персонаж), по-видимому, абсолютно неизвестен. Русский студент-

технар, пребывающий в США по обмену, продемонстрировал американским учащимся обряд ловли Халывы, но не нашел у них понимания: американцы решили, что Россия — языческая страна, но так и не поняли, является ли Халыва богом или чертом.

Вторая проблема, связанная с образом Халывы, — это время рождения обряда. В работах студентов Петербургского университета самым ранним информантом назван бывший курсант милицейского училища, узнавший об обряде в 1996 г. Все это позволяет нам датировать рождение обряда ловли Халывы серединой 1990-х гг. Однако в одной из студенческих работ мы нашли очень интересное свидетельство о Халыве театрального института. Судя по описанию, здесь мы имеем дело не столько с обрядом, имеющим прагматическую цель, сколько с неформальным театрализованным представлением. Не исключено, что именно здесь лежат истоки образа Халывы: «Самое раннее упоминание об этом обряде восходит к 1970-м гг. Это обряд вызывания Халывы театрального института, распространенный и в пионерских лагерях, и даже в школе. Однако суть этого обряда совершенно отличается от целей и задач, которые ставит перед собой современный обряд вызывания студенческой Халывы. Основным смыслом обряда театрального института — представление само по себе, действие, развлекающее собравшихся зрителей. По завершении этого обряда "появлялись" кушанья, напитки; таким образом, финальная сцена обряда переходила в застолье...»

Описанный обряд позволяет поставить вопрос о соотношении ритуальных действий и фольклорного образа. Наш материал наглядно демонстрирует, что обрядовые действия и прагматическая цель являются первичными по отношению к образу. В настоящее время обряд ловли Халывы, с его предметно-акциональным и вербальным планами, предстает вполне развитым и самодостаточным; образ же Халывы еще только начинает осмысляться мифологическим сознанием. Так, в отличие от традиционных домовых, леших, русалок, Халыва пока не имеет четких портретных характеристик. Вопрос об облике Халывы вызвал у информантов явные затруднения. Сами авторы студенческих работ, опираясь на свои небольшие фольклористические знания, рисуют Халыву следующим образом — «существо летающее, прилетающее, улетающее». Умение летать, по-

видимому, действительно является ведущей характеристикой Халявы. В связи с этим заслуживает внимания «птичь» начало в этом образе, имеющее архаичные мифологические корни. В одном из вариантов вызывания Халявы непосредственно на экзамене, когда тянешь билет, звучит следующая формула: «Птица Халява (птица Шара), лети!» В другой студенческой работе Халява изображается как «какой-то невидимый маленький дух». И лишь в одной работе мы нашли развернутый портрет Халявы: «Маленькая худенькая тетенька с длинным носом, хитрыми глазами, длинными костлявыми руками. В руках у нее старая кошелка, а на плечах белая шаль. Волосы у нее собраны на макушке в пучок. На носу огромная бородавка с волосами». Таким образом, Халяву можно характеризовать как женский персонаж с иномирными чертами (летающая, имеющая некоторое отношение к птицам, с длинным носом, костлявыми руками, в белой шали).

В отличие от классических мифологических персонажей, современное фольклорное сознание не фиксирует внимания на местообитании Халявы. Лишь в одном сообщении сказано, что она живет «высоко на небе».

Столь же скупы сведения и о таком важном структурном элементе мифологического образа, как его происхождение. Лишь в нескольких случаях был получен ответ, позволяющий сделать вывод о том, что образ Халявы строится согласно типологии образов «заложных покойников»: «Халява — душа отчисленного студента»; «Халява — душа умершего студента».

По собранным материалам, устойчивым является представление о том, что Халява «у каждого своя». Каждый студент может войти в контакт только с одной, «своей» Халявой. Следовательно, можно сделать вывод, что Халяв множество, как множество леших, русалок и шуликунов. Мир Халяв, по-видимому, имеет иерархическое устройство. Помимо простой Халявы существует Абсолютная Халява («вроде как царица Халяв»), но поймать ее практически невозможно, так как «она летает чересчур высоко» (ср. образ «царя» змей). Наконец, можно указать на то, что Халява в мифологическом сознании типологически сопоставляется с христианскими святыми. Так, в студенческой среде существует тост: «За святую Халяву!» Возможно, здесь мы имеем дело с некой рефлексией св. Татианы, покровительницы российского студенчества.

Если искать ближайшие типологические параллели к обряду ловли Халявы, то, вероятно, следует вспомнить о ритуалах договора человека с мифологическим существом: хозяина дома с домовым; пастуха с лешим. В русской народной традиции такого рода договоры, как правило, маркировались положительным знаком и не считались греховными, в отличие от опасных договоров главы рыболовной артели или мельника с водяным или договора человека с враждебным домовым в западнославянской традиции (ср. договор Фауста с дьяволом). Современная Халява типологически, по-видимому, близка русскому домовому.

Описанный обряд является, на наш взгляд, блестящим примером того, что в условиях современной цивилизации фольклор как явление культуры продолжает существовать и развиваться, причем динамические процессы одинаково активно протекают и в области создания новых жанров (вспомним о «сатистских стишках», возникших в конце 1970-х гг.), и в сфере новых обрядов (инициальные обряды в солдатской среде; обряд ловли Халявы), и в области мифологического сознания (рассказы об НЛО и энлонавтах).

Публикация Т.Г. ИВАНОВОЙ
(Санкт-Петербург)

«ЛОВИСЬ, ХАЛЯВА, БОЛЬШАЯ И МАЛЕНЬКАЯ»

Материалы по студенческому фольклору, приводимые ниже, собраны в 2001—2002 гг. от студентов РГГУ в рамках работы над темой «Обряды, приметы и запреты в студенческой жизни» (научный руководитель — О.Б. Христофорова). Задачей моего исследования было выяснить роль примет и обрядов в среде современных российских студентов, степень их веры в приметы и действенность производимых обрядов.

В литературе данная тема практически не освещена. Можно отметить статьи Е.Л. Мадлевской¹, Т.В. Лис и И.А. Разумовой², опубликованные в «Живой старине» в рубрике «Современный фольклор». Данная заметка продолжает намеченную этими исследователями «студенческую» тему.

На первом этапе был использован метод свободного интервью. В коридорах университета, в общежитии я задавала студентам вопросы: какие вы знаете приметы, обряды и запреты, существующие в студенческой жизни, верите ли в них, соблюдаете ли? В итоге было опрошено тридцать человек. В основном студенты легко шли на контакт и проблем со сбором материала не было. Правда, иногда студенты отказывались отвечать, мотивируя это тем, что ни во что не верят и считают приметы и запреты предрассудками.

На втором этапе исследования на основе полученных из интервью результатов я составила анкету, чтобы выяснить степень веры студентов в различные приметы и обряды (по четырехбалльной системе), а также принцип, по которому студенты выбирают для исполнения именно эти обряды, а не другие (если вообще исполняют). В процессе исследования выяснилось, что каждый студент знает в среднем не более чем одну-две приметы или столько же запретов; что существует большая степень совпадения текстов и в целом не очень большое их общее количество, что говорит о трансляции студенческой фольклорной традиции внутри РГГУ.

Использовался также и метод включенного наблюдения. Я живу в общежитии, поэтому мне было легко оказаться свидетелем «поймки халявы» или процесса подготовки к экзаменам и зачетам с совершением различных ритуальных действий.

Ниже приводятся анкета и некоторые из собранных текстов.

АНКЕТА

Имя _____ Факультет _____ курс _____

1. Отметьте, пожалуйста, насколько вы верите в нижеперечисленные обряды, приметы и запреты.

1 — не верю совсем; 2 — верю, что сбывается, но крайне редко; 3 — верю, что сбывается часто, но не всегда; 4 — верю, что всегда сбывается.

1) Не мыть голову, не стричься и не бриться перед экзаменом для успешной сдачи.

2) Не давать никому, кроме преподавателей, зачетку в руки.

3) Не показывать зачетку непосредственно перед зачетом или экзаменом.

4) Не открывать зачетку между экзаменами.

5) Не проставлять первой в сессии физкультуру.

6) В ночь перед экзаменом положить лекции (или учебники)

ки, или и то и другое вместе) под подушку и на них спать.

7) Ни в коем случае не смотреть утом перед экзаменом лекции.

8) Класть пятак под пятку.

9) Не веселиться и не смеяться накануне.

10) Не ходить на экзамен в новой одежде.

2. Все ли приметы из списка Вам знакомы? Какие Вам еще известны?

3. Отметьте, пожалуйста, каким приметам Вы следуете сами.

4. Если следуете, то какие из них наиболее часто сбывались?

5. По какому принципу выбираете для исполнения именно эти обряды или приметы?

• Потому что данный обряд легко исполнять.

• Обряд исполняли раньше друзья и посоветовали, т.к. помогает.

• Один раз примета сбылась, и теперь придерживаюсь ее постоянно.

6. Известен ли вам какой-нибудь способ поимки «халявы», если да, то какой?

7. Есть ли у Вас какой-либо талисман, который помогает при сдаче экзаменов или зачетов, если да, то какой?

ТЕКСТЫ

Обряды повышения статуса

1. «Мы все друг другу огоньки бенгальские передавали. Сначала до меня ни один не доходил, а потом аж целых четыре штуки! Мы с ребятами потом смеялись: “Ну вот, мы теперь не простые студенты, а четырехкратные!”» (Лена, ФИИ, 2 курс).

2. «Краешек студака нужно окунуть в водку, вот тогда ты действительно будешь считаться настоящим студентом!» (Ольга, ФАД, 2 курс).

3. «Ну что еще? Экватор. 2,5 года отмечают, а потом нужно зачетку переломать пополам. Еще физ-ру нельзя в сессии первой проставлять, так как считается, что это такой предмет несерьезный и что потом якобы все кувирком пойдет» (Оксана, ЦСА, 3 курс).

4. «...И ломаешь зачетку пополам. Вот почему у старшекурсников зачетки такие заюзанные (от англ. *to use* — использовать. — Т.Ш.), все поломанные, всё это от “экватора”. Но мы с подругой свои не ломали, праздновать праздновали, но не ломали, жалко было» (Аня, ФИН, 4 курс).

5. «А я раньше все думала, почему же у ребят такие зачетки помятые, думала потому, что в брюках в заднем кармане носят, а потом мне про “экватор” рассказали. Вот оказалось почему!» (Оля, ИЛ, 1 курс).

6. «Еще в тазах катаются вниз по лестнице, как только защитятся, после диплома на радостях» (Филипп, ЮФ, 4 курс).

Обряды поимки халявы

1. «Я-то знаю, в принципе, что надо что-то кричать в окно, высунувшись туда вместе с зачеткой. Правда “работает” довольно редко. Хотя я не пробовал» (Антон, ИЛ, 2 курс).

2. «Орать в форточку, что я дурак и ничто кроме Халявы мне не поможет» (Лена, ФИН, 4 курс).

3. «Высунуться в двенадцать ночи в окошко и крикнуть: “Халява, ловись!”» (Галина, ФАД, 1 курс).

4. «Выходишь вечером на улицу, открываешь зачетку, поднимаешь над головой и кричишь: “Халява приди!” — три раза, затем кладешь зачетку под подушку и открываешь ее только перед преподавателем» (Света, ЦСА, 1 курс).

5. «Нужно халяву в двенадцать ночи ловить, в форточку высовываться и три раза кричать “Халява ловись”. Потом зачетку в холодильник положить на всю ночь, чтобы халява поела, а наутро перевязать зачетку поперек ниточкой, завязать на узелок и положить в сумку. А как придешь на экзамен, надо обязательно перерезать ниточку, ни в коем случае не рвать, а перерезать и тогда сдашь. Мои знакомые так делали, и действовало» (Ольга, ИФФ, 2 курс).

6. «Можно Халяву в ванной ловить. Набрать ванну воды, прицепить на карандаш или ручку веревочку, на веревочку — грузик, а потом водить по воде, ловить Халяву и говорить: “Ловись, Халява, большая и маленькая!”» (Радмила, ЦСА, 2 курс).

7. «Ловишь ее, когда не знаешь почти ничего, а если к экзамену хоть чуть-чуть готовился или выучил, например, половину билетов очень хорошо, то лучше не надо, а то так не будет такого действительного результата. И лучше Халяву потом не благодарить, на то она и Халява» (Алексей, ФЗИ, 4 курс).

8. «Точно в двенадцать ночи нужно подойти к тому корпусу, где будешь сдавать экзамен, открыть зачетку, крикнуть

“Халява, приди ко мне”, и как только что-нибудь услышишь, какой-нибудь звук, захлопнуть зачетку и бежать быстро, не оглядываясь» (Юля, ФЗИ, 3 курс).

9. «Надо сковородку в форточку высунуть с зачеткой и орать “Халява, приди!”<...> а еще на экзамены кучу талисманов всяких на себя навешивать» (Ольга, ИЛ, 1 курс).

10. «В двенадцать ночи высунуть зачетку в форточку и просить Халяву, чтобы пришла. А еще есть у нас в группе парень, он все сдает со второго раза, у него примета такая, что все надо сдавать с пересдачей, и сдает все потом на “отлично”, все сессии вот так завалил, а потом на “отлично”» (Артем, ФЗИ, 4 курс).

11. «Ровно в двенадцать три раза кричишь: “Халява, приди!” Говорят, приходит. А вообще студент всегда об еще одной ночи мечтает, ее всегда перед экзаменом не хватает» (Вера, ФФ, 2 курс).

12. «Нужно в двенадцать ночи на балкон выйти, потрясти зачеткой и сказать: “Ловись, Халява, большая и маленькая!” — потом перевязать ее крепко веревочкой, чтобы она никуда не делась. А потом перед преподавателем ее разорвать, чтобы Халява из зачетки вылетела, схватила преподавателя за лицо и больше не отпустила. Я ловила ее, сделала все как полагается, пришла на экзамен и получила “три”, хотя знала все на “пять”. После этого я во все это верить перестала» (Надежда, ФИИ, 5 курс).

13. «Кладешь зачетку на сковородку, желательно чистую, и в открытое окно высовываешь, помашешь ей из стороны в сторону, прокричишь: “Ловись, Халява, большая и маленькая!” — и она придет» (Елена, ЮФ, 3 курс).

14. «Это ты, наверное, знаешь, что раздеваться нужно, когда ее ловишь? Я не знаю, как насчет девчонок, я не встречал ни разу, чтобы девчонки раздевались, а для ребят это обязательно, а то Халява не придет» (Андрей, ЭФ, 3 курс).

15. «Когда я учиться начинал (это пять лет тому назад), то Халяву ловили в одиночку. Вдвоем из одного окна, а тем более группой, ее ловить нельзя, так как полхалявы не бывает! А сейчас ее чуть ли не всем общежитием ловят, соберутся почти всей группой и ловят, а потом еще говорят, что не получается. Конечно, Халява такой оравы народа испугается и не придет» (Илья, ФЗИ, 5 курс).

16. «Ее потом поблагодарить надо, сказать так тихонечко: “Спасибо, Халявочка, миленькая”, и отпустить, а то в следующий раз она не поможет» (Ирина, ИФФ, 2 курс).

17. «Есть, ты знаешь, на станции метро “Площадь Революции” пограничники с собаками, ну скульптуры такие, их там, кажется штуки четыре. Так вот, нужно подойти к определенному псу, погладить его по носику конспектом или книжкой или если ничего с собой нет, то просто рукой и сказать, попросить: “Песик, помоги мне”. Я вот только не помню, справа или слева этот пес, как заходишь, но его сразу узнать можно, у него нос самый блестящий, затертый. Там во время сессий очереди выстраиваются. У нас про это весь Историко-архивный знает... Я? Да, я тоже учебником английского нос тер, перед зачетом, вроде помогло» (Николай, ФИПП, 2 курс).

18. «Чтобы экзамен хорошо сдать, нужно поймать дома паука, связать его волосиной, положить в скорлупку от грецкого ореха и все это закопать в землю. Через неделю раскопать и если паук сгниет, то тогда “5” просто обеспечено. Мне это рассказывали ребята, причем несколько раз и только ребята, ни одной девчонки» (Гая, ФАД, 1 курс).

19. «...Я знаю этот обряд с пауком, только он в других целях используется, чтобы “присушить” кого-нибудь, кто тебе нравится. Там все точно также надо сделать, и, насколько паук сгниет, настолько и человек “присохнет”» (Александра, ЦСА, 2 курс).

Приметы и запреты

1. «Зачетку на ночь надо положить под системный блок или в него» (Александр, ФИН, 5 курс).

2. «Да зачетку под подушку нужно и голову не мыть» (Даша, ФУ, 3 курс).

3. «Перед экзаменами лучше голову не мыть, считается, что если вымоешь, то вымоешь все свои знания, поэтому лучше идти с грязной головой <...> Я? Да, соблюдала, верю. Да, еще волосы не стричь» (Ирина, ЦСА, 2 курс).

4. «Знаешь, спать на учебниках очень помогает!» (Маша, ФФ, 2 курс).

5. «Лекции можно под подушку положить, а наутро перед экзаменом их ни в коем случае не смотреть. Не спрашивать подсказок у отличников, а лучше у тех, кто просто хорошо знает. Пятак под

пятаку можно положить» (Артем, ФЗИ, 4 курс).

6. «Зачетку не открывать между экзаменами, и еще не брются во время сессии. И можно зачетку заговаривать, просить ее “Зачетка, хочу пятерку”» (Артем, ФЗИ, 4 курс).

7. «Накануне конспекты, книги, лекции, все, что есть, все под подушку кладешь, все что есть. Главное только потом утром не забыть. Помогает. А вообще лучше накануне не веселиться сильно» (Оксана, ЦСА, 3 курс).

8. «Самому не открывать зачетку, только препода — бред, всегда открывала и смотреть давала. Стричься нельзя — а вот это правда, не стриглась, в особенности перед поступлением. Или на счастье булавку приколоть. А вообще я ни во что не верила. У нас были две отличницы, ну все знают и соблюдают примету не открывать зачетку, это даже злило, ну ведь и так все знают, чего же еще?» (Ольга, ФИН, аспирант).

9. «Зачетку не открывают между экзаменами и еще не стригутся и не брются во время всех экзаменов и зачетов» (Анна, ФД, 4 курс).

10. «Стричься во время экзаменов ни в коем случае нельзя. А ребята, я знаю, не брются» (Алла, ФЖ, 2 курс).

11. «На экзамен в новой одежде ходить нельзя» (Маша, ФИПП, 2 курс).

12. «Одежды новой одевать не следует, а то не заладится» (Паша, ИП, 3 курс).

13. «Я одежду новую не одеваю на экзамены и стараюсь ходить все время в той, в какой хорошо все сдается» (Валя, ФД, 4 курс).

14. «Зачетку нельзя никому показывать, только препода, да и самому пореже открывать» (Олег, ИЛ, 3 курс).

15. «Я слышала, что зачетку никому показывать нельзя. Правда, я всегда ее всем показывала, если просили, и ничего не случилось сверхъестественного» (Гая, ФИН, 2 курс).

16. «Зачетку ни в коем случае никому показывать нельзя, а то точно кто-нибудь сглазит. У меня так было, показывала, показывала, а потом как пошла полоса неудач! Ничего не сдавала! С тех пор никому в руки ее не даю. Билет левой рукой всегда беру, можно еще при этом на правой ноге стоять» (Даша, ФИПП, 1 курс).

17. «...И самому зачетку не открывать — это плохо, а билет лучше ле-

вой рукой брать» (Николай, ФИПП, 2 курс).

18. «Никому зачетную книжку в руки давать нельзя и самому ее в разгар сессии не открывать, хотя у меня так не получается, постоянно приходится заглядывать, смотреть, что уже сдал и сколько осталось» (Антон, ИЛ, 2 курс).

19. «Я не читаю утром лекций, примета такая, что лучше не делать этого, а вообще накануне лучше не смеяться» (Надя, ФФ, 3 курс).

20. «Физ-ру еще не проставляют первой, может, потому, что действительно такой предмет неважный» (Люба, ЦСА, 3 курс).

21. «А про физ-ру все это ерунда полная, у меня всегда она первой стоит — и ничего, всегда все нормально, я в это не верю. Я еще, когда захожу сдавать, всегда крестики держу, еще слышала, что надо за пуговицу держаться» (Ольга, ИЛ, 4 курс).

22. «А книжки нельзя в открытом виде оставлять, даже на чуть-чуть, не то чтобы на всю ночь. Нельзя, чтобы они падали, а если упадут, то надо на них посидеть немного» (Миша, ФИН, 2 курс).

Примечания

¹ Мадлевская Е.Л. «Халява у каждого одна на всю жизнь» // ЖС. 1998. № 2. С. 33—34.

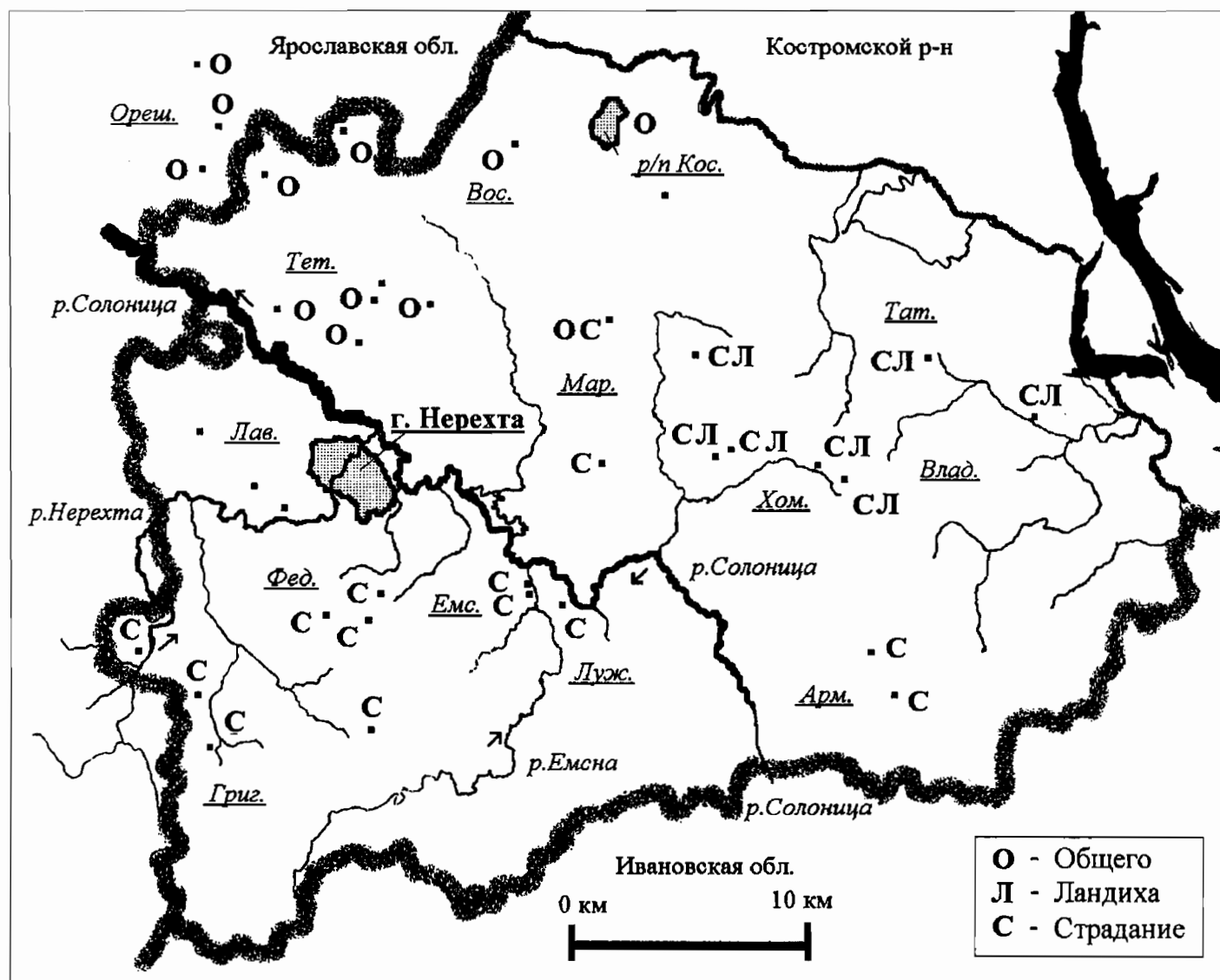
² Лис Т.В., Разумова И.А. Студенческий экзаменационный фольклор // ЖС. 2000. № 4. С. 31—33.

Список сокращений

ФИИ — Факультет истории искусств
ИЛ — Институт лингвистики
ИП — Институт психологии
ИФФ — Историко-филологический факультет
ФАД — Факультет архивного дела
ФД — Факультет документоведения
ФЖ — Факультет журналистики
ФЗИ — Факультет защиты информации
ФИН — Факультет информатики
ФИПП — Факультет истории, политологии и права
ФУ — Факультет управления
ФФ — Философский факультет
ЦСА — Центр социальной антропологии
ЭФ — Экономический факультет
ЮФ — Юридический факультет

Публикация
Т.Ю. ШВЕДЧИКОВОЙ
(Москва)

К. ЮНОКИ-ОИЭ

БАЛАЛАЕЧНЫЕ НАИГРЫШИ
«ПОД ПРОХОДКУ»

Инструментальные локальные традиции, в отличие от песенных, изучены гораздо хуже. В частности, количество научных работ, посвященных балалайке, весьма ограничено¹. Настоящая статья является попыткой восстановить картину исполнительства на балалайке в одном из северных русских регионов — Нерехтском р-не Костромской обл.²

Нерехтский р-н находится на юго-западе области, на границе Костромской, Ярославской и Ивановской областей. Занимающий небольшую территорию (36х40 км), этот район издавна был богат фольклорными музыкальными тра-

дициями³. Особенно развитой была здесь традиция музыкально-инструментального исполнительства, в первую очередь, на балалайке и гармонии. Все местные балалаечные наигрыши по признакам функции и музыкального стиля можно разделить на традиционные крестьянские и более поздние. Чертами городского стиля среди первой группы выделяются наигрыши: «под проходку»⁴ и под пляску, а во второй — под парные танцы, кадрили и инструментальные версии поздних городских песен⁵.

Среди традиционных наигрышей особенно интересен репертуар, исполнявшийся «под проходку». Под «проходкой» подразумевается: 1) переход из одного места в другое или хождение вдоль

Карта Нерехтского р-на Костромской обл.

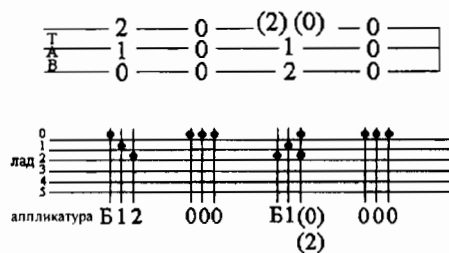
села во время престольных или иных праздников; 2) сопровождение молодежью новобранца до места сбора (на проходах в армию).

По деревне ходили рядами, исполнитель (по местному — *игрок*) находился в центре первого ряда. В рп. Космынино *игрок* мог быть впереди, а остальные шли толпой сзади.

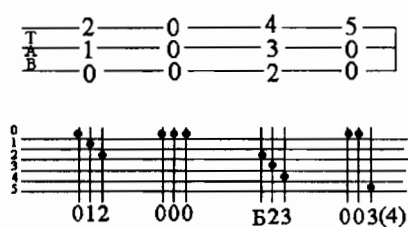
Проходка в Нерехтском р-не сопровождалась наигрышами, разными в стилевом отношении: а) использовавшимися исключительно с этой целью; б) изначально исполнявшимися под пляску, танцы и кадрили. Первая группа, по принятой в научной и учебной литературе

Схемы аппликатуры

П-1



П-2



П-3



П-4



классификации, соответствует страданиям⁶. Судя по записям Т.В. Кирюшиной, сделанным в разных районах Костромской обл., без инструмента их поют медленно, распевно, «врастяжку», жалобно, а в сопровождении гармони или балалайки они звучат в более подвижном темпе, ярко, звонко⁷. Наигрыши второй группы, выступая в новой для себя функции, сохраняют гармоническую основу неизменной, отличаясь только по темпу — «под проходку» играют сдержаннее, чем под пляску, танцы и т.д. Кроме того, в наигрышах «под проходку» в аккомпанементе имеется предикт перед затаком

каждой следующей фразы. При исполнении же их под пляску его нет. Вероятно, это связано с необходимостью взятия дыхания исполнителем при одновременной игре и пении.

Для анализа балалаечных наигрышей, представленных в данной статье, важны, помимо понятия о гармонической структуре, принятого в академической музыке, также и визуальные представления информантов о расположении пальцев левой руки на грифе инструмента. По позиции пальцев можно выделить четыре прототипа «колен» (далее П-1, П-2, П-3, П-4), которые пересекаются меж-

ду собой в разных наигрышах (см. схемы): П-1 и П-4 находятся на первом ладке, П-3 — на втором; специфика П-2, в том, что, находясь изначально на первом ладке, к концу фразы позиция смещается на один ладок (из-за необходимости прижать безымянным пальцем пятый ладок первой струны), и при повторе (возврате) опять в первую позицию звучит естественное глиссандо (см. нотн. пр. 1).

В экспедициях было записано три названия специальных наигрышей, исполнявшихся под проходку (см. карту). Четкой природной границей их распространения в северо-западной части района служит река Солоница. К северу от нее наигрыши под проходку назывались: *Общего* (Тет., Вос., Кос., Мар.)⁸, к югу и востоку — *Страдание* (Мар., Хом., Тат., Влад., Арм., Емс., Луж., Фед., Григ.). Еще одно название — *Ландиха* — бытовало в восточной части района (Тат., Хом., Влад.). В его западной части — в Лавровской с/а, где реки Солоница и Нерехта как бы изолируют данную местность, специального наигрыша под проходку не было⁹.

В северо-западной части Нерехтского р-на Костромской обл. и в примыкающей к ней северной части Некрасовского р-на Ярославской обл. был распространен наигрыш *Общего*. Во всех встретившихся его вариантах исполнения темп и мелодия (напев) были почти одинаковы. Позиционно же существовало две разновидности: а) П-1 [2, 4, 5 (см. нотн. пр. 2)]; б) П-2 [3, 6, 9].

В большей части зоны распространения *Общего* под него пели только парни. Их частушки часто были воинственными по характеру, иногда озорными. «По деревне ходили мальчишки. Пели Общего — хулиганские песни» [4]. Вот пример «мужского» текста *Общего*:

Мы не здешние, приезжие,
Села не вашего.
Ну-ка глянem, покажите
Атамана вашего [3].

В соседней Орешенской с/а Ярославской обл. ситуация была иной: в д. Ильино *Общего* пели и парни, и девушки [2]; в деревне Ескино парни пели *Общего*, а девушки в то же время в стороне пели свои частушки [1].

Мелострофа *Общего* состояла из двух построений, каждое из которых включало в себя две фразы. За первой

Нотный пример 1

строй $c^1-e^1-g^1$

Ландиха

от Макарова



фразой иногда следовала словесная вставка, типа «Мать твою, так!», «Лапти мои» и т.д. Пели хором, и во избежание путаницы кто-то должен был запевать или объявлять (подсказывать) последующие слова: «Один запевает, все поют. Одну частушку все вместе поют. Вот один командует, и сразу подхватывают. Подсказывает, а то по-разному будет. Он сразу диктует, какую песню. Так красиво, складно! В другой раз командует игрок, если он способен и играть, и петь одновременно. Может быть, он говорит "я не буду говорить", тогда командует, кто побойчее» [2].

Здесь можно выделить два типа «объявления» (подсказки): 1) после первого построения, исполненного хором, один участник во время проигрыша быстро речитативом произносил слова следующего предложения, а потом все их пели вместе [9]; 2) после хорового первого построения один исполнитель пел следующее предложение, но в два раза быстрее, а затем — после проигрыша — все вместе пели его в начальном темпе и ритме [2, 5]. Можно сказать, что в первом случае объявление воспринималось лишь как предупреждение (подсказка), а во втором — являлось частью формы. Приведем пример, который пели две женщины, каждая — свой текст:

Дорогая моя Лиза,
[Дорогая моя Настя],
Выручать тебя иду.
Неужели с гор не скатится холодная вода.

Неужели с гор не скатится,
(Ой, лапти мои),
Холодная вода [2, 5].

Ландиха была распространена в восточной части района. В экспедициях встретилось три ее варианта: а) П-3 [10 (см. нотн. пр. 3.), 11, 13, 14]; б) П-2 [9, 12]; в) П-1 [15], но наиболее распространен был первый.

Ландиху могли петь и парни, и девушки, однако в большинстве своем ее пели парни. Во многих случаях содержание текстов у парней было задиристым, а у девушек — лирическим.

Вот, вы ребята, дома бойкие,
Погуляйте-ка у нас!
Вы в больнице не бывали?
Наутро отправят вас! [12]

Пение (форма вокальной партии) под *Ландиху* во время проходки было таким

Нотный пример 2

des¹-f¹-as¹ (оригинал)

Общего

от Калининой

$\text{♩} = 100-124$

А по де-рев-не хо-жу, ла-ю.

Всей де-рев-не на-до-ел. Вся де-рев-ня

Бо-гу мо-ли-ться ско-рей бы о-ко-лел.

же, как под *Общего*: «Сначала скажут частушки (т.е. слова. — К.Ю.), потом петь всем».

Я бывало, запою,
В лесу листочки задрожат.
[Быстро] А теперь у девушки
на сердце камушки лежат.
А теперь у девушки
На сердце камушки лежат [15].

В восточной части района произошло смешение наигрышей *Страдание* (*Страданье*) и *Ландиха*. Получившийся образец можно представить тремя вариантами позиции пальцев: а) П-3 [10, 11, 12, 13, 14, 15]; б) П-1 [9]; в) в позиции наигрыша *Цыганочка* — [7]. Первый вид совпадает с вышеприведенным вариантом наигрыша *Ландиха*. При их исполнении поются одни и те же поэтические тексты. Даже местные жители не всегда

могут точно определить название наигрыша — *Ландиха* или *Страдание*. Можно предположить, что раньше это были два самостоятельных наигрыша, которые со временем слились, т.к. выполняли одну и ту же функцию.

Страдание пели больше девушки, и его тексты, в основном, были любовными по содержанию. Его не всегда пели во время ходьбы: оно звучало и на отдыхе после работы, и между плясками на беседах. «После работы вечером сидели на лавочках и пели *Страдание*:

А пострадать, как я страдаю,
Своим сердцем молодым.
Моя молодость проходит,
Как в трубу зелёный дым» [12].

В юго-западной части района не существовало ни *Общего*, ни *Ландихи*, а бытовало только *Страдание*. По сравне-

Нотный пример 3

$d^1-fis^1-a^1$ $\text{♩} = 96-110$ Ландиха от Н. Крайновой

Ой, сыг-рай по-ве-се-ле-я,
Лан-ди-ху ве-сё-лу-ю.
Ой, та-вар-ка до-ро-га-я, вы-хо-ди на пер-вый ряд.
Вы-хо-ди, вы-хо-ди, го-во-ри про сво-их как.

нию с другими частями района здесь более, чем балалайка, была распространена гармонь, и соответственно, во время проходки она звучала чаще. Собранные в экспедициях балалаечные версии наигрыша весьма малочисленны и не позволяют сделать каких-либо обобщений. В данной местности сложилась такая ситуация, что балалаечники должны были достичь весьма высокого уровня, чтобы конкурировать с гармонистами. Примечательно, что все местные виртуозы играли *Страдания* по-разному: а) П-1 [17]; б) П-2 [21]; в) в позиции наигрыша *Яблочко* [19 (см. нотн. пр. 4)].

На балалайке *Страдания* играли не под ходьбу, а во время отдыха, либо в перерыве пляски. Такая обстановка создала другую форму исполнения — не

хоровую (как *Общего* и *Ландиха*), а сольную. Пели в основном девушки. В военное время, когда парней забрали в армию, им аккомпанировали балалаечники-подростки: «Страдания играли девочкам, когда ходили и пели про любовь» [19].

В экспедиционных материалах имеется свидетельство балалаечника, жившего на периферии ареала *Ландиха* (Хом.), а потом переселившегося в ареал *Общего* (Кос.). По его словам, когда он играл на новом месте *Ландиху*, местные жители воспринимали ее наигрыш как *Общего* [9]. Действительно, *Ландиха* в его исполнении и *Общего*, записанное от другого балалаечника [6] в Космынино, — идентичны. «Ребята пели, называется Ландиха. Это Ландиха, один

объявляет песню какую, а все запевают. Он первое слово запекает, и все подхватывают. Это и называется *Общая*. "Давай Общевое!", и начинают играть» [9]. Более того, эти места являются также периферией ареала *Страдания*, и исполнитель показывал нам два вида наигрышей: скорые — для частушек (П-2) и более сдержанные — для проходки (П-1). Отличались также их поэтические тексты и напевы.

Теперь рассмотрим наигрыши, звучавшие «под проходку», которые изначально исполнялись под пляску, танцы и кадрили. В Нерехтском районе это были *Месяц*, *Сени*, реже *Елецкого*, *Маргарита*¹⁰, *Барыня*. Если некоторые участники гуляния во время проходки плясали в стороне от остальных идущих, то наигрыши исполнялись в темпе, характерном для плясок. Когда исполнитель подстраивался под ходьбу и пение, темп был сдержаннее.

На севере района пели *Месяц* (П-1), *Сени* (П-1, П-4), частушки под *Маргариту* (П-1). В Орешенской с/а наблюдалось разделение текстов, в зависимости от пола исполнителей: «Помимо Общего, по одному ребята пели, играли. По-моему, под *Маргариту*. И мужские песни пели они, мальчишки-то. Девчонки — *Маргариту* — по-девчонишьи, а мальчишки — по-своему» [2]. В данной местности позиция пальцев в наигрышах *Маргариты* и *Общего* совпадает.

На востоке района при ходьбе пели *Месяц* (П-1), *Сени* (П-1, П-2) и *Барыню* (П-2). Во время войны девушки одни ходили по улице: «На мне была жакетка, я подоткну в карман, чтобы балалайка держалась, и иду наяживаю, а девчонки за мной гурьбой идут» (играла *Сени*) [8]; «Мы через реку две деревни жили. Третья деревня — через поле. Вот мы все подружки были, вместе учились и гуляли вместе. Сойдёмся в одну деревню, и по деревне с балалайкой ходили» (играла *Барыню*) [14].

В юго-западной части района по улице ходили больше парни, и они пели *Месяц* (П-2, П-4). «Девчонки-то по деревне не ходили. Только когда большой праздник у нас — Никола, по деревне ходили» [16]. В разных селениях этот наигрыш исполнялся в разных темпах: в более подвижном (например, д. Холомеево Фед. [19]) и сдержанном (например, д. Лепилово Григ. [21]). Надо подчерк-

нуть, что в данной части района *Месяц*, наряду со *Страданиями*, также выполнял функцию страданий. Его могли петь девушки не только «под проходку», но и сидя на месте. В д. Холмеево существовали «мужской» и «женский» вариант текста *Месяц*:

Светит месяц, я не вижу,
Провожать тебя пошёл.
Извини, моя хорошая,
Искал да не нашёл [19].

Вот она и заиграла.
Вот и зачудесила.
У переднего окошка
Зыбочку повесила [20].

На западе в Лавровской с/а, кроме *Месяца* (П-2), играли *Сени* (П-2) и *Елецкого* (П-1). Пели в основном парни. Характерно, что *Месяц* исполнялся сдержаннее и также имел небольшой предикт в конце фразы инструментальной партии [23].

«Под проходку» исполняли еще один важный в быту жанр — рекрутские припевки, или *Некрута*. Во многих местах Нерехтского р-на наигрыш играли на гармонии, реже — на балалайке. Вероятно, это было связано с необходимостью громкого звука в обычной для *Некрутов* обстановке исполнения, когда по улице шло и пело много народу.

Мелодия (напев) рекрутских припевов была сходной с отдельными наигрышами под проходку. Исполнители осознанно говорили, что пели *Некрута* под *Общего* или под *Ландиху*. На юге и западе, где вместо этих наигрышей бытовало *Страдание*, только одна балалаечница играла *Некрута* под *Страдание* [17]. При этом она отмечала, что *Некрута* по темпу сдержаннее. У других исполнителей для рекрутских припевов существовали специальные наигрыши, отличные от наигрышей «под проходку». Структуры наигрышей по позициям пальцев выглядели следующим образом: а) П-2+П-1 [19, 22]; б) П-1 [21]; в) П-2 [23].

Многие информанты привели одинаковые слова первого куплета (строфы) *Некрутов*:

Некрута, некрутики
Ломали в поле прутики.
Ломали, торопились,
Назад не воротились.

Нотный пример 4

h-dis¹ fis¹ 1 110-116

Страдание от Морозова

Ой, стра- да- ли толь- ко дво- е.

Ой, да по- ста- да- ли, ста- ло тро- е.

Приведем также несколько последующих куплетов:

Как до Нерехты дорога
Вся слезами залита.
По ней ходят и гуляют
Молодые некрута [21].

Постели постелю, мать.
Последний раз я лягу спать.
А на той неделе, мать,
На казённой буду спать [20].

В основном *Некрута* пели парни, когда провожали своих друзей в армию, начиная со дня получения повестки. В

войну в тех местах, где гармонистов призывали в армию, *Некрута* играли на балалайке женщины.

«Когда в армию берут, играли Некрута. Не Рекрута, а Некрута. Музыка была другая (не под *Страдание* и *Месяц*. — К.Ю.). Мы провожали до самой Нерехты (около 10 км. — К.Ю.)» [Фед. 18]; «Ландиха... В армию отправляли. Мальчишки идут, поют, а мы играем. Идёт с одного конца улицы одна партия с гармошкой, а с другого — мы с балалайкой. Ещё это называлась Некрутская. Матери печи топят, глядят в окно, воют, а допризывник севодня отправляется. Мальчишки запоят, и мы пойдём по ули-

це, погуляем, ево провожаем-ка. Ну, из армии тогда не всегда вертались, хотя войны уже не было» [Тат. 14].

Итак, мы рассмотрели 20-летний довоенный период бытования балалаечных наигрышей «под проходку» в одном поволжском районе. В связи с распространением средств массовой информации, в первую очередь телевидения (особенно в конце 70-х гг. XX в.), игра «под проходку» практически прекратила свое существование. Знающее ее поколение продолжает еще петь и играть, но уже не «под проходку», а чаще во время отдыха, сидя за столом в компании людей того же поколения. Таково состояние традиции в настоящее время.

Часто исследователи в качестве объекта изучения берут только один из компонентов музыкально-фольклорных текстов: словесный, вокальный или в лучшем случае сольно-инструментальный. А аккомпанирующую функцию инструмента недооценивают. Это происходит из-за кажущейся «примитивности» гармонической структуры наигрышей, представляющейся таковой тем, кого интересует только разнообразие, а все остальное оценивается как малоинтересное, из-за одинаковости или «малохудожественности» с точки зрения эстетики академической музыки.

Но в этом жанре наряду со словами и мелодией важна и инструментальная партия с несколькими основными аккордами аккомпанемента, который украшал мелодию и являлся стабилизатором ритма и темпа. Простейшая структура наигрышей была предназначена для многократного повторения и делала их доступными не только ограниченному кругу исполнителей-виртуозов. Балалайка, бытование которой в этой среде до сих пор так мало изучено, являлась доступной всем и, в буквальном смысле, была именно народным инструментом.

Примечания

¹ Имеются три крупные работы: Соколов Ф. В. Русская народная балалайка. М., 1962; Галахов Г. К. Искусство балалаечников Дальнего Востока. М., 1982; Кошелев А. С. Русские балалаечные наигрыши. М., 1990.

² По материалам экспедиций 2001—2003 гг., финансированным Matsushita International Foundation при фирме Panasonic (по гранту 99-812) и Министерством культуры Японии (по гранту Asian scholarship 2000), при под-

держке районного отдела культуры г. Нерехты. Экспедиции проходили под руководством Т. В. Кирюшиной (зав. ПНИЛ РАМ им. Гнесиных). В них участвовали помимо автора два балалаечника — А. Афанасьев (студент МГИМ им. А. Шнитке) и И. Громов (артист НАОНИР им. Н. П. Осипова), Н. Ковалев (звукорежиссер ПНИЛ). Общее количество информантов — 56, из них: исполнителей на балалайке — 41 (мужчин — 17, женщин — 24), исполнителей на гармонии — 3 (все мужчины), жены исполнителей — 12. Сведения информантов относятся к 20-м—40-м годам XX в., ко времени их молодости, и систематизированы по местам жительства информантов. Названия сельских администраций приведены по данным настоящего времени, т. к. границы административного деления не раз менялись.

³ Несмотря на такое богатство, до этого обследование района осуществлено единично; см.: Нерехтские частушки / Вступ. ст., составление, подгот. текстов и коммент. А. В. Кулагинной. Нерехта, 1993.

⁴ Условное название разновидности наигрышей исполняющихся при ходьбе, движении. См.: Мехнецов А. М. Аннотация к грампластинкам «Гуди гораздо» (Народные музыкальные инструменты Псковской области). Пластинка 1 — Ярмарочная игра, 2 — Плясовые наигрыши. «Мелодия», 1987.

⁵ Подробный анализ жанровых разновидностей балалаечных наигрышей дается в диссертации автора. Краткая характеристика всех жанров дана в статье автора в «Живой старине» (2003. № 3. С. 42).

⁶ Необходимо учесть, что слово *страда* — названия исполнителями употребляется как название песни. В настоящей же работе оно использовано как научный термин, обозначающий жанр, а название наигрыша выделяется курсивом.

⁷ Кирюшина Т. В. Виды музыкального интонирования в Костромской традиции // Тезисы Всесоюз. науч.-практ. конф. «Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды». М., 1988. Ч. 2. С. 106.

⁸ К этой зоне относится также Орешенская с/а Некрасовского р-на Ярославской обл.

⁹ В данной местности осталось мало информантов, так что полную картину воссоздать не удалось.

¹⁰ Местный наигрыш Нерехтского р-на под пляску и кадрили. Начинается с фразы *Маргарита, Маргарита, Маргарита модная*.

¹¹ Предвзятое отношение к балалаечникам иногда создавало предпосылки к появлению исполнительниц-виртуозов. Когда женщина брала балалайку в руки, отношение ее к игре было вдвойне серьезным: «Еще старинным, постарше-то нас, людям не нравилось. Вроде мальчишкам (надо) играть, не девчонкам. Но я все равно играла, мне нравилось играть» [21].

Список информантов

1. Волкова М. Ф. (1929 г.р.), урож. д. Ескино Ореш., жит. пос. Лаврово Лав.
2. Негорюхина А. А. (1926 г.р.), урож. д. Ильино Ореш., жит. д. Кишкино Тет.
3. Носков К. И. (1922 г.р.), урож. д. Белавино Тет., жит. г. Нерехта.
4. Филиппов Ф. А. (1926 г.р.), урож. и жит. д. Денисово Тет.
5. Калинина Е. П. (1927 г.р.), урож. д. Трявово Вос., жит. с. Тетеринское Тет.
6. Гуголов В. В. (1929 г.р.), урож. д. Лихобразово Ореш., жит. рп. Космынино.
7. Головащкина Т. И. (1925 г.р.), урож. с. Кизликово Мар., жит. д. Клетино.
8. Круль А. Ф. (1920 г.р.), урож. д. Старово Мар., жит. г. Нерехта.
9. Артамонов Б. А. (1930 г.р.), урож. г. Иваново, воспитывался в д. Матвейково Мар., с 1936 г. в рп. Космынино, жит. д. Иголкино Лав.
10. Крайнова Н. В. (1929 г.р.), урож. д. Подболотня Хом., жит. пос. Хомутово.
11. Цветкова В. М. (1927 г.р.), урож. с. Протасово Хом., жит. пос. Хомутово.
12. Макаров В. М. (1928 г.р.), урож. г. Костромы, с 1929 г. жит. пос. Рудино Хом.
13. Смирнова Л. А. (1933 г.р.), урож. и жит. д. Рудино.
14. Яблокова Л. Я. (1929 г.р.), урож. д. Лютиково Тат., жит. пос. Берендеево.
15. Дроздовы Е. В. и А. В. (1925 и 1930 г.р.), урож. и жит. с. Красное Сумароково Влад.
16. Крайнова А. А. (1914 г.р.), урож. д. Красная слобода Фед., жит. с. Троица.
17. Сахарова З. Ф. (1930 г.р.), урож. д. Красная слобода Фед., жит. г. Нерехта.
18. Кокулина А. М. (1926 г.р.), урож. д. Волосово Фед., жит. г. Нерехты.
19. Морозов Б. И. (1930 г.р.), урож. д. Холомеево Фед., жит. с. Федоровское.
20. Морозова Е. М. (1933 г.р.), урож. д. Гилёво Фед., жит. с. Федоровское.
21. Казначеева Е. А. (1925 г.р.), урож. д. Лепилово Григ., жит. г. Нерехты.
22. Невредимов И. Н. (1926 г.р.), урож. д. Лепилово Григ., жит. г. Нерехты.
23. Богачев И. П. (1930 г.р.), урож. с. Ковалёво Лав., жит. пос. Лаврово.

Сокращения названий сельских администраций

Арм. — Арменская с/а; Влад. — Владыченская с/а; Вос. — Воскресенская с/а; Григ. — Григорьевская с/а; Емс. — Ёмсенская с/а; Кос. — р.п. Космынино; Лав. — Лавровская с/а; Луж. — Лужковская с/а; Мар. — Марьинская с/а; Тат. — Татарская с/а; Тет. — Тетеринская с/а; Фед. — Фёдоровская с/а; Хом. — Хомутовская с/а; Ореш. — Орешенская с/а Некрасовского р-на Ярославской обл.

Экспедиция на Верхнюю Вычегду

В 2001 г. Российский этнографический музей (РЭМ) совместно с Национальным музеем Республики Коми (НМРК) проводил этнографическое обследование на Верхней Вычегде (Усть-Куломский р-н Республики Коми). Было обследовано 17 сел и деревень: Кеманьель, Усть-Кулом, Керчомья, Дзель, Габово, Дон, Жежим, Лебяжск, Парч, Усть-Нем, Мыёдино, Пожег, Шахсикт, Кекур, Вомынбож, Мале и Пожегдин.

Программа экспедиции включала как традиционные для этнографии и музееведения темы («Одежда»; «Жилище»; «Народное искусство»), так и изучение почитаемых ландшафтных объектов (священных камней, родников, обетных крестов), престольных и заветных праздников. Уникальным явлением культуры верхневычегдских коми является местная рукописная традиция, отличительной чертой которой является триязычие: коми, русский и церковно-славянский языки.

Возникновение рукописной традиции на Верхней Вычегде относится к концу XIX в. и связано с основателем коми православного движения *бурсылысьяс* (певцы добра) С.А. Ермолиным, который осуществлял переводы на коми язык литургических текстов, духовных стихов, Псалтыри. Современная местная рукописная традиция также связана с этим движением. Нами были выявлены фамилии ряда переводчиков религиозных текстов на коми, а также наиболее крупные собрания рукописных сборников и старопечатных книг.

К числу уникальных экспедиционных находок относятся рукописные сборники В.Н. Гичева (*Поп Вася*, 1923–1965) из с. Керчомья, который в 1950-е—1960-е гг. являлся одним из лидеров местной группы истинно православных христиан¹. Сам В.Н. Гичев в 1964 г. был помещен в психоневрологический диспансер г. Сыктывкара, позднее переведен в один из отдаленных северных районов Республики Коми — в Сизябский дом инвалидов (д. Константиновка Ижемского р-на), где в 1965 г. скончался. Рукописные сборники В.Н. Гичева хранились в семейном архиве Е.П. Жикиной (1941 г.р., с. Керчомья). Они представляют собой стандартные ученические тетради по 12 листов. Восемь тетрадей сброшюрованы в один сборник. Они включают переводы на коми различных религиозных текстов: «Мытарство блаженной Феодоры»; житие и страдание св. вмц. Пелагеи; краткие пересказы житий вавилонского епископа Зосимы, свв. втч. Александра и Антонины, отроковицы Музы, св. втч. Пантелеймона, св. втч. Киндее, св. втч. Юлиана, св. ап. Матфея, прп. Сысоя Великого; проповеди о. Иоанна Кронштадтского.

В с. Керчомья крупным собранием рукописных сборников владела А.В. Перши-

на (1919—1998). После ее смерти коллекция была разобрана и теперь находится у разных владельцев. Восемь рукописных сборников были переданы в дар РЭМ ее сыном А. С. Першиным (1952 г.р.). В этих сборниках содержатся духовные стихи («Свет наш тихий и преславный»; «Лампада»; «Гора Афон, гора святая», «Проходят по городу вести», «Алексей человек Божий»; «Соловей» и др.), различные акафисты, святые письма, «Сон Богородицы» (*Богородицалон вонт*), «Видения блаженного Григория, ученика преподобного Василия Нового» и др. Еще одной интересной находкой в составе этих сборников является текст эсхатологического содержания — «Стояние Зои в 1956 году в городе Куйбышеве».

В настоящее время наиболее значительной коллекцией рукописных сборников и переводных религиозных текстов на коми в с. Керчомья владеет М.Р. Жикина (1935 г.р.). Ее сборники включают духовные стихи, отдельные части православного богослужения (акафисты, молитвы, панихида), переводы на коми житийной литературы и апокрифов — «Житие Кирика и Улиты»; «Хождение Богородицы по мукам».

Обширная коллекция рукописных сборников хранится у жительницы с. Мыёдино Н.П. Ёлкиной (1928 г.р.). Сборники включают духовные стихи на коми и русском языках («Святой Николай»; «Самарянка», «Проходят по городу вести», «Соловей», «Песня на сороковой день» и др.), выписки из житийной литературы (Жития свв. вмцц. Екатерины и Марии Египетской); тексты эсхатологического содержания («Видения Феклы»; «Видения Макария»).

В с. Шахсикт наиболее значительное собрание рукописных тетрадок имеет Е.Т. Шахова (1925 г.р.). Перевод-

дами на коми религиозных текстов занимался ее отец — Т.Е. Шахов, а некоторые тексты («Заступница мира Усердная» и «Самарянка») перевела ее дочь, Н.Г. Третьякова. Собрание Е.Т. Шаховой включает акафисты свв. втч. Пантелеймону, Георгию Победоносцу, духовные стихи, молитвы, святые письма.

В д. Кекур большое собрание принадлежит А.В. Мингалёвой (1919 г.р.). Интересной находкой среди принадлежащих ей рукописных сборников является текст эсхатологического содержания — «Чудное явление Божьей Матери Царицы Небесной в городе Львова в 1968 году».

По словам информантов, большое собрание рукописных сборников имеет Н.Д. Печеницына из д. Кекур. К сожалению, нам не удалось с ним ознакомиться.

Один из важнейших вопросов, связанных с изучением рукописной традиции верхневычегдских коми, — выявление локальных различий сюжетного и жанрового со-

А.А. Чувьоров беседует с информантами (с. Дон Усть-Куломского р-на). Фото В.А. Галиопы



става рукописных сборников. К числу популярных сюжетов относятся «Видения Макария» («Макарей вѣст»). Гораздо реже встречаются житие свв. вмчч. Кирика и Улиты, житие св. вмц. Екатерины. Единичными списками представлены переводы житий св. вмц. Пелагии; свв. вмчч. Пантелеймона, Киндея, Юлиана; св. ап. Матфея; преп. Сысоя Великого и проповедей о. Иоанна Кронштадтского.

Разнообразным блоком текстов представлена в рукописных сборниках апокрифическая литература; территориально и количественно апокрифы представлены также неравномерно. Так, «Хождение Богородицы по мукам», «Мытарства блаженной Феодоры», «Видение блаженного Григория, ученика преподобного Василия Нового» встретились нам пока только в с. Керчомье. Также в единственном списке представлен среди наших полевых материалов апокриф «Мудрость Соломона». В то же время апокрифы «Сон Богородицы (Богородицалѣн вѣст)» и «Успение Богородицы (Богородицалѣн кулѣм)» встречаются в различных сборниках, а территория их распространения практически совпадает с границами ру-

кописной традиции на Верхней Вычегде.

Апокриф «Сон Богородицы» в рукописной традиции верхневыхегодских коми бытует в прозаических пересказах в двух версиях: полной и краткой. В 1999—2001 гг. нами было выявлено 10 вариантов текста «Сна Богородицы». В стихотворной форме тексты «Сна Богородицы» в рукописных сборниках не обнаружены. Текст первой версии (полной) наиболее устойчив. Из 10 вариантов 7 представляют полную версию: 6 текстов на коми и 1 — на русском языке. В первую очередь «Сон Богородицы» выступает в качестве оберега от различных природных и социальных напастей (пожаров, наводнений, различных недоброжелателей — грабителей, колдунов и т.д.). Кроме того, «Сон Богородицы» является частью современной погребальной обрядности коми Верхней Вычегды: листки с текстом переписывают и кладут в гроб усопшему.

Краткая версия среди наших полевых материалов представлена тремя текстами заговорного характера. Один из таких текстов был обнаружен в рукописном сборнике из с. Мыёдино. Текст описания стра-

даний Христовых в нем максимально сжат (дается лишь очень краткое упоминание о казни), при этом местом, где снится Богородице сон, указан остров Буян². Текст двуязычен, но коми вариант в силу особенностей смысловых различий при обратном переводе обнаруживает некоторые расхождения: руки и ноги были не прибиты гвоздями (как в русском варианте), а отрезаны, терновый венец был прибит гвоздями, голова разбита железными шомполами, кровь Христова вылита в таз. Два других заговорных варианта — на русском языке.

Встречаются и оригинальные апокрифические версии. Так, в одном из сборников из с. Дон нами был обнаружен текст компилятивного характера, озаглавленный «Господь Иисус Христослѣн Ерусалим лок-

тыгѣн чудо» («Чудо Господа Иисуса Христа, когда он шел в Иерусалим»). Первая часть этого апокрифа обнаруживает близость с одним из разделов апокрифического жития Андрея Юродивого³. Вторая часть содержит изречения некоего преподобного отца Серафима. Возможно, под этим именем скрывается Серафим Саровский, один из популярных христианских подвижников среди верхневыхегодских коми. Третья часть этого апокрифического текста по существу представляет обработку фольклорных версий о «Последних временах», близкие сюжеты которого бытуют в устной традиции верхневыхегодских коми (исчезновение в лесу дичи, в реках рыб, ослабление нравственных основ (мужчины будут состоять в интимных отношениях со многими женщинами) и т.д.). Этот текст нам пока встретился только в одном списке.

За время экспедиции было проведено около 60 интервью со старожилами (на коми и русском языках). Пронизвана фотосъемка различных жилых, хозяйственных, надворных и общественных построек, около 200 предметов традиционной домашней, хозяйственной и промысловой утвари верхневыхегодских коми, 14-ти деревенских кладбищ, 10-ти обетных крестов, 3-х поминальных панихид, а также одного похоронного ритуала (д. Лебяжск). У местного коми населения было приобретено (закупки и дарения) 49 этнографических экспонатов (55 ед. хр.), а также 16 коллекций рукописных сборников и старопечатных изданий (которые в виде 106 временных дел поступили в архив РЭМ). Собран интересный материал по различным аспектам традиционной культуры верхневыхегодских коми, впервые целенаправленный сбор проводился по теме «Народное православие».

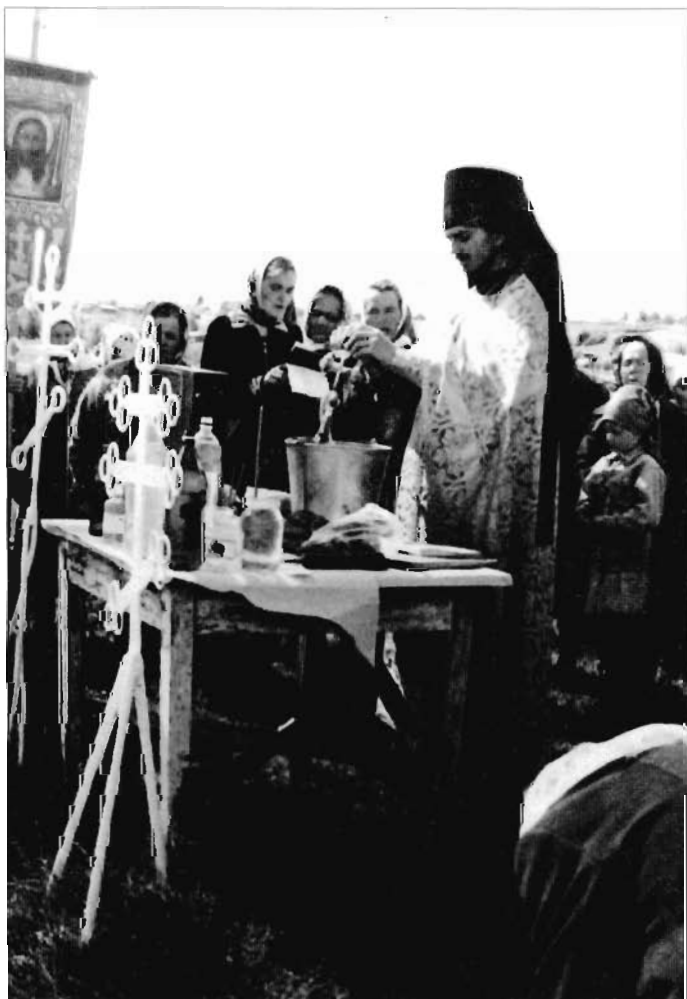
В публикации представлены некоторые тексты из рукописных сборников, изученных в ходе экспедиции.

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

Про солдата война павших

Вспомнил — вспомнил я родная / Как у вас я возростал / Как цветущие цветочки, / расцветал я на окне. / А теперь, родная мама, / Я лежу [в] сырой земле. / Помолитесь пред иконой / О погибшем на войне. / Вы помяните о здравие, / А мне надо за упокой — / без поминки я голоден / и в темноте. / Без креста я и без гроба / нахожусь поверх земли, / там вороны и таскают / мертвый труп мой во степи. / А родители не знают, / чтоб предать в меня земли. / Вы отпойте мое тело / и примите пропуск мне. / Ты подай мою рубашку / все нательное белье, / наготу мою прикрой, / по закону, как должно. / Когда с вами что случится / и душа [с] телом разлучится, / как отправимся в покой, / тогда свидимся с тобой. / Расскажу тебе, родная, / как пробило мою грудь, /

Молебен на берегу Вычегды в с. Мыёдино Усть-Куломского р-на, недалеко от места, где расположена часовня Тихвинской Божьей Матери. Фото А.А. Чувьурова



лилась моя кровь струями / И нельзя было
вдохнуть. / Медная пуля грудь пробила
— / Душу с телом развела, / Тело кро-
вью обналось / в душа — небеса ушла. /
Милость Божья не оставит, / Если Богу
служил я. / Прикройте мою наготу / по
закону, как должно — / Все нательное мое
белье / Христа ради подайте / и вспоми-
найте вы меня / как доброго воина.
(1942)⁴.

Полу нощи святой Троицы

В полу нощи святой Троицы / В ти-
хий мирный ночный час / Благодать Свя-
того Духа / Посетил он, сестры, нас. /
Когда люди мирно спали / [в] тихий мир-
ный ночный час, / И Властители искали /
нас повсюду, Божьих чад / И везде, везде
искали: / Нас решили отыскать. / И за-
чем людей невинных / так старались они
искать? / Точно колка среди, / Тишину
вдруг нарушил / Этот стук людей трудя-
щих, / Мирно спящих, разбудил. / А мы
в трепете проснулись: / Боже мой, творит-
ся что? / Кто тревожно так стучится /
[в] наше тихое окно? / Тихо двери от-
крывают — / Вот властитель идет / И
преступников невинных / арестовать их
ведет. / А мы их робко спросили: / «Раз-
решите, что нам взять?» / А они нам отве-
чают: / «Вас отпустят всех назад». / А
мы верили, точно дети, / И покорно все
идем, / И надеемся вернуться — / Ниче-
го мы не берем. / Утром рано все просну-
лись: / Нас уж нету никого. / А родные
со слезами / Ищут каждый своего. / ба-
тюшки, мученицы, апостолы, дьяконы / Где
вы сестры наши, деды? Где, родные, где вы,
где? А мы уже заключены / за решеткою
в тюрьме. / Тихо Бога прославляем / Мы
с горячею душой / И друг друга прослав-
ляем / И беседою молитвою такой. / Были
апостолы, пророки и Предтече Иоанн, / И
Господь Христос-Спаситель / заключен в
темнице был. / А что нам с тюрьмы бо-
яться: / У темницы был сам Бог! / Нам
нужно только молиться, / Чтобы грешным
нам помог. / Пусть нас гонят в край дале-
кий / Отрывают от родных — / Мы на-
деемся на Бога / И на помощь всех свя-
тых. / Нам Север — страна родная / Нам
везде свой всюду край: / Вспоминаем всех
святых страдальцев / И везде нам будет
рай. / Аминь. Аллилуйя. Слава Богу на-
шему⁵.

О ЧУДЕСНЫХ ЯВЛЕНИЯХ

**Чудное явление Божьей Матери Ца-
рицы Небесной в городе Львове в
1968 году**

Это было в городе Львове 1968 году:
произошли чудеса Божьей Матери Цари-
цы небесной во время службы в храме По-
кровы Пресвятой Богородицы. Шла служ-
ба, литургия, [в] это время появилась Бо-

жья Матерь в храме среди народа. Народу
было очень много, больше 200 человек кроме
служителей храма! Шел рождественский
пост, среди народа было много больных, ка-
лек: без ноги, без рук, слепых, хромых, немых,
бесноватых. Во время явления Божия Ма-
терь, Царица небесная множество людей
больных исцелила: слепые выходили зрячи-
ми, немые — говорящими, хромы, безрукие
выходили с руками и ногами, скачущими от
радости, бесноватые и порченые выходили
очищенными, больные разными болезнями
выходили здоровыми. Некоторые болели по
несколько лет, много лечились везде и не
могли вылечиться. Вот какие чудеса в на-
шем городе Львове сотворила Божья Ма-
терь Царица Небесная. Исцелила всех боль-
ных, как же нам не верить этому чуду, когда
исцелила Матерь Божия всех при всем на-
роде. В храме такое чудо продолжалось три
недели с половиной. Народ приезжал со
всех сторон и исцелялись больные с усер-
дием, и со слезами выходили из храма здо-
ровыми. Приезжали из чужих стран и из-
за границы, из Почаево, из Киева, из Загор-
ска, из Ленинграда, из Грузии — одним сло-
вом, со всего земного шара; из духовенства,
профессура, врачи со всех сторон — для
любопытства. Говорили между собой: «Как
можно исцелять больных калек?» И в этом
чуде убедились медицинские врачи [и] про-
фессоры: при их глазах Матер[ь] Божия
исцелила серого начальника и многих калек,
и они поверили и сказали: «Что это за че-
ловек, что может исцелить даже тяжелоболь-
ных?» Приезжало из Москвы духовенство
— милицию вызвали. Из Кремля началь-
ство выезжало; со всех сторон. Начальство
разными транспортом [добиралось] кто на
чем мог: на поезде, на самолете, на машине.
Дорогие мои братья и сестры! Нельзя не
поверить этому чуду даже через больных,
которые по несколько лет были больными
и сейчас выходили из храма Покрова Пре-
святой Богородицы — выздоровели, невре-
димы. Божья Матерь говорила человече-
ским голосом и русским языком. Она стала
посреди храма, и все Ее видели. И храм не
закрывался ни днем ни ночью. Матерь Бо-
жья говорила всему народу и начальникам:
«Молитесь и кайтесь все во всех грехах
великих, ибо пришел час, время коротко». Кто
находился в храме, все это видели и
слышали. Божья Матерь, Она блестела, как
солнце, и образ святой опечатывался на стек-
ле храма. Это весь народ видел, и удивля-
лись все служители этого храма. Соченни-
ков Николай Александрович, он говорил мне:
«Не страшны никакие угрозы — ни рас-
стрел, ни тюрьма, ни ссылка». Дорогие бра-
тья и сестры духовные, поверьте мне! Пусть
что хотят со мной делают, это все правда.
И раз уже вызвали, но я не отказалась, ког-
да было много власти, органы со всех сто-
рон и много учеников выше. Стали разго-
нять народ, но народ — как стена — все

стоились друг за друга, никто-никто не
выходил из храма. Тогда власти придумали
выставить стекло из рамы и вставить дру-
гое, чтобы народ не распространял другим
людям явление Божьей Матери. Вставили
другое стекло, но образ Божьей Матери
опечатался и на другом стекле. Тогда они
от зависти, злобы стали мыть стекло бензи-
ном и ацетоном, но ничего не помогло, не
могли сделать: образ Божьей Матери ост-
ался на стекле, все труды были напрасны.
Матерь Божья говорила: «Кайтесь в своих
грехах! Время идет концу жизнь внезапный
час может погибнуть во своих грехах». Не-
которые начальники приезжали и из дру-
гих стран, Некрещенные крестились и наде-
вали крест на себя, и их Божья Матерь бла-
гословила и говорила: «Идите с миром и
больше не грешите, не наживайте себе чу-
жими руками добра». Божья Матерь наро-
ду: «Кто уверит в Меня и Моего Сына,
Моего Бога Всевышнего, будут изображе-
ны в сердце, и носить всегда [с] собою. А
кто не верит Моим словам и не уверует [в]
Сына Моего Иисуса Христа, тот останется
во тьме». И произошло чудо с одним на-
чальником: не поверил и тут же поджег храм
Покров Пресвятой Богородицы, и у него на
голове, в отражении в стекле окна, появился
бес с рогами и хвостом. Он увидел, упал и
потерял сознание; его увезли в больницу.
Божья Матерь сказала всем: «Молитесь
кротко и нежно». Сказала: «Скоро вода
превратится в кровь». Но органы власти не
поверили, сказали: что за человек, что и вода
превратится в кровь за неверие; что не мо-
жет этого быть. На второй неделе, в среду,
при всем народе и начальниках, после обед-
ни был заказан молебен с водосвятием. И
Матерь Божия Небесная превратила воду
в кровь. После молебна стали брать воду,
но была кровавая. Тогда народ во гневе и
ярости стал кричать на начальство. Окру-
жили их и выпустили из храма, говорили им,
чтобы и они просили прощения у Матери
Божьей в своих грехах великих за ваше не-
верие; так сделала Царица Небесная, за ваше
беззаконие и неверие в Бога. Матерь Бо-
жья сказала: «Молитесь и кайтесь!» со сле-
зами. Весь народ и начальство [в]стали на
колени и молились со слезами с усердием.
Священник Даченков Михаил Сергеевич всех
исповедал; из начальников было много
некрещенных. И все они крестились и на-
дели на себя крест. Матерь Божия Царица
Небесная их благословила и сказала: «Иди-
те с миром и не грешите больше против
Бога и Меня». После такого горячего мо-
ления начальников, весь народ плакал от ра-
дости. Повторяли за священником молит-
вы и за Божьей Материю, которая говорила
как надо молиться. Весь народ повторял
молитвы, после горячего слезного моления
стали брать воду, — после молебства вода
была чистая, как изумруд. И тогда началь-
ство, снова видя такое чудо, стало на колени

и молилось со слезами. Божия Матерь Царица Небесная сказала: «Для вас настанет великая сила Господня». Один из начальников был без левой руки, и его Божия Матерь наградила — дала ему руку за его горячую молитву, так что он поехал в Москву с обоими руками. Вот какое чудо сотворила Божия Матерь Царица Небесная у нас в городе Львове, дорогие братья и сестры духовные! Как же нам не верить этому чуду да органы власти будут распространять про это чудо. А это все-таки правда, Царица Небесная говорила: «Молитесь! Время малое осталось, Сын Мой, Иисус Христос приемлет в своих объятиях свечения райские, и не удивляйтесь, и не страшитесь — Будут гонения и страдания за имя Сына, Иисуса Христа. Перенесите все мучения, которых никогда еще не было, кои будут под конец жизни. Ответ, за вас будет отвечать Дух Святой и Сам Господь Иисус Христос за своих верующих и молящихся ему. Будьте мужественны и настойчивы. Говорите так: «Верую во Святую Троицу!» и не изменяйте Православной веры, не прельщайтесь сатане». Господь наш Иисус Христос и наша Божья Матерь Царица Небесная, заступница наша, всегда с нами. Кто призывает нас в молитве, со слезами, Так взирает на вас народ, чтобы молились православные христиане. Аминь! Аминь! Богу Слава! Конец письма священник той церкви, Савченко Николай Александрович, [в] 1968 год⁶.

«Святое письмо»

Девятнадцать мальчиков были ранним утром около Белого моря. Этот человек был одет белой одеждой, на ней три части людей было писано: «Это сказал Бог, не забывайте Господа Бога. Записку пишите девять раз и можно это через почты. Кто получит эту записку, через три дня получит радость. Одна семья писала это письмо, не раздали — от Господа Бога получили великое сердито дня спасили от болезни. Молитесь, молитесь Богу два раза в день или больше. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь». И Христос сказал, что 10 июня 1954 году половина людей погибнет, девятнадцать — полностью. 12 июня перестанет светить солнце, люди вспоминайте дни и число. Очень плохо будет, кто не хочет иметь эту записку. Их не примете. Господь Бог имя люди будут иметь, но уже будет поздно. Кто держит это письмо, будет спасен от всяких грехов. Передайте это письмо остальным. Получите Во имя Отца, И Сына, и Святого Духа. Аминь⁷.

Сон Богородицы

Святитцы, святитцы, постелю, святитцы голову положу, святым духом оденусь ангелы к окном. Херувимы по углам, сам Иисус Христос на пороге стоит. Вся сила Божия вокруг моей постели. Аминь! 5 дня шла и

шла матушка пресвятая Богородица, шла, приустила, легла приустила и увидела сон странный, ужасный на реке Жердеже на дереве кипарисе, сын её Иисус Христос распят святыи ручки, святыи ножки к дереву прибывали, на святую головушку жерновый венец надевали, и кто этот сон знает, трижды её повторяет, спасен будет от змея, от зверя от лихого человека в путь найдешь, здоров будет, в суд пойдешь прав будет, святыи ангелы вперед забегают святым крестом благословляют. Аминь!⁸

На речке на океане на острове Буяне стоит пристань на этом пристане стоит Матушка наша Владычица Мать Моя Мария спишь ты или нет. Сын Возлюбленный, мало спала. Во сне страшный сон видела. На речке океане, на острове Буяне Христа распинали. Рученьки, ноженьки, гвоздями забивали терновой тороз венец на головушку одедали. Ивовыми прутьями кровь проливали. Что эту молитву будет знать, три раза читать, тот будет еси и сохранен от бед, напастей, от зверя колдуна, от колдунца от верица. Аминь⁹.

На всевостанской горе Божья Матерь, спала сон грядущий оповидала Голова моя терном повита кровью облита. Кто той сон будет помятать того будет Бог охранять от туч, от бурь, от грома и военного побоя (Девять раз сказать «Славлю Тебя Боже»)¹⁰.

Примечания

¹ Одно из ответвлений Русской Православной церкви, образовавшееся после обращения в 1927 г. митрополита Сергея (о лояльном отношении к советской власти).

² Топос «остров Буян» встречается среди дореволюционных публикаций «Сна Богородицы», а также в заговорных текстах, см.: Бессонов П. Калеки переходные. М., 1863. Вып. VI. С. 204, № 619.

³ Молдован А.М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 261—265.

⁴ Из сборника А.В. Мингалёвой, 1919 г.р., д. Кекур Усть-Куломского р-на.

⁵ Из сборника А.В. Мингалёвой.

⁶ Из сборника А.В. Мингалёвой. Текст приводится с сохранением правописания и орфографии оригинала. В квадратных скобках предлоги и буквы, которые введены нами для лучшего уяснения текста.

⁷ Из рукописного сборника Е.А. Шаховой, 1932 г.р., д. Кекур Усть-Куломского р-на.

⁸ Из рукописного сборника К.Д. Бульшевой, 1925 г.р., с. Лебяжск Усть-Куломского р-на.

⁹ Из рукописного сборника Л.В. Паршуковой, 1962 г.р., с. Мыёдино Усть-Куломского р-на.

¹⁰ Из рукописного сборника из с. Керчомья Усть-Куломского р-на.

О.Н. СМЕРНОВА, НМРК

(Сыктывкар);

А.А. ЧУВЫЮРОВ, канд. ист. наук, РЭМ
(Санкт-Петербург)

Фольклорные материалы из с. Миренки Алатырского района Чувашии

С 2000 г. полевые исследования Алатырского р-на Чувашской республики проводит детское научно-исследовательское общество «Крылья Надежды». Экспедиции возглавляют учителя русского языка и литературы гимназии № 6 г. Алатыря М.И. Годунова и Л.К. Ковригина, научный консультант — проф. Д.В. Абашева. В экспедициях принимают участие дети 12—15 лет, интересующиеся фольклором и русской традиционной культурой. Работа ведется при помощи вопросника, включающего разделы: «Родины», «Смерть, похороны», «Свадьба», «Демонология, колдовство». К настоящему времени обследованы села Междуречье, Миренки, Стемасы, Ичиксы Явлен.

Летняя экспедиция 2003 г. была посвящена обследованию русского села Миренки, расположенного в восьми километрах от г. Алатыря.

Сегодня в селе мало молодежи, жители в основном предпенсионного и пенсионного возраста. В Миренках есть действующая церковь, на «святыи родники» съезжаются на престольный праздник (Рождество Богородицы) жители окрестных сел. Все верующие села делятся на «мирских» и старообрядцев. И те и другие приписывают себе открытие местной святыни — иконы Пресвятой Богородицы.

Вот, например, что рассказывает старообрядка М.И. Кириллова (1935 г.р.): «Чудотворная икона открылась девочке-сиротке. Вот идет она по полю и слышит голос, поглядает — икона Божьей Матери и родник бьет. А девушка была нашей, правильной, старой веры».

По этому же поводу К.С. Мальчикова (1934 г.р.), регент здешнего прихода, говорит, что «икона открылась нам, новокрещеным».

Членам экспедиции удалось записать несколько духовных стихов, их исполняют в постные дни вместо песнопений. Духовные стихи хранятся у старушек в тетрадях, переписанных от руки. Вечерами они собираются, читают стихи друг другу вслух.

Было записано также 5 старинных песен, 10 жестоких романсов. Большой популярностью в с. Миренки пользуются частушки, их поют по случаю «помочей», проводов в армию, дня рождения, на праздники, на свадьбах.

Раньше здесь бывали причеты — похоронные, свадебные, рекрутские. Сейчас они почти ушли из жизни. Причитают только пожилые женщины на похоронах и на кладбище, и то немногие.

Наиболее массовыми жанрами детского фольклора в селе являются считалки, жере-

бьевки, игровые приговорки; большой популярностью пользуются страшилки.

В публикации представлены некоторые песенные жанры, бытующие в с. Миренки.

«Хорошо за столом...»

Хорошо за столом —
пирожки с творожком.
Кабы было с кем —
Разломил да съел.
Уж я милому — середочку
Постылому — конец,
Уж я милому — середочку
Постылому — конец,
Я за то ему конец, } 2 раза
Что удалий молодец. }
Не ходи, милый, по сенечкам, } 2 раза
Не топой ногой. }
Ты не топой ногой,
Мне не быть за тобой,
Уж мне быть-то, быть
Все за Ванюшкой.
Целовать приустила Николаюшку
(2 раза).

Николаюшка душа } 2 раза
Разноличная мука }
Суха — высушена, } 2 раза
В ступе вытопчена. }
Зап. от А.М. Нагорновой (1932 г.р.)

Плач старушки перед смертью

Скоро, скоро день прекрасный,
Час смертельный подойдет.
Скоро ангел мой небесный
Горько чашу поднесет
И разлучит душу с телом,
А душе он даст наказ:
«Ты иди скорее к Богу,
Тебя он требует сейчас».
Ой, как страшно и ужасно
К самому Богу идти,
А еще всего страшнее
Все грехи с собой нести.
Как явлюсь к лицу Христову?
За престолом он сидит,
За мои грехи велики
На меня он не глядит.
Посмотрела я направо —
ангел божий мой стоит,
Посмотрела ему в руки —
добрых дел у меня нет.
Посмотрела я налево —
искуситель мой стоял,
Он в руках своих могучих
все грехи мои держал.
Посмотрела я, посмотрела —
все написано у него,
Что от юности грешила,
не забыл он ничего.
Пила, ела, пиновала, говорила —
есть не грех,
Отца, мать не почитала,
все старалась раздражать.
Нищих братьев не кормила,
Все считала я за смех,



Беседа участников экспедиции с информантами

А теперь пришло время
перед Богом дать ответ.
Что Господь тогда мне скажет?
«На земле есть мой закон.
Кто его не выполняет,
Тот пойдет в вечный огонь».
Зап. от К.С. Малышевой (1934 г.р.)

Ночь. Как безмолвны зрители,
Звездочки смотрят с небес.
Тихо вокруг от обители,
Тянется Саровский лес.
Келия там одинокая,
В ней Серафим обитал.
Знала пустыня Саровская,
Подвиг как он совершал
Там три дорожки под соснами;
Камень тяжелый лежал,
Старец ночами бессонными
Здесь на молитве стоял.
Лето и зиму холодную
Он, не смыкая очей,
Выстоял с вами свободно
1000 целых ночей.
Весь, безучастен ко внешнему,
В сердце молитву слагал:
«Боже, будь милостив к грешному», —
Часто так старец взывал.
Зап. от К.С. Малышевой (1934 г.р.)

Убиение святого Захария

Ирод сам в душе ужасно злился,
Что Предтече не возмог убить.
Он тотчас во храм послал злодеев,
Чтоб отца Предтече умертвить.
И зверообразные убийцы
Устремились и ворвались в храм.
В час священный, когда Захария
Возносил в молитве филиам.
«Где ты сына скрыл?» —
враги кричали. —
Выдавай его, старик, тотчас,

Ирод через него все дни в печали,
И отыскивать его отправил нас.
Мы тебя здесь умертвим во храме
И прольём всю кровь у алтаря,
Если нам не выдашь Иоанна
По приказу Ирода-царя».
«Где мой сын, об этой я не знаю, —
Им Захарья кротко отвечал, —
Я пред богом службу совершаю
И его давно уж не видал.
Вы убьёте старческое тело,
Но души не можете убить
И она тотчас взойдет на небо
Со святыми Господу служить».
Вдруг враги Захарию схватили
И мечами злостно рассекали.
Перед алтарём его убили
И с злорадством к Ироду ушли.
О содеянном злодействе в храме
Все они пришли к царю сказать.
Ирод злился, мучился, терзался
И велел их смерти змеей предать.
Сам же царь, терзаемый злым духом,
Весь внутри червями воскипел.
В муках страшных он извергнул душу
И во ад навеки полетел.
А святая мать Елизавета
Уж не возвращалась домой,
На горе в пещере оставалась
И жила здесь с сыном сиротой.
Близ пещеры вырос сладкий финик
И изгнанников святых питал,
А открывшийся источник чудный
На горе их жажду утолял.
Сорок дней здесь мать Елизавета
С Иоанном вместе прожила
И с молитвой благодарной к Богу
На горе в пещере умерла.
Зап. от К.С. Малышевой (1934 г.р.)

М.И. ГОДУНОВА,
Л.К. КОВРИГИНА
(Алатырь)

Мифологические воззрения народов финно-угорской семьи

В.Я. Петрухин. Мифы финно-угров. М., 2003.

С тех пор, как вышла в свет знаменитая (и многократно затем переиздававшаяся) энциклопедия «Мифы народов мира» (М., 1980—1982. Т. 1—2), прошло почти четверть века. Это была практически первая в мировой науке попытка систематического изложения мифологических сюжетов, нашедших отражение в фольклорной и книжной традициях разных народов нашей планеты. Главной задачей двухтомника было дать читателю краткую информацию о древнейших (и более поздних, литературно обработанных) мифах и народных преданиях о высших богах, духах, обожествляемых предках, о сотворении мира и т.п. С тех пор интерес к этому виду архаического творчества (как со стороны массового читателя, так и со стороны специалистов самого разного профиля) многократно возрос. За последние годы было опубликовано множество научных и популярных изданий, словарей, энциклопедий, монографических исследований, посвященных мифологии конкретного народа либо целых близкородственных этнических групп.

В ответ на повышенный спрос на издания такого рода в прошлом году в издательстве «Астрель» (серия «Мифы народов мира») вышло предназначенное для широкого читателя собрание мифов народов финно-угорской семьи, автор которого — известный историк, археолог, давно и успешно занимающийся изучением славянского, скандинавского, финно-угорского мифотворчества. Особенность рецензируемого труда — необычно широкий охват данных (с точки зрения как разноэтнических культурных традиций, так и многообразия привлекаемых источников). Дело в том, что финно-угорскую семью образует множество народностей: финны, саамы, карелы, ижора, вепсы, эстонцы, води, мордва, марийцы, удмурты, коми, венгры, манси, ханты, — которые с древнейших времен обитали на севере Восточной Европы и в Западной Сибири (от Финляндии и Карелии на западе до Зауралья на востоке). Поскольку главной целью автора было в доступной форме представить описательно-аналитический свод знаний по народной религии и мифологии этих народов, книга естественным образом приобретает характер сравнительного исследования. Именно в этом и состоит особое ее значение не только для массового читателя, но и для специалистов в области мифологии.

В жанровом отношении книга — научно-популярное издание, однако по целому ряду признаков она, безусловно, может быть отнесена к категории современных научных монографий, поскольку в задачи автора входит не только общее ознакомление читателя с содержанием разных мифологических сюжетов, но и сравнительное описание комплекса архаических верований разных групп финно-угров, а также установление древних этногенетических связей народов уральского языкового союза с их соседями. В каждой из глав, посвященных конкретным мифологическим традициям прибалтийско-финских народностей, саамов, коми, удмуртов, мордвы и мари, обских угров, венгров — регулярно указываются источники, на основе которых восстанавливается мифологическая картина мира.

Для этих целей в книге используются данные летописных сводов (сюжеты из «Повести временных лет», Новгородской летописи); средневековые исторические памятники (например, приводится текст финского заговора, содержащийся в одной из новгородских берестяных грамот XIII в.), а также труды средневековых авторов по истории северных народов; записки иностранных путешественников о народных обычаях Московии и Поволжья; привлекается также религиозная литература, содержащая сведения о языческом пантеоне финно-угорских народов (записки главы Реформации в Финляндии Микаэля Агриколы, датированные XVI в., или «Житие русского миссионера Стефана Пермского» XV в.); ранние этнографические свидетельства русских исследователей Сибири (например, «Краткое описание о народе остяцком» Г. Новицкого, составленное в XVIII в., и т.п.). Наряду с письменными источниками в книге анализируются многочисленные фольклорно-этнографические факты: сюжеты зафиксированных в устной традиции (либо литературно обработанных) мифов, этиологических легенд, сказок, карельских и финских рун, топонимических преданий, заговоров и других обрядовых жанров; описания шаманского костюма, культовых святилищ, особенностей погребального обряда. Учитываются также наблюдения и выводы современных исследователей-угроведов (М. Хоппала, Е.А. Хелимского, В.В. Напольских и др.). В качестве вспомогательных источников привлекаются наскальные рисунки, а также изобразительные композиции и «космограммы», представленные на археологических культовых предметах и изделиях средневекового бронзового литья.

Одним из наиболее древних и показательных источников, по которым можно восстанавливать сведения о мифах финно-угров,

являются лингвистические данные — имена богов и предков, названия культовых объектов и т.п. Так, к эпохе непосредственных контактов финно-угров и индоиранцев восходят названия финских народов прежде всего — этнонимы мордвы, удмуртов, коми. Их лексическая основа (слова *морт*, *мурт*) происходит, по заключению языковедов, от индоиранского обозначения человека, мужчины. Только по данным языка удастся обнаружить древние корни венгерских верований о богах: имя христианского бога *Иштен* ('отец') сохраняет представления о боге-предке; молния у венгров именуется «стрелой Иштена», т.е. небесный бог имел признаки громовержца. К данным лингвистической этимологии автор часто обращается при сравнительном изучении наименований богов и низших духов разных финно-угорских народов, названий священных роц, культовых объектов.

Структура книги определяется включением разделов, каждый из которых посвящен мифологической традиции конкретной этнической группы. Сначала описывается мифология западных прибалтийско-финских народов (финнов, карел, эстонцев, саамов); затем — пермских народов (коми, удмуртов); затем — поволжских (марийцев, мордвы); далее излагается мифология зауральских угров (хантов и манси); в последней главе характеризуются лишь частично уцелевшие венгерские мифы. Однако предвзвешивает эти разделы особенно интересная и важная для этногенетических наблюдений автора глава «Изобразительный мир древних финно-угров: наскальные рисунки, идола, "звериный" стиль». В ней в увлекательной форме охарактеризованы самые ранние свидетельства о верованиях древних финно-угров, которые удастся восстановить на основе изобразительных символов: это прежде всего рисунки, сюжеты и образы, представленные в карельских и уральских петроглифах эпохи неолита, либо запечатленные в художественных изделиях раннего средневековья. Так, в некоторых композициях наскальных изображений можно распознать миф о «небесной охоте», образ небесного лося, космогонический миф с фигурами водоплавающих птиц, небесными светилами и знаком «мирового древа». Во многих рисунках преобладает совмещение образов человека, хтонического животного (ящера, лягушки, змеи) и лося, что — по мнению специалистов — может выражать соотношение трех миров: небесного, земного и подземного.

Среди наиболее популярных образов пермского «Звериного» стиля — птица с раскрытыми крыльями и очерченным на ее груди человеческим лицом. Считается, что

это изображение «шаманского духа», с помощью которого шаман мог проникать в небесную сферу.

Археологические находки предоставляют ценные свидетельства о том, что и в древности, и в средневековую эпоху продолжались контакты финно-угорских племен с иранским и византийским миром. В книге отмечено, что обские угры заимствовали у индоиранцев (а затем и у иранцев) не только отдельные мифологические сюжеты и образы, но и терминологию коневодства, и названия ряда божественных персонажей. Иранские истоки мифологических образов финно-угров, как об этом пишет автор, еще ждут дальнейших исследований.

Вообще этногенетические наблюдения о контактах в разные периоды времени финно-угорских народов с их соседями, включенные в текст книги, представляют для русскоязычного читателя особый интерес. Так, для исследователей Русского Севера важно выявить комплекс фольклорных мотивов, общих как для русской, так и для соседней финской традиции. Славяноязычное население, встретившись с финно-угорскими племенами на севере Восточной Европы, частично восприняло их верования, назвав их «чудскими» (т.е. «чужими»). Эта встреча двух культур, по словам автора, привела к взаимодействию разных мифологических традиций, так что в настоящее время бывает непросто разграничить исконно «чуждые» мотивы от исконно славянских. Например, былички о чудесных коровах водяного, выходящих со дна озера (необычайно молочных, которых человек старается заполучить в свое хозяйство), фиксируются в русском фольклоре только на территории Севера, тогда как в мифологии финно-угров это один из широко распространенных мотивов. Это же относится к сюжету о водяных конях или быках, способных перетащить принадлежавшее им озеро на другое место, если человек осквернил воду. Заимствованными от финно-угров можно признать также севернорусские поверья о лембох — лесных духах, похищавших детей, которых проклинали родители; об особых (святочных) духах *кулешах*, *чудах*, *шулейкинах*. Общими для обеих традиций являются сюжеты о богатом покое начальных времен, когда траву косят два великана или демиурга; о поединке двух соперников-колдунов; о похищенной лешим девочке, скрывавшейся до совершеннолетия в бане (ср. известный сюжет «Невеста из бани»); о том, как небо, оскорбленное действиями неопрятной женщины, удалилось вверх от земли, и мн. др. Именно в севернорусской демонологии чрезвычайно популярны характерные для финно-угорской традиции многочисленные ло-

кальные духи — «хозяева» природных объектов, строений, конкретных местностей (бани, овина, амбара, двора, печи, пасеки, источника, леса, луга, межи и т.п.).

Однако не эти русско-финские связи являются главным объектом внимания в рецензируемой книге. Ее задача — дать широкое обозрение мифологических представлений родственных народов финно-угорской семьи, для того чтобы, с одной стороны, выявить их общую содержательную основу, а с другой — показать, что мифы землепашцев Прибалтики (финнов, карел, эстонцев), таежных охотников (хантов и манси), а также поволжских финнов и других родственных народов все же значительно отличаются друг от друга.

Внутри каждого раздела анализируется, прежде всего, круг космогонических мифов. По-видимому, именно они составляют ту древнейшую генетическую основу финно-угорской мифологии, следы которой удастся обнаружить и в поздних текстах. Например, у прибалтийских, поволжских и зауральских финно-угров сохранились сюжеты о водоплавающей птице, достающей горсть земли со дна Мирового океана (обычно это происходит по велению бога-творца). Реже фиксируются мифы о том, что мир был сотворен из яйца (нескольких яиц), снесенного водоплавающей птицей. В фольклоре обских угров обнаружены фрагменты самого архаического мифа о творении мира, когда за землей ныряют (без повеления высшего бога) две птицы — большая и малая гагары. В большинстве версий этих космогонических представлений доминируют мотивы о противоборстве двух демиургов-соперников; они, по мнению ученых, складывались под влиянием средневековой богемильской и других традиций, восходящих к иранским дуалистическим мифам.

Подобная дуалистическая основа характерна также для мифов о создании человека парой противоборствующих творцов. Однако встречается в финно-угорских верованиях и более редкие варианты: например, бог оживляет древесный пень, придав ему облик человека, или противник бога из соплей создает «волосатого червя», из которого и произошел первый человек.

Общими для многих финно-угорских народов являются также поверья: о добывании света у обитателей преисподней; о том, что супругой небесного бога была богиня Земли, сброшенная за провинности с неба и ставшая покровительницей земных женщин и хтонических существ; что бог-громовержец преследует своего хтонического противника, стреляя в него молниями; что предком людей на земле стал медведь, спустившийся с небес. Вообще почитание мед-

ведя у финно-угров, по мнению специалистов, восходит к прауральской эпохе, а следы этого культа на севере Европы известны археологам со II тыс. до н.э.

Поскольку мифологические воззрения нередко проявляются не только в изобразительных композициях и вербальных текстах, но и в народных обрядах, автор включает в круг своих интересов некоторые ритуалы, характерные для народов обозначенной группы: это шаманские камлания и моления в священных рощах; поклонение деревянным идолам или специально изготовленным фетишам; похоронные обряды (в том числе ритуал символической свадьбы при похоронах незамужней молодежи); поминальные обычаи (в частности, приглашение и проводы покойника); особый медвежий праздник обских угров; святочный ритуал «топтанья чуди» у народа коми; трициклические «королевские» обряды венгров и т.п.

Книга содержит 10 разделов (более двухсот небольших по объему главков), которые читаются с большим увлечением. Кроме того, в нее включен указатель имен и список рекомендованной литературы. Самостоятельный интерес представляет иллюстративный материал. Все рисунки, фотографии и орнаментальные фрагменты отображают подлинные культовые предметы или изображения на них, относящиеся к культуре древних и современных финно-угров. Одним из несомненных достоинств рецензируемого издания является то, что за каждым описываемым фактом и авторским заключением стоит надежная и научно достоверная источниковедческая база. В попутных суждениях и комментариях, сопровождающих пересказ конкретных сюжетов и мотивов, показано, что финно-угорская мифология складывалась и развивалась в условиях взаимодействия с культурами самых разных этносов. Особенно заметным было влияние балтийской, славянской, тюркской и иранской мифологии, а на поздних исторических этапах — еще и христианской традиции.

Многие предварительные наблюдения автора этногенетического и историко-сравнительного характера подводят нас к мысли о том, что в настоящее время уже вполне созрела необходимость (и реальная почва) для создания трудов по сравнительной мифологии, способной проанализировать конкретные мифологические сюжеты разноэтнических традиций.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

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

Мифы и святилища манси

Мифология манси. Энциклопедия уральских мифологий. Т. II / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск, 2001.

Второй том «Энциклопедии уральских мифологий»¹ посвящен мифологии манси (вогулов) — небольшого таежного народа, относящегося, вместе с близкородственными хантами (остяками), к угорской группе финно-угорских народов. Надо сразу заметить, что ни один финно-угорский народ (разве что саамы) не сохранил такого богатства мифологического фольклора, как ханты и манси².

Том невелик по объему (195 страниц с иллюстрациями), и это, отчасти, может быть связано с тем обстоятельством, что мифологии хантов будет посвящен отдельный том. Вместе с тем это разделение сразу ставит читателя перед вопросом: как будет разделяться информация о мифологических персонажах, особенно основных — представителях высшего уровня обско-угорского пантеона, которые у хантов и манси одни и те же? Одни и те же названия носят у обоих народов в высшей мере мифологизированные фратрии Пор и Мось (им, естественно, посвящены специальные статьи в рецензируемом томе, где отмечено, что сами названия были заимствованы северными манси из хантыйского языка), у хантов и манси оказываются одни и те же локальные покровители (ср. статью «Тек-отыр-ойка») и т.п. Конечно, жанр энциклопедии позволит, используя систему отсылок, соотнести информацию мансийского и хантыйского томов, но это не снимет всех проблем.

Рецензируемый том открывается, как и положено в энциклопедиях, вводными статьями. Историческая справка подготовлена этнографом, который всю жизнь посвятил изучению культуры обских угров — З.П. Соколовой. Статья главного редактора тома И.Н. Гемуева является «установочной»: уже ее заголовок — «Мифологическая картина мира манси» — означает, что сама энциклопедия посвящена не перечню фольклорно-мифологических мотивов и сюжетов, а конструктивным элементам религиозно-мифологической модели мира. В статье выделяются «актуальные» — имеющие культ — персонажи пантеона, религиозно-обрядовая практика увязывается с мифологизацией («космизацией») ритуального и реального географического пространства.

Эта установка предопределяет и состав словника: том включает не только статьи по актуальным персонажам, фетишам и понятиям, относящимся к представлениям о душе, шаманским ритуалам (статьи о музыкальных инструментах), жертвоприношениям (ср. статью «Пори») и т.п., но и специальные

статьи о святилищах. Эти статьи по объему не уступают статьям о высших персонажах пантеона, а по содержанию иногда приближаются к «этноархеологическим» описаниям культовых объектов (включая размеры культовых предметов и т.п.). Этот специальный интерес к святилищам понятен: авторы статей — И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев, А.В. Бауло и др. много сделали в последние годы для изучения этих ценнейших памятников обско-угорской традиционной культуры (результаты их работ опубликованы, и книги приведены в списке литературы в конце энциклопедии). Более того, святилища как раз и демонстрируют «актуальность» тех или иных мифологических представлений, ибо мифологические персонажи присутствуют на них в виде идолов и фетишей. Интересно, в частности, что лесные великаны менквы (см. соответствующую статью), считавшиеся предками людей Пор, были положительными объектами культа на их святилищах, у Мось же, напротив, выполняли подсобные функции «охранников» культовых объектов.

Не менее показательно и описание традиционного жилища с точки зрения «мифологической картины мира»: его помещения ассоциировались с мифологизированной вселенной, в том числе чердак — с небесным миром. Заметим, что запрет для женщин подниматься на чердак соотносится с характерным мифом о низвержении богини Калтась-эквы с небес своим мужем Нуми-Торумом: она превратилась в богиню земли и покровительницу женщин. О ее функциях можно было бы вспомнить и в специальной статье о другой «культовой» постройке — мань-кол: это помещение, где должна рожать женщина, держась за столб — «дерево души, дерево рождения». Мировое дерево — золотая береза — символ Калтась-эквы, помощницы рожениц: она сама, изгнанная с небес, родила сына Мир-суснэ-хума между небом и землей.

Еще одна тенденция, свойственная современной историографии, оказала влияние на статьи энциклопедии: это представление о мощном воздействии иранской традиции на обско-угорскую. Действительно, влияние иранской культуры на культуру северной Евразии в целом трудно переоценить. Оно ощущается даже в позднейшем — относящемся к рубежу XVIII—XIX вв. — русском декоративном искусстве, видимо, поэтому привлекательно для манси: сцены на серебряных пластинах из Тобольска (на цветной вклейке, рис. 22) сюжетно и стилистически близки иранскому декору серебряного ковша с Коцкого городка на Оби (IX в.). Пластины использовались манси для плясок во время медвежьего праздника, Коцкий ковш сам несет изображения танцоров с саблями, процарапанные обскими уграми. Вообще нельзя не отметить особую

восприимчивость таежного народа к внешним влияниям, особенно в отношении к фетишам — вплоть до кузнецовской переносицы в виде совы, призванной изображать старика филина Йипыг-ойку, и детской игрушки из папье-маше — солдатики-всадника Мир-суснэ-хума.

Центральной фигурой в мифологической картине мира обских угров, отражающей иранское влияние, и был Мир-суснэ-хум, имя и функции которого, особенно после работ В.Н. Топорова, определенно возводятся к иранскому Митре, солнечному божеству, призванному наблюдать над порядком в мире, само имя которого и означает «мир», «согласие». Это провоцирует на более глубокие реконструкции, в том числе с учетом дуалистических сюжетов, свойственных обско-угорской мифологии. В частности, предполагается, что «палеосибирский» Нуми-Торум (см. соответствующую статью) вытеснил в мансийской мифологической системе иранского Зрвана, прародителя дуальных творцов мира. Но Зрвана скорее можно соотнести с родителем Нуми-Торума (и Куль-отыра?) Корс-Торумом, «удалившимся богом», не участвовавшим в соревновании двух демиургов. Зато очевидные иранские черты имеет Калтась-эква, косы которой воплощают потоки Оби, по ним поднимаются пушные звери и т.п.: ее аналог — богиня плодородия и земных вод Ардвисура Анахита, атрибутом которой также являются косы и бобры.

Рецензенту приходится постоянно заниматься составлением энциклопедических справочников, поэтому он не может не заметить и того, что кажется излишним в энциклопедии мифов манси. Безусловно, мансийские термины в русской транскрипции полезно сопровождать нормализованной латинской транскрипцией, но этого не нужно делать при отсылках — такая транскрипция и так присутствует при «черном слове». Не вполне последовательны составители и в подборе «черных слов»: присутствие статьи «Болезнь» предполагает наличие хотя бы отсылочной статьи «Смерть» и т.п., статья «Волк» провоцирует на поиск статьи «Медведь», «Лось» и т.п. Едва ли к «мужскому шовинизму» можно отнести присутствие в словаре статьи «Ойка» («старик, мужчина») при отсутствии статьи «Эква» («женщина»), но это слово не менее значимо в мансийской мифологии.

В целом появление справочника по мифологической картине мира манси — отрядное событие, и читатель с нетерпением будет ждать продолжения серии «Энциклопедия уральских мифологий».

Примечания

¹ Первый том был посвящен мифологии коми, см.: *Виноградова Л.Н., Петрухин В.Я.* Первый выпуск «Энциклопедии уральских мифологий» // ЖС. 2001. № 1. С. 54—55.

² См. одно из последних собраний, на которое опираются и составители энциклопедии: Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н.В. Лукиной. М., 1990.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Перевод подвел

З.К. Тарланов. Герои и эпическая география былин и «Калевалы». Петрозаводск, 2002.

В 2002 г. в издательстве Петрозаводского университета вышла книга профессора З.К. Тарланова «Герои и эпическая география былин и «Калевалы»». Я не буду касаться той части работы, где речь идет о былинах. Однако необходимо сказать, что материал «Калевалы», хотя он и опирается на бытовавшие в народе песни, подвергся коренной переработке и по сюжетам, и по стилю, и по содержанию. Ведь «Калевала» не фольклор, а художественная литература. Ее элементы нельзя напрямую сравнивать с устной поэзией. Многие из того, что З.К. Тарланов извлек из «Калевалы» в качестве элементов устной народной поэзии для сравнения с поэтическими приемами былин, принесено в «Калевалу» ее автором, Элиасом Лённротом, и имеет отношение к устной поэзии только как культивирующийся и в фольклоре художественный прием, а перевод, которым пользуется профессор, неизбежно удался от адекватного материала еще больше. Сравнить «Калевалу» с фольклором, тем более считать ее фольклором — это не наука.

Почему уважаемый профессор пошел на это? Да потому, что финского языка он не знает, материалы устной поэзии ему неизвестны, а «Калевалу» он все же читал, хотя и в переводе. Но как ни странно, даже в списке использованной литературы у него нет карело-финских фольклорных сборников, в которых имеются неплохие и довольно точные по содержанию русские переводы. Это и академический двухтомник В.Я. Евсеева «Карело-финский народный эпос» (М., 1994), содержащий 74 текста; и «Рода нашего напевы. Избранные песни рунопевческого рода Перттуненов» (Петрозаводск, 1985); и целый ряд других изданий, дающих более полное, чем «Калевала», представление об эпическом наследии карельского народа. Опираясь только на давно отвергнутую наукой «партийную теорию» секретаря ЦК КПСС О.В. Куусинена о «Калевале», З.К. Тарланов взялся «исследовать» карело-финский фольклор и его особенности по литературной «Калевале». И что совсем уж удивительно, не по оригиналу, а по переводу. Правомочность этого мероприятия автор труда пытается обосновать странной идеей о «повсеместной и с древнейших

времен распространенной переводческой деятельности с ее более чем внушительными результатами» (с.173), хотя сам же отмечает, что «в целом теория перевода сама еще только-только становится на ноги» (там же). Что, например, может означать такой пассаж: «Охват переводами объема эпоса и их количество были, разумеется, далеко не одинаковыми на всем протяжении почти 150-летней истории, включая и советский период, насыщенный непрестанными поисками путей совершенствования передачи великой эпической традиции средствами русского языка» (с. 173)? О чем здесь идет речь? О переводах «Калевалы» или о фольклорных произведениях? Если о фольклоре, то именно в «советский период» эта работа в основном и проводилась (если не считать опыта перевода Ф. Глинки на русский язык трех фольклорных песен). Но никакие из этих материалов профессор не использует.

Автор книги сетует на то, что не существует никаких словников по «Калевале», по ее русскому переводу. Но он сам помещает в списке литературы название одного из таких словарей, опубликованного в 1998 г. в книге с новым переводом «Калевалы». Однако он в него, похоже, и не заглядывал. Можно как-то понять, что за давностью лет автор не знал о существовании комментария к «Калевале», изданной в 1915 г. Там он нашел бы все интересующие его слова и их интерпретацию, сделанную самим переводчиком Л. Бельским. Имеется там и полный «Перечень собственных имен персонажей» эпоса. Существует и комментарий проф. Кагарова. Он тоже не использован. Профессору Тарланову пришлось идти по целине, хотя рядом была великолепно расчищенная дорога.

Опираясь на перевод и собственную его интерпретацию, наш «первооткрыватель» оказался в большинстве случаев в непролазном болоте. Его количественные подсчеты, например, сравнений в тексте «Калевалы», наполовину не соответствуют истинному оригинальному тексту. Вот один пример. Исследователь «открывает» сравнение, которое он считает одним из наиболее характерных тропов калевальской поэзии, там, где его и в помине нет. Он приводит строки, рассказывающие о том, как мать ищет своего сына Лемминкяйнена, которые Бельский перевел с помощью сравнений: она «точно волк, бежит болотом, как медведь, в чаще рыщет, по воде плывет, как выдра» и т.д. Но в оригинале говорится о том, что она «волком бежит по болотам, по глухим лесам — медведем, выдрой плывет по водам, муравьем спешит по суше...» Это уже не сравнения. С учетом особенности мифологического мышления бег матери не просто сравнивается с перемещением зверей в пространстве. Она сама перевоплощается в этих зверей: то в волка, то в медведя, то в

зайца. Таких недоразумений в книге З.К. Тарланова множество. Почти любое утверждение и обобщение сделанных «открытий» можно было бы опровергнуть с помощью оригинала. Мне могут возразить: ведь автор книги неоднократно напоминает, что речь идет о русском переводе! Да, но сравниваются-то эти переводы с оригиналом русских былин, а не с их переводами, и выводы делают о художественных приемах карело-финского устного эпоса.

Злую шутку сыграло с автором его «языковое чутье» в интерпретациях слов и имен с суффиксом *-lar*: *päivätär*, *syöjätär*, *kaunotar*, *hongatar*, *melatar*. С чего это автор взял, что это всегда «дочь» того явления, предмета, обозначенного коренным словом. Например, *melatar* — это вовсе не «дочь весла» (автор ошибочно полагает, что «потока», но *mela* — это весло), *päivätär* — не «дочь солнца», а в лучшем случае — «дева солнца» или «дева дня», то есть это дух-хозяйин (хозяйка) обозначенного коренным словом предмета, явления. Л. Бельский перевел суффикс словом «дочь». Ну что ж, перевод не может быть вполне адекватным, и избранная Бельским замена в виде «дочь, хозяйка» приемлема, поскольку он присовокупляет к этому определению «хозяйка», которое как-то оказалось не замеченным автором книги. *Syöjätär* — вовсе не «дочь пожирания», как по мысли З.К. Тарланова следовало бы переводить смысловое значение этого персонажа, а просто злое существо, персонаж карельских сказок, функционально близкий образу русской Бабы Яги. *Kaunotar* должна бы переводиться, по Тарланову, «дочь красоты» (этого слова нет в «Калевале»), но это просто «красавица». Надо отметить, что Бельский ошибочно перевел слово *Honkatar* как «дочка ели», *honka* — это кондовая, старая сосна, а *Honkatar* — это дух-хозяйка сосны, ее «владычица». Слова с суффиксом *-lar* не поддаются однозначному толкованию. Беда в том, что автор текста принялся разбирать эти термины, не понимая сути явления. Вообще-то в фольклорных произведениях вовсе не так много этих «дев» различных предметов и явлений. Просто Э. Лённроту приглянулся способ образования очень уж симпатичных «дев» природы, и он насовал их всюду, где это было уместно.

Угадывание значения слова по тексту перевода чаще всего подводит автора. Так, не совсем последовательно переведенный пассаж о «знаниях» Ёукахайнена в его состязании с Вяйнэмейненом привел профессора к мысли о том, что Катракоски — это «гора у карелов». Между тем слово «коски» — это «порог, водопад», и оно не имеет отношения к горе, это просто «порог Катра» — и он вовсе не «у карелов», а в Карелии. «Кауко» — вовсе не «мыс», как полагает автор, а либо мужское имя, либо эпитет

«дальний», в лучшем случае — «дальний мыс», если говорится именно о мысе (*niemi*). Можно рассмотреть почти любое приведенное в «Указателе» к книге З.К. Тарланова слово и обнаружить несурасицу. Почему, например, «Лапландия обширная» и «за ней пашут быками» (с. 216)? Почему «за ней», а не «в ней»? Да потому, что Бельскому потребовался лишний слог для стихотворного размера. Неужели об этом нельзя было догадаться?

Недоумение вызывает и методика толкования выбранных терминов. Что дает, например, такое «толкование»: «Алуэ, озеро, туда в волны упала искра, высеченная Укко»; или: «Виру, откуда приходили сватать деву Саари» (с. 214). «Виро» в финском языке вовсе не означает провинцию, а в целом Эстонию. Кроме того, этот топоним внесен после Бельского; у него была Эстляндия.

Как минимум улыбку вызывает почти любой текст пояснений: «Вуокса, река, она неукротима...»! Смешно читать такое, например, толкование эпического топонима: «Земля русских, ласковая, там не найти мясника, чтобы зарезать быка большого» (с. 215). И уж вовсе странно выглядит истолкование слова «манал» — «туда остается сойти Айно, не желающей выйти замуж за Вяйнямейнена <...> там захотела быть вторая стрела Ёукахайнена» (с. 217). Что же все-таки означает «манала»?

Можно указать и на своеобычное обращение автора книги с теми немногочисленными научными трудами, на которые он иногда ссылается. Например, о работе В.Я. Евсеева он пишет как об исследовании «Калевалы». Но В.Я. Евсеев в своем двухтомном труде исследовал не «Калевалу», а эпические руны, записанные от рунопевцев и опубликованные в различных изданиях, но не в «Калевале». Кроме того, ни в первом, ни во втором томе евсеевской работы нет и в помине той темы, в связи с которой двухтомник упоминается З.К. Тарлановым.

Наконец, необходимо обратить внимание на чрезвычайно своеобразное использование русского языка языковедом З.К. Тарлановым. Его стилистика, изобилующая неожиданными пассажами, не согласуется с правилами русского языка. Например, что означает заявление: «в мифо-поэтическом географическом пространстве "Калевалы" отчетливым рубежом разделены на два мира <...> мир "Калевалы" и мир зла Туонела, страна Туони, подземный мир...» (с. 169)? Что за термин «мифо-поэтическое географическое пространство»? И с чего это автор взял, что Туонела — подземный мир зла. Потусторонний мир не является миром зла, это просто мир мертвых, и нигде не появляется даже намек на то, что это подземный мир. Ведь туда не спускаются, а просто уходят или уплывают по реке, как

уплыло тело убитого Лемминкяйнена. И зла там никакого нет, если не считать того, что оттуда нет возврата. Подобных примеров своеобразного стиля автора можно привести множество.

В заключение хочется задать вопросы Российскому гуманитарному научному фонду, на чьи деньги выполнялась и печаталась эта работа: как осуществляется контроль за качеством финансируемых им работ? Кто дает добро подобным опусам?

Э.С. КИУРУ, канд. филол. наук;
Ин-т языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН

Коротко о книгах

А.С. Степанова. Карельские плачи. Специфика жанра. Избранные статьи. Петрозаводск, 2003.

В 1872, 1882 и 1885 гг. вышли в свет три тома «Причитаний Северного края, собранных Е.В. Барсовым». Это издание было явлением уникальным как в русской, так и в мировой фольклористике. Большая часть причитаний была записана от одной исполнительницы — Ирины Андреевны Федосовой из заонежского села Кузаранды, причем это были ее импровизации, связанные как с обрядовыми причитываниями, известными лишь некоторым, преимущественно славянским народам Европы, так и первые образцы необрядовых сюжетных причитаний («плачи-поэмы»). В таких масштабах мировая фольклористика не знала плачей-импровизаций, записанных от одной исполнительницы. Эти три тома, кроме того, положили начало так называемой русской школе фольклористики, для которой в процессе ее развития на протяжении конца XIX в. и 20-х—30-х гг. XX в. особенно важным было изучение деятельности отдельных, как правило, незаурядных исполнителей фольклора. (Во второй половине XX в. эта заинтересованность исполнительством распространилась особенно на сказки, былины, народные песни.) Вместе с тем к этому времени стало выясняться, что развитие причитаний было не только русским в этнонациональном смысле, но и региональным явлением. В конце XIX в. финскими и русскими фольклористами и у карел было зафиксировано существование причитаний как специфического этнонационального и вместе с тем регионального явления, переключаящегося с русскими причитаниями близлежащих районов. В XX в. это было подтверждено исследованиями и сборниками Л.М. Кершнер, А.С. Степановой, Э.С. Киуру и др.

Одним из последних изданий по этому кругу вопросов явился опубликованный в Петрозаводске сборник избранных статей

известной исследовательницы А.С. Степановой, в предшествовавшие годы создавшей весьма содержательные книги «Метафорический мир карельских причитаний» и «Карельские причитания». Ее новая книга «Карельские плачи. Специфика жанра. Избранные статьи» подводит итоги многолетнего изучения поэтики и метафорики этого своеобразного жанра карельского фольклора и вместе с тем непрерывно напоминает читателям, знакомым с русскими причитаниями, как о сходстве, так и о различиях карельских и русских причитаний, об общем и особенном в тех и других. Как русские, так и карельские причитания связаны с своеобразными русскими и карельскими похоронными и свадебными ритуалами (см. главы «Причитания и похоронный обряд» и «Свадебные причитания и ритуальная баня»). В них много сходного (особенно, если иметь в виду севернорусскую традицию). Бесспорно также воздействие русской традиции на карельскую, вплоть до прямого воздействия русской терминологии и поэтических стереотипов на карельские (см. главу «Русские заимствования в карельских плачах»). Однако этим фольклористические, этнологические и поэтические особенности русской и карельской традиций не исчерпываются. Наибольший интерес при этом сопоставлении обнаруживается в системе метафорических замен, характерных для той и другой традиции. Они связаны как со специфической системой табуирования терминов, основных для похоронного и свадебного обрядов (см. главы о метафорических заменах в прибалтийско-финской плачевой традиции и о метафорических заменах терминов «жених» и «мать»), так и со специфическим характером поэтического языка севернорусских и карельских причитаний. Особенно явно эти характерные черты выявляются в главе «Аллитерации в плачах», т.к. обязательность ударения на первом слоге, характерная для прибалтийско-финских языков, и трудно уловимые закономерности русских ударений создавали и разные акцентологические особенности карельских и русских причитаний.

Значительный интерес представляют в рецензируемой книге три последние главы, посвященные трем виднейшим исполнителям карельских причитаний — А. Лехтонен, П. Савельевой и А. Никифоровой. Можно только, пожалуй, что в главе о Никифоровой в меньшей степени, чем они того заслуживают, подчеркиваются свободные проявления двуязычия этой незаурядной исполнительницы, в том числе и в импровизированных причитаниях (в 1937—1949 гг. мне неоднократно приходилось слушать ее во время ее многочисленных выездов в Москву и Ленинград).

Э.С. Киуру, А.И. Мишин. Фольклорные истоки «Калевалы». Петрозаводск, 2001.

Эта книга несомненно вызовет интерес историков, литературоведов и фольклористов. Э.С. Киуру и А.И. Мишин в последние годы, как уже отмечалось в «Живой Старине» (2001. № 1. С. 52—53), немало потрудились над новым переводом «Калевалы», и это явилось не только событием в переводческом отношении.

Современное понимание «Калевалы» как явления литературного требует совмещения детального изучения фольклорных источников этого памятника и степени авторского участия Э. Лённрота в создании текста. Именно такую задачу выполняет рецензируемая книга, включающая статью Э.С. Киуру «Фольклорные истоки «Калевалы» и статью А.И. Мишина «Калевала — поэма Э. Лённрота».

Для того чтобы по достоинству оценить рецензируемый сборник статей Э.С. Киуру и А.И. Мишина, надо учесть многочисленные издания «Калевалы» и карельских рун в оригиналах и в переводе на русский язык, вышедших в последние годы. Я имею в виду книгу «Калевала. Сокращенный вариант», предназначенный для менее подготовленных читателей. Композиция этого издания и перевод его на русский язык осуществлены теми же Э.С. Киуру и А.И. Мишиным. Об этом издании известный финский знаток карельского фольклора и «Калевалы» Лаури Хонко писал: «Это мастерски сокращенное издание... говорит о поэтическом и идеологическом росте Лённрота в период тринадцатилетней паузы» (см. вступительную заметку переводчиков в издании 2002 г.). В 2003 г. вышло два издания, связанных с популяризацией «Калевалы». Одно из них предназначено специально детям и школьникам, другое представляет собой собрание многочисленных иллюстраций к «Калевале» художника Гуйтулы (инициалы не обозначены ни на титульном листе, ни в выходных данных книги).

Таким образом, за последние годы сделано много для популяризации «Калевалы» как на языке оригинала, так и на русском языке. Можно говорить о новом, своеобразном и весьма успешном опыте издания и популяризации «Калевалы», осуществленном прежде всего Э.С. Киуру и А.И. Мишиным. Следует сказать, что все названные работы отличаются подлинной филологической культурой и значительно продвинувшимся пониманием одной из замечательных книг в истории европейской поэзии.

К.В. ЧИСТОВ
(Санкт-Петербург)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Авраменко Е.Б. О терминологической неоднозначности понятия «сказка» в отечественной и зарубежной научной литературе // Проблемы культуры, языка, воспитания. — Архангельск: Изд-во ПоморГУ, 2003. — С. 268—271.

Актуальные проблемы фольклористики / Филол. фак-т МГУ. Отв. ред. А.А. Иванова. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. — Вып. 2. — 280 с.

Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь / Послесл. [Е.В. Аничков и язычество Древней Руси. — С. 387—399] В.Я. Петрухина. — М.: Индрик, 2003. — 400 с. — Репринт изд. 1914 г.

Архипова А.С. Анекдот и его прототип: генезис текста и формирование жанра: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: ИВГИ РГГУ, 2003. — 22 с.

Баня и печь в русской народной традиции / ИЭА им. М.М. Миклухо-Маклая. Отв. ред. В.А. Липинская. — М.: Intrade, 2004. — 288 с.: ил.

Богемская К.Г. Наивное искусство и художественная самостоятельность в России, 1920—1990-е гг. История и проблема культурных контекстов: Науч. докл. ... д-ра искусствовед. — М.: ГИИ, 2003. — 47 с.

Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2001 г. / ИМЛИ РАН. Сост. А.С. Демин. — М., 2003. — 204 с.

Из содерж.: **Шамин С.М.** К вопросу о жанре «примеров» в русской литературной и фольклорной традиции [нар. проза «околоцерковного» содержания]. — С. 3—13; **Баркова А.А.** Место былинны о Ермаке в мировом эпосе. — С. 28—38.

Виданов С.В. Бабенский игрушечный промысел / Вступ. ст. Т.М. Разиной. — Подольск: Московия, 2002. — 79 с.: ил.

Вятский родник: Сб. мат. 6 конф. / Отв. ред. В.А. Поздеев. — Киров, 2003. — 94 с.

Из содерж.: **Иванова А.А.** От реального события к фольклорному тексту: к проблеме фольклорного историзма. — С. 7—12; **Кисевская Е.В.** Социальный статус информанта как фактор формирования специфики личного фольклорного репертуара. — С. 13—19; **Поздеев В.А.** Дискурсивная природа фольклорного текста. — С. 20—24; **Ванякина А.Е.** Тема Страшного суда в устной культуре старообрядцев Вятского края. — С. 25—32.

Джанумов А.С. Поэтика христианской народной легенды: (Исследования и тексты). — М.: Изд-во МГПУ, 2003. — 73 с.

Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Мат. конф. (1998 г.): К 10-летию науч. деятельности Проблемной лаборатории фольклорно-археограф. исследований СГУ. — Сыктывкар, 2002. — 284 с.

Из содерж.: **Власов А.Н.** Региональный свод памятников традиционной народной культуры Республики Коми. — С. 15—21; **Панюков А.В.** Лингвистическая поэтика поздних мифологических текстов: к проблеме элементарной единицы повествования. — С. 84—93.

Исследование волшебной сказки в XX в.: от изучения текста до выявления языка: [Сообщ.] // Науч.-техн. информ. Сер. 2. Информ. процессы и системы. — 2003. — № 2. — С. 1—9.

Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника / Сост. и отв. ред. А.В. Пономарев. — Ростов н/Д: Изд-во РГУ, 2003. — Вып. 1. — 272 с.

Из содерж.: **Проценко Б.Н.** Свадебный обряд донских казаков во времени и пространстве.

— С. 24—37; **Архипенко Н.А.** Языческое и христианское в мифологических верованиях жителей станицы Раздорской. — С. 38—41; **Ефимова Н.А.** Представления о судьбе в комплексе гаданий Усть-Донецкого р-на Ростовской обл. — С. 46—51.

Козьмин А.В. Структурно-семантический указатель фольклорных сюжетов. Компьютерная модель установления связей между текстом и единицами его описания: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: ИВГИ РГГУ, 2003. — 26 с.

Коновалова Н.И. Ассоциативное поле страшилки в аспекте ее восприятия // Психолингвистические аспекты изучения речевой деятельности. — Екатеринбург, 2003. — С. 25—31.

Краюшкина Т.В. Семейные отношения в свете православных традиций: (На материале рус. нар. волшебных сказок) // Религиоведение. — 2003. — № 1. — С. 26—33.

Кузьменкова Е.В. Баллады А.С. Пушкина. Фольклорные и литературные источники текста: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Саратов, 2003. — 18 с.

Народное искусство России в современной культуре. XX—XXI век / Авт.-сост., науч. ред. М.А. Некрасова. — М.: Коллекция М., 2003. — 256 с.: ил.

Из содерж.: **Некрасова М.А.** Формирование новой парадигмы теории народного искусства. Ключевые понятия. — С. 78—98; **Астраханцева Т.А.** Авторско-индивидуальное и традиционно-коллективное начало в современной практике народных художественных промыслов. — С. 99—114.

Никифорова О.В. Нижегородская свадебная лексика как предмет ареальной лингвистики (Большие Северные зоны) // Перспектива. 3. — Арзамас: Изд-во АТПИ, 2003. — С. 124—128.

Окунева О.М. Язык молодежных песен городского фольклора как предмет лексико-стилистической интерпретации: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Тюмень, 2003. — 20 с.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. Im memoriam / МАЭ РАН (Кунсткамера). Сост. Е.О. Путилова. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2003. — 464 с. — (Ethnographica Petropolitana; IX).

Райкова И.Н. Дети в их собственном фольклоре // Педагогические идеи русской литературы: Мат. конф. — Коломна: КГПИ, 2003. — С. 35—40.

Русистика на пороге XXI века: проблемы и перспективы: Мат. конф. — М.: Ин-т рус. яз., МГЛУ, 2003. — 452 с.

Из содерж.: **Ветранович М.А.** К проблеме определения базовых стилистических черт фольклорного текста. — С. 173—175; **Шмелева Е.Я.** Фольклорные жанры как источник цитат в средствах массовой информации. — С. 247—249; **Никитина С.Е.** О роли семантических словарей в исследовании русской народной культуры. — С. 368—370.

Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга: Сб. ст. / Отв. ред. О.В. Белова. — М.: 2003. — 504 с.

Из содерж.: **Белова О.** О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян. — С. 160—175; **Околович Е.** Еврейские и славянские былинки о встрече человека с нечистой силой. — С. 200—210; **Слепович Д.** Славянское влияние на еврейскую музыкальную традицию в Восточной Европе в XVIII—XX вв. — С. 404—423.

Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов: Доклады рос. делегации. — М.: Индрик, 2003. — 588 с.

Из содерж.: Гура А.В. К семантической реконструкции славянской свадьбы: основные мотивы. — С. 107—118; Рут М.Э. Русская народная астрономия на общеславянском фоне. — С. 524—533.

Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульни. Еретики: Нар. религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. — М.: Индрик, 2003. — 462 с. — (Традиц. духовная культура славян. Современные исследования).

Стародубцева С.В. Русские хороводно-игровые и плясовые песни Камско-Вятского междуречья: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2002. — 25 с.

Фестиваль, посвященный 100-летию со дня рождения Анны Васильевны Рудневой / Моск. гос. консерватория. СПб. консерватория. СК ГРФНТ. Музей им. Шалапина. — Б.М., 2003. — 24 с.

Фольклорный текст — 2001. — Пермь, 2002. — 137 с.

Из содерж.: Дубровских А. Семантика крестьянской усадьбы в традиционной культуре (по материалам прикамских быличек). — С. 28—38; Бронников К., Подюков И.А. Из обрядовой традиции охотников и рыболовов Прикамья. — С. 67—72; Подюков И.А. Строительство дома в Прикамье (терминология и обрядность). — С. 38—51.

Тексты

Казачьи песни Кемеровской обл.: Сб. мат. фольклор. экспедиций / КГАКИ. Науч. ред. Л.В. Фибих. Зап., нот., сост., вступ. ст. и коммент. Е.М. Бородин. — Кемерово, 2002. — 73 с.: нот.

Карпухин И.Е. Частушки: (устами нерусских). — Уфа: Китап, 2003. — 526 с.: нот. — (Уст. нар. поэт. Башкортостана).

Кенозерские сказки, предания, былички / Вступ. ст., сост., примеч. Н.М. Ведерниковой. — М.: Рос. НИИ культур. и природ. наследия, 2003. — 146 с.

Песни сибирской деревни Ольшанки, напелые Анной Мефодьевной Красниковой / Сост. М.Н. Мельников; Подгот. Н.В. Леонова; Нот. В.Г. Захарченко. — Новосибирск: Книжница, 2003. — 76 с.: нот. — (Новосиб. обл. центр рус. фольклора и этнографии).

Сказки: В 2 кн. / АГПИ. Сост. Ю.А. Курдин [Авт. вступ. ст. Е.В. Кузнецова, Е.П. Титков]. — Арзамас, 2002. — Кн. 1. — 502 с. — (Нар. поэзия Арзамас. края). — (Вуз. и шк. б-ка).

Суходеев В.В. Сталин в жизни и легендах: [50 лет без вождя]. — М.: ЭКСМО; Алгоритм, 2003. — 541 с.

Частушки Балашовского района / Сост. П.Ф. Лебедев. — Балашов: Николаев, 2003. — 132 с.

Словари. Справочники

Баскакова Н.А. Этнолингвистический словарь услащанных и записанных слов в Челябинской обл. (старинные слова, прибаутки, притчи, песни, пословицы и поговорки). — Челябинск, 2002. — 66 с.

Мифология Британских островов: Энцикл. / Сост. и общ. ред. К. Королева. — М.: ЭКСМО; СПб.: Fanta Fantastica, 2003. — 640 с.: ил.

Шангина И.И. Русский традиционный быт: Энцикл. словарь. — СПб.: Азбука-классика, 2003. — 688 с.: ил.

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

Научный семинар

«Фольклор в наши дни»

Этот семинар был задуман Государственным республиканским центром русского фольклора в начале 2002 г. Концепция семинара предусматривает высказывание и обсуждение различных точек зрения исследователями, стоящими на самых разных позициях.

По мнению организаторов, большинство сегодняшних проблем фольклористики связано с сегодняшним статусом фольклора. Все более актуальным становится вопрос о том, кто в настоящее время является исполнителем (а не хранителем) фольклора; вероятно, что распространенное в настоящее время деление фольклора на классический репертуар умирающей традиции и современный, называемый чаще всего фольклором первичных контактных групп, уже не может считаться корректным. Во-первых, процессы взаимодействия разностадийных фольклорных явлений и их генетические связи недостаточно изучены; во-вторых, состояние классического фольклорного репертуара представляет собой неоднородную картину исчезнувших, исчезающих, активно функционирующих и продуктивных жанров. Именно поэтому задачей семинара стало рассмотрение реально бытующего фольклорного репертуара в самом широком смысле, а также разграничение фольклорной, массовой и элитарной форм культуры.

На первом семинаре (30 мая 2002 г.) были заслушаны два доклада — В.Е. Добровольской «Фольклор и народная культура: о границах понятия» и П.А. Бородин «Фольклор и народная культура: к проблеме построения общей аксиоматики». В.Е. Добровольская (Москва) отметила, что при попытках дать определение понятию «фольклор» мы сталкиваемся с тем, что уровень работы с эмпирическим материалом резко опережает его теоретическое осмысление и формирование понятийного аппарата. Следствием этого является существование нескольких альтернативных интерпретаций термина фольклор. С точки зрения докладчика, все, что интуитивно воспринимается как «фольклор», соотносится с коммуникативной объединяющей моделью, а нефольклорные явления — с некоммуникативной, индивидуализированной. Таким образом, при сопоставлении фольклора и не-фольклора мы имеем дело с общекультурной бинарной оппозицией, первая часть которой передает нечто само по себе важное для реципиента, а вторая содержит элементы, которые важны для обеспечения прием-

ственной связи между передающим и реципиентом, т.е. для формирования микро-социального и этнокультурного единства. П.А. Бородин (Москва) отметил, что в настоящее время в области изучения традиционной культуры отсутствует общая теоретическая база и поэтому назрела необходимость в создании общей теории народной культуры как целостного феномена. В качестве первого шага в ее разработке должна выступить выработка общего языка, т.е. общетеоретической терминологии, разумность, ясность и применимость которой вызвали бы минимум сомнений у всех специалистов, изучающих разные области народной культуры.

На заседании 26 сентября 2002 г. В.И. Пальмова (Москва) осветила современное понимание культурологами проблем традиционной культуры и фольклора. Докладчица указала, что на современном этапе традиционная культура утратила свою универсальность, а фольклор занял место культурного наследия. В.П. Селиверстов (Москва) остановился на современных социокультурных функциях фольклора. Он подробно рассмотрел механизмы формирования константного ряда, лежащего в его основе. По мнению докладчика, усиление традиционного архаического фольклора в современном информационном контексте включает механизм адаптации человечества к изменяющимся условиям.

Заседание 9 декабря 2002 г. было посвящено такому явлению современной молодежной культуры, как «толкиенизм». Организаторы семинара поставили задачу показать это явление как со стороны исследователя, так и с точки зрения носителя традиции, а также охарактеризовать это молодежное движение по отношению к фольклору. В.Е. Добровольская представила вербальный пласт образцов толкиенистской культуры и указала на наличие в ней «высоких» и «низких» жанров. Познакомив слушателей с наиболее показательными образцами, докладчица отметила, что по фольклорной модели развиваются по преимуществу «низкие» жанры. А.Л. Баркова (Москва), будучи не только исследователем традиционной культуры архаических обществ, но и занимая определенное место в иерархии толкиенистов, охарактеризовала структуру данной субкультуры и отметила ряд сходжений с традиционными архаическими культурами, прежде всего в способах восприятия действительности. Коренным понятием механизма функционирования толкиенизма было названо «сопричастие», лежащее в основе перехода человека из сферы рационального в сферу эмоционального.

Вторичной жизни фольклорной традиции было посвящено выступление Е.А. Дороховой «Современные проблемы фольклорного движения в России» (13 февраля 2003 г.). Рассмотрев историю возникновения и развития фольклорного движения как в практическом, так и теоретическом аспекте, докладчица отметила целый ряд проблем, с которыми приходится сталкиваться участникам фольклорных коллективов на современном этапе. Это прежде всего проблема умозрительности реконструкции певческой фольклорной традиции при утрате эталонного звучания, уход от первоисточников, произвольный выбор компонентов локальных художественных систем и мн. др. Е.А. Дорохова отметила, что вопреки оптимистическим высказываниям идеологов фольклорного движения 1990-х гг. среду для существования и полноценной передачи фольклорной традиции в городе создать не удалось. По наблюдениям докладчицы, в последнее время прослеживается тенденция профессионализации фольклорного движения, ориентация коллективов на концертную деятельность, выработка новых форм сценического преподнесения фольклора.

На этом же семинаре А.Э. Греф (Москва) рассказал об истории вертепного театра, о проблемах, которые возникают при использовании вертепа в современной театральной деятельности. Он указал на то, что в настоящее время разрушаются основные признаки вертепного действа как особого вида мистерии: двухэтажная структура с одновременностью показа событий на небе и на земле, произнесение текста непосредственно в зал, передача информации от персо-

нажа к персонажу через зал, сильная разница между фабулой и сюжетом.

24 апреля 2003 г. бурную дискуссию среди специалистов вызвал доклад В.А. Колотаева, в котором была предпринята попытка рассмотреть проблемы развития фольклорных форм в современном обществе. Постфольклор докладчик определил как феномен постиндустриального информационного общества, который эксплуатирует механизмы высокого авторского искусства и народного творчества. Именно эксплуататорский блокирующий характер — главная черта постфольклорной культуры, функционирующей в рамках массовой культуры. Отсутствие у автора четкого понимания предмета исследования, идентификация фольклора и самодеятельного творчества, смешение явлений народной и массовой культуры привело к тому, что выводы, сделанные в докладе, участники семинара не сочли убедительными.

Доклад И.Н. Райковой (3 ноября 2003 г.) был посвящен фольклору современных студентов. Студенчество — наиболее открытая контактная группа, в ее состав входят представители других контактных групп: толкиенисты, туристы, бывшие военнослужащие и т.д. Докладчица указала, что в рамках студенческого фольклора продолжают бытовать или храниться в памяти жанры детского и подросткового фольклора. Еще одна из отличительных особенностей студенческого фольклора — использование старых фольклорных жанров для переделок и пародий. И.Н. Райкова отметила, что студенческая жизнь отражается не только в фольклоре студентов, но и в фольклоре преподавателей.

Семинар, состоявшийся 19 февраля 2004 г., был посвящен проблеме отражения в фольклоре эмоционально-чувственной сферы человеческой жизни. Т.Н. Якунцева (Екатеринбург) отметила, что в последние десятилетия произошли существенные изменения в подходах и оценках того фольклорного материала, в котором наиболее ярко представлено проявление чувственно-эмоциональной стороны жизни. Большая часть этого материала представлена жанром романа, имеющим в фольклоре свое семантическое поле. В основе художественно-эстетических приемов, используемых романом, лежит мелодраматизм.

В.А. Поздеев (Киров) посвятил свое выступление психологии фольклорного сознания. Предложенный им метод изучения фольклорного текста назван автором психофольклористикой и включает различные подходы к изучению механизмов понимания и восприятия фольклорного текста, психологии слушателя и текстопорождения.

Доклад Т.Б. Диановой (Москва) на семинаре 15 апреля 2004 г. был посвящен фольклору большого и малого города на постсоветском пространстве. Особое внимание было уделено фольклорной традиции Севастополя, в которой докладчица выделила несколько тематических полей (календарные праздники, семейные обряды и т.д.). Их функционирование исследовалось по трем направлениям: официальному, профанному и потаенному, в каждом из которых эти тематические поля реализуются по-разному.

**В.Е. ДОВРОВОЛЬСКАЯ,
Н.Е. КОТЕЛЬНИКОВА**
(Москва)

Школа молодого фольклориста в Архангельске

22—24 ноября 2003 г. в Архангельске на базе Лаборатории фольклора Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова проходила работа VI Международной школы молодого фольклориста «Комплексное собирание, систематика и экспериментальная текстология фольклора» (при финансовой поддержке федеральной целевой программы «Интеграция»; проект № Т 3093). Школа была приурочена к научному симпозиуму «Народные культуры Русского Севера: фольклорный антитет этноса». Организаторами проекта выступили Лаборатория фольклора (зав. Н.В. Дранникова.), Отдел информационных технологий (зав. А.Е. Гильдебрант) ПГУ и Отдел фольклора Института мировой литературы РАН.

Пленарное заседание открыл председатель оргкомитета В.М. Гацак (Москва). В своем выступлении «Фольклористическое значение работ Р. Курциуса о топосах» он отметил актуальность его исследования, которая определяется важностью изучения этнопоэтических констант.

Спорные вопросы научной терминологии (на примере терминов «мотив», «мифологема», «мотифема» и «алломотив») представила Т.Г. Иванова (С.-Петербург) в докладе «Мифологема и мотив (К вопросу о фольклористической терминологии)».

Доклад И.А. Разумовой (Апатиты) «О междисциплинарном подходе в изучении и собирании устных нарративов» показал совпадение интересов фольклористики, социальной антропологии и истории при изучении современной устной городской словесности. Предметом рассмотрения явились «неофициальная» история города Апатиты

и локальная идентичность городского сообщества, выводы о которой были сделаны по материалам 2000—2003 гг.

В.А. Бахтина (Москва) в докладе «Экспедиционные записи Б.М. и Ю.М. Соколовых "По следам Рыбникова и Гильфердинга": пути достоверной публикации» проанализировала способы фиксации различных фольклорных жанров и связанные с ними текстологические и технологические трудности при подготовке к публикации. Докладчица использовала архивные материалы экспедиции братьев Соколовых 1926—1928 гг., результатом которых явился том «Онежских былин» (1948).

Э.Г. Рахимова (Москва) в докладе «Ранние записи медвежьих заклинаний в северо-восточных областях Финляндии» обратилась к историографии первых фиксаций, исследований и публикаций записей карело-финской устной поэзии калевальс-

кой метрики, а также к проблеме аутентичности и оригинальности этих «ранних» фольклорных текстов. Исследовательница обозначила временные рамки «открытия» карело-финской эпической традиции, отнеся их еще к XVII в., задолго до экспедиций Э. Лённрота; были отмечены немалые заслуги «первооткрывателей» (Мекаэль Агрикола, Петрос Банг, Карл Готланд и др.).

Интереснейшим этническим процессам современности был посвящен доклад К.К. Логинова (Петрозаводск) «О проблемах истории и культуры Среднего Поилекся и Северного Приилекся». Им были выявлены своеобразные формы локального самосознания населения этих зон. Используя классификацию С.А. Токарева, К.К. Логинов соотнес поселение на Илексе с «аморфными группами русских», приведя в качестве аргумента то, что население этих территорий не причисляло себя ни к «пудожанам», ни к «каргополам», ни к «онежанам». Отметив, что население Среднего Поилекся и Северного Приилекся «не заработало» себе ни эндоэтнонима, ни экзоэтнонима, исследователь предложил определять эту группу как «сверхаморфную». К.К. Логинов выдвинул гипотезу, что через несколько поколений из-за давности лет и частых смешанных браков память о малой родине изгладится и потомки нынешних «калганов» начнут причислять себя к поморам, а поморы тоже будут воспринимать их как представителей своей группы.

М.А. Лурье (С.-Петербург) в докладе «Несколько замечаний о современных граффити» предложил общий подход для описания современных городских граффити. Докладчик отметил, что, говоря об этом явлении, мы, по сути, смешиваем три различные традиции, имеющие общее феноменологическое ядро, однако различающиеся формально и функционально: это и общая традиция писания и рисования на стенах, известная городской культуре издревле; и практика общения посредством граффити; и основная деятельность молодежной субкультуры графферов, в основе которой — производство граффити. Рассмотрев эти традиции, исследователь показал, что в целом граффити как спонтанная культурная практика в современной ситуации утрачивает функцию выражения социального (культурного) протеста, стремится к легализации и коммерциализации, а также и то, что в настоящее время заметно возрастает значение граффити как коммуникативной системы.

Работу пленарного заседания завершил сообщение Л.В. Фадеевой (Москва), которое было посвящено работе научного альманаха «Традиционная культура» с мо-

лодыми авторами. Государственный республиканский центр русского фольклора, являющийся учредителем альманаха, положил в основу своей деятельности идею сотрудничества с научными школами и центрами. Сейчас в альманахе «Традиционная культура» разрабатывается новая рубрика «Молодая наука», в которой предполагается не только знакомить читателей с работами молодых ученых, но и организовывать читательские дискуссии.

Второй день Школы был посвящен выступлениям молодых фольклористов.

В.А. Ковпик (Москва) в докладе «Сюжетно-тематические связи скоморошин и лирических песен» на примере текстов «Травник», «Повесть о Ерше Ершове сыне Щетинникове», «Старина о большом быке» показал, что скоморошины — это поздняя и сугубо вторичная по отношению к «классическим» фольклорным жанрам разновидность фольклора. «Сырьем» для возникновения этих произведений служили как эпические прозаические и песенные жанры (былины, сказки), так и обрядовые и необрядовые лирические песни.

А. Граур (Кишинев, Молдавия) в докладе «Традиционные методы гадания, связанные с лечебной магией (по полевым материалам)» представила современное состояние традиции гадания как элемента молдавского заговорного ритуала. Докладчица рассмотрела заговорные тексты, направленные на выдачу колдунов и ведьм, на выявление и определение болезни, на везение/невезение и др., выделив в их основе различные методы гаданий.

В докладе Н.В. Петрова (Архангельск) «Образ богатыря-воина в русских былинах и исландских сагах» рассматривалось былинное новообразование «Данила Борисович». Путем его сопоставления с текстами песенного фольклора, печорских былин, коми преданий, мифологических легенд и исландских саг были обнаружены оригинальные местные формулы, а также реконструирована архаичная основа некоторых мотивов (одушевление оружия — заговаривание стрелы; бой с ходячим покойником, боящимся дневного света, и т.п.), которые содержатся в «Даниле Борисовиче».

А.С. Мутина (Ижевск) в докладе «Календарные обряды старообрядцев-беспоповцев северо-восточного ареала Удмуртии» проанализировала влияние различных этнических традиций на формирование осенне-зимнего цикла календарных праздников у старообрядцев-филипповцев этого региона. Она отметила, что удмурты считают русские праздники традиционными и активно принимают в них участие, а старообрядцы

сберегли календарный цикл, перенесенный с Русского Севера; этому способствовали профессиональные факторы, отсутствие брачных контактов с «мирскими», прочные связи с соседними филипповскими общинами.

В выступлении М.Д. Алексеевского (Москва) «Советские праздники в русской деревне: к постановке проблемы» были кратко представлены основные этапы становления советских праздников в русской деревне, а внедрение социалистической обрядности в СССР было охарактеризовано как уникальный социокультурный эксперимент.

Выступление Л.В. Рубцовой (Калининград) «Роль книжных источников в устной повествовательной традиции» было посвящено текстам исторической несказочной прозы, бытующим в Калининградской обл. Целью исследования явилось определение источников преданий и легенд об истории Пруссии в народном репертуаре. Люди, живущие на территории Калининградской обл., в силу сложившихся исторических и политических обстоятельств осмысливают «прускость» своего края посредством активного внедрения в народную среду материалов, взятых из письменного наследия довоенной Германии и художественно переработанных или научно обоснованных авторами-краеведами. В этом процессе также задействованы и СМИ, которые «подбрасывают» в народную среду свои сюжеты.

М. Соучкова (Прага, Чехия) в докладе «Научная жизнь А.Д. Григорьева в Чехословакии. Из Ужгорода в Пряшев» опровергла традиционные представления о том, что, оказавшись в эмиграции, фольклорист А.Д. Григорьев полностью отстранился от научных изысканий. Исследовательница проанализировала материалы чешских архивов, демонстрирующие активную лекционную, издательскую и научную деятельность ученого.

Ю.А. Новиков (Вильнюс, Литва) представил доклад своего аспиранта И.В. Лемешкина (Прага, Чехия) «А.Д. Григорьев и чешская фольклористика. История публикации и рецензирования пражского тома "Архангельские былины" (1939 г.)». Доклад был посвящен перипетиям в судьбе «Архангельских былин и исторических песен», точнее, драматичной судьбе его последнего «кулойского» тома. Были продемонстрированы уникальные материалы западных архивов (в основном, это журнальные рецензии, личные письма, лекции), которые проливают свет на молчание в Советской России об этом издании, на историю его рецензирования выдающимися западноевропейскими филологами. Опыт осмысления в отзывах Я. Махала, М. Фасмера, В. Ан-

дерсена не устарел и вполне согласуется с современным восприятием «Архангельских былин и исторических песен».

У.Н. Решетнева (Омск) представила в сопоставительном аспекте финно-угорские и китайские пословицы и поговорки. По мнению докладчицы, сопоставительное изучение паремий позволяет выявить их общие свойства — паремиологические универсалии, а также национально-специфические черты.

В выступлении А.А. Чухиной (Архангельск) «Локальные варианты заключительного этапа свадебного обряда на Русском Севере в конце XIX — начале XX в.» были выделены два типа обрядов, сопровождающих заключительный этап свадьбы: северо-восточный (мезенский, пинежский, кулойский, поморский, холмогорский) и юго-западный (шенкурский, каргопольский, вельский, виноградский).

В.А. Кандыбо (Архангельск) в докладе «Сравнительный анализ севернорусских вариантов сказки "Звери в саях у лисы (старушки)" (СУС 158)» выбрала для сравнения сказки из сборников Н.Е. Ончукова, И.В. Карнауховой, Н.И. Рождественской, Г.Я. Симиной и Н.В. Дранниковой. Докладчица предложила три уровня сравнения текстов: сюжетно-композиционный, региональный (локальный) и индивидуальный. Исходя из этого, она сделала следующие выводы: все варианты сказки композиционно построены по принципу «восходящей рематической градации»; выявленные в текстах диалектные языковые единицы и этнографические детали служат показателем локальной привязанности вариантов; многие детали и мотивировки действий персонажей, присутствующие в текстах, являются следствием «редакторской обработки» сказочного сюжета исполнителем.

М.А. Крапивина (Архангельск) в докладе «Кулойская былинная традиция» проанализировала «Кулойско-мезенский эпический репертуар, выделенный еще А.Д. Григорьевым. Докладчица предложила рассмотреть его как две отдельные традиции, продемонстрировав региональную специфику каждой из них в следующих отношениях: сюжетный состав, тип обработки конкретного сюжета, «подробности изложения».

Д.А. Семаков (Архангельск) в выступлении «Сакральное пространство Средней Пинеги (к вопросу о семантике религиозно-мифологической топографии)», обратившись к материалам экспедиций Лаборатории фольклора ПГУ 2003 г. в Пинежский р-н, рассмотрел на примере двух сублокальных групп — Покшеньги и Средней Пинеги — объекты, маркирующие сакральное

пространство: деревья, камни, антропоморфные идолы, часовни, кресты (их топографию, мифологию, генезис). Докладчик представил историографию и существующие подходы к изучению мифологического пространства Европейского Севера (в целом и касательно данной историко-культурной зоны), результатом чего явилась попытка междисциплинарного осмысления сакрального пространства (на основе данных археологии, этнографии, истории, фольклористики, топонимики, диалектологии). Особое внимание Д.А. Семаков обратил на иноэтническое воздействие, особенно актуальное для Средней Пинеги (финно-угорская, коми, самоедская/ненецкая традиции).

Н.А. Михейченко (Сыктывкар) в докладе «Опыт систематизации материалов по великочетверговой обрядности (Вятские собрания ФАСыктГУ)» представила материалы, которые были собраны экспедициями Сыктывкарского государственного университета начиная с 1990 г. в Юрьянский, Нагорский, Мурашинский, Опаринский, Подосиновский, Лузский р-ны Кировской обл. и Прилузский р-н Республики Коми. Сейчас они хранятся в фольклорном архиве СГУ. Главным критерием для объединения магических действий в конкретные группы стала их целевая установка. Внутренним критерием систематизации явились средства, с помощью которых осуществлялась попытка достижения желаемого результата. Предложенная систематизация отразила также такие характеристики магических действий, как время, место, предметы, наличие/отсутствие вербальных текстов.

Доклад этномузыковеда А.А. Войтович (Петрозаводск) «Функции музыкальных инструментов в обрядах и повседневном быту мари и удмуртов» был обращен к актуальной в последнее время теме изучения традиции функционирования инструментов и форм инструментальной музыки финно-угорских народов.

И. Туркова (Петрозаводск) в докладе «Проявление игрового начала в музыкально-поэтических текстах горочных песен с. Усть-Цильма» рассмотрела хороводную песню как структуру, в которой в строго координированном виде выступают поэтическое, мелодическое и хореографическое начала. Исследовательница предложила обозначить проблему времени как центральную в изучении всех компонентов хоровода. Основная часть выступления содержала доказательства проявления игрового начала как в поэтическом тексте, так и в координации ритма стиха и ритма напева.

Заключительный день работы школы был посвящен использованию мультимедий-

ных технологий в изучении и преподавании фольклора. Свои достижения в этой области продемонстрировали ученые из Архангельска и Москвы.

Доклад Н.В. Дранниковой (Архангельск) и А.Е. Гильдебранта (Архангельск) «Использование мультимедийных технологий и Интернет-ресурсов в изучении и преподавании фольклора» показал возможность широкого использования мультимедийного фольклорного материала как в учебной (сопровождение семинарских занятий по курсу «Устное народное творчество» мультимедийными дисками), так и в научной (Поисковая машина и Интернет-база данных архива лаборатории фольклора, содержащая текстовый, аудио- и видеоматериал) работе.

В выступлении Т.Н. Ковалевой (Москва) «Автоматизированная информационно-поисковая система АИПС "Музыкально-поэтический фольклор"» была представлена база данных для хранения описаний объектов изучения стандарта Microsoft Access 97. Ею были проанализированы основные возможности программы: хранение в базе данных записей, содержащих, в первую очередь, тексты, а также — ноты, звук, изображения. Т.Н. Ковалева продемонстрировала режимы работы с базой данных: ввод информации, отбор записей (учетных карт), создание новой записи, просмотр, редактирование, формирование выходных документов.

В.Л. Кляус (Москва) в докладе «Интернет-ресурсы по русскому фольклору: некоторые аспекты идеологии создания» проанализировал несколько фольклорных сайтов, определил главные цели их создания: презентационная, информационная, предоставление доступа к научно-исследовательским работам и полевым материалам, опубликованным в печати. Он обозначил основные требования при разработке фольклорных Интернет-ресурсов: обновляемость и уровень полноты ресурса, возможность знакомства не только с текстовыми, но и с аудио-, видео- и фотофиксациями фольклора, наличие поисковой системы, обеспечивающей быстрый доступ к информации.

Подводя итоги, организаторы и участники школы молодого фольклориста отметили востребованность и актуальность подобных мероприятий, внесли предложение сделать проведение школы регулярным (один раз в два года). В 2004 г. ожидается публикация сборника докладов.

Д.А. СЕМАКОВ,
А.А. МЕНЬШИКОВ,
Н.В. ПЕТРОВ (Архангельск)

VIII Толстовские чтения

20 апреля 2004 г. в Институте славяноведения РАН прошла конференция «География традиционной народной славянской культуры» (VIII Толстовские чтения).

С.М. Толстая (Москва), открывая конференцию, подчеркнула значение для славистических исследований ареалологии, позволяющей проецировать разного рода явления на карту и таким образом изучать не только картографируемые явления, но и территорию, ее членение. Она отметила, что одним из главных положений этнолингвистической концепции Н.И. Толстого является представление о диалектном характере народной традиции, необходимости создания «диалектологии» славянской духовной культуры, без чего не может быть осуществлена реконструкция ее древнеславянского прасостояния, а привлечение данных внешнего сравнения лишается надежности и возможности верификации. В отечественной этнографии ареалогический подход и картографирование применяются за редкими исключениями лишь к явлениям материальной культуры. Между тем важность географического изучения духовной культуры и картографирования ее элементов в масштабах всего славянского мира осознавалась уже в 1920-е гг. (П.Г. Богатырев, В.М. Жирмунский, А.И. Никифоров и др.). В настоящее время немало сделано в области картографирования отдельных элементов обрядов и верований и особенно культурной терминологии, однако при наличии карт по терминологии, по обрядовым реалиям, обрядам, у нас нет ни одной карты, которая была бы посвящена отдельному элементу духовной культуры.

Представляется актуальным еще раз привлечь внимание как к методам, приемам и сферам применения ареалогического подхода и картографирования в этнолингвистике, так и к их ожидаемым результатам в области типологии и истории изучаемых явлений, их формальной и семантической реконструкции.

Практические результаты использования лингвогеографического метода (анализа карт) для культурологических задач представила Т.И. Вендина (Москва) в докладе «Фрагменты языковой картины мира на картах "Общеславянского лингвистического атласа"». С одной стороны, при прочтении лингвистических карт требуется знание этнолингвистических данных (например, названия аиста, ласки/ласточки, ядовитого гриба и др. имеют культурную мотивацию). С другой стороны, лингвистическая карта сама является источником этнолингвистической информации. В качестве примеров докладчица привела карты с метафорическими названиями ласки (с корнем **pevst-*), кузнечика (с корнем **kop-*, **kobyl-*), подробно остановившись на анализе карты с названиями божьей коровки с точки зрения их мифологической основы.

О.А. Пашина (Москва) в докладе «Народное многоголосие в свете традиционной картины мира, истории и географии» представила гипотезу о том, что звуковая сфера

народной музыки, и особенно многоголосие, могут отражать народные представления о пространственной модели мира. Типы многоголосия, как выяснилось, четко локализируются и хорошо ложатся на карту. Так, для западнорусской традиции (Смоленская, Псковская, Тверская, Брянская обл.) характерен гетерофонный склад фактуры, когда все исполнители поют свой вариант одной мелодии, на «один голос», при этом преобладает линейная развертка гармоник. Стадially другая группа представлена традициями Верхнеокского региона, где также наблюдается гетерофонный тип фактуры, но внутри него наличествует расслоение — тяготение к разным полюсам днапозона. Это другая стадия восприятия пространства, которое начинает дифференцироваться по вертикали. Можно предположить, что виды фактуры высвечивают те характеристики пространственной модели, которые являлись наиболее существенными для носителей данной культурной традиции.

Результаты многолетних исследований с демонстрацией большого числа карт представила в докладе «Южнославянские ареалы по данным языка и народной духовной культуры» А.А. Плотнокова (Москва). Докладчица предприняла попытку положить на карту данные духовной культуры и ее терминологии. На примере обрядности и поверий праздника *Мечкиндан* было показано, что ареалы распространения самого культурного явления шире, чем ареалы его лексического выражения. Была также предложена схема ареального членения южнославянской территории с учетом культурной специфики балканской традиции.

Доклад В. Васевой (Болгария) «"Козел" в болгарской свадьбе (ареальный аспект)» был зачитан Е.С. Узенёвой. Основная часть доклада касалась функции овцы (барана) на свадьбе и рассмотрены связанные с ней терминологии; был также представлен материал, касающийся функции и терминологии козла в свадебном ритуале.

Л.Н. Виноградова (Москва) выступила с докладом «Украинская народная демонология в ареальном аспекте» (на примере образа ведьмы). При анализе демонологических систем оказалось возможным выделение двух зон — севернорусской и белорусской, с одной стороны, и южнорусской и украинской — с другой. Локальные образы ведьмы в разных традициях формируются на основе малых признаков, деталей; например, специфика украинской ведьмы определяется в первую очередь карпатским типом.

В докладе «О картографировании фольклора» К.С. Задоя (Германия) рассматривалась в качестве примера хлеб в святочной обрядности украинцев Карпат. Она подробно описала его символику, значение и функции в рамках святочного ритуала, доказав, что хлеб *керечун* можно рассматривать как малую модель мира. Сравнив карту, на которой нанесены названия рождественского хлеба в Закарпатье (*керечун*, *крачун*, *карачун*, *василь*, *василёк*, *закусованец* и т.п.), и карту, фиксирующую различия во внешнем виде и украшении хлебов, докладчица констатирова-

ла, что границы обрядового диалектного членения совпадают с языковыми диалектными границами.

Т.А. Агапкина (Москва) докладом «Ареальный аспект восточнославянской заговорной традиции» открыла дискуссию по вопросу о возможности картографирования заговоров. Докладчица указала, что для диалектной типологии заговоров важно учитывать следующие моменты: представленность в традиции отдельных функциональных типов заговоров (напр., заговор от золотника в севернорусской традиции); наличие или отсутствие в традиции сюжетов, мотивов, форм (напр., традиционный зачин «Встану я не помолясь...» известен практически только в севернорусских заговорах); соотношение заговоров и их мотивов с другими функциональными группами текстов; языковую и поэтическую специфику, номинации, эпичность и т.п. Предварительно можно сказать, что восточнославянская традиция имеет две основные диалектные версии: 1) центрально-русскую и Русский Север; 2) южнорусскую и Полесье. Граница между ними подвижна в ареале центрально-русских говоров. Внутренние границы выделяют более мелкие диалектные ареалы.

В докладе «География мотивов восточнославянских заговоров» Е.Е. Левкиевская (Москва) показала, что на данном этапе исследования восточнославянской традиции попытка очертить диалектологию мотивов или дать сравнительный анализ полесских заговорных мотивов с другими славянскими (а тем более проследить распространение отдельных мотивов на восточнославянской территории) является явно преждевременной, отчасти из-за неравномерной изученности отдельных восточнославянских ареалов, отчасти из-за методологической неподготовленности такого анализа.

О географии корпуса заговоров, объединенных одной темой, а также ритуалов, с ними связанных, говорила И.А. Седакова в докладе «География болгарских заговоров и ритуалов от испуга». В болгарской традиции заговоры от испуга выделяются в четкую группу со своими мотивами, действиями и представлениями об ущербе, который наносит страх. И.А. Седакова отметила, что при создании диалектной картины заговорных явлений сравнивать надо не только мотивы, но весь комплекс форм и действий, весь контекст. Например, для всех болгарских заговоров обязательно в качестве места воздействия при процедуре лечения от испуга фигурирует сердце (или желудок), достаточно распространены также колени, пятки, иногда голова. Верят, что страх вселяется и его следует изгнать, поэтому его режут, рубят. Различаются территориально атрибуты и действия в лечебных обрядах. Например, кувырание назад (нередко сопровождаемое текстами на румынском языке) известно только в северо-восточной части Болгарии; подвешивание за руки — локальный восточноболгарский обряд; вырезание следа — южноболгарский.

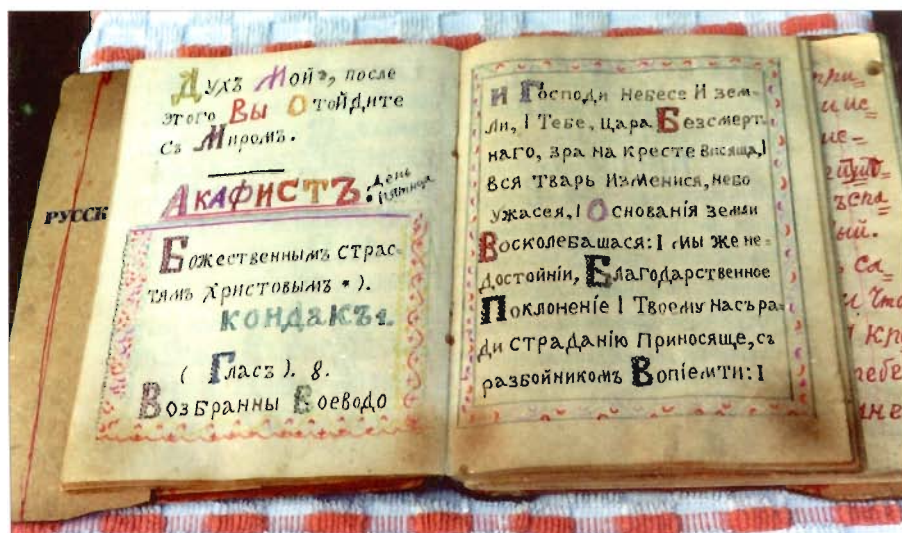
М.М. ВАЛЕНЦОВА
(Москва)



Крестный ход в день памяти иконы Тихвинской Божьей Матери. Фото А.А. Чувьурова



Рабочий момент экспедиции: А.А. Чувьуров осматривает старопечатную книгу (с. Дон Усть-Куломского р-на). Фото В.А. Галицы



Рукописный сборник, составленный жителем с. Пожегдин И.П. Мартионовым (1890—1982), ныне хранится в коллекции А.В. Мингалёвой (д. Кекур Усть-Куломского р-на). Фото О.Н. Смирновой

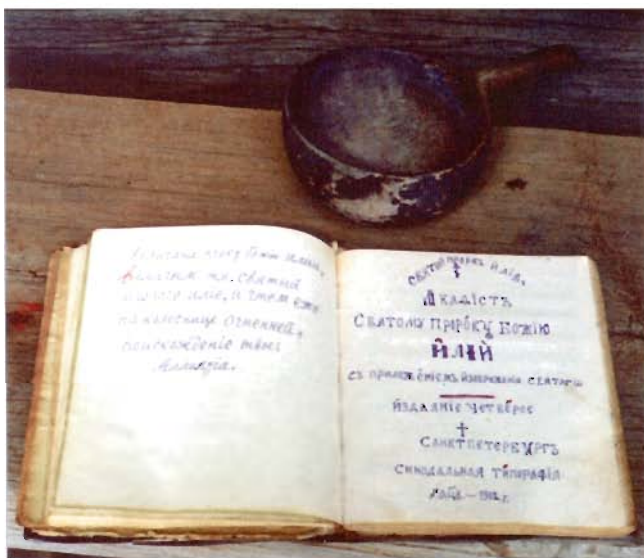
ЭКСПЕДИЦИЯ НА ВЕРХНЮЮ ВЫЧЕГДУ



Рукописный сборник из коллекции А.В. Мингалёвой (д. Кекур Усть-Куломского р-на). Фото О.Н. Смирновой

В 2001 г. Российский этнографический музей совместно с Национальным музеем Республики Коми проводил этнографическое обследование на Верхней Вычегде (Усть-Куломский р-н Республики Коми). Наряду с другими темами предметом специального исследования стала уникальная местная рукописная традиция.

Материал об экспедиционных находках читайте на с. 49—52



Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2004»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

О.Е. Фролова (Москва)

*Морфология сказки
в зеркале синтаксиса*

«Сказка и жизнь»:

*письма Е.И. Сороковикова
к М.К. Азадовскому*

А.Р. Усманова (Астрахань)

*Свадебная обрядность татар
Астраханской области:
традиции и современность*

С.М. Лойтер (Петрозаводск)

*Краевед И.М. Дуров
и его коллекция
поморских детских игр*

Из истории науки:

*Ченек Зибрт
и журнал «Českí Lid»*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

