

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '2004

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Церковь Петра и Павла в с. Вирма



Келья в с. Сухое

В 2003—2004 гг. специалисты из Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН проводили исследования в Беломорском р-не Карелии.

Целью исследований было изучение современного состояния традиционной культуры данного региона: обрядов, народных праздников, обычаев, особенностей бытового уклада поморского населения. В 2003 г. обследованы села, расположенные на Онежском берегу Белого моря: Нюхча, Колежма, Сухое, Сумский Посад, в 2004 г. — д. Шижня, д. Выгостров, с. Вирма и повторно с. Колежма, с. Сумский Посад.



Материалы об экспедициях в Карельское Поморье читайте на с. 44—45.



Карсикко на кладбище в Колежме



Староверческий крест на кладбище в Колежме

Петрозерский скит — современный вид



ЖИВАЯ СТАРИНА

4(44) '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**

Выпускающий: **Л.Г. Бакке**

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

E-mail: scf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 06.12.2004. Формат 60×90 1/8.

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

Тираж 3000 экз. Заказ 1255. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ГУП ИПК «Московская правда», 900 экз.

101000, Москва, Потаповский пер., 3

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2004

На 1-й стр. обложки: Остатки «святой» сосны, на которой, по преданию, была найдена икона Николая Чудотворца (с. Великорецкое Юрьянского р-на Кировской обл.). Фото А.А. Ивановой. 2003 г.

На 4-й стр. обложки: Дверь в голбец. Кистевая роспись. Вологодская обл., Тотемский р-н, д. Федотово, нач. XX в. Из кн.: О. Круглова. Русская народная резьба и роспись по дереву. М., 1974. № 29.

СОДЕРЖАНИЕ

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА

<i>О.Е. Фролова.</i> Морфология сказки в зеркале синтаксиса	2
<i>Г.Э. Имаева.</i> Рифма как средство построения сказки	5
<i>М.А. Летарова-Гистер.</i> Сказка С.Т. Аксакова «Аленький цветочек» и устная сказочная традиция XX в.	7
<i>С.П. Сорокина.</i> Сказка и жизнь	10

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

<i>А.Р. Усманова.</i> Свадебная обрядность татар Астраханской области	13
<i>В. Васева.</i> «Свадебный барашек» в болгарской традиции. Пер. с болгарского <i>Е.С. Узенёвой</i>	16
«Как эта жыга паламалась...» Публикация <i>Г.И. Лопатина.</i> Предисловие <i>Л.Н. Виноградовой</i>	19
Из Полесского архива: «Залом». Публикация <i>О.В. Ковалевой</i>	22

ТРАДИЦИЯ И ЕЕ НОСИТЕЛИ

Рассказы о жизни. Публикация <i>Т.Б. Юмсуновой</i>	24
<i>С.С. Михайлов.</i> Гуслицкая деревня Анциферово в рассказах старожила	29
Быт вологодской деревни в устных рассказах. Публикация <i>Д.М. Савинова</i>	32
Народные молитвы и духовные стихи Новгородской области. Публикация <i>Е.В. Платонова</i>	35

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

Материалы <i>Э.В. Померанцевой</i> в Государственном Литературном музее. Публикация подготовлена <i>В.В. Запорожец</i>	38
<i>Е.В. Вельмезова.</i> К 140-летию Ченека Зибрта (1864—1932)	39

ЭКСПЕДИЦИИ

<i>А.А. Иванова.</i> Великорецкие святыни в фольклоре Вятского края	41
<i>Е.В. Марковская.</i> Экспедиции в Карельское Поморье	44

ВЫСТАВКИ

<i>И.С. Веселова.</i> «Музей биографий. Русская провинция. XX век»	46
<i>С.С. Михайлов.</i> Музей и мемориал в селе Степановка	47

ЮБИЛЕИ

Юбилей счастливого человека (к 85-летию <i>К.В. Чистова</i>)	49
К 75-летию <i>Джеймса Бейли</i>	50
Юбилей без «старомодности» (к 70-летию <i>Алана Дандеса</i>)	51

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Л.А. Софронова.</i> Утопия в народной культуре	52
<i>Т.Г. Иванова.</i> Исследование по фольклорной лексикографии	53
<i>М.А. Летарова-Гистер.</i> От сказки к анекдоту, от Проппа к Фрейду	55
<i>Е.Е. Жигарина.</i> Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х	57
<i>Н.Р. Тимонина.</i> Новая литература по фольклору и этнографии	59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>В.Е. Голицына.</i> Конференция «Языки традиционной культуры»	60
<i>В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова.</i> Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир»	61
<i>И.А. Седакова.</i> Симпозиум «Календарная обрядность»	62

Содержание журнала «Живая старина» за 2004 год	63
--	----

О.Е. ФРОЛОВА

МОРФОЛОГИЯ СКАЗКИ В ЗЕРКАЛЕ СИНТАКСИСА

Подобно тому как в авторской литературе не тождественны способы выражения мысли в поэзии и в прозе, в фольклоре ограничения на язык накладывает жанр текста.

В книге В.Я. Проппа «Морфология сказки» развитие фабулы сказки представлено как жесткая последовательность действий персонажей, которые В.Я. Пропп назвал функциями.

Наша гипотеза состоит в том, что жесткость фабульной конструкции сказки отражается и в грамматике, что позволяет описать этот уровень текста как систему синтаксических разрешений и запретов.

Мы намереваемся решить несколько задач:

1. Выявить моменты в композиции текста, подвергающиеся запретам;
2. Показать характер этих запретов;
3. Спроецировать запреты и разрешения на систему субъектов речи.

Таким образом, жесткость фабульного и сюжетного конструирования, присущая сказке, отражается на взаимодействии композиции, синтаксиса и системы субъектов речи.

При рассмотрении волшебной сказки как жестко структурированного текста мы исходим из нескольких положений. Художественный текст — иерархическое образование, обладающее сильными позициями: начало, финал (см. [1]). Авторский текст представляет собой сложное речевое произведение, в котором представлены несколько субъектов речи. При этом один субъект речи (главный) выступает от имени автора, другой (другие) — представляет персонажей. Главный субъект может быть выражен 1 л. ед. ч. и принадлежать миру текста и может быть выражен 3 л. ед. ч. и не принадлежать миру текста [2, 3]. Сказ — промежуточный случай, когда главный субъект речи, не принадлежа миру текста, выступает от имени персонажа и употребляет лексикон персонажа.

Время в тексте позволяет говорить о позиции субъекта речи по отношению к изображаемому событию, прошедшее время — ретроспективная позиция, когда действие отнесено в план прошлого по отношению к моменту речи, настоящее время — синхронная позиция: действие представлено как происходящее в

момент рассказывания или как имеющее место всегда, регулярно, вне времени.

Волшебная сказка как фольклорный повествовательный текст сближается с авторским повествовательным художественным текстом, потому что сказке также присуща полисубъектность. Система субъектов речи в сказке представлена речью повествователя-сказителя и прямой речью персонажей.

Первый запрет: невозможность 1 л. ед. ч. для повествователя (1 л. ед. ч. возможно только в прямой речи персонажей) требует корректировки с учетом композиции текста. Первое лицо ед. ч. в речи повествователя может появляться в сильных позициях текста, инициальной и финальной.

Проиллюстрируем сказанное¹. *В некотором царстве, в тридесатом государстве, на краю за холмом, в селе том, где мы живем, где леса дремучи, озера сини и поля широки, жили-были старик со старухой* («Дарьюшка-Замазурка». Соколова, с. 46-47) [4. Т. 1. С. 252]. *В некотором было царстве, в некотором было государстве, не в нашем было королевстве*² («Иван-царевич и Марья-краса, черная коса». Садовников, № 4) [4. Т. 1. С. 336].

Чаще 1 л. ед. ч. повествователя появляется в финале сказки. *На том тиру и я был, мед-вино тил, по усам текло, да в рот не попало; тут меня угощали: отняли лоханку от быка да налили молока; потом дали калача, в ту ж лоханку помоча. Я не тил, не ел, вздумал утираться, со мной стали драться; я надел колпак, стали в шею толкать!* («Иван Быкович». Афанасьев, т. 1, № 137) [4. Т. 1. С. 179]. *На той свадьбе и я был, вино тил, по усам текло, во рту не было. Надели на меня колпак да и ну толкать; надели на меня кузов: «Ты, детинушка, не гузай, убирайся-ка поскорей со двора»* («Перышко Финиста Ясна Сокола». Афанасьев, т. 2, № 234) [4. Т. 1. С. 280].

Теперь обратимся к композиции сказки. Последовательность предложений в начале сказки описана Н.Д. Арутюновой [5]: бытийное предложение; предложение характеристизации; предложение номинации.

Бытийное предложение, предложение о существовании, в интерпретации Н.Д. Арутюновой состоит из трех компонентов: а) область бытования, б) бытийный глагол, в) имя бытующего предмета. Например: *В некотором царстве жил-был купец* («Василиса прекрасная». Афанасьев, т. 1, № 104) [4. Т. 1. С. 254]. В этом пред-

ложении словосочетание *В некотором царстве* обозначает область бытования, *жил-был* представляет бытийный глагол, а существительное *купец* называет имя бытующего предмета. Область бытия может не называться и при этом воспринимается как равная миру: *Жил-был крестьянин* («Сказка о злой мачехе». Новиков, № 31) [4. Т. 1. С. 243]; *Жили-были мужик да баба* («Девушка в колодце». Карнаухова, № 5) [4. Т. 1. С. 247]. Однако, как в приведенном выше примере из сборника А.Н. Афанасьева (т. 1, № 104), область бытования может быть обозначена, а значит, ограничена. *В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь с царицею* («Иван Быкович». Афанасьев, т. 1, № 137) [4. Т. 1. С. 171].

В русском языке бытийные предложения выражают два основных значения — наличия/отсутствия чего-либо и посессивного наличия, т.е. значения обладания чем-либо. При этом русский язык обходится одним бытийным глаголом *быть*.

В начале сказки — строго определенной последовательности бытийных предложений; во-первых, говорится о существовании, наличии персонажей, а во-вторых, о посессивных отношениях: *Жил-был крестьянин. У него был сын* («Сказка про змея». Смирнов, № 339) [4. Т. 1. С. 166]; *В некотором царстве, в некотором государстве жил-был царь с царицею; детей у них не было* («Иван Быкович». Афанасьев, т. 1, № 137) [4. Т. 1. С. 171].

Теперь посмотрим на то, как распределены в сказке субъекты речи: говорящий персонаж невозможен в начале и финале сказки, т.е. в этих позициях не встречается прямая речь персонажей, здесь представлен только повествователь. В отличие от персонажа повествователь «распространен» на всем протяжении текста.

Кроме этого разделения, начало и финал сказки жестко относят действие к определенным временным планам. Эти ограничения касаются речи повествователя, т.к. другие субъекты речи в этих позициях не встречаются. В начале и финале возможно только прошедшее время, причем в начале оно выражено бытийными глаголами несовершенного вида (далее — НСВ), что устанавливает дистанцию между моментом речи и временем протекания события, о котором собирается рассказать повествователь. В финале представлены глаголы как НСВ, так и совершенного вида (далее — СВ), причем глагол в прошед-

шем времени СВ, по нашим наблюдениям, в финале встречается чаще. Появление в финале настоящего и будущего времени исключительно редкое явление: *И они в то место, до Марфы крестьянской дочери, добежали и стали там жить-переживать. И там живут, может — нас переживут* («Марфа крестьянская дочь». Балашов, № 59) [4. Т. 1. С. 272].

Только в середине сказки в речи повествователя возможно появление настоящего и случаи чередования настоящего и прошедшего времен.

В середине текста, перед началом фабульного действия возможно представление нескольких однородных действий как одного типичного. Показателем этого является частица *бывало*, которая либо присутствует, либо ее подстановка не меняет смысла предложения. *Подойдет праздник, Минька с Гранькой нарядятся и уйдут, а Дарьюшка все по дому возится. И прозвали ее Дарья-замазурка* («Дарьюшка-Замазурка». Соколова, с. 46-47) [4. Т. 1. С. 252].

Чередование прошедшего и настоящего времени в речи сказителя-повествователя свидетельствует о следующем: прошедшее время, выраженное глаголом СВ, обозначает смену сюжетных действий, а настоящее время синхронизирует момент речи и события. При инверсии подлежащего и сказуемого, типичном приеме, встречающемся в «фабульной» части сказки, эти фрагменты представлены повествователем как происходящие как бы на глазах зрителя, увиденные мысленным взором. Последнее обстоятельство позволяет говорить о фигуре наблюдателя в сказке.

На наш взгляд, некорректно интерпретировать настоящее время в сказке как настоящее историческое. Повествование в такой манере — прием многих исторических учебников, не предполагающий создание перцептивно воспринимаемого образа, картинку, которую должен увидеть читатель: *Наполеон наступает и берет город за городом, пока не подходит к Москве; Во второй половине XIX века в деревне начинается экономический рост.* В первой фразе возможна инверсия подлежащего и сказуемого, при этом фраза сразу воспринимается как стилизация под волшебную сказку и должна произноситься с особой интонацией: *Наступает Наполеон и берет город за городом, пока не подходит к Москве.* Во второй фразе инверсия невозможна: *?Начинается во второй половине XIX века в деревне экономический рост.*

Обратимся к примерам из сказок. *Ехали по долам, по горам, по зеленым лугам и приехали в дремучий лес; в том лесу стоит избушка на курячьих ножках, на*

бараньих роожках, когда надо — повертывается. *«Избушка, избушка, повернись к нам передом, к лесу задом: нам в тебя лезти, хлеба-соли ести».* *Избушка повернулась. Добрые молодцы входят в избушку — на печке лежит Баба-Яга, костяная нога, из угла в угол, нос в потолок* («Иван Быкович». Афанасьев, т. 1, № 137) [4. Т. 1. С. 172]. В этом фрагменте сказуемые могут быть интерпретированы следующим образом: *ехали* — прошедшее время, выраженное глаголом НСВ, обозначает процесс; *приехали* — прошедшее время глагола СВ — результат; *стоит избушка* — настоящее время глагола НСВ при инверсии подлежащего и сказуемого свидетельствует о наблюдаемости, именно в этом фрагменте можно восстановить глагол с семантикой перцептивного восприятия: *приехали в дремучий лес и видят* — в том лесу *стоит избушка на курячьих ножках.* Далее, форма *повертывается*, выраженная настоящим НСВ, интерпретируется как способность избушки, ее качество. *Избушка повернулась* — прошедшее время глагола СВ вновь обозначает результат действия. Формы *входят* и *лежит Баба-Яга* вновь свидетельствуют о наблюдаемости. Подобным образом интерпретируется фрагмент *костяная нога, из угла в угол, нос в потолок* с эллипсисом сказуемого.

Надо отметить — употребление настоящего времени замедляет действие и может быть названо медленным вводом читателя в эпизод.

Вместо сказуемого в настоящем времени сказка допускает назывные предложения, выраженные отглагольными существительными, также передающими момент наблюдения, представления картинку воображению или мысленному взору слушателя.

И вот топотня, топотня, бегут сорок волков, и стали развертываться кругом столба по солнышку, и развернулись, и очутились все добрыми молодцами, что ни в сказке сказать, ни пером описать; а она стоит в запечье; Она и пошла и стали в запечек. Гром-шум, бегут сорок волков. У столба стали свертываться. Очутись добры молодцы. Опять сели пить-есть. Все пьют, и едят, и кушают, а он сидит не пьет, не ест, не кушает («Марфа крестьянская дочь». Балашов, № 59) [4. Т. 1. С. 269—270, 271].

Подобный прием встречается в различных сказочных сборниках.

Ишла лисичка-сестричка по дорожке, Несла скалочку;

За скалочку гусочку;

Стук, стук, стук! стучится она в избу к другому мужику. «Кто там?» — «Я — лисичка-сестричка, пустите пере-

ночевать» («Лисичка-сестричка и волк». Афанасьев, т. 1, № 1) [4. Т. 1. С. 26].

В той же функции, в которой выступают назывные предложения, выраженные отглагольными существительными, выступают также сказуемые, выраженные неспрягаемыми формами, — аналитические предикаты. Они также создают эффект наблюдаемости. *Он пришел в хоромы и начал выигрывать: «Козлова жена, соплякова жена! Козлова жена, соплякова жена!» А бедняжка по одной щече его хлоп, по другой хлоп, а сама на коней — и была такова!* («Козел муж». Афанасьев, т. 2, № 277) [4. Т. 1. С. 273].

Средства представления события и рассказа как синхронных, создающие перцептивно воспринимаемый образ, являющийся мысленному взору и предполагающий наличие наблюдателя, следующие: а) сказуемое, выраженное глаголом в настоящем времени, при инверсии подлежащего и сказуемого; б) эллипсис сказуемого; в) прямая речь персонажей; г) аналитические предикаты, выраженные неличными формами глагола; д) назывные предложения, выраженные отглагольными существительными.

Как происходит членение сюжетного действия на отдельные события в сказке? Дело не только в том, что разные события обозначены разными предикатами. На наш взгляд, можно говорить об эпизодном шве, который отмечает начало эпизода. В этом качестве выступает указательная частица *вот*.

В сказке употребление частицы *вот* достаточно частотно. Покажем это на примерах.

1) *Пришла домой, у нее мать заболела и померла. Вот похоронила мать, идет с похорон, и опять старичок навстречу: «Девушка, девушка, — говорит, — у тебя сегодня горе, завтра вдвое будет»; 2) Вот на другую ночь повалилась спать — он приходит опять; 3) Она днем пошла к бабушке. «Вот, — говорит, — бабушка, ты мне сказала достать озничка, и доставала, и отскочила искорка, сгорели у него на голове три волосины, одна золотая, другая серебряная, третья медная»; 4) Вот она все рассказывала, как отца-мать похоронила, как старичок ей навстречу попал и что говорил... 5) Вот Марфа крестьянская дочь взяла другой посох в руки, надела другу шляпу, вторы латы железны, втору просвору в зубы взяла и пошла; 6) Вот Марфа крестьянская дочь взяла третий посох в руки, третью шляпу на голову, третьи лапти железны обула, третью просвору железну в зубы взяла. И вот она шла, шла, стал третий посох приламываться, третья шляпа прогнаиваться, третьи лапти протопты-*

ваться, третья просвора железа прогрызывается; 7) *Вот* она стала ей рассказывать, как приходил Иван-царевич...

8) *Вот* они днем бегают серыми волками, а ночью развернутся добрыми молодцами; 9) *И вот* топотня, топотня, бегут сорок волков, и стали развертываться кругом столба по солнышку, и развернулись, и очутились все добрыми молодцами, что ни в сказке сказать, ни пером описать; а она стоит в запечье («Марфа крестьянская дочь». Балашов, № 59) [4. Т. 1. С. 266—271].

Мы выписали те фрагменты сказки, в которых частица *вот* употребляется не в собственно указательном значении.

В ситуации прямой речи частица *вот* употребляется для указания на предмет, находящийся в зоне видимости говорящих (см. [6, 7, 8, 9]). Посмотрим, как определяют другие значения этой частицы толковые словари. Словарь Д.Н. Ушакова выделяет несколько значений. *Вот* — 1. Служит для указания на что-л., находящееся или происходящее перед глазами или как бы перед глазами в данную минуту, на наличие чего-н.; 3. Употр. при переходе к чему-н., что является следствием чего-н., предшествующего, выводу, заключением (в сочетании с союзом «и» и без него); 4. Служит для указания на то, по поводу чего высказываются какие-н. мнения, что является поводом к речи [6. Т. 1. Стб. 381]. Словарь под редакцией А.П. Евгеньевой выделяет еще одно значение: 3. Употр. для указания на последовательность действий, на смену явлений, происходящих как бы перед глазами [7. Т. 1. С. 219]. «Словарь структурных слов русского языка» также выделяет дополнительные значения: 3. Употр. для указания на наличие какого-л. факта, для выделения его (часто выражает затрудненность говорящего в дальнейшем высказывании об этом факте); 9. Употр. для указания на тему или отправную точку дальнейшего рассуждения [8. С. 65, 66]. Наконец, новый «Словарь современного русского литературного языка» выделяет два значения частицы. *Вот* — 1. Употр. для указания на кого-л., что-л., находящееся или происходящее в непосредственной близости, перед глазами, или (при рассказывании, повествовании) как бы перед глазами // Употр. для указания на последовательность действий, на смену явлений и т.п., происходящих пред глазами или (при рассказывании, повествовании) как бы перед глазами [9. Т. 2. С. 509].

Толкования, предложенные словарями, не вполне удовлетворяют нас по нескольким причинам. Очевидно, что в речи повествователя в сказке мы не имеем дело с предметом, находящимся в поле видения.

Кроме того, не подходит употребление при повторности событий. Ближе всего подходят авторы «Словаря современного русского литературного языка», говоря о присутствии предмета как бы перед глазами, т.е. перед мысленным взором.

В.В. Морковкин в личной беседе с автором настоящей статьи предложил более точное определение употребления указательной частицы *вот* в сказке, назвав его драматическим. *Вот* в речи сказителя отмечает границу эпизода и связано с представлением событий как бы перед глазами слушателя.

Продолжим рассмотрение различий в речи повествователя и персонажа. Одна из конструкций практически исключительно принадлежит персонажу: это употребление императива при взаимодействии главного героя сказки с второстепенными в нескольких фрагментах сказки, обозначенных В.Я. Проппом как посредничество и испытание [10]. Грамматически просьба или приказание чаще всего выражены повелительным наклонением глагола. Думается, данное наблюдение не нуждается в иллюстрациях.

Кроме того, две синтаксические модели также связаны с персонажем как субъектом речи. Условное сложноподчиненное и бессоюзное сложные предложения с эллипсисом условного союза встречаются только в прямой речи персонажей (см. примеры, собранные В.И. Борковским) [11].

Связанность употребления таких предложений с одним субъектом речи позволяет несколько иначе посмотреть на модальность сказки, т.е. отнесение высказывания к действительности с точки зрения реальности/ирреальности.

Второй запрет, который мы можем сформулировать: нежелательность (невозможность) употребления условных сложноподчиненных и соответствующих бессоюзных предложений в речи повествователя.

Проиллюстрируем функционирование таких предложений в сказках. В книге написано: «Кто эту книгу в три года прочтает, тот не умрет и всех во дворце разбудит. Если красна девушка, будет Ивану-царевичу невестой, если молодуха — сестрой, стар человек — отцом» («Горюшко». Карнаухова, № 17) [4. Т. 1. С. 260]; Финист: «Если вздумаешь искать меня, то ищи за тридевять земель, в тридесятом царстве» («Перышко Финиста Ясна Сокола». Афанасьев, т. 2, № 234) [4. Т. 1. С. 277]; Баушка: «А вот я тебе прикажу три дня их пасти, за работушку что ни лучшую взять лошадушку, а если не спасешь и домой не пригонишь, то мяса твоего наемся и крови напьюся!» («Иван-

царевич и Марья-краса, черная коса». Садовников, № 4) [4. Т. 1. С. 345].

Когда действие в главной и подчиненной частях отнесено к будущему и выражено соответствующими формами глагола, в фабуле сказки это связано с постановкой задачи и оказанием помощи главному герою. В этом случае предложение выражает условную модальность — объективную возможность осуществления чего-либо при соблюдении определенных условий.

При отнесении действия к прошедшему времени в главном и придаточном предложениях модальность меняется, теперь это модальность ирреального условия. Подобные предложения встречаются в тексте, когда персонажем совершена ошибка, требующая исправления.

Карка-богатырь: «**Кабы** он сейчас был у меня, за руки бы его принимал и в сахарные уста бы целовал» («Иван-царевич и Марья-краса, черная коса». Садовников, № 4) [4. Т. 1. С. 341].

Условные сложноподчиненные могут чередоваться со сложносочиненными предложениями с союзами *а то*, *а не то*, которые интерпретируются как союзы обоснования.

В предложении с союзом *а то* части не свободны в выражении временных и модальных отношений. Если в первой части встречается модальная конструкция — императив, модальное слово, то во второй части действие отнесено к будущему: *Иди, а то не успеешь*; *Он должен сдать экзамен, а то не получит стипендию*. Если же в первой части действие отнесено к прошлому, то показатели ирреальной модальности появляются во второй части: *Он ушел, а то все бы плохо кончилось*.

В сказке сложносочиненные предложения с союзами *а то*, *а не то* встречаются в связи с наложением запрета.

Сестра: «**Не пей, братец, а то будешь теленочком**», — говорит Аленушка; «**Ах, сестрица, если бы ты знала, как мне пить хочется**». — «**Не пей, братец, а то сделаешься жеребеночком**»; *Сестра*: «**Не пей, братец, а то будешь баранчиком**»; *Сестра*: «**Не пей, братец, а то будешь поросеночком**»; *Сестра*: «**Не пей, братец, а то будешь козленочком**» («Сестрица Аленушка и братец Иванушка». Афанасьев, т. 2, № 260) [4. Т. 1. С. 262].

Предварительный вывод, который мы можем сделать: носителем модальности в сказке является персонаж, именно он выражает отношение высказывания к действительности с точки зрения реальности/ирреальности, возможности/невозможности. А это обстоятельство свидетельствует о «разделении полномочий» субъектов речи в сказке.

Итак, синтаксис в сказке подчиняется законам композиции, построения фабулы, разделению сфер действия сказителя и персонажа.

Примечания

¹ Сказки цитируются по изданию [4], в круглых скобках указывается сборник, в котором данный текст был опубликован впервые. Перечень источников см. в конце статьи.

² Полуужирный курсив здесь и далее наш. — О.Ф.

Источники

Афанасьев — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3-х т. / Изд. подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1984—1985.

Балашов — Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подгот. Д.М. Балашовым. Л., 1970.

Карнаухова — Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст. и коммент. И.В. Карнаухова. Л., 1934.

Новиков — Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост. Н.В. Новикова. М.; Л., 1961.

Садовников — Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым // Записки Императорского Русского географического общества. 1884. Т. 12.

Смирнов — Сборник великорусских сказок Архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1—2. Изд. А.М. Смирнов // Записки Императорского Русского географического общества. 1917. Т. 44.

Соколова — Сказки земли рязанской / Подгот. текстов, вступ. ст., коммент. В.К. Соколовой. Рязань, 1970.

Литература

1. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970. См. гл. 8.

2. Успенский Б.А. Поэтика композиции. М., 1970. С. 16—17, 70—76.

3. Падучева Е.В. Семантические исследования. М., 1996. С. 200—206.

4. Русские народные сказки. В 3-х т. / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ю.Г. Круглова. М., 1992.

5. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. М., 1976. С. 359—360.

6. Толковый словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 1996.

7. Словарь русского языка: В 4-х т. / Под ред. А.П. Евгеньевой. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1981.

8. Словарь структурных слов русского языка / Под ред. В.В. Морковкина. М., 1997.

9. Словарь современного русского литературного языка: В 20-ти т. М., 1991—

10. Пропт В.Я. Морфология сказки. М., 1969. См. гл. 3.

11. Борковский В.В. Синтаксис сказок. М., 1981.

Г.З. ИМАЕВА

РИФМА КАК СРЕДСТВО ПОСТРОЕНИЯ СКАЗКИ

Волк серый, смелай...

В некотором царстве, в некотором государстве, в том, в котором мы живем, под номером сядьмым, иде мы сядим, снег горел, соломою тушили, много народу покрутили, тем дела не ряшили. Бягуть двенадцать волков, за двенадцатью волками бягуть старики с колами. Один волк серый, смелай говорить: «Старички, воротитесь, умилитесь, мой отец ядал у вас по сту овец, а я к вашему стаду не прикоснусь». Те воротилися, умилитися, пошли домой. Идет волк серый, смелай — ходить свинья с поросеночьям. Бяреть он свинью. «Брось ты мене, волк серый, смелай, возьми ты у мене куценькява, кургузенькява поросеночья». Взял он куценькява, кургузенькява поросеночья за спинку, сдернул с няво кожурилку и сидить яво йсть. Иде ни была лиса: «Здравствуй куманечек, миленький дружочек. Я к тебе пришла в гости, глотать свининые кости». «Што ты за тварь, читаешь мне такую букварь? Я сам учился в Рыги читать постовыи книги. Што было куценькяму, кургузенькяму поросеночю, то и тебе, тварь, будя!»

Та лиса вытягваеьт ноги бяжать по дороге. Отправляется лиса в Брянские леса. В Брянских лясах сидел пятах на дубу. «Здравствуй, петушочек, миленький дружочек. Я была в городе Ирусалиме, там тебе восхвалили: у тебе, — говорят, — петуха, шалковая борода, крылышки-то рябенкии, сапожки-то красенкии. Я есть духовная ваша мать, хожу по курникам вас исповядать. Ты есть грешник, ты есть незаконник, по семьдесят семь жен имеешь. Слезь ко мне, раскайси ты мне. На том свете есть пшаница яровая и озимовая, я вас туды пушаю, хорошим кормом наслаждаю». Тот пятах спольстили на лисиный дух, с сука на сук спускалси, с деревом прошшалси, сел лисе на галаву. Взяла лиса пятаху сабе в уста, понясла яво в густые куста, стала лиса пятаху голову вяртеть. Съела она пятаху, отвисла у ней требуха, пошла она в реку свою жажду затушать. Иде ни был серый волк, взял лису за спину, сдернул с ней кожурилку, съел яе до остатка и показалось волку сладко. На этом басне конец.

Сказка «Волк серый, смелай...» была записана в 1925 г. от жительницы села Б. Верейка Воронежской обл. Анны Куприяновны Барышниковой (Куприянихи)¹. Объем сказочного репертуара Куприянихи очень велик — 122 текста. Сказки о животных занимают среди них относительно скромное место — их не больше 10.

Сказка «Волк серый, смелай...» интересна прежде всего прекрасно разработанным зачином и ритмичностью сказа. Она представляет собой контаминацию двух сюжетов — «Волк и свинья» и «Лиса-исповедница». Первый сюжет представлен весьма схематично и известен в более полной версии в передаче А.Н. Афанасьева и В.Н. Добровольского², сказка из сборника которого также изложена ритмичной прозой: «Валчища встал и колпачища снял: "Здравствуй, свиння; супаросья жина! Зачим тут ходиш, зачим тут шляисьья? Тут живут валки, тут живут серья, хватають авец, и табе, свиння, будить паследний канец"». Правда, в этом варианте

Добровольского волк не соглашается на замену поросятами и съедает саму свинью. Второй сюжет — «Лиса-исповедница» — литературного происхождения и восходит к повести XVII века «Сказание о куле и лисице». Она обличала лицемерие и формальное благочестие, особенно в среде духовенства. Повесть через рукописные сборники и лубочные тексты была усвоена сказочниками и в крестьянской среде примкнула к жанру сказок, превратившись в юмористическое повествование.

В сказке Куприянихи можно обнаружить и зачин, и концовку, и традиционное развертывание сюжета. И если у других сказочников особая манера исполнения (речитативом) проявляется только в зачинах, традиционных формулах в тексте и концовках, то сказка «Волк серый, смелай...» вся изложена ритмичным слогом. Поэтому у Куприянихи трудно разграничить зачин, собственно повествование и концовку: и тематически, и стилистически они не столь контрастны, как в сказках других исполнителей. Следовательно, можно сказать, что вариант Куприянихи целиком представляет собой присказку, в

ГУЛЬНАРА ЗАЙНЕТДИНОВНА ИМАЕВА, канд. филол. наук; Башкирский гос. пед. университет (Уфа)

которой ритмизованная речь взяла верх над прозаическим изложением и подчиняется правилам построения присказки как таковой. Обычно она состоит из цепи свободно соединяющихся фрагментов (мотивов), которые можно поменять местами, сократить или удлинить. Присказки обычно произносятся, чтобы настроить слушателей на веселый лад, привлечь внимание к рассказу, и контаминируются из мотивов разных небылиц.

Сказка Куприянихи начинается с топографического зачина с крайне неопределенным местом действия: «В невякото-ром царстве, в невякотом государстве...» Эта формула далее распространяется: «...в том, в котором мы живем, под номером сядьмым, иде мы сядим...» В данном традиционном зачине встречается вторжение нового слова «номер», которое явно более позднего происхождения. Далее развиваются абсурдные мотивы небылиц, в которых вещи получают не свое, а какое-то чужое, нелепое назначение (снег горел). В первом фрагменте присказки действующие лица делают то, чего они заведомо делать не могут: «снег... соломой тушили, много народу покрутили, тем дела не рязшили...»¹. Второй мотив включает в себя рассказ про 12 волков. Здесь можно отметить ряд рифм, введенных сказочницей ради балагурства, никакой смысловой нагрузки они не несут: *волками — колами; отец — овец*. Кроме того, фрагмент сказки насыщен и смежными рифмами: *серай — смелай; воротилися — умиллился*. Таким образом, Куприяниха использует в данном случае не только балагурные, но и смежные рифмы, что дает повод говорить о превращении слога сказки в рязшный стих. Кроме того, в этом эпизоде появляется герой (*волк серай, смелай*), с помощью которого соединяются два следующих сюжета сказки.

Присказка закончилась, но мы этого не почувствовали: тот же герой, тот же слог, нет традиционной формулы, разделяющей присказку и сказку («Эта присказка, сказка впереди»). Поэтому и два сказочных сюжета воспринимаются нами как продолжение присказки. Также необычно меняются функции у сказочных героев. Уже не волк просит лису поделиться едой, а наоборот. Сравним героев и выражения, с помощью которых характеризуются их действия, в двух разных сказках, рассказанных Куприянихой. В сказке «Ленивая баба»² волк выпрашивает у лисы рыбу и ест ее таким образом: «Я пришел к тебе в гости гладать рыбы кости»; «Ухватил за спинку, сдернул с ней кожурилку. Съел ее

до аstatка, показала рыпка слатка». В нашей сказке роли меняются, и уже лиса просит волка поделиться: «Я к тебе пришла в гости гладать свининные кости». Однако волк ведет себя очень грубо, обзывает лису и угрожает ей расправой, которая в конце сказки все-таки настигает лису. При описании действий волка сказочница использует такие выражения: «Взял он <...> поросеночка за спинку, сдернул с няво кожурилку»; «Взял лису за спину, сдернул с ней кожурику, съел яе до остатка и показалось волку сладко». Таким образом, исполнительница отдает предпочтение в своем творчестве тому или иному типу формул, которые у нее могут повторяться в разных сказках в совершенно противоположных ситуациях.

В связи с общей установкой на занимательность стоит и стилистическое оформление следующего сюжета о лисе-исповеднице. Изложение его имеет свои особенности.

Во всех своих сказках Куприяниха тяготеет к диалогической форме, она ей хорошо удается. Однако в этой сказке от диалога лисы с петухом остается только монолог лисы. Он характеризуется елейностью и слащавостью с эмоциональной стороны, что достигается использованием в ее речи большого количества уменьшительно-ласкательных суффиксов и эпитетов.

Но особенно интересен для нас этот монолог как пример ритмизованной прозы. Звуковые повторы в сказке членят речь сказочника на относительно соизмеримые отрезки (колонны), которые в конце синтаксических рядов (в клаузуле) образуют рифму. Речь лисы можно разделить на три части. Вначале идет вступление-обращение лисы к петуху (суффиксальная рифма *петушочек — дружочек*), затем — первая часть, продолжающаяся до слов «сапожки-то красенькии». В этом отрывке Куприяниха использует только женские клаузулы и преимущественно по два ударных слога на один синтаксический ряд. Начинается речь лисы с неточной рифмы *Ирусалими — восхвалили*, затем идет флективная рифма *петуха — борода* и завершается эта часть полной суффиксально-флективной рифмой *рябенький — красенький*. Следовательно, рифма с каждым разом становится все более совершенной и точной, то есть речь лисы с помощью языковых средств превращается в более гладкую, ритмичную и текучую; лиса пытается мелодикой своей речи как бы усыпить бдительность петуха.

Вторая часть (от слов «Я есть...» до «ты мне») является кульминационной и интонационно построена совершенно иначе. Здесь все рифмы мужские (ударение на последнем слоге), заканчиваются согласными, поэтому произносятся жестче, уже без всякой певучести. В колонне — от 3 до 5 ударений. Это отвечает задачам сказочницы — в данном отрывке лиса прибегает к самым сильным своим доводам. Первая грамматически разнородная рифма *мать — исповедать* звучит диссонансом по отношению к предыдущим и подготавливает нас к главному тоническому стиху, который передан чистым тоническим стихом: «Ты есть грешник, / ты есть беззаконник». Следующий синтаксический ряд — кульминационный, поэтому дан для большего эффекта вообще без рифмы: «...по семьдесят семь жен имеешь». И сразу же вслед за этим, пока петух «не очухался», лиса не говорит, а приказывает: «Слезь ко мне, / раскайся ты мне (используются повелительное наклонение глагола, та же тоника, а вместо рифмы — эпифора «ко мне — ты мне»).

По правилам речевого этикета любой разговор желательно закончить возвращением к начальной теме беседы. Третья часть монолога лисы — это опять возврат к той же тональности, ритму речи и женской рифме, что и в первой части. Лиса пытается загладить плохое впечатление от своей «жесткой речи» и лицемерно рассказывает петуху о царстве небесном, куда попадут только безгрешные.

Куприяниха с помощью ритмической речи создает удивительно зримый образ лисы. В контексте сказки ее речь играет большую роль, так как сразу раскрывает облик лисы, ласковое обращение которой лишь маска.

Не исключено, что в творчестве Куприянихи прослеживается влияние скоморшье-традиции. В сказке можно усмотреть специфические черты «скоморшье-го стиля»: ритмичность сказа (рязшный стих), небыличный характер образности и ироничный тон повествования.

Примечания

¹ Песни и сказки Воронежской области / Сост. А.М. Новикова, И.А. Оссовецкий и др. Воронеж, 1940. С. 183—184.

² Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1. С. 657—658.

³ «Формула невозможного», по П.Г. Богатыреву. Подробное рассмотрение сказочных зачинов см.: *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974. — *Прим. редакции.*

⁴ Художественный фольклор. М., 1926. Т. 1. С. 86—87, 94, 97.

М.А. ЛЕТАРОВА-ГИСТЕР

СКАЗКА С.Т. АКСАКОВА «АЛЕНЬКИЙ ЦВЕТОЧЕК» И УСТНАЯ СКАЗОЧНАЯ ТРАДИЦИЯ XX В.

Сказка С.Т. Аксакова «Аленький цветочек», самое «фольклорное» из его произведений, была написана в 1856—1857 гг. и опубликована в 1858 г. как приложение к роману «Детские годы Багрова внука», с подзаголовком «Сказка ключницы Пелагеи». Эта сказка неоднократно привлекала внимание исследователей, прежде всего своим сюжетом, который восходит, с одной стороны, к русской народной сказке (например, «Заклятый царевич», № 276 в собрании Афанасьева, тип АТ 425 С), а с другой стороны, к французской литературной сказке XVIII в. (прежде всего, к тексту «Красавица и Зверь», входившему в состав переводной книги XVIII в. «Детское училище...» Ж.-М. Лепренс де Бомон¹). Наиболее подробно о фольклорных и литературных источниках сказки Аксакова говорится в статье Ю.К. Бегунова «Источники сказки С.Т. Аксакова "Аленький цветочек"»². В нашей статье мы будем говорить не столько об источниках сказки Аксакова, сколько о ее влиянии на фольклорную традицию 30-х—70-х гг. XX в.

Мы рассмотрим те народные сказки, принадлежащие к типу АТ 425, которые были записаны в XX в., когда сказка Аксакова «Аленький цветочек» уже успела приобрести безусловную популярность, и покажем, как в них отразился, с большей или меньшей степенью переосмысления, литературный текст Аксакова. Нас будут интересовать в данном случае те тексты типа АТ 425, в которых упоминается именно «аленький цветочек» и где не только сюжет близок к аксаковскому, но и встречаются более детальные совпадения со сказкой Аксакова.

Необходимо сделать следующую оговорку: конечно, словосочетание «аленький цветочек» могло существовать в устной сказочной традиции и до Аксакова. Но традиция употребления

словосочетания «аленький цветочек» в сказках о необыкновенном супруге носит слишком частный характер, чтобы можно было представить себе ее широкое распространение по всей России. Так или иначе, в литературу это сочетание попало именно из сказки Аксакова, и его воспроизведения в последующей устной сказочной традиции можно считать литературно-маркированными.

Еще одна оговорка: для того чтобы констатировать влияние сказки Аксакова на тот или иной народный текст, записанный в конце XIX в. и позднее, заглавия «Аленький цветочек» недостаточно. Такое заглавие мог дать сказке с сюжетом, близким к аксаковскому, и собиратель, знакомый, в отличие от рассказчика, со сказкой Аксакова. О знакомстве рассказчика с текстом Аксакова можно говорить лишь в том случае, когда «аленький цветочек» упоминается им внутри повествования, в ситуациях, сходных с аксаковскими. Такие тексты мы и будем рассматривать в данной статье.

1. Сказки, структурно близкие аксаковской

Рассмотрим прежде всего две северные сказки с заглавием «Аленький цветочек», первая из которых записана в 1930-е гг. от М.М. Коргуева³, а вторая — в 1950-е от О.И. Самохваловой⁴. В обеих сказках героини просят отца привезти в подарок аленький цветочек. Сюжет сказок полностью соответствует аксаковскому, единственное отступление наблюдается у Коргуева — в его варианте полностью отсутствуют происки сестер. В обоих текстах есть ситуации, детально сходные с аксаковскими: как у Коргуева, так и у Самохваловой это, во-первых, ситуация, когда зверь впервые показывается красавице (т.е., фактически, кульминация), и, во-вторых — финал. В таблице 1 мы предлагаем детальное сопоставление этих ситуаций с их прототипом в сказке Аксакова. Ниже мы увидим, что в финальной ситуации у Аксакова, у Коргуева и у Самохваловой, упоминается «аленький цветочек». В таблице мы выделяем это словосочетание курсивом.

Таблица 1

С. Т. Аксаков	М. М. Коргуев	О. И. Самохвалова
---------------	---------------	-------------------

Ситуация 1: Зверь в первый раз показывается Красавице

<p>...исполню я твое желание, хотя знаю, что погублю мое счастье и умру смертью безвременной. Приходи за зеленый сад в сумерки серые, когда сядет за лес солнышко красное, и скажи: «Покажись мне, верный друг!» — и покажу я тебе свое лицо противное, свое тело безобразное.</p> <p>...и показался ей издали зверь лесной, чудо морское <...> и невзидала света молодая дочь купецкая, красавица писаная, всплеснула руками белыми, закричала истошным голосом и упала на дорогу без памяти (с. 507—508).</p>	<p>— Ну покажись, хозяин, все равно я, быват, тебя и не забоюсь.</p> <p>— Ну, ладно, потешу я тебя, покажусь, только смотри не бойся.</p> <p>И вдруг выплыло такое чудовище страшное, она и в омморок упала.</p> <p>Полежала, пришла в чувство, он и спрашивает:</p> <p>— Ну што, видела теперь?</p> <p>— Ничего, хозяин, это хо-рошо, что ты показался, то-перь я тебя боятыце не буду (с. 245).</p>	<p>Вот она и спрашивает:</p> <p>— Что ж ты, такой добрый человек, а не показываешься?</p> <p>А он:</p> <p>— Ты меня испугаешься!</p> <p>— Нет, — говорит, — я бояться не буду!</p> <p>Показался он ей. [Потом] она и запросилась домой (с. 411).</p>
---	---	--

Ситуация 2: Красавица возвращается и находит умирающего Зверя

<p>Побежала она на пригорок муравчатый, где рос, красовался ее любимый <i>цветочек аленький</i>, и видит она, что лесной зверь, чудо морское, лежит на пригорке, обхватив <i>аленький цветочек</i> своими лапами безобразными <...> Начала его будить потихоньку дочь купечкая, красавица писаная, — он не слышит; принялась будить покрепче, схватила его за лапу мохнатую — и видит, что зверь лесной, чудо морское, бездыханен, мертв лежит...</p>	<p>Спомнила про <i>аленькой цветок</i> и полетела домой. Когда она токо туда явилась, сразу побежала в сад этот, где <i>аленькой цветок</i>. Приходит к этому <i>аленькому цветку</i>, а смотрит, ее хозяин овил этот <i>аленький цветок</i> рукой, совершенно мертвой. Вот она обняла его и стала плакать <...></p>	<p>Сестры взяли и часы отвели назад, она и опоздала. Она прибегает обратно, а он с этим <i>аленьким цветочком</i> и лежит. Она думала, что мертвый, она пала, горько заплакала.</p>
<p>Помутились ее очи ясные, подкосились ноги резвые, пала она на колени, обняла руками белыми голову своего господина доброго, голову безобразную и противную, и завопила истошным голосом: «Ты встань, пробудись, мой сердечный друг, я люблю тебя как жениха желанного!..»</p>	<p>Тогда вдруг такая сделалась страсть, гром, стон, трескоток. Она сильней забоялась, упала в обморок.</p>	<p>Потом грянул гром такой страшный, она и упала без сознания.</p>
<p>И только таковы слова она вымолвила, заблестели молнии со всех сторон, затряслась земля от грома великого, ударила громава стрела каменная в пригорок муравчатый, и упала без памяти молодая дочь купечкая, красавица писаная.</p>	<p>Когда она только очумела, то смотрит, такой красавец стоит перед ей и приводит ее в чувство. И сад тоже остался, а дворец стал еще лучше, хоть и тот хороший был (с. 246—247).</p>	<p>Она проснулась, он и отвернутый, етот царевич, такой красивый, хороший, она у него в охапке. И он уже не зверь, а человек, царевич (с. 412).</p>
<p><...> очнувшись, видит она себя во палате высокой, беломраморной, сидит она на золотом престоле со камнями драгоценными, и обнимает ее принц молодой, красавец писанный, на голове со короною царскою, в одежде златокованой (с. 510—511).</p>		

Как видим, устный рассказ совпадает с текстом Аксакова довольно часто; кроме того, «аксаковские» эпизоды соответствуют наиболее важным моментам развития сюжета. Подобные совпадения вряд ли могут быть случайны, следовательно, рассказчикам была знакома сказка Аксакова. Между тем, Коргуев был неграмотен и ознакомиться непосредственно с текстом Аксакова не мог. Знакомство с этим текстом Самохваловой также маловероятно. При этом о Коргуеве известно, что его мать и дядя знали много сказок, что в детстве он нищен-

ствовал, затем работал поваром на судне, позднее пас оленей на дальних пастбищах и занимался охотой. И в море, и на пастбищах, и на охоте ему часто приходилось слушать и рассказывать сказки. В разговоре с собирателем он вспоминает и о лубочных сказках, которые читались вслух. Из всех этих сведений следует, что Коргуев не только сам был хорошим сказочником, но и что он был хорошо знаком со сказочной традицией. Тот факт, что в сказках, рассказанных такими людьми, как Коргуев или Самохвалова, встречаются явные реминисцен-

ции «Аленького цветочка», свидетельствует о бесспорном проникновении сказки Аксакова в устную традицию конца XIX — начала XX в.

II. Сказки об «аленьком цветочке» с иной структурой

Теперь рассмотрим текст, структурно отличающийся от сказки Аксакова, но в котором упоминания «аленького цветочка» в высшей степени частотны. Это сказка «Аленький цветочек», записанная в 1947 г. от казака-некрасовца Л.В. Тумина⁵.

Содержание этой сказки таково:

Купеческий сын Василий любит дочь бедного охотника Танюшку и хочет на ней жениться. Купец запрещает ему это. Поняв, что сын не изменит своих намерений, он превращает его в чудовище:

«Не послушался Василий отца. Отец разобиделся на него, взял и заключил его на три года в большой верблюдиный заклятый вид. Ну, заклил сына купец, его никто не мог видеть. А потом далеко в лесу, где лежала столбовая дорога, купец построил здание, насадил вокруг того здания большой сад, а посредине сада посадил заветный *аленький цветочек* (здесь и далее в цитатах курсив наш. — М. Л.-Г.). В этом цветочке была вся судьба заклятого сына. Кто этот цветочек сорвет, тот из заклятя купеческого сына спасет. Только этот цветочек не всем давался в руки. Не каждый мог его сорвать» (Тумилевич, с. 145).

Василий в облике верблюда живет в заколдованном саду. Для того, чтобы расколдовать возлюбленного, Танюшке нужен аленький цветочек. Она просит этот цветочек в подарок у отца:

«А меньшая дочь — Танюшка гутарит: — Купи мне, батюшка, *аленький цветочек*.

Поехал отец на базар, накупил всем обновки, а *аленького цветочка* найти никак не мог» (Тумилевич, с. 146).

Тогда дочь охотника берет с собой «трое пар поршней», три посоха и три хлеба и сама отправляется искать аленький цветочек. Она попадает в волшебный сад, в волшебном дворце ее угощают невидимые слуги. Ночью во сне она узнает, что снять заклятие с купеческого сына можно, лишь сорвав аленький цве-

точек. Она слышит голос жениха, который говорит ей:

«Цветочек в саду не каждый может сорвать. Только завтра утром, когда выйдешь в сад, будешь смотреть на большую просеку, то увидишь мой вид, в каком виде я заклят. Меня заклял мой родитель из-за тебя. Не погребуешь моим видом, то дастся тебе цветок, тогда и сорвешь его. Погребуешь — не дастся тебе цветок» (Тумилевич, с. 148).

Танюшка не гнушается видом заколдованного жениха, ей удается сорвать аленький цветочек, и Василий снова становится человеком. Расколдованы оказываются и его слуги, ранее невидимые:

«Когда они вошли в дом, то и прислуга стала в открытом виде. Она его спрашивает: — Что за такое чудо? Как будто у тебя тут не было никого, а теперь вижу людей?

— Да они тоже были заклятыми. Отец и их заклял» (Тумилевич, с. 149).

Заметим, что подобные же «заклятые» слуги есть и в «Аленьком цветочке» Аксакова; хозяин заколдованного дворца говорит героине: «и много в палатах душ человеческих, а только ты их не видишь и не слышишь...»

Отец героя узнает, что его сына расколдовала дочь охотника, перестает гневаться и играет свадьбу:

«Сыграл купец свадьбу, отделил сына, построил большой дом молодым, а у дома

насадил сад, а в саду много аленьких цветочков. Гости ходят в саду, смотрят на аленькие цветочки.

И мы с тобой заезжали и ночевали у них, глядели на цветы и молодых да радовались: "Какие красивые и хорошие цветы! А краше цветков муж с женой!"» (Тумилевич, с. 149).

Сказка, записанная от Л.В. Тумина, безусловно, относится к типу АТ 425, т.к. речь в ней идет о женихе-чудовище, расколдованном героиней. Основные события в ней те же, что и в «Аленьком цветочке» Аксакова (АТ 425 С):

1. Герой оказывается превращен в чудовище;

2. Героиня просит у отца аленький цветочек;

3. Она попадает в волшебный дворец, где ей служат невидимые слуги;

4. В саду она встречает заколдованного хозяина дворца, при этом она не должна гнушаться его чудовищным обликом;

5. Героине удается расколдовать героя;

6. Свадьба.

Такой эпизод, как отправка героини на поиски героя, отсутствует в сказке Аксакова и в сказках типа АТ 425 С, но зато без него не обходятся сказки типа В. Таким образом, в сказке «Аленький цветочек», записанной от Л.В. Тумина, есть все основные моменты сказки Аксакова или других сказок типа 425, но стоят они в иной последовательности (см. таблицу 2).

Нетрудно заметить, что с наиболее серьезными расхождениями между сюжетом традиционной сказки типа АТ 425 и сюжетом сказки, рассказанной Туминым, мы сталкиваемся там, где С традиционного сказочного сюжета равняется 7 в сказке Тумина («Аленький цветочек сорван»), F=1 («Взаимная любовь героев»), а H=4 («Героиня отправляется на поиски героя»). Рассмотрим эти расхождения.

C=7 — «Аленький цветочек сорван». Это очень важный момент, т.к. именно здесь мы имеем дело с уже встречавшимся нам в сказках данного типа превращением табу в предписание. Если у Аксакова и в классических сказках типа 425 С срывать аленький цветочек запрещается и, сорвав его в начале сказки, отец героини накликает на себя беды, то в сказке, рассказанной Туминым, все беды героев заканчиваются после того, как героиня расколдовывает возлюбленного, сорвав аленький цветочек.

H=4 — «Героиня отправляется на поиски возлюбленного». В сказках типа 425 С этот пункт отсутствует или редуцирован, в сказках АТ 425 А и В он следует за нарушением героиней табу видеть героя, т.е. ближе к концу. В версии Тумина поиск предшествует попаданию героини в заколдованный дворец суженого. Наконец, сказка, записанная от Тумина, начинается тем, чем завершается сказка Аксакова — взаимной любовью героев. Парадоксальным образом оказывается, что по своей композиции литературная сказка Аксакова более соответствует логике народной сказки, чем устная сказка, записанная от Тумина. Действительно, в народной сказке тот момент, который можно обозначить как «взаимная любовь героев», неотделим от свадьбы, т.е. от финала, тогда как у Тумина это — зачин. Вообще, по своей композиции текст, записанный от Тумина, напоминает скорее любовный роман или новеллу, чем сказку. Не случайно сам Тумилевич отмечает склонность своего информанта к трогательным любовным сюжетам.

Если композиционные расхождения туминского варианта и классической сказки АТ 425 можно объяснить тяготением информанта к новеллистической форме, то такой феномен, как замена запрета предписанием, нуждается в дополнительном комментарии. На примере «Аленького цветочка» и его последую-

Таблица 2

«Аленький цветочек» Аксакова; сказки типа 425 С и В	«Аленький цветочек» в записи Тумилевича
A. Герой превращен в чудовище (событие за пределами текста сказки).	1. Взаимная любовь героев.
B. Героиня просит у отца аленький цветочек.	2. Герой превращен в чудовище.
C. Аленький цветочек сорван.	3. Героиня просит у отца аленький цветочек.
D. Героиня оказывается в волшебном дворце.	4. Героиня отправляется на поиски героя.
E. Героиня видит чудовищный облик хозяина дворца, но не гонит от себя чудовище.	5. Героиня оказывается в волшебном дворце.
F. Взаимная любовь героев.	6. Героиня видит чудовищный облик хозяина дворца, но не гонит от себя чудовище.
G. Чудовище обретает человеческий облик.	7. Аленький цветочек сорван.
H. Героиня отправляется на поиски героя (425 В).	8. Чудовище обретает человеческий облик.
I. Свадьба.	9. Свадьба.

ших устных вариаций механизм этой замены прослеживается особенно хорошо. В версиях Коргуева и Самохваловой, близких к аксаковскому «Аленькому цветочку», т.е. к классическому АТ 425 С, аленький цветочек срывать запрещено. После того как отец срывает цветок, младшая дочь в качестве выкупа отправляется во дворец чудовища, которое ей предстоит расколдовать. В версии Тумина аленький цветочек нужно сорвать, чтобы расколдовать чудовище. При этом во всех версиях сказки героиня сама просит у отца цветок, ей откуда-то известно, что нужен ей именно «аленький цветочек», хотя даже в версии Тумина про то, как расколдовать возлюбленного, Танюшка узнает позднее, уже оказавшись в волшебном дворце, от приснившегося ей жениха. Но ведь и в классическом АТ 425 С освобождение заколдованного героя от чар становится следствием того, что аленький цветочек сорвали, так же как счастливое замужество героини — следствием того, что ей захотелось аленький цветочек. Представляется, что механизм переосмысления в сказке Тумина именно таков: если зверя расколдовывает та, для кого сорван аленький цветочек, значит, аленький цветочек *нужно* сорвать, чтобы расколдовать зверя.

Симптоматично, что феномен замены запрета предписанием в сказках АТ 425 встречается довольно часто. В сказках, где сожжение шкурки — табу (сказки типа АТ 425 А и В), цель последующих поисков суженого — это снятие чар заколдованного героя, т.е. ликвидация недостачи. В сказках, где сожжение шкурки оказывается предписанием (АТ 425 С), quest (поиск) фактически замещается согласием героини жить у страшного зверя, которое служит той же цели. Там, где запрет касается аленького цветочка, который нельзя срывать («Заклятый царевич», «Аленький цветочек», тоже АТ 425 С), ликвидации недостачи также способствует самопожертвование героини — ее согласие жить у чудовища. Аксакову оказался наиболее близок именно этот вариант — с самопожертвованием и с заимствованной из французской и, шире, европейской литературной традиции идеей превосходства добродетели над красотой. При этом основной акцент был сделан Аксаковым на просветительские идеи, а сказочный поиск оказался для него нерелевантен. В версиях Кор-

гуева и Самохваловой композиция в точности повторяет аксаковскую, поиск отсутствует. В версии, записанной Тумилевичем от Тумина, чьи тексты вообще тяготеют к книжности, мы имеем дело с полноценными поисками суженого. При этом просветительская идея предпочтения добродетели красоте оказывается переосмыслена — героиня не гнушается героем, превращенным в верблюда, не потому, что он добродетелен, а потому, что он любим. Так или иначе, как и в сказке Аксакова, ликвидация недостачи здесь оказывается возможной постольку, поскольку героиня любит чудовище. И основная идея, и наиболее важные моменты развития сюжета, и многие конкретные детали, о которых речь шла выше, заимствованы Туминым из сказки Аксакова.

Рассмотренные нами примеры — одна из иллюстраций того, как авторский текст, созданный на стыке нескольких традиций (в случае Аксакова — французской и русской литературной сказки XVIII в., а также русской народной сказки), в свою очередь оказывает влияние на последующую устную традицию.

Примечания

¹ Оригинал впервые напечатан в Лондоне, в 1756 г. Вскоре вышло первое российское издание журнала мадам де Бомон: «Детское училище, или Нравоучительные разговоры между разумною Учительницею и знатными разных лет Ученицами, соч. на французском языке госпожею ле Пренс де Бомонт (Перевел с французского П.С. Свистунов)». СПб., Сухопутный шляхетский кадетский корпус, 1761—1767. Т. 1—5.

² Русская литература. 1983. № 1. С. 179—187.

³ Сказки М.М. Коргуева. Кн. 2. Записи и комментарии А.Н. Нечаева. Статья о языке М.М. Коргуева и словарные пояснения Б.А. Ларина (Сказки Карельского Беломорья. Т. 2 / Под общ. ред. М.К. Азадовского, Б.А. Ларина, И.И. Мещанинова, А.А. Прокофьева, А.П. Чапыгина). Петрозаводск, 1939.

⁴ Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подгот. Д.М. Балашов. Л., 1970. № 156.

⁵ Русские народные сказки казаков-некрасовцев / Собраны Ф.В. Тумилевичем. Ростов-на-Дону, 1958. № 22. Дальнейшие ссылки на это издание — в тексте статьи, с указанием страницы.

Автор благодарит С.Ю. Неклюдова, А.С. Архипову, Н.В. Петрова за несколько ценных методических советов и библиографических справок

С.П. СОРОКИНА

СКАЗКА И ЖИЗНЬ

Письма Е.И. Сорокиной-Магай к М.К. Азадовскому

Проблема объективности записей фольклорных материалов уже давно в поле зрения фольклористов. Очевидно, что, как бы собиратель ни стремился к достоверности, целый ряд причин неизбежно создает искажающий эффект: это, прежде всего, искусственность самой ситуации собирания, интервьюирования; предпочтительный интерес собирателя к тому или иному пласту народной культуры; ограниченные сроки экспедиций и т.д. Даже сегодня, с помощью современных аудиовизуальных средств стремясь к адекватной фиксации процессов, протекающих в фольклорной традиции, мы отражаем их далеко не в полной мере. Что же говорить о прошлых временах, когда по причинам идеологического свойства многие вещи, связанные с жизнью традиции и ее носителей, собиратели просто вынуждены были опускать, не афишировать или даже подправлять.

Один из самых драматических в этом отношении периодов — 30-е—40-е гг. XX в. В это время еще можно было записать прекрасные тексты классических жанров — былин, сказок. Но государство строго цензурировало, что можно и чего нельзя писать о фольклоре и как собранное издавать¹. Сегодня в основном лишь архивные материалы — записи и дневники собирателей, их переписка — могут прояснить нам некоторые моменты, связанные с жизнью фольклора в эти годы.

Одним из таких свидетельств времени являются письма Егора Ивановича Сорокинова, сибирского сказочника, известного под псевдонимом Магай, к Марку Константиновичу Азадовскому, долгое время работавшему с ним. Письма хранятся в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки, в фонде М.К. Азадовского².

Егор Иванович Сорокинов (Магай) — представитель плеяды выдающихся исполнителей, выявленных советскими фольклористами в 1920-е—1940-е гг. Он

СВЕТЛАНА ПАВЛОВНА СОРОКИНА, канд. филол. наук; Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

не только владел богатым традиционным репертуаром, но и сочинял, как и другие народные мастера, в соответствии с идеологическими установками времени так называемые новые сказки с советским содержанием. Традиционные и новые сказки Магая опубликованы в 4-х книгах³. Изучению наследия сказочника посвящена монография Р.П. Матвеевой⁴.

Какие же новые штрихи к портрету знаменитого сказочника добавляют его письма? Писем немного — всего 11; они охватывают период времени с 1935 по 1943 г.; написаны, по-видимому, самим Егором Ивановичем почти фонетическим письмом и часто без разделения текста на отдельные слова.

Одна из тем этих писем — рассказы Егора Ивановича о своей жизни и отношениях с властями. Вот сообщение в первом письме от 4 сентября 1935 г. (цитаты из писем Е.И. Сороковикова даются в соответствии с нормами современного правописания): «Нового у нас нет. Только одно несчастье у нас: после Вашего отъезда у нас лошадь скакнула через огород и сломала заднюю ногу. Топерь при составлении акта председатель сельсовета нажимает [на] сына моего, что ты умышленно сделал это. Хотят отдать под суд. Как выйти из положения? Дорогой Марк Константинович, дайте мне совет и помощи. Этот злой человек на нас он. Отец его еще при царской власти давил нас и также при Колчаке. Служил в милиции, давил нас. Сын его тогда был тайный агент. А топерь сын колчаковского милиционера служит председателем сельсовета, давит народ всюю».

Отношения Е.И. Сороковикова с местной властью складывались далеко не безоблачно, непростым было и его отношение к колхозному строительству. Об этом свидетельствует, например, письмо, написанное 13 мая 1936 г.: «Прошлая зима у нас была очень суровая, шесть месяцев стояли морозы невыносимые. До Пасхи ездили на санях <...> Деньги у нас дорогие, жизнь у нас трудная. Колхозы у нас всю землю зарезали, не хотят нам дать усадьбы. Зашли бы в колхоз — не хочется. Потому что в колхозе сидят колчаковщина. А потому я таких страшно ненавижу. Дак вот, дорогой Марк Константинович, я хотел Вас попросить, чтобы обо мне выдали характеристику или какую справку, что я у Вас занимаюсь по

фольклору с двадцать пятого года. Прошу Вашего ходатайства, тогда, может быть, полегче жизнь была бы. Списал я Вам пять сказок, которые сейчас же направил к Вам в большом пакете. Извиняюсь, написал бы больше — обстоятельства не позволяют. Все время приходится работать, пособлять сыну. Деньги у нас дорогие, а работа — дешевая. Может быть Вы, дорогой Марк Константинович, не выручите меня денежными ресурсами. Тогда продолжал бы писать сказки. Извиняюсь я перед Вами, Марк Константинович, в письме много да бесполезно. Но надеюсь на Вас, что Вы примите в толк все это».

В следующем письме от 1 октября 1936 г. Егор Иванович развивает ту же тему, в нем содержатся любопытные сведения о количестве и характере платежей, которые взимались с крестьян-единоличников: «Топерь расскажу свои обстоятельства. Весною я Вам писал: культсбору взяли 242 руб[ля]. А топерь обложили налогом 438 руб[лей], самообложения 263 руб[ля], страховых платежей 96 руб[лей] 24 к[опейки]. Итого 797 руб[лей]. Так что приходится трудно жить. Рыночных доходов нет. А облагают, что у меня рыночные доходы есть. Подавал заявление о снижении налога, казал свои книги, никак совсем не обращают внимания. Говорят, что ты за это получил наверно <...> Дорогой Марк Константинович, Вы бы послали мне справку или характеристику. Может, мне полегче жить было бы. Зашел бы в колхоз. В нашем колхозе есть люди, которые служили у Колчака, так что мне с ними не быть тут. А в другой колхоз заходить — не под руками».

Очень интересны размышления Егора Ивановича о жизни и власти, содержащиеся в письме от 8 января 1937 г.: «Хозяйственное положение очень трудное. Хлеба родились плохие, налогами совсем задавили, так что нет возможности в жизни. Усадебной земли только по 20 соток со всем с домом и огородью. Хлебопахотной и сенокосной земли не дали. А посевные планы велят сеять хлеб. В проработку сталинскую конституцию зачитывали нам, что топерь мы все равные. А на деле нет равенства. Дак вот, дорогой Марк Константинович, хотелось мне узнать от Вас дорогого Вашего совету, как тут быть? Я думаю, ведь должна быть у нас правда или нам ее не найти? В 1936 году я платил налогу 438

рублей, самообложения 263 рубля, страховки 96 рублей, за отопление 1 печи 56 рублей, за дорожное строительство 102 рубля, культсбору было уплачено 242 рубля. Итого 1194 рубля, не считая других расходов. Если выйти на производство, то не пускают и с учета не снимают. По всему видно, у нас на местах большие перегибы».

Характерное обращение к М.К. Азадовскому находим еще в одном письме: «У колхозов сенокосных угодий с избытком, много у них осталось несгребенного сена и некошенных покосов. Просили единоличники покосу <...> А колхозная администрация сказала им, что лучше пускай скот топчет, чем вам давать. Может ли быть единоличник без земли или нет, дорогой Марк Константинович? Узнайте это дело в центре и напишите мне. Буду ждать с нетерпением».

Рассказанное в этих письмах, конечно, сильно контрастирует со сказочным благополучием советской жизни, нарисованным самим Егором Ивановичем в его новых сказках. В то же время размышления, встречающиеся в письмах, во многом, как мне кажется, дополняют, подтверждают и объясняют вполне искренний тон новых сказок Магая: его веру в вечного доброго заступника всех бедных и униженных, воплощенную в товарище Сталине, его представление о том, что это только здесь, в далекой сибирской деревне Хобок — перегибы, а далеко в Москве, в «центре» — жизнь прекрасна и справедлива (такой она ему и представилась, когда он побывал в Москве с выступлениями).

Приведу один отрывок из сказки Магая, которую он послал Азадовскому в 1937 г. Начало сказки отсутствует. В сохранившейся части первый эпизод повествует о том, как юноша-герой победил «чудовище поганое», которое «угнетало бедных крестьян и мучило их», но сам тяжело ранен. Его старику-отцу, разыскавшему сына, являются юноши-птицы в белых одеждах. Они говорят старику: «...Мы летим по назначению от дорогого нашего вождя товарища Сталина. Он велел нам пролететь по всему земному шару и посмотреть, что творится на земном шаре. Где есть хорошее — там бы помочь, где есть плохое — там чтобы уничтожить». В конце концов они помогают старику исцелить сына. И старик отправляется в Москву, чтобы отблагодарить товарища Сталина.

Вот описание этой встречи: «Видя почтенного старика, товарищ Сталин стал его обнимать и расспрашивать: "Как ты, такой старый, дряхлый, проживший столько лет, смог убить соболя?" Старик стал ему говорить: "Дорогой товарищ Сталин, за твои такие невиданные добродетели, сколь ты помог на земном шаре и бедным, и дряхлым, и старым, и всем, кто любит трудиться, постольку прибыло у меня силы почти вдвое, и я пошел и убил дорогого соболя, и привез вам подарок". — "Чем тебя наградить?" — спрашивает товарищ Сталин. "Мне не нужно награды, — отвечает старик. — Хочу я посмотреть Москву". Товарищ Сталин дал приказ показать Москву, поехать с ним на метро и по каналу Волга-Москва. И тогда старик увидел все эти сооружения и почувствовал — это человеческим умом не должно быть постижимо, а вот с умом товарища Сталина стало все постижимо».

А когда отвезли старика к старухе, стал он рассказывать ей, как товарищ Сталин встретил его и как обнял его, как он для всех одинаков: для бедных и для сирот, для угнетенных. "И попросил я его показать мне матушку Москву. Был я под землицей. И там, под Москвой, такой же город. И видел там, как ездят по рекам. Реки по старому руслу плохо текли, теперь даже реки идут навстречу, и море из моря переливается. Я не встречал там темной ночи, и я не считал, сколько там прожил, и мне все показалось одним днем. Все было светло, нигде не было темно. И под землю, и на земле — везде все сияло радостным светом"».

Показательно, что в этом эпизоде просвечивают черты, мотивы не столько сказки, сколько социально-утопической легенды, согласующиеся с той наивной верой и непониманием причин все еще сохраняющейся несправедливости, о которых пишет в своих письмах Егор Иванович.

Новые сказки, а также былины, плачи, во множестве сочинявшиеся по инициативе «сверху» народными исполнителями и активно публиковавшиеся в 1940-е гг., в конце 50-х подверглись суровой критике и были забыты⁵. По-видимому, сегодня настает время вернуться к ним. Они, безусловно, дают возможность лучше понять время и людей, живших в нем. Особенно, если имеются со-

поставительные материалы, подобные тем, что в данном случае представляют письма Сороковикова. Кроме того, интересны эти творческие опыты и с точки зрения проблем текстообразования в фольклоре.

Еще одна сквозная тема писем Е.И. Сороковикова — это его выступления в самых разных местах. Представляется, что широкое вовлечение мастеров народного творчества в «концертную» деятельность, попытка превратить их в писателей-артистов сыграли, в определенном смысле, роковую роль в жизни классических жанров фольклора. Сказка (песня, былина), превращенная в концертный номер, очевидно, меняет свои традиционные функции, что не может не привести и к изменению ее структуры. Меняется и сам исполнитель, чувствуя себя одновременно и живым «памятником» национальной культуры, и актером, вынужденным соответствовать законам сцены. Вероятно, и в «домашней» деревенской среде такие исполнители переставали в полной мере осознаваться представителями своей традиции, а хранимые ими произведения — общедоступным фондом. Сказочки или исполнители былин уезжали на «гастроли» или к ним постоянно ездили собиратели из далекого центра, и односельчане, те, кто могли бы стать преемниками традиции, теперь смотрели на них как на избранных, не обязательно почитательно, но, во всяком случае, с пониманием того, что сказку рассказать не каждому дано. Все это, может быть, и не явилось главной причиной угасания традиции, но некоторую роль в нарушении преемственного восприятия сыграло.

Действительно, если исходить из соображений Сороковикова, размах его «концертной» деятельности поражает. Вот его описание поездок в город, взятое только из одного письма (от 4 ноября 1939 г.): «В феврале 38 года я был в Иркутске и выступал на вечерах сказок в Государственном музее и в областном исполкоме. И летом в июле месяце был вызван в г. Улан-Удэ на празднество к 15 годовщине. В июле там была республиканская олимпиада. Там я выступал с рассказыванием своих сказок, и в Государственном институте записали мои 34 сказки, в радиокомитете выступал 2 раза с рассказыванием своих сказок, и в редакции бурмонгольской "Правды" были

записаны до 30 сказок. И вот топеря был вызван иркутским государственным научным музеем в город Иркутск по плану фольклорной работы Иркутского государственного научного музея с 18 октября по 17 ноября 1938 г. Выступал на вечерах и утренниках сказок в музее (2 раза), в пединституте (2 раза), в педучилище (2 раза), в Горном рабфаке, в авиашколе, во дворце пионеров, у рабочих типографии ОГИЗ, у иркутских поэтов и писателей, на совещании районных учителей Иркутской области».

Такая интенсивная эксплуатация фольклорного знания, безусловно, вредна, и это должны были понимать организаторы подобных выступлений. Полезно вспомнить уроки прошлого и тем, кто сегодня имеет дело с сохранившимися очагами живой традиционной культуры. Конечно, в настоящее время о столь интенсивной практике выступлений народных исполнителей говорить не приходится. Однако возникла другая опасность — так называемый этнографический туризм, который подчас также беспощадно эксплуатирует уцелевшие островки живых этнофольклорных традиций. Эту проблему, безусловно, нужно серьезно обсуждать и обдумывать, чтобы не случилось вновь так, что сами фольклористы отчасти спровоцируют превращение живой традиции в искусственное шоу.

Примечания

¹ См.: Фольклор России в документах советского периода 1933—1941 гг. Сб. документов. М., 1994.

² Отдел рукописей РГБ. Ф. 542, к. 71. Ед. хр. 10.

³ Азадовский М.К. Сказки Магая. Л., 1940; Сороковиков-Магай Е.И. Избранные сказки / Записи и вступ. ст. А. Гуревича. Улан-Удэ, 1948; Сороковиков-Магай Е.И. Новые сказки. Улан-Удэ, 1942; Сороковиков-Магай Е.И. Сказки и предания Магая / Записи и вступ. ст. Л.Е. Элиасова. Улан-Удэ, 1968.

⁴ Матвеева Р.П. Творчество сибирского сказителя Е.И. Сороковикова-Магая. Новосибирск, 1976.

⁵ См. материалы дискуссии, развернувшейся в печати в конце 1940-х — начале 1950-х гг., в частности: Леонтьев Н. Затылком к будущему // Новый мир. 1948. № 9. С. 249—266; Василенок С. За передовую науку о народном поэтическом творчестве // Новый мир. 1954. № 8. С. 226—237; Нечаев А., Рыбакова Н. О пользе критики и вреде нигилизма // Новый мир. 1954. № 8. С. 216—223.

А.Р. УСМАНОВА

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ТАТАР АСТРАХАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Свадебная обрядность астраханских татар имеет свой опыт исследования. Первым, кто обратил внимание на нее, был фольклорист В.А. Мошков¹. В начале XX в. городскую свадьбу описал В.В. Дремов². Традиционной свадебной обрядности астраханских татар посвящена статья Ф.Л. Шарифуллиной³. В данной статье использованы материалы, собранные автором с 1994 по 2004 г.

Поскольку в Астраханской области проживают различные группы татарского этноса (юртовские, казанские, касимовские татары, мишари), свадебная обрядность отличается вариативностью: обряды и ритуалы свадьбы юртовских татар переплетаются с традициями более поздних по времени появления на территории области татар-переселенцев.

В бытовой культуре юртовских татар строго соблюдалась иерархия старшинства. Семьи в большинстве были сложносоставными, патриархальными. Вся семья подчинялась мужу, отцу. Его уважительно называли муллоу (*муллаб-мюз*⁴), практиковалось обращение во множественном числе: «наш отец» (*атабыз*), «наш» (*безнебез*). Роль мужчины в семье отражают поговорки и пословицы: «Мужчина — голова дома, женщина — ногу мужчины».

С не меньшим почтением младшее поколение обращалось к матери, свекрови, бабушке: *эмэ, эйем*. Наряду с решающим мнением отца, мнение старшей по возрасту женщины в семье было также беспрекословным. Она решала, может ли сноха пойти погулять с мужем по селу, сходить с ним в сельский клуб, сшить новое платье.

В юртовских селах невестка не могла разговаривать с мужем при свекре и свекрови, обычно не садилась с ними за один стол, хотя и накладывала пищу. Вообще молодые старались не разговаривать между собой при домашних, не называли друг друга по имени, не могли первыми заговаривать со старшими по возрасту родственниками. Бытовали «обряды избегания», широко распространенные у ногайцев [1. С. 112]. Родители не имели обыкновения выказывать свои

чувства, брать малышей на руки, ласкать их. Подобные нравы царили до середины XX в. даже в семьях сельской интеллигенции.

В вопросах женитьбы или замужества решающее слово оставалось за родителями, а точнее за главой семейства. В селах юртовских татар родители молодых людей приходили к решению нередко без их согласия. В селах более позднего происхождения со смешанным татарским населением⁵ нравы были не столь суровыми. При этом жители юртовских сел предпочитали заключать браки между представителями своей группы, что сохраняется и в наши дни⁶.

В период тайных свиданий (открытые встречи разрешались только помолвленным) на помощь приходила музыка. Старинный инструментальный жанр юртовских татар «разговор на сазе» был «языком любви», с помощью которого общались молодые. Для «разговора» ис-

пользовались мелодико-ритмические формулы. У каждой пары был свой закодированный «разговор»⁷. Популярность женского исполнительства объясняется свадебным обычаем: каждой девушке, подружке невесты вручали в подарок саратовскую гармонику *саз*.

Музыка в традиционной свадьбе астраханских татар сопровождает все узловые моменты действия. В музыкальный свадебный комплекс входят плачи, причеты, песни, частушки, танцевальные наигрыши. Танцевальные наигрыши «Ак шатыр» («Белый шатыр», т.е. «Свадебный шатыр»), «Кияусый» отражают в своих названиях первый этап свадебного действия, проводимый на стороне невесты. Танцевальные наигрыши «Щугэлэп» («Вприсядку»), «Шурэнки», исполнявшиеся на свадебных гуляниях, сохраняют свою функцию и в наше время. Народные музыканты, *сазчелар* и *кабалчелар* (исполнители на саратовской гармонике и ударном инструменте *кабал*), есть

Семья астраханского татарина. Художник Муанэ. 1858 г. Из кн.: Р. Мухамедова. Татарская народная одежда. Казань, 1997. С. 76



в каждом селе. Их знают, приглашают на свадьбы, угощая и вознаграждая материально.

Брачный церемониал астраханских татар состоит из предсвадебных обрядов (сватовство *ярашу*, *сорау*; сговор *суз кую*, приглашение на свадьбу *эндэу*); свадебных торжеств, включающих два этапа: на стороне невесты и на стороне жениха — *кыз ягында* (*кияусый*) и *егет ягында*. Своеобразной кульминацией можно считать религиозное бракосочетание *никах*, проводимое между двумя этапами, и перевоз приданого в дом жениха. Отмечаются также послесвадебные обряды, направленные на укрепление внутрисемейных и межродственных связей.

Свадьбы обычно играли осенью, по завершении основных сельскохозяйственных работ. Родители парня отправляли в дом девушки сватов *яуче*. Сватовство могло проходить как в один, так и в два этапа. В свахи обычно выбирали женщин, близких родственниц. Мать парня в первый раз могла не приходиться.

Согласие невесты скреплялось молитвой и демонстрацией привезенных подарков: украшений, подноса со сладостями и отрезов ткани для матери девушки, уложенных в большую шаль, завязанную узлом. Со стороны невесты следовало угощение гостей чаем. При этом на один край стола ставили блюдечко с маслом, на другой — с медом. Они символизировали мягкую и гладкую, как масло, и сладкую, как мед, супружескую жизнь. После церемонии поднос уносили в другую комнату, где несколько женщин делили сладости на маленькие части и, заворачивая их в кулечки, раздавали в тот же день всем присутствующим женщинам и соседям с пожеланием их детям счастья. Обряд этот получил название *шикэр сындыру* — «ломание сахара». Он символизировал для будущей молодой семьи достаток и благополучие⁸.

На сговоре устанавливают сроки свадьбы, последовательность ее проведения. В прошлом оговаривали размеры калыма *калын*, распространенного и у других групп татар (сибирских, мишарей), и у астраханских казахов, и у ногайцев-карагашей. Перед свадьбой на стороне невесты из дома жениха присылали баранину либо целого барана и десятки килограммов риса для приготовления свадебного плова *куй дегесе*.

Перед свадьбой приглашали гостей. Каждая сторона назначала свою приглашительницу *эндэуче* из числа избранных

родственников. Хозяйка преподносила ей отрез ткани и головной платок. Обычно приглашения на свадьбу с помощью *эндэуче* прочно вошел в традицию сельской свадьбы. До свадебных приглашительниц по гостям посылали мальчиков, которые стуком в окно оповещали о свадьбе. В наше время во всех домах, куда приходит *эндэуче*, ее ждут теплый прием, угощение, подарки, часть из которых предназначается самой приглашительнице, а другая передается хозяйке.

Свадебная церемония на стороне невесты состояла из двух частей: «женской свадьбы» *хатыннар туге* (*тугыз туй*) и вечера угощения жениха *кияусый*.

Женская свадьба, *хатыннар туге* или *тугыз туй* (свадьба девяти), получила свое название благодаря тому, что гости со стороны жениха привозят с собой 9 даров. Дары *тугыз* состоят из золотых украшений, одежды, головных уборов, обуви для невесты; отрезков ткани для ее родителей. В наши дни сюда же входит и свадебное платье, а также сумма денег за так называемое «молоко матери» *сет акчасы*. Деньги красиво оформляют, положив в пакет, обшитый яркими лентами.

Сельские свадьбы, как на стороне невесты, так и на стороне жениха, проводят в шатрах. Традиция свадебного шатра была известна уже в XVIII в. (см. [2]). Шатры сооружают за несколько дней до свадьбы перед домом или во дворе, покрывая каркас летом легкой пленкой, в осеннее время брезентом. Сразу же сколачивают столы и скамейки, расположенные внутри шатра буквой «П».

До 1930-х гг. *дастарханы* (скатерти, уставленные угощением) накрывали прямо на полу. Внимание к праздничному столу, изобилующему сладостями, часто с начинкой из меда, орехов, обусловлено символикой будущей сладкой жизни молодоженов. Привезенный жениховой стороной круглый «ногайский пирог» *нугай мэлеше*⁹ с начинкой из крупных кусков мяса и риса олицетворяет достаток и изобилие. Согласно традициям, нарезанные пироги раскладывают на столы без тарелок. В подаче блюд существует определенный порядок: сначала женщины по цепочке передают к столам плов, в селах с переселенческим компонентом подают пельмени, затем выносят «ногайский пирог» и угощают чаем со сладостями.

Кульминацией свадьбы на стороне невесты является показ даров жениха *тугыз*, которые передают по всем гостям,

чтобы каждый мог рассмотреть и одобрить щедрость жениха, осыпая при этом их мелкими монетами. Всем гостям со стороны жениха, а затем и со стороны невесты, хозяева раздают отрезки тканей. Продолжают праздник народные музыканты: под наигрыши саратовской гармоники и *кабала* хозяева свадьбы «заставляют» гостей танцевать. Провожают гостей под музыку, с веселыми песнями и шуточными частушками *такмаками*. Мать невесты передает матери жениха три подноса со сладкими угощениями.

В этот же день могут проводить и «вечернюю» свадьбу, вечер угощения жениха *кияусый*. Он начинается поздно, в некоторых юрговских селах¹⁰ ближе к полуночи. К тому же «поезд» жениха по традиции опаздывает, заставляя себя ждать. Дойдя до шатра под веселые наигрыши, звонкие песни, поезжане останавливаются у шатра. Жених нарочито сопротивляется, из-за чего родственники невесты вынуждены заносить его на руках. Все это сопровождается шутивными перепалками и смехом. В шатер молодые входят под свадебный наигрыш *марш-кий*.

Поскольку участниками вечера в основном является молодежь, эта часть свадьбы может проходить со спиртным. До середины XX в. на свадьбы варили *бал-куаз* — медовую брагу. В связи с этим на протяжении последних десятилетий проводится шуточный обряд *кияу аракысы* — «водка жениха». В разгар свадьбы сторона невесты требует «сладкой» водки жениха. Под требовательные выкрики гостей невесты свидетель жениха выносит поднос с одной бутылкой водки, украшенной бантиком. Как правило, одной бутылкой требования не ограничиваются, поднос постепенно заготавливается заготовленными заранее бутылками. При этом родственники жениха наполняют поднос в шутку крайне неохотно, заставляя себя уговаривать. Наконец поднос заполняется, бутылки под одобрительные возгласы открывают и распивают с восхвалением щедрот жениха.

Период между двумя свадебными этапами обычно длится неделю. В это время в доме невесты проводится религиозный обряд бракосочетания *никах*. Как отмечает казанский этнограф Ф.Л. Шарифуллина, в этом плане астраханские татары близки «с татарами-мишарями Сосновоборского и, частично, Кузнецкого р-нов Пензенской обл., касимовскими татарами, карачаевцами, степны-

ми ногайцами и некоторыми группами таджиков и узбеков» [3. С. 116]. У татар на бракосочетание собираются избранные родственники обеих сторон. Мать жениха привозит невесте расческу *никах тарагы*, шаль *никах жулыгы* и корыто *лэгэн*. Расческой невеста расчесывает волосы, шалью покрывает голову, корыто убирают до будущей брачной ночи.

Если раньше молодые не могли участвовать в этой церемонии, либо участвовал только жених, а невеста находилась в другой половине дома, за занавеской, то в наши дни молодые — полноправные участники обряда. *Никах* проводят перед официальной регистрацией. Регистрирует молодых мулла, приглашенный родителями невесты. Он трижды спрашивает согласия молодых. По окончании молитвы все присутствующие должны пригубить щепотку соли. В день религиозного бракосочетания в дом жениха отправляют и приданое.

Увозу приданого всегда уделялось особое внимание. У дома жениха наряжали лошадей: на гриву повязывали яркие ленты, вешали колокольчики, голени лошадей обматывали белыми лентами. Готовили и украшали повозки, на которые усаживались свахи. Под танцевальные наигрыши инструментального трио (скрипка, саратовская гармоника, кабал), процессия с шумным весельем направлялась в дом невесты. В доме жениха приданое заносили в одну из комнат, где его «охраняли» две родственницы жениха.

В наши дни лошадиные повозки уступили место машинам, но увоз приданого и украшение им дома жениха остается одним из самых увлекательных моментов свадебного действия. В дверях дома возникают шутки: «Узкие двери — не входит мебель». Ритуал убранства дома привезенным приданым у татар-переселенцев получил название *ой киендеру*, что значит «одеть дом». При этом две свахи, со стороны жениха и невесты, бросали по подушке: кто из них быстрее сядет на подушку, та сторона и будет верховодить дома.

В день увоза приданого юртовские татары проводили обряд *так туй*: свахи топили баню, купали невесту, а потом укладывали одетых жениха с невестой на кровать. Обряд «девичьей бани» бытовал у татар-мишарей, касимовских татар [4. С. 161].

Свадьба на стороне жениха традиционно проходила также в два этапа: «женская свадьба» *хатыннар туге* с обрядом

«открытия лица» *бит кюрем* и вечерняя, парная *парлы*.

В назначенный свадебный день жених увозил невесту к себе в дом. Одевание девушки сопровождалось причетом ее матери, который подхватывала дочь. Плач невесты дублировал «плач» саратовской гармоники. Как отмечает казанский этнограф Р.К. Уразманова, обряд причитания невесты под разной терминологией — *кыз елату*, *ченнэу* — «был характерен для мишарей, сибирских и периферийных групп казанских («чепецких, пермских») татар, кряшен» [5. С. 342], касимовских татар. Свадебный плач встречался в обрядах, связанных с прощанием с родным домом у ногайцев-карагашей, туркмен. По тематике плачи и причеты невесты представляют собой воспоминания о родном доме, жалобные обращения к отцу и матери.

В наши дни при провах невесты сохранилась традиция осыпания молодых монетами или просом, рисом, мукой, имеющая аналоги у других групп татар, занимающихся земледелием, как проявление магии плодородия. Современная обрядность сопровождается выкупом, которого требуют односельчане, загоразживая проезд поезда жениха к дому невесты.

«Женская свадьба» *хатыннар туге* начиналась с обряда «вставания на платок» *баянды бастыру*. У входа в дом молодых встречала мать жениха. Приглашая их встать на постеленный платок, она подавала из пиалы по три глотка шербета. При этом будущая свекровь слегка наступала на ногу невестки, чтобы та во всем подчинялась мужу и свекрови. В дверях дома молодых осыпали монетами. Пока в шатре угощали женщин, невесту в доме «охраняли» две сестры жениха. В этой части свадьбы музыкантов приглашали родители жениха. В обязанности жениховой стороны входило потчевание гостей. При этом они помогали себе шуточными песнями *такмаками* на определенный мотив «Урам-кий» в сопровождении саратовской гармоники, веселили их танцами.

Далее проводили обряд «открытия лица» *бит кюрем*. Сестра жениха выводила невесту и вместе с ней обходила всех женщин, подавая каждой из них обе руки. На обряд «открытия лица» мать невесты дарила своей сватье *кодагы* четки *таптих*. Свекровь, в свою очередь, зажигала лампу: огонь символизирует свет, а значит и мир в супружеской жизни.

Огонь в свадьбе фигурирует и в качестве очистительного средства, когда через костер должна была либо проехать свадебная повозка, либо перепрыгнуть жених¹¹. Обряд очищения огнем имеет аналоги в свадебной культуре сибирских татар [6. С. 142; 5. С. 345; 3. С. 147], астраханских туркмен, а также встречается у некоторых народов Средней Азии, в частности, у каракалпаков [7. С. 307, 315].

Одновременно проводился ритуал *аш баяндысы*. Сваха входила в шатер с платком *баянды*, на который вставали молодые при входе в дом. Женщины осыпали его монетами, стараясь при этом дотронуться до платка с восклицаниями: «И нашим детям пусть Аллах дарует». Данный обычай присутствовал в свадебной обрядности татар-мишарей [4. С. 171], астраханских ногайцев-карагашей и казахов.

Большое внимание всегда уделялось показу приданого *бирнэ*. Его пронесли по шатру, осыпая мелкими монетами. Обряд сопровождался шумным весельем, шутивными драками при сборе монет. В это же время одна из женщин со стороны жениха обходила по шатру всех присутствующих, собирая на поднос деньги за девичью честь.

На вечернем пиршестве поют частушки. При этом образуются шуточные переключки сторон:

Как дошли вы до нас,
Не утонув в море?
Дорогие гости вы нам,
Как потчевать нам вас?

Так пришли мы к вам,
Не утонув в море!
Дорогие гости мы вам,
Благодарим за потчевание!

Из кувшина свахи
Что-то не льется вода.
Сваху напоим допьяна,
Пусть не встанет с места!

Гости не оставались в долгу, в свою очередь поддразнивая хозяев:

Недосол в вашей еде,
Не хватило соли?
Как в саду цветочек роза,
Невеста для нас!

Танцевали под инструментальные наигрыши («Ак шатыр», «Куалашпак»,

«Щибэлэ», «Шахвэрэнге»). Особой популярностью на свадьбе и в наши дни пользуются кавказские танцевальные мелодии под названиями «Шамиля», «Шурия», «Лезгинка», «Дагестан». Их включение в свадебный музыкальный репертуар неслучайно: в XVII—XVIII вв. некоторые кавказские народы входили в этнический состав юртовских татар и оказали свое культурное влияние.

В первую брачную ночь молодым стелила постель постельная сваха (сноха жениха). Она же сторожила у дверей покой молодых. Утром молодуха совершала ритуал омовения, обливая себя из кувшина с головы до ног. Постельная сваха заходила на «погляд» простыни и забирала под подушкой причитающийся ей подарок за девичью честь. Родители жениха вознаграждали ее за хорошую новость.

На второй день проводят обряд «чая невестки» *килен чай*. Невестка поила чаем и угощала присланными из отчего дома мясными беляшами новую родню. Параллели прослеживаются в обрядности ногайцев-карагашей, астраханских туркмен.

В некоторых селах со средневолжским компонентом¹² второй день могли проводить в доме невесты, куда молодые отправлялись «вкусать мед».

По истечении нескольких дней родители молодухи должны были пригласить к себе молодоженов. Еще через неделю молодые или родители мужа делали ответный вызов. Взаимные послесвадебные гостевания характерны также для ногайцев-карагашей, туркмен.

Помимо традиционной свадьбы, у астраханских татар встречается свадьба «убегом» *качеп чыгу*. Она достаточно активно бытует среди сельского населения и в наши дни. В этом случае молодые, заранее договорившись, «убегают». А наутро родители парня оповещают родителей девушки. После этого проводят религиозный обряд бракосочетания, молодые регистрируются и отмечают свадебный вечер.

Примечания

¹ Мошков В.А. Мелодии астраханских и оренбургских татар // ИОАИЭ. Казань, 1894. Т. XII. Вып. I.

² Дремков В.В. Татарская свадьба в Астрахани // Астраханские губернские ведомости. 1913. № 36, 37.

³ Шарифуллина Ф.Л. Традиционная свадебная обрядность астраханских татар // Ас-

траханские татары. Казань, 1992. С. 109—120.

⁴ Произношение варьируется в зависимости от местного диалекта того или иного села.

⁵ С. Новобулгары, с. Старокучергановка, с. Линейное Наримановского р-на.

⁶ Так, распространены контакты между юртовскими селами Кулаковка — Осыпной Бугор; Три Протоки — Осыпной Бугор; Кулаковка — Три Протоки; Татаро-Башмаковка — Яксатово; Татаро-Башмаковка — Килинчи. Такая взаимосвязь объясняется близостью указанных сел между собой и соответственно общением молодежи на вечерах, дискотеках, родственных встречах и гостеваниях.

⁷ Как отмечает красвед Ш.К. Сиражетдинов из с. Новобулгары, на саратовской гармонике или двухрядке «играл каждый второй».

⁸ В современном варианте сватовства с. Линейное Наримановского р-на матери молодого человека при получении согласия подносят в дар расшитое полотенце, после чего почетную гостью усаживают в машину и провозят по всему селу. При этом она должна размахивать из открытого окна подаренным полотенцем в знак полученного согласия.

⁹ Название пирога отражает этническое происхождение юртовских, ногайских татар.

¹⁰ С. Татаро-Башмаковка, с. Яксатово Приволжского р-на.

¹¹ С. Килинчи, с. Татаро-Башмаковка.

¹² С. Каменный Яр Черногоярского р-на, с. Садовое Ахтубинского р-на.

Литература

1. Керейтов Р.Х. Статус старшего в ногайской семье // Материалы междунар. науч.-практ. конф. «Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья». Астрахань, 2003. С. 111—115.

2. Гмелин С.Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сем городе: с начала августа 1769 г. по 5 июня 1770 г. СПб., 1777.

3. Шарифуллина Ф.Л. Особенности традиционной свадебной обрядности татар в сельских поселениях Тюменской и Омской областей // Сибирские татары. Казань, 2002. С. 144—165.

4. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. М., 1972.

5. Уразманова Р.К. Семейные обычаи и обряды // Татары. М., 2001. С. 340—356.

6. Валеев Ф.Т. Сибирские татары. Казань, 1993.

7. Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 298—329.

В. ВАСЕВА

«СВАДЕБНЫЙ БАРАШЕК»

В БОЛГАРСКОЙ ТРАДИЦИИ

Разведение мелкого рогатого скота (овец и коз) с древних времен является одним из основных видов деятельности населения Балканского полуострова. По этой причине «пастушеская тема» представляет собой одну из отличительных черт балканской культурной традиции. В конце XIX — начале XX в. овцеводство было основным занятием населения высокогорных районов южной Болгарии; благодаря пастушескому сформировалась обширная географическая зона, включающая Фракию и горные массивы Родоп, Пирин и Странджи, где традиционная культура отмечена специфическими «пастушескими чертами» — определенными стереотипами поведения и образа жизни.

Животные выступают в качестве символического кода во всех значимых социальных отношениях. У болгар это особенно заметно в свадебных обрядах, которые в своем южноболгарском варианте содержат целостный обрядовый комплекс, который условно можно обозначить как «свадебный барашек». Он включает несколько последовательно протекающих во времени обрядовых действий, связанных с важными моментами свадьбы, когда происходит обмен дарами между двумя родами. Брачные отношения устанавливаются и путем символического обмена животными [1. С. 183; 2. С. 390; 3. С. 27—28].

Повсеместно в болгарской свадьбе еще во время сватовства диалоги между обрядовыми лицами представляют свадьбу как куплю-продажу (реже как охоту), т.е. как обмен животными или как торговые отношения между скотоводами, которые обмениваются своим богатством в виде живого товара.

В области Котела ритуал выкупа невесты происходил с «подлинными торгами, как при продаже скота» [4. С. 195]. Заключение брачного договора при помолвке в Средних и Западных Родопах

ВАЛЯ ВАСЕВА, доктор истории; Этнографический ин-т и музей БАН (София, Болгария)

сопровождалось одариванием животными семьи невесты со стороны жениха (дарили живого, белого, богато украшенного барана). Овна торжественно приводили в дом молодой сваты со стороны жениха, которых сопровождали музыканты, а праздничное шествие с барашком для помолвки напоминало свадебное шествие, в котором участники мужской стороны свадьбы отправляются за невестой. Связь овна с помолвкой отражена и в его названии, известном во Фракии и Родопях — *гбдеш, гбдъш, гбддиш, гбдешът*, а почти утраченная им функция жертвенного животного — в таких названиях, как *курбан, курбанлѝк* [3. С. 47—48; 5. С. 51; 6. С. 632; 7. С. 156, 162, 166; 8. С. 176]. Животных забивали вечером, когда парень и девушка съедали без соли сердце барашка по полам, «чтобы иметь одно сердце и любить друг друга», а из мяса готовили блюда для помолвки. То же повторялось и на свадьбе, где основной пищей была различным образом приготовленная баранина, принесенная родственниками жениха. Кроме помолвки животных дарили и на свадьбу — как правило приглашенные на свадьбу родственники жениха приводили накануне в дом молодого живых барашков, которых затем забивали и готовили для свадебной трапезы. В Прилепе (Македония) это происходило, пока совершался ритуал бритья жениха [3. С. 19]. В с. Ерменкѝой, Узункюпри после отправления невесте тувель и бритья жениха в его дом начинают прибывать приглашенные гости, которые приносят *поклони* — козленка, ягненка и другую еду и питье. Зять встречает их, принимает дары, целует им руки, и затем все отправляются за невестой [2. С. 364]. У арумын (кочевых пастухов) еще на помолвке забивали барана для пира. Для свадьбы в пятницу забивали много баранов (40—60, а самые бедные — до 20). Самые близкие родственники приносили овец в качестве свадебного дара *каниску*. Отец девушки также мог дать для свадьбы белую, украшенную геранью овцу. Свадебные кушанья готовят только из баранины. На свадьбе овец колют под большой сосной, предварительно выкорчеванной тремя мужчинами с корнем и посаженной во дворе в глубокую яму. Мясо развешивают по веткам, где туши обдирают. Затем дерево сжигают, а яму, куда стекла кровь, засыпают [9. С. 136]. Подобный обряд встречается и у других балкан-

ских народов: в бывшей Югославии приглашенные родственники и соседи приносят на свадебный пир *принос* — поросенка, овцу, птицу и пр. продукты, которые готовят в доме родителей жениха [10. С. 101]. У албанцев в горных районах все родственники парня приводят в его дом по одному барашку. Барана приводит и дядя жениха по материнской линии. Еще в субботу после отправления свадебного шествия за невестой начинают резать скот для свадебного пира [11. С. 197]. У греков в субботу перед венчанием (когда бреют жениха) начинается центральная часть свадебного обряда, продолжающегося 3 дня. В этот день жених должен принять участие в забивании животных для трапезы. При умерщвлении первого животного молодым старики гадают о судьбе будущего брака по брызгам крови жертвы [12. С. 215].

Интерес представляют и названия барашка для обручения в Пиринском крае, указывающие на адресата — родственников невесты на свадьбе (женскую партию), совпадающие с их обозначением, характерным для Южной Болгарии, *мѝмини* и *погъзѝяи, погозѝи*. В зависимости от их наименования, овна зовут *мѝминник* (с. Пирин) или *пукузѝй* (с. Дебрене, Долене, Джигурово и Любовище в Санданско и Петричко) [13. С. 400, прим. 86, 87; 14. С. 27—28]. В области Разлога живого барана привозят родные жениха не на помолвку, а когда они отправляются за приданым невесты [15 С. 384].

Следующий момент свадьбы, когда дарят или «крадут» живое животное (в Южной Болгарии это овен или овца, козел или коза, а в Северной и Восточной — куры или петухи), связан с первой брачной ночью и исполняется непосредственно перед ней или после нее. Если действие предваряет дефлорацию невесты, то оно происходит при отправлении приглашенных на трапезу к свекру гостей со стороны невесты (*мѝмини* и *мѝминки*) к ней домой. Во время трапезы в доме жениха они с помощью загадок хотят получить от шаферов (*дѝверите*), участников свадьбы с мужской стороны еды и питья, которые оставляют себе или относят матери невесты. Однако гораздо чаще животное относят родителям молодой после брачной ночи вместе с горячей сладкой водкой (*блага ракия*), но только если невеста окажется девственной. В редких случаях мясо отно-

сит предварительно в дом родителей избранницы сам новобрачный, а готовят его уже после извещения о чистоте невесты. В Западных Родопях еще на свадьбе, при взятии невесты, молодой дает теще кусок сырого мяса от убитой овцы в знак «благодарности к ней за то, что она вырастила хорошую дочь». Мать невесты готовит мясо в понедельник после брачной ночи, когда ей приносят сладкую ракию. В этот же вечер в доме жениха вновь встречаются и угощают гостей запеченным ягненком, подаренным посаженным отцом по этому поводу [14. С. 48, 64]. В области Панагюриште в понедельник после свадьбы из дома юноши относят родителям девушки живого барашка, с венком на голове и яблоками на рогах. Шафер несет его на плече, а в дар он получает прялку с белой куделью [16. С. 183—184]. В с. Голяма Железна украшают рога одного из забитых на свадьбе животных, держа которого на вертеле шафер ведет хоровод в обоих домах в понедельник вечером после успешной брачной ночи. Во время послесвадебного обряда *повратки* в доме родителей невесты гости со стороны жениха режут и запекают овна (г. Троян) [17. С. 376, 390, 393—394]. Здесь необходимо уделить внимание тому факту, что после брачной ночи посаженный отец также приносит в дом жениха целое запеченное животное. В некоторых вариантах свадьбы его преподносит новобрачным посаженный отец во время обряда *повратки*, происходящего в его доме, когда он дает прощение молодым и они прекращают обрядовое молчание (*говеенето*).

Анализ богатого этнографического материала показывает, что украшенных животных мужского пола дарят семье девушки родные жениха при уговоре двух родов о свадьбе и после брачной ночи, если невеста окажется девственной. Украшенные животные являются атрибутом сватов (участников свадьбы) с мужской стороны, их носят или ведут впереди шествия члены мужской свадебной дружины. Часто главное обрядовое лицо (реже лично сам жених) с мужской стороны передает животных родителям девушки. Животные призваны обеспечить мясное угощение на свадебной трапезе в доме невесты, где отдельно угощают на свадьбе ее родных. Получателями животных являются родители невесты, а посредниками при их передаче — специальные сваты молодой,

которые в виде исключения присутствуют на свадебной трапезе у жениха. Основной функцией участников свадьбы с женской стороны, отправляющихся в дом жениха, является принесение еды, которой будут кормить молодых перед брачной ночью, а также даров, которыми невеста одаривает родных жениха во время трапезы.

Здесь следует обратить внимание на тот факт, что в те же моменты свадьбы, когда передают животных от рода жениха роду невесты, у других балканских народов зарегистрированы редкие для традиционной балканской свадьбы реликтовые представления о свадебных дружинах как о «волчьих стаях» и имитация «волчьего бега» участниками обрядов. В Болгарии подобные явления отмечают только у арумын, а в Боснии и Герцеговине среди сербов, хорватов и мусульман.

У арумын свадебное шествие всадников мужчин отправляется за невестой, там участники с мужской стороны зажигают костры, танцуют и поют и воют, как волки, весь вечер [9. С. 148]. В Боснии и Герцеговине во время брачного соединения молодых в доме жениха собираются группы юношей и детей, которые ходят вокруг дома и воют, как волки, ударяют палками дом, имитируя нападение. Их называют «волки» (*вукови*), и они не уходят до тех пор, пока родственники жениха не дадут им откуп-угощение. В сербской этнологии высказывались различные мнения относительно смысла этих «волчьих обрядов». В. Чайканович считает, что этот обычай связан с культом предков, а «волки» есть предки, которые таким образом принимают участие в семейном празднике. Другого мнения придерживаются Ш. Кулишич и Й. Каймакович, которые считают, что данный обычай — реликт того времени, когда сверстники жениха его клана имели права на невесту [10. С. 126]. Не пускаясь в научные споры, здесь я лишь выскажу предположение, согласно которому в прошлом, возможно, существовала функциональная связь «волчьей тематики» в свадьбе с обменом живыми или кулинарно обработанными животными между двумя родами на свадьбе в пастушеских районах на Балканах, где мужское население занималось преимущественно овцеводством.

Данное предположение не противоречит основанному на богатом материале заключениям А.В. Гуры о выражен-

ной брачной символике волка у славян [18. С. 125—127]. Косвенно это становится очевидным и в приведенном Гурой болгарском примере из Трояна — во время иносказательных диалогов при сватовстве сваты жениха говорят, что у хозяев есть молодая телочка, а у пришедших — молодой волчок, «давайте их запрежем чтобы они вместе пахали на поле» [18. С. 126].

Символика барана как «мужского» животного, чьей физиологической функцией является оплодотворение, а хозяйственной — умножение благ пастушеского труда, в южноболгарской свадьбе развивается в символ заместителя жениха в брачном акте, при котором začínается новая жизнь и воспроизводится патрилинейный род.

В фольклоре парень часто уподобляется «черноокому овну», а в речи болгар слово «овен» в переносном смысле употребляется для обозначения первого, лучшего среди парней юноши [19. С. 119]. Возждение «обручального» барашка в Родобах по своей семантике идентично пусканию баранов к овцам в день св. Параскевы Петки, называемому в южной и восточной Болгарии *Овча сватба*¹. Тогда начинается оплодотворение стад. В обоих случаях обязательно забивают жертвенное животное. Анализируя традицию жертвоприношения у болгар-мусульман, Г. Благоев приходит к выводу, что и на свадьбе и на празднике овец животное — необходимый дар-откуп, открывающий доступ парню к его невесте (как и барану к овце), т.е. пролитая жертвенная кровь является необходимым условием совершения сексуального акта. Воспроизводство людей и животных в этих обрядах представляется как священнодействие, при котором сотворение новой жизни — человека или ягненка — возможно только путем отнимания другой жизни. Подобно жертве на помолвке, жертва на овечьем празднике должна обеспечить богатый и здоровый приплод стада [20]. В этих жертвенных ритуалах заметны архаичные представления о плодovitости, которая есть осуществление индивида, после чего следует исчерпывание всех жизненных сил и возникает необходимость их обновления [21. С. 384]. Это происходит через убийство жертвенного животного. Его смерть является носителем жизни. Она есть смерть-рождение, олицетворение круговорота, форма вечности и бессмертия [22. С. 74; 20].

Примечания

¹ Во Фракии про брачный акт говорили: *тогава пускаме коч* 'пускать барана' [2. С. 387].

Источники и литература

1. *Генчев Ст.* Семейни обичаи и обреди // *Этнография на България*. София, 1985. Т. 3. С. 159—208.
2. *Вакарелски Хр.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Част I. Бит // *Тракийски сборник*. София, 1935. Кн. V.
3. *Арnaudов М.* Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Ч. I // *ГСУ ИФФ*. 1930—1931. Т. 27. С. 1—148.
4. Архив Христо Вакарелски. Духовна, материална култура и фолклор // АЕИМ. № 710-II, свезка II.
5. *Кисъев А.* Народни умотворения от Рупчоско // *СБНУ*. 1895. Кн. IV. С. 50—53.
6. *Канев К.* Миналото на с. Момчиловци, Смолянско. Принос към историята на Средните Родопи. София, 1975.
7. *Цанева Е.* Сватбени обреди и обичаи // *Родопи*. София, 1994. С. 146—190.
8. *Чернев Т.* Стойките. София, 1982.
9. *Атанасова К., Тянкова Й.* Жизнен и календарен обреден цикъл на армяните // *Армяните в България*. София 1998. С. 119—312.
10. *Кашуба М.С.* Народы Югославии // *Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы*. М., 1988. С. 82—134.
11. *Иванова Ю.В.* Албанцы // *Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы*. М., 1988. С. 182—205.
12. *Анфертьев А.Н.* Греки // *Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы*. М., 1988. С. 206—228.
13. *Георгиева Ив.* Обичаи при сватба // *Пирински край*. София, 1980. С. 390—410.
14. *Бисерова Л.* Традиционната сватба в село Пирин. София, 1995.
15. *Молерови Д. и К.* Народописни материали от Разложко // *СБНУ*. София, 1954. Кн. 68.
16. Архив Христо Вакарелски // АЕИМ. № 709-II, свезка I.
17. *Николова В.* Сватбени обичаи и обреди // *Ловешки край*. София, 1999. С. 370—404.
18. *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
19. *Маринов Д.* Избрани произведения. София, 1981—1984. Т. 1—2.
20. *Благоев Г.* Курбанът в традицията на българите мюсюлмани. Дисертация. София, 2002 (рукопись).
21. *Елиаде М.* Трактат по история на религиите. София, 1995.
22. *Фрейденберг О.* Поетика на сюжета и жанра. София, 2001.

«КАК ЭТА ЖЫТА ПАЛАМАЛАСЬ...»

Представленная публикация является результатом проводимых сотрудниками Ветковского музея народного творчества (ВМНТ) исследований по тематике, связанной с жатвенной обрядностью («Первый зажон», «Борода», «Залом», «Легенда о колосе» и др.). Сбор материала проводился в ряде районов Гомельской обл., а также в пограничных районах Могилевской и Брянской областей. В данной публикации представлены материалы, зафиксированные в населенных пунктах Ветковского, Добрушского, Чечерского, Кормянского р-нов Гомельской обл.

Поверья о *заломах* (*завоях*, *завитках*), как показывают данные опросов, до сих пор известны практически всем посетителям традиционной культуры. На основе собранных записей (как кратких свидетельств, так и развернутых быличек) удается восстановить все основные действия и мотивировки, относящиеся к обычаю «заламывать залом». В большинстве случаев используются термины: *завой*, *залом*, *завиць*, *завитка*; в одном случае — *кукса*. В качестве типичных исполнителей вредоносной магии «завивания завити» называются: колдун; колдунья; ведьма; волшебница; «метительные люди»; «плохие люди»; те, кто «знает»; женщины-односельчанки; обиженные соседи и т.п. Часто описывается внешний вид залома или способ «заламывания»: закручивается в одну горсть растущая рожь; связываются вместе четыре колоска; завязываются в узел девять колосьев; переламывается пучок захваченных злаков; растущие колосья сгибаются — одна горсть на восток, вторая на запад, а между ними торчит связанная горсть и т.п. Иногда сообщается о некоторых сопутствующих действиях: исполнитель «воет, кричит, пищит», «кукует», «причитывает», произносит слова проклятий. Цель «завивания завоя» всегда вредоносна по отношению к хозяину поля (либо членам его семьи, скоту, хозяйству): жито завивают, чтобы умерли или занемогли владельцы участка; чтобы не родило поле; чтобы коровы заболели и свиньи не велись; у того, кто сожнет «завой», станет плохо с головой, он заболит, погибнет. О времени «заламывания залома» упоминается редко: когда жито в цвету, на Ивана Купалу, во время общесельской жатвы. Среди способов обезвреживания «залома» чаще всего фигурируют: запреты трогать его, прикасаться, сжинать; рекомендации оставлять в поле нетронутым; звать священника, чтобы тот отслужил службу; вырвать колосья старой дугой; сжечь залом, не срывая его, в поле; вырвать левой рукой и сжечь на меже или на «расходных» дорогах; заткнуть вырванные колосья в колесо, прокрутить и затем сжечь; пригласить «знающего» человека, чтобы тот «отшентгал» порчу и т.п. В ряде записей говорится о наказании виновника со стороны односельчан: от проклятий человека, уличившего женщину, сделавшую «залом», у нее выщипали волосы; чтобы наказать вредителя, надо посеять зерно, добытое из завитых колосьев, а когда оно даст всходы, виновник умрет; в момент сжигания «залома» на «расходных» дорогах человеку, виновному во вредоносном «завивании», становится плохо; женщина-«заломница» наказывается трудной смертью. В некоторых описаниях приводятся формулы проклятий, произнесенных исполнителем при «завивании» (см., напр., № 27).

1. Мая баба кагда-та расказывала, што застала адных людзей. Яны дзелали завой. Эта патом мая маць расказала, што завой адны, там, дзелали. Яны воюць и пшачаць, и крычаць, як дзелаюць гэты завой. Дак яны ее да таго били и загадывали ком зямлі есць, штоб яна их не выказала. Яна так и ўмерла, и нікому не расказала. Расказаць расказала, што бачыла. А хто, не сказала (Мария Андреевна Хомякова, 1942 г.р., д. Казацкие Болсуны Ветковскогор-на (родом из д. Будище Чечерского р-на); зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. ЭМ ВМНТ. Т. 52. Л. 73).

2. Адзин раз, е у нас тут дзярэўня Кукличы, дак ён работаў бугалтарам, у нас у Залесси. Ну ишоў, а жэншчына завела завой. Ён узяў, яе паймаў. И, глядзіце, гавора, у яе на галаве кос не будзе. У яе каса была бальшая. Ну, и праўда, стали прыглядацца, баба, и касы няма, кос нимашыка. И ад тых пор яна, ужо, не бралася на ета. Яна, ужо, памерла (д. Добрынь Чечерского р-на; зап. Л.А. Новикова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 126).

3. Я сама бачыла. Сабраліся две калдунні. Адна ад пароды знаючая, и другая — знаючая. И тады, як палуднаваць: «Бабы, хадзіце палуднаваць!» И садзяцца, хто што прынёс. И садзяцца кучай. Папалуднавали и разгаварыліся. Адна: «Я лучшэ ўмею!» А другая: «Мой бацька лучшэ за тваю матку ўмеў». А тая: «Мая матка лучшэ за твайго бацьку ўмела, и баба, и прабаба!» Спорылі, спорылі, тая кажа: «Я заўю, мяне ніхто не ўбача!» И тая. А дзень жа. Ну, бабы тыя, астальныя: «А ну-ка папробуйце! Вот тады мы вам будзем верыць». Адна пашла ў паласу. Як ишла туда, бачылі, як адтуль — не бачылі. И глядзели ўсе на яе. Усе паднялісь и глядзели. «Ну, бачылі?» — «Не, не бачылі». Пайшла другая. Схадзіла, завела, вышла. Туда ишла, бачылі, адтуль — не бачылі. «Хадзіце паглядзіце, як завой завязваюць!» Так хадзілі глядзели. Усяродку павязана краямі вузламі па чатыры каласкі ўместа, и кругом. И панадзельва-

ли так: рассердзіцца, пападзелае, там, штоб ці памерла, ці захварэла, ці на скаціну, ці што. А хопіцца чалавек, тады папа вядзе. Поп прачытае пракляцію и той завой папарве. Яно ж не на папа дзелана (Ефросинья Павловна Чваркова, 1916 г.р., п. Лядо Ветковского р-на; зап. И.Ю. Чижова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 85. Л. 15).

4. У бацькі майго на агародзе две сястры стали жаць. А завой. Ня нада их трогаць. Не чапаць. Абыжні, и няхай стайць. А ён касіў: «А, старая! Выдумаеш!» Касой шах! Шах! И пасля абеда дажэ не пайшоў. Лёг. Цяпер шаптух мала. Дзед стары быў. Пазвали. Адвинуў койку, у галавах шаптаў, шаптаў. И бацька мой падняўся. Так матка кажа, што людзі знаюць, што чапаць няльзя... Каторыя зналі плахое, харошае не зналі. Адзин чалавек памер, расказаў, ишоў на луг, бачу, жэншчына косы распустила и голая выходжае на дарогу и кали памираў, сказаў. Наша, нямоўская

жэншчына (Настя Мануиловна Барабанова, 1913 г.р., д. Малыс Немки Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 1997 г. ЭМ ВМНТ. Т. 52. Л. 1).

5. Калдуяць. Майго дзевяра, гимназию канчаў, як раз у жнива, а залоўки жыта жали, и завой здзеланы. Яны абжали. И што вы думаеце? А эта, наверна, на него здзелана. Ён за серп — и зжаў. Не ўспеў з палоски сысци, да двара дайшоў, у амбары душу аддаў. Няхай бы бацюшка (Софья Михайловна Громыко, 1918 г.р., д. Глыбовка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 96. Л. 27).

6. Хто знаў, той и дзелаў, на Ивана Купала, перад Иванам Купалам. Он дзелае залом на чалавека. И дажэ да смерци можна памерць. Мсцицельныя людзи. Дзелали залом на твасм плану (Ольга Кирилловна Шитова, 1930 г.р., д. Струкачев Кормянского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 22).

7. Мой дзядзька, мамкин брат, быў яшчэ хлопцам. На поле так ужэ жэншчына кукуе, а ён верхам яшчэ з адным паехали туда, а яна, як маць радзила, и ўсё кукуе. А ён смекалисты быў, знаў, што дзелаць. Ён давай биць не па ёй, а па цени. Яна давай яго прасиць, малица перад им, штоб адпусциў. А ён: «Завой здзелай назад!» И биў яе, пакуль не развила (Софья Ивановна Лашкевич, 1928 г.р., д. Рудня Кормянского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 14).

8. Были заломы. Жыта девяць каласкоў. И зделаюць яшчэ ўкрашчы — у цявту жыта. И, во, сажнеш яго — сичас цибе зкруця, зломя, и па сялу нада табе такому дурному хадзиць. А были такія бабки. Яны прыдуць, Богу памоляцца и бяруць старую дугу. И дугой той выцягваюць. Эта ўжэ ничога не будзя. Если сажнеш — тады, тэй чалавек, пакуль памрэ, яму так здзелаецца — дурны будзя, яго людзи не любяць. Дугой вырывали. Яно ж дугой складзена. Яны ж — дзевяць каласкоў. И накрж. И выцягваюць дугой старай. Адсюль, з этага ражка и з этага бяруць да ў кучу. Яны ў кучцы стаяли. И тады па тры паломяць — усе дзевяць. И тады астаўляюць. Яны ўжэ памерлыя. Дзевяць — у красцы. Их пашэпчуць и зломяць (Ефросинья Лукинична Игнатенко, 1912 г.р., д. Литвиновичи Кормянского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Ро-

манова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 22).

9. Завои, гавораць, эта заўе хто-та, штоб зярна таго не ели. Тое зярно малоцяць и здаюць куда-та, мяняюць. И ў нас эты завой были. Сама не бачыла, а гаварыли. На тры разы пераломлена, закручана. Але закручила б и птушка, як пасцягваюць яго (Полина Ивановна Белоножка, 1927 г.р., г. Ветка (переселенка из д. Шелуховка (Победа) Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 52. Л. 99).

10. Кагда-та были людзи. Урэд дзелали. Усердзица, хто ўмее, пойдзе, скот памирае, як тую салому змалоцяць. Людзи, як на чалавека заваяна (Татьяна Корнеевна Пилипенко, 1925 г.р., д. Добрынь Чечерского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 90).

11. Ведзьмы дзелали завой в жите. Ведьма должна поломаць в коленце жыто, пучок, и завязать, не вырывая из земли, на огороде врага, и причитае. Ведьме легче — человеку хуже (Иван Леонтьевич Лашкевич, 1925 г.р., д. Сапожки Кормянского р-на; зап. Е.В. Крячкова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 90. Л. 2).

12. Жыта закручвали, было такое. У Михальковой Кацьки хто-та здзелаў, яна зжала, так плоха з галавой ёй стала, эта не в нашам пасёлку, на Амяльным. Казали, што залом и здзелали, заламали жыта, яе ў бальницу вазили и шаптали, абышлось (Мария Ивановна Клименкова, 1919 г.р., г. Ветка (переселенка из д. Подкамень Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин в 2003 г. ЭМ ВМНТ. Т. 2. Л. 12).

13. Это якобы кто-то плохой делает. Заломает, заломает в твоей полосе. Это я так слышала. Не брали. Стояло у дороги. Я не знаю, что с ним дальше делали, но такое видела у дороги. Говорили: «Такая-то прошла, плохим словом говорили, наколдвала, чтоб было плохо, чтоб не родило» (Анна Евстратьевна Бондаренко, 1929 г.р., г. Ветка (родом из д. Тарасовка Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин в 2003 г. ЭМ ВМНТ. Т. 38. Л. 31).

14. Кались жа раней было багата людзей гадких. Прыдзиш, баби кажуць: «Хадзи, Вулляна, там, ци Моця, Галя, паглядзися — у мне завиць!» Так зайдзя ў сяродак, и так паломяць, паломяць. Мне Сэрафима кались так усё расказала, што па завици здзелали. Прышла маладзица и кажа, только вот забылася, як ие звали. Кажа: «Ой, ёй-ёй, завиць!»

Паглядзели бабы: и след, и ўсё. «Ой, завиць!» — кажа. Пашли з Баршчоўки бацюшку службу атправивіў. Атправивіў бацюшка, кажа: «Эта жыта сажниця. Жниця, ня бойцесь, жниця. Змалоциця эта жытца, сноп ци два, и ету ниву ўсю змалациця, и етым жытам пасеиця. Эта ўсё зярно». Эта мне ўсё Сэрафима расказала. Дак, эта, яны так и здзелали. Змалацили тоя и пасеяли. Ён кажа: «Будзе ўсходзиць жыта, яна сычас и ўмрэ». Дак тутака жэншчына дубраўская... Стала ўсходзиць жыта, и яна ўмерла. Во. Так тэй дзядзька пайшоў падзивиўся. «Што вы здзелали? — кажа. — Мая жонка ўмерла». — «Туды ёй и дарога! Яна ж уграбляла нас, няхай и яна пагибая». Шчэ циперака ие ўнуки и праўнуки ё. А яна ўмерла, пагибла сразу (Мария Павловна Пузикова, 1916 г.р., д. Дубровка Добрушского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 76. Л. 89—88).

15. Нашаму дзеду, пакойнику, маминану бацьку, было здзелана. Гавора, на поли. Кум здзелаў так. А тады он гавора, ишоў у лес, дык замечиў. «Што эта, кум, у мне ў жыци издзелана?» А ён: «Идзи нацяшы асиनावых трэсак у леси и запали». Ён пайшоў, эта здзелаў, а вецер як дунуў, як ён запалиў, и яму ў лицо. И ён, гавора, ляжаў месяц не бачыў ничога. И крычаў як дзень, так и ноч. Так яно здзелана. А ён сказаў яму, што нада запалиць, ён запалиў, а вецер дунуў. Здзелаў так, штоб вецер падуў. Вот, прымерна, у жыце. Ён клыча яго ну, шчэ паднясе чаго туды камень яки ци трэску якую паложя (Любовь Павловна Ларченко, 1935 г.р., д. Студенец Кормянского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 50).

16. А эта чужоя яна зжала. Папрасила маладзица. Была завита, усё жыта паплеценае была, ва ўсе баки. Яна ўжо не пабаялася: «Я буду лячыць, — дабрахожага знала, — так мне ничога ни будзя». Ажно й памерла (Анна Титовна Шевелева, 1912 г.р., д. Бартоломеевка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 53. Л. 131а).

Эта запись является комментарием к следующему: «Як мая мамка памерла? Прыбегла саседка: "Марына! Марына! Идзи паглядзи, што у нас з жытам за нач стала!" Мамка прыбегла. Жыта паломлена — упавал ляжыць. Яна пама-

лилась и жала жыта. Яны яго абмалолы и паели. Им ничога, а мамка памерла. Эта ж не людзи и не кони пааптали, а дабрахочыя. Яго няльзя была жаць». (Матрена Титовна Етипнева, 1919 г.р., д. Бартоломеевка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. ЭМ ВМНТ. Т. 53. Л. 3).

17. У нас, у матки, лён быў харошы. Так была дзелана. Матка службу наймала. Баццошка хрэстам вырваў той завой. Лёнам мы пользаваліся, а се яна ён забраў (Софья Михайловна Громыко, 1918 г.р., д. Глыбовка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 96. Л. 27).

18. У нас рассказваюць, эта — завитка. Паганы чалавек урэд робиць чалавеку. Вот, як сердзицца ци што, так: «Пайду я ў яе на поле, нагавару, там, и закручу завитку». Калдуны. У мяне тожы была ў жыце. Я жала и замечила, так я абжала. А, там, сусед у мяне быў таки, што эта нам рабиў, дак адправіў сваю сястру, дак яна идзе: «А эта што такия?» Я гавару: «Я не знаю». — «А што-та ты яго не жала?» — «Няхай, я яго ўбярю. Не тваё дзела!» Так яна яго схавала, вырвала, вырвала. Я гавару: «Не займай! Я найду без цябе, куды яе!» Трэба бумагай узяць левай рукою и на растанцох спалиць. Спалиць тую завитку на тых растанцох, и таму будзе сильненька пагана, што ён думаў рабиў, каму, тэя яму будзя (Екатерина Лаврентьевна Антоненко, 1925 г.р., д. Селянин Чечерского р-на (переселенка из д. Масеевка Мозырского р-на Гомельской обл.); зап. Г.И. Лопатин в 2002 г. Архив автора).

19. Эта даўней было, пры Миколку, матки рассказывали. На паласе жыта паломана, паломана. И вузел завязан. Эта хтось накалдаваў, хтось завой завиў. Адвязывали и палили на мяжэ. Старыя саветыют, што нада казаць (Соня Семеновна Приходько, 1931 г.р., д. Хальч Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 85. Л. 45).

20. Эта можна спалиць на месце. Эта ўсё палицца. Усё эта палиць нада, там, на паласе. У руки не браць, а палиць, штоб не перайшла эта магия чорная на чалавека. Тольки ў руки не бяры. Палачкай сагроб и пали. У руки перадаецца гадасць эта (Мария Федоровна Корникова, 1929 г.р., д. Хальч Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 11).

21. Сабираюцца баб'ё. Развяжуць. Запалюць на месци. Эта жыта абажнуць, а еты кусочак спалюць (Елена Ивановна Атрашкова, 1927 г.р., д. Ипполитовка Чечерского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова, Л.А. Новикова в 2002 г. ЭМ ВМНТ. Т. 75. Л. 194).

22. Усе кались казалы, як дзе заламае: «Мацер Божая, хто заламиў, той ныхай и разломе». И выжынали той залом и набак кидали (Варвара Александровна Грецкая, 1929 г.р., г. Ветка (переселенка из д. Закружье Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 54. Л. 57).

23. Палили завой на крыжовой дарозе. На сваёй паласе (Анна Никитична Савостова, 1925 г.р., д. Крутое Чечерского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 1999 г. ЭМ ВМНТ. Т. 91. Л. 40).

24. Ну, вот, такая яна валшэбница, што пойдзет, и на лянэ дзелала, и ў жыце дзелала. Ну, вот, бярэ яна этих тры, у други раз бярэ тры и ў трэци. И тады адзин заломе на ўсход, други — на захад, а трэци будзя стаяць. Да гавора, што ни вецер, гавора, не валяе ништо. Ну, тады яна завой заўець, штоб у цябе, примерна, каровы забалели ци свинни не вялись. Тады, ужо, чалавек сам паймець, што ў яго ўпадак у дварэ. Тады ў нас быў дзед, маткин бацька. Яны, ужо, за им паедуць. Ён прыязжае, вырывае эти завой и — у каток. Каток яго перакруциць, тады спичкай спаливаюць. А тады ўжэ, як эта баба памирала, каторая завой дзелала, так яна, можа, нядзелю памирала, и кажа, ката чорнага вешали над ёй. И ўсё (Степанида Григорьевна Дендобрая, 1914 г.р., д. Новилетка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. ЭМ ВМНТ. Т. 70. Л. 71).

25. Такия людзи были, што закручывали жыта. И тое жыта не зажынали людзи. Нельзя зажынаць — патаму што нарадка. Хто сажне, таму будзя што-нибудзь, балець будзя чым-небудзь. Людзи не зажынали завой ў этих никалы (Наталья Трофимовна Гапеева, 1930 г.р., г. Ветка (переселенка из д. Бартоломеевка Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 53. Л. 98).

26. Ад нарадки. Первым разам, Гасподним часам перад Госпадам Богам паломлюся, Прэсвятой Маци пакланюся и усем Гасподним угодничкам. Вы, зорачки ранняя, вячэрняя, дзянная, палудзян-

няя, начная, полуночная, станье на помашч. Памаги мне, Госпадзи, рабе твай (имя) нарадку ухадзиць, угаварыць. Прашу я цябе, Храла прыпадобнага, памаги мне, Хрол прэпадобны, змяю-чарадзеяницу загубиць, загаварыць ёй зубы и губы, штоб яна па дамах не хадзила, грачай кривы не пила, сэрсэ не томила, вяселасць не аднимала, па следу не занимала, пад гроб не падсыпала, мёртвай иголкай не прашывала, на жыце не завивала, вятроў не насыпала, вихроў не наганяла, з книги чорнай магии не чытала, вады, еды и сна не адбирала. Не сама сабой заклинаю, а Госпада Бога прасила. Госпадзи Благославенны, Маць Прэчыстая к рабе Божжай (имя) прыступалась, залатой Божжай ангельскай рызай пакрывала ад змея-чарадзеяника, ад змяя-чарадзеяницы сахраняла. Як вада ранним утрам и вечарам прыбывае и ништо яе не замячае, так штоб етай рабе Божжай (имя) вяселасць, вада и еда прыбывала (Елена Анатольевна Тишкова, 1964 г.р., г. Ветка; зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. Текст происходит из д. Старое Ветковского р-на. ЭМ ВМНТ. Т. 101. Л. 6).

27. Заломы. Эта нехарашо. Нельзя была яго зажынаць. Эта были такия калдунни, што многа знали. На каго злой чалавек, вот, злая, напрымер, жэншчына на саседку, там, ци што, яна прыходзиць к цябе ў агарод и жыта заломить и гаворыць: «Как эта жыта зламалась, штоб у цябе рука паламалась, штоб косци ў цябе вывернула, штоб павярнула цябе». Залом никагда ништо не жынал. И таксама — этия «куксы», кагда жнеш у поле. Если чалавек завязываець куксу, ничога не знаець, а другой завязываець и прыгаварываець: «Как я эту куксу завязала, штоб у цябе рэч адняла, штоб завязала цябе и язык, и руки, и ноги, и штоб усе звязала». Так ништо не прытрагиваўся к этим куксам. Так и жыта заламываюць. Эта нехарошыя людзи заламывали. Абыциць и ўсё. Не нада яго трогаць. У крайнем случае, кагда хто што, так вырваць з корнем (Мария Фадеевна Литвинова, 1931 г.р., г. Ветка (родом из д. Косицкая Ветковского р-на); зап. Г.И. Лопатин в 2001 г. ЭМ ВМНТ. Т. 24. Л. 11).

Публикация Г.И. ЛОПАТИНА
(Гомель)

Предисловие Л.Н. ВИНОГРАДОВОЙ
(Москва)

ИЗ ПОЛЕССКОГО АРХИВА: «ЗАЛОМ»

В публикации представлены материалы, собранные в ходе полевых исследований в селах Гомельской области в 1982—1984 гг. и хранящиеся в Полесском архиве Института славяноведения РАН (Москва). Эти тексты расширяют материал, опубликованный в статье «Залом» в словаре «Славянские древности» (М., 1999. С. 262—263) и служат своеобразным дополнением к публикации Г.И. Лопатина (см. с. 19—21).

Терминология, виды «заломов» и способы «заламывания»

В исследуемом регионе зафиксированы такие названия, как *завитка, завой, залом, каўтун, кублё*. «Залом» мог представлять собой скрученные, сломанные, связанные колосья.

Завитки бывают. Сама бачила. У жыты завязана — закрычено жыто, прамо ўзято ота-ка во, и жытом завязана [Рисунок залама: закрученные колосья] (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

15 ~

*Завитка зроблена. Склад зроблена.
У ней завязана — закрычено жыто,
прамо ўзято ота-ка во, и жытом завязана.*

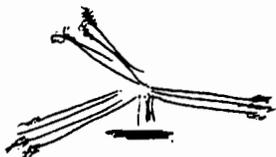
Завитка (ок)



(М.В.Б.)

Сломанное жыто в поле называли «завитка». Ее выжигали потому, что хлеб из завитки приносил в дом несчастье. Иногда в завитках находили шерсть. Считалось, что это делалось *на злобу* (Верхние Жары Брг, зап. Н.М. Ших).

Е и завить, е и залом. А залом, ён на тры части дэліца: на ўсход и на заход и на полднь. Это залом так. А завить — эта проста завить такой шапкой и ўсё. [Рисунок залама: колосья разделены на три части, одна заломлена колосьями на запад, другая — на восток, третья — на юг] (Грабовка Гом, зап. О.А. Терновская).



Залом

Заломы, завой — завязывали узелком тры колоска (Присно Втк, зап. Л. Савчук).

Залом — сама бачыла. Четыре колоса сламывают и затыкают в землю (Стодоличи Ллч, зап. О.В. Санникова).

Это приробляли. Завитка е и залом. Завитка так, як от косу плецё. Это

завитка называецца. А залом — так наўкрест (Стодоличи Ллч, зап. С.М. Толстая).

Кавтун. Были такие ведьмаки, ани пробавали нашіптать, чы па жыте — закрутить куклай; нескалька каласкоў сажне чалавек и палуцаецца каўтун. Кладуть воз навоза и шапчуть, цело лето навоз ляжыть на этой кукле. [Говорят:] «Шоб ты гнил, як навоз, як зрабыл тако» (Присно Втк, зап. М.Г. Боровская).

Кублё такое, як верабы потагтали. Дак я у свякрухи пытаю: «Што такое — кублё?» — «Чорт их ведае, може верабы стаптали». И зажала. А на третий день легла ў постель. Так был дед, принесли вады [от него]. «Я сама себя полечу: помочуся водой той и напыюся», — так три раза. И встала (Золотуха Клин, зап. В.А. Багрянцева).

Русалки завитки завивали, залом заламывали. [Залом — 9 колосьев.] Эти колоски на середнюю загона завивают. 9 колосков возмут и их переломют али косою заплетё, они усяк робили, а потом людям плохо. Завитки <...> завивают, ти на худобу, ти на хозяина заламят. Завитки — як загнуё, залом — як сломает. Як закрутит косою, да завяжет красной ниткой и стоит посреде загона. Перед Иваном и перед Петром то робят (Барбаров Мэр, зап. Ф.Б. Успенский).

Время

По свидетельству информантов, наиболее часто «заломы» появлялись перед Ивановым днем (7 июля) и Петровым днем (12 июля).

Перед Иваном и перед Петром зтые завитки робяць. Вта йийих два празникі — Иван и Петро (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

Иван Купала — пайдўць и завьўць [ведьмы жыто] — няхай стайць, хто сарвё — таму шо-нибудь забаліць — не чапай (Грабовка Гом, зап. О.В. Санникова).

Знахарки завить делали перед Иваном Ведьминым. Наломит, наломит, кублё такое зделали. Были такие люди, што атлечивали ету завить, и ничего таким людям не становилось. Если ана сажне, так будя плоха ей, будя руки ламать. Те, каторые атлечивали, спаливали завить. Атлечивать не ўсе маглы (Золотуха Клин, зап. А.О. Толстихина).

Исполнители и цели «заламывания»

Появление «заломов» приписывалось вредоносной деятельности ведьм, колдунов, русалок, а также людей, невольно (случайно) наделенных таким даром.

Вьедымы ётые, русалки — одно сáмое. Такая голая, груди великие, волосы пораспущены. Бегаюць по жыту и людей шлякотали, каторый жэ байца шчакотки — да рагоче, рагоче, можэ и умэрти. Завитки бегали завивали, ци залом заломить. От завитки — от вóзьме сколько колоскоў, девять, ци сколько, на складу завиваюць. От загнуё, а от серёдинка. На серёдине завиваюць, посерёдине заго́на, называецца склад. Вот вóзьме, завьё колоски и заломить, ци касою сплетё. Они ўсяк рабили. Де с краю заломить — и пошла. Завитку завиваюць на семью. Были такие люди, што отговаривали. Ци на худобу заломить, ци на хозяина. Закрутиць, касой заплетё да завязеть красной ниткой — и стоит посерёдине заго́на (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

Русалки завитки делают, ти на хозяина, ти на худобу. Берут они 3 колоска, обявзывают красной ниткой и что-то шепчут (Барбаров Мэр, зап. Ф.Б. Успенский).

Завивали на худобу и на людзей. И нёшто тре казайць. Да ета баба была, да завила да и сосед еты умьёр. Она [та, кто делала завитку] ужэ як умирала, да столу круцили <...> И столу круциць, коб хуччэй доходзила (Стодоличи Ллч, зап. С.М. Толстая).

Закручуёе жыто:

«Закручуёаю на паки,

Штоб не було у тебе ни хлеба ни муки!

Кручу, ўэрчу на паки,

Не буде у тебе ни хлеба ни муки», —

и яго заўяжэ ниткою

(Стодоличи Ллч, зап. С.М. Толстая).

Када-то ишоў солдат с походу, ка: «Дядько, завезите менё у Нароўлю». От доехали они до жыта. Ён лёг, говорыць: «Погоняйце шыбчэй кони!» Проехали они ужэ жыта, и ён ўзяў на сине [осине] завьў завитку — и да вóсени сохла. И кажэ: «Штоб маемў отцу добра не было, што вин научиў менё завивать завитки» (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

Ехали мы па дароге. [И человек на коне едет. Соскочил с коня], а ему при-

пёрло зделать етае паганэе дела. Дак ён на саснэ накрутíў, накрутíў — да и паехаў (Грабовка Гом, зап. О.А. Терновская).

Правила обращения с «заломом» (запреты и обереги)

«Залом» ни в коем случае нельзя было трогать руками; его следовало «обжать», сжечь, обратиться за помощью к «знающему».

Нашы маткі, батькі кóлись гаворили, што вот завитки у жыты. Дак эту завитку руками ўжэ не беруць, а яким кóлам ўыворачываюць да выкине и ўсё (Барбаров Мэр, зап. А.Б. Ключевский).

Недобрые лóди рабіли завить ў жыты, на каго издэлають, таму касацца не можна. Абжыналі етая... (Грабовка Гом, зап. Л.Н. Виноградова).

Хто зняа, тот и завё завить. Если ту завить сажнёць и яси ў хлебе, дак можыш замрётi. А дахтары этага ни атлечать. Если абайтi завить, то ничаго ни будя (Золотуха Клин, зап. А.О. Толстихина).

Вот была такая жéншчына, анá ўзяла да паламáла жыта. Кусочек — паламáла кружок — и анó паплуганная виситъ. Это залом. А другая жала, не знала. И хварóла. Нада спалитъ буó. Як спáлишь, тая, шчо паделывала, буде хварётъ (Грабовка Гом, зап. О.А. Терновская).

У кóляды як снег на первый день, аткóняваюць зляснэ жыта — ўруна. У капусту дабавляюць зялёная лыста, у борщ и так ядыть — атканас листикоў и жуэ. У тóя, што завити завивáе на Ведымина Ивана, ничего не палўчица. Нехай завивáе-не завивáе — он уже паелся сваего хлеба, яму уже не вредна (Золотуха Клин, зап. А.О. Толстихина).

Залóm жыта. Аднá жéншчына сжала, ёй сваха задамíла, паднýла залóмину, а жыта распрямилась и в ока дзябанýла — бяльмо асталася на ўсу жытнь. Другая зажнёць, так рука балiць — идёць к шаптóхе (Присно Втк, зап. Л. Савчук).

Обезвреживание «залома», наказание вредителя

Главная роль по обезвреживанию отводилась знахарям, способным «отговорить», «отшентать», «отробить» «залом» и разоблачить того, кто это сделал.

Знахар — это ён ётые завитки отговáруе (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

Завитки — мой батько колiсь ходíў, да вырываў [у людей в жите], да кола осiнова забивáў (Верхнис Жары Брг, зап. В.И. Харитонова).

[Отец] а ён ишоў перэд Петром, а они ўдвох ў пóли завивали завитки. Юн

на йих только так покывáў пальцэм. Прыбёгли к ёму и пáдли на колiна. Хотёу ў дерэўно вёсти. Они стали ужэ просица. Ён же йих пустиў, ка: «Идите, сукиные дочки», — нарутаўся. Они ж голые, рубашки поскидали, косы по-раепускали да бегали по жыту. Ето ж тые самые русалки (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

У нас от адiн человек буў паромшчыком, а яны сажали жыта да понапекли собé хлеба [т.е. семья паромщика, на жите которого была завитка], да понаедались того хлеба и лежать. А цыган прышоў, шоб перзвёсти его. И спрашывае: «Хто тоби зробиў етае? Як тоби зробиць: шоб вона похворала или шоб ўсе побачыли?» Так вона бiгала, бiгала, бiгала да и помёрла. Казала: «И тому зроби́ла, и тому зроби́ла. А слепцу зроби́ла, дак ён мне прироби́ў» (Барбаров Мэр, зап. О.А. Терновская).

[Заломы не трогают, обжинают и, как правило, жгут. Напли залом в жите], папрасили ту жéншчыну, анá с Альхоўки булá. Дак яна сказала, шоб детки малалетние пашли нарвали аси́нак девять раз на девять — адналетчакы <...> Тады ужэ пасушыли йих, таё пучочки, паклáли да и запалили [залом]. Можэ, кажэ, чэрэпок якiй сохранился, шо пакойника мыли? Тым чэрэпком накрыйте. (Чэрэп — абыкновенная миска вышчэрбленая). Ну ж, накрыли тым чэрэпам — шоб не гарило, а курыло. Дак янá [соседка] чэрэз плот перэскóчыла, [дым глотает] и кажэ: «Ни минé и ни вам, ни минé и ни вам» [т.е. чтобы ни ей, ни нам ничего не было] (Грабовка Гом, зап. О.А. Терновская).

Жёном раз жыто пад Гардунами. Видом: тры заплетёна касi такие з жыта, залом такi зраблёны, да зязаны уси разом и тóе застóркнута ў жыта... Адiн дел [умел] тые заломы адраблять. Гавóра, шчо ён кыдаў на тóе гною, да не вилами, а просто воз поднять нада, абы гной зляцёў. А хто палиў той залом. У льну магли завить зрабiць, таки вўзел завьяжуть... Калдунóў булó калiсь багáта (Грабовка Гом, зап. Л.Н. Виноградова).

Як хто злóбу на тябé имее, скрутит ў жите завить. Наверна, приказывали што, слава какия имели, знахаравáли. Если прийдёт хазяйка жать и не увидит этага да сажнэ, дак руки и ноги скрутит, и памиралi люди. А если увидит, шукáит других, шоб атлечили. Были асобья люди такия. Тую завить вырывае с зямли и пáлит. Хто еé зделал, дак таму уже так буде (Золотуха Клин, зап. А.О. Толстихина).

Завилá завяць [знахарка] за хлевами на огороде. А батька поймал, по-

звал лекара. Той лекара, знахар кажэ: «Што ей зробиць?» Так [у нее руки погнуло] и очи белым полотном затягнуло (Золотуха Клин, зап. В.А. Багрянцева).

Чилавек, каторый лечит [залом], тот убирае. Вырывають сту завить с карёным <...> у землю закапывать нада и гаворить. [Чтобы вылечить человека, пострадавшего от *завити*], стрэченскую свечку нада запалить и молитву пра-честь и дунуть (Золотуха Клин, зап. А.О. Толстихина).

Дётим абливáюць и палiць. У каток [колесо] спицу укладаю — хто следаў [залом], чтобы как эгат каток крутиўся (Присно Втк, зап. Л. Савчук).

Завóй. [Специального человека звали, он вырвал *завой*, перед этим пошентал,] с каренками атнёе дамóй, да у печ [и сказал:] «Чтоб у няго так сёрца балела» [у того, который этот *завой* сделал] (Присно Втк, зап. Л. Савчук).

[Человек сделал на жéншчыну залом.] Залóма сорýали и у печ. [Из дома вредителя пришла его родственница, просит вернуть залом. Ей отвечают:] «Сгорела». — «А где той пошел?» — «Нема. Поўсына́ли, нема». Она кажэ: «Ох Божэ, муи Божэ. Ну усé, ему конец». Гуд мўчиўся да и умiёр (Стодоличи Ляч, зап. О.В. Санникова).

[Поклáды и все, чем наводят порчу (*заломы, завитки* и т.п.), сжигают на *разыходных дорогах* на осиновых однолетних прутьях. Информантка рассказала об одной жéншчыне, каторая *прироби́ла*. Она введоу что-то *застыркала*. Рассказчица взяла, чем *прироби́ли*, и отнесла на *разыходные дороги*. Там я наломала однолеткоў з осины, на разыходных дорогах. Там шчо такие три словы я сказала. Специальное. Три словы. И я его запалила. И от они дознали, што она чущэ не згорiла там, дома, обгорела на ей там дома одзёжа ўся. И чущэ сама не згорела. Осовые однолетки — это йих на ўсякэе такое ужэ [т.е. употребляют, чтобы обезвредить порчу] (Стодоличи Ляч, зап. С.М. Толстая).

Сокращения

Брг — Брагнiнский р-н; Втк — Ветковский р-н; Гом — Гомельский р-н; Клин — Калшиковский р-н; Ляч — Лельчицкий р-н; Мэр — Мозырский р-н.

Публикация **О.В. КОВАЛЕВОЙ**
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Развитие базы данных "Полесский архив"», поддержанного РГНФ (04-04-12031в)

РАССКАЗЫ О ЖИЗНИ

Отделом диалектологии и лингвогеографии и отделом фонетики Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН ведется целенаправленная экспедиционная работа по сбору магнитофонных записей диалектной речи. Столь масштабные исследования не проводятся больше нигде — ни в России, ни за рубежом. За последние четыре года состоялось 46 экспедиций, в результате которых фонотека ИРЯ РАН пополнилась более чем на 1800 часов звучания.

Такая работа чрезвычайно объемна не только по количеству получаемых записей, но и по географическому охвату. Кроме экспедиций в самые разные регионы России, исследования проводились на Украине, в Белоруссии, Эстонии, Польше, Румынии, США. На магнитофонных пленках содержится богатая информация не только о языке народа, но и о его истории, обычаях, обрядах, духовной жизни.

ИРЯ РАН проведено три экспедиции к семейским — старообрядцам Забайкалья (2001—2003 гг.). Предлагаемая публикация — это рассказы Татьяны Алексеевны Фёдоровой, проживающей в с. Урлук Красночичойского р-на Читинской обл., родившейся в этих же местах в 1927 г. и имеющей образование 2 класса. Татьяна Алексеевна повествует о своей жизни, о событиях и явлениях, свидетельницей которых она была. Записи сделаны в 2002 и в 2003 гг. Л.Л. Касаткиным и Т.Б. Юсуповой (расшифровка Т.Б. Юсуповой).

Татьяна Алексеевна — яркая носительница традиционного говора, замечательная рассказчица. Перед нами зримо предстает ее непростая жизнь от замужества до смерти мужа. Жизнь с мужем как-то сразу не заладилась (рассказ «Замужество»). Татьяна Алексеевна говорит: «Хрест-пахрест с им жили. И ни одного дня мы не прожили, чтобы заправка, как живут люди, а всё потому, что «матка богословила его, когда отделились, расколоной иконой». Хотя замуж она вышла как положено: «как раз молодой был полняк» (при растущем месяце). Сильный характер Татьяны Алексеевны проявляется в рассказах «Отъезд и измена мужа», «Поездка к мужу», «В милиции», «Попытка примирения», «Развод». Оставшись одна с тремя детьми, она день и ночь работает, держит скот и начинает «разживаться» помаленьку (рассказ «Жизнь без мужа»). Очень трогателен рассказ об отношениях между детьми и отцом: ма-

ленький сын останавливает на дороге проезжающие грузотакси и просит шоферов привезти ему тятюку («Дети и отец»). Грустный юмор сквозит в рассказе «Сарафан»: новая жена дарит свекрови *товар* (ткань) на сарафан, который та так никогда и не сшила, потому что Татьяна Алексеевна пообещала ей: «При всех людях прерву яво, прямо на полянке или где-то по вулице будешь итить». Наконец, муж возвращается в семью, по счастью нет, «спорим и ругаемся всё» («Возвращение мужа»). С почти документальной точностью описываются события в рассказе «Смерть мужа». В рассказе «Неудачное замужество внучки» подчеркивается, что нарушен обычай: внучка выходит замуж на ущербе месяца, отсюда и все печальные последствия.

Замужество

Мы сначала дружили с йим год целый. И пошли паспорта менять шось сперва с подружкой. А мене одна там хохлуша ворожила. А я вот так задумала, войду [выйду] ли я замуж. Она на мене глянула, говорит: «Чо об чём не следовает думаешь. Ты ишло замуж пойдёшь, будешь перебирать женихов». — «Ой, неужо правда?» — «Час [сейчас], — говорить, — белый жаних об тебе, белый парень об тебе думать день и ночь, но чо-то ему мешаешь с тобой дружить». Мы с этой ис подружкой, када сворожили, пошли туды домой. Она говорить: «А я знаю, хто тебе переживает». — «Хто об мени переживает, — никто». — «Знаю, но буду молчать. Если правду вот он будет с тобой ходить, я потом тебе расскажу». Ну и правда. Мы с йим проходили летом тут, зиму, еще летом, и потом мы сошлись где-то в октябре. А замуж — как раз молодой [молодой месяц] был полняк [фаза месяца перед полнолунием], вот а по-ихному вот надо было жаниться. А я то и ничо не понимала, полняк, полняк.

Вот раньше молодых на свадьбе всё берягли. Оны за стол проходили, один одного за руку держали крепко, из-за стола их свашка уводила. А люди, бывало, кому надо эжли чо спортить, да потом стараются йих прирвать, между их пройтить. Вот как между пропустишь: вот и всю жизнь так и пропустишь. И на каждой свадьбе портили молодых, редко обходилось без этого. Чем-то люди завидуют и так состроют. Мы вот нашу свадьбу гуляли, а я говорю: «Гриша, ты мне тут стой дожидай, а я пойду на двор схожу».

Ну вот, а ён ушёл в избу. Вот тут уж сколько человек прошло, ой! Я говорю: «Но и всё, бесполезно, хоть гуляй свадьбу, хоть не гуляй — ня будешь жить». Но и мы жили — ня жили ничо, мясילים [существовали рядом], никого ей не жысь, никто была. Как я говорю: «Век жить — ня мех шить». Мех неладно сошьешь — распорешь, а жысь пройдёть неладно — и не вярнёшь.

Ну и всё, жанились мы и потома там прожили восемь месяцев и раздялились. Купили вот эту избу. Она о так стояла небольшая. И прожили мы с им десять годов. Десять годов. У нас было пять ребятшек. Два у нас похоронено маленькие. И ён всё жил, всё занимался этый, как тебе это, — волоком да этым, волочилса-то всё по нявестам там. Ну а я как-то: «Ну и волочись ты, хрен с тобой».

Отъезд и измена мужа

А потом задумал уезжать. Прожили мы ну как раз десять годов. Начали люди увольняться, собираться увольняться с колхозу. Это было в шестидесятом году. Тот, и другой, ну и ён. Мене так неохота ехать было, и ён уехал. Там устраивается, уж работает. А я половики выткала, собираюсь ехать. Но уж так мне неохота, да думаю, как же я поеду это с Вурлуку. Начала курить. Печку затоплю и сижую курю.

А он пишет письмо: я за вам не приеду, вроде мене этот место не нравится, а я поеду на Бичуру потом. А тебе шас, говорит, на лето хватить этых продуктов, а на зиму ты коров продашь. А-а-а, хорошо! Ты коды-то говорел: я тебе посажу на солёный рассол [поставлю в трудные жизненные условия], вот тут рассол приходит. Нет, думаю.

Сходила сразу я в колхоз, попыталась усадьбу просить — мене отказали. Я — в сельсовет, мене отказали. Таперя я этому Михаилу, он грамотный был: «Давай напишем жалобу на исполком».

Ой, мене первую разбирали, Дубенный [член исполкома] спрашивает. Этот председатель сельский говорит: «Надо уж седня давать и отвечать, но чтоб уж было дело. Дать так дать зямли, а то она будет дальше ходатарствовать». Он думает, я не понимаю слов. А я говорю: «Буду! Езли вы мне час откажитя, завтра ж сажусь на автобус и поехала, я скрозь до Москвы введу. Не надо мени ни денех, никого».

А Дубенный помолчал-помолчал да говорит: «Сколько тебе пахотной зямли?»

— «Девять соток пахотной зямли». А девять-то я уж их посадила, лопатки скопала. А мене тут остался кол [около] двора маленько. «Ну ладно, возьми пахотную зямлю». И дали трактор, заехал и спыхал, сярёточку ту скопали.

А ребятишки-то были маленькие, да и вот тут рядом пахут, а ён: «Дяденька, спаша нам, у нас же не пахано. Все пахут, а у нас ня сожено». А тут рядом Сашенька же говорит: «Ой, аж слёзы проливает, рябёнок сидит просить, спыхать надо. Ой, Танька, я б тебе в любой раз ночь [ночью] спыхал, нас же батька тоже маленьких бросил. Мы без батьки выросли. А ён где-то у Читы жанился да там их роготить».

Поездка к мужу

Поехала я к яму глядеть, где он живёт-то. Ну да это к маю хотели приехать ребята. Оны там жили, наши урлукские. Оны приехали, а я пошла спрашивать, как он живёт, пошто ён пишеть, что он ня хочеть сямью везть туды. Оны один на одного глядят и не говорят. А матка-то там одна, это явонна вот, и говорит: «Вы говорите всё, скажите правду. Ён чо ж уехал один, ён там женится, а у ей трое дятей». Оны говорят: «Вот мы тебе, Танька, скажем правду. Ён, — говорит, — на май собирается жаниться». — «Хорошо, вы приедете, ничо не говорита, а я к маю приеду туды».

А тут как раз Зутова девка вот жили, и мы с ей поехали. Я туды уехала, лук увезла продавать. В Пятровским маленько продавали, туды приезжаем, я ишло там поторговала на этом на вокзале же. Пришли на хватуру и его заказали [вызвали].

А ён приехал назавтри вот с утра. Ну чо нарядился: купил себе костюм, ботинки и рубашку, такая зялёно-ярко была, кепку. А я его ни раз ня видела в этой одежке. Ой, и посмотрела — идеть как пятах! Вот, а он зашёл, мене-то увидел да и сразу расстерялся дали [вроде]. «Ты чо, — говорю, — тряссеси-то». А ён говорит: «Так замёрз, на открытой машины ехал». — «Ты, — говорю, — не замёрз, а ты ехал-то к Лидке (во за стенкой живёт), а тут Танька приехала». И один по одному, хто сидел там в квартиры, и все ушли.

А он чо-то только вышел, а парнишка ейный бязить: «Ой, дяденька приехал», — бязить жалеть [ласкаться]. «А ты да его папкой зови, и он тебе будет конхвет таскать». — «Он мене и так таскает». Вот мене зло взяло тут, я его вот так вот дёрнула за этот за ремень суды: «Ну-ка расскажи. — говорю, — своим ребятишкам

родным ни одну конхветку не послал, а выблядка конхветам тут кормишь».

Ну и слово за слово с им и схватились. «Я подам на суд на тебя, и будешь платить лименты. Я с тобой никуды не поеду». А ён: «А я и ня против. Я с лиментов с тридцать три процента ня здробну [не зачакну]». — «А ты, — говорю, — пятьдесят ня хошь?» — «Такого закону нету». — «А я, — говорю, — я уже в нарсуде побыла и в райисполкоме побыла. Мене везде все сказали там, что не печалься, не бойся, тебе будет платить пятьдесят процентов этот мужик: трое дятей».

Как муж провожал домой

Потом я уехала домой. Я эту девку-то прошу ихну: «Ты, — говорю, — пойдём мене проводи, мене же две банки краски взявши». Эва в мяшке-то ишло лук назад поташшила. А он сам пошел мене провожать. Упярёд идеть и идеть и мене даже не пособил ташшить.

А старуха-то навстречу-ишла да говорить: «Ты чо ж, девка, это ты вроде и отстаёшь, потеряешь мужука». А я говорю: «Я уж потеряла, у мене его нету». А он оглянулся, а я-то далёко. А он: «А ты чо отстаёшь?» — «А ты куды бязишь торопись! Вярнись, вярнись, — говорю, — я войду [пойду]». Токо что думаю: тут болото да кусточки, а я там небывальщина же.

Ну вот, а он довёл мене до вокзалу, я ему денех дала, и он бялет-то купил и к автобусу. Потом поезд пришёл тут вскорости. Я токо на этот залезла тамбур суды, а ён ишло мне: «Танька!» А я вот ишло глянула да говорю: «Ой, вали отседова!» Ну и ён пошёл тут. Я потом вот плачу горьким слезам, плачу. Вот каки-то слёзы навалились на мене. А две тётки сидят и говорят: «Ой, ты чо ж так плачешь это». А я даже сказать ничо не могу. Оны мне какую-то таблетку дали спокоеительную, наверно, тую. Я эту таблетку выпила, посидела маленько, и это ничо нормально стало, и им всё рассказала этым старухам-то. Оны и говорят: «А ты не толкуй. Ты молода ишло, и дятей вырастишь, а яму Господь накажеть за это». Ну и сидят уговаривают мене. Тут я у Пятровски слезла, оны поехали дальше.

Я прихожу суды к бабушке к евонной: о так о так. Говорю, видела нявесту явонную. «Видела, эка бястыдний!» Тэта бабушка-то всё учила: «Ты яво ладом [как следует] тряхани, чтоб у его штаны слятели». А дядя-то евонный Гошка: «Пушшайка она, язва, ишло заедет суды». — «Да, — говорю, — так и заедет, чо ён все-таки ваш». А ён к брату в гости ездил.



Г.А. Фёдорова, 1927 г.р. Фото Л.Л. Касаткина

В милиции

Ну я таперь приехала до Чукою. Этот лук у мене пятьсот ишло осталось, ишло дивно [много] ведь. А там старуси сидят кол магазина. Но я им токо предложила, они все по сотне взяли — семянной лук. Я его продала и пошла в милицию. Дайка, думаю, пойду-ка, у мене одна дума пошла: надо уж на лименты подавать.

Прихожу-ка у милицию, джурный стоит этот минцанер. «Вы куды, гражданка?» — «Я, — говорю, — мене надо к начальнику милиции. Вот вы мне расскажите, агде он». — «Он, — говорить, — евон на вторым этажу. Такой, — говорить, — здоровый дядька».

Ну а я туды пролезла, и он, чо напрасно [зря не скажешь], ну и разговаривает: «Кого что вам нужно, гражданка?» — «Нам, — говорю, — вот что нужно: мужик уехал, уволился с колхоза. Надо было сямью перевозить, а он жанился там. Мене на суд подавать, у мене трое дятей, а я не знаю, как подавать». Вот, а он мене и рассказал, что ты возьми заявленне-то, кажного свидетельство рождения. Напишешь заявленне и отправь на суд.

А я потом назавтра, пока ишло сердце не отошёл, отправила. Мене этот Михаил написал, он учителем был, грамотный здорово.

Попытка примирения

А ён не через долгое время и заявляет-ся. Приехал вишь вроде извиняться, что я увязу вас, токо не подавай на суд. «На суд уже подавши, я назад не возьму. Вот так, как ты мене тама, — говорю, — обидел»; он ишло к нявесты пришёл к своей, да ей вот так обнял, да и сидять. А я вот так села на койку, вейный пацан мене ишло так вот брыкает ляжить. Ой, а я соскочила, ишло два раз его врезала: «Сиди, — я говорю, — сиди!» — вот так ишло стала да говорю: «Чтоб как осиноый лист трепет-ся, чтоб так ваша жысь ишла».

Я уехала, она захворала: ноги не пошли. Она говорит: «Вот вишь намолвила на мене тое», — а ён приехал да рассказывает. «Вот так вас надо! Ты приехал обвязанный, ты говоришь, тебя лясиной ударило. Не лясиной: тебя хто-то бутылкой оходил, ладом надо», — говорю. «Ты намолвила». — «Намолвила. Я и так молось и молиться буду, чтоб тебе никады там жизни не было».

Развод

Мы как раз корову пасть тут угнали, а ён приехал, чтоб я не подавала на суд-то. Я пригоняю корову, а мене ребятишки встречают: «Мама, тятка приехал!» — «Тятка приехал? Почо? Зачем?» Я захожу, говорю: «Почо заявился? Как ты мене там встречал? Хорошо? А счас почо ты приехал?» — «Я приехал проститься [просить прощения] с тобой, чтоб ты не подавала на этот на суд». — «Я тебе никогда, — говорю, — не прошшу, никогда. Я уже отправила. Я токо приехала и назавтра, ишло сердце не отошёл, и я написала и отправила, так что на суд ты будешь приезжать. Так что уезжай и никогда ты суды не езди». Он назавтра же уехал, потому что яму нельзя без документов [у колхозников тогда не было паспортов]: приехать, чо поговореть вечером и усё.

Вот а ён потом начал скрываться. На суд надо ехать, а он-то не приехал, стыдно же ехать-то, чо надо там говорить-то. На суд-то вишь не приехал, будто была голова разбитая. Ничо не разбитая.

Я на суд одна: «Я, — говорю, — подавала-то я, ён не приехал: мало важно». Ну и нас начали судить-то. Я как есть всё рассказала. Оны три мужука сидять, один на одного поглядывают. Ну яво осудили.

А потом уж на второй год он приезжал за дьявчонкой-то: много же лиментов-то платить за Маруську, Маруську хотел увезть. Там его хто-то подтолмил [поду-

чил]: «Ты возьми, — говорит, — дьявчонку суды, за одного платить будешь двадцать пять процентов». А она тоже маленькой была, ей токо пятый год был. Ну я сходила, заявила, его выгнали.

Вот а потом ён вот три года прожил, приезжал: «Не могу, — говорит, — там не могу жить, свет ня мил, а домой приеду — стены в избу не пускають. Чо-то со мной есть». — «Да ничо с тобой нету, matka тебе всё накатыривает [наговаривает], что: "Ты ей брось, возьми другую". А ты чужаум. Мы щас записанные [в браке], но я тебе до тех пор развод не дам, пока вырастут ребятишки. А от их развод дашь, ты можешь илименты не платить, а ребятишки вырастут, и отшатись, пожалуй-ста».

Вот и ён три года бился и бился там, и ни туды, ни сюды, и ни себе и ни пред собой. И надо одеться, и надо и на ноги обуть, а денех дадут мало: шыстьсот заробить. После деньги-то перемянились, перешли на эту вот, на эти деньги смянились, он заробить шестьдесят рублей, мене тридцать пошлють, яму тридцать остаться.

Жизнь без мужа

У мене тоже тут сямья. Вот я тут без яво живу. У нас даже стол один нарошный [плохонький] был. Это потом вот тут мене Степан стол сладил, комод сладил, машинку я выписала. Ну вот начинаю разживаться: матрас взяла, потом вдруг [по случаю] койку взяла жалезную. Это всё бяру помаленьку. И взяла окошки с марлем сделала, занавески сперва, шторочки, а туды сверху не знаю каки-то тряпки, можа, ли тюлины, ли кого ли.

А он: «Во-о! Ты за мои деньги разжываешься». Но и я сама подходяще работаю, день и ночь работаю. Скота дяржу, мне две коровы было, продала корову и буруна [теленка на втором году]. И хлеба взяла. Тут Хведька ларь сделал, всё на крыльце, дождь речкой идеть, это всё бяжить, но кляёнки были магазинны. Мене деньги есть, я кляёнок набрала, кляёнкам закрыла этот хлеб, он не попадает туды вода, ну и ладно вот.

Сарафан

Ён ездил в Гулагу к своим, у яво там брат, сястра там эта жили, ён в гости к им ездил. И потом приехал суды и матку забрал. Видишь, там вроде с какой живёт, с другой, потом эту бросил в Горхоне, там другую взял. Она говорит: «Как-то няточно, пушшай мать приедеть, да хуть с ма-

терей поговорим. Она, можа, ня хочеть».

Эта matka собралась туды, спобыла она вот тоже с Сашкой. Оны долго ня были, ну переночевали там. Тоже ня будешь так: надо работать. Вечером тока побыли, и оны ей дали на сарахван товару. Красенький такой вот, цвяточкам. Ну и она где-то няделю проездила.

Приезжает, а мы пошли к ей: «Ну чо привезла нового? Как молодуха новая?» Она: «Молодуха да молодуха, маленько тебе помоложе». — «Это, — говорю, — не обязательно, помоложе ль не помоложе. Как она себе представляет? Как вы сменяли-то мене на ей, да вот трое дятей? Чо оны тебе купили?» Она показывает: «Во на сарахван купили».

Я у ей всё выпросила, а потом говорю: «Вот ты сошьёшь этот сарахван да наденешь, при всех людей прерву яво, прямо на полянке или где-то по вулице будешь итить». Она мне ничо не сказала.

Этот товар она после берегла, берегла, да вот Маруська Иринку родила, она на хрезьбины ей принесла этот товар. Никогда она его ня шшила. И вот это девки потом всё сярдились, чо вишь я хотела ей прервать сарахван. А я говорю: «А вам чо сярдиться? Потому что он работал [делал] так: сарахван ей купили, видишь завлекаеть. А я была, мене во — обнимался сидел. Вот а ты, — говорю, — matka родная да не хотела сказать, что ты чо, парень, болтаесси, да пошто — у тебе трое дятей. А ты, — говорю, — уж сдалась туды за сарахван за этот. Не шштай, что ты его носить будешь». От она яво ня шшила.

Рубашки

Вот ён уехал-то к matке там ночевать-то, а соттедова собрал пучок: две рубаси там это, майки. Ну, в пучке приташил и говорит: «Ты постирай мне рубашки». Я говорю: «Хорошо, я тебе рубашки постираю, а ты мне накрой вот эту крышу: сараюшка раскрытая, и негде никому спать».

Вот он залез крыть, а я не стираю. Свои стираю, а эти ляжать, так узялком отдельно ляжать. А ён сделал вот так: поставил князёк, и токо прибил две драичины этих. И слезаеть и говорить: «Хто тут будет жить, тот пушшай и кроеть». — «А, — я говорю, — хто будет их носить, тот пушшай и стирает». И рубаси серёд двора улятели тут.

И ён так, долго не говоря, их собрал, и опять в береме, и понёс к matке. Тут говорит: «Пошто Гришенька сегодня взад-вперёд бегаеть, туды с пучком, соттель?» — «Так вот от молодуси убегаеть».

Дети и отец

А ребяташки вот — три года, два, этой стало уж маленькой пять годов, большая пошла в школу в первый класс. Грузотакси идёть, а пацан-то, он маленький был, вот так вот стоить, грузотакси останавливается: «Чо пацан стоить?» — «Дяденька, ты нашего папку привязи, тятюку». — «Тятюку? А где он, сынок?» — «Он в Горхоне». Ну пацан яму толмачить, толмачить, он ничо не может понять. Не понял, ничо не сказал. Ой, он камня хватает да кидать.

Назавтра идёть другая грузотакси. Ён опять останавливает. А я на работы, я ничо не знаю. Ён таперя остановил и спрашивает: «Дяденька, привязи нашего тятюку домой. Нас тут все бьют, мы без тятюки как, нам неохота жить». А тут соседка жила старуха, идёть как раз. «Ой, гыт, бабушка, ты растолкуй мене: пацан мене толкуеть, привязи тятюку, а где это, чо это получилось-то?» — «Вот, товариш, чо получилось: уехал, с колхоза уволился, да жанился, да вот они, бедненькие, и живут одны, а им ведь охота батьку». Шофёр ругается по-матерски: «Бясовестный, бястыдный! Привязу, сынок, привязу. Как следушый раз приеду, обязательно привязу». Ну ладно, вот домой пришли, вот будем дожидать.

Таперь тут хто-то мене сообщает: «Твои ребяташки останавливают грузотакси». — «А почо?» — «Вот почо: просят шофёра, чтоб батьку привёз». Я их спрашиваю: «Мне, — говорю, — сказали, вы останавливаете грузотакси, правда аль не?» А маленькая-то, оны ей как обидють, она обязательно выкажет потом: «Правда, Ваня останавливает и просить, чтобы привязли тятюку». — «А ты как просишь, сынок?» — «Я остановил да говорю: "Дяденька, привязи нашего тятюку. Нас усе бьют, обижают". Один так вот покрутил головой, да так ничего не сказал, не понял, а другой сказал, привязу». Бабушка Улюшка тут стояла, а эта Улюшка потом мене-то растолмачила. Ой, нету горя, глянь, чо делают. Чтоб этого больше не было! Уехал, пушшай живёт!

При мене играют. Если где одны: «Это быдто тятюка приехал, это быдто тятюка поехал». А я говорю: «Чтоб не было, не поминайте никакого тятюку». Вот они езли видют, мене нигде нету, опять. А я вот слышу, но как их отсоединить от яво, ничо-то с им не сделаешь.

А ён едет это мимо на грузотакси, суды выпятится и глядит. Ему их охота поглядеть, ён об их тосковал, карточку таскал всё с собой. Оны об ём тосковали.

И вот как яму приехать, вот начинают мыться. «Не разливайте, — говорю, — воду, вода так далёко». — «Мы не тятюку ворожим, а мы просто моемся». Глядишь дня два-три — приехал. «Так ты почо, — говорю, — ездиешь. Ты не работаешь, ты токо ездиешь взад-пярёд». Но вот он после признался, что не могу нигде ни работать, ни жить. Чёрт тебе знает, чо с тобой няладно. Уехал, уволился, женится, ни с той, ни с другой. Суды приедет, тут мы не надо, особенно я не надо.

А это тут делали евоная же сестра и матка. Оны хотели, чтоб он мене бросил совсем: «Ты ей брось, жанись, найди себе заправдашную [настоящую], да живи». А ён говорить: «Так я бы нашёл, так мне дятей жалко». А Кызья-то, это сестра евоная, говорить: «А дети вырастут, об дятей не беспокойся, а найди себе жысь».

Вот. А потом-то он мене это все слова рассказывает. «А ты пошто, — говорю, — ей не сказал: "Да а пошто тебе-то Васька ня бросил — охота было, чтоб у дятей батька-то был. А нашим-то тоже охота"». Видишь, оны моются, ворюжат.

Возвращение мужа

Год, два живу, три живу. Ни с того ни с сяво, гляжу, приезжает наша машина. Приезжает и ня просит, что вот я приехал да возьми ли чо ли. Приехал — вроде ён хозяин, во, с кулакам. Ой, Господь! А я сижу на этой на плиты вот так, плиту склала тут без яво, до этого ну печка была битая. И ён: «Ишь ты разживаешься». «А ты чо хотел, чтоб я по миру ходила что ли?»

Но да ён хотел тока мене ударить, и пошто, но не знаю. А тут Лёнька-то, мой братан [двоюродный брат], был, да яво перехватил бутылку, да вот суды торнул, а у яво так шрам всё время был. А я тут зарявела: «Увяжите яво сразу, увяжите от мене яво, увяжите, а то я яво завтра сдам под суд. Почо приехал, да зачем?» Но раз уж дурак, был дурак и дураком осталси. Ребяташки кричат: «Ты зачем, мамка, яво!» А я и не брала, он к нам врасплох залез [вошел в дом]. И привёз — радивола да чумодан. Но а я говорю: «Вот разбогател, привёз богатства сколь». И больше ни одны штаны даже не купил, даже рабочих не було, какие последние-то стрепал все, и вот и пришлось приехать опять.

Ну и ладно, остался у нас жить. Спорим и ругаемся всё. «Как ты, — говорю, — теперь пойдёшь на базу. Стыда голы. Люди уехали, сямью увязли, а ты вот». А ён жил и всё говорил: «Не хочу домой итить, и не хочу к матке итить, и никуды не хочу». А я говорю: «Ты иди, чтоб тебе

матка полячили, чтоб ты жил. Оны тебе этого сделали [наслали порчу]». А он на матку сердится, что матка богословила его, когда отделялись, расколоной иконой. Она говорить: «Мне яму иконы нету. Хошь, дак возьми расколону». Мне токо бы сказать бы, что уж возьми ты яво сама этот расколоный, а я говорю: «Ты уж матка, чем наделишь». Ни одного дня ня жили, ни одного.

Ён на эту матку и на сестру Кызю, бил он их обоих, чо он ня делал. На матку накрывился: «Ты мене не матка, ты не хотела мене. Я раз спутался в молодости, а ты мене не хотела сказать, что ты зачем, парень, так делаешь. А я чо зря делал и сам не понимал». Вот домой пришел, дома-то рассказывает, и товаришша привел. «А ты, — говорю, — не оправдывайся, виноват кругом ты. И матку не вини». Матка ходила к нам все время, и хотела она ходить. Я говорела, что ты ходи, кады яво дома нету, и ничо, что я говорела: саракван прерву. И она товар склала и ходит, ничо. А потом он ей категорически отказал ходить.

Жила, хворала, и он даже проведовать не ходил. И помёрла потом, ён даже ночевать не ходил. Чужые соттэль [оттуда] приехали, все ночевали, а ён не пошел. Вот так мы эту матку схоронили.

Потом тут наш сынок помёр. Ну и мы всё хрест-нахрест [переча друг другу] с им жили. И ни одного дня мы не прожили, чтобы заправка, как живут люди.

Неудачное замужество внучки

Век жить — ня мех шить. Вот замуж идут, когда захочуть, тожно [тогда] идут. А вот молодик сходить, жениться не надо и замуж выходить не надо — ня будешь жить.

Вот дедушка наш хворал, тэто Гришка, а внучка собиралась замуж. А я говорю: «Ты б, Лариса, замуж пошла бы». Она говорить: «Пошла б, если дедушка не хворал». А я потом спрашиваю яво: «А чо бы сейчас, дед, Лариска б замуж пошла, ты б её пустил?» А ён встал да пошёл, на крыльце сидели. А я говорю: «Яму, може, так не до чо, а я ишо спрашиваю».

Ну я корзинку взяла и пошла по траву. Соттэль прихожу, нарубила да захожу. Ён на кровати ляжить: «Иди-ка, — говорит, — сюда, я тебе скажу чо-нибудь. Пушшай Лариска идёть замуш». — «А ты пошто мене давче ничо не ответил?» — «Да я пошёл подумать». — «Дак ты-ка ей скажал бы, что ну погоди, я подумаю и скажу». — «Я подумал: я помру, ты пенсию мало получаешь, оны нисколь не получа-

ють. Лариска пушшай учится. А она замуж войдётся, оны денежные, и оны ей довучут. Пушшай она идётся замуж».

Гляжу, Лариска прикатилась. Я Лариске говорю: «Лариска, а тебе бабушка замуж увольняет. Пойдём, говорю, к яму». Зашли, а я говорю: «Ты, бабушка, сам скажи: Лариске можно идти замуж, дак уволь ей». — «Пушшай идётся». А он ишо призялся [приподнялся] да говорить: «Я тебе, доча, увольняю замуж. На мене не гляди, мене один чёрт помирать, а ты молодая, тебе жить надо».

Она — домой. Домой приехала, своим сказала. А там оны через дорогу жили с женихом-то с этим. Оны каждый день ходять: «Давайте сведенье [напитки, подаваемые при сватовстве] пить». Оны сели да суды втроём на мотоцикле с коляской приехали. «Ну как дела, дед?» — спрашивают яво. — «А ничо». — «Ты чо, Лариску увольняешь чо ли ей, замуж увольняешь?» — «Пушшай идётся, пушшай идётся сёдни».

А был полняк. Надька ишо говорить: «Но уж пойдётся, дак в воскресенье». Вроде от настряпаем в субботу, а в воскресенье чтоб сразу сведенье и свадьба пойдётся. Но ладно. Тапера не послушали это деда, что ён сказал, что сёдни. Но сёдни бы ушла, не обязательно сведенье-то на воскресенье, так можно.

Потом оны настряпали, у них сведенье в воскресенье и женитба в воскресенье. К нам приезжают, привозют нам литру вина. Я на стол наладила, сели — Иринка с Сашкой, Женька с Лариской, мыто с дедом. Выпили, ён проздравил их, всё это, но и ладно. «Спасибо, бабушка, тебе, токо ты оздоравливай». — «Не, я оздоравливать ня буду, вы мене похороните. Вот вас тапера две внучки мене и как два внучка. Вот похоронить помогите».

Потом оны уехали, ён говорить: «Ведь сведенье-то я выпил, а Лариска жить ня будет».

Она уехала от сразу, пожила там, пожила пока, потом уехала учиться. К сядьмому [к празднику 7 ноября] приехала, свадьбу отгуляли. К Новому году ишо приехала, ишо пришли ко мне в гости. К восьмому марту приехала — а ён сдурел, жених-то ейный. Он какой-то стал такой: етью Лариску не признаёт, речь не вядётся. «Мы, — говорит, — спать лягем, а ён собирается и встаёт». «Ты куды?» — «Я сейчас приду». Войдётся и ночь по ко чегаркам ходить, придётся весь в саже. День сходил, два сходил, и один одному накалачивают на грудь [дерутся]. Я говорю: «Дак а яму там кто-то подделал [навел порчу]. Ой, дак это чо делать-то!»

Лариска говорит: «Бабушка, ты приди к нам восьмого марта». — «Но приду». Я теперь прихожу, и вот Женька мене ишо проздравил: «Бабушка, тебе с праздником, с восьмым мартом». Но я говорю: «Спасибо». А потом, когды оны с праздника вярнулись, к им собираются гости. Я говорю: «А де Женька? Все пришли». — «Дак, а кто его, бабушка, знает». Это сватья-то говорить: «У вас чо ня у шубы рукав [семейная жизнь не ладится] что ли?» — «Ня у шубы-то есть, а в чём дело ня знаем. Вон чо-то Женьке сделалось».

О-ой, Женька совсем сдурел. Оны яво связывали, уколы давали и увозили яво в Читу. Он в Чите шесть месяцев лежал, и били яво там. От сдали просто в дурдом, от он там пролежал.

Лариска села, уехала учиться. Оттель приехала — тут все: «Ой, Лариска, не сходишь, и ён вино будет пить, и будет дураком. На что он есть? Пока ты ишо молодая, переживёшь».

Но они потом разводчик сделали. «Давай разойдёмся по-дружески». Их тут развяли дома, заплатили оны по восемьдесят рублей, и стали — ты свободный, и я свободная. И Лариска, вот она четвёртый год уж живёт на Дальнем Востоке. А ён женился сколь-то раз, брал каких-то. И ни с кем ня может жить. Кто их знает, може, так сделали: будешь болтаться и ня женишься. И Лариска ни с кем, ни за кого замуж ня йдёт: «И не пойду, — говорит, — ни за кого». — «Как-то, — говорю, — небраво [нехорошо]. Люди ж всё одно выхоят замуж». — «А я не пойду. Я раз сходила и больше не пойду».

Болезнь мужа

Заболел ён, его заболела печень, жалудок, еда ему не пошла, живот большой и пожалтел увес, как жарок [растение с оранжевыми цветами] жёлтый стал. В Читу яво свозили, тэта дочка возила в Читу. А я ишо ей сказала: если яво будуть класть в больницу, ты спреси врача ладом, что можно ли яво вылечить, дак оставляй. А езли безнадёжно, пожалуйста, мол пушшай не оставляють что на практику: хто за им потом поедеть, у нас ехать некому.

Вот она всё у врача спросила. Сперва ён сам зашёл, а ён глухой, врач-то кричить на яво. Надька забежала да говорит: «Тятка, ты вали [иди], вали посиди там, а я сама поговорю с врачом». Орех достала пакет. «Я, — говорить, — эво вам гостинцы привезла, орешки хорошие».

Вот и ён потом такой мягкий стал этот врач-то. Да всё ей и рассказал: как он бу-

дет болеть, сколько он должен проболеть. Очень, говорит, страшно. Вино он шас пьёт, а потом и пить ня будет, курить ня будет и ись ня будет, вот. Но долго не проживёт, не больше два месяца.

Смерть мужа

Ну вот а ён два месяца ишо не дожил, как возили. Пятого бы ишо ему сентября было, а тут яво уж выжало совсем, а он и двадцать третьего августа и удавился.

А я одна была дома, ён вот тут ляжал ён, тут таз поставила яму. А шибко гроза была ночью, вечером, я холодильник-то выключила, а он воды туды поставил. А потом одно: ложись да ложись спать. «Дак ты ня видишь, — я говорю, — какая туча-то, град вроде месить во дворе. Молодня блеснёт — там вот вода переворачивается». А он говорить: «Я никого ня слышу». — «Ты ня слышишь, дак я слышу».

Вот, а потом а, значить, ложусь спать. Говорю: «Свет тушить?» — «Туши». Я свет утушила и легла. Гляжу: двенадцать часов, ой, свет горит. Я встала. А ён воду пошёл искать, да пришёл такой сярдитый, во с крыльца: «Я поставил воды похолодить, дак выключила». А я говорю: «А гроза была, холодильник-то сгорить». — «Мне не надо твой холодильник». — «Дак мене надо. Ты чо, не надо». Да вот тут на диване посидели. «Хотел, — говорит, — ишо пожить маленько, но нечем». — «А чо тебе шибко болить-то?» — «Мне совсем задушило, мне нечем жить».

Я даже не думала, что он собирается давиться. Посидели, посидели, он говорит: «Ладно, ложись». Я говорю: «Утушить?» — «Утуши». Я тапера утушила, прошла сюды. Он тазом брякнул чо-то, а у яво вярёвка лежала под матрасом, держал он её тут. Я легла и к стьяны отвернулась. А мне шибко спать охота было, я четыре ночи не спала: всё это он как пойдётся, а я встаю.

А ён потом мене глянул, что я к стьяны отвярнута, вот эту лампочку зажёг и ушёл на двор, а тую не зажигал. И я проснулась где-то в час, маленько первого, а то второго, ой, глядь, свет горит. А я, главно, на одним месте не ляжу долго, я бы езли на одним месте лежала до утра, я б до утра и не видала яво. Я соскочила — на кровати нет, одёжи ляжать, яво нету. Туды крыльцо открыла — нету. Я на двор вышла, а до тех пор тёмно, о-ой!

Я: «Гришка, Гришка!» Гришку не слышать. Я тапки надела, туды прошла за избу, нигде нету. Я пошла туды за амбар, но увидела: «Ой, — я ишо говорю, — пужаеть,

какой-то костюм повесил». И даже не подумала на это. К яму подошла — он висит. Ой, мне показалось: такая вярёвка у яво, я так ишло взялась за ей дак. «Шо пужасть, — я говорю, — шо ночью придумал давитья».

Ой, и пошла. Прихожу, чо ж делать-то? Платье надела, я — в одной майке, половики собрала тыё, выбросила их, чайник налила и сижу. Пошто налила яво? Чо им делать? Чо ж, думаю, мне делать: спать ложиться — как я буду спать? К людям итить. Пошла к Михаилу — там собаки зарявели. Я вярнула, а потопа-то прошла, а такая грязь — нукуды не влезть. Я суды, к этому парню, пришла и к им в окошко постукала раз — молчать, другой раз постукала — он стал, свет зажэг там. Ну, думаю, услышал. Я стою коло ворот, он выходит так сурьёзно: «Хто там?» — «Миша, — я говорю, — это я, иди суды, я тебе чо-нибудь скажу». И он пришёл, я говорю: «Миша, дед-то наш скончался, доёдь до Надьки до нашей, скажи. А там оны сами скажуть всем». — «А но ладно, шас». Ну и он сел на мотоцикл.

Я пришла, села коло вокошка и даже не оторвалась нукуды. Слышу — поехал, слышу — приехал. Надька сразу собрались: «Мы сразу поняли, всё, всё понятно». На Бартое сказали тётке там оны своей, Ахоньке-то, брату моему, сказали, приехали этой дочке сказали.

И ён сразу же приехал и пришёл к мене, этот Мишка. Мы с йим сидим, а ён говорить: «А где дядя Гришка?» — «А дядя Гришка ведь он там висить, на дворе удавился». «Ой», — говорить. «Но ты, — говорю, — погоди, посиди да пособишь, хто приедеть, снять-то чтобы». — «Ну, тётка, я мыть-то не».

Я про могилу даже с ём не говорили, а ён утром потом встаёт и пошёл косить. А это наши ребята, три зятя, два наших да ихной сястры мужик, мы уж к вутрому всё сделали. Я тут бутылку спирту достала и говорю: «Мойте сначала спиртом». Оны: «Ты чо, руки мыть, мы лучше выпьем». — «Нет, нет, мойтя». Так вымылись, а потом спиртом. «А это ишо развядём, да ишо выпьетя».

И потом вот начали решать, кому какие дядя делать. Тут ишло сама бегаю по улицам: и стряпок надо, и мужуков надо, и да и всех надо. Лето, жарко, и всё за один день сделали и назавтра схоронили. Вот так получилось.

Публикация **Т.Б. ЮМСУНОВОЙ**
(Москва)

*Работа выполнена при поддержке РГНФ
(проект 03—04—00470а)*

С.С. МИХАЙЛОВ

ГУСЛИЦКАЯ ДЕРЕВНЯ АНЦИФЕРОВО В РАССКАЗАХ СТАРОЖИЛА

Гуслицкое селение Анциферово расположено на юге Орехово-Зуевского р-на Подмосковья. Как и все деревни Гуслицкого края, она поражает своими немалыми размерами. Как почти все гуслияки, в прошлом анциферовцы поголовно держались старой веры.

Население Гуслиц формировалось сложно, из представителей разных групп по той или иной причине оказывавшихся в крае. Здесь немало деревень новгородского происхождения. Считается, что Иван III после покорения Новгорода расселял его жителей по территории Московского государства, в том числе и в глухие гуслицкие леса и болота. Анциферово считается одной из таких новгородских по происхождению деревень, причем самой «новгородской». Краеведы отмечают, что еще лет сто назад анциферовцев дразнили «новгородцами».

В Анциферове живет коренной старожил Николай Степанович Самошин (1921 г.р.), известный всем исследователям истории и культуры Гуслиц. Это человек с уникальной памятью и обширными знаниями о Гуслицком крае. Он может часами рассказывать о прошлом Анциферова: о том, что видел сам, и о том, что слышал в свое время от представителей старших поколений. Хорошо знает Николай Степанович и окрестности своей деревни, тем более что в недавнем прошлом он заядлый охотник. Он покажет вам и древние урочища, где когда-то стояли небольшие деревеньки, и древние курганы. Николай Степанович, прочитав много книг, всю информацию разложил в голове по полочкам и, когда рассказывает о прошлом своей деревни, может поведать никем прежде не собранные и не опубликованные сведения о крае, обильно снабдив их цитатами из древних летописей.

Судьба Николая Степановича сложилась непросто. Пред войной он работал гравером на заводе «Карболит». В начале Великой Отечественной войны служил в погранвойсках, в Латвии, недалеко от Риги. Во время наступления врага он оказался с двумя сослуживцами в ок-

СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ МИХАЙЛОВ; Ин-т культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва)



Н.С. Самошин, 1921 г.р., со своей авторской работой из дерева

ружении, попал в плен, в самом начале 1943 г. бежал, пробрался к своим. По закону его полагалось отправить в штрафную роту. Но умение прекрасно гравировать было оценено небольшим военным чином, который ведал отправкой в штрафроты. Самошину несколько месяцев пришлось гравировать на заказ надписи на трофейных орудиях. Но как мог молодой воин сидеть в тылу и заниматься всякой ерундой, когда вся страна воюет?! Он начистоту все и высказал своему «благодетелю». За это его обвинили в добровольной сдаче в плен в начале войны, заставили подписать протокол допроса. Николай Степанович рассказывает, что следователь бил его по голове во время допросов. «Это что, он добивается чтобы я на всю жизнь дураком остался, с сотрясением мозга?» — вспоминает Самошин. Согласие вылилось в то, что его осудили на десять лет. Сначала отбывал срок на Дальнем Востоке, затем — знаменитая Колыма. Домой вернулся только в 1953 г.

Любит Николай Степанович рассказывать о возникновении своей деревни.

Согласно его версии, родившейся в результате ознакомления с книгами, селение обязано своим именем новгородцу Анцифору Лукичу, потомку знаменитого героя битвы на Неве Мишуты Новгородца, жившему в XIV в. Его отец, Лука, служил у московского князя Ивана Калиты. Анцифор чем-то провинился перед земляками-новгородцами и был вынужден бежать в Москву вместе со своими дружинниками. Скорее всего, Иван Калита поселил их в Гуслице, на границе с Владимирским и Рязанским княжествами. Других лиц с именем Анцифор в летописях нет. Самошин специально исследовал карты и нашел всего два других Анциферова, оба — в Новгородской обл. По словам Николая Степановича, прежде деревня была примерно в километре от нынешней.

Николай Степанович еще помнит, как в Анциферове были живы старики, говорившие цокающим говором. Может рассказать и о многочисленных детских играх маленьких и юных анциферовцев, которых не было в соседних деревнях. Самым же «новгородским» обычаем деревни считалось присутствие «вечевого» (термин Самошина. — С.М.) колокола в центральной части деревни, возле пожарного сарая. Колокола висели во всех гуслицких деревнях, но использовали их для созыва старообрядцев на молитву, либо в случаях пожаров, похорон, свадеб. В Анциферове в колокол также звонили, когда надо было созвать односельчан на своеобразный суд над кем-либо из жителей деревни. Возле колокола висели хомут и борона. Если жители деревни осуждали кого-либо подозреваемого в воровстве или каком-либо ином проступке, то его заставляли надеть на себя хомут и тащить борону по всей деревне. После этого позорное клеймо еще долго оставалось и на самом человеке, и на его детях, и даже внуках. Самошин также рассказывает, что прежде существовал обычай бросать особо виновных в реку Нерскую, протекающую вблизи деревни (как в Новгороде в Волхов). В середине 1990-х гг. на колокол позарились охотники за цветными металлами. Однажды ночью они подпилили столб, на котором он висел, но не смогли удержать анциферовскую реликвию. Восьмипудовый колокол разбился. Сейчас у Николая Степановича хранятся дома два его куска.

Анциферово считалось испокон веков частью Гуслиц, жители деревни также считали себя гуслицами. За деревней начинался «Заход» — местность, тянув-

шаяся далее в сторону Дрезны и Павлово-Посада. По мнению Николая Степановича, название «Заход» происходит от того, что во времена, когда здесь проходила граница между Рязанским и Владимирским княжествами, в эту местность «заходили», пересекая границу. Ближайшей «заходской» деревней было Костино. Ее жители дразнили анциферовцев «анцифорами», а костинских последние именовали «заходцами». Костино было меньше Анциферова, но там было много «молящих» стариков. Самошин рассказывает, что когда какой-нибудь старик умирал, его палку-посох несли в местную старообрядческую моленную и ставили у стены. В моленной таких палок было очень много.

С костинскими анциферовцы постоянно сходились стенка на стенку. Местом для этого служила лужайка между деревнями, по речке Лихоце. Она называлась «Валюшки» и служила также местом гуляний обеих деревень. В праздники туда сначала сходились гулять дети, девушки. Затем приходили ребята постарше, взрослые мужчины. Постепенно обстановка накалялась, начинались драки. В конце концов со стороны уже бежали бородатые старики с косами, вилами, и начиналось побоище. На стороне анциферовцев выступала соседняя дружественная деревня Яковлевская. Следует заметить, что и Анциферово и Яковлевская были деревнями, где было распространено старообрядческое белокрыницкое окружное согласие. Костины, как и все жители Гуслицкого Захода, были «неокружниками». Костино также славилось своими конокрадами: «Идет человек в церковь — уздечку берет: вдруг лошадка по дороге попадет». Дрались также и с жителями села Хотейчи, которых жители Анциферова дразнили «гребешошниками» (в Хотейчах специализировались на выделке гребней). Хотейчцы звали анциферовцев «железками» за упорство в драках. Сходились постоянно стенка на стенку и два основных конца внутри самой деревни: «Елочная» на «Подьяковлевскую». Сходились в середине деревни, возле пожарного сарая и колокола. Драки также в основном приурочивались к праздникам и выходным. Дрались кольями, резали друг друга ножами. По словам Николая Степановича, редкий престольный праздник, а в Анциферове с начала XX в. им стал Покров, обходился без убитого.

Храм-моленная в Анциферове прежде был посвящен Крестовоздвижению.

Но прямо накануне Пасхи 1911 г. моленная сгорела. Николай Степанович рассказывает о причинах: после Всеношной поленились погасить лампадки — все равно через полтора часа зажигать снова. А в это время одна и упала. Новый храм освятили уже в честь Покрова. Причину переименования моленной Самошин указать не смог.

После закрытия храма (около 1937 г.) здание какое-то время было клубом. При строительстве нового клубного здания храм разобрали, перенесли на другое место и сделали частью анциферовской школы. В таком виде его остатки сохранились и по сей день. После закрытия храма жители деревни обращались в ближайшую старообрядческую церковь, расположенную в селении Слободищи. Эта деревня издавна пользовалась у окрестных жителей дурной славой как «деревня колдунов»: «Слободской — значит колдун». Рассказывали, что в Слободищах «сорок колдунов». Поэтому, когда шли венчаться в Слободищи, жениху и невесте под одежду надевали шнурок с сорока завязанными узелками: против каждого колдуна по узелку. Точно также сделали родственники и Николаю Степановичу и его первой жене при их венчании в 1956 г. Славой «деревни колдунов» пользовалась также Лашино. Особенно славилась здесь одна бабка, которая лет двадцать жила в Сибири. Она хорошо умела находить воров. Вообще-то колдуны и знахари были практически в каждом селении Гуслиц.

Самошин помнит и о небольшом новообрядческом ските Коломенского Ново-Голутвинского монастыря, стоявшем до 1917 г. в окрестностях деревни; там жили монашки, сторожившие монастырский лес. Старообрядческий скит Параскевы Пятницы стоял в самой деревне, возле храма-моленной. По словам Самошина, первой настоятельницей — в конце XVIII в. — в скиту была мать Алесандра. Последней — мать Марапея. Перед революцией монахинь было немного. Первое время после закрытия была в скиту чайная. В конце концов здание продали на жилой дом.

Гуслицы были известны как край «людей без совести и чести» — разбойников, фальшивомонетчиков и т.п. В доме, где родился Николай Степанович, когда-то также «делали деньги». Подделывали крупные купюры. Затем приезжал перекупщик, «знающий, что деньги фальшивые», который покупал партию. Он вез фальшивки куда-то в

Нижний Новгород, где в свою очередь сбывал товар другому перекупщику, также бывшему в курсе «подлинности» купюр. А уже тот вез деньги в Сибирь, где на них закупал меха. Также делали монеты, знаменитые описанные Гиляровским «викторки» и «малашки», купоны и пр. Отец Самошина один раз, в период коллективизации, подделал нужные документы семье раскулаченных. Николай Степанович рассказывает: «Бывало подерешься с кем-нибудь на улице — тебе уже кричат, ругают: "Ух, фальшивомонетки!"». Видимо, не случайно одной из профессий Н.С. Самошина было граверное дело. Весь дом Николая Степановича украшен поделками из дерева — гусяки всегда славились как умельцы, не только на поприще подделок купюр.

У Николая Степановича есть и своя версия происхождения названия «Гуслицы». Он считает, что название края произошло от финского слова «гу» — «засада» (он сам искал его по словарям) и «слица» — «село», получается «село у засады». Поясняет: рядом была граница княжеств, да и разбойничьих шаек до 1930-х гг. в крае было немало.

Гуслицы славились и своими «збирунами», т.е. профессиональными попрошайками. Первенство в этом, конечно же, принадлежало жителям «заходских» деревень, но подвизались здесь и анциферовцы. На «збирку» некоторые жители деревни ходили и прежде, но особенно стал популярным этот «гусяцкий» про-

мысел в голодные 1932—1933 гг. Одна семья попробовала сходить на него в Москву — вернулась с хлебом и пирогами. За ней другая, третья. Ходили в Москве по квартирам, собирали. В деревне бытовала поговорка: «Кто не збирун, тот не живет».

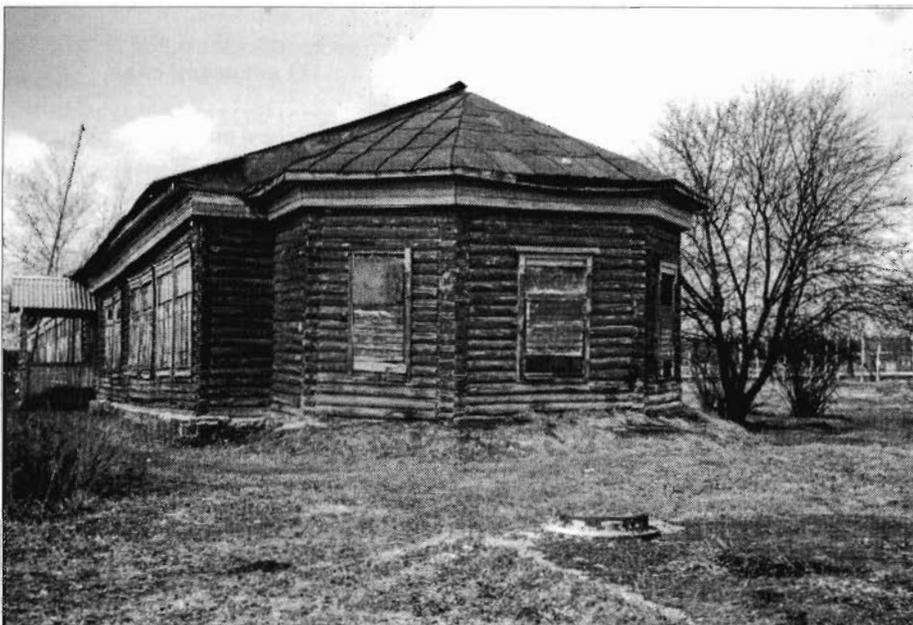
Но Анциферово, равно как и другие селения Гуслиц, славились не только «темными» промыслами. Деревня была известна своими литейщиками, иконописцами. Дед и прадед по материнской линии у Николая Степановича были иконописцами. На чердаке он в свое время обнаружил целый архив прорисей, детских картинок (приучали рисовать будущих иконописцев с малолетства), других крестьянских документов — целый сундук. Затем весь этот архив выпросил краевед Е.Н. Маслов из Ногинска и увез, вроде бы в ногинский музей. Семья иконописцев, родственников Н.С. Самошина по матери, носила фамилию Киреевы. Писали иконы также Муруговы, из которых Самошин смог вспомнить Григория Муругова. Иконописцы Трифонови писали дешевые, выполненные на скорую руку, «трехрублевые» иконы. По гуслицким деревням был известен и Огурей (Гурий, Гурей) Сидорович Лапин. Его письмо в Анциферове считали плохим. Но он, наряду с другими иконописцами, часто ходил по деревням, спрашивал заказы и поэтому был известен по всем Гуслицам. Его сын, Гриша, писал еще хуже: «Принесут ему икону обновить, а он ее заперет совсем. Хуже чем

было сделает». Анциферовские иконописцы, прежде всего Огурей, сохраняли древнюю традицию так называемых мерных икон: сразу после рождения младенца заказывали икону его святого-покровителя, для чего снимали мерку роста ребенка и писали икону такого же размера. Об этом до сих пор могут вспомнить старики во многих деревнях. Но в целом Анциферово было на периферии гуслицкого иконописания и значительно отставало от «заходских» деревень Костино, Давыдово, Елизарово, а особенно — от Горы, где была одна из лучших в крае иконописных школ.

В Анциферове, по словам Самошина, жило пять семей, носивших общую фамилию — Варламовы, которые специализировались на медном литье. Они к XX в. уже не считались родственниками, но когда-то имели общее происхождение. Деревенские медники в прошлом славились и в Гуслицах, и за их пределами. Некоторые исследователи даже выделяют особое «анциферовское» литье. Недавно в пойме реки Нерская, в ближайших окрестностях Анциферова, местные школьники обнаружили целую россыпь старинных бракованных литых крестиков. По словам Самошина, прежде, помимо старообрядческих крестиков и образков, выплавляли также медные ложки, которые переправлялись в одну из соседних с Гуслицами областей — в Загарье, скорее всего, как медные болванки. Загарье также являлось одним из важных местных центров литейного дела. Николай Степанович может показать в Анциферове все сохранившиеся дома, где прежде жили литейщики-«медники». Он рассказывает, на какую хитрость шли, чтобы при выплавке не разрывало жаром форму и не портило изделие: ее предварительно выкладывали пухом от одуванчиков.

Николай Степанович охотно делится своими знаниями с краеведами и историками, постоянно обращающимися к нему за помощью. В свое время он консультировал специалиста по медному литью Берестецкую. Недавно при беседе с ним во время конференции по истории Гуслиц в октябре 2003 г. очень много нового о местном литье узнала от него и главный хранитель фонда литья Музея им. Андрея Рублева Е.Я. Зотова. В свое время в постоянной переписке с Самошиным состоял и известный писатель А. Перегудов, много писавший о Гуслицком крае.

Бывший старообрядческий храм в д. Анциферово; сейчас здесь располагаются школьные помещения



БЫТ ВОЛОГОДСКОЙ ДЕРЕВНИ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ

В публикации представлены записи, сделанные в 2003 г. во время экспедиции в Харовский р-н Вологодской обл. сотрудником Московского гуманитарного педагогического института И.Д. Михайловой и сотрудником Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН (ИРЯ РАН) Д.М. Савиновым в рамках работы над исследовательским проектом, поддержанным РГНФ — «Русская деревня XX века в рассказах ее жителей: язык, культура, личность» (№ 03-04-00470а).

Рассказчица — Муза Андреевна Кочёнкова, 1930 г.р., родилась в д. Мартыниха, образование 4 класса; в настоящее время живет в д. Щукинская (приблизительно в 2-х км от Мартынихи). Вместе со вторым мужем 10 лет жила в райцентре — г. Харовске (в *Харовской*). Потом вернулась обратно в деревню.

Оригинал записи хранится в фонотеке отдела фонетики ИРЯ РАН. Расшифровка Д.М. Савинова.

О деревне

Церковь в тридцатые годы уже разрушена была, как раз колхоз ведь. Маменьку заганивали в колхоз, она рассказывала мне, а я-то еще маленька была. Только родилась. Загоняли — дак не шла ещё в колхоз-от. Потом уж стали страшать да всё отбирать, дак пошла, всех загонили. А церкви я не видала. Только вот когда съездишь в город, дак сводят меня в церковь-то. В Харовской вот у нас церковь-то, так вот, бывает, заходишь...

Крестили раньше здесь. Раньше по домам ходили. Батюшки вызывали на дом. Батюшка вызовешь, он придёт и окрестит на дому...

В каждой деревне ведь раньше праздник был, у нас Троица. Отмечали, гостей полно было. Пиво варили, самогонку гнали. Бывало, застрашают — дак чаном выливали. У реки, за два километра ездили на лошадях. Вот поставим на телегу и везём туда, к реке. Река там у нас течёт, вот там гнали самогонку...

Я в школу два месяца ходила, вот на Горку, за озеро. Ну я самый первый класс ходила туда, там у нас школа была. Теперь и дома этого нет, двух школ нет уже. Была двухэтажная школа, стояла вот тут посерединке, где магазин. И потом к кладбищам туда школа была. Сельсовет стоял, и школа была. В две школы я там ходила. До четырёх классов. В пятый класс походила две четверти, и маменька меня отказала, всё. Раньше нас всех отказывали.

О неопознанных летающих объектах

Я три раза видала. Я болела, я не знала ничего. Самый первый раз я увидела, это было пять минут первого ночи. Я была одна дома, никого не было. А у нас яблонь-то не было, вот этих яблоней-то,

дак как на блюде всё видно. Вдруг с Горки появилось это, зарево-то это. Появилось, я встала к этому окошку, вижу, что подаётся сюда, на этот берег, подаётся, подаётся. Ни шуму — ничего, ничего-хоньки нет. Вдруг подлетает вот сюда, а я ведь слыхала, что летают-то эти тарелки-то. Я испугалась. А на мне рубашонка была коротенькая, да жакеточку я натянула с испугу-то, да валенки были, с калошам натянула — голая, просто вся голая. Выбегаю на улицу-то, а образ у его: вот такой круг, большой-большой круг, а тут вот как фонарь в акурат, вот как светишь этим фонарём. Вот такой огненный, огненный, такое зарево. Ой, милые. Я испугалась, выбежала. «Гуся! Гуся! — кричу вот соседку, — Гуся! Гуся! Давай выбегайтё!» Она говорит: «Убегай ты». Я говорю: «Как это убегай с улицы». Я как закричала эту Гусю-то, как повернулсё вот так вот сюда вдоль озера, и я только видала, что конец такой длинный и дым-то, столб дыма пошёл от заду-то, вот такой дым. Вот за этот дом-то полетел и всё. Так я, веритё, хошь не верьте, на второй день я головы не подымала, я не знала, что от этого. Я заболела, я так заболела сильно! У нас кровать тут стояла, я на кровать легла и весь день головы не подымала, мне так тяжело было. Говорят, это подействовали лучи эти.

Потом второй раз видала. Опять же тут, опять в этом месте. Ну я тоже была одна дома, а Таня с мужем были у соседей, вон там сидели. Опять же вот с этого места и опять летит вот сюда к нам за озеро. Главное — шуму-то никакого нет: вдруг появляется сюда. Я побежала тоже, выбежала в ночной рубашке, бегу туда, а там ещё гуляли они, мужчина был живой, теперь уж его нет живого. Я кричу: «Таня! Таня! Идите, летит ведь, летит!» А им кажется, что горит, горит! А я говорю: «Летит, летит, идитё!» Но они

только зад видели, они переда не видели. Он уже повернул и вдоль озера.

А третий раз видала вот. Ну говорю: «Меня унесут, третий раз уж видала, так четвёртого не миновать, увезут меня». Притяжение какое-то всё ко мне было. В Харовску поехала, и я почему-то не сюда поехала, а пошла туда на площадь, площадь-ту видели? Площадь извеку у нас тут. И мы на остановке стоим, народу очень много было, очень. И вот он появилсё, появилсё вот прямо на площади. А было туманно, очень туманно было. Он появилсё, значит, а народу-то много, ребятшек особенно, как заорали, как все заорали. А низко-то низко, как все заорали-то, так, милые, он ндруг [вдруг] скрылсе, нигде ничего не стало, нигде ничего не стало, всё затихло. Поехали на автобусе, до Шапши доезжаем: «Ой! Вот летел этот», — как называют, не назвать мне. В Сторожине едем, тоже про это же говорят, что вот пролетел. В Харовску приехали — везде побывал, и в Харовской тоже говорят, что видели. Вот как интересно, видишь, как кричат, и он куда-то денется.

О нечистой силе

На самом деле я видала. Вот я маленькая была, маленькая. Дело было в Христов день, в Паску самую. Мама-то уходила туда, церкви-то уж не было, но ходили, все равно в церковь ходили в Паску, в Христов день ходили. Маменька ушла, мы с братом сидим. Вот уж это я сама запомнила. Сидим так, а она качель повёшала нам, у нас зимолка [зимовка] была, вот такой передок, а сбоку зимолочка была, и мы жили зимой в зимолочке. А брат-то у меня сидит качается, а меня-то не пускает.

Раньше лавки были деревянные кругом, стол, а тут лавки — мода была у нас: ни стулики, ничего этого не было. Всё

по-старинному: лавки такие протянуты и все сидели. А я в углу, а тут футляр стоял, футляр — большие часы стояли, деревянный футляр. Я сижу на лавке, а тут передний угол, тут стол, тут полати большие такие были сделаны, туда всё: постели убирала, подушки все, одеяла туда прибирали. Над печью полатцы вот тоже такие же, тут печка была складена кирпичная с трубакам, трубаки выводились, всё раньше вот так было.

Вдруг из переднего угла катится катись, вот больше телевизора-то, больше, такой кудреватый-кудреватый черный, как борашек, видали овец-то. Так вот — кудреватый-кудреватый, ни головы, ни ног — ничегохоньки, ничего. Ну вот катится, катится, идет, идет по этой, по лавки-то. Я как заору. Заорала, заревела, брата-то заругала, а он что — парень, дак залез и по верёвке-то, да на воронец, да и на полати ускачил. А мне-то некуда, я прижалась в уголке, сижу и вижу: катится, катится. Докотилась вот на конец и куда-то исчез, на конец лавки и никуда больше не прыгнул, не знаю, куда делся. Вот так вот видала. А перед чем, думаете? Вот и видала перед им, перед братиком. Он вот прокатился да исчез — это домовою и был, он предвещал мне. А чё, мы глупые, дак он-то постарше меня был. И через долго [недолго] тут, он в школу ходил, из школы пришел, а здесь вот было четыре лошади, молотили у нас всё. Молотили четыре лошади, вот так кругом ходили, сидели тут люди, гоняли лошадей. А тут у нас парень вон с того дому, такой был вольневатый парнишка-то, он, видно, подтолкнул между волов-то туда головой его, и его прихлопнуло. И вот, милая, перед им такое мне показало. И через долго так и случилось. Предвещал...

По грибы-то ходили мы с мамой. Я была подросточек ещё, я не в замужем, пошли по грибы. А раньше ходили-то — не опускали [отпускали] днём, надо работать, не отпускали, так ходили до работы ещё за грибам-то, грибов-то росло много. Ну вот мы и ушли на самый задний покос. Насобирали мы две корзины, большие две, рыжиков насобирали. Чё потянуло, и мы пошли-пошли и заблудились — нас опутало. Опутало, опутало — не знаем дороги. Идём, идём, идём, лес в небо, всё: ёлки, сосны. Ни дороги, ничего, тропиночка такая есть, вот идём, идём. Я шла наперед, мама по-за мне

шла, я и говорю: «Мама, — я говорю, — вон погли-ка, просвиглина там есть, ты постой с корзинам здесь, а я немножко подойду». А вот представляете, а никем никого, никем никого, нигде ни живой души, тишина: «Какая, говорит, тебе на х.. просвиглина». Вот так-то, мне такой-то ответ. Как у меня сразу волосья дыбом встали на голове, я не знаю чё делать-то. Я испугалась, задрожала вся, из корзины рыжики высыпали и обратно. Как обратно-то, милая, то нас вывело, вывело эдак, мы не достойны этому плохому. На нас крестики были, на след дальше нас не повело никуда. Ведь у нас уходили, что и без вести пропадали, на след вот попадали. Как обратно-то идём, рыжики-то все высыпали, а дальше — что больше рыжиков-то, дальше — что больше рыжиков. Вот когда заблудишься, как вот нарочно. Идём с пустым корзинам, я вся дрожу, мама испугалась. Шли-шли, вышли — встали, стоим. Я говорю: «Мама, дак ты представляешь, где мы есть-то, слава тебе Господи, хоть мы вышли. Нас ведь вывело, не суждено нам погнунуть-то, вон кость-то лежит». Это от какого-то животного, не знаю, от лесного, наверно, и там вот дыра, в этой кости-то, большущая кость-то. Я говорю: «Это мы в Котовском моху. Вот нас вывело куда». Вот, потом я тропку-то нашла, дак о-о-ой, всю дорогу дак, не могу. Вот такое было, вот верьте, хошь нет. Бог нас вывел...

Я была в обряде, на ферме была с теляткам, теляток ухаживала. Двадцатидневных мне возили, по шестьдесят голов я обряжала их. Дело было летом, погнали мы пасти, день был, вот как сегодня, дождь ещё потом пошёл. Попасли мы с дочерей, с той, не с этой. Я и говорю: «Рима! Такой дождь, давай выгоним, выгоним, говорю, телят-то сюда на край». А тут поле было, а в огороде, был огород и завор был, заворницы. Я говорю: «Давай-ка попасём, наплевать, овёс здесь, говорю, на краю да на другом попасём». А телята — дак телята и есть: они, как мы загонили, они у нас и на овёс везде побежали. А как раз, милые, стоит женщина у завора, а дождина-то такой, дождина-то такой. Стоит женщина, а женщина не знаем какая, а она показалась знакомая мне, я её признала, эту женщину. А лица не показывает: стоит вот так бочком, руки вот так. Курточка на ей была — показалась жен-

щина моей невесткой, брата невестка. Я и говорю: «Рима! Давай выгоняй телят-то, погли-ка, женщина-то стоит глядит, скажет: вот пасут на овсе телят». А Римку-то заинтересовало, ей интересно, что это не женщина. Платочек повязанный так вот — наперёд концы, руки стоит вот так и смотрит, как мы тут работаем. А я-то ещё и матюком прихватила Римку-то: «Рима! Ты что, вон погли-ка, ведь нас осудят. Давай, говорю». И она как-то быстро — знай, глядит на её, знай, глядит. Я-то телят начала загонять с овса-то, туда, в сторону. Загоняю, а ей даром и телята, знай, глядит на её. Я-то не видала, а она-то всё видала, она и говорит: «Мама, ты знаешь, чего произошло? Она вот сейчас знаешь, как пошла?» Я говорю: «Как?» — «Как развернулася, быстро так повернулася и как зашагала — так метровые шаги у её. И пошла вдоль огорода, пошла в покотину эта женщина. Мама, чё-то тут неладно». Только она ушагала от нас, эта женщина, вдруг племянник-то, Вася-то. Только она след убрала, и он по её следам идёт в этот завор. Идёт в завор и говорит: «Крёсна (я ему была крёстка), крёсна, говорит, не видала тут лошадей?» А я-то ещё ничё не подумала, я говорю: «Нет, Вася, не бывали лошади здесь, никого не бывало. Мы вот попасли телят, сейчас надо выгонять». Ну я тут струхнула, конечно, что это не человек. Показалась она человеком, но не человек, я говорю: «Божатка-то (мне невестка, а раньше всё божатка называли, теперь тётям зовут всё в городе, а мы всё божаткам звали) [туда пошла]». — «Нет, говорит, мама сегодня приболела, лежит, никуда». Вот меня тогда-то и забрало, что божатка-то дома. А прошло, прошло недолечко-то, сколько-то и дней-то не знаю, недолечко, божатка-то и умерла. Санька-то, невестка-то, умерла. Было с сердцем у её плохо, прилив, видно, сделался, и она в сарае упала, умерла. Вот, милые, она и показалась мне в еёном... у её была курточка такая коричневая, платок. Вот такое видала. Вот не верят ничему, а чего-то есть, всевышняя есть чего-то там.

— А у вас обереги в доме есть?

Да иконки есть, а ничего не было больше. У нас и во хлеве дак у скотинки. У нас ведь недавно сделали со скотинкой, правда дак. Умерла скотина дак, два телёнка умерли взараз, две коровы

повалились, у нас две были коровы, вот нарушили мы одну сейчас, одна осталась. Дак думали, всё, всё уже. Вся наповал скотина была и семь куриц, клались так хорошо, класться не стали, стали яйца носить вареныё, и мы единой курочкой не использовались. Убили и бросили — собака есть не стала. Вот что-то сделали. После этого всего недавно, по осени, наверно, крест могильный нашли с гробницей. Был вложен, где скотинка ходит во двор. Вот страшно ведь, страшно...

— *А вы что-нибудь делали, чтобы оберечь дом?*

Ничего не дельвала, ничего. С иконкой обходим и всё. На каждый праздник, скотинку сохраняем, дак с иконкой обхаживаем. Домик обхаживаем кругом, боле ничего я не делаю.

— *А не было людей, чтобы порчу могли снять?*

Так теперь в живые её нету, женщины. Она со следок сымала, вот на след-то, как я рассказывала, как мы ходили, вот попали бы, и куда-то вело нас, неизвестно. Так вот со следу дак женщина сымала. Она вот чё-то сделает, и найдётся. Скотинка вот когда теряется, тоже бывало, что скотинка потеряется, дак вот нахаживали коров раньше...

О медведях

Я же в лесу, дак и спала бы в лесу. Вот сегодня, у меня уж ноги не бродят, и то пошла в лес, со внуком ходили. Вот так меня тянет в лес. Я вот заблужусь, заблужусь, я стала блудиться, хожу, хожу — заблужусь: «Господи, я ведь у этого места была, почему я опять-то сюда пришла?» Да раз по десять приду на одно место, бывает, вот так. Дак ведь чё, одёжу переверну на леву сторону да и сразу выйду. Одёжу выворачиваю: выверну — я и выйду.

А с медведями-то встречалась — дак умрёшь. В берлогу ходила — вот ума-то сколько было. Это недавно дело было, вот в эти годы. А первый-то тот, дак давно уж было, как самый-то первый на медведя-то я набрела. Всё одна хожу, я с народом не люблю ходить: ни по ягоды, ни по рыжики — всё одна хожу.

Пошла я по рыжики на болото, а у нас собачка была, Тарзан такой был небольшинкий. Пошли мы с Тарзаном: он наперёд бежит, а там раньше силённые ямы были, всё силосовали на кол-

хозное-то стадо, всё силосовали, ямы такие были сделаны. Только эту яму-то прошли, а там осока высокая такая, болото-то. Я от ямы сошла, а Тарзанка у меня вперёд бежит. Вдруг Тарзанка-то как остановилась, как лайнул, как медведь-то встал на дыбы-то, как зачёл зубам-то, о-о-о! Я не знаю, чё делать-то: «Рядом, рядом, рядом!» [кричу собаке]. Я делать-то не знаю чего. Он [медведь] меня испугался, я ору — он, наверно, боле меня испугался. Вот я бегу, мне кажется, что он за мной бежит. Вот думаю: «На со́сну мне лезть — и когда мне на со́сну-то лезть». Тут со́сна большая стояла, суковатая. Я бегу, бегу, не могу, сердце всё зашло. Прибежала в деревню, всё кажется: бежит медведь за мной. Я говорю: «Ой бедный, наверно, он-то испугался, что меня увидел». Добежала, у нас вот зимовка тут была, крыльцо, я свалилась на крыльцо-то: ни туда ни сюда. Спрашивают: «Чего-чего?». Да я говорю: «Дайте отдышаться-то, я говорю, ведь я на медведя нашла». Ой.

Потом медвежаток видела, дак в руки брали — вот ума-то сколько было. Это тоже в недавние годы вот. Косили тоже, и вышли три медвежоночка из лесу. Косим — пищат и пищат, пищат и пищат, а мы с одной женщиной косили, и вдруг выходят к нам. Дак вот ума-то было, у нас хлеб был, так вот на таком расстоянии, как вы сидите, вот так вот я подаю хлеб, так оне не подходят к рукам-то, мы хотели взять да нести. А потом нам говорят: «Ну, вы и молодцы, взяли бы, дак и она ведь рядом была». Она нас разорвала сразу бы, медведица-то. И вот оне вот так вот полаяли-полаяли у нас тут, мы попотчевали хлебушком-то — не подошли никак. Потом я говорю: «Густя, ведь мы неладно делаем-то, ведь это медвежатка, медвежатка, давай-ка побегим отсюда». Мы с ёй и побежали домой. А такое место-то экое, закоулочек — там вот болото. Оне ведь в болоте всё больше-то.

А вот недавно-то было это дело, чё — по лесу всю жись хожу. А тут пошла я на болото за рыжикам, было рыжиков много. А болото-то у нас такое кочкватое, всё кочки, кочки. Ходила я, ходила, вдруг подошла — ну, господи! А чего это такое: вот такой большой-большой круг и такая крыша сделана. И дорога в поскотину, а это на краю болота. Это дело осенью уж было, дак он готовился к спанью туда, берлогу делал себе. А дорога-то уж

сделана, дак и мох вытаскан, всё, всё тут уж отлично. Я как подошла, а там отверстие-то такое тёмное, ещё поглядела в это в отверстие-то. Как заломалось, как эти кусты зачикали, заломались — а он рядом был, в поскотине, видно. А уж как заломило-то, дак не знаю, не знаю. Я, милые, испугалась, как бежала, не знала, куда и бегу. А рядом дорога была, так я нет, не то что рядом, дак я вдоль болота, видно, отправилась-то. Бежала-бежала, не помню, как выбежала, не знаю куда. Выбежала, стою, одурела — по огороду узнала, что на задний клон выбежала, туда вот в самый зад, на Борки выбежала. Стою, оглупела, не знаю, чё и надо. Я говорю: «Господи, да куда я попала-то». С испугу-то эдак. Потом я опаматовалась, всё, нашла дорогу, домой пришла.

А у меня соседка, она тоже всё ходила по лесу-то. Я и говорю: «Лидка! Рыжиков что, дак уж не знаю». Она говорит: «Возьми меня». Я говорю: «Пойдём завтра, я тебя на рыжики приведу». А не сказываю, что я видела эту дыру-то. Ладно, пошли. Ходим, а я всё иду, думаю, где, где, хотя бы мне б подвести её к этой берлоге-то. Вот сколько толку! Водила-водила, я говорю: «Лидка! Лидка! Иди-ка, я чего-то нашла! Как рыжиков погляди-ка сколько!» Она как подходит ко мне-то, она берлогу-то увидела, да как вся вспыхнула, как огонь. А как меня заматюкала, говорит: «Вот ещё придумала, ещё и меня притащила к берлоге. Сама, да ещё и меня притащила». У её лица нет, она не может и с места податься, испугалась-то. Я говорю: «Я чего-то и не испугалась». А как не испугалась, я и сама испугалась.

Ну, правда, на второй день, наверно, пришли мужики ко мне, трое. Пришли с ружьям, говорят: «Муза Андреевна, давай-ка веди нас к берлоге. Говорят, что ты дорогу нашла». Я говорю: «Да, нашла, ну я нагляделась её, я испугалась, говорю, чего-то больно темно там. Крыша построена, говорю, эдакая». Мужиков-то водила я, привела, а ведь не могла найти эту берлогу. Кусты-то всё одинаковые кажутся, листья-то всё опало на болоте-то. Всё кажет одинаково, водила-водила — не могла найти эту берлогу. Оне нашли, оне же убили этого медведя, убили-убили.

НАРОДНЫЕ МОЛИТВЫ И ДУХОВНЫЕ СТИХИ НОВГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Представленные ниже записи были сделаны во время бесед с Анной Ивановной Самойловой (1924 г. р.) в апреле 2001 г. в д. Добрая Вода (Маловишерский р-н Новгородской обл.).

За свой век Анна Ивановна накопила огромные знания о религиозной жизни округи. Самойлова постоянно ходила в местную приходскую церковь, где помогала при службе и пела на клиросе. После преждевременной смерти второго сына интересы Анны Ивановны переместились почти исключительно в религиозную сферу. Она дала «завет» ездить по церквям, и география ее путешествий очень обширна. Паломничества совершались не только в православные храмы Северо-Запада России (Никольский собор, Александро-Невская лавра в Петербурге, церкви в Чудове и Любани, Вишере и Псково-Печерском монастыре), но и к почитаемым святыням округи (Спас — бывший погост у Малой Вишеры, камень-«следовик» у деревни Колмыково, родники за Окуловкой).

В деревне Анна Ивановна была, как говорили, «за попа» — она читала панихиды по умершим до приезда священника, к ней обращались за советом. Она была инициатором реставрации «столобочка» с иконой, стоящего посреди деревни (этот замысел не осуществился).

В период хождения по «заветам» и общения со старообрядцами, населявшими в свое время окрестные деревни (Дворищи, частично Ольховец и Лановщино), Анна Ивановна узнала несколько народных молитв и духовных стихов, часть из которых выучила на память, а часть переписала. Эти стихи, а также Евангелие, составляют ее излюбленное чтение — она перечитывает их почти каждый день. В публикации представлены расшифровки молитв и духовных стихов.

Запись сделана с голоса, при расшифровке учитывались особенности произношения. В первой части представлены молитвы, которые Анна Ивановна читала наизусть. Во второй части — стихи из школьной тетради в 18 листов, списанные ею в разное время у своих знакомых. Некоторые из этих стихов близки по тексту опубликованным в сборнике «Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области» (М., 1999). Стихи представлены в том порядке, в котором они были написаны в тетради. Многоточия в тексте — паузы. Курсив перед и после текста — примечания Анны Ивановны, курсивом в квадратных скобках в тексте приведены ее комментарии по ходу чтения.

Молитвы

1. Солнце на восходе, сам Иисус Христос выходит,
[*это я выхожу из дома и молюсь на небо*]
Крест-евангелие выносит,
Весь мир православный благославляет.
— Благослави меня, Господи, на сей день господень,
Великую грешницу и рабу Анну,
Господи, я в путь иду, Господи, Тебя с собой беру,
Ангелы, вперед забегайте, мне путь расчищайте,
От злых людей, от супостатов меня сопасайте.
Господь в путь [*я вот так руку кладу*; крестится. — *Е.П.*],
Никола на помощь, и Пресвятая Богородица.

2. Теперь выхожу я молиться на крест [небольшой железный крест на кладбище. — *Е.П.*], я поминаю всех своих родителей, всех по деревне, поминаю подводную лодку [«Курск». — *Е.П.*]. А подводную лодку я поминаю так:

Господи, помяни всех, кто был на подводной лодке,
Господи, имена Ты их всех знаешь, я имен их не знаю,
Господи, помяни всех-всех их.

3. Блаженная Ксения, всегда дорогая, покой Господи
душу твою,
Молись за меня, поверь, родная, взгляни на суровую
долю мою [*доля-то у меня суровая*].
От злых будь помощницей и заступницей, во всех
благих дилах,
По силам пошли мне работу [*силы-то нет у меня*]
мне в жизни благой,

В пятницу, среду, субботу встречи с тобой удистой
[*это пятницу постничать, в среду постничать, а в субботу в церковь зовут, ко всеобщей, молиться Богу*],
Давно существует преданье, за тех, кто помянет меня
[*она просит помянуть её... тогда поминали мы, а сейчас она к лику святых*],

А я у престола Господня ответно молюся любя.

Из тетради

I

В скорби душу матери:

Не плачь маманя обо мне, мои окончились страдания,
Я в той блаженной стороне, где нет ни слез,
ни воздыханья,
В лазурных светлых облаках я в сонме ангелов витаю,
И в новых сладостных мечтах тебя я здесь не забываю.
Шлю звездочку — ночной привет, тебе, родной,

напоминанья,
У нас с тобой разлуки нет, но есть отрадный час свиданья.
Не плачь же мама обо мне, о том, что не с тобой я ныне,
Ведь я в родной стороне, а ты — ты гостья на чужбине.

II

О дитя, верю я — в глубоких небесах, наслаждаясь
восторгами рая,
В тех далеких, неведомых миру краях ты живешь,
свою мать ожидая.
Я увижу тебя, когда так же, как ты, сброшу тленье
путей земные,
В тот заоблачный мир на земной красоты унесут меня
легкие крылья.
Как бывало, с улыбкой ты взглянешь опять на меня
голубыми очами,
И в святых небесах встретишь грешную мать
белоснежными рая крылами.
С тихой лаской меня поведешь к вековечному Господу ...
с тобой храму,
И сложивши рученьки промолвишь с мольбой:
«Боже, Боже, прости мою маму!»

III

А это вот от староверов стих списаной:

Я родился в городе Риме, нежно быстро возростал,
А отец мой Епофентий меня строго воспитал,
Мать меня так не любила, не могла без меня жить,
Когда кончил я учење, меня вздумали жанить,
Мне сосватали невесту, этого я не хотел,
Повенчали меня браком, сильно я душой скорбел,
Когда приехали из церкви, пошли в спальню ночевать,
А я стал нежную невесту так душевно утешать.

Помолились вместе Богу [*это от венца уж
оны приехали*], я собралса уходить,

Она плакала-просила, где и как ей нужно жить.
Отдал ей кольцо венчально, но просил ей, чтоб она...

просить, чтоб не терять,

Обещал вернуться скоро, велел меня всё ожидать.
Поклонился я ей в ноги, просил сильно не скорбеть,
И разлуки, и страданья ради Бога пириносить.
Она встала на колени, посмотрела мне в глаза,
У самой дрожали руки, с глаз капала слеза,
Последний раз ей поклонился я и вышел, и ушел,
Потаенными путями в чужу сторону пришел.
Костюм брачный променял я с нищим странником на прах,
Ходил странником, скитался, много лет в слезах прошло,
А миня и потеряли, ни могли нигде найти,
А я как блудный сын решилса домой странником прийти.
Когда в город Рим евился, предстал пред своим отцом,
И просил его как странник пустить ночевать в свой дом
[*он в свой дом пришел, а его не узнали, он уже... борода у
него*].

Но меня сердечно пожалели, разрешили мне жить
в конюшне, в дом войти мне не велели,

И с тех пор я жил в конюшне и в родительском доме,
Я его сыночек-странник неизвестный был ему.

Зареклася мать после сына из дома не выходить,
И с моей супругой верной заключенной в келье жить
[*она... и супруга никуды не выходила*],

Видел я их ежедневно, как они плакали обо мне,
Разбивалось мое сердце [*он во дворе жил*], а я плакал

в тишине.

А рабы меня обижали, в доме плохо у отца,
Обливали, побивали, издевались без конца
[*оны рабов держали*],

Терпел голод, терпел холод, я телесно ослабел,
И в своей конюшне темной я смертельно заболел.

Взял листок белой бумаги, письмо отцу я написал,
Я и матери, супруги, о себе всё возвещал.

Помолился слезно Богу, слег я, грешный Алексей,
Предав душу в руки Бога, конча путь жизни своей,
В этот день собрались в церкви, слышал голос архирей:
«Умир ни в доме, а в конюшне, странник божий Алексей
[*он умир в конюшне*],

А ты папа Маникентий, возми его и схорони,
Как достойного ты сына заупокой ты помени».

Потом папа Маникентий Божий... взыскал,
Помолился о нем Богу, прах его земли предал,
Епифаний так удивилса, и не знал он ничего,
Нашли не в доме, а в конюшне покойника у нево,
Отец и мать, и его супруга рассуждали недыша,
Кто же это ниший странник, так безгрешная душа
[*оны не знают, что сын*].

Смотрит, лежит он на соломе, в руках грамоту держал,
Помолился, письмо взяли, папа вслух его читал:

«Прости отец ты мой любящий [плачет. — *Е.П.*],
я сынок твой Алексей,

Жил в дому в твоём я долго, терпел много я скорбей,
Теперь лежу я, умираю, душу Богу предаю,
Не ропщи на Бога сильно, пожалей душу свою.

А ты мать моя родная, в день кончины моего,
За все скорби и страданья прости сына своего.
А ты верная супруга, прости меня ты от души,
И тебе Господь сподобил крест свой слезно донести».

Ефифаний так удивился, и не знал я ничего,
Мать стояла — побледнела, сказать слова не могла,
Ефиханий стоял и слышал, как читал папа письмо,
Как узнал про Алексея, так в глазах стало темно,
Пошатнулся, прослезился, обнял сына сваего:

«Ты прасти меня сыночек, прасти отца ты сваего,
Не узнал тебя, мой милый, в светлой жизни я твоей,
Не узнал тебя, любимый, дорогой мой Алексей».

А супруга молодая платком накрыла свое лицо,
И тихим голосом вопила, в руке держала его кольцо:
«Супруг мой неизменный, что ты сделал надо мной,
Обещал вернуться скоро, я ждала тебя душой
[*это невеста-то говорит*].

Вернулся, не открылся, не утешил ты меня,
И твое кольцо венчально потемнело у меня,
Я вдовица молодая, и девицей остаюсь,
И смиренною душою Божьей воле предаюсь».

И с горячими слезами приклонилса до земли,
И под руки её взяли, в свою келью свели
[*она жила в келии*].

Тут все люди поминули Алексея заупокой,
Ефипаний [*ой, выскакиваю, не так*] утешали чтобы я...

не падал, от души,

Добрый папа Миникентий опеванье отслужил,
И в ограде свитой церкви Алексея положил.

*92-й год, Лановщино. Это мне там списали... А я её мало
читаю. Я читаю, так я плачу... Вот как было, да?!*

[Остальные стихи не датированы. — *Е.П.*]

IV

Родные, прощайте, навеки я с вами теперь расстаюсь,
Не увидите больше меня, дорогие, уж никогда я назад
не вернусь,

Житейские дни миновали, не будет тут больше
пристрастий земных,

Которые душу мою угнетали, теперь я избавлюсь от них,
Оставив суетное море, теперь ухожу я на вечный покой,
Оставив все роскоши, радость и горе, но только грехи
неразлучно со мной,

Я должен явиться пред Богом и дать за всю жизнь земную
ответ,

Но горе мне, горе, я грешен во многом, прости и помилуй,
Спаситель, мой свет.

Трепещусь, страшусь, ужасаюсь, как я предстану
пред судьёю его,

На праведный суд направляюсь, грехи окружают душу мою.
Худые дела вспоминаю, которых так много за век натворил,
И горькие слезы теперь проливаю — зачем я о Страшном
Суде позабыл,

Как не рыдать, не страшиться — суд Божий, суд грозный
 стоит предо мной.
 И в этот час он готов разразиться над грешной, несчастной
 моей головой.
 Страшусь я последнего слова, которое может сказать мне
 судья:
 «Иди от Меня, вот, геена готова, там вечные муки, там муки
 [нрзб.]».
 Придите, родные, придите, и тело покройте сырою
 землей,
 За душу же Господа Бога молитесь, да будет милость Его
 надо мной.

V

Когда же настанет мой праздник, и первый последний мой
 пир,
 Душа моя радостно взглянет на здешний покинутый мир,
 Умоют меня и причешут заботливой белой рукой,
 И в новое платье наденут как будто на праздник какой,
 Печальны соседи у гроба, родные все будут рыдать,
 Покроют парчей небогатой, я буду во гробе лежать,
 Под громким торжественным пеньем, при блеске свечей
 восковых,
 При важном серьезном молчанье я встречу друзей
 и родных,
 И все мне поклонятся низко, без злобы ко мне подойдут,
 Посмотрят в зажатые очи, последний привет отдадут,
 Пушай осторожно в могилу опустят холодный мой труп,
 Закроют тесовой доскою, засыпят холодной землей,
 Родные последние взглянут и грустно пойдут все домой,
 Останется спутник навеки — мне крестик один надо мной,
 Над кладбищем тучки несутся и ветры уныло шумят,
 Отлетают от жизни суровой, все братья и сестры тут спят,
 К вам просьба мои все родные — придите к могилке моей,
 Придите, мои дорогие, умойте горячей слезой,
 Была я у вас и любила я вас, и любила я вас всей душой.
 Теперь вас прошу, дорогие, посидеть на могилке моей,
 Вас, все дети мои дорогие, прошу не грустить обо мне,
 Вам есть тут тропинка торная, по ней вы пройдете ко мне,
 Я буду лежать одиноко в глубокой могилке сырой,
 И буду от вас я далеко, а так же от жизни земной.

VI

Жизнь унылая настала, лучше, братья, умереть,
 Что вокруг нас происходит, тижало на всё смотреть.
 Службы божия забыта, лик священный заключен,
 Детский ум грубо воспитан, богохульству научен,
 И посты не соблюдаем, божьих праздников не чтут,
 Дома шапки не снимают, всюду в них едят и пьют.
 [Так? Ведь правильно пишут?]
 Всюду страшное несчастье разлилось по всей земле,
 Все забыли благочестье, предались сатане.
 Теперь матери бывают хуже хищные зверей,
 Равнодушно всё... внушают... убивают в своем чреве
 своих детей,

[Так?]

К сотоне все переходим оскверняющему...
 Люди стали наглы, смелы, хулят Бога и Христа.
 Будем чаще мы молиться мы предвечному Творцу,
 Может время наступает ведь к последнему концу,
 Церкви божии закрыты, их лишили красоты,

В окнах стекла перебиты и с глав сброшены кресты
 [Было же так? Ну вот].
 Нет крещенья, погребенья, чего же ждать нам впереди,
 Нет домашнего моления, крест не носим на груди,
 Даже все креста стыдятся, осмевают у других,
 Над иконами смеются и не молятся на них,
 Не боятся суда Христова, что за горобом положен без венца,
 Как скоты меняют жен, не боятся кары с неба, милость
 к ближнему не ймут,
 У кого есть много хлеба, бедным крошки не дадут.
 Как у нас наступит говенье, как в апостольские дни,
 Исполняйтесь все терпенья, с нами Бог, мы не одни.

VII

Скоро, скоро день прискорбный и день смерти подойдет,
 Скоро ангел мой господень чашу горьку поднесет.
 Он разлучит душу с телом и душе он даст приказ:
 «Ты иди скорее к Богу, он потребовал сейчас».
 О, как страшно и ужасно к Богу на ответ идти,
 Но ещё уже страшнее все грехи свои нести,
 Как явлюсь лицу Христову, за престолом он сидит,
 За грехи мои велики на меня он не глядит,
 А по правую, смотрю я, ангел Божий, белый свет,
 Посмотрю я ему в руки — добрых дел у меня нет,
 А по левую, смотрю я, искушитель мой стоит,
 Все грехи мои велики он в руках своих хранит,
 Ещё от юности моя всё записано у него,
 Прочитал, и зарыдал я, не забыл он ничего,
 Сладко пил я, пировал я, не жалел сирот и вдов,
 Бедных нищих не дарил я, не познал я Божьих слов,
 В дни постные не постился, говорил, что есть не грех,
 А теперь мне стыдно пред Богом и за всё это ответ.
 Отца — мать не почитал и всё старался раздражать,
 А теперь мне стыдно пред Богом и за это надо отвечать,
 А потом Христос сказал мне: «На земле есть Мой закон,
 Кто его не почитает, тот пойдет в вечный огонь».
 Горько плачу и рыдаю, но уж поздно мне рыдать,
 Добрых дел я не имею, Царства Божьего мне не видать.

VIII

Как живем на этом свете и не думаем о том,
 Жизнь близится всё к смерти с каждым [пробел в записи. —
 Е.П.].

...Придет тот скорбный час,
 Мы от ангелов небесных...
 Все вставайте, живые и мертвые, будет, будет вам ходить,
 Все вы встанете пред Богом, вас Господь пришел судить,
 Только праведные души будут радостно взирать,
 А мы грешные, несчастны, будем тяжело унывать,
 Будем мы просить у Бога, чтоб Господь послал на нас,
 Для души, для покоенья помолиться один час,
 Но тогда Господь ответил: «Поздно вы схватились,
 Когда был Я на свободе, что-ж вы не молились?»
 Я давно до вас стучался, вы закрылись от Меня,
 О котором не хотели до сегодняшнего дня,
 Только праведные души, встаньте в праву сторону,
 А по левую — идите, утешайте сотону».

МАТЕРИАЛЫ Э.В. ПОМЕРАНЦЕВОЙ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ЛИТЕРАТУРНОМ МУЗЕЕ

В фольклорном архиве ГЛМ хранятся научно-исследовательские и экспедиционные материалы многих известных ученых. Среди них есть и рукописи Эрны Васильевны Померанцевой (Гофман) (1899—1980). Это 686 единиц хранения — свыше 5000 записей сказок, песен, обрядов, других жанров фольклора, а также статьи, письма, отзывы.

В публикации представлен краткий обзор фондов и материалов, а также несколько примеров записей.

1. Инв. № 47. Померанцева Э.В. со студентами МГУ. Башкирская ССР, 1948 г. Песни, сказки, частушки, стихи, поговорки и т.д., а также 21 фотография и 16 рисунков (всего 1153 уч. ед.).

2. Инв. № 67. Гофман Э.В. и Минц С.И. Москва, 1931 г. Статья «Что поет заводской молодяк».

3. Инв. № 92. Урал, 1935 г. Сказки, песни, считалка, частушки (всего 130 уч. ед.). Наряду с частушками, песнями явно позднего происхождения и бггового содержания (например: № 56 «Жена алкоголика», № 59 «На северо-западном фронте»), записаны «сказы», которые представляют собой описание тяжелой жизни заводских рабочих. Некоторые из них по строю напоминают раёк, балаган, народный театр.

4. Инв. № 143, ед. хр. 26. Гофман Э.В. и Минц С.И. со студентами МГУ. Московская, Рязанская, Тамбовская, Тверская, Горьковская области. 1924—1947 гг. Песни, пословицы, заговор, былички, сказки, суеверия, обряды, загадки, гадание (всего 1350 уч. ед.).

5. Инв. № 230, ед. хр. 2. Померанцева Э.В. со студентами МГУ. Московская обл., Луховицкий р-н, 1951 г. Рассказ и частушки.

6. Инв. № 247. Тульская обл., 1952 г. «Песня об Анне Гайтеровой».

7. Инв. № 313. Сказка и записка Померанцевой Э.В.

8. Инв. № 343, ед. хр. 6. Фотографии Померанцевой Э.В. и Минц С.И. и материалы экспедиции в Воронежскую обл. (костюмы, жилища, жители), 1957 г.

9. Инв. № 356. БССР, г. Мозырь, 1944 г. Сказка (авторская в стихах).

10. Инв. № 380, ед. хр. 35. 1925—1980 гг. Статьи, записные книжки, фольклор, полевые дневники.

11. Инв. № 382, ед. хр. 30. Статьи, письма и др. материалы творческого и биографического характера.

12. Инв. № 383, ед. хр. 506. Статьи, рецензии, отзывы, письма и др. документы научного и биографического характера.

13. Инв. № 390, ед. хр. 76. Фотографии 30-х—80-х гг., на которых Эрна Васильевна снята вместе с такими учеными, как П.Г. Богатырев, Ю.М. и Б.М. Соколовы, В.И. Чичеров, М.К. Азадовский, Н.И. Савушкина, С.И. Минц, В.М. Гацук, Ю.И. Смирнов, С.Н. Азбелев, Е.М. Мелетинский и мн. др.

14. В архиве есть еще фонд «временного хранения», который ждет своего описания. В нем также хранятся записи, сделанные студентами МГУ под руководством Э.В. Померанцевой в 1956 г. (Инв. вр. хр. № 24 — «Заонежская экспедиция») и в 1959 г. (Инв. вр. хр. № 27 — «Архангельская экспедиция»).

Инв. № 92, № 110. Сказ, записанный от Рогозина Алеко Ивановича, 18-ти лет, маляра, уроженца Серебрянки в доме отдыха РУМ (Рос. Уралмаш).

Однажды в Кушве я проголодался,
И в Сибирь я тут собрался
За белой за мукой.

Прихожу на станцию
И сажусь в вагон,
Он мягкий, такой хороший.

Вот к Сибири подлетели,
Пирожки там уже успели,
Да все аржаные —
А я полетел за белыми.

Закупил я себе мучки,
Потираю себе ручки,
И двигаюсь в обратную путь.
Прихожу на станцию —
Как раз отправляется поезд.

Залетаю я в вагон
И сажусь как барон,
А в вагоне-то телачьем
Да и без билета.

Вот мы к Кушве подлетели,
И контроль на нас надела
Прямо на шею
И ножки свесила.

А я свою мучку в уголок,
Тут нашли уж мой мешок
И говорят: «Чья мука?»
Я, мол: «Моя».

Попучили меня в станцию
И написали мне квитанцию
И говорят: «На!
Жри вместо муки-то».

С тех пор я в Кушве не проголодался
И в Сибирь не собирался
И не поеду никуда —
Кондуктора дорогой грабят.

Инв. № 143, д. 14, № 55. Скоморошина, записанная в Московской обл., Орехово-Зуевском р-не, в доме отдыха «Сосновый бор». 1931 г.

Пришел к матери сын
На Великую пятницу
И стал у нее молоко просить.
Она ему не дала,
По ляжкам венником нахлестала,
И залез он на печку,
Зажег салную свечку:
Три года салылся.
Три года Богу молился.
И прилетели к нему два ангела:
Комар да муха,
И утащили его на тот свет.
На том свете его братия
Не по ним церква сложенная
Из пирога, блином накрытая,
Калачом запертая.
Сломал он калач,
Съел и зашел в церкву:
Синичка часы читает,
Ворона по церкви летает,
Галка Богу молится.

Инв. № 143, д. 20. Фольклор Горьковского края, Воскресенского р-на, с. Шадрино, 1937 г. (песни, частушки, словарь слепцов и загадки).

Из словаря слепцов, записанного от охотника Степана, который перенял его от слепцов, когда был поваром, можно узнать, что кубаха — это баба; лабута — мужик; нёски — нет; пылúха — мука; волóха — рубаха; сумарь — хлеб; курёха — деревня; вúслики — яблоки.

Записано от школьников 66 загадок. Приведем некоторые из них.

1. Стоит поп на мосту,
Кричит: «Всех обоссуй!» (самовар).
3. Тычу, потычу, черную тряпичу,
Выну, подрачу и пять заколочу (замок и ключ).
11. Два братца
Пошли в воду купаться (ведра).
12. Вечером замаливать,
В полночь задрочивать,
Утром встанёшь —
Тыкать станёшь (квашенка).
14. Марья с Дарьей видятся, а не сходятся (пол и потолок).
15. Рассыпался горох
На семьдесят дорог,
Никто его не подымет (град).

18. Двое лежат, двое стоят,
Пятый ходит, шестой водит,
Седьмой песенки поет (дверь).
23. Маленький, кругленький — за хвост не поднять (клубок).
26. Если хочешь ты меня,
Полезай на меня.
Я тебе дам наслаждение,
А ты мне дашь облегчение (яблоня).
28. С горы потихоньку, а в гору бегом (сопли).
29. У дядюшки светится,
У бабушки висница,
Как вдвоем сойдутся
Так и хлопнутца (колодец).
31. Что в избе само дилаца? (щиль).
32. Што в избе верхогляд? (крюк).
34. Черная собачка из печи в печь (сковорода).
38. Носик стальной, хвостик льняной (иголка с ниткой).
42. Без рук, без ног, а ворота затворяет (ветер).
45. Разберу мохнатицу, суну голыша (рукавица).
46. Как бы встал, так до неба бы достал (дорога).
47. Мужик в землю кидает,
А барин в карман кладет (сопли).

Инв. вр. хр. № 24, п. 36а. Записал Ю.И. Смирнов на Пальмасозере от П.Ф. Сухой.

Загадки

№ 19. Сине море вокруг вертится,
Серый заюшко спать ложится (жернов да мука).

№ 20. Двор — дворовя.

Там люди говоря,

Ход есть, а выходу нет (мережа и рыба в ней).

№ 21. Иде свинья к овину

На обеих боках по рылу (лодка).

№ 10 — старина «Илья и Святогор». Записал Ю.И. Смирнов на Сумозере Пудожского р., д. Новинки от Х.М. Пиляновой — 93 лет.

А вот были богатыри, пришли на гору, на горы гроб стеклянный, обручи железны.

— Дай-ко я сзалюся, ладен ли он был бы?

Богатыри были. Один свалился в гроб этот, другой закрыл его и обручи там приложились. Ну и видно — он живой в гробу там. Он его спытал, надо выйти оттуль.

— Снимай, говорит, обручи!

Начал снимать обручи и не сможет снять. Тянуть — обручи дальше. Ён выколачивать — стекла не ломаются. Видно уж стекла такие, дак...

Ён уж понял, что ему тут остаться, не выйти.

— Наклонись ко мне, мы с тобой попросаемя, — который в гробу-то, — попросаемя, говорит.

А который у гроба:

— Можно и так простриться, не надо наклоняться.

Понял, что если б наклонился, он у него силы взял бы.

— Ну, что ж ты, друг, не наклоняешься, я ведь твоей силы не возьму через стекло, — ён уж понял.

— Я, говорит, и так с тобой прощуся, — ён ему говорит, — твое дело остаться, мое дело пойти.

И пошел, живого оставил.

(Х.М. не знает, пели ли это, как звали богатырей. Потом все-таки вспомнила, что один из них «Илья был Муромец сын Иванович».)

— Я еще с детства в Пальмасозере слышала.

(Сама Х.М. родом с Пелг-острова на Водлозере.)

Публикация подготовлена **В.В. ЗАПОРОЖЕЦ**
(Москва)

Е.В. ВЕЛЬМЕЗОВА

К 140-летию ЧЕНЕКА ЗИБРТА (1864—1932)



Чешский этнограф, историк культуры и философ Ченек Зибрт родился 12 октября 1864 г. в городе Костелец Пражский (Костелец-у-Орлика). Уже во время учебы в гимназии в Писеке юноша проявлял большой интерес к изучению истории, а публикация первых его работ (под псевдонимом¹) относится ко времени, когда он учился в шестом классе. Окончив с отличием гимназию в 1884 г., Зибрт поступает на философский факультет университета в Праге, где слушает лекции по славистике, философии и истории. В это время он начинает публиковать свои первые статьи по истории культуры и по фольклору. Дипломная работа Зибрта, посвященная старинным чешским играм, была с успехом защищена им в конце 1888 г., после чего в течение нескольких лет Зибрт слушал лекции по истории, палеографии и искусствоведению в университетах Мюнхена и Берлина, готовясь посвятить себя научной и университетской карьере.

Во время учебы в Мюнхене Зибрт сближается с Л. Нидерле, также обучавшимся там в это время. Именно в Мюнхене у молодых ученых возникает план издавать специализированный чешский журнал, который был бы посвящен антропологии и этнографии. Зибрт предлагает название «Český lid», и уже в 1891—1892 гг. появляются первые выпуски журнала с таким названием. Как пишут Зибрт и Нидерле в первом номере, «программа журнала заложена уже в его названии. Все, что так или иначе связано с чешским народом, живущим в Чехии, Моравии, Силезии и Словакии, а также с его отноше-

ЕКАТЕРИНА ВАЛЕРЬЕВНА ВЕЛЬМЕЗОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

нием к родственным и соседним народам, найдет в журнале свое место. Наш журнал не будет исключительно научным периодическим изданием, а будет представлять собой скорее сборник работ, освещающих с самых разных точек зрения возникновение, развитие и жизнь чешского народа» [1. S. 2]. Нидерле отныне отвечает за антропологическую и археологическую программы журнала, а Зибрт — за историческую и этнографическую. Их сотрудничество продолжалось до 1895 г., после чего руководство журналом целиком взял на себя Зибрт².

Как писал о деятельности Зибрта в 1890-е гг. один из его современников, «имя его становилось все более и более известным, появляясь в ряде журналов, на обложках его книг... О Зибрте много говорили, много писали, но еще больше на него надеялись. Звезда фольклора и этнографии — в ту пору полузабытых и заброшенных, он появился неожиданно. Появился с новыми идеями, планами, программой литературной и общекультурной организации работы» [6. S. 101].

Конечно, мнение о «полузабытости и заброшенности» фольклора и этнографии в ту эпоху кажется более чем преувеличением. Напротив, «Český lid» мог пользоваться столь огромным успехом и популярностью именно на волне большого интереса к фольклору и этнографии, вспыхнувшего в кругах чешских исследователей в конце XIX в. Во многом это объяснялось влиянием работ английских (и, немного позже, французских) этнографов и антропологов — Г. Спенсера, Э. Тайлора, Д. Фрэнзера³. Их труды были посвящены исследованию прежде всего «экзотических», «примитивных» народов, но тем не менее они обращали внимание европейских ученых и на становление и развитие их собственной, европейской культуры⁴. Это привело к использованию в этнографии и фольклористике компаративных методов, что предполагало сравнение разных культур и традиций. Наиболее яркими представителями сравнительного направления в Чехии были Й. Поливка, В. Тилле, Л. Нидерле и Ч. Зибрт.

С журналом «Český lid» отныне была связана вся научная деятельность Зибрта. Он не только редактирует журнал, но и сам часто и много пишет в нем о чешском фольклоре. Энциклопедические знания ученого, его прекрасное знание специальной литературы на немецком, французском, английском, русском и польском языках позволяли ему органично вписывать чешский фольклорный

материал в общеевропейский контекст (к соответствующим выводам исследователя приходил благодаря использованию сравнительных методов)⁵. Впоследствии этого умения не хватало ни одному поколению исследователей чешской этнографии; сравнительный же подход Зибрта к изучаемому материалу по достоинству высоко оценивается современными фольклористами и этнографами⁶.

Необходимый для исследований материал Зибрт находил во время своих поездок по стране, а также благодаря постоянной работе с рукописями и трудами своих предшественников. Неудивительно поэтому, что большая часть научного наследия Зибрта связана с его деятельностью историка чешской науки. Он не только писал комментарии к трудам своих предшественников (Я. Благослава, Я. Коменского, М. Штейра, Б. Билловского, В. Кролмуса и др.), но и издавал собранный исследователями фольклорный материал, который не был опубликован при их жизни.

Практически одновременно с началом работы над журналом «Český lid», в 1891 г., Зибрт становится доцентом истории культуры в пражском университете. В том же году он приступает к работе и в библиотеке пражского Народного музея. Позже он на много лет станет ее директором и будет, по его собственным словам, «честно ей служить» [3. S. 82].

Научные заслуги Зибрта нашли признание не только на его родине: 1 декабря 1912 г. Ченек Зибрт был избран членом-корреспондентом Российской Академии наук по Отделению русского языка и литературы.

Когда за несколько лет до смерти Зибрт вынужден был уйти на пенсию и прекратить работу в библиотеке Народного музея, его единственным утешением была надежда на то, что отныне он сможет больше времени отдавать научным занятиям и работе над своим журналом, «добросовестным и необычайно деятельным редактором» [9. S. 94] которого он оставался все это время. Однако его надеждам не суждено было сбыться. Вскоре после ухода Зибрта из библиотеки, летом 1929 г., он тяжело заболел и фактически лишился возможности работать. Руководство журналом в это время во многом берет на себя Здена Гохова, «горячая почитательница чешской и словацкой этнографии» [4. S. 98], заведующая библиотекой Чешского областного архива, ранее талантливая студентка Зибрта в пражском университете. До смерти своего учителя его преданная ученица оставалась его «правой рукой».

Ченек Зибрт скончался 14 февраля 1932 г. в Праге. В сообщении о его смерти, опубликованном в периодическом издании «Věstník Matice Opavské», было сказано: «У Зибрта было доброе сердце. Он помогал людям советами и делами — что могли бы подтвердить не только его многочисленные друзья, но и все те, кто занимались этнографией и историей культуры повсюду в Чехословакии» [12. S. 89]. В воспоминаниях о Зибрте, опубликованных сразу же после его смерти в основанном им журнале, в первую очередь говорится о нем как о замечательном человеке, добром, отзывчивом и «заражавшем» все свое окружение искренним, неподдельным интересом к фольклору и этнографии [10. S. 106]. Научные же его заслуги, видимо, казались настолько очевидными, что писать о них и комментировать их лишней раз не требовалось.

Как сказал о Зибрте один из его чешских друзей, «он в совершенстве знал частную и общественную жизнь наших предков, знал, во что они одевались, какие и где носили костюмы, какие у них были застольные нравы и обычаи, что в старочешских домах готовили, ели и пили, он знал об играх и развлечениях наших предков, об их суевериях и предрассудках, знал, как они справляли свадьбы, какие и где в Чехии танцевали танцы — и обо всем этом и еще о многом другом он писал интереснейшие статьи и издавал многочисленные книги» [3. S. 86].

Библиография (по-видимому, неполная!) его работ, опубликованная в журнале после его смерти на более чем пятидесяти страницах [2], включает 1424 работы⁷. В «юбилейном» сборнике своего журнала, посвященном двадцатилетию со дня выхода в свет его первого номера, Зибрт писал о том, что было бы очень трудно назвать какой-то аспект жизни чешского народа, которого бы не коснулся за это время журнал [13. S. 2]. То же можно сказать и о самом Зибрте. Его работы были посвящены чешским обрядам и поверьям, играм, танцам, народной медицине, сказкам, пословицам и поговоркам, загадкам, народным костюмам и народной кухне, и еще многому и многому другому. Однако, по свидетельству современников Зибрта [11. S. 99], лучшим памятником ему был и навсегда останется журнал «Český lid», при жизни своего главного редактора ставший бесценным источником чешского фольклорно-этнографического материала для многих последующих поколений ученых и до сих пор издающийся в Праге.

Примечания

¹ На протяжении жизни Зибрт чаще всего пользовался псевдонимами Ян Соулек, Вацлав Соулек, Мария Соулкова (по имени своей тетки-опекуни и ее мужа), Максимилиан Грох (по фамилии своей матери — Грохова) и Эмиль Горский [2. S. 197].

² Показательно, что с уходом из журнала Нидерле «Český lid», по свидетельству самого Зибрта, фактически сразу же перестает печатать материалы по антропологии и археологии [13. S. 2].

³ Интересно, к примеру, замечание Нидерле о том, что первоначально он хотел организовать издание журнала «Český lid» совместно с Вацлавом Тилле, который в ту пору «старательно изучал фольклор на практике и в теории, погруженный в работы Спенсера, Тайлора» [5. S. 81].

⁴ Так, журнал «Живая старина» начинает издаваться в России приблизительно в это же время — в 1890 г.

⁵ В этой связи отметим, что Зибрт, еще задолго до официального появления чехословацкого государства, неоднократно подчеркивал близость чешского и словацкого народов, говоря, в частности, не только о «чехословацких преданиях», но и о «чехословацком народе» [14. S. 21].

⁶ См., напр.: [7].

⁷ Среди основных работ Зибрта, наиболее известных и часто упоминающихся в России, отметим его книги «Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk» (Прага, 1889), «Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku» (Прага, 1894; переизд. в 1995) и «Veselé chvíle v životě lidu českého» (Vyšegrad, 1950).

Литература

1. Český lid (далее — ČL). 1891. № 1. S. 1—3.
2. Dolenský A. Bibliografie prací Dra Čenka Zibřta // ČL. 1932. № 32. S. 197—255.
3. Klášterský A. Pod Markomankou // ČL. 1932. № 32. S. 82—88.
4. Lábeč I. Na rozloučenou // ČL. 1932. № 32. S. 95—98.
5. Niederle L. Založení Českého lidu // ČL. 1932. № 32. S. 81—82.
6. Paukner F. Za prof. Čenkem Zibřtem // ČL. 1932. № 32. S. 99—103.
7. Pargač J. Doslov // Zibřt Č. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha, 1995.
8. Turek K. Trochu vzpomínek na Čenka Zibřta // ČL. 1932. № 32. S. 108—111.
9. Tyršová R. Vzpomínka na prof. dr. Čenka Zibřta // ČL. 1932. № 32. S. 93—94.
10. Scheibl J. Vzpomínám na vzácného přítele // ČL. 1932. № 32. S. 104—107.
11. Soukup J. Vzpomínám Zibřta... // ČL. № 32. S. 98—99.
12. Výchřádal J. Dr. Čeněk Zibřt a Slezsko // ČL. 1932. № 32. S. 89—91.
13. Zibřt Č. Dvacátý ročník Českého Lidu // ČL. 1911. № 20. S. 1—3.
14. Zibřt Č. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha, 1995 (1894).

Великорецкие святыни в фольклоре Вятского края

В полутора километрах от с. Великорецкое Юрьянского р-на Кировской обл. находится сакральный комплекс, к которому в целях избавления от недугов стекаются паломники со всех уголков России. Почитание этого места связывают с явлением в 1383 г. иконы св. Николая. По преданиям, крестьянин д. Крутичи нашел чудотворный образ на сосне, растущей на крутом берегу реки Великой. С тех пор река, берег, дерево и источник, вытекающий из-под его корней, считаются святынями. Ежегодно 5 июня (в день обретения иконы Николая Чудотворца) из Кирова до Великорецкого устраивается многолюдный крестный ход: икону, хранящуюся ныне в центральном соборе Вятской епархии, несут на руках около восьмидесяти километров, водружают в месте, где она была обретена, служат молебны, купаются в источнике и реке, пролезают под корнями сосны. Каждый паломник старается унести из святого места «святости»: воду, камешки, древесную кору (в дальнейшем они используются в лечебно-магической практике).

Публикуемые ниже устные легенды и предания, узаконивающие и поддерживающие «авторитет» великорецкого сакрального комплекса и составляющих его святынь, были записаны в 2003 г. в Юрьянском и Мурашинском р-нах Кировской обл. экспедицией кафедры фольклора МГУ (руководитель — доц. А.А. Ива-

нова). Наиболее полноценные, развернутые тексты фиксировались в непосредственной близости от места событий. В значительной мере это объясняется тем, что в храмовом комплексе с. Великорецкое хранится список с чудотворной иконы св. Николая; наиболее значимые эпизоды «жития» иконы (явление, исцеление страждущих) воспроизведены на храмовых фресках; в иконной лавке продаются перепечатки из средневековой «Повести о великорецкой иконе». Таким образом, на ограниченной территории устная традиция активно подпитывается книжными и иконографическими источниками.

Чудотворная икона св. Николая

1. На сосне вот у нас появилась икона Николая Чудотворца. Есть там вот деревня Крутичи, так старичок пошел-то на реку, пошел по лесной тропинке и видит свет горит. Ну, он испугался да ушел. А потом уж обратно идет, а свет-то все горит. Подошел, а там икона. Так он ее и унес домой. Ну вот, старичок принес домой икону-то. А в деревне был Иван, и ему старичок показался ночью (это Николай Чудотворец уже явился). Вот и говорит ему: «У вас в деревне есть икона у старичка у одного, так ты к нему сходи». И все. И исчез. А Иван-то этот уж наутро говорит: «Снесите меня к иконе». Ну его отнесли к старичку этому, и

Часовня Николая Чудотворца, поставленная над святым источником (справа), и купальня (слева)



он, пока молился, уже оздоровел и домой вернулся на ногах на своих уже [1].

2. Икона тут Николая Чудотворца появилась на сосне. Рыбак ехал, смеркалось уже. Вот. А река-то сейчас изменила русло: то прямо под кладбищем проходила, и заворот был петлей так. Вот видит — светится вот из-за горы-то. Подошел туда — икона. Ну он ее домой принес в деревню. А кто-то у них лежал там, ноги не ходили. Так вся деревня собралась, помолились они, а он-то стал ходить понемножку. Ну вот, стали людей исцелять [2].

3. [А что вам рассказывали про реку Великую?] Там икона имелась. И эта икона Николая Чудотворца, ее нашли на ветке сосны. И потом эту икону нашел местный человек, мужчина. Он забрал ее к себе в дом. Она, икона, творила чудеса. Ну, короче, вот считалось, что Иисус Христос... или Николай Чудотворец? Николай Чудотворец! Он ходит, одному положит хлеба кусок на порог, другому на окошко масла — вот так считалось. От этого и пошел наш Дед Мороз [3].

4. Здесь у нас в лесу икону нашли Николая Чудотворца. Нашли на сосне. Эта икона людей исцеляет. Чудотворная, значит. Какого-то больного неходячего исцелили. Здесь вода святая. От нее тоже лечатся. Когда икону нашли, придумали ставить в 1383 году церковь. Церковь-то деревянная была, хотели поставить ее на селе. Но она, церковь, не хотела там строиться. Разбрасывалась. [Это как?] Да только бревна положат, смотрят на другой день — бревна опять валяются. И построили там, где икону нашли. Вот там-то она и хотела строиться. Потом взорвали ее, часовню-то. У нас там вот шас на реке чан большой стоит, купальня: там люди купаются. Там тоже вода целебная. Туда хромые приходят: говорят, помогает. Говорят, когда икону-то нашли, тогда вылечили кого-то на деревне, и все эту икону домой брали к себе полечиться [4].

5. Этой иконкой помолились и стали часовню строить. Часовню стали строить во Столбихе. Там было сухое место, а у реки сырое. Они уже половину выстроили ее. Это вы даже можете в книгах найти, есть. Половину выстроили, а на второй день они пришли — у них вот здесь переташено все бревна. Ну, они тут решили строить. Вот эту часовню они построили в честь Николая Чудо-

творца. Это явление иконки Николая Чудотворца было. Вот теперь паломники ходят. Она большая была, не мала [5].

6. А когда у меня рука болела, вот я засулилась. Мне сон приснился. Старушка пришла: «Вы всё болеете?» — «Да. Болею». — «А что же вы не поставите свечушку Николаю Чудотворцу и молебн не справите? У вас ребеночек некрещеный». Ну, я пришла домой, рассказала. Мне дали денег, и потом посулила своими руками полотенце исправить. Вышила, а кисти не могу вязать: вот эта рука болела. Я просто навязала и повесила на иконку Николаю Чудотворцу. У меня рука стала заживать без врачей [5].

7. И эта икона шас находится у нас в Кирове в патриархии. И на каждое 5 июня (потому что нашли ее 5 июня), на каждое 5 июня ее сюда привозят, а потом опять назад увозят. Она в Кирове живет. Вот и все, все эти предрассудки. Нормальная икона. Они пытались ее отсюда забрать вообще в столицу. В столицу увезли, она в столице начала вянуть: темнеет, тускнеет. Она тоскует по родине. [И ее снова сюда привезли?] Привезли. И она опять начала цвести. И нормально. И каждое 5 июня ее сюда приносят опять эту самую, под сосну ложат. Ну, как сделают службу, все как положено, она опять расцветает, ее опять увозят в Киров. Не увозят, уносят на руках. Они отудова несут и отсюда уносят назад. Всего лишь навсего. И никаких здесь нету чудес, все нормально. [А правда, что она исцеляет?] Ну да. Да много было раз, говорят [6].

8. Вот, а потом уж решили икону в Кирове. Вот с тех-то пор крестный ход ходят. Даже Ивану Грозному ее носили, чтобы он поклонился. [А бывало, чтобы не принесли икону?] Вот не пускали их, так и не приносили, так плохой год-то бывал. А как-то вот снег выпал в июле месяце, морозило. Потом-то уж одумались, принесли, так снег растаял, и урожай хороший был [1].

9. Это здесь 5 июня из Кирова ходят, молятся. Икону Николая Чудотворца несут. Когда крестный ход идет, всегда дождик бывает: говорят, святитель Николай идет. Некоторые исцеляются. Женщина к нам приходила. Сломала ногу, шла на костылях, помогали ей. А на второй год пришла уже без костылей [7].

10. [Здесь, говорят, какую-то икону нашли?] Да. Тут издавна этот ход устраивают. Друг за другом идут, лошади по бокам привязанные с обеих сторон дороги. А на дорогу-то все эти калеки и на носилках. Все калеки на дороге, кто лежит, кто сидит. И через всех их иконы проносят. А лошади для чего? Чтобы не пускать людей — такие толпы! Если не держать, они полезут. Это дедушка мне говорил. Это раньше еще, до революции, до колхозов было. Говорят, кто в купели купается и вроде бы бодрее, здоровее себя чувствуют. Правда ли неправда — это просто вера. Ну, смотри, с иконой какая получилась штука. Нашли тут, унесли — обратно исчезла. Опять ее нашли тут. А тогда дали обет носить ее каждый год. Вот теперь и ходят. Народу сколько! Ее на руках несут отсюда, из Кирова пешком сто километров. Ну они идут не по той трассе, где автобусы ходят, а прямее идут [8].

11. Ой! Нынче в Великорещскую народ! Пятого они приходят, мы встречаем ведь всё. Ведь это чудо идет. Под икону садимся. Помолимся Богу и под икону пройдем: несут икону-то. Двое ведь несут икону-то. Много. Много икон-то. [А главная есть?] Да ведь Николай Чудотворец. У нас ведь есть в церкви-то. Полно народу было. Прямо в церкви ночевали. А они идут, поют. А мы под икону. И провожали вечером. Двои сутки они ночуют здесь. Да вот мы опять провожаем в четыре часа. Встаем и идем к церкви. Тоже провожаем. Как идут, так у церкви-то помолитесь у этой, у Никольской-то. А потом под вечер идут на реку. На реке служба. Батюшков много больно выпадает. И служба — весь берег, всё с народом. А на машинах не пускают уж туда: некуда — народ! [9].

Святая сосна

12. У меня у младшенького эпилепсия была. Сделать ничего не могли. Как он маленький мучился! И вот ему четыре года было, я с ним гуляла у часовни. Так он от меня в гору полез, я за ним. Он же маленький, а склон крутой. Видать, у него как раз припадок начинался. Дергать его начало, а он уже дополз, лег головой на пень и лежит. Я не могла его голову оторвать. Лежит и как будто заснул. А, может, без сознания. Я молиться начала, плакала.

А он встал, меня за руку взял, и мы вниз пошли. С тех пор у него припадочки прекратились. Слава Богу! Ни одного не было. [А еще кого-нибудь этот пень исцелил?] Да много нас исцелял. Все говорят. На нем же сила Божья. Он часто вечером, как будто светится. А зимой он теплый [10].

13. Говорят: эта сосна святая. Вот она была такая толстая. И там этот пень стоит. Его скоро обдерут всю кору. Они предполагают, что эта сосна такая божественная. Вот по писанию написано, что здесь, где строили часовню, тут была сосна и на ней иконку нашли. [Под ней пролезали?] Так. Под ней пролезали. Пролезали. Там есть угор. Когда придет Николай Чудотворец, тогда они ищут, ходили, камешки... И пролезали через корни. Вот один мужчина нашел камень, и на этом камне (он сходил его обмыл), и на нем оказался образ Пресвятой Богородицы. Этот камень я видела еще маленькой, лет двенадцати. Этот камень нашел, унес домой, в семье хранил. А так отсюда копают камешки, с угора. Уносят паломники домой. Они считают, что это все святое место [5].

14. Иконки попадали в горе-то. Иконки гребешь... Роют: попадают камешки тоже какие-то отдельные. Иконки, маленькие иконки, каменные иконки. Святые. [Там, говорят, еще сосна была?] Да. Она на самом берегу, на высоте. Не эта, говорят, была сосна. А к этой тут поставили. Все нарушено. Ой, свету-то наставят в Великорецкую. [Пролезали под корнями сосны?] Ага. Я не одинога лазила... Засулки есть: на Велику реку сходить. И засуливаются. Больше из городов ходят, из деревень мало [9].

15. Камешки искали еще в корнях той-то сосны. Найдут да вымоют, так обязательно какая иконка окажется. Под корнями лазают сейчас все [11].

16. И там есть такой пень большой, два пня рядом, и их ветки так срослись, и под ними надо — там большая-большая гора — на вершине горы. И надо снизу вот так забраться на вершину горы и под пнем пролезть три раза. И загадать желание. Оно тогда сбудется [3].

17. [А почему в Великорецком место святое?] Так там, говорят, Николай Чудотворец спустился с небес, и поэтому вроде ходят люди. [А зачем они ходят?] Так надо вот три раза на гору сла-

зить, и болеть не будешь. И пень надо отковырять руками кусочек маленький. Потом там купаются, вода-то вроде как святая там, крестятся там тоже [12].

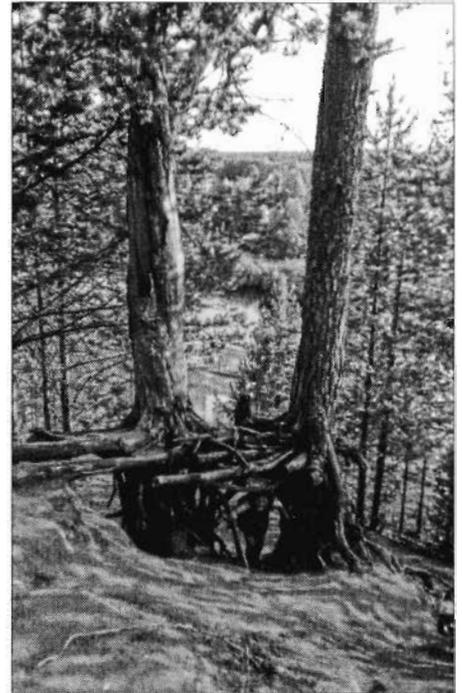
Святой источник

18. Сын у меня ангиной переболел. И он вообще не ходил, даже голову не поднимал. Ни сидеть, ни ходить — ничего не мог. А я своему мужику сказала: «Давай свозим его на источник, умоем, может, легче будет». Он, вишь, еще маленький был — года два-три, наверное. Ну, умыла его, молитву там какую прочитала. Ну, как те сказать, какую. Может, «Отче наш». И он у меня забежал у источника. Сразу на ноги встал и заходил. Я раньше не понимала, а тут, когда больных спасала, лекарств не стало, лекарства не помогают, я молитву. Молитву начинаю — человек оживает [13].

19. Еще моя мама, когда уже очень старая была, купалась в святой воде и не болела. Говорят, что от этой воды не болеют. Сестра одно время долго в больнице лежала, потом ее выписали. Она мне сказала, что, когда она спала, ей был голос, который велел ей искупаться. Я против была, но она искупалась и ничего: сейчас ходит [7].

20. Там у реки родничок бьет. Это святая вода. Поп ее святит крестом. В январе ее берут и, когда вербочка распускается, этой водичкой освящают все углы в доме: тогда там никаких чертей не будет [14].

21. А там отдых: там приезжают машины и палатки ставят, и костры <...> На святом-то месте разве так делается? И к источнику-ту идут нагие! Разве к источнику святому может нагой человек прийти? У нас ведь, у нас шас поставлено у нас тут все с ног на голову. Разве... Вот... Смотрите вы, в церкви вот эти вот, люди эти, именно которые верят в Господа Бога и посланы как бы ему служить, в чем одеты? Они, у них все закрыто полностью, вот только руки да вот личико. Все закрыто полностью. А там теперь чего? <...> Мы полунагие идем за святой водой. А разве она принесет пользу? Никакую. Хоть завались. Хоть ей тысячи ввали денег Господу Богу, а она ведь не поможет. Надо верить, верить. И потом ведь люди-то стали: переоденутся и тогда уже идут, некоторые, понимали это. А некоторая молодежь, им что? [15].



Сосны, под корнями которых ныне пролезают паломники

Река Великая

22. Так исцеляются люди. Белье в реку бросают, да раньше этого не было. Вот что у тебя болит, оттуда и пускают одежду-то. Ниже ловил их всегда кто-нибудь. Женщина вот тонула в реке, а ее вытащили, и нормальная она, видно, исцелилась, а то больная она была до этого-то [10].

Легенды о Николае Чудотворце

23. Николай — он, конечно, великий святой. И всегда людям помогает. Зинаида, которая в церкви работает, мне рассказала. Явился ей во сне Николай Угодник и говорит: «Ты не ходи ко мне, как к Богу. Ты ко мне ходи, как к человеку. Я тебя всегда жду. И все рассказывай» [10].

23. Муж мой решил как-то раз в лес за рыжиками поехать. Ему говорили: урожай хороший. Он взял мотоцикл, поехал. Ходит и видит: нет грибов. Одни перезревшие и червивые лежат, труха одна. Он разозлился, плутать начал. Думает: зачем поехал? И вдруг навстречу ему старичок идет. И старичок говорит ему: «Что такой невеселый?» А муж отвечает: «Да вот грибов поехал набрать, а грибов-то и нет». А он ему говорит: «Смотри внимательно. Ты вон на полянке был, не нашел?» Муж говорит: «Да только что был». — «А ты еще посмотри». Пошел он туда, видит — полная

поляна рыжиков. А он только оттуда! Обернулся, а старикана и след простыл. Вернулся он домой с рыжиками, а старичка там и не встретил. Говорит: «Это, наверное, сам святой Николай был» [16].

26. Пошли еще кататься на лыжах два брата. А раньше ведь деревни ломали, а колодцы не закрывали. Старший вернулся, а младшего нет. Пошли искать ночью. Нашли его в заброшенном колодце: по колено в воде стоял. А был январь. «Мене, — говорит, — дед нашел. Он сказал: “Жди, жди, терпи, скоро за тобой придут”». Он, видно, их и навел. Потом этому мальчику показали икону, и он сказал: «Вот этот дедушка». Теперь эту иконку под подушку кладет, когда спит [7].

Список информантов

1. Елена Егоровна Рассохина, 1927 г.р., д. Агалачёнки Юрьянского р-на.
2. Виктор Петрович Рассохин, 1929 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на.
3. Екатерина Сергеевна Тарасова, 1990 г.р., с. Паламохино Мурашинского р-на, урж. г. Нововятск.
4. Василий Николаевич Макаров, 1936 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. д. Агалачёнки.
5. Лидия Ивановна Чиркова, 1922 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. д. Сотка.
6. Владимир Павлович Балахнин, 1955 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. г. Кирова.
7. Алевтина Алексеевна Краева, 1926 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на.
8. Олимпиада Афанасьевна, 1931 г.р., урж. Халтуринского р-на.
9. Августа Ивановна Красногорская, 1921 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. д. Калошины.
10. Галина Шелкова, с. Великорецкое Юрьянского р-на.
11. Антонида Семеновна Вылегжанина, 1916 г.р., д. Большие Барановы Юрьянского р-на.
12. Лидия Федоровна Маркова, 1937 г.р., д. Агалачёнки Юрьянского р-на, урж. г. Омутнинска.
13. Любовь Николаевна Агалакова, 1950 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на.
14. Нина Алексеевна Ломова, 1925 г.р., д. Замежница Мурашинского р-на, урж. с. Великорецкое Юрьянского р-на.
15. Аполлинария Петровна Мителёва, 1937 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. пос. Вэхруша Слободского р-на.
16. Августа Кузьмовна Шелкова, 1922 г.р., с. Великорецкое Юрьянского р-на, урж. д. Просвирята.

А.А. ИВАНОВА, канд. филол. наук,
МГУ им. М.В. Ломоносова
Фото автора

Экспедиции в Карельское Поморье

По проекту «Природное и культурное наследие побережья и островов Белого моря», поддержанному Федеральной целевой программой «Интеграция» и Советом Министров Северных Стран, состоялись экспедиции исследователей Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН в Беломорский р-н. В полевых работах приняли участие научные сотрудники Института: В.П. Кузнецова (руководитель), И.И. Муллонен, Е.В. Марковская и видеооператор В.Б. Бовин.

Этот край давно привлекал исследователей самобытностью традиционной культуры. Оторванность от центра, бездорожье, суровые климатические условия, трудные морские промыслы, позднее появление христианства — только небольшое количество фактов, обусловивших длительное существование старинных традиций и обрядов. В 1930-е гг. началось организованное собирание и изучение фольклора Беломорского р-на. Состоялось несколько совместных экспедиций Карельского научно-исследовательского института (ныне Институт ЯЛИ КарНЦ РАН) с сотрудниками фольклорной комиссии Института этнографии АН СССР (ныне сектор народного творчества Института русской литературы РАН). В основном записывался сказочный, былинный и песенный репертуар. После некоторого перерыва, в 1950-е—1960-е гг. экспедиции ИЯЛИ

продолжили работу в этом районе. Собиратели записали былины, сказки, частушки, подробное описание свадебного обряда, около тысячи обрядовых, лирических, плясовых и других песен. Часть материала была опубликована (Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.А. Коски, А.А. Митрофанова. Л., 1971; Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина. Петрозаводск, 1974; Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Изд. подгот. А.П. Разумова, Т.А. Коски. Петрозаводск, 1980; и др.)

Интерес участников наших экспедиций касался больше этнографии. В работе использовались видеокамера и цифровой фотоаппарат, что позволило увеличить объективность получаемого материала. Нашими информантами были местные жители, в основном 60—85 лет. Традиционный фольклор остался в памяти только самых пожилых людей, но мифологические рассказы и легенды бегут и среди более молодого поколения.

Собраны материалы по традиционному фольклору (песни, былички, легенды, предания, устные рассказы, молитвы), этнографии (обряды, праздники, быт, промыслы) и материальной культуре (предметы быта, одежда, орудия труда). В с. Колежма удалось сделать видеозапись отдельных фрагментов похо-

Дом купца И.В. Шуттиева. Фото из домашнего архива Ф.А. Кузнецова





Дом купца И. В. Шуттиева, в котором ныне размещается церковь. Фото 2004 г.

ронного обряда, характерного для этого села. Широкое распространение имеют поверья и былички о хлевнике, домовом и лешем. Рассказывают, что хлевник и домовый имеют свои собственные семьи. Удивительно, что в этом приморском районе нам не удалось записать ни одной былички или предания о хозяине моря (воды). Сохраняется большой интерес к заговорам, которые касаются здоровья человека и любви. Эти материалы сложны для записи, поскольку не все информанты соглашались разговаривать на эту тему. Сами местные жители считают, что появление заговоров в печати провоцирует более широкое их использование.

Несмотря на ухудшение жизни в деревне, сильное впечатление производят поморские дома: крепкие, большие, почти все двухэтажные. Интересно расположение комнат: они идут одна за другой, создавая подобие анфилады. Во многих поморских домах были сфотографированы старинные комоды, большие зеркала в различных деревянных резных рамах, кровати, большие прямоугольные обеденные столы, различающиеся формами ножек, материалом и оттенками дерева. Часто встречались маленькие столики на высокой резной ножке, которые в настоящее время находятся в достаточно ветхом состоянии, но продолжают использоваться в быту.

Сделаны фотографии нескольких типов прялок с разными орнаментами и резными украшениями, часть из которых были привезены рыбаками из Норвегии. В настоящее время прялки реже используются по назначению, а чаще служат для украшения комнаты или хранятся в хозяйственной части дома.

Поморье являлось одним из центров старообрядчества. В пятнадцати километрах от Сумского Посада находится старообрядческий Пертозерский скит. В середине XIX в. он был уничтожен, обитатели выселены, дома разрушены. Позднее скит отстроили на прежнем месте заново, и он оставался действующим до 50-х гг. XX в. На видеокамеру было отснято то, что сохранилось от скита: это молеальный дом и несколько келий. Келии представляют собой маленькие деревянные дома, которые состоят из одной жилой комнаты и небольшого хозяйственного помещения. На лето в них приезжают потомки староверов, которые когда-то постоянно жили в Пертозерском скиту. До настоящего времени туда нет проезжей дороги и нет электричества. Добраться можно по железной дороге до станции, а от нее еще 4 километра по лесным тропинкам, что дает полное ощущение оторванности от мира цивилизации. В Сумском Посаде нами записаны воспоминания о жизни и быте староверов. Их строгие нравы до

сих пор вспоминаются потомками: немногословные, строго одетые, свято верующие в постулаты старой веры. Старообрядческие могилы отличаются формой надгробного креста, нам удалось сфотографировать их на кладбище с. Колежма.

Нам рассказывали, что дети строили кельи старым родителям и около обычных домов для более спокойной жизни. Эти строения мы сфотографировали в с. Сухое.

Этот богатый традициями край уже много лет привлекает внимание различных исследователей и дает новый фольклорный материал. К сожалению, не все собиратели соблюдают правила элементарной этики, вследствие чего иные местные жители нас встречали с недоверием, а в некоторых случаях наотрез отказывались от любого разговора. Грустно было выслушивать обиды пожилых людей на нетактичное поведение исследователей, рассказы о скупке за бесценок старинной одежды, утвари и выпрашивании икон. Правила этики общения с информантами должны лежать в основе собирательской профессиональной деятельности.

Несмотря на то что людей, сохранивших в памяти традиционный фольклор или обладающих хорошим знанием обрядов, старинного быта и обычаев, осталось очень мало, нам удалось записать 13 часов аудиозаписи на MD-диктофон, 11 часов видеозаписи на видеокамеру MiniDV, отснять 450 фотографий на цифровой фотоаппарат и 5 фотопленок. Среди фотографий — старые снимки из семейных архивов, на них — старинные дома, некоторые из них сохранились до наших дней (например, дом купца И. В. Шуттиева в Сумском Посаде); целая галерея портретов жителей Поморья в старинной одежде (в том числе есть фотография женщин в староверческой одежде), баркасы, рыболовецкие артели, виды деревень, старинные церкви.

Участники экспедиции сердечно благодарят Раису Яковлевну Каньшиеву, Людмилу Алексеевну и Николая Васильевича Зайковых, Анну Федоровну и Федора Григорьевича Копполиных, Елену Борисовну Маковскую и всех наших информантов за помощь и поддержку в работе.

Е. В. МАРКОВСКАЯ;

Институт языка, литературы и истории
КарНЦ РАН (Петрозаводск)

Фото В. Б. Бовина

«МУЗЕЙ БИОГРАФИЙ. РУССКАЯ ПРОВИНЦИЯ. XX ВЕК»

Философы и ученые в V-м VI-м веке нашей эры писали: Человек, оставляющий после себя дневник, как бы он ни был написан, хорошо ли, плохо, лишь бы искренне, передает будущим психологам и писателям не только картину своей эпохи, но и правдивый человеческий документ, единственный, которому можно верить. Человек, который пишет дневник и мемуары, — это заслуга перед обществом, и он имеет право на его признательность.

Из дневника Андрея Ивановича

С 18 октября по 18 ноября 2002 г. в стенах филологического факультета СПбГУ проходила выставка «Музей биографий. Русская провинция. XX век», организованная объединением «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры». В экспозиции были представлены материалы, собранные в ходе реализации одноименного проекта (рук. И.С. Веселова), поддержанного программой «Культура» Института «Открытое общество» (Фонд Сороса, Россия). Основным мероприятием проекта был конкурс, проведенный в Белозерском и Вашкинском р-нах Вологодской обл. в феврале—марте 2002 г. Организаторы проекта (в Белозерском и Вашкинском р-нах им руководили зам. главы администрации Белозерского р-на по социальным вопросам Т.А. Головкина и директор Липиноборского историко-краеведческого музея Г.А. Аксенов) обратились к жителям через районные газеты «Волна» и «Новый путь» с просьбой прислать на конкурс биографии, рассказы о себе, своих родственниках и знакомых, личные документы. Конкурс продолжался 3 месяца. На него было прислано около 500 единиц, причем не только рукописных биографий и очерков, но и фотографий, образцов рукоделия. Все документы сданы на постоянное хранение в историко-краеведческий музей пгт Липин Бор и краеведческую комнату районной библиотеки г. Белозерска. Неоценимую помощь

Выставка «Музей биографий. Русская провинция. XX в.» в пгт Липин Бор. Август 2002 г.



в реализации наших замыслов оказали нам сотрудники историко-краеведческого музея пгт Липин Бор, деревенские и городские библиотекари Белозерского района, сотрудники газет и местного телевидения. Одним из наблюдений в процессе проведения конкурса было то, что люди гораздо «скромнее» и официальнее описывают свою жизнь, чем можно было бы предположить, зная их в личных беседах. Поэтому многие материалы были «добыты» в результате «глубинного интервьюирования» жителей районов сотрудниками Пропповского центра. Еще одна часть материалов, сформированная в отдельный Газетный архив, представляет собой опубликованные за последние десять лет в местных газетах «очерки о людях».

Самыми ценными открытиями проекта можно считать «литературный» любовный дневник А. Беспалова, публикация которого вполне может стать событием в литературе pop-fiction, и материалы по местному краеведению, представленные А.А. Громовым, пенсионером из д. Ануфриево Белозерского р-на, бывшим зав. клубом и «народным целителем» (карты угодий, биографии земляков-фронтовиков, данные по численности населения окрестных деревень до коллективизации, войны и в настоящее время, видеокассеты с зарисовками природы, семейный альбом и пр.). Все участники конкурса были награждены памятными кружками, а авторы десяти самых интересных материалов получили ценные призы.

По материалам этого конкурса была создана передвижная выставка «Музея биографий», которая работала в течение лета в г. Белозерске и пгт Липин Бор. В создании выставки принимали участие сотрудники Пропповского центра — С.Б. Адоньева, И.С. Веселова, Н.М. Герасимова, И.В. Людевиц, О.А. Кадикина, А.А. Кучумова, М.В. Пономарева.

Цифровые копии материалов конкурса (рукописи, фотографии, почетные грамоты, кадры видеофильмов) были представлены на тематических стендах. Каждая тема была развернута в вербальный ряд (странички из рукописей, тексты), визуальный (коллажи из фотографий, видеоматериалов, документов) и материальный (образцы рукоделия). Выставка пахла «Красной Москвой» и озвучивалась специально подобранным музыкальным треком из советских песен 1920-х—

1980-х гг., «мелодий и ритмов зарубежной эстрады», фольклорных аудиозаписей из архива Пропповского центра.

Тема «Языки чувств» сформировалась в результате чтения девичьих и юношеских дневников. Эти рукописи от первого лица представляют процесс освоения чувственной риторики и сценариев чувствования в иных жанровых формах, чем фольклорные альбомы. Тем не менее в личных документах обнаруживается «странная» стереотипия говорения об интимном, проговариваемая заданность взаимоотношений и поразительное несовпадение тем девичьих и юношеских внутренних монологов. Тексты проиллюстрированы рисунками из дневников и альбомов.

Тема «Любовь до гроба», наоборот, представляет фрагменты интервью и воспоминаний пожилых людей. В них люди делятся опытом пережитого чувства и супружества. Это чувство хранится в старых письмах и реликвиях, спрятано в совместных переживаниях трудностей, замещается терпением и заботой в рассказах о супружестве. Диапазон опыта чувства шире представленный о нем. Для этой темы был сделан коллаж из фотографий супружеских пар — неременного атрибута провинциального интерьерера — и тех же фотографий, воспроизведенных на парных кладбищенских памятниках.



«Скудость — достаток» является доминантной темой провинциального биографического дискурса. Личные успехи и неудачи часто представляются как описание состояния сытости или, наоборот, голода, благополучия или крайней нужды. Жизненная динамика есть постоянное движение в этой амплитуде. Запоминающимися событиями становятся события приобретения или утраты вещей или пищи. Так, устойчивым сюжетом мужских воспоминаний является рассказ «о первых штанах» (из мешковины, маминной шали, теткиной юбки). Победы на фронте в тех же воспоминаниях связываются с трофеями. Похвала «дому — полной чаше» — обязательный мотив современных очерков «о людях села».

«Отдел кадров» объединил автобиографии, написанные по шаблону отдела кадров. Многие люди «советской закалки» могут рассказать о себе только таким образом. Торжество плана факта (истории) над личным планом в подобных текстах абсолютно. Однако наличие минимального контекста часто превращает «пустые» документы в лаконичные свидетельства трагедии и мужества. Для иллюстрации текстов этой темы были созданы ряды из «фото на документы».

В главе «Случаи» собраны смешные, страшные, грустные истории мемуаристов, не лишенных литературного дара, — А.И. Шилова, Г. Плахотнюк, С.В. Александрова, В.А. Трофимова.

Блок «Дело жизни» объединил рассказы о провинциальных подвижниках, людях, чьи жизнеописания больше папки личного дела из отдела кадров. Мы выставили материалы об А.А. Громе и его культурной и просветительской деятельности, о фельдшере Л.М. Кирюшиной, враче Н.А. Покровском.

«Опыт риторики» представлен такими речевыми жанрами, как наставления потомкам, авторские *credo*, пословицы, библейские изречения, жизненные максимы. Тексты дополняла Риторическая фигура — чучело, созданное из газет и обклеенное заголовками из провинциальной прессы, сохраняющими «поэтику названий» предшествующей эпохи и начисто лишенными «желтой» экспрессии центральных изданий.

Рукописные материалы, фотографии и видеозаписи были сформированы в электронный архив «Музея биографий». Сотрудники Пропповского центра признательны ИОО (Фонд Сороса, Россия) за финансовую поддержку проекта, который мы смогли, наконец, осуществить.

И.С. ВЕСЕЛОВА, канд. филол. наук;
координатор культурных проектов
Пропповского центра
(Санкт-Петербург)

Фото автора

МУЗЕЙ И МЕМОРИАЛ В СЕЛЕ СТЕПАНОВКА

Гуслицы — неофициальное название старообрядческой местности на востоке Подмосквовья, расположенной в основном в пределах одноименной волости, известной со времен Ивана Калиты.

Староверы бежали сюда сразу же после Никонова раскола, но верность старой вере удержалась здесь и благодаря потомкам сосланных в этот край Иваном III новгородцев, которые помнили завоевание и разгром Новгорода и ухватились за староверие как за идеологию, оппозиционную Москве.

Гуслицкий край прежде был славен своей самобытной культурой: иконописанием, медным литьем, книжным делом. Заставки рукописных книг украшались уникальной росписью, получившей название «гуслицкой». После возникновения в 1840-х гг. старообрядческой белокриницкой иерархии Гуслицы стали важной «кузницей кадров» — священников-гусляков можно было встретить во многих приходах России. Но Гуслицы имели и совсем иную славу. В XIX в. это был известный центр изготовления фальшивых денег. Край, особенно его северо-западная часть, считался разбойничьим местом. Именно из Гуслиц, из д. Барская происходит известный разбойник Васяка Чуркин. Были известны гусляки и как профессиональные нищие, аферисты и т.п. Воспоминания о тех временах до сих пор живы во многих местных деревнях.

Несмотря на скудные природные условия (болота и песчаные почвы), гуслицкие деревни отличались зажиточностью и немалыми размерами. Одним из таких селений является старинная деревня Степановка.

Староверы-гусляки всегда отличались своей практически поголовной грамотностью. В каждой деревне жили свои грамотеи и старообрядческие монахи, которые занимались обучением крестьянских детишек. Поэтому

даже когда школы стали открывать «противораскольнические» миссионеры, они пользовались большой популярностью у старообрядцев. В 1923 г., когда основная масса крестьянского населения России еще оставалась неграмотной, в Степановке было построено добротное деревянное здание школы, которая действует и сейчас, давая детям начальное образование. В школе сохранились даже старые довоенные парты, за которыми обучаются нынешние юные гусляки.

В 1987 г. в помещении школы местной уроженкой, почетным гражданином Орехово-Зуевского района, историком Гуслицкого края Устиньей Григорьевной Андреевной был создан музей, рассказывающий о прошлом Степановки и Гуслиц. В прошлом Устинья Григорьевна работала в совхозе, занималась меллиорацией. После выхода на пенсию она увлеклась краеведением, изучением фольклора родной деревни и других селений Гуслиц. Именно благодаря ей восстановлены старинный парк усадьбы Лопухиных возле соседней д. Богородское, плотина на реке Вольной. Являясь неутомимым тружеником, Устинья Григорьевна собрала при музее и уникальный архив, в котором хранятся документы по истории гуслицких селений.

Музей при степановской школе включает в себя экспозицию, рассказывающую об истории деревни как до 1917 г., так и в советское время. Поначау музей может показаться очень скромным, но при дальнейшем ознакомлении с ним эта иллюзия быстро проходит. Здесь самое главное даже не в экспонатах, а в рассказе об истории селения, жизни многих поколений его обитателей. За каждым экспонатом скрывается целая история, целый мир. В музее немало старых фотографий из семейных архивов степановцев. В одном из помещений школы воссоздан интерьер гуслицкой старообрядческой избы. Здесь

Школа в с. Степановка



можно увидеть и традиционный для гуслицкого дома ткацкий стан (ткачество было одним из основных занятий гусяков), и предметы быта гуслицких крестьян. В сундуках хранятся народные костюмы, используемые для фольклорных мероприятий. Работая с детьми и молодежью, У.Г. Андреевна начала приводить в порядок старинные надгробия на местных старообрядческих кладбищах. С 1994 г. Устинья Григорьевна является активным членом старообрядческой общины единоверческого согласия в г. Куровское, которая окормляет также часть староверов Степановки и окрестных селений. Она принимала непосредственное участие в непрос- том деле возведения нового храма общины, без нее не обходится ни одно событие, связанное с общинной жизнью.

Одно из самых важных дел, которое осуществила Устинья Григорьевна для своей родной деревни — посадка мемориального парка возле степановской школы. Из деревни на фронты Великой Отечественной войны ушло около 500 степановцев. Более 190 из них не вернулись домой. Как и в большинстве гуслицких деревень, в Степановке был небольшой мемориал, где была увековечена память земляков. Но к 40-летию Победы, в 1985 г., Устинья Григорьевна решила посадить возле

школы парк из голубых елей, каждая из которых была бы посвящена памяти конкретного не вернувшегося с фронта бойца. В этом начинании ей помогали многие односельчане. Дело доходило до того, что люди по ночам рыли ямки для саженцев, дабы их труд ради такого святого дела остался в тайне. Практически все деревья прижились, несмотря на то что обычно голубые ели на песчаных почвах не растут. Среди елей стоит памятник в виде скульптуры бойца. Недалеко от него позднее был поставлен большой восьмиконечный старообрядческий крест в два человеческих роста. В деревне появилась традиция: ежегодно 9 мая, в День Победы, устраивать перед памятником торжественный митинг, а 22 июня, в день начала войны, перед крестом служатся панихиды по не вернувшимся с фронта.

Первоначально панихиды служил старообрядческий священник о. Сергей Маругин из с. Алешино Егорьевского р-на. С 1994 г. их служит настоятель старообрядческого храма единоверческого согласия из г. Куровское о. Дмитрий Кузнецов. В случае плохой погоды, когда невозможно молиться перед крестом под дождем, панихида проходит в помещении школы. Когда священник не может приехать по той или иной причине, бабушки-старообрядки отправляют панихиду сами.

В 2003 г. традиционная панихида перед крестом была отслужена 21 июня, потому что 22-е число попадало на воскресный день, когда священники проводят службы в своих приходах. В Степановку приехали о. Дмитрий Кузнецов из Куровского и единоверческий священноинок о. Петр (Васильев) из Москвы, который привез с собой трех певцов из храма старообрядческого Рогожского кладбища. На поминальную службу собрались жители деревни, в основном женщины старшего возраста.

По окончании панихиды в здании школы собравшимся была предложена поминальная трапеза. Она была устроена с соблюдением всех старообрядческих традиций данной местности. Сразу же после молитвы и размещения присутствующих за столом по кругу была пущена миска с кутьей, а затем были поставлены общие миски со щами из курицы и овощей со степановских огородов. Убиенных помянули стопкой водки. Сейчас на стол ставят бутылку, и у каждого своя стопка. Прежде ставить алкоголь на поминальный стол считалось грехом, и стопкой обносили каждого присутствующего. Щи едят ложками из общей миски. После щей на стол была подана гречневая каша со сметаной, также в общих мисках. Ели теми же ложками. За ней последовала рисовая каша, хотя прежде рис на поминальном столе не признавали и подавали пшеничную кашу. Затем был подан компот, также в общих мисках, который брали теми же ложками. На столе были поставлены тарелки с киселем, который был настолько густ, что его надо было разрезать вилок или ножом. В конце трапезы иногда вместо киселя подается мед, в который макают хлеб. Помимо обязательных поминальных блюд на столе были всевозможные закуски, вареные яйца, овощи. Трапеза завершилась молитвой.

Подобная поминальная трапеза типична и для современных Гуслиц. Ее устраивают и в деревнях, и в городах. Часто этот обычай перенимают даже те семьи, которые обосновались в крае в последние десятилетия и не имеют старообрядческих корней.

Степановский музей не единственный в Гуслицах. Хотелось бы назвать музей при школе с. Ильинский погост — в древнем центре Гуслицкой волости. Он существует уже несколько десятилетий, и нынешний директор школы Юрий Александрович Карякин принял его от своего предшественника. При школе организована краеведческая работа. Ребятам часто дают задание сфотографировать старые дома в селе и соседних деревнях и выяснить у нынешних хозяев что-нибудь из их истории.

К сожалению, расположенные недалеко от Москвы Гуслицы, несмотря на свою интересную историю и самобытную культуру, до сих пор являются некой terra incognita. В крае нет, за исключением вышеупомянутых самородных, музея, который рассказывал бы о прошлом этой местности. Уже давно высказывается мысль создать его на базе музеев, существующих в Степановке и Ильинском погосте, тем более что при них уже ведется активная работа по сбору историко-этнографического материала. Оба населенных пункта имеют прекрасные подъездные дороги, что значительно облегчает посещение их туристами. Поскольку в Степановке Устиньей Григорьевной Андреевной при участии московских исследователей собран материал по народным танцам, играм и т.п., то возможно устраивать в деревне фольклорные праздники, а также включать выступления народных исполнителей в программу для экскурсантов.

С.С. МИХАЙЛОВ;

Ин-т культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва)

Фото автора

Панихида в мемориальном парке. 21 июня 2003 г.



ЮБИЛЕЙ СЧАСТЛИВОГО ЧЕЛОВЕКА

20 ноября 2004 г. Кириллу Васильевичу Чистову исполнилось 85 лет. Восемьдесят пять лет счастливой земной жизни, более шестидесяти пяти лет счастливой научной деятельности! Не каждому Фортуна столь щедро благоволит. Только достойным дается счастье.

В своей недавней рецензии на книгу «Неизвестный В.Я. Пропп» К.В. Чистов особо выделяет жизненное кредо автора «Морфологии сказки» — «человек обязан быть счастливым». И следуя за мыслью своего старшего коллеги, ученый пытается понять природу того, что люди называют счастьем. «Состояние счастья и возможность приносить другим максимальное добро дается не сразу», — пишет он в рецензии¹. В этой формулировке личное счастье человека увязывается с его желанием творить добро другим людям и подчеркивается, что подобное мудрое понимание того, к чему стремится любой человек, приходит к каждому из нас далеко не сразу, а только после напряженной душевной работы. И, к сожалению, очень многие из явившихся в этот мир так никогда и не научаются различать простое жизненное благополучие и подлинное счастье.

К.В. Чистову судьба щедро дарит счастье встреч с интересными людьми, и ученый с юности умел ценить эти встречи и быть благодарным каждому, кто возникал на его жизненном пути. Не в этой ли благодарности и кроется секрет его собственного счастья?

К.В. Чистов родился в пригороде Петрограда — в Царском Селе, где все дышало Словом, великим Словом Пушкина и Ахматовой. Родители, скромные российские интеллигенты, с самого детства привили ему любовь и уважение к книге. Затем был Дом детской литературы С.Я. Маршака — знаменитый «детский литературный университет» — и первые творческие опыты в области поэтического сочинительства. Одним из своих главных учителей назвал К.В. Чистов Самуила Яковлевича Маршака в своих недавних воспоминаниях².

Филологический факультет Ленинградского государственного университета (1937—1941; 1946) свел будущего фольклориста и этнографа с М.К. Азадовским, Д.К. Зелениным, В.Я. Проппом. И каждый из этих выдающихся ученых-гуманитариев в научной биографии самого К.В. Чистова занимает особое место. Благодарность К.В. Чистова своим старшим коллегам находит место и в его статьях, и в кропотливом труде по изданию их работ.

Уже в юности К.В. Чистов научился определять масштаб личности встречаемых им людей не их учеными званиями и регалиями, а глубинной нравственной составляющей. В августе 1938 г. произошла еще одна счастливая встреча в жизни К.В. Чистова. В Карелии он записал, а затем в 1941 г. опубликовал в сборнике «Былины Пудожского края» более десятка первоклассных былинных текстов сказителя Ивана Терентьевича Фофанова. Позднее в очерке-воспоминании о былинщике фольклорист отмечал: «Иван Терентьевич один из наиболее значительных людей и са-



К.В. Чистов на открытии памятника воленице Ирине Андреевне Федосовой в д. Кузранда. Заонежье, 1981 г.

мых поэтических натур, которых мне посчастливилось встретить...»⁴

Затем была война. Студенческий партизанский батальон, плен, побег, партизанский отряд в Белоруссии, возвращение в регулярную армию — таков путь на войне, который отмерила судьба рядовому Красной Армии К.В. Чистову. Встречи с самыми разными людьми на дорогах войны закаляли сердце ленинградского юноши-интеллигента и сделали его мудрее. В своей автобиографии в середине 1980-х гг. К.В. Чистов напишет: «Война <...> была при всей жестокости моим подлинным вторым университетом <...> Подобной концентрации добра и зла, героизма и ужасов, поражений и побед, такого числа людей, постоянно сменявшихся, не увидел бы я в мирное время и за несколько десятков лет»⁵.

Послевоенная биография К.В. Чистова — это биография человека, всецело посвятившего себя науке, человеку, счастливого в своем труде. Работы ученого — уже сегодня классика русской фольклористики: «Народная поэтика И.А. Федосова: Очерк жизни и творчества» (1955), «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» (1967), «Народные традиции и фольклор. Очерки теории» (1988), переиздание «Причтаний Северного края» Е.В. Барсова (1997), «Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров 1942—1944 гг.» (1998; немецкоязычный вариант — «Fliege, mein Briefchen, von Westen nach Osten»). Совсем недавно вышла в свет книга «Русская народная утопия» (2003). Здесь ученый пытается определить, что для русского крестьянина входило в понятие счастье. И оказывается, что это отнюдь не мечта о богатой стране «эльдорадо», а желание свободного труда на земле. Фольклористические разыскания в последних разделах книги смыкаются с публицистикой, с напряженными размышлениями умудренного жизнью человека о судьбе России в XX столетии.

Заслуги К.В. Чистова перед отечественной наукой по достоинству оценены. В 1981 г. ему в составе группы ученых была присуждена Государственная премия за коллективную монографию «Современные этнические процессы в СССР» (1977). В том же году он был избран членом-корреспондентом Академии наук СССР. Имя К.В. Чистова

пользуется глубочайшим уважением в международной научной среде. В 1974 г. он был избран вице-президентом Международного общества исследователей повествовательного фольклора. К.В. Чистов — почетный член Польского, Венгерского и Австрийского этнографических обществ (1974, 1989), Финского литературного общества (1976), Финно-угорского научного общества (1982), Фольклорного общества Финской Академии наук (1992). В 2000 г. правительство Федеративной Республики Германии наградило К.В. Чистова Орденом за ученые заслуги.

Ученый счастлив в своих учениках. Имена многих из них (У.С. Конкка, Н.В. Юхнева, Т.А. Бернштам, А.К. Байбурун, Т.Б. Щепанская и др.) занимают видное место в отечественной науке. Судьба заслуженно одарила К.В. Чистова счастьем и в семейной жизни. Почти шестьдесят лет рядом с ним была любимая жена, верный друг и талантливый филолог-германист Белла Ефимовна Чистова, с которой он совместно подготовил несколько фундаментальных трудов. Два его сына стали видными учеными, они с увлечением занимаются своим делом.

К.В. Чистову удалось в жизни «состояние счастья», на его жизненном пути реализовалась «возможность приносить другим максимальное добро». Вокруг ученого множество благодарных ему людей. Счастья и здоровья Вам, Кирилл Васильевич!

Примечания

¹ См. библиографию: Кирилл Васильевич Чистов: Библиографический указатель / РАН. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). СПб., 2001.

² ЖС. 2003. № 2. С. 56.

³ Чистов К.В. С.Я. Маршак в моей жизни // Звезда. 2003. № 9. С. 157.

⁴ Чистов К.В. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980. С. 213.

⁵ Ленинградские писатели-фронтовики. 1941—1945: Автобиографии. Биографии. Книжки / Авт. сост. В.С. Бахтин. Л., 1985. С. 410.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

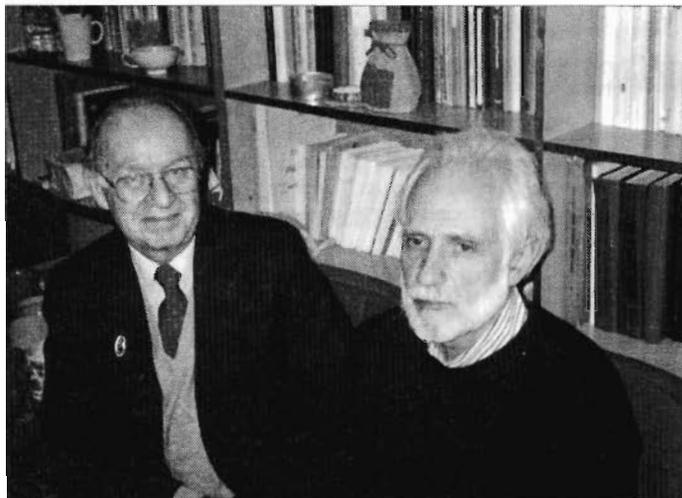
К 75-летию ДЖЕЙМСА БЕЙЛИ

Фольклористы знают: в русской фольклористике есть область, которую изучают уже двести лет, если не больше, и которая все остается загадочной. Это русское народное стихосложение. Третьяковский считал, что русский народный стих складывается из стоп, Востоков считал, что из ударных слов и словесных групп, Корш считал, что из музыкальных тактов, к которым подбираются слова. У каждого из них были свои последователи, которые иногда обставляли тезис основоположника такими оговорками, в которые могло укладываться что угодно, а иногда, наоборот, заостряли настолько, что в разбираемых текстах оказывалось больше исключений, чем правил. Обсуждался преимущественно эпический, былинный стих. Песенный, лирический стих — особенно в старых, ненадежных записях — казался таким бесформенным, что филологи предоставляли разбираться в нем музыковедам, а музыковеды филологам.

Десять с лишним лет назад в этой темной области произошел переворот, мало кем замеченный, кроме узких специалистов. Вышла книга Джеймса Бейли «Три русских народно-песенных размера» (*James Bailey. Three Russian Folk Song Meters. Columbus, Ohio, 1993*). Автор отважно взялся за предмет с самого трудного конца — с лирического, песенного стиха. Автор сам затруднил свою задачу, запретив себе апелляцию к музыке: для него в песне первичен словесный текст, а напевы налагаются на него, как разные декламаторские манеры налагаются на литературные ямбы и хорей. Автор еще более затруднил свою задачу, отказавшись от сравнительного материала других славянских языков — им можно пользоваться только если знаешь, как эти разноязычные формы стиха развились из гипотетических размеров общеславянского стиха, а этого мы не знаем: это область ненадежных реконструкций. Джеймс Бейли — ученик Р. Якобсона, который прославился именно реконструкцией общеславянского прастиха как отводка общендоевропейского прастиха; но он твердо отстранился от теорий своего учителя, потому что это — гипотезы, а наука должна опираться только на факты. Книга Бейли — демонстрация строго позитивистского подхода, заветчанного наукой XIX века: сухого, но неопровержимого.

Ограничив себя со всех сторон, Бейли остался лицом к лицу с материалом: с сотнями публикаций, с тысячами текстов русских народных песен, от Кириши Данилова до последних журналов и сборников и часто до архивных фондов, еще ждущих обнаружения. Я был в его рабочем кабинете в Висконсинском университете (Мэдисон, США): все четыре стены, от пола до потолка, щетинились с полком страницами отписок и ксероксов. Вот здесь ученый не позволял себе никакого ограничения материала: никаких искусственных выборок, тексты должны быть обследованы во всей полноте. В его монографии список использованных публикаций занимает 20 страниц, а вся библиография — 60 страниц. Всякий фольклорист понимает, какой за этим стоит исполинский труд. «Обследовать тексты» — это значит прежде всего: выделить в них основной словесный текст, сплошь и рядом загроможденный в записях частностями, характерными только для распевной манеры. А затем — главное: разметить в этих текстах каждую строчку, подсчитать все слоги и ударения, выявить и рассортировать ритмические вариации, определить частоту каждой для каждой группы текстов. И уже потом искать обобщенные определения для просвечивающих сквозь эти цифры стихотворных размеров. Мы привыкли, что естественные науки пользуются подсчетами на каждом шагу; мы еще не привыкли, что гуманитарные науки тоже не могут обойтись без точных методов. В русском стиховедении точные подсчеты впервые применил Андрей Белый, мистик с образованием естествознателя; тому скоро будет сто лет. Русское стиховедение до сих пор далеко опережает западное в применении этих единственно надежных подсчетов. «Русским методом» называют этот подход на Западе; этот термин ввел в употребление именно Джеймс Бейли.

«Три русских народно-песенных размера», которым посвящена его книга, хорошо известны каждому. Это четырехстопный хорей: «Отставала-то лебедушка...» Если он теряет слог в середине, он ста-



Дж. Бейли (слева) и С.Ю. Неклюдов в Институте высших гуманитарных исследований (Москва). 2002 г.

новится двухстопным анапестом: «Отставала лебедушка...» Если он наращивает слог в середине, он становится «двойным пятистопником», 5+5: «Отставала ли та лебедушка...» Если строки этих типов свободно сочетаются в одной песне, он становится двухударным акцентным стихом: «Отлетала лебедушка / От той стады лебединое...» Певец в зависимости от своих предпочтений всегда может перевести песню из одного размера в другой — то вставляя, то убирая наполнительные частицы «то», «ли», «да» и т.п., то используя переакцентацию или стяженные формы слов; как он это делает, в книге тщательнейшим образом исследовано. При этом между текстами, правильно выдерживающими тот или иной размер, появляются переходные случаи: все ступени этих переходов тоже тщательно исследованы. Постороннему человеку может показаться, что ничего особенного в этом открытии нет: что-то такое смутно ощущал каждый, кто чутко прислушивался к народным песням. И только специалист способен оценить, какая это радость: сквозь хаос переходных и деформированных ритмов увидеть очертания правильных размеров, складывающихся в связанную систему. Книга Бейли важна не только для не слишком многочисленных исследователей народной песни: она важна для всех исследователей народной поэзии тем, что она расчищает поле их работы, оттачивает методику и дает редкий по убедительности образец и ориентир.

В этом году Джеймсу Бейли, заслуженному профессору Висконсинского университета, исполняется 75 лет. Тридцать лет из них он положил на изучение русского народного стиха. Но это не единственная его тема: он писал и о русском литературном стихе, и об английском стихе (с подсчетами по «русскому методу»), выпустил антологию русских былин в английском переводе. Он всегда работал в тесном сотрудничестве с русскими стиховедами и фольклористами-музыковедами, хотя обстановка последних советских десятилетий мало этому благоприятствовала и в России он бывал реже, чем хотелось. Только в последние годы он стал постоянным участником наших международных стиховедческих конференций, и его работы открывались для русского читателя, любящего поэзию и народное творчество. В 2001 г. вышла его книга «Избранные статьи по русскому народному стиху» (М.: Языки русской культуры) — он нарочно хотел, чтобы русские читатели ознакомились прежде всего не с итоговой его монографией, а с подготовительными и параллельными к ней статьями, позволяющими проникнуть в лабораторию исследователя, присмотреться к его методике и перенять его приемы, полезные для собственной работы. А в 2004 г. вышла вторая, параллельная его книга: «Избранные статьи по русскому литературному стиху» (М.: Языки славянской культуры). Русским коллегам хотелось бы, чтобы это издание было знаком их уважения и благодарности к большому американскому ученому, посвятившему свою жизнь русскому стиху, русской поэзии и русской народной культуре.

М.П. ГАСПАРОВ, академик РАН (Москва)

ЮБИЛЕЙ БЕЗ «СТАРОМОДНОСТИ» (к 70-летию АЛАНА ДАНДЕСА)

В 2003 г. в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» вышел сборник работ известного американского фольклориста и антрополога Алана Дандеса «Фольклор: семиотика и/или психоанализ», при подготовке которого мне довелось выступить составителем, а также одним из переводчиков и комментаторов. Спустя недолгое время, поездка в Америку на конференцию дала редкостную возможность встретиться и поговорить с самим автором. И вот 19 февраля 2004 г. мы с А.В. Козьминым (тоже одним из переводчиков и комментаторов названной выше книги) приехали в Беркли на факультет антропологии, чтобы подарить автору подготовленный нами том. Надо сказать, я ожидала любезной, но формальной встречи и одновременно побаивалась суховатого и ехидного в журнальной полемике Дандеса-критика, желчного и остроумного Дандеса-автора.

В факультетскую чайную комнату, где мы сидели в несколько нервном ожидании, буквально влетел большой, круглый человек, чем-то похожий на диснеевского Винни-Пуха, и с порога забросал нас вопросами. Позже, после прогулки по университетскому кампусу, проф. А. Дандес пригласил нас к себе домой, посадил в гостиной с видом на залив и потребовал: «А теперь расскажите мне, наконец, как теперь поживает русская фольклористика!». Нашего собеседника чрезвычайно заинтересовали рассказы об изучении в последнее десятилетие современного городского фольклора и огорчило высказанное нами мнение, что сейчас в России нет сильной «морфологической», «пропповской» школы сказковедения. (Было и приятно, и несколько стыдно, что Дандес оказался даже в большей степени патриотом российской фольклористики, чем мы.)

Как и многие исследователи середины XX в., Алан Дандес начинал «структуральнейшим антропологом». В 1955 г. появилась программная статья К. Леви-Строса «Структурное изучение мифа», а три года спустя во второй раз на английский язык была переведена «Морфология сказки» В.Я. Проппа (в 1969 г. Дандес написал предисловие к его второму, исправленному изданию). Среди западных фольклористов и антропологов началось повальное увлечение методом «Проппа—Леви-Строса», как его тогда называли (в 70-е годы этот подход уже переименоуют в «пропповско-дандесовский»). На «пропповскую» тему написал свою диссертацию и Дандес — она называлась «Структурная типология сказок индейцев Северной Америки»; эта работа, опубликованная в качестве монографии в 1964 г., сразу сделала его известным ученым. И хотя по существу «дандесовский» подход к фольклору (как к совокупности представлений) гораздо ближе к леви-стросовскому, чем к пропповскому (как к совокупности текстов), Дандес всегда яростно защищал именно позицию Проппа, даже иногда в ущерб научной справедливости, — например, в полемике Проппа и Леви-Строса по вопросу об изучении мифа.

«Мне нравится Пропп», — твердо сказал мне Дандес. Я осторожно переспросила: *нравится* или *нравился*, вспомнив его работы, в которых психоаналитический подход противопоставляется структуралистскому, а изучение генезиса смыслов — анализу строения текстов. Однако такое противопоставление внутри дандесовского подхода вовсе не является альтернативой: видимо, согласно Дандесу, сам материал диктует исследователю метод его исследования. Психоаналитические интерпретации фактов современного фольклора, по крайней мере, указывают на возможные причины их появления: «Мне интересно, почему возникает тот или иной фольклорный стереотип». И хотя многочисленные критики обвиняют его в оголтелом «фольклористическом психоанализе» (как раньше — в структуралистском), сам Дандес относится к своему пристрастию с



А.С. Архипова и А.В. Козьмин в гостях у профессора Алана Дандеса. 2004 г.

большой долей самоиронии. По этому поводу он заметил: «Никто здесь, кроме меня, не любит Фрейда».

Когда в конце нашей сумбурной беседы вновь всплыла тема «чем сейчас занимается российская фольклористика», по поводу мифологических реконструкций Алан Дандес лукаво заметил: «Не кажется ли вам, что это исследование немножко старомодно (*old-fashioned*)?»

У профессора Дандеса много критиков, еще больше последователей, но старомодными и однообразными его работы не рискнет назвать никто. Судите сами — вот некоторые из них:

The Morphology of North American Indian Folktales [Морфология сказок североамериканских индейцев]. Helsinki, 1964.

On the Structure of the Proverb [О структуре пословицы] // *Proverbium*. 25. 1975 (рус. пер.: Паремнологический сборник. М., 1978. С. 13—35.).

Urban Folklore from the Paperwork Empire [Городской фольклор и канцелярская работа]. 1975 (with C.R. Pagter).

The Art of Mixing Metaphors: A Folkloristic Interpretation of the Netherlandish Proverbs by Pieter Bruegel the Elder [Искусство смешивать метафоры: фольклористическая интерпретация нидерландских пословиц Питера Брегеля-старшего]. 1981 (with С.А. Stippe).

Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes [Взламывающая шутки: исследования циклов «тошнотворного» юмора и стереотипов]. 1987.

Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore [Священное Писание как устное предание: Библия как фольклор]. 1999.

Bloody Mary in the Mirror: a Ritual reflection of pre-Pubescent Anxiety [Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание]. 2003.

Sabbath Elevator and other Sabbath Subterfuges. An Unorthodox Study of Circumventing Custom and Jewish Character [Лестница в шабат и другие субботние ухищрения. Неортодоксальное исследование ритуальных уловок и еврейского типажа]. 2003.

Сейчас, когда Алану Дандесу исполняется 70 лет, он работает как составитель над трехтомником «Теории в фольклористике». Один из томов будет специально посвящен русской науке.

Российские коллеги от всей души поздравляют профессора Дандеса с юбилеем, желают ему здоровья и творческого долголетия.

А.С. АРХИПОВА
(Москва)

Утопия в народной культуре

К.В. Чистов. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

В этом труде К.В. Чистов развил и продолжил уже давно начатые им исследования народного утопического сознания. Он существенно дополнил свою книгу «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» (М., 1967) рассмотрением специфики и способов реализации утопического сознания, уточнил природу и функцию народных утопий, показал их органическую связь с эсхатологией, преломленной в народном сознании, провел значимые параллели с утопиями других видов. К.В. Чистов, таким образом, внес важный вклад в развитие науки об утопии.

Он показал, что утопические представления в народной культуре формулируются в преданиях и легендах. Легенда — это рассказ утопического характера. Когда она утрачивает свою актуальность, то переходит в разряд преданий. И предания, и легенды не имеют отчетливой структуры. «Они не самодовлеющие эстетические системы, а как бы словесные проявления или элементы более обширных познавательных, мировоззренческих или публицистических систем» (с. 33). Складываются они из устойчивых фольклорных мотивов, присутствующих в сказках, былинах, исторических песнях, духовных стихах.

К.В. Чистов показывает, что легенды и предания могут выступать как слухи и толки, как мемораты и фабулаты. Они всегда имеют в своей основе некое ядро, обрастающее «дочерними» образованиями. «Говоря образно, основное ядро (представление) фонтирует, а его брызги и струи — это и есть «слухи» и «толки», производные от предания или легенды» (с. 9—10). То есть утопия, как справедливо полагает автор, способна к трансформациям, которые не меняют ее сущности. Складывание из отдельных мотивов, свободно сочетающихся между собой, свойственно не только народной утопии, но и той, которая формируется на высоком уровне культуры. Кроме того, утопические мотивы легко проникают в иные жанры, что также учитывает К.В. Чистов, который указывает на повторяемость и постоянное возвращение утопических сюжетов. Его наблюдения над способностью народа забывать созданные им самим утопии, чтобы затем вновь к ним вернуться в уже обновленном виде, очень интересны.

Чрезвычайно важно, что К.В. Чистов утверждает наличие в утопии внеэстетической функции, без которой она не существу-

ет. Естественно, она органически связана с функцией эстетической. Автор уверен в том, что утопия — это проявление народной психологии, «без знания которой необъяснимы многие проблемы истории фольклора» (с. 10). Он очень тонко замечает ее модальность, показывая, что в самых разных вариантах утопия проникнута социальным оптимизмом, тесно связанным с желательностью, ведущей категорией утопии. В восприятии утопии, по словам автора, особым образом функционирует категория истинности, так как «вымышленное воспринимается как достоверное и равноценное действительности» (с. 17). К.В. Чистов определяет ориентированность народной утопии на будущее, но не прошедшее. Характеризует свойственный всякой утопии разрыв с реальностью и одновременно резкий прорыв в нее, не раз приводивший к смене уклада жизни и попыткам найти землю обетованную и построить новую жизнь.

Значимо то, что автор вводит понятие утопизма как неизбежного элемента мышления вообще, как типичной формы критического осмысления действительности. В сборнике «Утопия и утопическое» (М., 2002), подготовленном в Отделе истории культуры Института славяноведения РАН, также различаются собственно утопия и утопизм, который шире утопии и проявляется не только в ее конкретных формах.

В общем введении К.В. Чистов рассматривает основные вопросы, связанные с утопией, опираясь на современную литературу, в том числе на труды известного польского исследователя Е. Шацко. Автор тут же дополняет и уточняет его концепцию, обращаясь к конкретному материалу. Не проходит К.В. Чистов и мимо работ В.А. Чаликовой, упрекая ее за незнание отечественной литературы об утопии. Он и в статьях, заключающих этот труд, и в примечаниях ведет активный диалог с исследователями, занимающимися, например, проблемой самозванчества.

Исследователь отмечает специфические формы русской народной утопии. Мотивы возвращения избавителя и далеких земель, а не мечта о золотом веке, в основном, определяют легенды. Золотой век — это тема исторических преданий, в которых очень слабо представлена социальная направленность.

Отдельно в книге представлен образ человека, «возвращающегося избавителя», концентрирующего в себе множество утопических смыслов. Ему посвящена первая глава книги «Легенды о "возвращающемся избавителе"». Во второй главе — «Легенды о "далеких землях"» — рассматривается образ утопического пространства, в ос-

новном характеризующегося удаленностью.

В первой главе автор показывает различные варианты главного утопического персонажа, который должен привести расшатанный мир в прежний порядок. Это спаситель и царь-избавитель. Легенды о царе-избавителе, вобравшие в себя мессианистские представления о спасителе, «образуют как бы единую историческую цепь, отдельные звенья которой соединены друг с другом с разной степенью прочности, и повторяют друг друга, и чем-то друг от друга отличаются» (с. 50). Они имеют общую сюжетную схему, реализующуюся не только в легендах о них, но и в тех письменных свидетельствах, которые оставили сами самозванцы.

К.В. Чистов прослеживает исторические условия, в которых развивались легенды о царе-избавителе (царе) Дмитрие, царице-избавительнице Петре, Симеоне, Алексее, о Петре III и др. Он подробно разбирает их, окружая аналогичными и менее развитыми, например о «самозванце Федьке». Для исследователя важно то, какое имя избирает для себя самозванец. Потому, например, он подробно показывает колебания Тимофея Акундинова в выборе имени. Для исследователя очевидно, что каждый новый самозванец в какой-то мере опирался на биографию предыдущего, как Е. Пугачев, который присваивал себе события жизни своего предшественника Ф. Богомолова, также выступавшего в образе Петра III. К.В. Чистов показывает, как двойится образ Пугачева, который, приняв статус избавителя, рассказывал о себе самом как о пострадавшем за Петра III.

В этой главе подробно разобраны легенды утопического характера XIX в. о царице-избавительнице Константине, об Александре I (Федоре Кузьмиче). Внешне они напоминают легенды об избавителях, но таковыми, по мнению автора, не являются.

Он останавливается на такой важной проблеме, как ритуализация поведения участников реализуемой утопии. Она проявлялась в казнях, в том числе и самих самозванцев. Отмечает элементы театрализации в движении Степана Разина. Эти темы в настоящее время подробно разрабатываются в книге В.Я. Мауля «Харизма и власть» (Нижегород, 2001).

Во второй главе рассматриваются особые виды утопического пространства, которые, как известно, порой подавляют утопического героя. Доминантным элементом многих утопий является именно пространство, образ которого решается по-разному в разные эпохи. Утопии места, по мнению автора, не столь связаны между собой, как те, которые объединяет образ избавителя.

Устойчивым в них остается образ «далекой земли», Беловодья, возникший среди бегунов, учение которых автор характеризует как «анархический утопизм с религиозной окраской» (с. 281). Этот локус располагается за высокими горами на краю земли или на берегу «окияна-моря», за морем, на семидесяти островах. Удаленность, отгороженность, закрытость — важные признаки всякого утопического пространства. В данном случае это пространство — природное, так как страна благоденствия покрыта дремучими лесами. Стоят здесь и горы высокие. Земли тут плодородны и рождают в изобилии виноград и пшено «сорочинское», т.е. рис. Полна она «камения и сребра драгаго и бесеру зело много» (с. 295). Как и положено в народной утопии, в ней обязательно очерчивается путь к Беловодью и при этом называется множество реальных топонимов.

Другим устойчивым локусом в народной утопии был «город Игната», который также изолирован и удален от остального пространства, как Беловодье. Он обнесен стеной, стоит на берегу моря. Люди здесь живут в достатке. «У каждого каменный дом с садом, на улицах и в садах цветы цветут» (с. 340).

Наряду с этими типами пространства в народных легендах и преданиях существовали сходные с ними, которые автор также анализирует. Он полагает, что тема далеких земель в меньшей степени, чем тема избавителя обрастала чисто фольклорными мотивами, заимствованными из сказок и других фольклорных текстов.

К.В. Чистов не отрывает изучение народной утопии от анализа утопии «ученой». Третья глава его труда, написанная заново, посвящена эсхатологическим воззрениям старообрядцев и связанным с ними социально-утопическим легендам. Если во введении автор развивал тему утопического сознания, проявляющегося в хилиастическом учении, в вере в прогресс, в социалистических идеях XIX—XX вв., то в этой главе он проводит сопоставление народных утопий с утопиями Т. Мора и Т. Кампанеллы, которые отличаются от народных тем, что их авторы «вносят в свои весьма серьезные сочинения элементы игровой мистификации» (с. 387). Зато тип пространства, разрабатываемый и народными и учеными утопистами, сходен, хотя последние и выбирают своим основным локусом город. Автор особое внимание уделяет формированию старообрядчества и существенно дополняет изучение мира утопии анализом ее сакрального начала.

Труд К.В. Чистова дополняет публикация текста «Путешественника Марка Топозерского (инока Михаила)» в вариантах, обнаруженных как им самим, так и другими исследователями. Следует сказать о новаторстве автора, который взял на себя огромный труд по выявлению сведений о народной утопии в косвенных источниках. Фольклористических записей ее существует довольно мало, и К.В. Чистов обратился к документам, судебным делам, манифестам, подметным письмам самозванцев, расспросным листам, которые, по его мнению, подтверждали реальность утопических текстов. Этот огромный материал позволил создать четко выверенную концепцию народной русской утопии, которой автор находит параллели в народной и ученой культуре других народов.

В заключение хочется сказать, что труд К.В. Чистова подлинно историчен. В нем рассматривается сложение народной утопии в движении без отрыва от исторического контекста. При этом автор совершенно не стремится обязательно напрямую связать народные надежды на избавителя с историческими и социальными условиями. Например, исследователь объясняет, что Петр III был избран народом в избавителя не потому, что стремился к ограничению «крепостнических устремлений» своего времени, а потому, что его идеализация началась до его вступления на престол. Таким образом, К.В. Чистов указывает на то, что сложение фольклорной легенды происходит по своим законам, в том числе, подчиняющимся мифологическим воззрениям. Воцарения Петра III ожидали, царствование же его было слишком коротко. Кроме того, он был единственным царевичем-мужчиной. Тогда беспорядок в государстве объяснялся «помимо всего прочего и тем, что у власти стоят женщины-царицы» (с. 171).

К. В. Чистов прослеживает движение утопических легенд и преданий не только в текстологическом аспекте. Он вводит их в повседневную реальность и, следовательно, не отрывает от адекватного контекста, в чем состоит его большая заслуга. Через всю книгу проходит мысль о том, что утопия связана с действительностью и сообщает ей побудительную функцию.

Таким образом, К.В. Чистов в своей книге не только исчерпывающе представил русскую народную утопию в самых разных аспектах, но и ввел ее в целостный мир утопии, чем значительно его восполнил.

Л.А. СОФРОНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Исследование по фольклорной лексикографии

М.А. Бобунова. Фольклорная лексикография: Становление, теоретические и практические результаты, перспективы. Курск, 2004.

Уже три десятилетия отечественная фольклористика с интересом следит за так называемой курской школой, возглавляемой профессором А.Т. Хроленко. Созданный им коллектив молодых исследователей поставил перед собой задачу разработки модели словаря языка фольклора. Рецензируемая книга М.А. Бобуновой представляет собой подведение предварительных итогов в работе курских ученых.

Монография состоит из четырех глав. В первой главе «Становление фольклорной лексикографии» читатель найдет квалифицированный и весьма информативный обзор лингвистических словарей (нормативные толковые, исторические, диалектные), в которые эпизодически включается лексика народно-поэтического характера. В специальном разделе исследовательница разграничивает задачи этнолингвистического словаря и словаря языка фольклора. Отдельно останавливается на сопоставлении словаря языка фольклора со словарями языка писателей. Наконец, М.А. Бобунова дает очерк становления «курской школы», при этом разграничивает ее от «московского» направления лингвофольклористики (С.Е. Никитина и ее сторонники). М.А. Бобунова анализирует опыты А.Т. Хроленко и его учеников (равно как и С.Е. Никитиной) в создании частотных словарей языка фольклора (по материалам отдельных изданий былин, свадебных причитаний, духовных стихов и др.); характеризует толковые словари тезаурусного типа, созданные в курской лаборатории; информирует читателя о работе по созданию двуязычных словарей (англо-русских, французско-русских, немецко-русских), в которых язык русского фольклора дается в сопоставлении с другими языками.

Во второй главе исследовательницей раскрывается макроструктура словаря языка фольклора: принципы отбора и порядок расположения языковых единиц. После напряженных поисков курские фольклористы остановились на так называемом кластерном принципе подачи материала. Лексемы в словаре располагаются тематическими гнездами, что «дает возможность учитывать структуру фольклорной картины мира, которая распадается на фрагменты ("растительный мир", "животный мир", "оружие",

"одежда" и пр.), находящиеся друг с другом в сложных отношениях» (с. 116). М.А. Бобунова пишет: «Каждый фрагмент представлен определенной совокупностью концептов, которые реализуются с помощью лексем. В итоге возникает языковая картина фольклорного мира» (с. 116).

Третья глава рецензируемой монографии посвящена микроструктуре словаря. Форма словарной статьи, параметры, из которых она состоит, язык обозначений — все это далеко не сразу было выработано курскими учеными. В настоящее время они остановились на форме статьи, в которой имеется семь частей: идентифицирующая, парадигматическая, синтагматическая, парадигматико-синтагматическая, словообразовательная, функциональная, дополнительно-информационная. Многочисленные примеры и комментарий исследовательницы позволяют читателю войти в «язык» словарной статьи и освоить методику описания слова, выработанную курскими фольклористами. М.А. Бобунова особо подчеркивает, что «главным инструментом анализа семантической структуры слова следует считать сочетаемость» (с. 176) данного слова с другими фольклорными лексемами. Именно поэтому в словарной статье большое место уделяется описанию связей фольклорного слова с существительными, глаголами, прилагательными, наречиями, числительными.

Наконец, в четвертой главе книги раскрывается исследовательский потенциал фольклорной лексикографии. Сопоставление частотности употребления разных слов и особенно их сочетаемости с другими лексемами в разных жанрах позволяет через словарь языка фольклора в очередной раз выйти на проблему специфики жанров. Словарь дает возможность наблюдать расширение или сужение кластеров одной тематики, скажем, в былинах и в лирических песнях; выявляет изменения в семантической структуре слов, «вербализующих один и тот же концепт в пределах различных жанров» (с. 185). Безграничны возможности словаря языка русского фольклора при решении региональной составляющей русской народной словесности. Средствами лингвофольклористики, как указывает автор работы, можно раскрыть сходства и различия в «языковой картине мира, отразившейся в традиционной культуре разных этносов» (с. 196). В связи с этим вопросом весьма выразителен пример с частотностью глаголов типа *кормить/угощать/потчевать* в русском фольклоре и, соответственно, глагола *feed* в английской народной поэзии. Для русского эпоса слова с семантикой угощения явля-

ются весьма значимыми; в английском же фольклоре они практически отсутствуют. Таким образом, язык фольклора становится важным инструментарием в исследовании национального менталитета.

В конце четвертой главы М.А. Бобунова демонстрирует возможности применения методик, выработанных на материале фольклорных текстов, к нефольклорному материалу, в частности при создании словарей языка писателей.

Рецензируемая книга вводит читателя в особый исследовательский мир «курской школы», и именно в этом, как нам кажется, главное ее достоинство. Монография М.А. Бобуновой как бы приглашает читателя присоединиться к той проблематике, которая исследуется лингвофольклористами, и побуждает овладеть их инструментарием. Особо нам хотелось бы заострить внимание на аналитических возможностях, заложенных в кластерном подходе в описании лексем, которые М.А. Бобунова обошла стороной.

Концентрирование слов, семантически и функционально связанных между собой в одном исследовательском пространстве, как мы полагаем, должно помочь выявить процессы того, как устаревшие слова в текстах, например, былины с течением времени замещаются их изофункциональными аналогами. В работе М.А. Бобуновой на многих страницах по разным поводам рассыпано множество примеров, заставляющих задуматься над данной проблемой: «Наливали ему чару зелена вина <...> А и третью рюму да сладкаго мёду» (с. 144); «Повыкупал на свое большое имение Из лабазов запасы он хлебныи, Из лавок товары все красныи» (с. 104) и др. Употребление изофункциональных слов в одном и том же фрагменте — это не только художественный прием, позволяющий создать поэтическое полотно былины и придающий песне эпическую величавость и масштабность, но и способ передачи традиции во времени. Очевидно, что изофункциональность лексики «переводит» архаичное слово со старорусского на новорусский язык. В связи с этим выразителен следующий пример, найденный нами на страницах книги М.А. Бобуновой: «Да отъехал-де ведь старый за три *поприща*, Да по-русски-то сказать да за три *верстоники*» (с. 175)¹.

Знакомство с методологическими установками создателей словаря языка фольклора рождает также некоторые критические соображения. Как нам представляется, на сегодняшний день самыми неубедительными являются выводы в области идиолек-

тов. Многие примеры идиолектно маркированных лексем, которые приводит М.А. Бобунова, опираясь на материалы «Онежских былин» А.Ф. Гильфердинга (с. 192—195), заставляют нас усомниться в их исключительности. Так, в отличие от слова *кабинет*, зафиксированного в былине В.П. Щеголенка, лексемы *баран* («боран тучён да овёс ядрён»), *бык* («по целому быку ён у выги ест»), *придверина* («попало в придверину со дверями») и пр. вполне «былинны». Расширение круга источников, то есть обращение к более поздним онежским сборникам (и шире — ко всему корпусу севернорусских былин), не сомневаемся, подтвердит традиционность, не-уникальность названных слов в эпических песнях. Очевидно, что индивидуальная дифференцированность лексиконов исполнителей фольклорных произведений может быть выявлена только при обработке большого (в идеале — всеобъемлющего) материала по тому или иному жанру. Поэтому проблема идиолекта, на наш взгляд, имеет право быть поставлена только на очень продвинутом этапе создания словаря языка фольклора.

Методологические послы в области дефиниций в словаре языка фольклора, как нам кажется, могут быть углублены некоторыми дополнительными установками (с. 161—164). Так, в случаях «темных мест», когда не удается установить значения некоторых слов, полезно обращаться к аналогичным фрагментам былин на этот же сюжет у других сказителей или же, если материал позволяет, к инновенным записям от этого же сказителя. В качестве «нулевого» определения значения слова М.А. Бобунова приводит слово *утрить* («Он сидит орел на беленьком на камушки, И когда он утрит перьяца орлиные, Тогда ездят мужики оны Индейския, Покупают это перьяцо орлиное») из былины «Дюк Степанович» известного кижского сказителя А.Е. Чукова в записи А.Ф. Гильфердинга. Наше обращение к варианту этой же былины А.Е. Чукова в записи П.Н. Рыбникова, сделанной за десять лет до А.Ф. Гильфердинга, позволяет дать дефиницию слову *утрить* — «ронять», «обронить», «терять» (ср.: «Он сидит орел на синеньком на камешки, Уж он ронит орел перьяца орлиные; Когда идут гости-корабельщики, Побирают перьяцо орлиное»)².

Далее. Думается, что в дефиниции слов необходимо учитывать фактор, который в дореволюционной фольклористике назывался «порчей» фольклорного текста в устах сказителя. Очевидно, что былинщики, не понимая значения многих устаревших слов, но

при этом стремясь как можно точнее передать текст «оригинала», звучавшего в устах их «учителей», неизбежно в своих стихах придавали отдельным лексемам несвойственное им значение. Характерен пример со словом *поприще*, приведенный М.А. Бобуновой на с. 175. Помимо общеизвестного значения «расстояние» («Чистим луг-пожню на три поприща от дому»), онежские былины фиксируют употребление этой лексемы в контексте, который позволил курским исследователям толковать данное слово со значением «прыжком, попыткой» («Первой поприщей скочил бурка целу версту»; ср. приведенный выше пример слова «поприще» в контексте со словом «верстонька»). Такого рода дефиниция, как мне кажется, в словаре должна даваться весьма осторожно, с пояснением, что здесь мы имеем дело с «порчей» фольклорного текста.

Книга М.А. Бобуновой свидетельствует, что курские ученые на настоящем этапе работают исключительно с песенным (эпическим и лирическим) материалом: ими были описаны былины Кириши Данилова, «Онежские былины» А.Ф. Гильфердинга, некоторые другие издания этого жанра, а также курские песни из сборника М.Е. Халанского. Исследовательница дает такое определение фольклорной лексикографии: «...это раздел лексикографии, занимающийся теорией и практикой создания словарей языка фольклора. Предметом теории лексикографии считаем разработку методологии составления словарей *народно-песенной речи* (курсив наш. — Т.И.)...» (с. 8). Однако фольклор — это не только песенные формы, но и прозаические. Очевидно, что язык былин отличается от языка баллад или исторических песен, принципиально разнится от лирики, но еще в большей степени можно говорить о дифференцированности языка былин и, скажем, сказок. Создание языка сказок, надо полагать, поставит перед исследователями новые, принципиально отличные проблемы и заставит ученых искать иные методы описания лексического материала.

Рецензируемая книга завершается традиционным списком использованной литературы (с. 211—236). Для вдумчивого читателя это весьма полезный источник, в котором можно найти представительную библиографию по проблеме «фольклорная лексикография». Кстати, знакомство со списком использованной литературы подсказало нам одну идею, которой мы хотели бы поделиться с курскими фольклористами. Нам представляется, что давно пора издать библиографию трудов «курской школы». Небольшие сборники статей под заглавиями

«Фольклорная лексикология», «Фольклорное слово в лексикографическом аспекте», «Исследования по лингвофольклористике» и др., весьма конкретные и емкие в своих аналитических установках, в которых, по словам С.Е. Никитиной, «"вода" появляется лишь как словарная статья»³, к сожалению, в силу малых тиражей, не слишком известны широкому фольклористическому миру. С большим запозданием до исследователей доходит и информация о монографиях «курской школы», которые были опубликованы в последние годы⁴. Неудовлетворительное состояние дел в комплектовании наших библиотек является уже общим местом в разговорах научной общественности. Кстати, доказательством этого является «Список использованных словарей» (с. 233—236) в рецензируемой книге. Известный этнолингвистический словарь «Славянские древности», издаваемый Институтом славяноведения, в названном списке представлен лишь первым томом, вышедшем в 1995 г. Второй том, изданный в 1999 г., в списке не отражен. Напечатанная отдельным изданием библиография трудов А.Т. Хроленко и его учеников стала бы важным импульсом для внедрения методологии «курской школы» в других исследовательских центрах страны и способствовала бы более широкому обсуждению проблем фольклорной лексикографии в нашей науке.

Примечания

¹ Ср.: Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2002. С. 76—85.

² Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3-х т. / Изд. подгот. А.П. Разумова, И.А. Разумова, Т.С. Курец. Петрозаводск, 1989. Т. 2. С. 238 (№ 30, ст. 13—16).

³ Никитина С.Е. Слова, слова, слова... // ЖС. 1995. № 4. С. 59.

⁴ Праведников С.П. Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологический и лексикографический аспекты. Курск, 1996; Петренко О.А. Этнический менталитет и язык фольклора. Курск, 1996; Бобунова М.А. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». Курск, 1999; Климас И.С. «Ядро фольклорного лексикона». Курск, 2000; Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. Курск, 2000. Вып. 1; Хроленко А.Т. Лингвокультуроведение: Посobie к спецкурсу по проблеме «Язык и культура». Курск, 2000; Хроленко А.Т. Этнолингвистика: понятия, проблемы, методы. Славянск-на-Кубани, 2000; Бобунова М.А., Праведников С.П., Хроленко А.Т. Проблемы фольклорной диалектологии. Курск, 2003; и др.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

От сказки к анекдоту, от Проппа к Фрейд

Алан Дандес. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сборник статей / Перевод с английского А.С. Архиповой, А.И. Давлетшина, А.В. Козьмина, М.С. Неклюдовой, А.А. Панченко. Комментарии А.С. Архиповой, А.И. Давлетшина, А.В. Козьмина, А.А. Панченко, С. Грэхма. М., 2003. — (Исследования по фольклору и мифологии востока).

До появления данного сборника на русский язык были переведены две статьи Алана Дандеса: «О структуре пословицы» (Паремнологический сборник. М., 1978. С. 13—35), а также статья о морфологии индейских сказок (Зарубежные исследования по семиотике фольклора / Пер. Т.В. Цивьян. М., 1985. С. 184—194). Статьи данного сборника на русском языке печатаются впервые. Между тем труды Дандеса весьма актуальны для российской фольклористики. Его первые статьи приходятся на период повального увлечения европейскими (прежде всего, французскими) и американскими фольклористов книгой В.Я. Проппа «Морфология сказки» и ответной статьей Клода Леви-Строса¹. В 1964 г. выходит монография Дандеса «Морфология индейских сказок Северной Америки».

Но Алана Дандеса интересует не только сказка и не только структурный (или «морфологический») анализ. Начиная со второй половины 1960-х гг. он применяет в своих трудах по теории фольклора психоаналитический метод. У Дандеса много работ по современному фольклору — анекдотам, загадкам, считалкам, играм, школьным ритуалам. Фольклор для Дандеса — не «искусство слова», а «совокупность представлений, так или иначе отраженных в текстах»². Именно поэтому столь многообразен используемый им материал.

Настоящий сборник позволяет читателю составить достаточно полное представление о научных интересах Алана Дандеса. В книге три раздела:

1. Сказки и структуры.
2. Семиотика, психоанализ и теория фольклора.
3. Фольклор и его функции в современном обществе.

Если структуре сказки посвящено довольно много работ российских ученых, то тематика последующих разделов очень мало разработана российской фольклористикой. Отметим, что избранный составителями тематический (а не хронологический) принцип распределения статей по разделам представляется весьма удачным.

Первый раздел открывает статья «От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок». Различие между этическими и эмическими единицами ввел в филологический обиход Кеннет Пайк (по принципу *phonetic* — *phonetic*; таким образом Пайк обозначил различие между «материальной» природой единицы и ее ролью в системе). В своей статье, посвященной структурному изучению сказки, Дандес противопоставляет мотивы (а также такие более крупные этические единицы, как типы Аарне—Томпсона) пропповским функциям (эмическим единицам, которые он предлагает называть «мотифемами»). Он также предлагает термин *алломотив* для мотивов, которые могут свободно варьировать в определенном контексте. Наконец, Дандес указывает на необходимость более детального изучения последовательности функций — «мотифем» и на возможность классификации сказочных типов по морфологическим критериям, где типы соответствовали бы различным формульным последовательностям. Подобный указатель, по Дандесу, должен был бы дополнять указатель Аарне—Томпсона. Дандес соглашается с критикой Проппа в адрес Аарне, но при этом не отказывается от методологии Аарне и Томпсона, а указывает возможный путь исследования, который позволил бы объединить эти методы в новой плоскости.

В статье «О морфологии игры: исследование структуры невербального фольклора» функции, или мотифемы, используются для изучения такой невербальной формы фольклора, как игра. Подобный метод исследования весьма перспективен, но почти не востребован, в отличие от более широко распространенной практики приложения схемы Проппа к произведениям изящной словесности.

В статье «Заключение и расторжение дружбы как структурная оболочка африканских сказок» поставлена более частная проблема: почему такая *структурная оболочка* (термин А. Дандеса), как «заключение/расторжение дружбы», широко распространена в африканских сказках, но отсутствует в сказках американских индейцев. Например, сказки типа АТ 1074 «состяжание в беге, выигранное обманом: помогают родственники» широко распространены и в Европе, и в Америке, но только в Африке она оказывается обрамлена «заключением/расторжением дружбы». Очевидно, что эта структурная оболочка ойкотипична, т.е. характерна для определенной местности. Дандес задается вопросом, как возникает та или иная структура, почему в одних странах она широко распространена, а в других отсут-

ствует. В поисках ответа на этот вопрос он обращается к психоаналитическим интерпретациям, которые, особенно в ранних статьях, успешно сочетает со структурно-семиотическим методом исследования.

Семиотике и психоанализу посвящены второй и третий разделы книги. Одной из центральных и наиболее интересных идей этих двух разделов является идея *проективной инверсии* (термин Дандеса). Например, по принципу проективной инверсии «мальчики, стремящиеся уничтожить своих отцов, могут быть превращены в королевичей, пытающихся уничтожить своих сыновей. Девочки, стремящиеся уничтожить своих матерей, могут быть превращены в королев-мачех, пытающихся уничтожить своих дочерей» (см. с. 93 рецензируемого издания). По этому же принципу в американской легенде 60-х гг. XX в. (с. 95—96) агрессия против чернокожих трансформируется в агрессию последних против белого мальчика.

В статье «"Кровавый навет", или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии» принципом проективной инверсии объясняется «кровавый навет» — легенда об убийстве евреями христианских детей в ритуальных целях. По Дандесу, эта легенда является проекцией бессознательного чувства вины христиан, принимающих во время евхаристии тело и кровь Христа. Кроме того, «кровавый навет», обвинение евреев в мнимой агрессии, оказывается оправданием реальной агрессии, направленной против них. Помимо этнографической, хочется отметить гражданскую ценность этой статьи (не будем забывать о поразительной живучести легенды о ритуальном убийстве, просуществовавшей с XIII в. до наших дней).

Ряд статей сборника посвящен современному городскому фольклору, прежде всего анекдоту. В России эта область фольклора наименее исследована. Более того, сама идея исследования анекдота до сих пор вызывает ироничную улыбку у многих российских фольклористов. Между тем, анекдот в наше время — один из немногих фольклорных жанров, на примере которых можно изучать живую традицию, основные тенденции развития жанра. Большинство статей Дандеса о современном фольклоре основано на психоаналитическом подходе, но и структурный подход не теряет для автора своей актуальности.

Отдельного внимания заслуживают комментарии к статьям, выполненные с большой скрупулезностью и зачастую не уступающие авторскому тексту по своей увлекательности. После каждой статьи читатель

может найти дополнительные библиографические ссылки, немаловажные для более досконального понимания статей Дандеса и их места в современной филологической науке. В комментариях также поясняются те термины из статей Дандеса, которые не в ходу в российской фольклористике. Кроме того, здесь дается буквальный перевод некоторых слов и выражений, без которого зачастую невозможно корректное понимание материала.

Несомненное достоинство сборника заключается в том, что комментаторы не ограничились библиографическими сводками к статьям и пояснением тех мест, которые могли бы оказаться трудными и непонятными для русского читателя. Авторы комментариев указывают возможные перспективы дальнейшего применения научных методов Дандеса, а также ссылаются на те исследования, которые были написаны уже после статей Дандеса, в намеченном им направлении. В комментариях можно встретить интересные дополнения к статьям Дандеса, сделанные на основе не рассматривающегося им, но релевантного для темы его исследования материала. Например, в статье «О морфологии игры: исследование структуры невербального фольклора» Дандес, используя схему В.Я. Проппа, анализирует преимущественно игры, в которых задействованы две играющие стороны (герой/героини — антагонист/антагонисты). В комментарии к этой статье А.С. Архипова по той же схеме анализирует севернорусскую игру «Гуси-лебеди», в которой действуют три играющие стороны. Анализ игры нового, по отношению к статье Дандеса, типа позволяет выявить любопытные структурные особенности. Например, оказывается, что один и тот же игрок (Хозяин) выступает в разных функциях: по отношению к одной из играющих сторон (Гуси) он выполняет функцию дарителя, помогающего спастись от преследования, по отношению к другой (Волк) — функцию вредителя. Комментатор поддерживает вывод автора о наличии положительной корреляции между структурами и сюжетными типами сказок и игр и замечает, что некоторые функции Хозяина в игре «Гуси-лебеди» соответствуют действиям сестрицы в одноименной сказке.

В комментарии к статье «Заключение и расторжение дружбы как структурная оболочка африканских сказок» (об ойкотипичном для Африки мотиве заключения/расторжения дружбы) А.И. Давлетшин приводит любопытный пример такого мотива «оболочки» (см. выше), как «месть за родных», ойкотипичного для Полинезии. В данном случае оболочка имеет иную, относи-

тельно указанной Дандесом, структуру. Таким образом, комментарий продолжает перспективу исследования, намеченную автором статьи. Здесь же приходится отметить досадное терминологическое недоразумение: комментатор говорит о жанре «чудесной сказки» (с. 55), тогда как применительно к жанру подобного термина не существует. Терминологические варианты *чудесный/волшебный* возможны, когда речь в сказке идет о чудесном/волшебном предмете или помощнике, когда же речь идет об определении жанра сказки, термин *волшебная* остается единственно возможным, а сочетание «чудесная сказка» звучит как оценочное суждение. Но это — единичное недоразумение, которое является скорее редакторским, чем комментаторским просчетом.

Приведем еще несколько примеров того, как удачно комментарий дополняет в данном сборнике содержание статьи. В комментарии к статье о «Кровавом навете» А.А. Панченко приводит дополнительные данные по поводу рассмотренного в статье ринского культа. Эти дополнения касаются как подробностей возникновения культа, так и судьбы этого культа в 1990-е гг., т.е. уже после публикации статьи Дандеса.

В комментариях к статьям, посвященным исследованию анекдота, американский материал, который анализирует Дандес, удачно дополнен русскими анекдотами на аналогичную тему. В комментарии к статье «В шести дюймах от президентского кресла: общественное мнение в анекдотах о Гэри Харте» не только приводятся российские политические анекдоты с похожей тематикой, но также предлагается изящный сравнительный анализ американской серии анекдотов о Гэри Харте и российской серии анекдотов о генеральном прокуроре Скуратове (в обеих сериях обыгрывается сексуальная жизнь их героев). Что же касается статьи «Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание», завершающей данный сборник, то ей, помимо обычных комментариев, сопутствует «Общий комментарий», фактически — отдельная статья. Его автор, А.А. Панченко, сопоставляет американский детский ритуал вызывания Кровавой Мэри с очень похожим явлением в современной русской традиции — вызыванием Пиковой дамы. В последнем ритуале полностью отсутствует сексуальная символика. Кроме того, Панченко внимательно анализирует комиксы о Мэри Верт, которые, очевидно, легли в основу «Ритуала Кровавой Мэри», и отмечает некоторые демонические черты в портрете добродетельной героини. Полемицизируя с Дандесом, Панченко показывает, что «менструальная символика» при вызывании

Кровавой Мэри, о которой говорит Дандес, в данном ритуале вторична, а типологическое сходство с «ритуалом Пиковой дамы» говорит об актуальности более сложного механизма — контакта с демонической женщиной при помощи зеркала. От такой альтернативной интерпретации выигрывает не только комментарий, но и, *post factum*, комментируемая статья.

В данном сборнике статей комментарий зачастую выходит за рамки своих традиционно вспомогательных функций и почти перерастает в самостоятельное исследование. Пропорции при этом не нарушаются. Напротив, некоторые комментарии хотелось бы видеть еще более подробными. Комментаторы довольно последовательно дополняют материал, используемый автором, примерами из русского фольклора. В то же время нам бросился в глаза один пассаж в статье «Проекция в фольклоре: в защиту психоаналитической семиотики», который, на наш взгляд, нуждался в детальном комментарии. Дандес говорит о сказке про девушку, которая отрезает себе руки, чтобы избавиться от инцестуальных притязаний своего отца. Автор относит эту сказку к типу 706 («Безручка»). В то же время русский вариант сказки «Безручка» начисто лишен инцестуальных мотивов, характерных, напротив, для типа 510В («Платье из золота, серебра и звезд», «Тростниковая шляпа» или «Ослиная шкура»). Сказка, приведенная Дандесом, очевидно, является контаминацией этих двух типов, но в русском сказочном материале подобной контаминации не наблюдается, поэтому пассаж о «Безручке» как «электральной» сказке может вызвать недоумение у многих читателей. Не считая этой частности, комментарии к статьям Алана Дандеса можно считать вполне исчерпывающими.

Перед нами сборник интересных статей с интересными и подробными комментариями. Переводы отличаются точностью, корректностью, а часто и изяществом. Нам остается только порадоваться, что вышла в свет столь необходимая фольклористам книга.

Примечания

¹ Lévi-Strauss C. La structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp // Cahiers de l'Institut de science économique appliquée. Série M. № 7. Mars 1960. P. 1—36 (рус. пер: Леви-Строс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // Семиотика / Сост., вст. ст. и общая ред. Ю.Ф. Степанова. М., 1983. С. 400—428).

² См. предисловие к настоящему изданию.

М.А. ЛЕТАРОВА-ГИСТЕР, аспирант;
Университет г. Тулузы
(Франция)

Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х

Г.Ч. Гусейнов. Д.С.П.: Материалы к русскому словарю общественно-политического языка XX века. М., 2003.

В конце 2003 г. вышла в свет книга Г.Ч. Гусейнова «Д.С.П.: Материалы к русскому словарю общественно-политического языка XX века», являющаяся попыткой представления модели дискурса русского языка советского и постсоветского времени при отращении идеологического языка соответствующих исторических периодов.

Словарные статьи оформлены следующим образом: трактуемое слово или сочетание слов + авторская статья + пример употребления слова в литературных работах и публицистических статьях. Но иногда — что часто настораживает читателя, перечитывающего книгу, — авторская трактовка отсутствует. Создается впечатление, что названия статей — лишь мотивы для приведения последующих цитат.

Таким образом, приходит понимание того, что представленная книга — не словарь, а что-то иное.

В предисловии Г.Ч. Гусейнов обозначает цель написания работы — «Воссоздание того среза картины мира, на котором жила и начала отмирать идеология, или когнитивной карты переходной эпохи» (с. 5). Трактовка слова или сочетания слов — не задача этой книги. Реальная цель — вычисление расширения семантического поля понятия в диахронии. Решению этой задачи способствует приведение нескольких цитат, относящихся к разным годам и отражающих функциональность и особенности семантики определяемых слов и словосочетаний.

Для характеристики этого «среза картины мира», сформированной советской идеологией и отраженной в постсоветском дискурсе, трактовке в словарных статьях подвергаются так называемые идеологемы. «Идеологемами» Г.Ч. Гусейнов называет «минимальные значащие единицы, организующие работу сознания на этом горизонте» (с. 6). Идеологемами слова становятся в результате появления вторичных значений или оттенков значений, продиктованных социально-политическими условиями функционирования языка.

Книга состоит из двух разделов: в первом приводятся материалы, касающиеся языка эпохи 1990-х гг., во втором — материалы 1920-х—1980-х гг. На примере многочисленных цитат и записей устно воспроизведенных текстов прослеживаются принципы модификации языковых единиц.

На материале книги можно определить следующие ключевые тенденции и мотивы появления новых слов.

1. Трансформация производящей основы путем подбора фонетически близкого корня, придающего исходной единице оценочное (чаще всего негативное) значение: *бизнесмент* (с. 56), *дермокрады* (с. 134), *катастрошка* (с. 225), *мэродёры* (с. 314—315), *федерасты* (с. 528), *фашизоид* (с. 564).

Эта словоизменительная модель, судя по материалам словаря, более свойственна языку постсоветской эпохи. Во второй части книги (отражение языка 1920-х—1980-х гг.) данная тенденция представлена малым количеством случаев: *зряплата* (с. 714), *пьянварь* (с. 848).

2. Переразложение цельного слова в аббревиатуру; образование аббревиатур из начальных букв составного понятия или фамилии — имени — отчества; образование новой оценочной расшифровки традиционных аббревиатур.

Образование аббревиатур и игра с ними, естественно, в большем количестве представлены во второй части книги, дающей образцы «советского» языка.

АЖП — активная жизненная позиция (с. 623), ВКП(б) — Второе Крепостное право (большевиков) (с. 656, ср.: ВКП(б) — Всесоюзная Коммунистическая партия большевиков), КВН — *Купил — включил — не работает* (с. 728, ср.: КВН — Клуб весёлых и находчивых), СВПШ — *связи, ведущие к подозрению в шпионаже* (с. 857), СССР — *Смерть Сталина Спасёт Россию* (1930 г.), *Смерть Сталина Спасла Россию* (1950 г.), *Спальня. Столовая. Сортир. Работа* (1970 г.) (с. 881).

Несколько примеров из языка постсоветской эпохи:

Горбачев: *«Граждане, обрадовались рано: Брежнева, Андропова, Черненко еще вспомните»* или *«Гарантирую обещанное ранее Брежневым, Андроповым, Черненко, если выживу»* (с. 378); ВВЖ — *В.В. Жириновский* (с. 71); ЕБН — *Ельцин Б.Н.* (с. 154); ЗППП — *заболевание, передающееся половым путем* (с. 180).

3. Введение замещающих номинаций, создание «вторичного языка». В первую очередь это касается языков субкультур, в частности — воровской, армейской. В данном случае лексика чаще всего не претерпевает изменений при переходе из советской эпохи в постсоветскую, например:

кусок — тысяча рублей (с. 746, ч. 2, с. 455, ч. 1); *Катя* — сторублевая купюра (с. 728, ч. 2, с. 455, ч. 1).

4. Оценочная устойчивая номинация. Эта группа слов также широко представлена в обеих частях книги. Оценочные устойчивые номинации расширяют значение исходного слова и включают в себя отноше-

ние к явлениям жизни: *верблюд, челнок* — коммивояжер (с. 73, ч. 1), *рыло* — предвыборный плакат или листовка (с. 480, ч. 1), *тело* — опухший от нагрузок курсант (с. 534, ч. 1), *я упала с самосвала, тормозила головой* — прическа (с. 944, ч. 2), *взрыв на макаронной фабрике* — прическа (с. 655, ч. 2), *гибрид ужа с ежом* — колючая проволока (с. 675, ч. 2).

5. Слова из языка молодежных субкультур. А. Дублирующие обозначения понятий, не включающие оценочного оттенка: *фаза* — сон (с. 560, ч. 1), *хорёк* — проститутка (с. 574, ч. 1), *шарахунка* — угощение, чаще бесплатное (с. 599, ч. 1).

Б. Слова, обозначающие феномены собственно молодежной культуры: *волки, панки, гопники* (с. 80, ч. 1), *жаба* — фанатка одного из музыкантов, сопровождающая рок-группу на гастроях (с. 171, ч. 1).

В. Обозначения состояний, их специфики, чаще связанных с ощущениями от восприятия музыки, наркотических состояний и т.п.: *дофенизм* — полное безразличие, состояние, когда все «до фени», то же, что «пофигизм» (с. 146, ч. 1), *драйв* — энергичное втягивание слушателя в произведение искусства (первоначально — рок-искусства), возникающее на его глазах (с. 146, ч. 1), *смотреть мультики* — галлюцинировать (с. 323, ч. 1), *обкурка* — состояние наркотического опьянения (с. 324, ч. 1).

Г. Предметная область наркомании: *пых* — наркотики (с. 325, ч. 1), *люся* — наркотик (с. 323, ч. 1), *морфуша, морфушка* — морфий (с. 323, ч. 1), *машина, машинка* — шприц (с. 323, ч. 1).

6. Формирование новых понятий на основе русского языка для обозначения процессов социально-политической сферы, актуальных для новой исторической эпохи.

Например, в постсоветский период: *с дожитием* — пожизненная рента (с. 495), *груз 200* — цинковый гроб (с. 118), *голубой* — гомосексуалист (с. 100).

Новые понятия советской эпохи чаще всего конструируются по модели сложных слов, например: *партхозактив* (с. 813), *партучет* (с. 813), *партработа* (с. 813).

В книге Г.Ч. Гусейнова находят отражение процессы возникновения паремий и формы их бытования; широко представлены киноцитаты, афоризмы политиков, литературные афоризмы.

В ряде случаев литературная цитация метафорически отражает общественно-политическую жизнь. Ср.: «Поэт в России больше, чем поэт» (Е. Евтушенко): *фушет в России больше, чем фушет; у нас поэт больше, чем поэт, а корова меньше, чем корова; попса в России больше, чем попса; нули в России больше, чем нули; бандит в России больше, чем бандит; в провинции журнал — это больше, чем жур-*

нал; 200 тысяч в России больше, чем 200 тысяч; ТВ в России больше, чем ТВ; премьер в России больше, чем премьер (с. 834—835).

Близка к литературной песенная цитация. Она шире представлена во второй части книги (1920-е—1980-е гг.). Самой цитируемой песней является «Интернационал».

Что касается лозунгов, это полностью прерогатива советского социокультурного феномена. Лозунговые формулы также часто подвергаются иронической актуализации, что подчеркивает отношение носителей языка к диктуемой властью программе жизни: *партия была, есть и будет есть* (с. 649); *пролетарий торжествуй — вместе хлеба кушай х.!* (с. 920).

Актуализация традиционных паремийных текстов в языке 1990-х гг. связана с включением в известную формулу имен современных политиков. Например: *держи карман Жире* (с. 40); *куй железо, пока Горбачёв* (с. 109); *делай дельце, пока Ельцин* (с. 109).

Отражена также тенденция появления паремийных новообразований: *кто не успел, тот опоздал* (с. 105, ч. 1); *без кайфа нет лайфа* (с. 30, ч. 1); *без бумажки ты — букашка, а с бумажкой — человек* (с. 634, ч. 2); *солдат спит — служба идет* (с. 875, ч. 2); *ты — начальник, я — дурак* (с. 903, ч. 2); *хочешь жить — умей вертеться* (с. 919, ч. 2); *хорошая мысль приходит опосля* (с. 919, ч. 2).

Представленные в книге лексика, паремийные тексты, анекдоты и др. рисуют определенную динамику языковых явлений.

Г.Ч. Гусейнов назвал свою книгу аббревиатурой «Д.С.П.». «Древесно-стружечной плитой» автор именует свой труд, подчеркивая «спрессованность» цитат, позволяющую наиболее ярко отразить суть общественно-политического языка. Расшифровывая аббревиатуру иначе — «для служебного пользования», — Г.Ч. Гусейнов подчеркивает, что «пособие» по языку советской и постсоветской эпохи адресовано специалистам.

Однако этот значительный по объему и содержанию труд будет полезен и интересен и для широкого круга читателей. При прочтении книги от А до Я — от предисловия до приложений — происходит своеобразный эффект погружения в языковую сферу рассматриваемых эпох, прослеживается логика мышления носителей языка, выявляется их социально-политическое мировоззрение, вскрываются принципы формирования языка различных социальных и культурных групп.

• **Е.Е. ЖИГАРИНА**, аспирант; Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ (Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Амроян И.Ф. Семантический и синтаксический параллелизм в славянских заговорно-зажигательных формулах (на примере русских, болгарских и чешских заговорных текстов) // Филол. науки. — 2003. — № 4. — С. 41—50.

Архипов И. Город-карнавал: Петербург и культура массовых гуляний // Родина. — 2003. — № 1. — С. 84—88.

Болонев Ф.Ф., Выхристюк О.И. Певцы и песни Большого Куналея, или Академия народного пения. — Новосибирск: Книжница, 2002. — 220 с.

Большаков В. Скобари. — М., 2003. — 288 с.

Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология / Сост., вступ. ст., коммент. С.Н. Азбелева. — М.: Высш. шк., 2003. — 399 с. — (Классика лит. науки).

Венгранович М.А. Фольклорный текст в аспекте специфики фольклорной коммуникации // Стереотипность и творчество в тексте: Межвуз. сб. науч. тр. — Пермь: Изд-во ПГУ, 2003. — Вып. 6. — С. 80—90.

Вологодский фольклор на страницах отечественных изданий 1838—1917 гг.: Памяти Виктора Васильевича Гуря посвящается... / ВОУНБ. — Вологда: Кн. наследие, 2003. — 147 с.

«Городской» костюм русских крестьянок: Из фондов Вост.-Казахстан. обл. этногр. музея. — Усть-Каменогорск, 2002. — 45 с.: ил.

Духовная пристань поморов: История Николо-Корельского монастыря: Ст. Очерки. Исслед. / Сост. М.Л. Маслова. — Северодвинск; Архангельск: Правда Севера, 2003. — 300 с.

Из содерж.: *Лизунов П.В.* Преданья старины: Николо-Корельская обитель и Марфа-Посадница. — С. 10—47.

Казиев Ш., Карпеев И. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX в. — М.: Мол. гвардия, 2003. — 452 с. — (Живая история. Повседневная жизнь человечества).

Кушкова А.Н. Ссора в традиционной крестьянской культуре: структурно-типологический анализ (вторая половина XIX — начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — СПб., 2003. — 24 с.

Мельниковские чтения: Мат. 1-й регион. науч.-практ. конф. — Новосибирск: НГПУ, 2004. — 120 с.

Из содерж.: *Марченко Ю.Г.* Русская народная культура: состояние, мнимые и действительные пути возрождения. — С. 17—25; *Выхристюк О.И.* Школа материнства. Кукла. — С. 42—49; *Палилей А.В.* Сохранение народных танцевальных традиций. — С. 70—72; *Демина Л.В.* Музыкальный код старожильческой свадьбы Тюменской обл.: — С. 91—96.

Мужчина в традиционной культуре народов Поволжья: Мат. конф. — Астрахань: Изд-во АГУ, 2003. — 174 с.

Из содерж.: *Рыблова М.А.* Казачий атаман: «путь», функции и атрибуты (по фольклор. мат.).

— С. 41—44; *Пушкарева Н.Л.* «Странные» мужчины в русской национальной традиции. — С. 45—57; *Мацневский И.В.* Инструментализм как явление мужской музыкальной традиции. — С. 131—133.

Поповкина Г.С. Посвящение как этап становления знахаря у восточных славян // Россия и АТР. — 2003. — № 3. — С. 96—100.

Павлов И.А., Ратник О. Тайны и легенды волжских подземелий. — Самара, 2003. — 251 с.

Пол. Гендер. Культура: Нем. и рус. исслед. / Ин-т славистики Фрайбург. ун-та. РГГУ. Под ред. Э. Шоре и К. Хайдер. — М., 2003. — 310 с.

Из содерж.: *Эдмондсон Л.* Гендер, миф и нация в Европе: образ матушки России в европейском контексте / Пер. с нем. — С. 135—162; *Эберт К.* Матушка Русь и ее сыновья: «Архаический симбиоз полов» как тоны национальной мифопоэтики / Пер. с нем. — С. 163—189.

Полубиченко Л.В., Егорова О.А. Традиционные формулы народной сказки как отражение национального менталитета // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 19: Лингвистика и межкультур. коммуникация. — 2003. — № 1. — С. 7—22.

Традиционная культура Гороховецкого края: Экспедиц., архив., анализ. мат.: В 2-х т. Т. 1 / ГРЦРФ. Влад. ОМЦ НТ. Отдел культуры, молодежи, спорта и туризма Админист. Гороховец. р-на. Автор проекта А.С. Каргин. Сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2004. — 368 с.: ил.

То же. Т. 2. // Сост. А.Н. Иванов, А.С. Каргин. — 630 с.: нот.

Традиционная культура Урала: Альманах. — Екатеринбург: Свердл. обл. Дом фольклора, 2003. — Вып. III. — 172 с.

Из содерж.: *Лесунова А.Ю.* Развитие гончарного промысла в Каменском р-не Свердл. обл.: — С. 44—52; *Шахова Л.Н.* Устные народные рассказы о гаданиях. — С. 71—79; *Бальжанова Е.С.* Частишки как источник для изучения представлений уральского крестьянства о добрых отношениях (конец XIX в.). — С. 85—90.

Филатов Н. Три века Макарьевско-Нижегородской ярмарки. — Нижний Новгород: Книги, 2003. — 512 с.

Федорова В.П. Человек и слово в заговорах: Юж. Зауралье. Конец XX в. — 2-е изд., испр. и доп. — Курган: Изд-во КГУ, 2003. — 287 с.

Фольклорный текст — 2002: Мат. семинара / Науч. ред. И.А. Подюков. — Пермь: Изд-во ПГПУ, 2003. — 118 с.

Из содерж.: *Гладкова О.В.* К вопросу о создании указателя свадебных напевов Прикамья. — С. 24—28; *Овцына Е.В.* Музыкально-инструментальный фольклор русских Осинского р-на Пермской обл. — С. 56—61; *Имайкина Е.А.* Топонимические легенды Чайковского р-на. — С. 85—91.

Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII—XX вв.): Тез. докл. конф. — Новосибирск, 2003. — 304 с.

Из содерж.: *Шелегина О.Н.* О влиянии аборигенного населения на адаптацию костюма русских сибиряков (XVII — первая половина XIX в.). — С. 66—70.

Юрова Е. Игра в бисер, или Старинное рукоделие // Наше наследие. — 2003. — № 65. — С. 115—125.

Тексты

Афанасьев А.Н. Русские заветные сказки. — М., 2003. — 317 с.

Народная традиционная культура Псковской обл.: Обзор экспедиц. мат. / Псков. ОЦНТ. — СПб.; Псков, 2002. — Т. 1. — 688 с.: нот; Т. 2. — 814 с.: нот.

Науменко Г.М. Русские народные детские игры с напевами. — М.: Либерея, 2003. — 543 с.: нот.: ил.

Неприличные частушки / Предисл. Г. Красникова; После сл. Н. Старшинова. — М.: ЭКСМО, 2003. — 381 с.

Песни небесные и земные: Репертуар. сб. песен анс. «Колыда» / Авт.-сост. Н.П. Кузьмина. — Казань: Изд-во КГУКИ, 2003. — 64 с.: нот.

Традиционный материнский и детский песенный фольклор русского населения Среднего Урала / Сост., нот., вступ. ст. и коммент. Т.И. Калужниковой. — Екатеринбург, 2002. — 197 с.: нот. — (Б-ка урал. фольклора).

«У меня в душе звенит тальянка...»: Частишки родины Есенина — села Константиново и его окрестностей: фольклор. исслед. Линды Архиповой, гл. хранителя Гос. музея-заповедника С.А. Есенина. — Челябинск: ПИРС; Константиново, 2002. — 349 с.

Фольклор народов Среднего Поволжья: Хрестоматия / Сост. А.Ю. Тихонова. — Ульяновск: ИПКПРО, 2003. — 96 с.

Частишки, припевки, страдания, кубанские застольные песни / Запись и подгот. текстов И.Н. Бойко; Нот. мелодий В.Г. Захарченко. — Краснодар: фолькл.-творч. центр народов Сев. Кавказа «Отрада», Раритеты Кубани, 2002. — 376 с.: нот.

Словари. Справочники. Библиография

Андреева В.А. Псковский народный костюм (мат. к библиогр.) // Вестн. РФС. — 2003. — № 3. — С. 45—50.

Мокиенко В.М. Почему так говорят?: от Авось до Ятя: Ист.-этимолог. справочник рус. фразеологии. — СПб.: Норинт, 2003. — 512 с.

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

Конференция

«Языки традиционной культуры»

23 апреля 2004 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошла шестая ежегодная конференция молодых исследователей «Языки традиционной культуры». По замыслу организаторов, тематика конференции не ограничена узкими рамками и дает возможность для обмена результатами самых разнообразных по тематике и методам исследований, посвященных проблемам традиционной культуры. Поэтому среди участников были и фольклористы, и этнолингвисты, и культурологи, и этнографы из различных университетов: Астраханского, Уральского, Петрозаводского и двух московских — МГУ и РГГУ.

Утреннее заседание открыл доклад Вероники Голицыной «Первый отел. Предметный код в тексте и обряде "Постановки" коровы» (РГГУ). Основываясь на материалах Каргопольского фольклорного архива РГГУ, В. Голицына рассмотрела взаимодействие слов и действий в обряде, направленном на обеспечение спокойного поведения коровы во время дойки. Как отметила исследовательница, в обряде, как правило, используются предметы, которые одновременно называются в заговорном тексте и могут быть разделены на несколько смысловых групп, каждая из которых так или иначе связана с идеей статичности (плотности, крепости). В. Голицына описала манипуляции с данными предметами, раскрыв их семантику, в результате чего стали очевидными побочные, не манифестируемые прямо, задачи «постановки». Отдельное внимание в докладе было уделено универсальным заговорным формулам, не называющим каких-либо бытовых предметов, но способных сопровождать действия с ними.

Доклад Михаила Алексеевского (РГГУ), также использующий данные Каргопольского фольклорного архива РГГУ, был посвящен традициям северорусского застолья — на этот раз объектом исследования стали застолье и пища в родильных обрядах Русского Севера. М. Алексеевский выделил три ключевых момента, связанных с появлением на свет младенца и непременно сопровождающихся застольем: время сразу после родов, когда к роженице приходят соседки, а распоряжается всем повитуха; собственно «родины» — праздничная трапеза, на которую приглашаются соседи и родственники; крестины. Отдельное внимание докладчик уделит пространственному аспекту празднования и проблеме номинации, от которой перешел непосредственно к

рассмотрению традиционной пищи (прежде всего — каши) и связанных с ней поверий. Завершился доклад определением основных целей обряда, каковых, по мнению автора, две — социализация и продуцирующая магия.

Игорь Бессонов (МГУ), изначально заявивший свою тему как «Числовые моделирующие системы в мифо-ритуальных практиках, фольклорных и литературных текстах» из-за обилия материала сузил тему и посвятил доклад только двоичным моделирующим системам. Рассмотрев самый разнообразный материал (от «Старшей Эдды» до восточнославянской фольклорной традиции), исследователь пришел к выводу, что возникновение двоичных систем связано с двумя основными операциями: удвоением и делением. Далее И. Бессонов показал, в каких случаях двоичные системы приобретают позитивную или, напротив, негативную семантическую окраску, какие представления с ними связаны.

Особый интерес вызвал доклад Анастасии Ванякиной (МГУ). «Конфессиональный фактор в формировании фольклорной традиции (на примере подпольников Мурашинского р-на Кировской области)» Материалы, собранные в д. Даниловке, позволили исследовательнице, с одной стороны, восстановить мировоззрение подпольников (старообрядцев-бегунов) в сопоставлении с мировоззрением мирских, а с другой — показать, как представления о подпольниках встраиваются в систему традиционных представлений мирских (мифологизированная фигура бегуна часто появляется в быличках, заменяя лешего или домового; Христофор, предводитель подпольников, может выступать как Антихрист и т.д.). Крайне интересным представляется обнаруженный исследовательницей факт, что поморские старообрядцы, на данный момент составляющие 80% населения Даниловки, так же, как и мирские, воспринимают подпольничество как нечто чужеродное, однако, без негативных коннотаций, не подозревая, что оно является ответвлением их собственной веры.

Яна Соловьева (МГУ) в докладе «Списки святых в народных молитвах (к вопросу о структурной организации текста)» раскрыла законы построения самих списков и их положение внутри текста молитвы. Исследовательница убедительно продемонстрировала, какие персонажи объединяются в списки: списки могут состояться из универсальных имен, образующих длинные ряды, или же из значимого персонажа и святых, включенных в сферу его влияния; на списки в значительной мере влияют местные культы святых. Особое внимание докладчица уделила развернутым спискам, кото-

рые, как было обнаружено, делятся на микропечки, представляющие собой: объединение святых по формальному сходству (одно и то же имя при разных эпитетах); результат расподобления (номинации Богородицы по той или иной иконографической модели); парные и групповые имена. Вторая часть доклада была посвящена положению списка в трехчастной композиции молитвы — как правило, это главная, вторая, часть или закрепка.

Софья Федорова (Петрозаводский университет) рассказала об исполнителях северорусских духовных стихов на материале записей XX в. (1911—1998 гг.), выделив три основных типа певцов: калики; полубродячие исполнители; оседлые местные жители. Среди местных жителей, как отметила С. Федорова, духовные стихи исполняли прежде всего женщины во время посиделок, при этом тексты либо передавались по женской линии из поколения в поколение, либо перенимались от калик переходящих. Калики — нищие старики, продолжавшие исполнять духовные стихи вплоть до коллективизации, женщин среди них практически не было (два упоминания). Среди полубродячих исполнителей, по словам исследовательницы, женщины встречаются чаще, и продолжают петь они до момента появления колхозов. Самое последнее упоминание об исполнении духовных стихов относится к 1960-м гг.

Ирина Канева (РГГУ) в докладе «Мезенская роспись. Символ коня в представлениях коми» рассмотрела изображение коня в прикладном искусстве, связав этот образ с различными ритуализованными сторонами жизни коми. Так, например, речь шла о гаданиях с лошастью, выпекании фигурок лошадей из теста и др. В итоге докладчице, несмотря на некоторую сумбурность подачи материала, удалось обозначить довольно широкий круг значений, традиционно связывающихся с образом коня: оберег, посредник между подземным, земным и небесным мирами, солнечный знак, символ души и т.д.

Большинство выступлений дневного заседания носили этнолингвистический характер. Юлия Кривошапова (Уральский университет) в докладе «Культурно-языковой портрет реалии (домашние насекомые-паразиты)» выделила ряд «прагматических импульсов» в номинации насекомых: общая негативная оценка, избегание контакта и прямого наименования, восприятие насекомых как досаждающего множества и «квазииндивидуальность». С негативной оценкой насекомых, как отмечает исследовательница, связано возникновение семантических дериватов, обозначающих негативные качества людей (например, *вошкаться* 'делать

что-либо медленно', жук 'льстец, хитрец'). Избегание контакта, по мысли Ю. Кривошаповой, ведет и к избеганию наименования; кроме того, некоторые эвфемизированные названия насекомых могли появиться как более удобные для произношения ребенка. Наконец, путем антропонимической номинации создается, как полагает докладчица, «квазииндивидуальность» насекомого, связанная, опять же, с табуированием названия.

Анна Кубасова (Уральский университет) сделала сообщение на тему «Скупость в русских народных говорах: этнолингвистический аспект», выстроив сравнительные лингвистические портреты «скупого», «жадного» и «щедрого» и описав внешний вид и действия каждого из них. Одним из основных оказался вопрос взаимодействия с собственностью, которая, по мысли А. Кубасовой, представляет собой этическую категорию. Как утверждает докладчица, щедрость оказывается в традиционном сознании между положительным и отрицательным полюсами (так, бескорыстность щедрого иногда воспринимается как глупость, бессмысленная расточительность).

Ксения Пьянкова (Уральский университет) в докладе «Антропологический код в пищевой лексике: этнолингвистический аспект (на материале лексики скисания в северорусских говорах)» выделила несколько уровней, на которых происходит антропоморфизация скисающих продуктов: онтологический, динамический, эмоциональный, сексуально-редуктивный и, наконец, высший уровень — создание антропоморфного образа. На онтологическом уровне скисание связано с самоидентификацией, ростом, развитием и одновременно разложением. Как заметила исследовательница, брожение оказывается знаком и динамики (о брозящем продукте говорят *бродить, прыгать, шевелиться*), и статики (*прокиснуть 'засидеться в девках'*). Символизируя качественное изменение статуса, брожение приобретает и сексуальную семантику. На эмоцио-

нальном уровне К. Пьянкова связывает прокисание со злобой, ворчанием, руганью. Отдельное внимание исследовательница уделила вопросу номинации, отметив, что часто, имитируя звук поднимающегося текста, произносят фразы, включающие имена собственные.

Мария Устюжанинова (РГГУ) на основе словаря Даля и СРНГ рассмотрела обозначение единиц времяисчисления как средства лексической характеристики старости. Исследовательница выяснила, что основными характеристиками старости являются временная обособленность и связанная с ней социальная изъятость. При этом для обозначения этого жизненного этапа используются такие единицы времени, как «год», «лето» и «век»: старость означает либо иссякание количества годов, выход за их пределы («из лет выйти»), либо их накопление («веку много»), а также трату либо накопление определенных жизненных характеристик (говорят, что старики особенно мудры или же выжили из ума). Выход за временные пределы связывается и с выходом из социума; как показала М. Устюжанинова, время жизни осмысливается как заранее отпущенное, человек, живущий слишком долго, воспринимается как живущий чужую жизнь, покушающийся на чужой век.

Сообщение Эльвиры Кабиной (Астраханский университет) «Воплощение мира идеального и мира реального в концептосфере древнерусского языка XI—XIV веков» коренным образом отличалось от других докладов материалом и теоретическим подходом. Картина мира, как утверждает исследовательница, состоит из концептов, языковая картина мира организована по тому же принципу, соответственно единица, аналогичная концепту, называется «концептоном». Автор выделяет четыре основных концептонима: «создатель, создание», «творить, творение», смысловой блок, связанный с понятием «жизнь», и слова группы «род». Э. Кабина пришла к выводам, что реальный и идеальный мир в рассматриваемый пери-

од не были окончательно разведены; христианство переплеталось с язычеством, и Бог в результате представлялся одновременно как Вседержитель и как воплощение тотемических представлений.

Как показала Мария Симакова в докладе «Семантика модных новинок в частушках», проникновение моды в тексты абсолютно закономерно. По мнению исследовательницы, современность — ценностный ориентир для исполнителя, и мода становится важным дополнением к традиционным представлениям о красоте. В итоге докладчица выделила круг значений модных новинок в частушках: модные атрибуты оказываются знаками любовных отношений, переживаний; несоответствие модным стандартам означает неудачи в личной жизни; помимо этого «модой» называют прихоть, првнычу.

Василий Костырко (РГГУ) в докладе «Актуальные верования и эпическая мифология якутов» опроверг тезис В.М. Ионова, подхваченный другими исследователями, о пагубном влиянии отчасти христианизированного эпоса олонхо на актуальную традицию и доказал, что заклинания и эпос представляют собой разные стороны одного явления. В. Костырко показал, что многие существа, присутствующие в заговорах, отсутствуют в олонхо и наоборот; при этом там и там есть персонажи с аналогичными функциями — имена редко совпадают дословно, но определенные частотные компоненты обеспечивают опознание. Как заключил докладчик, заметное отличие олонхо от актуальных верований во многом определяется тем, что в заговорах встречаются персонажи, связанные по преимуществу с шаманской практикой, а в эпосе — с календарной обрядностью. Таким образом, докладчик убедительно доказал, что эпос не является «порчей» заклинаний, а существует на равных с ними.

В.Е. ГОЛИЦЫНА
(Москва)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

19—21 мая 2004 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел ежегодную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир. Проблемы развития и актуализации традиции». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга,

Нижнего Новгорода, Перми, Воронежа, Тольятти, Орла, Челябинска, Омска, Екатеринбург, Борисоглебска, а также из Киева.

Открыл конференцию генеральный директор Центра А.С. Каргин (Москва), который в своем выступлении указал на наиболее актуальные проблемы, стоящие перед современной наукой, изучающей традиционную культуру. Главной темой, предложенной для обсуждения на конференции, была проблема бытования фольклорной традиции, вопросы ее развития и актуализации на различных исторических этапах.

Е.Б. Артеменко (Воронеж) посвятила свой доклад социально-историческим основам фольклорной традиции. Проблема понимания термина *фольклор* на различных этапах развития науки была рассмотрена в докладе Е.А. Костюхина (Санкт-Петербург). Он указал на то, что формирование понятия «фольклор» зависело не только от научной мысли, но и от общественного мнения и социокультурной ситуации. В докладе В.Е. Добровольской (Москва) было отмечено влияние контекстуальных связей на бытование и реконструкцию текста фольк-

лорной традиции, значение фиксации и интерпретации контекста.

Многие докладчики обратились в своих выступлениях к анализу экспедиционных и архивных материалов. Т.Ф. Пухова (Воронеж) представила неопубликованные записи экспедиции С.А. Ананьева 1936 г. И.К. Феоктистова (Омск) охарактеризовала записи христианских легенд, хранящихся в фольклорных архивах г. Омска. Проблеме соотношения традиционного и индивидуального в заговорно-заклинательной традиции посвятила свое сообщение В.А. Москвина (Омск).

В ряде докладов были подняты вопросы реконструкции и актуализации нижегородской музыкальной традиции. В докладе Н.Д. Бордюг (Нижний Новгород) был представлен опыт возрождения некоторых фольклорных обрядов в Нижегородской обл. В.С. Васина (Нижний Новгород) обратилась к проблеме использования фольклора в воспитании детей. Некоторые особенности нижегородских хороводов проанализировала О.В. Попова (Нижний Новгород).

Для проблематики конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» всегда актуальны исследования региональных традиций. Т.Г. Леонова (Омск) в своем выступлении рассмотрела статику и динамику фольклорной традиции Омской обл. Специфику уральских топонимических преданий проанализировал И.А. Голованов (Челябинск). Фольклор золотодобытчиков Урала стал предметом изучения О.Н. Наконечной (Екатеринбург). Л.В. Фадеева (Москва) подробно описала тра-

дицию почитания блаженных и прозорливых в Инзенском р-не Ульяновской обл.

Динамическим процессам, происходящим в фольклорной составляющей современной городской культуры, были посвящены доклады С.П. Сорокиной (Москва) «Современный вертеп (к вопросу об актуализации фольклорной традиции)», И.Н. Райковой (Москва) «Динамические процессы в традиции иронической поэзии подростков и молодежи» и Д.В. Громова (Москва) «Повторяющиеся сюжеты городского фольклора как отображение местного мифа творения (на примере Санкт-Петербурга, Москвы и Киева)».

Большой интерес вызвал доклад С.В. Просиной (Москва), в котором была показана эволюция понятия «красивое» на примере женского традиционного костюма. Концепт «плохое время» стал темой исследования В.Е. Добровольской (Москва). Она рассмотрела различные реализации этого понятия, уделив особое внимание «плохой минуте», «плохому дню» и «плохим временам». Актуализации слова-темы «хата» средствами фольклора в современной педагогической практике был посвящен доклад А.В. Онкович (Киев). Н.Е. Котельникова (Москва) в своем сообщении выявила формы проявления клада в русской фольклорной прозе.

В целом ряде выступлений был представлен анализ похоронной обрядности. Э.Г. Рахимова (Москва) сравнила «безмолвие» покойного в карельских и русских плачах. Локальной специфике похоронного обряда на примере отдельных территорий России

и Белоруссии посвятили свои доклады Н.М. Ведерникова (Москва) и Т.В. Хлыбова (Москва).

Были затронуты также различные аспекты поэтики фольклора. Истоки, типологию и генезис фольклорных образов в былинах рассмотрели А.А. Амелин (Орел) («Образ князя Владимира в былинах») и В.Г. Смолицкий (Москва) («Вольга и Микула»).

Т.Б. Дианова (Москва) посвятила свое выступление такой актуальной в настоящее время проблеме, как специфика функционирования песенного текста в пространстве традиционной культуры. Семантике модных новинок в частушках посвятила свой доклад М.С. Симакова (Москва). И.Ф. Амроян (Тольятти) рассмотрела способы формирования бинарной композиции в болгарских волшебных сказках. Пословицу в ее отношении к действительности проанализировала О.Е. Фролова (Москва).

В рамках конференции были продемонстрированы видеоматериалы Е.М. Четиной (Пермь), посвященные традиции почитания камней на Севере Прикамья, и Н.М. Ведерниковой (Москва) о хоре с. Стояново Одоевского р-на Тульской обл.

Гостем конференции был краевед В.А. Апраксин (станция Кумылженская Волгоградской обл.), который познакомил присутствующих со своими фольклорно-этнографическими записями, сделанными им на протяжении сорока лет.

**В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,
Н.Е. КОТЕЛЬНИКОВА**
(Москва)

Симпозиум

«Календарная обрядность»

7—10 июля 2004 г. в Университете Эдинбурга на факультете кельтологии состоялась конференция, посвященная календарным обрядам. Этот факультет был выбран для проведения подобной встречи не случайно. Именно здесь 20 лет назад было создано общество «Традиционная космология»¹, члены которого уделяют особое внимание изучению ритуального членения года и связи календарной обрядности с солнечным и лунным циклами, рассматривают ритуальное оформление жизни человека, семьи, социума в соотношении с сезонными праздниками. Номера издаваемого обще-

ством ежегодника «Cosmos» нередко посвящены одной объединяющей теме, например ритуальным состязаниям, календарю в политеистических религиях и др.² Президент «Традиционной космологии», главный редактор журнала «Cosmos» доктор этнологии Эмили Лайл и секретарь редколлегии Од ле Борн возглавили оргкомитет конференции «Календарная обрядность».

Участниками симпозиума стали ученые из Европы (Ирландии, Великобритании, Франции, Италии, Дании, России и Эстонии), а также США и Японии. Анализировались самые различные аспекты календарной обрядности, что соответствовало заранее «заданным» организаторами темам: «Структура ритуального года», «Начало и конец сезона», «Календарь в искусстве и литературе», «Календарь и археология».

Доклад проф. Нила Клотца (Шотландия) был посвящен концепту времени в семитских языках на материале библейских текстов. Время соединяет настоящее и будущее, слово и действие и выступает синонимом Начала и Творения. Теоретические проблемы структуризации календарного года обсуждали Эмили Лайл, Дэвид Тревартен (Шотландия), Алис Кехо (США) и Ричард Сигал (Великобритания). Особый интерес вызвал доклад теолога из Японии Питера Кнехта. Используя свои многолетние наблюдения за характером народных праздников в японской деревне, исследователь предложил разделить календарный годовой цикл на два сегмента — человеческий и божественный. К первому он отнес время весенне-летне-осенних аграрных работ и обрядов, а ко второму — зимний пе-

риод, в который, как полагают крестьяне, все работы выполняются божествами, а люди лишь изображают хозяйственную деятельность (ср., например, новогоднюю ритуальную пахоту).

Дженни Батлер (Северная Ирландия) рассказала о календаре ирландских неоязычников, считающих себя продолжателями исконной кельтской народной традиции. На протяжении года они отмечают восемь праздников, которые посвящены преимущественно культуре предков и почитанию растительности. Надо отметить, что кельтский календарь традиционно привлекает исследователей. Четкое деление на 4 периода с установленными датами начала сезонов, этимология хронимов и имен языческих божеств и христианских святых освещались в докладах молодых ученых (Филиппа Бернхардт-Хауза, Маркуса Бале и Шэрон Пейс Маклеод). О специфике новогодних спортивных состязаний с мячом, популярных в Ирландии и Шотландии и в наши дни, рассказала Джейн Джордж (Эдинбург). В совместном докладе Максима Фомина и Томаса Тормы (Ирландия) сопоставлялись некоторые аспекты календарей Ирландии и Индии в древности, в частности сезонный культ Бригит и Шри Лакшми.

Личия Мазони (Италия) на большом фактическом материале описала драматические представления в горной деревушке Фрассиноро, которые устраиваются в мае. В центре ее внимания оказались тексты, соединяющие в себе черты фольклора и массовой культуры. Карен Мофат-Бек-Педерсен (Дания) в докладе «Норны: Прошлое, Настоящее и Будущее? Судьба и время в текстах «Эдды»» дала подробную характеристику мифологических персонажей, согласно своим именам соотносящихся с течением времени и предсказывающих судьбу человека.

На конференции прозвучали доклады по истории праздников юго-восточной Шотландии XVII в. (Ила Уильямсон) и по особенностям праздничных ярмарок в Великобритании (Джон Бернетт). Музыкальному календарному фольклору и роли скрипки в городских празднествах был посвящен доклад Кэтрин Кэмпбелл (Глазго), а о народных танцах, приуроченных к началу весны, рассказала Рут Фрейм (Эдинбург). Темой сообщения Шилы де Клэр (США) стали зимние и весенние католические процессии 1950-х гг. В социальной жизни небольших ирландских городов эти процессии играли важную роль, способствовали са-

моидентификации и выражению народно-религиозных чувств верующих.

Сообщение Ирины Седаковой (Москва) было посвящено симметрии и асимметрии начала и конца календарных периодов в южно- и восточнославянских традициях. Аадо Линтроп (Эстония) интерпретировал молитвы в составе весенних общинных обрядов, которые он записывал в течение нескольких лет в удмуртской деревне. Сандра Биллингтон (Великобритания) рассмотрела европейские сатирические фольклорные жанры в рамках обрядности дня летнего солнцестояния.

Календарную обрядность, как известно, характеризует красочность костюмов, активность действий, возжигание огней и использование множества ритуальных предметов, а также музыка и шумовые эффекты. Многие докладчики включали в свои выступления видео- и аудиопрезентации, которые позволяли увидеть своеобразие праздников у разных народов. Сообщения иллюстрировались отрывками из видеofilмов, фотографиями, записями обрядовых песен и мелодий.

Доклады сопровождалась продолжительными дискуссиями. Обсуждались символика цвета в церковных и домашних обрядах, культ светил в космологических представлениях, роль языческих элементов в христианских праздниках и др.

В последний день симпозиума состоялось заседание ученых, проявивших желание участвовать в созданной в апреле 2004 г. Комиссии по изучению календарной обрядности Европы в рамках Международного общества этнологов и фольклористов. На встрече было решено разработать интернет-сайт для размещения информации о деятельности Комиссии, о предстоящих конференциях и о новых изданиях. Первая конференция по календарной обрядности намечена на март 2005 г.: специалистов по календарю приглашает Университет г. Мсида (Мальта). Циркуляр об условиях участия в симпозиуме можно найти по адресу: www.siefhome.org.

Примечания

¹ Подробную информацию об обществе см. на сайте www.tradcos.co.uk

² Особо интересными представляются следующие выпуски ежегодника: *Contests (Cosmos 6, 1990)*; *Women and Sovereignty (Cosmos 7, 1992)*; *Mapping Invisible Worlds (Cosmos 9, 1993)*, а также *Cosmos 16, 2002*.

И.А. СЕДАКОВА
(Москва)

Содержание журнала «Живая старина» за 2004 год

Статьи, публикации

- Ахметова М.В. «И Господь помогает...» — 2, с. 25
- Ахметова М.В. Нищенский текст: конструирование модели неопределенности — 3, с. 33
- Балобанова К.А. Публикации заговоров в «Живой старине» до 1917 г. — 1, с. 45
- Белорусские рассказы о чудесах святого Николая. Публикация Г.И. Лопатина — 2, с. 35
- Борисов С.Б. Шуточная беспроигрышная лотерея на свадьбе — 3, с. 31
- Быт вологодской деревни в устных рассказах. Публикация Д.М. Савинова — 4, с. 32
- Васева В. «Свадебный барашек» в болгарской традиции. Перевод с болгарского Е.С. Узеньевой — 4, с. 16
- Величкина О.В. Образ музыкального инструмента в песне и в обряде — 3, с. 16
- Вельмезова Е.В. К 140-летию Ченека Зибрта (1864—1932) — 4, с. 39
- Виноградова Л.Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста — 1, с. 10
- Володина Т.В. Из народной медицины белорусов — 1, с. 37
- Дадькин А.В. «Благословие буквам шествие» — 1, с. 27
- Денисевич К.Н. Домовой и домашний скот в поверьях Каргополья — 3, с. 9
- Енговатова М.А. Плачевые формы закамской традиции — 1, с. 20
- Зализняк А.А. Азбука на львовском колоколе — 1, с. 25
- Из московской коллекции заговоров. Публикация В.В. Запорожец — 2, с. 26
- Из Полесского архива: «Залом». Публикация О.В. Ковалевой — 4, с. 22
- Имаева Г.Э. Рифма как средство построения сказки — 4, с. 5
- Кадикова О.А. «Добренькая такая женщина, такая богомоленная» — 2, с. 22
- Казанович А.Я. Вода в магии и медицинской практике — 1, с. 39
- «Как эта жыта паламалась...» Публикация Г.И. Лопатина. Предисловие Л.Н. Виноградовой — 4, с. 19
- Каргин А.С. Навстречу Всероссийской конференции фольклористов — 1, с. 2
- Килачицкая И.Р. О пасхальном зайце — 2, с. 40
- Красиков М.М. Украинские поверья о Михайловом Чуде — 3, с. 13
- Легенды Светлояра. Публикация А.А. Ивановой — 2, с. 7
- Летарова-Густер М.А. Сказка С.Т. Аксакова «Аленький цветочек» и устная сказочная традиция XX в. — 4, с. 7
- Лифшиц А.А. О чем звонит колокол? — 1, с. 24

«Ловись, халыва, большая и маленькая». Публикация Т.Ю. Шведчиковой — 3, с. 40

Логинов К.К. О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области — 2, с. 13

Логинов К.К. Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии — 3, с. 2

Материалы Э.В. Померанцевой в Государственном Литературном музее. Публикация подготовлена В.В. Запорожец — 4, с. 38

Медведева В.Н. Свадебные дары в селе Подсереднем Белгородской области — 1, с. 32

Михайлов С.С. Гуслицкая деревня Андиферово в рассказах старожила — 4, с. 29

Народные молитвы и духовные стихи Новгородской области. Публикация Е.В. Платонова — 4, с. 35

Неклюдов С.Ю. Почему сказки одинаковые? — 1, с. 7

Некрылова А.Ф. «Святой Тихон с неба спихан» — 1, с. 30

Осипов Д.О. К истории лапта на Руси — 3, с. 20

Петрухин В.Я. Киевская легенда: фольклор и реалии — 1, с. 14

Петрухин В.Я. Государевы лапти — 3, с. 23

Разумова И.А. Про академика Ферсмана, «обманый камень» и «лунный пейзаж» — 1, с. 16

Рассказы о жизни. Публикация Т.Б. Юмсуновой — 4, с. 24

Рассказы о святых источниках и колодцах в Липецкой и Тамбовской областях. Публикация Т.В. Махрачёвой — 2, с. 10

Русская свадьба в Крыму. Публикация Т.В. Величко — 2, с. 32

Сорокина С.П. Сказка и жизнь — 4, с. 10

Толстая С.М. Язык и культура и язык культуры — 1, с. 4

Усманова А.Р. Свадебная обрядность татар Астраханской области — 4, с. 13

Фролова О.Е. Морфология сказки в зеркале синтаксиса — 4, с. 2

Фудзивара Д. «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции — 2, с. 16
«Халыва, ловись!» Публикация Т.Г. Ивановой — 3, с. 38

Часовни и кресты Малопинежья. Публикация Е.А. Шевченко, Т.С. Каневой, Э.Н. Мехреньгиной — 2, с. 2

Чернецов А.В. К 200-летию первой публикации сборника Кириши Данилова — 1, с. 41

Чернецов А.В. Еще одна Соломонова печатка — 3, с. 28

Черных А.В. «Проводы реки» в весенних обрядах русских Прикамья — 1, с. 35

Швед И.А. Символика сосны в белорусской фольклорной картине мира — 3, с. 6

Шутова Н.И. «У счастливого на среднем пальце серебряное кольцо будет сверкать...» — 3, с. 25

Юмсунова Т.Б. Празднование Троицы у семейских Забайкалья — 2, с. 29

Юноки-Оиз К. Балалаечные наигрыши «под проходку» — 3, с. 43

Экспедиции

Белова О.В. Обетные праздники в Харовском р-не Вологодской области — 1, с. 48

Буркова В.Н., Тименчик В.М. Фольклорно-этнографическая экспедиция в Козельский район — 1, с. 50

Годунова М.И., Ковригина Л.К. Фольклорные материалы из с. Миренки Алатырского района Чувашии — 3, с. 52

Иванова А.А. Великорезские святыни в фольклоре Вятского края — 4, с. 41

Кривошапова Ю.А., Пьянкова К.В. Диалектная лексика и народные представления о мире — 2, с. 42

Марковская Е.В. Экспедиции в Карельское Поморье — 4, с. 44

Смирнова О.Н., Чувьюров А.А. Экспедиция на Верхнюю Вычегду — 3, с. 49

Топорков А.А., Ильина Т.С., Акельев Е.В. Первая Пудожская экспедиция РГГУ — 2, с. 45

Чухина А.А. Свадьба, родины и похороны в Каргополе — 2, с. 49

Яковлева И.Л. Страшные истории — 1, с. 52

Выставки

Веселова И.С. «Музей биографий. Русская провинция. XX век» — 4, с. 46

Михайлов С.С. Музей и мемориал в селе Степановка — 4, с. 47

Юбилей

Юбилей счастливого человека (к 85-летию К.В. Чистова) — 4, с. 49

К 75-летию Джеймса Бейли — 4, с. 50

Юбилей без «старомодности» (к 70-летию Алана Дандеса) — 4, с. 51

Обзоры и рецензии

Виноградова Л.Н. Антология польских народных колядок («Polskie kolendy ludowe») — 2, с. 57

Виноградова Л.Н. Мифологические воззрения народов финно-угорской семьи (В. Я. Петрухин. Мифы финно-угров) — 3, с. 54

Жигарина Е.Е. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х (Г.Ч. Гусейнов. Д.С.П.: Материалы к русскому словарю общественно-политического языка XX века) — 4, с. 57

Иванова Т.Г. Исследование по фольклорной лексикографии (М.А. Бобунова. Фольклорная лексикография: Становление, теоретические и практические результаты, перспективы) — 4, с. 53

Киуру Э.С. Перевод подвёл (Э.К. Тарланов. Герои и эпическая география былин и «Калевалы») — 3, с. 57

Летарова-Гистер М.А. Новое издание сказок Ш. Перро (Шарль Перро. Истории, или Сказки былых времен) — 2, с. 59

Летарова-Гистер М.А. От сказки к анекдоту, от Проппа к Фрейду (Алан Дандес. Фольклор: семиотика и/или психоанализ) — 4, с. 55

Мартынова А.Н. Научное издание фольклорного собрания А.В. Маркова (Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова) — 1, с. 55

Петрухин В.Я. Мифы и святилища манси (Мифология манси. Энциклопедия уральских мифологий. Т. II) — 3, с. 56

Софронова Л.А. Утопия в народной культуре (К.В. Чистов. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд)) — 4, с. 52

Тимонина Н.Р. Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 58; 2, с. 60; 3, с. 59; 4, с. 59

Топорков А.А. Антология фольклора современного города («Современный городской фольклор») — 1, с. 56

Фадеева Л.В. Местночтимые святыни в исследованиях нижегородских фольклористов (Местные святыни в Нижегородской устной народной традиции: родники, часовни при них) — 2, с. 52

Чернецов А.В. Откровения Натальи Ивановны (Степанова Н.И. Большая книга заговоров) — 2, с. 54

Чистов К.В. Коротко о книгах (А.С. Степанова. Карельские плачи. Специфика жанра; Э.С. Киуру, А.И. Мишин. Фольклорные истоки «Калевалы») — 3, с. 58

Юдин А.В. Славянская этнолингвистика: новые издания (2000—2003) — 1, с. 54

Памяти ученых

Микаэла Яковлевна Мельц — 1, с. 59

Научная хроника

Валенцова М.М. VIII Толстовские чтения — 3, с. 64

Голицына В.Е. Конференция «Языки традиционной культуры» — 4, с. 60

Добровольская В.Е., Котельникова Н.Е. Научный семинар «Фольклор в наши дни» — 3, с. 60

Добровольская В.Е., Котельникова Н.Е. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — 4, с. 61

Из научной жизни Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ — 2, с. 61

А.П. Минаева. Всероссийская летняя школа по типологии фольклора — с. 61

Т.А. Аникеева, Н.В. Петров. Конференция «Палеофольклор: реальность и мифы» — с. 62

Т.А. Аникеева, Н.В. Петров. Осенняя школа по палеофольклору — с. 63

Канева Т.С., Шевченко Е.А. IV Рябининские чтения — 1, с. 60

Просина С.В. Приобщение детей к традициям народной культуры — 1, с. 63

Рассохацкая О.В. Хроника экспедиций в Ханты-Мансийском автономном округе — 2, с. 64

Седакова И.А. Симпозиум «Календарная обрядность» — 4, с. 62

Семаков Д.А., Меньшиков А.А., Петров Н.В. Школа молодого фольклориста в Архангельске — 3, с. 61

Земля Российская богата небольшими самородными историко-краеведческими музеями, созданными народными подвижниками при клубах и школах во многих городах и селах нашей страны. В них собраны экспонаты, рассказывающие об истории и культуре того или иного населенного пункта или целого края, которые бережно собирались на протяжении многих лет. Недавно мне посчастливилось побывать в одном из таких музеев, который находится всего в ста километрах от Москвы, в южной части нынешнего Орехово-Зуевского р-на, в Гуслицах.

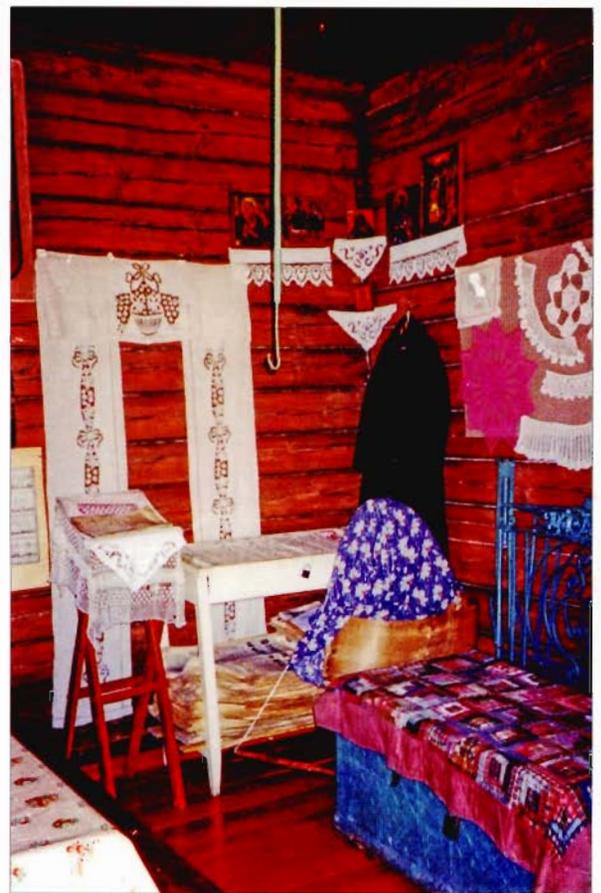
Публикацию С.С. Михайлова, посвященную музею и мемориалу в с. Степановка читайте на с. 47—48.



Фото С.С. Михайлова

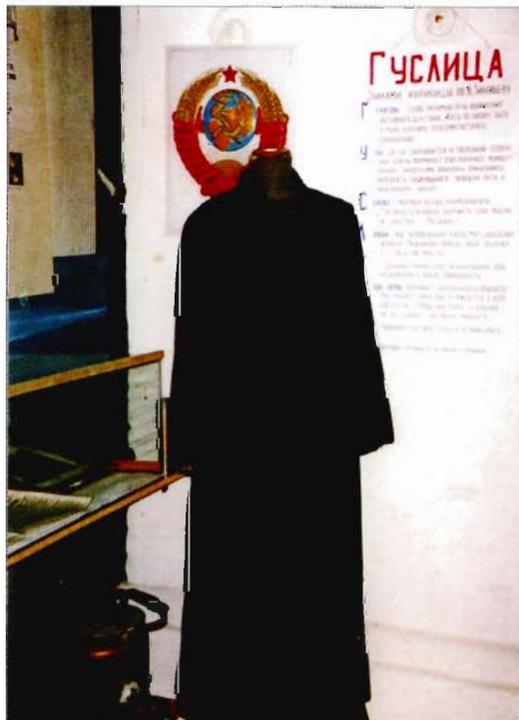


Создатель музея У.Г. Андриянова и исследовательница из Перми Е.М. Четина в степановском музее



Фрагмент экспозиции «Интерьер старообрядческой избы»

Экспонаты степановского музея: мужской старообрядческий костюм, медный самовар, плакат с расшифровкой названия «Гуслица», составленной краеведом А. Зинovieвым исходя из «значений» букв кириллической азбуки



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

Подписные индексы
(каталог Роспечати) —

73149 (для индивидуальных подписчиков)

84643 (для предприятий и организаций)

Для зарубежных читателей —

73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2005»)

Internet: www.rosp.ru



В следующих номерах:

Д.О. Осипов (Москва)

Из истории русской обуви

А.А. Турилов (Москва)

Забывтая древнерусская книга

«Зверинец или Метник»

К. Задоя (Германия)

Как «кликали ворадай»

Е.В. Морозова (Тверь)

Колядка «вопросно-ответной»

*структуры: разрушение или
закономерность традиции?*

О.В. Гордиенко (Москва)

*Публикационные
метаморфозы наигрыша*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

