

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2005

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Еврейские дома на главной улице бывшего местечка Черневицы Могилевского р-на Винницкой обл. Фото О.В. Беловой



Синагога 1589 г. в Шаргороді Винницкой обл. До недавнего времени в здании находился сокоморсовый завод, сейчас здание пустует. Фото О.В. Беловой

Летом 2004 г. состоялись две молодежные полевые школы по иудаике. Материалы о работе «Школы на колесах» и полевой школы в Крыму читайте на с. 61—64

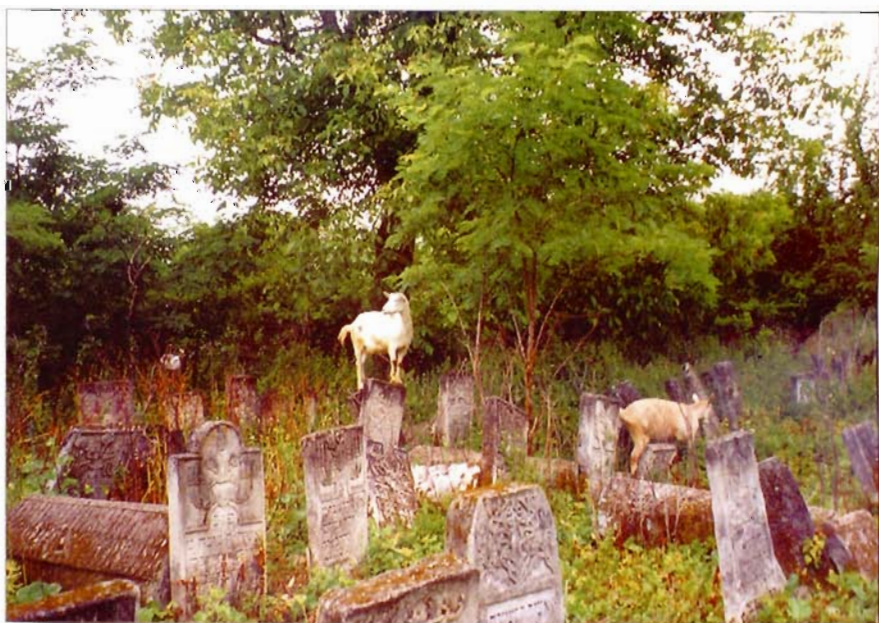
Софья Наумовна Козулина (г. Саки) с пасхальным блюдом. Фото А.А. Эмировой



Мезуза на дверном косяке в еврейском доме, который сейчас принадлежит украинской семье. С. Черневицы Могилевского р-на Винницкой обл. Фото О.В. Беловой



Еврейское кладбище в г. Хотин Черновицкой обл. Фото О.В. Беловой



ВНИМАНИЕ! Глубокоуважаемые коллеги! Государственный республиканский центр русского фольклора сообщает о том, что 1—6 февраля 2006 г. в Москве пройдет Первый Всероссийский конгресс фольклористов, в рамках которого будет проведена планировавшаяся ранее на октябрь 2005 г. Всероссийская научная конференция «Современная российская фольклористика. Классическое наследие и XXI век».

Оргкомитет приносит извинения за причиненные неудобства и необходимость корректировки Ваших планов. Надеемся, что Ваша готовность принять участие в работе конгресса остается в силе.

Ждем Ваших заявок, которые можно направить на адрес Центра, с пометкой «Конгресс». Обращаем Ваше внимание, что в заявке нужно указать ФИО, место работы, должность, ученую степень и звание (если они есть), название доклада, его краткое (не более 200 слов) резюме, потребность в технических средствах.

E-mail: crf@inbox.ru

С уважением,
Оргкомитет конгресса

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(47) '2005

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта
А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

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.Г. Краснов**

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

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

Е-mail: crf@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 12.09.2005. Формат 60×90 1/8.

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

Тираж 3000 экз. Заказ 806. 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», 2005

На 1-й стр. обложки: Архангел Михаил Воевода. Икона первой половины XVIII в. Поважье. Из книги: Антонова В.И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. № 16

На 4-й стр. обложки: Раскрашенное надгробие с изображением птицы на еврейском кладбище в г. Хотин Черновицкой обл. Фото О.В. Беловой

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

Е.А. Костюхин. Образ фольклора 2

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: Костромская область

М.Ф. Евчик, К.В. Пьянкова, Е.В. Шабалина. Народное слово и миф 4

Истории из Завражья. Публикация О.В. Беловой 8

К.В. Пьянкова, К.М. Старикова. Фольклорная топонимия Костромской области 12

Т.В. Кирюшина. Егорьевские обряды и песни на Костромской земле 14

Кадыйские наличники. Публикация И.В. Мазеева 19

ДЕМОНОЛОГИЯ

О.В. Михайлова. Каргопольские и няндомские колдуны 22

Ли Чжэ Чжун. Домашние духи в русской и корейской традиции 24

Л.В. Оборин. Ведьма из Каргополя-2 28

Материалы по демонологии из села Линово. Публикация О.В. Чёха 31

«Людей жа невидимых столько, сколько видимых». Публикация Г.И. Лопатина 34

Домовые Пошехонья. Публикация В.В. Запорожец 37

ЭКСПЕДИЦИИ

С.Н. Амосова, М.В. Ахметова, М.Л. Лурье, А.А. Сенькина. Бологовская экспедиция 2004—2005 гг. 41

Д.В. Абашева, Е.Е. Владимирова, Т.Ф. Иванова. Фольклор Алатырского Присурья 44

ЮБИЛЕИ

К юбилею Ф.Д. Климчука 47

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Е.Л. Березович. От «крута» до «перепелки»: третий том словаря «Славянские древности» 49

А.В. Юдин. Новые выпуски люблинской «Этнолингвистики» 50

И.А. Седакова. Шотландский архив в Эдинбурге 53

А.В. Курочкин. Эротический фольклор украинцев 56

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

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Феликс Иоганнес Ойнас (1911—2004) 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

М.В. Ахметова. Конференция «Языки традиционной культуры» 60

А.М. Федорчук. Молодежные школы по этнокультурным контактам 61

В.А. Дымшиц. Летняя школа в Подоллии 62

Т.В. Величко, А.А. Эмирова. Этнографическая программа Крымской школы по иудайке: первый опыт 63

Е.А. КОСТЮХИН

ОБРАЗ ФОЛЬКЛОРА

Обычно мы не задаем себе вопрос, что такое фольклор, полагая, что каждый младенец это знает: ну конечно же, народное творчество. Ограничиваем ли мы область фольклора словесным искусством или включаем туда народную музыку и хохломские ложки, суть дела не меняется: это народное искусство. Но если внимательно приглядеться к феномену фольклора, то он оказывается вещью в себе, и каждая эпоха видит и толкует эту вещь по-своему. И мы непременно должны это учитывать, обращаясь к фольклористике прошлого: она воспринимала фольклор иначе, и у каждой эпохи складывался собственный образ фольклора. Причем формировался он отнюдь не в недрах науки, а в общественном сознании, т.е. зависел от идеологии, в первую очередь, от того, какое содержание вкладывалось в понятие «народ».

История русского фольклора (и фольклористики) начинается в XVIII в. Всё, что было до этого, невосстановимо и принципиально недоказуемо. Попытки реконструкции фольклора прежних эпох заранее обречены на провал, поскольку сводятся либо к прямому переносу наших представлений о том, каким должен быть фольклор, в прошлое, либо уводят в область безумных гипотез (как это сделал А.И. Никифоров, «восстановивший» фольклор Киевской Руси). Должны были существовать песни и сказки, и никого не смущает тот факт, что до XVI в. ни одного следа волшебных сказок в древней русской литературе нет. Палеофольклористика существовала и существует со времен мифологической школы, но цель ее иная: это по сути дела историческая поэтика жанровых форм. Раньше фольклор был иным. А как же пословицы и поговорки, эта извечная народная мудрость, — ведь в сборниках XVII в. мы находим немало знакомых текстов? Но в XVII в. они входили в иной репертуар, жили в ином окружении. Что же до прочих фольклорных жанров, то мы о них ничего не знаем и прямые ретроспекции крайне ненадежны.

Но речь не об этом. Фольклор как феномен осознается только в XVIII в. Происходит это в эпоху классицизма, который так долго был своеобразным пугалом в истории отечественной культуры, и иначе как ложноклассицизмом его не называли. Часто раздававшиеся упреки классицизму в том, что он принципиально отрекается от национальных корней, поскольку исповедует космополитический и общий для всех веков и народов рационально сконструированный идеал, — упреки несостоятельные.

Поскольку русская литература не знала лирики, то первые русские поэты-классицисты опираются на традиции народной лирики. На нее ориентируется Тредиаковский, реформируя русское стихосложение. Наиболее строго придерживавшийся канонов классицизма А.П. Сумароков пишет:

Не грусти, мой свет! Мне грустно и самой,
Что давно я не видалася с тобой, —
Муж ревнивый не пускает никуда,
Отвернусь лишь, так и он идет туда.

Это явная стилизация народной песни — вплоть до сохранения голоса несчастной женщины.

Во второй половине XVIII в., после усиленной европеизации России в петровское время, наступает пора активных поисков национальной самобытности. В эту эпоху складывается первый образ фольклора — в нем видят зеркало национальности. Русский народ — это русские люди, говорящие на русском языке. Это касается всех областей культуры: в комической опере обильно «цитируется» народная речь со всеми диалектизмами и воспроизводятся народные обряды, Екатерина Великая приказывает придворным дамам являться в свет в русском национальном платье, Василий Левшин в пику бесчисленным арабским, китайским и «перувианским» сказкам пишет «Русские сказки», Михаил Чулков создает «Абедегу русских суеверий» и все русские комедиографы издеваются над «чужебесием», несколько опережая адмирала Шишкова с его «мокроступами». И всё это делалось задолго до романтизма, которому приписывают открытие народности и национальной старины.

Образ фольклора как резервуара того, что можно назвать «народностью», надолго закрепляется в русском сознании и наследуется XIX веком: в николаевскую эпоху народность объявляется одним из краеугольных камней русской культуры, наравне с православием и самодержавием. Прошлое никого не интересует — интересует настоящее: как поют, пляшут, как развлекаются и во что одеваются. Ходить далеко не надо — достаточно приглядеться к быту любого русского города. Городской материал составляет содержание знаменитых собраний Снегирева и Терещенко, и никакая деревня фольклористам этой эпохи не нужна: за «народностью» не надо отправляться в дальние экспедиции. Следует добавить, что возникновение в середине XIX в. английского неологизма «фольклор» (У. Томс) и его постепенное вхождение в терминологический аппарат мировой, в том числе и русской, науки, конечно, не случайно: явление было осознано и нуждалось в определении. В свою очередь его появление обострило внимание к фольклору и стимулировало его исследование.

Романтизм принес с собою новый образ фольклора: фольклор не только определяет национальное своеобразие, но это еще и достояние национальной старины, полученное в наследство от индоевропейской прародин. То, чем мы владеем сегодня, — осколки славного прошлого, и, собрав их, мы можем восстановить картину давно минувшего. Этот образ фольклора многое предопределил в методологии зарождающейся науки о фольклоре и шире — культурологической концепции. Было славное прошлое, от которого остались лишь осколки. Что же в таком случае представляет собою эволюция фольклора? Постепенное забвение прошлого, разрушение и упадок. Так возникает очень устойчивая теория регрессивного развития фольклора, удержавшаяся вплоть до XX в. и разделяемая многими фольклористами и поныне: старинный фольклор постепенно разрушался, пока не погиб. В самом деле, были ли уже не поют и сказок не сказывают — о чем тут говорить?

В эпоху позитивизма складывается еще один образ фольклора. Народ постепенно становится «простым народом», а хранительницей национальных обычаев объявляется деревня. Собственно, представление о регрессе фольклора не меняется — даже напротив, оно формулируется более отчетливо (а Буслаева, наверно, идея регресса возмутила бы, поскольку он всегда настаивал на развитии творческих начал в фольклоре)

и разделяется всеми научными школами. Так, для английской антропологической школы фольклор — культурный пережиток прошлого (Тайлор). Картина развития русского былинного эпоса, нарисованная Всеволодом Миллером и его учениками, — это грандиозное увядание: родившиеся при княжеском дворе эпические песни ушли к скоморохам, а от них — в избы олонечских крестьян, довершивших разрушение величественного здания древнего русского эпоса. Сходная судьба была и у сказок: следы скоморошеского искусства указывали на былой профессионализм, а последнее их пристанище — крестьянская изба.

Но у исследователей исторической школы наметилась и новая тенденция, которая привела к формированию нового образа фольклора. Как бы ни деградировал фольклор, его поют и рассказывают простые деревенские люди. Вместо музейного, антикварного облика фольклора на первый план выдвигается его художественная актуальность, творчество простого народа. Русская школа фольклористики впервые в мировой науке выдвинула на первый план фигуру исполнителя.

Эти тенденции привели в конце концов к формированию еще одного образа фольклора, сложившегося в советской фольклористике 1920—1940-х гг.: фольклор был воспринят как словесное искусство, равнозначное литературе, как творчество трудового народа. Работами Марка Азадовского и его сторонников все грани между фольклором и литературой были уничтожены. Заговорили об индивидуальных стилях сказителей и сказочников — только до мастеров лирических песен дело не дошло. Талантов было открыто великое множество, им посвящались отдельные сборники и монографии. Это значило, что фольклор воспринимался всецело как искусство художественного слова.

Этот образ фольклора начисто исключил представление о регрессивной эволюции народного творчества — оно сменилось полностью противоположным: о бесконечном художественном совершенствовании, для которого был отыскан термин из гранильного дела — шлифовке. И хотя это представление противоречит очевидным фактам (былины, например, до того усовершенствовались, что ушли из бытования), оно прочно вошло в советскую фольклористику. На смену бесконечному регрессу пришел бесконечный прогресс.

Впоследствии с этой концепцией много спорили, многое в ней отвергали. Последним ярким сторонником «художественной концепции» был Н.И. Кравцов, по инициативе которого издательство Московского университета выпустило несколько сборников «Фольклор как искусство слова». Но золотые дни «художественной» теории были уже позади, и сборники эти встретили довольно прохладный прием: все-таки сказка «Царевна-лягушка» — это не «Анна Каренина», а «Илья Муромец и Соловей-разбойник» — не «Война и мир», и единой методологии анализа художественных текстов быть не может.

Современный образ фольклора сложился в последнюю четверть века. Происходит расширение границ фольклористики, вызванное тем, что под фольклором начинает пониматься традиционная культура в целом. Это неизбежно ведет к размыванию границ науки о фольклоре. Фольклористика как область филологии или области этнографии все более становится достоянием прошлого. Если речь идет о традиционной культуре в целом, встают вопросы, связанные с функционированием фольклора, и фольклористика вбирает в себя семиотику и социологию. Если же по привычке и говорят о вербальном выражении фольклора, то не настаивают на том, что это твор-

чество художественное. Вербальный фольклор воспринимается не как автономный феномен, а как часть народной культуры и рассматривается в ее контексте. К фактам фольклора (= текстам) приравниваются этнографические свидетельства: записи обычаев, заговоры, приемы лечения болезней и, напротив, насылания порчи. Переизданы давно забытые книги об обрядах и обычаях (Терещенко, Забылин, Макаренко).

Поскольку фольклор включает всю народную культуру, его изучение распространяется на все социальные слои. Впрочем, это скорее декларативно, чем реально. В фольклористике США есть работы о фольклоре лесорубов и железнодорожников, о различных традициях эмигрантов, приехавших из разных стран. Есть ли подобные работы у нас? Могут спросить: какие у нас эмигранты? Сорок лет назад я поехал в экспедицию по Семиречью. В нашем отряде были русскоязычные казахи, и в русских селах и казахских аулах мы чувствовали себя нормально. Но вот в селах украинских нам было неуютно: к записи украинского фольклора мы были не готовы. Между тем, в этом фольклоре обнаруживались интересные следы взаимовлияния русского, украинского и казахского фольклора. Но работ об этом не было и нет.

Я далек от мысли взвешивать разные фольклорные концепции или, упаси Боже, отыскивать в них пресловутые рациональные зерна. Кроме того, точнее было бы говорить о преобладании той или иной концепции в определенную эпоху. И в наше время немало людей, для которых фольклор — это кокошники и деревянные ложки, нечто такое в нашем облике и быту, что можно противопоставить западной цивилизации. Еще больше тех, кто с тоскою говорит о том, что эпоха фольклора миновала, что уже и песен старинных не поют, и сказок не сказывают, что нужно возродить старинные традиции. Любителям старины рекомендую начать с жилища — переехать из городской квартиры со всеми удобствами в курную избу. Можно сохранить и возродить старинные традиции при одном лишь условии: их необходимо вынуть из того культурного контекста, в котором они находились, и придать им новый смысл, прежде всего художественно-эстетический.

Существование в истории нашей культуры разных образов фольклора должно заставить нас задуматься над правоммерностью наших ожиданий и суждений о фольклоре прошлого. Неосторожно было бы делать какие-либо выводы о сказках в XVIII в., поскольку они, в свете тогдашних представлений, не давали достаточного материала для выражения национального характера: всюду рассказывали одни и те же сказки, и особой разницы между Буово д'Антоня и Бовой Королевичем никто не видел. Максимум, чего они заслуживают, — заполнять минуты праздного досуга. Собрание сказок Афанасьева и песен Киреевского дает очень мало для суждения об индивидуальном мастерстве исполнителей (хотя выдумка о царе Горохе — явно индивидуального пошиба). Когда же мы обращаемся к классической советской фольклористике, представлявшей фольклор как парад индивидуальных дарований, то материала для суждений о типологии сказительского мастерства оказывается удручающе мало. То, что в одну эпоху безоговорочно относимо к фольклору, в другую таковым не признается. Примеров достаточно — хотя бы новины, которые дружно были осуждены как нефольклорное мертворожденное новотворчество, чуждое устной традиции. При всем том новины небезынтересны при постановке проблемы художественных возможностей фольклорной стилистики. Но ка-

кие там возможности, когда и фольклора-то нет, — и вопрос снимается.

Преимущества нынешней концепции фольклора кажутся очевидными — наконец-то мы можем изучать фольклор в полном объеме, наконец-то за фольклором встает народная культура в целом. Но современная культура в целом, увы, не складывается из одного фольклора — правомернее говорить лишь о фольклорных компонентах в этой культуре. Изучение статуса этих компонентов — во многом дело будущего. Открываются перспективы для изучения фольклора микрогрупп, вплоть до одной семьи (почин положила И.А. Разумова). Источники фольклорного мира современного человека питаются не только фольклором, но и литературой, и телевидением, и рекламой — проблема эта не только не изучена, но она даже толком не поставлена.

Сегодня мы можем с облегчением отказаться от прямолинейных представлений о регрессе и прогрессе в фольклоре. Казалось бы, чего яснее: крупные социальные перемены влекут за собою принципиальные перемены в фольклоре, его облике и статусе. Но когда мы говорим о своеобразии современного фольклора, называя его постфольклором, раздаются порою голоса: да какой там постфольклор — все тот же фольклор! Но социальные революции уносят с собою в могилу старый уклад с его фольклором, и никакие стенания или, напротив, ребяческий оптимизм положение дел не изменяют. Меняется самый статус фольклора, так что фольклор становится чем-то иным.

Нет концепций безупречных, и развитие фольклористики не идет по пути шлифовки, как и сам фольклор. Пусть фольклор не сводим к искусству слова, но все-таки в большой своей части это искусство слова, художественный феномен. Можно сказать: «Бесполезно втолковывать что-либо пьяному», — как учат нас серьезные паремологи, но в народе говорят иначе, когда высказывание обретает художественную организацию: «Слушай дело, Кузя, а Кузя пьян как зюзя» — и, смею заверить, эта организация куда важнее смысла. При всем уважении к фольклору микрогрупп, нельзя не признать, что в художественном отношении они не равноценны. Я вовсе не призываю отыскивать образцы художественно совершенного фольклора и только его изучать — просто всем сестрам надо воздать по серьгам и не забывать о художественной шкале.

И последнее замечание. Образ фольклора и история русской фольклористики — разные вещи, хотя и взаимосвязанные. Бывало, что определенная работа революционизировала науку и содействовала укреплению того или иного образа фольклора. Такова, скажем, знаменитая статья М.К. Азадовского о русских сказочниках, написанная на грани 1920—1930-х гг. (увидела свет в 1932 г.). Но наука всегда шире лелеемого эпохой образа фольклора. Чуть раньше статьи Азадовского появилась «Морфология сказки» В.Я. Проппа. Однако, поскольку представления о фольклоре ей не благоприятствовали, книга Проппа ждала своего часа более четверти века, пока в фольклоре не увидели царство структур. Ни в одну из эпох нет единого представления о фольклоре, но есть господствующий образ фольклора, и он не только формирует наши представления о фольклоре, но и непосредственно сказывается на судьбе научных исследований. Нельзя, помимо того, наивно полагаться на результаты этих исследований, не принимая во внимание представление о фольклоре, сложившееся в ту или иную эпоху. Это требование кажется вполне актуальным в обстановке повышенного интереса к прошлому нашей науки.

М.Ф. ЕВЧИК, К.В. ПЬЯНКОВА,
Е.В. ШАБАЛИНА

НАРОДНОЕ СЛОВО И МИФ

В настоящих заметках представлены и откомментированы факты народной фразеологии и ономастики, интересные с этнолингвистической точки зрения. Материал собран в августе 2004 г. на территории Кадыйского и Макарьевского районов Костромской области Топонимической экспедицией Уральского университета.

Полава тебя неси!

В Кадыйском р-не зафиксированы бранные выражения, в которых фигурирует слово *полава* (вне выражений употребляется редко). Смысловое наполнение этих языковых фактов разнообразно. Базовое слово фигурирует в них во вторичных значениях, а первичное значение информантам неизвестно. Контекстуальные связи в составе бранных формул позволяют выявить ряд существенных признаков языковой ситуации, приближающих к разгадке изначального значения лексемы:

— неожиданное появление, мыслимое как неблагоприятное: *полава принесла*: «Полаву-то не ждут — и вы явились тут. Вот и полава принесла» (с. Лубяны); «о неприятном госте»: «В наше-то время приходили из других деревень. Кому не нравится, скажут: полава их принесла! Откроют драчу из-за девок-то» (д. Чапыги);

— беспорядок, разрушение: *как полава* «о грязном человеке»: «Как полава пришел ты, грязный весь!» (с. Лубяны); *полава* «компания хулиганов, пьяниц»: «Полава — это хулиганское слово. Идут и хулиганят полавой. Компания, кучка пьяных называется полава» (д. Берёзовец);

— связь с водой: «Полава, связано, что вроде ты мешаешься: чтобы тебя полава унесла, чтобы тебя унесло водой-то!» (д. Чапыги);

— стихийная сила, приносящая вред человеку: *полава унесла* «нелегкая унесла»: «Если убежит — о, полава-то унесла!» (с. Завражье); *полава занесла* «об обморочном состоянии»: «Сама, когда пойдешь, закружит тебя: полава-то куды занесла меня, Господи!» (д. Чапыги); *полава унесла (увела)* «о состоянии безумия»: «Старость когда, когда полоумный — полава-то унесла его, увела» (д. Чапыги); *полава снесла* «о человеке, потерявшем равновесие»: «Ну, довертелась, полава тебя снесла!» (с. Столпино).

Итак, *полава*, по всей видимости, представляет собой персонификацию некой стихийной (скорее всего водной) силы, неожиданно появляющейся и враждебной человеку. Выделенные признаки реалии позволяют предполагать, что изначальное значение лексемы *полава*, не осознаваемое сейчас носителями говора, — «половодье». Такая реконструкция значения подтверждается данными Словаря русских народных говоров:

МАРИЯ ФЕДОРОВНА ЕВЧИК, КСЕНИЯ ВИКТОРОВНА ПЬЯНКОВА, ЕКАТЕРИНА ВЛАДИМИРОВНА ШАБАЛИНА, студентки Уральского гос. университета (Екатеринбург)

костр. *полава* 'полая вода', влад. *полавода* 'половодье', ленингр. *полова* 'заливной луг'¹ и др.; ср. собственно литер. *половодье*.

С половодьем связано еще одно выражение, зафиксированное экспедицией, — *полая вода покойников любит*. Оно отсылает к поверью, что во время половодья обнаруживаются все утонувшие в течение года: «Полая вода покойников любит, плывут все к берегу да тычутся в берег» (д. Ивановское). Примечательно, что в основу отношения полой воды к человеку положена оппозиция «живой—мертвый». По отношению к живым полая вода ведет себя агрессивно — уводит, уносит. «Захваченный» полой водой человек, утопленник, становится для нее «своим». Иногда она «отдает» утопленников, выносит их на берег — и этим определяются погодные явления, ср. *половодник* 'утопленник, обнаруженный во время половодья': «Половой-то половодников нанесет. Ну, скажут, будет холодная весна. А как ни одного не вынесёт — теплая весна» (с. Столпино).

Дать имя с креста

Были собраны новые сведения о способах имянаречения в случаях, когда в семье «не держатся» дети. Один из них воплощается в выражении *дать имя с креста*. В народном восприятии обряды крещения и имянаречения неотделимы друг от друга, поскольку имя и крест ребенок получает одновременно. В данном случае речь идет о способе магического «перекрещения» для остановки детских смертей в семье, когда ребенку дается то же имя, что у матери и крестной: «У мамы все в детстве помирали, все дети. Сказали ей, как мне родиться: имя давай с креста. Я остановилась, не умерла. Мать Екатерина, крестная Екатерина — да я Екатерина. Мать, крестная и младенец — по одному имени. Вот и дали имя с креста» (с. Столпино). В приведенном контексте особого комментария требует глагол *остановиться*: здесь он употребляется в значении 'выжить, "закрепиться" в жизни, прервав ряд детских смертей в семье' (ср. практику наречения детей именами с корнем **stan-/stoj-* для предупреждения болезни или смерти²).

«Повторное» именование как одна из разновидностей ономастической магии отсылает к распространенному у русских поверью о том, что носитель «повторного» имени наделяется вместе с именем крепким здоровьем³. Ср. в наших материалах: «У меня у мамы пять детей умерло. Ей сказали: "Назови-те его именем отца". Михаилом и назвали, и остался живой ребенок-то» (пос. Текун). С этим представлением связаны и запреты на называние детей именами умерших родственников: «У меня родился сын, а брат у мужа умерший был Николай. Вот и назвали Николай. А он сорока лет и умер. Надо называть именем того, кто живущий» (с. Завражье); «Я рожала Надежду, и она умерла. Не хочу детей если, даешь имя того ребенка, который умер. Чтобы этот умер» (с. Паньково). В обряде имянаречения «с креста» содержится также мотив связи судеб крестника и крестных, встречающийся и у других славянских народов. Так, у сербов бытует поговорка: «Умрет крестник, кончится и кумовство»⁴.

Новизна полученного нами факта состоит в том, что, в отличие от известного славянской традиции двойного перекрещения, используется тройное. Чем мотивирован такой способ именование? Во-первых, как уже было отмечено, в ситуации крещения имя и крест тождественны и выполняют единую

функцию — защитную. Следовательно, вместе с повторным именем ребенок получает дополнительный «крест», а значит и дополнительную защиту. И чем больше таких имен, тем больше у ребенка шансов «остановиться». Число три является знаковым для христианской традиции, и такое именование приобретает дополнительный религиозный смысл. Кроме того, здесь возможна своего рода проекция креста как фигуры на обряд крещения: происходит оживление визуального образа, из которого затем «вырастает» сама идея тройного именование.

Бессильное поле

В собранном нами языковом материале фактам, связанным с представлениями о нечистой силе, отведено довольно скромное место. Все «нечистое» и враждебное человеку соединяется в образе *силы*, выступающей как апофеоз сверхъестественного и магического. Под *силой* понимаются способности колдунов: «Сила была вся в их руках» (д. Починок); нечистая, темная сила: «Это с какой-то силой связано, не с божеством» (д. Починок); ср.: *вражья сила* 'то же, что нечистая сила': «Выходят из могил, по которым тоскуют. Не они выходят, вражья сила» (д. Паньково). Кроме того, под *силой* понимают способность поля давать урожай: «Силу-ту с полей заберут, мы сожжем — а колоски-те в прах рассыпятся» (с. Завражье).

Наличие различных смысловых компонентов в понятии *силы* наиболее отчетливо проявляется в связи с урожайной тематикой. Так, был зафиксирован интересный факт: поле, с которого, по народным поверьям, ведьмы сняли урожай, называют как *сильным*, так и *бессильным*: «Ходили бабы злые, пережины-те делали. На сильном поле разве чего нажнешь?» (д. Паньково); «Одна старуха пережинала у нас, силу отбирала у поля. Ходит, собирает колоски пучками. А потом придут — там не родит. Вот, скажут, пришли на бессильное поле» (с. Столпино). Каким образом происходит отождествление *сильного* и *бессильного*? Очевидно, в первом случае сделан акцент на «осквернение» поля *силой* (т.е. неким антропоморфным воплощением «нечистого»), во втором — на потерю полем своей, «природной» *силы* (см. *сила* 'способность поля давать урожай'). Таким образом, в значении лексемы *сила* можно обозначить два полюса — положительный (связь с плодородием) и отрицательный (связь с чем-либо «нечистым»), что определяет амбивалентность ее семантики.

Сильным/бессильным поле становится в результате *пережины* — действия, которое производят над полем с целью отобрать урожай. Пережином занимаются колдуны, колдуньи, ведьмы, знахарки (т.е. люди, связанные с нечистой силой) или же сама нечистая сила, воплощенная в мифологических существах (леший, полевой, нечистый дух). По народным представлениям, пережин можно делать только один раз в год — в ночь на Ивана Купалу, на Семенов день, во время цветения ржи или ее созревания, перед началом жатвы. Пережину может подвергаться только ржаное поле⁵. Способы забирая *силы* с поля различны: «Едет, говорят, на коле поперек поля в белом — колдунья, пережинат поле» (с. Завражье); «Одна старуха пережинала у нас, силу отбирала у поля. Ходит, состригает колоски пучками. Со слова ходит» (с. Столпино) (*ходить со слова* 'осуществлять какое-либо колдовское действие, сопровождая его вербально, заклинанием'). Также это может быть одетая в белое женщина, которая сжинает серпом колосья, двигаясь из одного конца поля в другой, или колдун, сре-

зающий колосья, в то время как нечистая сила держит его за ноги (потому никаких следов от пережина на поле не остается). Пережинщика можно разоблачить, побывав в его амбаре: «пережатые» зерна стоят торчком.

Двенадцать напрасных смертей

Выражение *двенадцать напрасных смертей* употребляется в случае, если человек умирает «не своей» смертью. Оно функционирует как «цитата», застывшее текстовое клише, приуроченное к ситуации. Носители говора неуверенно себя чувствуют, пытаются объяснить его прагматику и мотивацию. Возможно, *двенадцать напрасных смертей* — это присловье о смерти от несчастного случая, выполняющее функцию магической защиты того, кто его произносит. Возможно, оно служит напоминанием о том, что «всего должно быть 12 напрасных смертей» (в году? в окружении одного человека?): «Говорят, что должно быть 12 напрасных смертей. Все по-разному умирают. Кто-то своей смертью, кого-то Бог наказывает, а ещё 12 напрасных должно быть» (д. Погорелки).

Информанты предполагают связь рассматриваемого выражения с 12-ю апостолами: «Когда по старости или по болезни умираешь, это Бог посылает смерть, а бывают неправильные смерти, например, под машину попал или что ещё, случайно то есть, это напрасные смерти. Когда случайная смерть, говорят — 12 напрасных смертей, видно потому, что апостолов 12» (д. Борисово); или просто осознают, что символика числа 12 имеет библейское происхождение: «12 напрасных смертей говорят, когда напрасно. Вот 20-го августа 40 дней будет парню. Можно было избежать, напрасно убивают друг друга. А 12 из Библии взялось» (д. Борисово).

Весьма значимы замечания информантов о том, что «напрасные» смерти случаются по пятницам: «Было 12 напрасных смертей. Об этом по-Божьему написано. Вчера на мосту человек разбился, это напрасная смерть. А может, сам над собой чего сделал, без болезни. Задавился, утопился. Всех не упомяну, Бог знает. Они бывают по пятницам чаще. От напрасной смерти в пятницу постной едят, жирного не кушают» (д. Паньково).

Связь *12-ти напрасных смертей* с пятницей не случайна. В имевшем широкое хождение апокрифе «Сказание о 12-ти пятницах» дается «перечень двенадцати "великих", "святых", "временных", "завещанных" ... и т.п. пятниц в году, в которые должен соблюдаться строгий пост»⁶. Пятницы эти «привязаны» к определенным церковным праздникам (предваряют их), чем и обусловлены разного рода запреты. В апокрифе обещается защита свыше именно от напрасной смерти всем, кто чтит эти дни. Таким образом, выражение *двенадцать напрасных смертей* словно бы проецирует на каждую из священных пятниц года «свою» напрасную смерть.

Ярилова Плешь и другие

Один из самых интересных хрононимов, встретившихся в Макарьевском р-не Костромской обл., — *Ярилова Плешь*. Так называют престольный деревенский праздник. Он «не в числе»; его календарная «привязка» варьирует: «Ярилова Плешь не в числах, через неделю после Троицы» (д. Соловатово), «Заговинье в воскресенье в Журавлёво, а через неделю у нас Ярилова Плешь» (д. Кондратово); 'престольный праздник в д. Кондратово, отмечается в воскресенье после Петрова дня'

(с. Нежитино), 'престольный праздник в д. Журавлёво во второе воскресенье после Вознесения' (д. Фролово). Праздник этот отмечается во время поста: «Ярилова Плешь уже постное гулянье, святым отцам» (с. Нежитино).

Параллельно названию *Ярилова Плешь* функционирует его синоним — экспрессивный хрононим *Х...ва Плешь* 'престольный праздник в д. Голодаиха': «В Голодаихе Ярилова Плешь, праздник, а ещё мужики у нас её Х...вой Плешью называют» (д. Чумиково). Символика мужского начала, появляющаяся в данном хронониме, не случайна: «Эротический элемент является ведущим для Ярилы — календарно-мифологического символа/персонажа, сколь бы то ни было достоверных сведений о культе которого крайне мало»⁷. В Костромской губ., по свидетельству И.М. Снегирева, «старик в лохмотьях нёс в небольшом гробике куклу, представлявшую мужчину с его естественными принадлежностями. Пьяные бабы провожали гробик до могилы...»; в Ярославской губ. в начале XX в. сохранялся обычай «погребать ярилину плешь»: молодёжь делала из глины куклы Ярилы («в рост человека с подчёркнутыми признаками мужской силы») и Ярилихи, а после гулянья разбивала и кидала их в воду⁸. Таким образом, персонаж, получивший имя *Ярилы*, — это некое мифическое существо мужского пола, обладающее особенно ярко выраженными половыми признаками и в связи с этим становящееся объектом ритуальных действий, проводимых в определенные дни календаря.

То, что известно о *Яриле* (вкупе с нашими костромскими записями), позволяет предположить, что изначально реалией, названной этим словом, был, по-видимому, собственно мужской половой орган, понятие о котором у славян связывалось, как известно, с представлениями о силе, плодородии и богатстве. Одним из признаков антропоморфизации этой части тела явилась её «плешивость», отразившаяся, в частности, в русском эротическом фольклоре: «А четыре попа да кобылу е... / А и пятой поп поскакивает / — А, братцы, попы, доброхоты мои / Дайте мне хотя плешь обмакнуть!...», «Большой-то х...ще поднимаются / Енеральска плешь раздуваются...»⁹. Помимо *плеш*, на отождествление мужского полового органа с человеком указывает существование современного термина *головка*. Не случайно «донором» для соматической метафоры становится именно голова и то, что с ней связано: здесь значимо не только какое-либо внешнее сходство сравниваемых объектов, но и своего рода функциональное — и голова, и половой орган мужчины издревле воспринимались как наиболее жизненно важные части тела.

Название *Ярило*, параллельно своему «календарному» существованию, отмечается и в топонимии, ср. название высокой горы *Ярило* (справа от устья Оки в Нижнем Новгороде)¹⁰. С учетом вышесказанного становится очевидной наибольшая вероятность подобной номинации именно для возвышенности (среди всех географических объектов). В Кадыйском р-не Костромской обл. также встретились «ярилины» топонимы: *Ярилово* — часть д. Борисово, *Ярилово/Печная* — улица в д. Жуково.

Этнолингвистически «привлекательны» и другие хрононимические факты Костромской обл. Например, такие, как *Дуни/Дунюшка/Дуня-зассиха* — 14 марта: «14 марта Дуни, Дунюшка ясна, будет весна красна» (с. Столпино), «Дуня-зассиха, под ногами мокро, вот и звади» (с. Столпино); *Федулы* — 15 марта: «Федулы, Федул, скажём, подул, все корма задул» (с. Чернышево); *Фёдор Студёный* — 7 февраля: «На Фёдора Студёного покойники плачут по земле» (д. Паньково). Эти

названия могут в дальнейшем утрачивать собственно хрономическое значение и выступать в составе фразеологизмов, обозначающих сильный холодный ветер: *дуни подули, федоты помели*: «Как в марте повалит, ветер подует, ну, дуни подули, федоты помели, к теплу значит» (д. Починок); *федул погоду надул*: «Подует резкой ветёр, федул погоду надул» (с. Столпино); *федула (федора) подула*: «Ну федора подула, ветра-те будут большие, стога разметут-да» (с. Завражье). Календарные персонажи, таким образом, больше не «живут» в определенном дне календаря, их действия распространяются на дни, смежные или подобные ему, — в данном случае признаком подобия выступает погода (сильный холодный ветер, снег).

Имя персонажа, становясь апеллятивом, вместе с закрепленностью в календаре постепенно теряет и уникальность, подвергается варьированию. Так, наряду с выражением *федула подула* 'о сильном холодном ветре' обнаруживаются выражения *факула подула*: «Ветер подул, ну б..., факула опять подула, с ножа рвёт» (д. Паньково) — и *собачья факула* 'сильный, продолжительный ветер' (д. Паньково).

Частотны названия праздников, связанные не с календарными персонажами, а с жизненным циклом животных: *Змеиный день (Звиженьё)* — 27 сентября: «В Звиженьё у змей праздник, оне собираются кучам и уходят в землю, после Звиженья, Змеиною дня, оне не ползают» (д. Паньково); *Мухов день* — 3 сентября: «В этот день мрут мухи. В коробок положат дети-то и закопают» (с. Столпино).

В хронимах отражаются также представления о днях, опасных для домашних животных: *Коровья Смерть* — 17 февраля: «Боялись этого дня, Коровьей Смерти-то. Ходили в хлев, святой водичкой брызгали» (с. Столпино).

В названии дня «в свернутом виде» могут запечатлеваться целые сюжеты, героями которых являются святые, ставшие календарными персонажами, например, Богородица: *Перепплавная Неделя* 'четвёртая неделя после Пасхи' «В Перепплавную Неделю Богородица Волгу на шшепочке перепплыла, в её честь назвали» (с. Столпино).

Олень рога в воду опустил

Ряд паремий в Костромской обл. связаны с запретом на купание: *олень рога мочил в воде; олень рога в воду опустил*: «Не купались уже, потому что, говорят, олень в воду рога опустил и вода холодная стала» (д. Борисово); *олень рога в воде мочит* (д. Доронино); *медведь хвост в воде омочил; олений хвост примерз; черт рога потерял* (с. Завражье) 'об Ильином дне, после которого нельзя купаться' (ср.: в Ильин день «олень ступает в воду или обмакивает в ней свои копыта (сев.- и центр.-рус.), конь Ильи-пророка теряет подкову, которая падает в воду (ярослав.), медведь опустил в воду лапу (сев.- и вост.-рус.), мідвїдь ускочїў у воду (укр.-карпат.)»¹¹; влг. *черт с солью приехал* 'о запрете купаться после Ильина дня'¹²).

Почему же завершение купального сезона связывается с оленем (а также медведем и чертом)? С одной стороны, для «оленя» можно найти вполне объективное объяснение: после Ильина дня олень сбрасывает рога (что подтверждено одним информантом-охотником), таким образом, происходит просто хронологическое привязывание двух фактов — олень сбрасывает рога и вода становится холодной (ср. «олений гон происходит "Ілевого місѣцѣ", т.е. в тот месяц, на который приходится Ильин день (Гуцульщина)»¹³).

С другой стороны, объяснить этот факт помогают наблюдения Т.А. Агапкиной: «Завершение купального сезона мотивируется действиями и событиями, обратными тем, которые имели место при его открытии: Бог/святой опускает в воду кусочек льда, подкову; черт и другие демоны оскверняют воду»¹⁴. Следовательно, «звериные» образы (*олень, медведь*), нечистая сила (*черт*) и их действия (*мочат хвост, рога*), завершающие купание, можно трактовать как антонимичные образам и действиям Бога/святого, которые открывают «сезон» — поэтому и вода после Ильина дня считается нечистой (ср.: при «открытии» купания — «Исус Христос пэрэплыл чэрэз реку. Вжэ мона купацца. Не купаюцца да Пераплаўнай серады. В этот день Бох пераплывае церэз воду»¹⁵; при закрытии — «На Ильин день олень копыто омочил»; «Олень погорчил воду»¹⁶). Вообще, черт довольно регулярно выступает как «виновник» определенного метеорологического явления, ср. *черти пиво варят* 'о холодной воде после Ильина дня' (с. Завражье), 'о тумане'¹⁷.

И наконец, такое поверье могло быть закреплено потому, что Ильин день традиционно связывается с разгулом диких зверей, «в природе появлялись первые признаки осени и менялось поведение зверей, птиц и насекомых»¹⁸. И в реке купаются именно дикие, а не домашние животные (*медведь, олень, дикая свинья*), т.е. и вода становится нечистой, грязной, «звериной»; ср. в Полесье: «Прийшов Ілья — скупалась дика свиня». Интересно, что олень является одним из самых активных животных в Ильин день: «На Рус. Севере, а также у болгар и сербов известна легенда об олене, который ежегодно в один из летних праздников <...> прибегал к людям и ложился под нож»¹⁹. Такую связь, вероятно, можно объяснить, только углубляясь в космогоническую, солнечную символику оленя.

Примечания

¹ Словарь русских народных говоров. Л., 1995. Вып. 29. С. 30, 86.

² Толстой Н.И., Толстая С.М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. М., 1998. С. 97.

³ Там же.

⁴ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. М., 1995. Т. 1. С. 660.

⁵ Славянские древности... М., 2004. Т. 3. С. 683.

⁶ Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 547.

⁷ Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 630.

⁸ Там же.

⁹ Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 36, 88.

¹⁰ Русская ономастика и ономастика России: Словарь. М., 1994. С. 287.

¹¹ Славянские древности... М., 1999. Т. 2. С. 404.

¹² Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1998. С. 157.

¹³ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 73.

¹⁴ Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 563.

¹⁵ Толстая С.М. Указ. соч. С. 169.

¹⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 2. С. 41.

¹⁷ Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания, Уральский университет).

¹⁸ Славянские древности... Т. 2. С. 404.

¹⁹ Там же. С. 405.

ИСТОРИИ ИЗ ЗАВРАЖЬЯ

Летом 2004 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета им. А.М. Горького работала в Кадыйском и Макарьевском районах Костромской области. В Кадыйском районе к экспедиции присоединилась группа московских этнолингвистов (С.М. Толстая, М.Н. Толстая, О.В. Белова); в нашу задачу входил сбор лексики и терминологии традиционной культуры, фольклорного и этнолингвистического материала.

В с. Завражье нам посчастливилось познакомиться с Прасковьей Андреевной Клязник, 1916 г.р. — удивительной рассказчицей, знатоком местной «устной истории» и очень талантливым человеком. Медсестра по профессии, Прасковья Андреевна пишет стихи, артистично исполняет народные и популярны песни — долгие годы она была душой местной самодеятельности. Она охотно делилась с нами воспоминаниями о своей жизни, о житье-бытье родного Завражья в прежние годы.

ИЗ ИСТОРИИ СЕЛА

Сейчас Завражье стоит у самой Волги, широко разлившегося Горьковского водохранилища. Но так было не всегда — перед «затоплением», не только покрывшим водой большую часть села, но и поделившим местную историю на «прежнюю» и «новую», до Волги было около восьми километров, а через село протекала речка Нёмда. До сих пор память старожилов хранит облик «старого» Завражья и его не существующих ныне окрестностей.

По сути-то дела, оно [село] называлось в старину не Завражье, а Заовражье <...> Там у нас само-то Завражье, по сути дела, на горе. А вот здесь всё время низина. Вот туда, к Нёмде-то, там низина была — Заливенки — заливают там по веснам, когда Нёмда разливалась, Заливенки <...> Так вот говорили все: Заовражье, за оврагом. Так и пошло — Заовражье. Низинка-то как разделила Завражье надвое — пониже и повыше.

Еще там Заливенки у нас были — называлось «Заливенки», подальше туда, к Макарью-ту [к Макарьевской церкви, ныне затопленной. — О.Б.]... Заливенки, потому что весной эту местность заливало. Это разливалась Нёмда наша и

даже подходила вот к самому этому, к Завражью, к этим домам ближним. Затопляло. Разливалась река Нёмда, и эти, которые находились тут дома, даже до окон затопляло <...> Мы катались на лодке, ой! садись на лодке, прямо чуть не дома сядешь — и сюда! <...> Очень красиво разливалась Нёмда, широка была. Чуть не до самой Волги разливалась, вот ведь какая благодать была!

Кабан-гора? Затопило? Не! Краешек немножечко остался... Мы его называли почему Кабан — почему Кабаном называли. Кабан — похожа, так сказать, формой на кабан. Вот это такой Кабан. Чем он знаменит. Потому что все Завражье там всю жизнь, вот что я ни живу, э... как трибуна. Туда все сходки, все эти дела сельские решались на этом Кабане <...> Ну, например, я должна сегодня на собрание всех оповестить, так чтобы не кричать домой, а идешь и: «Эй, на Кабан! Эй, выходите на Кабан!» И уже все идут на Кабан. Там, например, вот когда стали вот в колхоз записывать, все туда идут, на Кабане заявление подают. Вечером подадут, утром идут обратно за заявлением, говорят: «Только Бог нас покарает». Старухи режут, тащат заявление обратно <...> Агитатор там командует, рассказывает, как хорошо будет при колхозе — пишут заявление, утром опять [хотят забрать] — в общем, такое волнение было... И летом там трибуна была, там скамеечки поделали, на лужку сидят мужики. Праздник какой-нибудь — тоже там пляска идет на этом Кабане, м-м-м... Гармонисты, а уж молодежь-то каждый вечер там <...> И вся молодежь с работы — кончили в поле, например, поужинали — бегом на Кабан. Там гармонисты уже ребята как заиграли в гармонь, ну и всё... Летом, в праздники и так в любой день к вечеру гулянье. Зимой этот Кабан переходил в руки детей. Обливали его и катались на этом Кабане. И уносило — сядешь на санки, и унесет в Заливенки туда, где кончаются уж дома почти — далеко! С центра этих Заливенок унесет — никаких санок уж нет! И на доске, и на соломе, и на чем только попало катались!

Лесок был такой, зеленая трава всегда тут, елки зеленые, и звали это Попов луг, а почему — потому что отдали косить там <...> Я помню, поп у нас такой хороший был, замечательный — отец Иван. Голос у него был какой, как он пел



хорошо! И одна старуха в него влюбилась. Так она влюбилась в его — вот она придет молиться, а глаз с него не спускает и только всё перед ним. И, помню, дали покосу попам во тут, недалеко от церкви... Дали покосу, и вот на этой, на Нёмде, сенокосничали. Помогали, кто мог, этим попам-то. И вот эта тетка, ее все звали Пыра... А почему ее так-то прозвали? Сшила она платье, много рюшечек всяких, и надела и спрашивают мужа-то: «Ну, хорошо ли?» — «Ну, Явланя, ты у меня теперь как пыра». И пристало к ней эта прозвища. Пыра... ну, расфуфыренная, всё у нее везде торчит — вот такое слово <...> И вот, когда сенокосничали там, выпили на берегу-то, а он такой занятый был, отец Иван, и запели все песню: «Волга-Волга, мать родная, Волга русская река, не видала ли ты подарка...» Он как схватил ее да бух! в воду-то, а мы все запели: «От завражного попа!» Все умирали, как он быстро подхватил! Надо бы «от донского казака не видала ты подарка», а мы все — «от завражного попа!» <...> И поплыла она у нас в своем платье, такая, как действительно... оно вздулось всё под ей, о! Как бабан!

ПРАЗДНИКИ

Святки

Это в Крещение у нас — обливаются, купаются. И что теперь уж у нас в Завражье нет таких. Покупаются, говорят, никогда болеть не будешь. Весь год не будешь болеть.



«Церковь так и называлась — Пречиста Божья Матерь. Зимняя и летняя они были. Вот эта, которая сюда, в Завразжье, она была потеплее, по зимам служили, а которая высокая вот-от — по летам служба-то была».

Вид храмов с. Завразье со стороны Волги. Фото 1932 г.

[О крещенской воде.] Она и не портится ведь. Всё говорят, кладут серебро. Батюшка крест, видно... Так вот и не знаю — как понять-то: ну батюшка крест, это, обмочил серебряный, а ведь мы вот берем из колодцев, я сама вот брала, и год целый стоит и не портится! На Крещение, из трех колодцев. Я сама, старушка умерла, подружка у меня теперь, а мы вот с ей в 12 часов ночью пойдем и с трех колодцев берем воды, и пожалуйста! <...> И это святая вода. Заболеет ли кто, скотина ли что-то на дворе, спрыскашь везде <...> Она, это, говорят, от всех, от нечистый дух, от нечистой силы.

[Девичьи гадания.] У нас вот сестра-то моя старшая — придут, хохочут-хохочут, рассказывали: на ладонь, на гүмно, где молотили — хлеб обрабатывали — дак это, бегали они. Они вот, она рассказывала так (я еще тогда маленькая была, боялась). «Дак чего вы, Поля, делали?» А мы, говорит, вот так зачерчиваешь против солнца, круг делают на ладони-та палкой сорок [раз]. И говорят: «Сорок чертей с чертенком, из-под пеньев, из-под кореньев приходите, сужена-ряжена мне покажите». Вот, и палку втыкают. И слушают, в 12 часов ночи. И вот черти побегут. И вот кому заиграет гармонь где-нибудь — всё по-разному! — гармонь заиграет, значит, еще погуляешь, замуж не выйдешь. А у одной, как, говорит, только поставили в круг-то ее, зачертили — ка-а-а бухнется, поленица где-то обрушилась! и в стенку — родила в девках! Точно-точно вот, родила! <...> А нашей гармонь заиграла в этой, в Романихе. Вот это так заворожались. Завораживались — бегом на ладонь. На гүмна, где риги — обмолачивали хлеб. Там все черти ведь в овинах-то водились!

Черти! По одной-то не ходят ночью-то! Рази пойдут? Раньше в нечисту силу верили. И чертили кружок. Или вот эту курицу приносили. Принесут курицу, насыплют зернА. Если она зернышко будет клевать-клевать и выкинет хоть одно, значит, замуж выйдешь. А если будет клевать и ничего (еще наладет тут!), то не выйдешь в этом году. Это все моя старшая сестра рассказывает, как они тут завораживали. Придут, хохочут, рассказывают, кому чего получилось. Они вон куда бегали — где народу нет, где черти все из-под пеньев, из-под кореньев...

Масленица

На масленицу у нас начиналось [катание] <...> и туда до Романихи, и обратно сюда, и вот туда! <...> Приезжали ведь со многих деревень, наверно, деревень с двенадцати приезжали ребята на лошадях, в гриву-ту ленты, в кошовках в таких красивых... Вот, значит, а девки стоят здесь, всё кругом дороги стоят. Там одна дорога, где катаются, а по краю-то девки стоят. Значит, которому парню надо какую девку — тр-р-р! лошадь останавливает: «Садись!» А которая простоит и ни разу не посадят! Ой! Утром, бывало, пойдешь, там галоша валяца, там галоша! Сколько галош потеряют, по одной галоше домой уедет! <...> Такое катанье в масленицу, а к вечеру там, в этих Заливенках, в конце там, на Нёмде, на краю уже, на бережку — жгли костер. Обязательно жгут. Это уж молодежь. Это всю ночь — такой костер, далеко видно! <...> Собирали все по полену, вся деревня, дети-то, и со всех домов обязательно уж полено каждый даст, два. И там ой! ужас что! Масленицу сейчас уж в клубе жгом... жгут, рядят женщину и жгут, бросают на костер <...> Чучело раньше не жгли, только костер жгли, а сейчас чучело жгут. Почему-то [говорили, что] «жгли масленицу», а вот эту... чучелу, бабу не жгли дети. Некому, наверно, делать было?



«Она не действовала. МТС как поставили, ставили туда трактора и по зимам ремонтировали трактора. Стены-то исписаны как хорошо были, разрисованы, ой, какая красотища, вы бы знали! И вот эту всю красоту, как начали трактора-те — там гарь, дым — все пошло и все стало от дыма, от копоти стало мазать. И пол стал рухнуть, так уж пола там теперь нет». Сейчас храм Рождества Богородицы стоит на самом берегу Волги. Колокольня разрушена, сельское кладбище оказалось под водой. Фото 2004 г.

Великий пост

А в Великий пост до этой, до Пасхи, не давали есть молочного, ни масла, ни молочного, только постную. Семь недель перед Пасхой. А чего? Я помню, хочется и молока, и всего — не дают! Потом, помню, бабушка повела меня... говеть называется, в церковь. Значит, ну оне там заходят по оному, грехи-те сдают попу-то, а нас, маленьких-то, несколько человек прямо батюшка-то подзывает к себе тут. И, значит, хором отвечаем за свои грехи. Он спрашивает, например: «Ну, детки, слушали родителей?» — «Грешны, батюшка!» — «Не ела ли молочное Великим постом?» — «Грешна, батюшка!» Всё грешна! Что ни спросит, всё грешна! А потом, я помню, ведь думаю, Господи, шой-то я сказала, шо грешна, я... мне не дали молочка все семь недель. Я вернулась да и говорю: «Отец Иван, я ведь не ела молочного-то, не грешна я!» Он по голове погладил: «Ничего-ничего!»

У нас в Крещенску субботу, вот перед Пасхой Крещенска суббота (суббота на Крестопоклонной неделе Великого поста. — О.Б.), в Крещенску субботу <...> пекут кресты. Кресты пекут в домах, и дети ходят по деревне — я сама, помню, ходила...

Половина говенья переломилася,
Другая под гору покатилася,
Подавайте крест,
Подавайте другой,
Обливайте водой,
Подавайте пуше,
Обливайте гуше!

И вот это мы поем, и обязательно всех нас оделят по кресту. Это вот уж я ходила. Теперь все забыто. А я годов-то семи была, сумку на плечо — и мать шлет, это в Крещенску субботу, на Пасху. Из теста пекут в честь этих... Крестов день, видно.

Троица

В Троицу <...> гуляли, вот за этой церковью гуляли, там очень сухо на горе-то было, и мы всё яйца катать ходили. Красили яички всем детям, и вот чё дальше яйцо укатится. Садились на бережок, на это, на яр, за церковью — там рано спадет снег, высохнет, и очень сухо было, красиво, солнышко. Церковь такая — тогда веровали все-таки, теперь-то уж не стали, а тогда как-то и взрослые верили, и детям давали гостинцев — о там мы устроили гульбище себе <...> [Яйца красили] вообще-то больше красным, как это заведёно, написано по-Божьи. У кого дальше катится, тот яйцо отбирает, дарят как-то, угощают. Эти детские игры.

«ВОТ СО МНОЙ СЛУЧАЙ БЫЛ...»**Наказание за работу в праздники**

Бабушка говорила — не примывайся, не мой полы на воскресенье и на праздник, не стирай, не топи баню, а то ты будешь... тебя Бог будет этим водой поить на том свете. Грех. Бог дал тебе шесть дней на работу — работай, а седьмой — для Бога, вот потому и не делали в эти дни. Случай вот. Вымыла я полы в воскресенье. Можно было и не мыть. Пошла выплеснуть эту воду и в ведре вот так помешала правой рукой, чтобы со дна-то... Стала мешать, а там оказался... этот... бреются-то как... ножик, как его?! Лезвие бритвеное! И как попало, так и это — срезало у меня всю мякоть с пальца. Как только саданула рукой-то, и попала бритва-та. Две недели не заживала она... палец! Вот тебе, две недели я поскомляла, а если бы не примывалась, сколько я не поделала, с завязанным-то пальцем проходила, сколько он заживал как долго! А за две недели я бы сколько дела наделала! Вот как нагрешила.

И потом есть Казанска. Казанска Божья Матерь называется. Уезжали даже с сенокосу. Если будешь работать в этот день, всё равно всё сено разбросает, все стога — вот такая. Улетит всё сено по воздуху — сколько накосят! Поднимается ветер, вот... А вот на Казанску-то ничего уж точно не надо делать, Боже избавь! Вот у меня муж даже, плотничал — вот уж здесь жили — строил там дом у одной тетки. Я говорю: «Не ходи сегодня! Не ходи сегодня! Праздник большой, Казанска, не ходи!» — «Да полно ты, что ты всё!» — «Нет-нет-нет, не ходи!» Ну что ты будешь делать?! Ушел. Только-только ушел, мне говорят: «Иди, Анатолий порубился!» Коленку порубил, дак он всю... сколько страдал с этим коленком! Как он, это, стал чистить дерево, и от сучка топор отлетел и прямо вот на чашечку. И так ведь ударил немножечко, и порубил! На костылях сколько ходил! Вот те пожалуйста! В Казанску! Казанска сердита — не велит работать в этот день.

Как «уводило»

Я вот не знаю тоже, чем определить... Говорят, нечиста сила может в поле увести куда хочешь. И это случилось со мной и с подружкой с моей. Вот этак деревня Ковалёво тут, вы знаете наверно, может, показывали вам? Мы ходили, это уж девкой я, барышни были мы, у меня подружка была, она сейчас уже похоронена в Юрьевце. Ходили ихние девки ковалёвские и завражные девки, собирались вместе и делали вечерки. Значит, сегодня в

Ковалёве, например, завтра у нас. Это в святки дело было. В тот раз была вечерка в святки. Мы, значит, с... Алей звали ее, собрались, пошли <...> там гармонь играет в Ковалёве! Дом, это, скупали, по рублю собирали и сдавали дом, а мы по рублю платили. Идем-идем, дом этот, шум этот и гармонь все дальше и дальше. А мы всё идем с ёй, всё разговариваем, разговариваем. Не можем дойти. Всё дальше и дальше уводит, а мы за этим шумом идем, гармонь играет, пляшут, слышно, поют, пляшут — так оттаптывают ногами! — а мы всё идем. И что ты думаешь? Пришли в 12 часов, все расходятся, выходят одеваются, а мы вот по сих пор мокрые, на нас уж стоит одева-то — вся замерзла! А мы всё шли. Мы взглянули с ней друг на дружку, не знаем шо делать. И пошли домой. И боимся рассказывать-то, шо откуда мы такие-то идем. Как уж пришли домой, опомнились. Как-от дурные! Пришли домой, я отцу рассказываю — девчонки еще, только начали ходить в болышу посёдку! «Тятя, мы так ведь и не дошли до Ковалёва-то, слышим всё, идем-идем, вот-вот придем, и пришли ведь в 12 часов, все расходятся!» Он и говорит: «О, милая моя, это уводит! Черт увел вас». Это, говорит, у нас одно место есть такое на Медянке (он мне показал здесь — у нас здесь кустики были в поле, сейчас их все спилили — между Прозоровым и Завражьем). Вот тут, говорит, меня один раз самого-то увело. Всю ночь, говорит, круг-то вот так проходишь кругом одного куста и не выйдешь. Вот я тут пробродился всю ночь». Вот мы с Альошкой-то! Вот я до сих пор, с кем-нибудь, со знающим человеком — спросить — куда нас вело и вело? <...> Дак от тут, видишь, надо читать, молиться: «Господи!», призывать Бога... Так, видимо, отшибает, чтобы Бога-то призвать-то! И мы — идем-идем, хоть бы раз сказать «да Господи!» — вот как бы сказать, так нет! Почему? Это просто место какое-то бывает, видно, вступили мы где-то с ней на эту тропу, на то место!

Как сглазили корову

Какой случай со мной был. Не очень-то я этим чудесам верю, а со мной это случилось. Я держала все время корову, когда была помоложе. У нас вот тут был одна, она умерла теперь, молодой еще умерла, женщина <...> И, это, ее корова изошла к моей корове на картофельник. Мне мальчишка маленький: «Тетя Пяня, беги скорее, у вас тети Дунина корова всю картошку объела!» Ой, я скорей побежала выгнать <...> Я прибежала, бегу, ищу, чем броситься в корову-то. Попалоса от березы сучочек вот такой толщины, а он сгни-

лой, пустой уж внутри-то. Я так кинула в его, он развалился, а она в окошко глядела, она подумала, шо я какой палкой ударила, шо палка разлетелася <...> Я выгнала корову, она выскочила, бежит ко мне навстречу, глаза вытараскала, заорала на меня: «А-а! так ты так корову мою била!..» Я, говорит, твою корову уничтожу! А я никогда ничего не верила, я даже не обратила внимания на нее крик — вообще ругаться ни с кем не ругалася <...> Пришла к вечеру корова домой, загонять хочу <...> Открыла калитку на двор — корова не идет! Нипочем не идет! Я-то: «Милка, Милка, иди (Милкой звала корову-то)». Она «пф-ф-ф! пф-ф-ф!» — фыркает, глаза вылупила и не идет. А бывало сама зайдет, я ее никогда и не загоняла <...> Еле затолкала вот так <...> Я, значит, поставила ей под нос пойло <...> сажуся и начинаю доить. Она ка-а-к даст мне ногой, и я с подойницей-то полетела <...> корова осталась недоёна <...> Утром обратно такая же картина: корова не дается доиться. Анатолий взял ёй так за ноздри — за ноздри, говорят, будешь держать, так она будет стоять — нипочем! Шо такое-то?! Оказывается — во дворе у меня чистенько было, и в одном уголке только соломка, она только тут и спала. Я поглядела, а там — веришь, нет?! — вот столько яиц, 25 штук, вот так, и все по порядку, по порядку и последнее яичко так. 25 яиц и все кругом, яйцо за яйцом, так и второй круг, и так яичко [сбоку]. Как ковшичек, как ручка. Господи, кто мне?! Я же утром корову-то сгоняла, никаких яиц-то не было, понимаешь ты? Думаю, Боже мой! откуда яйца теи? <...> Я не знаю, шо и делать. Я колдовства-то и не принимала во внимание. В помойно ведро завалила всё, в чулан бросила, поставила, мешком закрыла. [Корова же продолжала буйствовать.] Не дается, вымя-то во! разопрало. Думаю, испорчу корову-то! Анатолий смеется надо мной — да полно выдумывать-то, он не верил ни в черта, ни в Бога, ни в кого. Говорит, наверно, сосок где-нибудь наколола или шо-нибудь, поедем, повезем, поведем корову в ветлечебницу. От недавно умер только этот ветеринар, дак всё помнилось, всё вспоминали с ним. Поведа, привела к нему, в станок он поставил корову, я в станке-то подоила, полно ведра надоила, каждый сосок он проверил, говорит: «Прасковья Андревна, всё, корова клинически здорова». Ничего, никакого воспаления нет — ничего нет. Ой! Привела домой и вот побежала по бабам, которые старши-ти, я-то молодая была, что мне делать. Есть святая вода? Вот каждое утро все четыре угла святой водой спрыскивай и крестец, зад у коровы мой <...>

Девять дней прошло, на десятый день пришла — как села [доить], хоть бы переступила с ноги на ногу! <...> Я, значит, когда с яйцам-то такое, пошла на работу, там разговорились, реву, я говорю — с коровой неладно. А что с коровой? Да, говорю, кто-то яиц подбросили, ну как, 25 яиц, и не больше и не меньше. «Ты на кого-нибудь думаешь?» — «Да, говорю, на кого мне думать, только вот Дуська-то мне такое: я твою корову уничтожу! Как я ей скажу, если я ничего не знаю про свою корову? Если она мне такое — напугала, может, это она и сделала?» Ох, она услышала, бежит ко мне <...>: «Так ты что, меня колдуньей назвала? <...> Я пойду в сельсовет!» — «Да пожалуйста, хоть вместе!» А председатель сельсовета, еще мы вместе гуляли в детстве росли, да он бегал за мною раньше-то — он бухгалтер был, а я бедная, всё носился за мной. Вот она ему пришла жаловаться на меня. Я прихожу — вызывают меня повесткой. Прихожу. «Что, Прасковья Андревна, у вас такое? Ты расскажи». Я говорю, да вот так и так — рассказала. Да, говорит, неужели ты веришь? Я говорю: «Я ничего не верю, я только рассказываю, шо было». Посмеялся, и всё. А вот соседка-то мне и говорит: «У их еще мать была колдунья». Во-от что... Портила скотину. И вот с тех пор как-то стала верить, это поверила этому случаю! Почему, откуда яйца эти взялись?! Сам-от мне говорит: «Где яйца-то? Вари мне, я буду есть!» — «С ума ты сошел что ль, Анатолий?» — «Да куда ты девала?» Я говорю: «Да цыганкам вон отдала, пусть едят!» <...> Но меня удивляет, ведь ложилась корова-то, никаких яиц не было, за день-то мои пять куриц не нанесут 25 яиц?! <...> Вот тут я напугалася, с тех пор стала ее бояться. И не здоровались до смерти с ней...

О ГАДАНИИ НА «БОБАХ»

Это гадали. Вот у нас бабушка, помню, она на «бобы». Сорок камушков, сорок один камушек у её было. На карты не гадала, а на камушки гадала. Она после и мачеху научила. Вот это правильно гадание. У нас пропал поросенок. Поросенок-годовалый, черный весь — никогда не бывало, а тут черного поросенка купили. И он у нас пропал. Обошли все деревни, не могли найти поросенка. Вот. Ну, бабука, нагадай! Бабука, гадай, куда наш поросенок делся! Вот она берет эти «бобы». Одним обводит [показывает — по часовой стрелке] и говорит: «Сорок бобов с бобёнком, отвечайте, где наш поросенок?». И кладет так складывает [показывает — на три кучки] — сюда, сюда разделяет, опять

разделяет. «Найдёте! Ишшите! Мимо ходите!» Опять пойдем, опять весь день ходим, опять и в поле, и везде. «Бабука, не находим!» Опять она: «(Мимо ходите! В темном месте! Идите! В темном месте, что же вы?!) Замучили старуху. Третий день — опять: «Я же вам сказала, ходите мимо, в темном месте! вот в таких местах ишшите». Вот и попробуй, где в темном месте?... И шо ты думаешь? Ищали дней восемь, наверно. И — дело было к осени — и в темном месте нашли. Знаешь, куда попал? Вот осенью-то — овины ведь вы не знаете? где сушится, представляете? Так вот там яма ведь эта, здесь снопы ставят, а там жгут поленья, чтобы снопы-то сохли. И он упал туда, в эту яму! Там лесенка, приступков шесть, наверно, лесенка — как он залез? У его уж и хрюкать-то силы нет, он без воды, без еды целую неделю. В общем, пробежишь и не услышишь. Кто б подумал, что он в такую ямичу? Вытащили бедненького, он уж еле ходит. Вот — мимо ходили — нашли <...> И вот передавала она это моёй мачехе, это гадание. Никому больше не передавала. А наша бабушка тоже от одной старухи выучилась <...> И все, у кого потеряется там что, спросили вы про скотину — нет и нет! Идут: «Тетка Олёна, погадай!» Она раскинет: «Найдете, найдете!» А когда: «Нет уж, милый, не найдете (точно — кто-нибудь зарежет ягненка, например), нет уж — в чужих руках!» А когда: «Ишшите, ишшите, не расстраивайтесь!» И точно! Придут: «Ой, спасибо-то тебе какое! Нашли!» <...> Почему «бобы»? Дак, наверно, раньше-то бобы... Бабука-то говорит, почему «бобы» называют — потому что, говорит, раньше высушат бобы, они сухие всегда, чистенькие, хорошие черные бобы. «Сорок бобов с бобом, скажите, не утайте, найдут ли я вот это-то?» И я ведь, дурочка, не верила ничего — мачеха-то бы научила! Это не вреда, ничего, а хороша польза и себе и людям.

«Я с вами разговорила, так всякую всячину вспомнила!» — сказала наша рассказчица на прощание. Спасибо Вам, Прасковья Андревна, за Вашу память и за прекрасные «истории из Завражья»!

Публикация **О.В. БЕЛОВОЙ**
(Москва)

Публикация подготовлена в рамках проекта «Лексикографическое описание славянской народной духовной культуры» (Программа фундаментальных исследований ОИФН РАН «История, языки и литературы славянских народов в мировом социокультурном контексте», 2005 г.)

К.В. ПЬЯНКОВА,
К.М. СТАРИКОВА

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТОПОНИМИЯ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

В августе 2004 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета под руководством проф. Е.Л. Березович работала в Кадыйском и Макарьевском районах Костромской области. Экспедиция занималась фронтальным сбором ономастики (в первую очередь топонимии) и диалектной лексики. В данных заметках комментируются некоторые находки этого полевого сезона.

В топонимии изучаемого района фиксировались как исконные по происхождению, так и субстратные названия, отражающие разнообразное взаимодействие культур в рамках одной территории.

Материал условно можно разделить на две части: топонимы, отражающие мифологические мотивы (являются достаточно редкими), и топонимы, разнообразно интерпретирующие тот или иной исторический сюжет. Количественный перевес последних можно объяснить не только большей, чем у «мифологических» топонимов, временной близостью к настоящему, но и попыткой носителя традиционной культуры расширить пространство своей деревни, подключить к нему как можно больше известных (не всегда реальных) фактов истории, тем самым ощутить и продемонстрировать свою причастность к общенационально значимому. Доминантой ряда топонимов с историческими мотивами является комплекс наименований, отражающих представления о чужом народе, племени, жителях другой деревни.

Несмотря на упоминание местными жителями самых разных народов, когда-то пребывавших на территории Костромской обл., главными героями народных мотивировок этнонимических топонимов являются *татары*. Многочисленные отголоски действий татар (а также многих народов, осмысляемых как татары) исторически объяснимы и не раз прокомментированы. Собранный материал позволяет вновь наглядно подчеркнуть значимость данного факта, что

прослеживается в многочисленных легендарных мотивах: «татарские» сюжеты возникают даже там, где сам топоним этого совсем не предполагает, а его трактовка может быть неоднозначной. Легенды о татарах, кроме этнонимических топонимов, отражены и в топонимах, связанных с конкретными историческими лицами.

Ряд таких топонимов имеет прямую мотивировку: остров *Татарская Грива* — «Там когда война была, все татар хоронили» (д. Исток), покосы *Татара* (д. Марьино), покосы *Малая Татара* и *Большая Татара* (д. Михеево), болото *Татарское Болото* (д. Лубяны). Интересно название *Мамаево Болото* — «Мамай какой ходил» (д. Лубяны), «Вроде как Мамай утопил-то в болоте, может, и Сусанин водил и Мамай-то, вроде немцы их заставляли проводить-то, а те их утопили» (д. Ковалёво): легенда обнаруживает, что исторические события разных времен претерпели причудливую трансформацию в народном сознании.

В этих примерах связь топонима с конкретным народом или лицом — отражение, скорее всего, реальных исторических фактов, что обуславливает стандартность их трактовки носителем диалекта. Однако при небольшом усложнении топонима народное толкование моментально себя обнаруживает, часть топонима переосмысливается в связи с этнонимическим сюжетом: поле *Татаркина Пустошь* объясняется следующим образом: «Хан стоял там, да битва была, опустошали все татары, вот и назвали поле Татаркина Пустошь» (с. Низкусь). В других случаях связь топонима и легенды минимальна, в результате с внутренней формой топонима связывается некоторый элемент фольклорного сюжета: например, название деревни *Рубеж* интерпретируется как граница, до которой татары дошли: «При татаро-монгольском иге здесь рубище большое было, поэтому, видимо, и Рубеж» (с. Низкусь); «Рубеж — потому что рубились там наши с татарами» (с. Низкусь); «Мы зовем Рубеж, а так это рубеж, там русские с татарами встречались, а дальше татары не пошли, все там золото ищут» (с. Низкусь); «Татары проходили, рубились там. Там церква

была. Наши колокола сняли, кинули в старку, чтоб татарам не достались» (д. Доронино).

Встречаются ситуации, когда легенды заставляют носителей традиции отыскивать отражение фольклорного текста даже в таких топонимах, которые образованы по «прозрачным» и частотным моделям топонимической номинации. Например, покос *Вшивая Горка* — «Татары там жили, все вшей искали» (д. Починок) (ср. название бывшей д. *Старый Курдюм* — «Он на высоком месте на Волге. Татары здия останавливались, когда плыли по Волге. Они здия вшей ловили. Тощие были, грязные. На горе этой остановились, гора зовется Вшивобойка. В переводе с татарского — Курдюм» (д. Новый Курдюм): вообще, мотив *вшей* довольно часто связывается с татарами, может быть, по принципу «чужие» — «нечистые»).

При народной интерпретации топонима *Тельная Квасница* (овраг) используется такой элемент фольклорного текста о татарах: «Там татары были. Там хан Батый кучу людей убил и в этот овраг свалил. Вот там квасница из тел и была» (д. Иваньково); «Говорят, там хан Батый проходил, а перед мостом через р. Кусь людей живыми закапывал, вот место и называется Тельна Квасница» (д. Николаевский Починок). В то же время здесь можно отметить достаточно распространенную мифологическую мотивировку «пищевых» топонимов (данный топоним можно сравнить с такими лексемами, как *наквасить* (безл.) 'потонуть', *наквасить Каму* 'утонуть', названием омута *Квасная Яма* с параллельным наименованием *Мертвая Яма*)¹. Необходимо учитывать и «общую для всех славян практику использовать квас как ритуальный напиток в поминальные дни», а также возможность глагола *наквасить* «приобрести "реальную", "физиологическую" мотивировку (разложение мертвого тела в воде)»².

Иногда «формальная» связь между названием и легендой отсутствует, последняя просто закрепляется за определенным топонимом, ср.: гора *Мочаловская Гора* — «Говорили, что татары там клад зарыли. А в темное время люди на горе трехметровую свечу видели. Так это ж просто столб света, если по-

КСЕНИЯ ВИКТОРОВНА ПЬЯНКОВА,
КСЕНИЯ МИХАЙЛОВНА СТАРИКОВА,
студентки Уральского гос. университета (Екатеринбург)

ближе посмотреть» (д. Рубеж); гора *Мочалово* — «На этой горе с монголами дрались. Там стоял монастырь. Наши разбили, согнали в деревянную церковь и сожгли. Ещё там свечка по ночам» (с. Низкусь).

Большинство контекстов отражает «воспоминания» о татаро-монгольском иге и его разрушительном влиянии. В связи с этим в народном сознании происходит, с одной стороны, частичное отождествление татар с разбойниками («Говорили, что татары там клад зарыли...»), а с другой стороны, неосознанное сближение с другим враждебным этносом: «Слово Талица, проталинка — от монголо-татар и поляков, между ними появились, звучат так по-ихнему» (с. Завражье). Подобное явление наблюдается и по отношению к цыганам, топонимический образ которых крайне размыт, но однозначно негативен (ср., например, топонимы *Козье Болото* — «Цыганку там закопали» (д. Починок) и *Лиходейка* — «У Лиходейки, говорят, попуговало. Ехал один на мотоцикле, и, говорит, шар за им катился, небольшой, беленькой. Что бы пнул его, может там клад. Были две-три могилы там, цыганей закапывали. Едешь с базару на саянах — и останавливают лиходеи» (д. Хороброво); оба топонима имеют внутреннюю форму с явной негативной оценкой и поэтому связываются с цыганами).

Существует ряд топонимов, с которыми связывается представление о мифическом племени *корёги*, которое якобы переселилось с севера на юг, к Волге, в связи с чем вынуждено было сражаться с *мерянами* (по легенде, они были первопоселенцами здешних мест): *Коряковская Волость* — «Корёги здесь жили, племя такое. Вот и называли так волость...» (с. Завражье); д. *Коряковка* — «Там корёги были, племя, переселившиеся с севера на юг, на Волгу. Корёги крупные были, воинствующие» (с. Завражье). Переосмыслению топонимов способствует их формальное сходство со словом *корёги*.

Под действием того же фактора фонетического сближения рождаются и закрепляются легенды о поляках — *панах*: д. *Паньково* — «Паны ходили, с русскими бились, вот и называли Паньково» (д. Паньково); *Ближний Вражек* — «С врагами бои были. Вот и называли Ближний Вражек: враги были паны какие-то» (с. Чернышево). Похожими могут показаться и названия *Пановы Луга*



Дом (1865 г.) и часовня в д. Мытищи (Нежитинский с/с Макарьевского р-на Костромской обл.). Фото Л.А. Феоктистовой

(д. Иваново), *Пановское Поле* (д. Турово), д. *Паново* (д. Екатеринкино), *Пановый Родник* (д. Турово), однако в народно-этимологических контекстах к ним прямая отсылка к другому народу не встречается.

Кроме давно прошедших дней, местная топонимика отражает живой процесс осмысления недавней истории. На территорию Кадыйского и Макарьевского р-нов в начале 1900-х гг. приехало большое число белорусов, основавших д. Ворша по одноименной реке. С появлением новой этнической группы стало происходить языковое переосмысление уже существовавших топонимов.

Название реки и деревни *Ворша* (скорее всего, это факт финно-угорского субстрата) трансформируется в *Оршу* (название города в Белоруссии), ср.: д. *Орша/Ворша* — «Из Белоруссии приехали, видно. Там у них Орша была» (д. Волошново); «Белорусы стали переселяться в наши края, да и поселились тут в лесочке. Вот и Воршей прозвали» (д. Малые Новоселки); река *Ворша* — «Всю жизнь зовут Ворша, а по-книжному — Орша. Белорусское название, там у них в Белоруссии тоже была Ворша. С 1911 года живут. Они и называли речку Ворша» (пос. Текун). Но ср.: «И до белорусов она так называлась» (пос. Текун); «Орша-та нерусско названьё» (д. Меленки).

Болото *Могилы* (д. Починок), урочище *Могели* (д. Хороброво), д. *Митьково-Могилы* (неоф.) соотносятся с горо-

дом Могилевом; название *Хохлево Озеро* связывается с *хохлами* (так на этой территории прозывали белорусов) — «Жили хохлы там»; «Там хохлы рядом жили, может, они и называли» (д. Козлово). Ср. комментарии информанта: «Белорусы тут есть. Орша в Белоруссии. Могилёв город там есть, Орша город тоже. Вот они с Могилевской области да с Орши области. Березовец целая деревня тоже с Могилевской области и от Орши тоже. Реку Ворша все больше называли здесь» (д. Чапыги). Основателем пос. *Паньково* становится некий белорус *Панько* — «Паньково тоже название от имени Панёк, или Панько, от белорусов, видимо» (с. Завражье).

Многие топонимы объясняются через легенды о реальных и вымышленных исторических лицах: часть этих «топонимических персонажей» вполне традиционна для севернорусской территории: д. *Соловатово* — «Говорят, здесь Салават Юлаев был, и татаро-монгольское иго здесь проходило» (д. Соловатово); *Сусанино Болото* — «Там Сусанин, говорят, поляков водил, и они там утонули» (д. Иваново); д. *Борисово* и д. *Екатеринкино* — «Борисово называют, потому что Борис Годунов проезжал когда-то, а Екатеринино — так Екатерина Вторая где-то здесь была» (д. Екатеринкино); *Романовская Дорога* — «Царскую семью ждали, они так и не приехали, а дорога все равно Романовская стала» (д. Митино); д. *Неверовка* (оф.) / *Неверово* (неоф.) — «Неверовка когда-то была

подарена царем генералу Неверовскому, который участвовал в Бородинском сражении, иль тама люди ни во что не верят, но я думаю, что это мера так сказала — Неверово» (д. Лубяны).

Кроме того, в корпусе топонимов представлены названия, с которыми связываются легенды о «местнотимых» персонажах: д. *Марьино*, — «Марья-Пан руководила там» (д. Селище), «Была воевода, Марья-Панья, она на коне казёнки губила, её здесь и убили» (д. Марьино); *Марьянская Дорога* — «Марья была разбойница, со своей шайкой по дороге была» (с. Низкусы), *Марийкина Роща* — «Предводительницей против поляков была женщина Мария, она командовала дружиной мужиков, они и укрывались в этом лесу» (с. Чернышево). Ср. д. *Буяны* — «Жили буяны, деревня была у их. Командовала ими женщина, это было давно, в большие-то годы. Она ездила по округам, грабила деревни, церкви грабила, все награблено она прятала. Ее убили в сторону от Палкино, она ехала верхом на лошади, усталая, мужики ее и убили» (д. Чапыги).

Еще один персонаж местной «топонимической» истории — Мишка-Кот (Вася-Кот): лес *Лиходейка* — «Был там такой разбойник Мишка-Кот. Он грабил богатых и отдавал всё бедным. А ещё рядом цыганка похоронена. Вот тебе Лиходейка» (д. Лубяны), гора *Лиходейка* — «На Лиходейке был один такой, Вася-Кот по прозвищу, ходил, богатых грабил, бедным отдавал» (д. Хохлянки), покос *Поповы Пожни* — «Раньше здесь поп с женой был, а потом их Мишка-Кот убил» (д. Хороброво), *Мишкино Болото* — «Был Мишка-Кот, разбойник, он богатых убивал и грабил, а бедных не трогал» (д. Неверовка).

Среди собранного материала отдельного внимания заслуживают вторичные топонимы, обычно неофициальные и шуточные, подтверждающие уже высказанную ранее мысль о попытке расширить не только временное, но и географическое пространство деревни, как-то освоить окружающий макромир. К примеру, д. Новая Чудь носит неофициальные названия *Болгария* и *Куба*: «А почему Болгария — то ли место отдаленное, то ли ешшо почему» (д. Екатеринкино). Интересна микросистема неофициальных названий соседних деревень по известным южным городам: д. *Севастополь* = д. Турово; д. *Одесса* = д. Взвоз; д. *Ялта* = д. Иваньково. Ср. также луг *Дарданеллы* — у д. Козлово; *Япония* (часть деревни) — «Далекий край — вот и Япония» (д. Селище), «Бабы разругались, одна другой сказала: "Ты как японка". Ну вот и назвали, где она жила, Япония» (д. Михеево); «Там раньше только одна женщина жила, как японец; насилиу дойдешь до этой Японии» (д. Михеево). Несмотря на осознаваемую всеми информантами несерьезность и неофициальность номинации, подобные прецедентные топонимы характеризуются достаточной «живучестью» и широким употреблением.

Все представленные топонимические факты помогают восстановить представления народа о древней и современной истории, о макромире, его окружающем, увидеть грани взаимодействия фольклора и топонимии, а также понять механизмы работы наивного исторического сознания.

Примечания

¹ Данные примеры (и подобные им) см: Березович Е.Л. «Пищевая» модель в гидронимии Русского Севера: метафора и миф // История русского слова: ономастика и специальная лексика Северной Руси. Вологда, 2002. С. 156—163.

² Там же.

Т.В. КИРЮШИНА

ЕГОРЬЕВСКИЕ ОБРЯДЫ И ПЕСНИ НА КОСТРОМСКОЙ ЗЕМЛЕ

Календарная традиция бассейнов Унжи и Ветлуги, находящихся на территории Костромской области, отличается развитой системой жанров и относительно хорошей их сохранностью даже в настоящее время. В экспедициях РАМ им. Гнесиных 1974—2004 гг. здесь было записано более 600 образцов календарных обрядовых песен — колядок, подблюдных, масленичных, средокрестных, весенних закличек, вербных, егорьевских, выюнишных и других песен, связанных с обходом дворов в праздники. Удалось также сделать многочисленные описания обрядовых действий, в контексте которых исполнялись эти тексты.

Обряды Егорьева дня являются органичной частью пасхального цикла, несмотря на первоначально кажущуюся их календарную самостоятельность. В бассейне реки Унжи и её притоков эти обряды были наиболее развитыми и включали в себя песни¹. Их хорошо помнят местные жители старшего поколения, а в некоторых населённых пунктах пожилые женщины исполняют и поныне.

Поэтические тексты егорьевских песен по сравнению со многими другими календарными песнями и закличками, довольно объёмны. Они представляют собой варианты одного и того же текста. Отпевы, напротив, более разнообразны, особенно корильные, которые иногда имеют озорные концовки. Как правило, их исполняет мужская часть обходчиков (тех, кто совершает обряд обхода — скота, полей, двора и т.д.). Там, где не принято было петь «плохие» отпевы, основной текст сливался с «хорошим» отпевом; это делалось и в том случае, если обходчики были уверены в хорошем подаянии.

Как и другие костромские календарные обрядовые песни, егорьевские отличаются от других жанров особой манерой интонирования. Их не считают песнями и не поют, ими *окликают* Егория, то есть исполняют специфическим напряжённым тембром, часто переходящим в скандирование или крик.

Егорьевские песни принадлежат к одному ритмическому типу². Единство структуры выявляется на уровне ритмического строения стиха, напева и форм их координации. Мелодический тип егорьевских песен берет свое начало в речитации и имеет следующие особенности. Его основа — сопоставление двух звуковысотных уровней, отстоящих друг от друга, чаще всего на кварту, в которой верхний звук является главной опорой. Кварта может быть заполненной, частично заполненной и незаполненной. Возможно расширение этого звукового объема вверх или вниз. Более половины напевов

имеют именно такое строение. Гораздо реже встречаются напевы, построенные на сопоставлении двух соседних или отстоящих друг от друга на терцию звуков.

Окликание Егория могло сопровождаться игрой на пастушьем барабане (*барабанке*)³, печной заслонке, свистульках, колокольниках, бубенчиках, гармошке, трензеле и шумовых орудиях, иногда на противне с колотушкой и даже лемехе от плуга. Партия пастушьего барабана, как правило, неприхотлива. Это происходит как из трудности одновременно-го исполнения вокальной и инструментальной партий, так и из второстепенной функции инструмента. Но в проигрышах между пением, особенно при переходе от одного дома к другому, динамика (громкость) исполнения резко повышается (чтобы разбудить хозяев) и появляются ритмические вариации, с довольно замысловатыми ритмическими фигурами (группами).

Первый весенний выгон скота на пастбище, как и на большей части территории России, на Костромской земле обычно приурочивался ко дню святого Георгия (Юрия, Егория) Победоносца (23 апреля по ст. стилю), которого считали покровителем домашнего скота⁴. «Как поспеет пастбишшо, так и выгоняют скотину. Но самое лучшее — выгнать на Егория. Если кто знает толк в пастушине хорошо, старается выгнать на Егория, только надо знать слова» (Кад., с. Чернышево).

Если населённый пункт был маленьким и пастуха нанимать было невыгодно, скот свободно пасся на территории огороженной деревни или пастьба осуществлялась хозяевами поочередно. Раньше поселения, окруженные лесом, было принято огораживать изгородью, которую подновляли перед первым выгоном скота. «В этот день огораживали деревню изгородью. Делали четверо ворот, чтобы можно было войти в деревню. У нас пастухов не было. Поля все огорожены были. По очереди выгоняли» (Чух., с. Коровье).

Наем пастухов. В поволжских районах в Егорьев день было принято нанимать (*рядить* или *поряжать*) пастуха или целую их бригаду (в больших селах), в том числе пришлых пастухов-отходников (владимирцев). Для этого

все хозяева собираются в условленном месте, где договариваются с пастухом или со старшим из бригады об условиях пастьбы, поочередном кормлении, оплате и пр. Пастухи нанимаются и в настоящее время на сезон с Егорьева дня по Семенов день или по Покров.

«Первый раз пастухи собирались в Егорий. До этого рядка была (рядились, споряжались на сезон пасты). До этого собирались пастухи у кого-нибудь одного и трубили, струбливались, а потом договаривались, кто куда идёт пасты, в какую деревню» (Нер., д. Лепилово).

«Пастухов нанимали, соберутся все и рядят. Пастух по очереди у всех ночевал, пас с пастушкой [барабанкой], делал рожок из береста со свистком. Блудливым коровам вешал колокольчик. Помню, у нас пас Кирюха-барабан. Он знал все заговоры о скотине» (Мак., д. Попово).

«После того как договорятся с пастухом, две женщины вставали и молились на четыре стороны... В Егорьев день был молебен, обходили коров, лошадей и, если погода позволяла, с этого дня сгоняли» (Нер., с. Протасово).

Обход жителями полей, деревни, поскотин вечером накануне Егорьева дня. Егория начинали *окликать* (*вопить, кричать*) накануне вечером. Во многих районах (Кологривском, Межевском, Парфеньевском, Чухломском, Нейском) сначала обходили поля и поскотины, ставили на каждом их углу кресты из лучинок или тонких колышков, иногда ходили и вокруг деревни.

«23 апреля по-старому окликали Егория. Для этого собирались все вместе, рубили колышки, из них сколачивали и связывали крестики. Брели эти крестики, икону Георгия Победоносца и ночью обходили места, где паслась скотина. Обходили все поля и луга с 4-х сторон, втыкали крестики. Обходили поле и проносили заклинание. Потом ходили по домам, где имела скотина, с этими же словами» (Шар., д. Быниха).

«На Егория ходят вечером. Начинаем обходить поля вокруг деревни против солнышка, а потом по деревне вопим... По полю обойдут вокруг деревни со свечкам, иконой и корзиной под яйца. Идут и вопят (это когда по полю ходили):

Батюшка Егорей,
Микола чудотворец,

Батюшка Спаситель!

Спаси нашу скотинку...

К каждому дому теперь оттуда» (Кол., д. Шаблово).

Обход дворов (окликание Егория)

Егория окликали представители всех половозрастных групп, в зависимости от местных традиций. Взрослые ходили накануне вечером или ночью, дети — утром или днем. Одному из обходчиков полотенцем к груди привязывали икону Георгия Победоносца. Хозяева при этом подавали деньги и яйца, поэтому обходчики были всегда с большой корзиной или решетом. Полученные яйца делили поровну между всеми участниками или отдавали в церковь.

«У нас окликали Егория с пастухалкой. Нонче вот два года не окликали, потому что церковь не работает, яички некуда девать. А мы ведь окликали, эти яички сдавали в церковь. Вот у нас и староста здесь в деревне живёт. С иконам ходили, и полотенце, и корзиночка, и пели. Это всё время, я сама лично участвовала все года почти. Вечером, накануне, когда уже темнеется и спать ложатся. Ведь надо будить людей. Вот табуном-то мы бы спели вам этого Егория. Подходили к каждому дому, вставали к крестовому углу и запевали. Отпойм, к другому дому уходим. Пели под окнами, в дома не входили, яички подавали через окошко или с крыльца. Подавали и по 2, и по 3, кто одно, у кого как куры несутся. Если яичек нет, подают денежки. Все подают. Ходили одне женщины пожилые, и раньше так было. Отпевы были» (Ан., д. Дёмино).

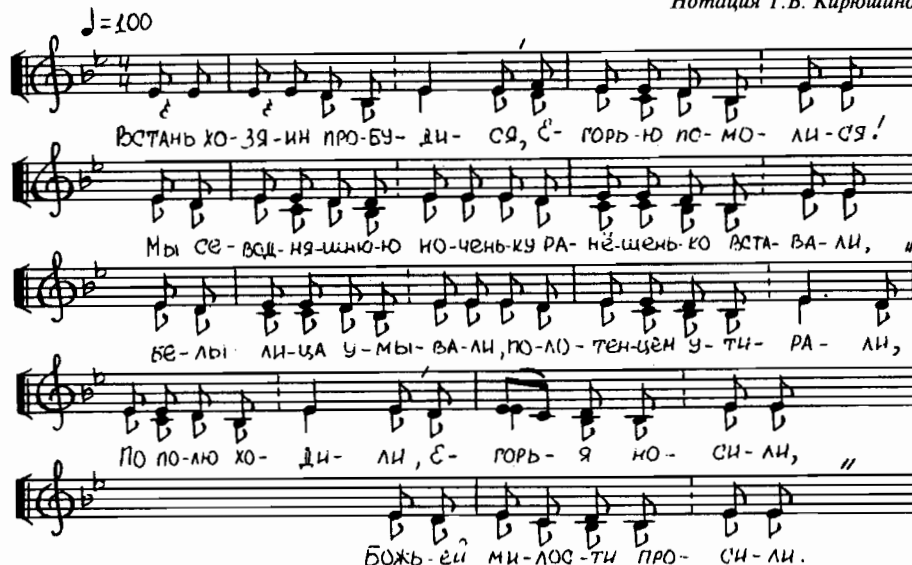
«А по домам так вопили вечером перед Егорьевым днём:

Хозяин да хозяйюшка!
Встаньте, пробудитесь,
Егорью помолитесь!
Батюшко Егорей,
Микола чудотворец...

Это мы отпеваем, когда нам дадут на свечку денег и яйца... В корзинку складём, яишницу сварим, вина выпьём, гармонь, и пляшом. Раньше больше ребятишки ходили, а теперь мы всё ходим. А раньше ходили всё мушшины, подростки-робята, женщины не ходили. С фонарём с деревянным ходили, до часу ночи когда ходим. И в другую деревню ходили. Везде по-разному пели в Спирино, в Хапове. Там только мотив другой... Подавали деньги и сырые яйца. И

Окликание Егория

Исполнители: С.М. Соколова, 1891 г.р., М.Н. Зверева, 1905 г.р., А.А. Невзорова, 1900 г.р.;
д. Вьяльцево Черменинского с/с Кологривского р-на, 1975 г.
Нотация Т.В. Кирюшиной



По заплаткам изорвали,
По лапоткам истоптали
Да Егорья вспоминали.
Уж ты, батюшка Егорий,
Макарий преподобный!
Спаси нашу скотинку,
Всю животинку
В поле и за полем,
За лесами, за горами,
За быстрыми облаками.
Когда солнышко взойдёт,
Наша скотинушка пойдёт.
Нашей-то скотинке —
Травка-муравка,

Зелёной лужок.
Тут и быстрый ручёк.
В ручёчке напьётся,
Домой поплетётся.
Лесному зверю —
Волку, медведю
Пень да колода,
Белая берёза.
Векушке, куничке,
Зайчику, лисичке.
Богу-то на свичку,
Нам по яичку!
Батюшко Егорью
По копеечке!

до сих пор ходим. Робята пораньше, потом взрослые ночью с фонарём на палке (до часу ночи), и в каждую деревню ходили. Егорья кричали вечером. Уже все спать лягут, а мы идём под окна» (Кол., д. Бурдово).

«Егория окликали всю ночь. Сначала детишки ходили Егория окликать, потом молодёжь, потом взрослые ходили. В эту ночь люди почти не спали. Ходили ряжеными, с барабанками, с разными погремушками, с гармошкой» (Мак., д. Ефимово).

Дети и подростки могли после обхода затевать игры с катанием яиц. «Поддавали пирога, баранки раньше свои пекли, печенья свои, конфет дадут, когда ледяшек нам и яиц давали. Потом мы делили всё, собираем всё вместе и делим. А потом приходим на горушку на какую, такие вырубали желоба из липы, и вот: "Давайте выкатывать!" — кому

охота побольше яиц. — "Давайте играть, выкатывать!" Это ведь и в Паску делали, а мы так. Кому что достанется» (Чух., с. Коровье).

Егорьевские отпевы. При хорошем одаривании пели «хороший» отпев, при отказе — «плохой». Наиболее типичные «хорошие» отпевы:

Дай вам Бог,
Надели Христос!
Двести коров,
Полтора быков,
Семьдесят телушек
Лысенных,
Белолысенных,
Двадцать пять петушков —
Золотых гребешков,
Сорок курочек,
Всех рябеньких,
Косолапёных!
(Кад., д. Иваново).

Тёлонька телится,
Свинка поросится,
Курочка несется,
Хозяюшка добрится.
(Мак., д. Никулино).

Приведём примеры наиболее интересных «плохих» отпевов:
Ни кола, ни двора,
Всю скотину со двора!
Под медведюшку!

Волку, медведю —
Пень да корёга.
Зайцу, лисице —
Горькая осина.
Вороне, сороке —
Лошаднее дерьмо!
(Чух., д. Коровье).

Гроб да могила,
Ободранная кобыла,
Одна корова —
И та нездорова!
(Нейс., п. Номжа).

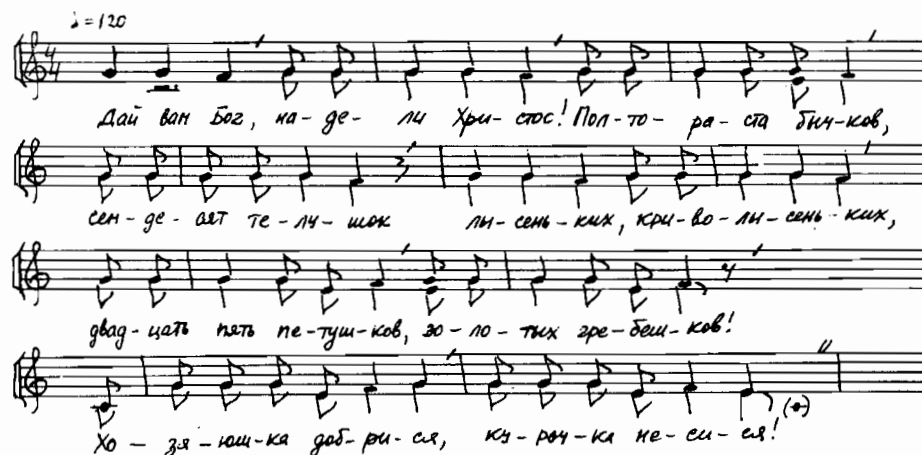
Дай вам Бог
Тараканов да клопов,
Чтобы дедушка издох,
Чтобы бабушка пропала.
Чтоб одна была кошка,
И та с печки упала.
Один был петух,
И тот на яйцах протух!
(Мак., д. Екимово).

Дай вам Бог
Вшей до ушей,
Тараканов без ушей,
Лягушек без мандушек,
Комаров без х...,
Камень горячий,
Х... меренный,
Пороху пуд,
Чтоб взорвало вас тут!
(Ан., д. Канышово).

Утренний обход хозяевами своего скота в доме (дворе). «Дома обходит хозяйка во дворе. Берёт вербу, икону, свечку. У меня вот мать обходила, потом жена. Тоже молитву церковную говорят. Вот из дома выгоняешь с вербой, чтобы скотина у тебя домой приходила. Вербу потом втыкали в озимь. Сами пасут три дня, а потом пастух обходит без них на поже» (Кад., с. Чернышево).

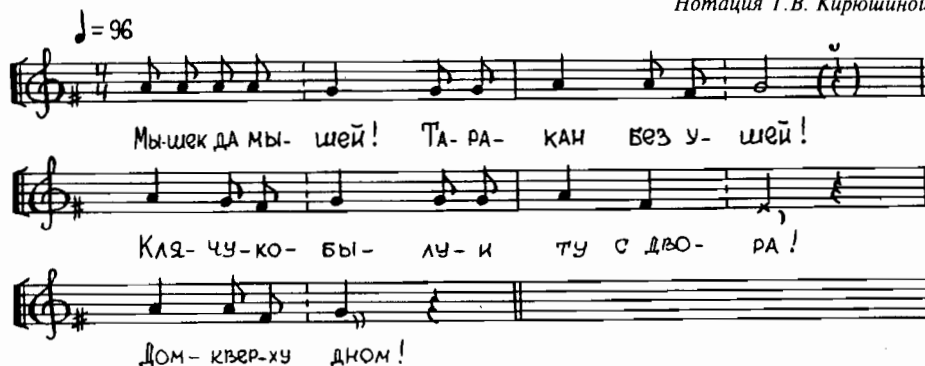
Отпев егорьевский

Исполнители: А.М. Смирнова, 1924 г.р., Е.И. Папулина, 1926 г.р., Е.И. Смирнова, 1927 г.р.,
К.И. Пирогова, 1928 г.р.; д. Дёмино Славинского с/с Антроповского р-на, 1995 г.
Нотация Т.В. Кирюшиной



Отпев егорьевский

Исполнители: А.Ф. Целикова, 1915 г.р., А.В. Быстрова, 1908 г.р.;
д. Долгово Савинского с/с Парфеньевского р-на, 1980 г.
Нотация Т.В. Кирюшиной



«В Егорьев день сгоняю вербочкой, хвостик отстригну, дам барашек, замну колобушечку-то от вербы в барашек. Свечку возьму пасхальную, обойду её кругом, хвостик отстригну и потом ей всё подам: и барашка. А с иконой, когда она отелится, молочко чтобы было святое, надо обходить. Это недели через три» (Остр., д. Борок).

«Выгоняли скотину рябиновой вицей [плёткой]. Постелют покромочку [тканый пояс] во двери и через эту покромочку перегонят эту скотинку со словами: "Батюшко Егорий, спаси нашу скотинку!" И с иконкой провожали, с любовью. Надо двором была иконка приколочена» (Пав., д. Карпово).

«Когда на Егорьев день погнаешь корову вербой, так как бы передаёшь Егорью на руки. Вот и приговариваешь: "Егорий батюшко! Напой, накорми и

домой пригони!" Это вот старуха свекровь-то меня учила. Выводили скотину со двора, поставят свечку в ведро и обходят. Говоришь: "Георгий Победоносец! Спаси мою коровушку!" Потом передают эту скотину пастуху. Вывожу я когда свою корову, говорю: "Иди, коровушка на Божью волю, на зелёные луга! Пей, не опивайся, ешь, не объедайся, сыта ходи, тела не рони, а с поля домой молоко и племя неси!" Это лучше всего. Это когда ведёшь корову на верёвке и отпускаешь её в стадо» (Пыщ., д. Прилькино).

«Скотину на пасево сгонять старались в первый раз в воскресенье. Клади вербную веточку, через которую она переступала, а потом гнали веткой до самого пастбища, а потом бросали в пруд. Приговаривали: "Благослови тебя Господи на весь день Господень от всяких

страстей и напастей, от всякого зла и супостата! Тем же сохраняются каждый день. Аминь". И самый зад скотины перекрестишь» (Нер., д. Петровское).

«Хозяин с горящей свечой и иконой обходит вокруг двора, вокруг скотины, читая молитву Егорию. Прижигали свечкой шёрстку на ногах у скотины — оберегали её. Утром рано родственники или знакомые влезали на крышу и кричали в трубу: "Эй, кума! Корова дома?" — "Дома, дома, вся скотина дома!" После выгона скота хозяйка втыкала вербовый прутик в землю, чтобы корова не потерялась в лесу и всегда находила дорогу домой» (Чух., п. Судай).

Приговоры и заговоры при обходе скота. На территории бытования обрядовых песен до сих пор используются приговоры молитвенного характера, а там, где песен не пели (на границе ареала), приговоры похожи на заговор, и по содержанию близки основной, «заговорной» части егорьевских песен.

«Батюшка Егорий, / Пресвятой Господь! / Выпускаю тебе свою скотинку, / даю тебе на поруки. / Спаси ты и сохрани / мою коровушку и меня / от всякого зверя, / от всякого врага / и лихого человека!»; «Егор Победоносный, / прими мою скотинку! / Я тебе даю на всё лето. / Спаси и сохрани её!» (Шар., д. Кривячка).

«"Господи, спаси мою коровушку ото всех зверей, от погоды и всяких напастей!" Ещё надо скотину святой водой обрызгать.

В этот день скотину первый раз выпускали. Обязательно хлестали вербой крест-наперекрест и говорили: "Господи, спаси скотинку-матушку! / Егорий Победоносец, спаси и сохрани!"» (Шар., д. Быниха).

«Егорий Победитель! / Зиму я кормила, поила, / теперь эту скотинку даю на тебя. / Пой и упайвай, / корми и укармливай, / в поле гоняй и домой пригоняй, / и сохраняй!» (Шар., д. Пищевка).

Обход священником (молебен). По воспоминаниям костромских старожилов, обход стада раньше начинался после праздничной службы специальным молебном и обходом стада (пастбища и дворов) священником.

«В Егорьев день служба была, потом молебен. Выходили в село, скотину всю выгоняли и лошадей выводили. Вокруг

стада был обход. Выведут всех лошадей, и телят всех выводили, даже маленьких, всех. Пастух тут тоже был. У него кнут был. Были всякие пастухи-то. И с трубой были. А то хлопали. Заиграют во рожок: "Вставай, скотину выгоняй!"» (Нер. д. Хомутово).

«Во время молебна на улице ребятишки садились на землю вереницей плотно друг к другу, раздвинув ноги и держа предыдущего за пояс, вот так. У них над головами проносили иконы. Батюшка каждую корову кропил святой водой» (Нейс., п. Коммунар).

Если священника не было поблизости (в советское время), верующие обходили стадо сами: «Собираем скотину и начинаем ходить, обходить стадо. Берём икону Георгия Победоносца и, если до Пасхи, то пасхальную молитву споём, а потом уж какие знаем молитвы. Георгию Победоносцу тропарь — это обязательно надо. И ограждаешь крестом на все четыре стороны. А потом поёшь тропарь. Выгоняем скотину с вербой и свечкой» (Мак., д. Кондратово).

Обход стада пастухом. Пастухи обходили скотину три раза против солнца. Обрядовые атрибуты, используемые при обходе скотины хозяевами и пастухами, имели очистительный смысл (святая вода, свеча, уголь, освященная верба, ладан и т.д.), другие должны были обеспечить целостность стада (замок) и плодovitость (яйцо, хлеб).

«Пастух отслужит на Егория в церкви молебен, поставит Егорью свичку большущую. А мы вербой гоним скотину и втыкаем вербу в поле, где будет пастись скотина» (Нер., с. Незнаново).

«А пастух обходит отдельно. Чтобы коровы не разбегались, надо коров обойти. Берёшь паску (хлебную) вот так и свечку, и обходишь против солнца. Потом запираешь их новым замком, только что из магазина. Замок вешаешь у себя дома на мосту на гвоздь. Никуда не денутся оне. Но надо знать слова. Если не знаешь, значит нечего и браться пасты. Я пас первый год один без этого, так убежался, что ноги чуть не сдёрнули. Но меня научили люди, тоже подсказали люди хорошие. Бегать не стал. Каждый пастух, если он много лет пасёт, он пасёт от слова, а не так, что наобум идти пасти. Я пас 11 лет, ни одна корова у

меня не оставалась [в лесу]. Если я вам поясню, с какова слова, я больше не пастух, я уж не гоюсь. Надо передать все эти слова молодому, он поймёт. А когда старшему передашь, я останусь ни с чем... Обходишь с паской, и с тобой Егорий идёт, когда обходишь. Самое главное — Егорей, а икону не надо» (Кад., с. Чернышево).

Дополнительно пастух совершал обход животных, которые убегали из стада: «Раньше-то пастухи обходили коров, которые убегали из стада. Бывало скажут: "Приди с замком! Я её обойду да запру в стаде, заведи в стадо!" И она будет ходить домой. Надо было нести замок из своего дому, чтобы она домой ходила. Он там говорил что-то, молитву что ли... Барабанку вешали на рога бодливым коровам, чтобы она только внизу видела. На шею вешали колокольчики (подзвончики), если корова убегала в лесу» (Остр., д. Борок).

Одаривание пастухов. Гуляния. Пастухов было принято одаривать гостинцами: яйцами, пирогами, вином. Вечером пастухи соседних деревень собирались вместе, разжигали костёр в поле, недалеко от деревни, и делали общую яичницу.

«Пастухи когда сгонятся, потом ходят по череду собирают яички. Вот это было. Корзину на руку и целую корзину набирают, деревня-то большая была. Потом пропьют, прогуляют, обмывают скотину. Это сгонное называлось» (Кр., д. Выметово).

«Выпивали вино и говорили: "Егорья вечерка, свинку-боровка!" А хозяйки нас одаривали: баранками, колобушками. Пастухи собирались в середину села и трубили, а хозяйки несли им яиц, творогу, молока, кто чего. Или в другой раз, как только в первый раз сгонять скотину, так обязательно сборище. Пастухи идут по дворам и собирают, сколько с череда (рубль или два), и угощение делают всему народу» (Нер., д. Лепилово). А в Чухломском районе во второй половине дня вся деревня пировала вскладчину.

В селах, где Егорьев день был престольным праздником, устраивали ярмарки и вся округа собиралась на гуляние. На осеннего Егория (13 ноября) было принято устраивать молодежные игрища.

Примечания

¹ Ареал егорьевских песен весьма обширен и охватывает всю центральную часть Костромской обл., а точнее бассейн среднего и нижнего течения Унжи и ее притоков. Экспедициями РАМ им. Гнесиных егорьевские песни были записаны в Кологривском, Мантуровском, Межевском, Нейском, Антроповском, Парфеньевском, Чухломском, Галичском р-нах, в северной части Макарьевского, Островского, Кадыйского, Судиславского р-нов, в юго-восточной части Солигаличского р-на. В бассейне соседней Ветлуги егорьевские песни можно записать только от переселенцев из Поунжья. Однако обережные обряды и заговоры, направленные на сохранение скотины и приуроченные к Егорьеву дню, были записаны нами и в пограничных с Поунжьем районах: в пойме Волги (в Нерехтском, Костромском р-нах, в южной части Судиславского, Кадыйского и Островского р-нов) и в Поветлужье (Пыщугском, Павинском, Шарьинском и др. р-нах).

² См.: *Кирюшина Т.В.* Календарные песни бассейна реки Унжи // Традиционные народное музыкальное искусство и современность (Вопросы типологии). М., 1982. С. 48—63.

³ *Барабанка, пастушка, пастушня, пастухалка, брекоталка* и др. — местные названия пастушьего деревянного ударного инструмента, который широко бытовал на территории Костромской обл., исключая районы, расположенные в пойме Волги, где пасли с рожками амбужурного типа. Барабанка представляет собой гладко выструганную доску трапециевидной или прямоугольной формы. Ее подвешивают на веревке или ремне на уровне груди и выстукивают ритмические композиции двумя палочками. На барабанке играют пастушью сигналы для людей (во время утренней побудки и выгона и вечернего пригона стада домой) и животных (во время пастыбы). Под барабанку поют приговорки, пляшут, если под рукой нет других инструментов.

⁴ Часто из-за поздней весны первый выгон происходил позже, на *Николу вешнего* (9 мая по ст. стилю) или на *Макария* (13 мая по ст. стилю), очевидно, поэтому в текстах костромских егорьевских песен эти святые также часто упоминаются.

Список сокращений названий районов Костромской области:

Ан. — Антроповский
Кад. — Кадыйский
Кол. — Кологривский
Кр. — Красносельский
Мак. — Макарьевский
Мант. — Мантуровский
Нейс. — Нейский
Нер. — Нерехтский
Остр. — Островский
Пав. — Павинский
Пыщ. — Пыщугский
Чух. — Чухломский
Шар. — Шарьинский

КАДЫЙСКИЕ НАЛИЧНИКИ

Деревянные наличники Кадыйского района Костромской области поражают разнообразием своей символики.

Пройдет десяток-другой лет, и большинство деревянных домов в п. Кадый, д. Меленки, селах Столпино, Борисоглеб и Завражье, украшенных наличниками, будет снесено. За последние 12 лет в районе списано 27 деревень, в каждой из которых ранее было по 15—20 домов. Многие постройки распилены на дрова, другие обветшали и разрушились; информация об этих домах и рисунках на наличниках утрачена безвозвратно. Поэтому сейчас главная задача — запечатлеть то, что сохранилось, считает И.В. Мазаев, планирующий издание энциклопедии-фотоальбома наличников Костромской области.

Подписи к фотографиям содержат данные, сообщенные собирателю жителями обследованных сел и деревень.



1. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 42). Построен в 1903 г. Наличники 1904 г., мастер Сергей Абрамович Замышляев (род. на Урале, предположительно в г. Невьянске). Выходец из рабочей среды, к 1900 г. Замышляев имел собственный кирпичный завод около с. Тренино (сообщение внука С.А. Замышляева — Константина Макаровича Замышляева). Цвета наличника — синий, красный, белый.



4. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 14). Построен более 200 лет назад прадедом его бывшего владельца Николая Михайловича Зайцева, который продал дом в 1965 г. В доме был жилой полуподвал с окнами. Цвет наличников — черный.



2. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 9). Построен более 200 лет назад прапрапрадедом его теперешней владелицы. До революции 1917 г. в доме находился постоянный двор. Дом был застрахован Санкт-Петербургской страховой компанией «Надежда» в 1847 г., о чем свидетельствует медная табличка на стене. Фото наличников дома помещены в книге «Деревянное кружево Костромы» (Ярославль, 1975). Дом один из немногих уцелел после пожара в Кадые 31 июля 1839 г. По местному преданию, в 1813 г. мимо дома гнали в Сибирь пленных французов. Цвет наличника — черный; орнамент нанесен белой краской.



3. Медная табличка страховой компании на стене дома в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 9).



5. Наличник дома в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 14).



6. Жилой дом в п. Кадый. Наличник 1910 г. Цвет наличника — голубой.



7. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 12). Наличник 1949 г. Цвета наличника — голубой, красный, белый.



8. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 19). Наличник 1936 г. Цвета наличника — голубой, белый.



9. Жилой дом в п. Кадый (ул. Макарьевская, д. 17). Наличники изготовлены в 1924 г. мастером-инвалидом. Цвет наличника — белый.



10. Жилой дом в с. Столпино. Наличники изготовлены в 1978 г. мастером-самоучкой Владимиром Борчуговым (умер в 1998 г.), который работал в речном флоте помощником капитана. За свою удачливость он получил прозвище «Колдун». Борчугов делал наличники по собственным лекалам и рисунки придумывал сам. Цвета наличника — зеленый, белый, синий.



11. Жилой дом в д. Меленки. По наличнику можно было определить, кто жил в доме. Условные изображения лодок на наличнике позволяют сказать, что раньше дом принадлежал рыбаку (сообщение заслуженного художника России А.И. Веселова, уроженца с. Борисоглеб Кадыйского р-на Костромской обл.). Цвета наличника — голубой, белый.



12. Жилой дом в д. Меленки. Наличники приблизительно 1903 г. Цвет наличника — голубой.



13. Жилой дом в д. Меленки. Наличники приблизительно 1910 г. Цвета наличников — голубой, желтый, белый.



14. Дом в с. Завражье. 1955 г. Цвет наличников — голубой.



15. Жилой дом в с. Завражье. 1955 г. Цвет наличника — голубой.



16. Жилой дом в с. Борисоглеб («дом Магницких»). Дом назван по первым владельцам (Борис Иванович и Надежда Сергеевна Магницкие, работали в церкви). Построен приблизительно в 1850 г. Наличники делал предположительно мастер из Юрьевоцкого р-на, с другой стороны Волги. Цвета наличников — голубой, синий, белый.



17. Наличник «дома Магницких» в с. Борисоглеб.



18. Нежилой дом в с. Борисоглеб. Наличник приблизительно 1890 г. Цвета наличника — голубой, белый.



19. Жилой дом в с. Завражье. Построен в 1950 г., наличники перенесены с другого дома, изготовлены в 1934 г. Цвета наличника — голубой, белый.

Публикация **И.В. МАЗАЕВА**
(Костромская обл.)
Фото автора

О.В. МИХАЙЛОВА

КАРГОПОЛЬСКИЕ И НЯНДОМСКИЕ КОЛДУНЫ

В 2003 г. этнолингвистическая экспедиция РГГУ закончила обследование Каргопольского р-на Архангельской обл. и летом 2004 г. начала работу в соседнем Няндомском р-не, расположенном восточнее. Была обследована Моша — большой куст деревень вокруг Мошинского (Никольского) озера. Няндомский р-н — сравнительно позднее образование, он создан в 1929 г., а до этого его территория была частью Каргопольского уезда, который как административно-территориальное образование появился в XV в. после политического подчинения Новгородом Москве. С XV по XX в. контуры уезда претерпели ряд изменений, но очевидно, что современные Каргопольский и Няндомский р-ны расположены на территории с единой многовековой традицией. Это не исключает, однако, некоторых различий, обнаруженных в ходе работы экспедиции в с. Моша Няндомского р-на.

Людей, обладающих тайным знанием, как в Каргопольском р-не, так и в с. Моша Няндомского р-на, называют *колдунами* (*колдовками*, *колдушками*), *знахарями* (*знахарками*), *знающими*, реже — *знатками* (*знатухами*).

Наиболее распространенный сюжет, связанный с колдунами — поиск потерянного скота или потерянной (украденной) вещи. «К нему [колдуну] подходили люди и говорили, что вот украли то-то, то-то, то-то, то-то... Он спрашивал: "Вы хотите увидеть вора или только чтобы осталась принесена вещь его?" То есть он вещь принесёт и уйдёт, вы его даже знать не будете, кто, ну, в зависимости от человека, кто что хотел. И говорит, так и было, захочет человек, чтобы только вернули краденое, утром, говорит, у него уже на пороге эта вещь украденная лежит. Если что, говорит, вот принесут, говорит, и стоит, говорит, пока хозяин его не отпустит, скажут так: "Иди с Богом". Вот тогда только пойдёт. Так, говорит, как будто бы как ну... как будто сойти с места человек [не может], ну как парализованный стоит» [3]. «Даже было так, что потеряется скот, потеряется где-то, вон бабка была одна, что она даже знала, могла эту скотину найти. В рот травинку, как говорится, и определит, где,

в каком месте, скажет: "Иди, вот там ищи в том-то месте твоя корова... и там твой барашек потерялся". Вот это было так. Травинку ложит в рот, вот травку. От надо было на Иван-то день идти было, самое, раздеваться было идти в ночь... ночью, идти голому, срывать травку вот эту отворотную, колдовскую, в общем, траву, ну и самое... и взапятки [спиной вперед], самое, прийти домой <...> Вот если кто украл, например, вот эта травка, она человека заставит вернуть. Бабка слова скажет, которая знала это дело — всё уже замучит того человека [вор будет мучиться, пока не вернет украденное]» [16].

В данном тексте появляется интересный мотив, которого не было в Каргопольском р-не, — поиск пропавшей вещи с помощью колдовской травы. В Моше в ответ на вопрос, как найти потерянную (украденную) вещь, информанты отвечали чаще всего, что для этого нужна особая трава, которую нужно положить в определенное место, и вор сам принесет украденное. «[Как обнаружить, кто что-то украл?] Надо ворожить. А ворожить надо искать травинку, какая-то есть в лесу растёт травинка, и травинку эту ложат под дом, там под какой кто... лихой-то, лихой-то, дак к йим под дом, и его испугает эта травина. Да» [17].

«[Как искали потерянную вещь?] Да опять бабку-ту, колдунью-ту ищут, что бабка знала <...> Травинку какую-то кладут, говорят. Но. Какую-то травину кладут, что есь така, говорят, специальна травина, что потом принесёт-от человек [украденную вещь]» [9]. «Например, чё утеряешь, и эту травину, папоротник или вот травину такую положишь и что утеряла, дак найдёшь. Принесут тебе <...> Но вот её надо вот Иванов, в Иванов день обязательно рвать эти травы, которые... вот полезные. И надо знать заранее, где оне растут, и ходить в двенадцать часов ночи, собирать. Вот раньше... раньше старушки собирали, вот когда чего эта... кто утерять, дак и они ложили травинку и находили» [18].

В Моше, кроме того, был записан заговор, с помощью которого колдуны могут найти потерянное или украденное. «Например, потерялось у тебя чего-то, ну какая вещь там потерялась, даже деньги или чего-либо. Значит, ты должен идти в двенадцать ночи на перекрёсток доро-

ги, ну вот дорога переходит <...> Ты должна в это место прийти, ну не обязательно точно в это <...> Значит, приходишь, значит, ищешь ну... какая веточка или палочка, ну такая, чё попадётся, конечно ведь... или там прутик какой. Значит, приходишь домой... приходишь домой... вот заходишь не д... не там, а вот с обратной стороны, не домой зашла, а там, с другой стороны. Приходишь, ну вот, значит, и говоришь... вот... Вот: "Дедушка и бабушка, я пришла к вам не с гордостью, а с великой покорностью... вот... Кто взял мою вещь — ну, я так скажу, ну пускай хоть ну деньги, пускай — кто взял мои деньги, того человека мучь и канай, днём и ночью покоя не давай. А вот вам пруток, и пригоните его сюда. Вот. Аминь". И говоришь три раза. Вот. И воткнёшь над дверями. С улицы» [12].

В этом тексте появляется еще одна особенность, характерная для Моши и не наблюдавшаяся в Каргополье, — это обращение к домовым «дедушка и бабушка» или «дедушка домовая и бабушка домовая». Интересно, что в Моше встречается наименование домового *домовой* и водяного *водяней* (генитив — *домовей*, *водяней*) — чего совсем не было в Каргопольском р-не.

Особую категорию колдунов составляют люди, знающиеся с чертями (бесами). Бесы помогают колдуну в ведении хозяйства, на охоте, рыбалке, охраняют его дом и имущество, он же должен регулярно давать им работу. «А тут рассказывала мне ещё одна женщина. У неё какие-то бесенята действительно были. Говорит, подруга пришла, говорит, она придёт, у ней огород в порядке, сена накосят, все полосы жито, все колоски собирают, всё-всё-всё. А она только сидела. Их кормила, да у неё было трое. А подруга-то пришла и ей и говорит: "Ну-ка, покажи мне, — говорит, — твоих работников-то. Покажи, — говорит, — какие они есть-то". Она пришла, говорит, сидят таки, в рубашках каких-то одеты, таки какие-то красные тут у них шарфики одеты. Посмотрела: "Ради Бога, отпусти меня домой!" Говорит: "А не бойся, они ведь тебе ничего не сделают". Эта бабка-то вино пила и ходила в гости. Вот она пойдёт гулять и мешок льняного семени в сено высыплет, шоб они [бесы] были с работою. Оне очень трудолюбивы,

вые. И вот они там это всё переберут, все семечки, весь мешок соберут до одной семенишки, ей пойдут искать, её нету <...> Ну вот она только придёт [в гости], её, значит, [бесы] подтыкают. Подтыкают-подтыкают, и щиплют, и подтыкают, а она: "Ой, да отстаньте вы, да я иду сейчас, идите домой!" Сама с ними разговаривает, а народ-то ведь слышит посторонний. Значит, у неё действительно кто-то есть тут, а они не видят, боятся даже поглядеть-то. А она с ними разговаривает <...> А работы не давать, дак они ей замучают. Она их всё на работу и посылала. Как у ней всё было везде вымыто, вычищено, дак ух, всё блестело» [15].

В Моше было записано несколько рассказов о людях, знавших с бесами. «[Колдун, который знался с чертями] никогда дверей не закрывал, ничего, куда бы он ни пошёл, всегда... на охоту идёт, он с охоты всегда много всего несёт, на рыбалку поедет — всегда много всего несёт, а говорили, что если у него черти не... не заняты делом, дак его не дают ему покоя. Так он раскидывал целую миску льняного семени. Об стену прямо во двор бросит. А им скажет: "Собирайте!" Вот они пока собирают, он спокойно спит, его не тревожат» [6]. «У нас была одна, там она всё говорят: "Биси, биси" — а какие биси? <...> Кто их знат, какие у ней биси были <...> Биси, вот она колдовала всё, дак она умирала, дак на стену прыгала. Да. Ей держать не могли, она очень долго, трои сутки и помирала <...> Она вот, она облегчить себе смерть должна себе, дак она говорила моей бабушке, что она этих передать [должна], эти слова. Слова вот эти, не сами биси, вот какие-то слова, что как с бисями знающи. Им, говорят, надо в каждый день этим бисям, их надо утром, и в обед, и вечером, и надо тожо накормить, я не знай, не знаю, чем она уж, словами ли как-то кормила, уж не знай, чем» [8].

Если вовремя не дать чертям работу, они могут мучить колдуна и даже убить. «Да его-то [колдуна] и утопили. Наверно, работу не дал, дак утопили, он вот в Няндоме, в Кислом озере. Говорят, такой плотик хороший, он на этом плотике сидел, удил и почему-то утонул. Все удивляются. Мол, наверно, черти утопили» [6].

Очень устойчиво как в Каргопольском, так и в Няндомском р-не поверье о том, что колдуны тяжело умирают, не могут умереть, пока не передадут знание (не отдадут кому-либо своих чертей).

«Как-то не знаю, почему так говорили про неё [колдунью Матрёну], что она знает с чертями. И он ещё у меня брат этот выпивать любил и пришёл... она это уже старая Матрёна была, ей уж... она старше моей мамы, ей уж было где-то девяносто с чем-то лет, а мой брат уже вот здесь жил на Погосте, но по... по пьяной лавочке пошёл к ней. Звали всё её Матрёшка. "Матрёшка, ты отдай мне своих чертей, вот ты как теперь умирать будешь? Тебе, вроде того что, мол, черти не дают покоя, трудно умирать". Надо его... их куда-то послать, чтобы они работу какую-то... в это время умереть, вот он пошёл с пьяных глаз, пьяный совершенно: "Матрёшка, отдай ты мне своих чертей, ты хоть умрёшь, я им дело дам". Ну вот. Ну она, бедная старуха, испугалась: "Что ты, что ты, Ванька, что ты, Ванька, не... не выдумывай!"» [13]. «Вот, например, ты знаешься с чертями, они тебя вот ить они будут требовать работу у тебя, чтобы им... чтобы работой они были загружены, и ты давай им, чтоб вон... "Вы идите вот это сделайте, это сделайте". У нас вот была старушка одна, одна старушка, дак она то... так говорили, что зналась с чертями, я уже не жила дома, она умерла, так она сестре передала, потом сестра опять куда-то, а если умрёт человек и он не передаст этих чертей, вот, говорят, и даже из могилы могут вырывать. Вот уж... они [черти] будут плакать ходить на могилу, там плакать тоже» [2].

Есть несколько способов облегчить смерть колдуна. «Вот колдуны умирают, это я слыхала, так надо обязательно в потолке сделать дыру, иначе он будет мучиться. Чтобы вышел из него нечистый дух. И передавать они должны [знание], иначе он не умрёт, будет мучиться» [14]. «Который вот умереть долго не можот, так открывают трубу, одна знахарка там была, она там поговорит, трубу откроет, и сразу легче станет покойнику, он так задышит и умрёт» [5]. «Баба Поля тоже вот долго не умирала, дак Алла брала с трёх огородов землю. С трёх грядок, но не со своих, что вот у меня взяла, ещё у кого-то взяла и у себя взяла. Залила водой, процедила и дала ей попить. Ей легче. Чтоб легче душа отошла» [7].

Передача колдовского знания чаще всего описывается как передача слов: колдун говорит слова, а преемник его записывает их или заучивает. Но встречаются и другие представления о пере-

даче знания. «Надо им [колдунам] сдавать это все, кому-то другому передать, а если долго не передаст, дак и не может умереть долго, и будет мучиться. Вот тут вот старуха одна умирала. Она не могла сдать, у ней никто не взял <...> Она говорит: "Пойдём в баню, выйдет лягуха большая, жаба. И вот она выблюнет чего-то, а это надо съесть, шлаки". Ну вот и побоятся и не идут. "О, я не хочу такого". Она не могла сдать. И вот все родственники собрались, все кругом сидели. Она неделю, наверно, так руками по стенке хлопала, вот так вот мучилась, мучилась. И потом как двенадцать часов стало ночью, все уснули, кто где сидел, тут приземлился, и все спят. А старуха проснулась, ей вот так вот язык вытянули, и старуха умерла. Вот эти бесы-то у ей вытащили язык-то, што ты нас покинула. Вот так» [15]. «У меня дедушка был колдун, как он умирал тяжело, колдовство не мог никому сдать. Никак не облегчали ему. Он сдавал нам, но никто не соглашался — надо было из его рта слюну себе брать, проглотить эту слюну надо» [11].

В Моше на вопрос, кому можно передать знание, в большинстве случаев информанты отвечали, что передать можно только человеку, в основном родственнику. Чужим колдуны знания не могли доверить.

В Каргопольском р-не распространено мнение, что, если никто не хочет принять у колдуна знание, он может наговорить его на какой-нибудь предмет или передать какому-нибудь животному и умереть спокойно. «Здесь была у нас бабулька. [Когда она умирала] её всю вывернуло наизнанку, всю перекрутило, так она говорит, что: "Дайте мне курицу". Курицу ей принесли, она шептала, шептала, и курица умерла сразу, раньше её умерла курица. Ещё рассказывали: раньше надо было передать это всё, и никто не брал. Веник — звали "голик" — берёзовый, вот она передала голику, так тот голик весь разлетелся по веточкам по комнате» [1]. «А тот [колдун] дак он должен передавать слова. Что вот, что он знал, дак это надо передавать. Надо сходиться в баню, да там он какие слова наговорит. Дак веник, от березы веник, дак вот на веник [наговорит], да этот веник выбрасывали. На улицу выбросят, на опашку, чтоб эти слова все разлетелись по ветру, чтоб его не мучило, человека. Этого уж веника никто не подбирает. Просто его выкинут, евовные слова по

ветру разнесет, да и всё» [4]. «Знаешь, трудно умирать тому, кто колдун. Или трубу открывают, или на потолке половицу поднимают. Ежели он не сдаст, никто у него не примет, ему очень трудно умирать, вот колдунам. Вот тут одна бабуля умирала, так она просила одну принять, а что она делала, хорошее колдовала или плохое — не знаю. Дак она ходила, на камешки сдавала перед смертью. На камни. На любые, потому что у ней никто не принял, ейное ништо, дак всё равно она должна... пошла сдала на камни, чтобы ей было легче помирать» [10].

Итак, уже в первом из обследованных нами сел Няндомского р-на нам удалось обнаружить некоторые отличия от каргопольской традиции, касающиеся распространённости некоторых сюжетов, номинации фольклорных персонажей, деталей ранее известных сюжетов. Дальнейшие исследования в Няндомском р-не покажут, насколько его традиция отлична от каргопольской.

Список информантов

1. Березина Татьяна Кузьминична, Кречетово.
2. Богданова Зоя Михайловна, 1934 г.р., Моша.
3. Грушко Борис Леонтьевич, примерно 1950 г.р., учитель истории, краевед, Моша.
4. Заседателева Клавдия Петровна, 1927 г.р., Хотеново.
5. Коржина Анастасия Петровна, 1923 г.р., Ухта.
6. Косильникова Галина Александровна, 1932 г.р., Моша.
7. Крюкова Валентина Ивановна, 1947 г.р., Казаково.
8. Мохова Валентина Дмитриевна, 1926 г.р., Мрга.
9. Первушина Юлия Викторовна, 1931 г.р., Моша.
10. Романчук Мария Ивановна, 1923 г.р., Кречетово-Евсино-Ручьевская.
11. Рыжова Анна Александровна, 1930 г.р., Кречетово.
12. Спирина Галина Анатольевна, 1935 г.р., Моша.
13. Третьякова Екатерина Николаевна, 1930 г.р., Моша.
14. Хазова Мария Степановна, 1924 г.р., Бор-Заполье.
15. Хорёва Анна Ефимовна, примерно 1915 г.р., Архангело.
16. Щипунов Алексей Иванович, 1951 г.р., Моша.
17. Щипунова Анастасия Павловна, 1921 г.р., Моша.
18. Юрьева Валентина Федоровна, 1938 г.р., Моша.

ЛИ ЧЖЭ ЧЖУН

ДОМАШНИЕ ДУХИ В РУССКОЙ И КОРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В русской традиции образ домового тесно связан с представлениями о благодетельных предках, обеспечивающих благополучие в доме; иногда домового представляли в облике хозяина дома (живого либо умершего), последнего умершего члена семьи или самого старшего человека в семье. При переезде в новый дом надлежало совершить особый ритуал, чтобы уговорить домового переехать вместе с хозяевами. Русский домовый участвует во всех повседневных делах и заботах семьи. Если его не приглашают в новый дом или он покинет дом сам, семью ждут «несчастья, болезни, падеж скота и разрушения хозяйства»¹.

В корейской традиции существует довольно большая группа домашних духов (Сонджу, Самсин, Джосан (Бабушка-предок), Тоджу, Чован, Оп, Ёнданди), а также демонический персонаж по имени Токкэби.

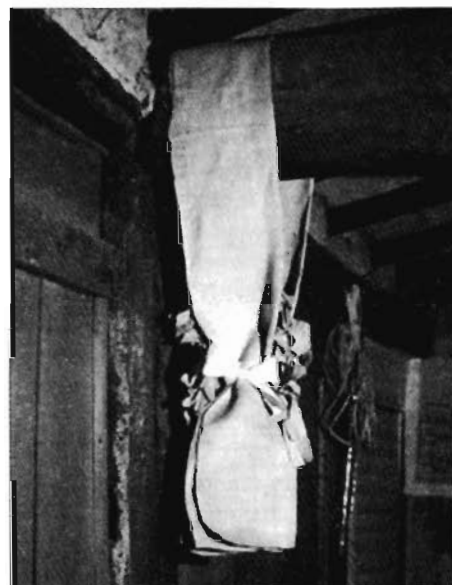
Сонджу управляет судьбой семьи. Этот персонаж является наиболее высоким по статусу домашним духом. Он отождествляется с самым старшим, главным мужчиной в семье и принимает вид хозяина дома. Приглашение Сонджу в новый дом сопровождается особым обрядом. После построения дома определяют благоприятный день, утром хозяин входит в новый дом первым. Ему нельзя брать что-либо с собой, вещи вносят остальные члены семьи. Выносить что-либо из дома в этот день запрещается. Обращаясь к Сонджу, хозяева приносят жертвы — рисовую водку, рисовый хлебец, обваленный в толченой красной фасоли, и чистую воду (ил. 1). Этой водой обрызгивают ветками ивы все комнаты, двери и окна, произнося заговор.



Ил. 1

ЛИ ЧЖЭ ЧЖУН, аспирантка Санкт-Петербургского гос. университета

Воплощением этого духа являются бумажный пакет, завязанный ниткой (ил. 2а), или глиняный кувшин с рисом (ил. 2б). Предмет, воплощающий Сонджу, ставят в комнату с деревянным полом, находящуюся в центре дома, или вешают на стену этой комнаты, иногда обвязывают бумагу вокруг главного столба, держащего крышу дома; глиняный кувшин с рисом ставят в углу комнаты. При переезде в другой дом эти предметы хоронят или сжигают.



Ил. 2а



Ил. 2б

Существует отдельный обычай чествования и угощения Сонджу, который проводится в большие праздники — 1-й день первого месяца по лунному календарю, 15-й день первого месяца², 8-й день четвертого месяца³, 15-й день восьмого месяца⁴, один из дней в 10-м месяце⁵ после сбора урожая и в день зимнего солнцестояния⁶. Обряд проводит

хозяин дома, двойником которого является Сонджу. Духу приносят в жертву рис, свинину, спиртные напитки из риса, фрукты и обязательно рисовый хлебец, обваленный в толченой красной фасоли. Красный цвет в корейской традиции символизирует светлое начало, ему приписывают свойство избавлять от злых духов.

Когда в числе, определяющем возраст хозяина, появляется цифра 7, снова приглашают Сонджу и проводят следующий обряд: 1) зовут шамана; 2) приносят в жертву рис, кашу, свинину, рисовый хлебец, обваленный в толченой красной фасоли; 3) накрывают бумагой посуду, наполненную рисом; 4) высказывая пожелание, шаман ставит палку в посуду с рисом; 5) шаман желает Сонджу благополучия в семье, зажигает и пускает по ветру тонкую белую бумажку⁷.

С обрядом чествования Сонджу связаны особые правила. Хозяин дома должен очистить свое тело за три дня до совершения обряда; ему запрещается есть мясо, пить спиртные напитки, ходить на похороны, смотреть на то, что вызывает неприятные ощущения (на убитых животных и т.д.), слушать и произносить бранные слова, злословить, а также вступать в супружеские отношения. Во время обряда вешают на воротах веревку (ил. 3), протянутую поперек двери, и посыпают у двери землю красного цвета, чтобы чужие не входили в дом⁸.



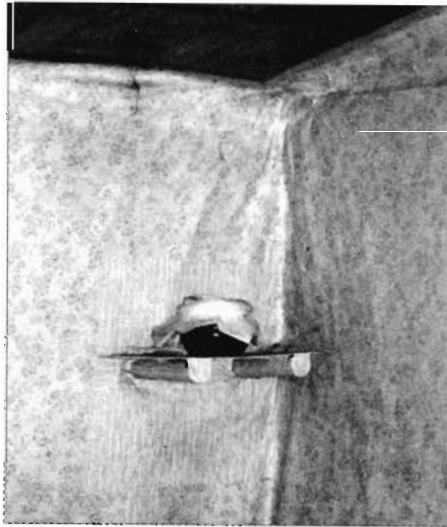
Ил. 3

В русской традиции в качестве домашних духов некогда почитались предки-родоначальники, «хозяева» принадлежащих роду территорий. Как отмечает Н.А. Криничная, домовый «причастен к рождению каждого нового члена этой своеобразной общины, представленной многими поколениями сородичей, живых и умерших. Судя по мифологическим рассказам и поверьям, между домовым и женщиной, ждущей или родившей ребенка, существует некая таинственная связь <...> В общерусской же традиции отмечена забота домового о ребенке с момента, когда он только собирается появиться на свет»⁹. Таким образом, од-

ной из функций домового является покровительство беременной женщине и новорожденному члену семьи.

В корейской традиции существует особый домашний дух, отождествляющийся с женским предком-родоначальником и являющийся попечителем младенцев — это **Самсин**, или **Бабушка Самсин**. По верованиям корейцев, Самсин посылает ребенка, опекает его и роженицу. Этим духом становится последняя умершая женщина в семье; когда самая старшая женщина в семье умирает, прежняя Самсин передает свою роль новой умершей и появляется новая Самсин.

Глиняный кувшин (ил. 4) или черпак из высушенной половины тыквы с рисом, воплощающие тело Самсин, помещают в комнате, где женщины проводят основное время. Находящийся в кувшине или черпаке рис нельзя трогать в течение года: тот, кто его тронет, заболит. Каждый год рис меняют, а из старого готовят пищу. Считается, что в этом рисе находится магическая сила, и его едят только члены семьи.



Ил. 4

Самсин чествуют, как и Сонджу, в большие праздники (1-й день первого месяца, 15-й день первого месяца, 8-й день четвертого месяца, 15-й день восьмого месяца по лунному календарю), а также в определенные дни родильного цикла. Когда кто-либо из женщин в семье рождает, самая старшая женщина в семье подносит Самсин чистую воду в качестве жертвоприношения и просит, чтобы роды были легкими. Сразу после родов и на 3, 7, 14, 21-й день приносят этому духу кашу, суп, чистую воду в качестве благодарственной жертвы (ил. 5).

И Самсин, и Сонджу связаны с духами-предками, но есть еще и собственно духи предков — **Бабушка-предок**, **Джо-**



Ил. 5

санданди (в переводе «кувшин для предков») или **Синджуданди** (в переводе «кувшин для Синджу»). Их воплощением служит кувшин или мешок с рисом. Эти предметы ставят на столбе комнаты, находящейся в середине дома, или в верхней части угла; каждый год после сбора урожая старый рис меняют на новый. Духам, воплощающимся в кувшине или мешке, молятся о богатом урожае, благополучии, покровительстве семье, долгой жизни потомков.

Особый дух охраняет само место, где построен дом. Этот персонаж называется **Тоджу** и также имеет женскую природу. Ее воплощением является кувшин с рисом, покрытый соломенной конусообразной крышечкой, который находится возле задней части забора, огораживающего дом (ил. 6). Осенью в кувшин кладут зерно из нового урожая, а следующей весной во время посева вынимают его и готовят. Еду делят только между членами семьи для обеспечения ее благополучия. Тоджу обеспечивает не только урожай, но и воспроизводство семьи. В 1-й день первого месяца, 15-й день первого месяца, 3-й день третьего месяца, 6-й день шестого месяца, 7-й день седьмого месяца, 30-й день десятого месяца по лунному календарю Тоджу чествуют, желая благополучия, здо-



Ил. 6

ровья и богатого урожая. Этот обряд проводят женщины (ил. 7).



Ил. 7

Любимым местом русского домашнего является пространство печи, он тесно связан с очагом, являющимся местом пребывания умершего предка. В корейской традиции также есть специальный дух, связанный с очагом и обитающий на кухне. — **Чован**. Он тоже имеет женскую природу. Хотя этот персонаж связан с очагом, он не имеет отношения к умершим (предкам); у корейцев очаг, огонь считается символом богатства. Так, по поверью, если на месте, где случился пожар, построить дом, то хозяйственные дела этого дома пойдут хорошо. Соответственно, Чован является духом огня и богатства. Тело этого персонажа символизируют маленький глиняный кувшин с рисом или посуда с чистой водой (ил. 8), которые помещают над кухонной печью. Чован тоже чествуют в 1-й



Ил. 8

день первого месяца, 15-й день первого месяца, 15-й день восьмого месяца по лунному календарю и в день зимнего солнцестояния. В эти дни ей молятся о благополучии в семье, долгой жизни потомков, счастье, здоровье. Просьбы сопровождаются жертвой — кашу, рисовый хлебец, обваленный в толченой красной фасоли, фрукты кладут на печь. Когда хозяйка проводит обряд чествования, она открывает крышку кастрюли, наполненной кашей, и втыкает в кашу ложки по количеству членов семьи. Но когда в семье происходит печальное событие, в кашу ставят только одну ложку. Когда кто-то из семьи находится в долгой отлучке, до его возвращения ежедневно подносят Чован чистую воду и просят позаботиться о нем. В день

зимнего солнцестояния для Чован готовят суп из красной фасоли. Когда он кипит, фасоль разбрасывают на предметы, воплощающие это божество. Проводит эти обряды только хозяйка дома.

Кроме Чован, существует другой дух, приносящий богатство, по имени **Оп**. Его называют также покровителем дома. Воплощением этого духа является посуда с красной фасолью или кувшин с рисом (ил. 9). Их ставят в верхнем углу склада, или на чердаке, или на заднем дворе вместе с Тоджу.



Ил. 9

В русских фольклорных текстах домовой представляется змеей, ужом, жабой, петухом, кошкой, собакой, лаской и т.д. В корейской традиции уж, жаба, змея и хорек служат манифестацией Оп. По поверьям, если человек поймает или убьет этих животных, его семья попадет в беду. Обряд угощения Оп проводится регулярно в большие праздники и в случаях появления этого персонажа перед людьми. В русской традиции домовой обычно невидим, а увидеть его считается зловещим знаком. Домашние духи в корейской традиции также обычно невидимы, и их появление может предвещать несчастья, беды и болезни, для предотвращения которых требуется особый обряд.

В некоторых регионах Кореи верят в персонаж, похожий по функции на Оп. Он носит имя **Ёнданди**, что означает «кувшин для дракона». Воплощающий тело этого духа глиняный кувшин, наполненный рисом, хранят на заднем дворе дома, в зернохранилище. Ёнданди, как и Сонджу, полагается приглашать в дом. Обряд-приглашение проводится следующим образом: 1) шаман назначает хороший день; 2) хозяйка покупает кувшин, при этом ей нельзя торговаться. Надо купить тот кувшин, который первым попадется на глаза. После покупки нельзя смотреть на другие кувшины; 3) хозяйка очищает свое тело; 4) хозяйка приносит жертву; 5) шаман желает духу благополучия в этом доме.

Обычно в доме держат два «кувшина для дракона». В одном из них обитает женский персонаж, называемый **Анён**. В этот

кувшин кладут рис. В другом — мужской персонаж, называемый **Кочилён**. В этом кувшине, накрытом большим камнем, хранится неочищенный рис (ил. 10). Каждый год после сбора урожая рис меняют. Смена старого зерна на новое символизирует просьбу к духу о благополучии в семье и благодарность за уже полученное.



Ил. 10

Образ Ёнданди связан с драконом, который, по корейским поверьям, управляет дождем и таким образом обеспечивает урожай. Если хорошо заботиться о Ёнданди, то дракон войдет в дом и принесет богатство, защитит семью от зла. Чествование Ёнданди происходит в 1-й день первого месяца, 15-й день первого месяца, 8-й день четвертого месяца, 15-й день восьмого месяца, один из дней в 10-м месяце по лунному календарю, в день зимнего солнцестояния — духу подносят кашу и чистую воду, желая богатого урожая и благополучия в семье.

Таким образом, мы видим, что воплощением домашних духов (Сонджу, Самсин, Джосан, Тоджу, Чован, Оп, Ёнданди) могут служить одни и те же предметы (кувшин или бумажный пакет с рисом), но они различаются по месту своего нахождения, в соответствии с локусом, закрепленным за каждым из них. Обряды угощения и чествования домашних духов проводят в одни и те же дни, но обряд в честь каждого духа проводят в месте, где он обитает: для Сонджу — в центральной комнате, для Самсин — в комнате хозяйки, для Джосан — в комнате хозяина, для Тоджу — в середине двора, для Чован — в кухне и т.д.

Обычно обряд проводит хозяйка дома. Соединив в молитвенном жесте руки над головой, она кланяется духу 4 раза с просьбой о благополучии в семье. После совершения обряда жертвенную еду делят с другими людьми (членами

семьи, соседями), обмениваясь добрыми пожеланиями.

Несколько отличается от вышеописанных персонажей, более или менее благожелательных, другой домашний дух, скорее демонического характера, — **Токкэби**. Этот дух, по представлениям корейцев, возникает из брошенных бытовых вещей — старого веника, песта, кочерги, лаптя, или из вещей, испачканных менструальной кровью. По поверьям, в старых предметах находится часть человеческого духа, она и становится Токкэби. Может Токкэби иметь и другое происхождение: от темных сил гор и моря, травы, деревьев, земли, камней, а также являться духом сокровища, долгое время пролежавшего в земле. Поэтому этот дух может обитать и в домах, и в горах, и в море. В этой статье мы будем рассматривать только домашнего Токкэби.

Значение имени «Токкэби» неясно. Одни ученые говорят, что *ток* означает «семь» или «огонь», *эби* — «мужчина», а сочетание этих слов — «мужчина, приносящий богатство» (о связи огня с богатством см. выше). Другие считают, что *ток* — «тигр», соответственно, имя духа означает «мужчина, похожий на тигра». Третьи толкуют *ток* как «шумный, хитрый, капризный»; в этом случае имя «Токкэби» означает шумного, хитрого, капризного мужчину.

По описаниям, Токкэби обычно имеет один глаз, одну ногу, один рог, но иногда у него два глаза, два рога, две ноги. У этого персонажа выпуклый глаз, курносый нос с бородавкой, большие губы, два больших клыка, длинные ногти, красная борода, волосатое тело синего, белого или светло-желтого цвета. Как и нечистая сила в русской традиции, он обладает способностью к оборотничеству. Он может принимать облик старика в белой традиционной одежде, огромного человека в бамбуковой шляпе, ребенка, красивой девушки или красивого молодого человека; может показываться в виде тигра, красного змея, костей, лаптей, деревянных башмаков, домашней утвари (старого веника, кочерги, песта, цепи), производственных орудий (молота, серпа). Магическая сила Токкэби заключена в его шляпе, рубаше или скалке: надевая шляпу или рубашу, он становится невидимкой, а скалка помогает ему получить то, что он хочет.

В русской традиции домовой часто связывается с огненной стихией: «Подчас образ домового — явное олицетворение огня: "маленький старичок в красной рубаше <...>, глаза огненные, как два каленые угля". Над красными огненными глазами большие черные брови <...> при

описании облика домового используется та палитра красок, которая необходима для изображения огня. Это варьирующиеся сочетания красного, синего, желтого, черного цветов. При всей своей антропоморфизации домовые в одном из мифологических рассказов напоминают мерцание горящего синими и красными языками пламени»¹⁰.

Токкэби тоже связан с огнем: его символом служит кочерга. Огонь, в виде которого может показываться Токкэби, имеет синий цвет и не обжигает. Один большой огонь может разделиться на маленькие огоньки. Они двигаются в разные стороны, зигзагами: «Синий огонь. Он постепенно увеличивается и исчезает. Прямо ходит и вдруг исчезает»; «В густую туманную ночь я видела странный маленький огонь. Он синего цвета и постепенно становится большим»; «Блестит огонек и здесь и там. Он прямо бежит. Здесь мелькнет и вдруг там, ко мне приблизится и убежит»¹¹.

Токкэби часто представляется невидимкой. Но он, как и русский домовой, дает знать о своем присутствии треском, скрипом, грохотом, стуком в окна, двери и стены, в пол и потолок, собачьим лаем, свистом, хохотом, хлопаньем, звуком лошадиных копыт и т.д. Кроме того, Токкэби предсказывает будущее или способы приобретения благополучия в жизни; эта черта также сближает его с образом русского домового. По местам появления огня Токкэби в последний день декабря лунного календаря можно предсказать урожай на следующий год: его появление в лесу предвещает неурожай в следующем году, а в поле — наоборот, богатый урожай.

Считается, что Токкэби может принести богатство и благополучие. По поверьям, люди, подружившиеся с Токкэби или почитающие его, становятся богатыми. Своим огнем он показывает место, благоприятное для постройки дома или захоронения покойника. Но если к нему относиться плохо, то он вредит — прячет вещи, пугает людей, шумит по ночам, бьет посуду, разносит болезни; неуважение к Токкэби может вызвать болезни или пожар.

В русской традиции домового также старались уважить: «Каждый день на пороге хлева к нему обращались с приветствием <...> Вечером, запирая хлев, хозяйка прощалась с домовым <...> А уж если домового рассердил, его старались всячески задобрить <...> А в определенные дни ему совершали приношения, так называемые отсы: под печку и в углы хлева клали хлеб, на печке оставляли красные яйца»¹².

Таким образом, мы видим большое сходство между русскими и корейскими домашними духами. И те и другие по происхождению связаны с предками, покровительствуют дому и приносят богатство и благополучие в семью; стараясь уважить этих духов, люди проводят обряды жертвоприношения в праздники. Но существуют и различия. Если в русской традиции домовой обычно является единственным духом — покровителем дома и скота, то в корейской существует огромное разнообразие домашних духов, каждый из которых отвечает за определенную часть дома и имеет более узкую «специализацию». Помимо этого, в корейской традиции женщина-хозяйка обладает более тесной связью с домашними духами, и чаще всего именно она проводит домашние обряды, за исключением обряда чествования Сонджу. Тем не менее, рассмотрев сходные и различные черты духов-хозяев дома в русской и корейской традиции, можно сказать, что, несмотря на разницу в этих культурах, в образах этих персонажей сходства гораздо больше, чем различий.

Примечания

¹ Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. М., 2002. С. 295.

² 15-й день первого месяца по лунному календарю — первое полнолуние в году, считающееся у корейцев большим праздником. В корейской мифологии луна занимает важное место; в древности корейцы верили в зависимость циклов природы и жизни человека от изменения фаз луны. Так, полнолуние «отвечает» за богатство.

³ Считается, что в 8-й день четвертого месяца родился Будда. С распространением буддизма в народе этот день стал народным праздником.

⁴ В 15-й день восьмого месяца наступает самое большое полнолуние в году.

⁵ В этом месяце собирают урожай и благодарят Бога и предков.

⁶ В связи с тем что зимнее солнцестояние отмечено самой долгой ночью в году, по корейской мифологии в этот день сила *инь* достигает максимального уровня; после этого день начинает становиться длиннее и возникает сила *ян*. Корейцы отмечали этот день как праздник возрождения солнца.

⁷ Обязательный атрибут при обращении к духу с какой-либо просьбой.

⁸ В корейской традиции веревка, протянутая поперек двери, и земля красного цвета являются средствами защиты от злых духов.

⁹ Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. 1. С. 197.

¹⁰ Там же. С. 170.

¹¹ Ким Сонг Ил. Анализ структуры рассказов о Токкэби. 2000. Декабрь. Университет Вонг Кванг. С. 27—28 (на корейском яз.).

¹² Левкиевская Е.Е. Указ. соч. С. 292—293.

Л.В. ОБОРИН

ВЕДЬМА ИЗ КАРГОПОЛЯ-2

Детская мифология, основанная на реальных событиях

Летом 2004 г. фольклорная экспедиция РГГУ отправилась в Няндомский район Архангельской области — в с. Моша. В последнюю неделю экспедиции мы жили в сельской школе пос. Заозерный недалеко от самой Моши. Рядом со школой в арендованном здании проводили летние каникулы воспитанники детдома одного из «закрытых» городов Архангельской обл. — Каргополя-2.

Разговорившись с детьми, я вдруг понял, что они — просто кладёз фольклора. Они совершенно естественно вплели в свою речь анекдоты, шутки, страшные истории, фразы на собственном тайном языке — поэтому грех было не взять диктофон и не записать все это.

Особенно много рассказал 15-летний Женя Заварин (Евгений Александрович Заварин, 1988 г.р. — ЗЕА). От него я записал несколько замечательных быличек о домовом, о летающей посуде и узорах, начерченных алюминиевой ложкой на столе. Я уже собирался уходить, но тут одна из детдомовских девочек (Екатерина Анатольевна Малыгина, 1990 г.р. — МЕА), слушавших Женю, попросила его рассказать о некоей ведьме. Стоявшие вокруг дети (Иван Николаевич Варюшин, 1988 г.р. — ИНВ; Валентина Николаевна Артемьева, 1991 или 1992 г.р. — АВН) оживились; по-видимому, о ведьме знали они все.

[МЕА:] Помнишь как, Расскажи, как к нам пришла эта, ведьма. [Кто приходил?] Ведьма.

[ЗЕА:] Ну... бабуля у нас ф Каргополе. Два. Ана фсе вре... Вот рас [нрзб.] матушка Юля, ана у нас ф церкви работает, ни работает — ана каг бы споведует, ф церкви ей... а, муш иё, батюшка Олек [Олег], он каг бы... как называеца... <...> Свещеник. Ну вот, и мы с сыном, с млатшим [сыном матушки Юлии], идём с Митей в магазин, а ана [старуха-ведьма] идёт с сумкой. Вот так идёт, въ... ва... вакрук калотца, крутица-крутица, ну это, как йиво, крутица, я приложил: «Вам, это, как ево, ни помоч?» А [на] гът [говорит]: «Ни надо, я, это, поличку танцую». А патом ана пришла к нам на тириторию децково садика...

[МЕА:] Децково дома.

[ЗЕА:] Ну там, децкий садик был, у нас

када, ну, стали силища, у нас, батюшка Олек фсе асвитил. У наз горка там жилезная была, он тоже освитил иё. Ана стала фставать на ниё, и это, с ужасом, корочи, м-м... атпрыгнула ана ат ниё. А потом ана к... в децки[й] дом к нам вообще ни разу ни заходила, у нас на фтором итаже тиливизар, видик стаял, ана говорит такая, ну там у наз батюшка Алек-та не свитил, там у нас крыло-то то есь открыто было, ана такая гаворит такая: «У вас там, эта, как ево, где щас видик стаит, тиливизар...» Мы так: «Как ана магла знать...» Ана гарит: «У вас там эта, как ево, э, нихороший дух живё!» Шо-то типа вот таково было. А потом, это, как ево, ночью, вызь... чё-то стали девочки рассказывать там, пра эту во, бапку, ну типа, у Наташи Сиротиной подушка запрыгала! [смех] [Как это — запрыгала?] Ну как ана лижит ищё, иё там колбасит зь... [смех] подушка прыгает...

[АВН:] Ана ищё, это, Тамара Кандра-тьива такая, эта... м-м, шла, карочи, зь дискатеки, с мальчиками, зь дивчонками, нъ карочи, з дискатеки идёт такая, и эта старуха такая к ней потхо[д]ит, вот, такая го[во]рит: «Девачка, эта, тебе ни нада эта, как...».

[МЕА:] Шампунь...

[АВН:] «...шампуня?» Воот... «Чёрново, ты эта, как, намоишся им, у ты будут хороши волосы». Тамара, кароче, взяла такая, принесла такая, паказывает мне, я-то короче скъла, ана такая рассказыит што ей бапка-та эта дала, я такая гърю: «Дура, выкинь!». Я её, я прям выхватила эту... а нет, ана сначала взяла на коньчик волос, и на... наде... нап... это, налила ч-чуть. У ниё вот этът коньчик волос корочи ищес!

[ЗЕА:] Вапще... э-э... м-м...

[МЕА:] Ни ра... ни расътёт уже кароче. Во-от, и ана кароче такая... «Кандра-тьива, выкинь, быстра!» И ана... эта, я иё вылила кароче в б... эту, мы банку патом эту... выкинули этот, в мусар, а патом, не, сначала, э... с акна, а патом иво принесли и обратно в мусор выкинули.

[ЗЕА:] Мы тоже в тот рас это, с матушки Юлиным сыном, з Германом, мы... Ну ана, у ней был, у дитей вёлики, а я... она мне дала, ну, как ево, дама, это, дамский вёлик ё такой, ну как, во такой, свой вёлик. [Бабка?] Нет, эта, матушка Юлия. Мы катаимся, и эту же бапку видели, у, у гаражей. Там два топаля бальшие стаяли, ана вокрук них, как ево, восьмёрочкой ходила [пальцем чертит в воздухе цифру 8], мы астанавились, это, «Во, в... это ёд бабушка типа, каторая, с Митей мы шли, ана по-

лечку танцевала». А с... Герман гъврит: «Чё ана такая прикольная што ли или вот ана, это, балеет?» О там, «ни знаю»... рас... ана гаварит: «Этим... эти как йиво, дубам, э, типа восьмь лет», это. «А чё, это разве так интиресно?» Нам-та разви эта так интирес... А [на] гърит: «Ани скоро вот-сюда вообще упадут!» И када вот, тут вот, у нас, это, это, фсе, сънек растаял, там, у нас како, каково у нас июня снec-та выпал? [обращается к ИНВ] Т ищё вирталёт-та прилитал...

[ИНВ:] Двац фторово. Двац фторово.

[ЗЕА:] Два... двац фторово.

[ИНВ:] Мая.

[ЗЕА:] Из... к... Иван день был, да?

[ИНВ:] Мая.

[ЗЕА:] Да. Так вот, был этот день, и вот, и ти тополи у гаража упали. Во. [Она это предсказала?] Ну ана вапще какая-та странная.

[АВН:] Ана хадила, кърочи, это у нас уже около децково дома, карочи.

[ИНВ:] Ты раскажи как ана у нас хадила и чем-та там паливала.

[АВН:] А, кароче. У нас, кароче, эта... мы жи с матушкой Лю [вероятно, оговорка] так дружили...

[ЗЕА:] Да, ана, свещеник, ф церкафь вадила.

[АВН:] Вот, кароче.

[ЗЕА:] Штоб мы крисьтились.

[АВН:] Вот. Ана ка... ана кароче пришла кароче к матушки Юли дамой, вот, и такая...

[ЗЕА:] Вады папрасила!

[АВН:] Да, воды попросила. Вот, воды такая попросила у ниё, эта такая, вот, э, эта такая матушка Юля аткрыла. «Женьщина, вы ни дадите мне водички выпить». Матушка Юля такая, кароче, эта, пашла такая, гърт. А нет ана сначала скажи... сказала што э...

[ЗЕА:] «Праходити!»

[АВН:] Пе... «прахадити», ана ни стала прахадити, патаму шта ана ув... увидила иконку.

[ЗЕА:] У них нет, нет, ни икону, у них, корочи, у фсех, у их так, свечка... у иконы копоть-та идёт, ани кристы такие на двирях стафът. Ана увидила и ни стала заходить. А потом эта, как йиё, воды выпила ей... ть, чё там дальше?

[АВН:] Нет, ана карочи, сначала, эта... стаит такая, ни стала захадить, и Митя в... этат...з Германам... это выходят, кароче. Вот, выхо[д]ят такие, и ста... ана карочь, стала у них фсе выпрашивать, скоко им лет, и главно, у Мити стала фсе такое. Вот,

патом, токо матушка Юля такая, выхо[д]-ит, а йиё уже нету. Смотрит в акно, а ана такая в этом, окало их, этих, хо[д]ит.

[ЗЕА:] Окан.

[АВН:] Эта, окан, нет, билья... у там у них было навешина...

[ЗЕА:] Да, на вирёфки, м-м... бильё.

[АВН:] Бильё на вирёфк... на вирёфки.

[ЗЕА:] Шоб бильё сушить.

[АВН:] Шу... сушилось. Вот, ана взяла такая, карочи, и стала прыс... какую-то ну ту... которую Тамару дала, воду-ту такую же. Вот, чёрной водой стала прыскасть.

[ИНВ:] Бильё фсё грязное стало...

[АВН:] Эта... а, бильё такое фсё грязное стала, патом... <...> Эта... карочь, чё-та... чё-то там случилась, матушка Люба, карочи, такая, чё-та... эта испугалась, карочь, и пабижала в этот, батюшка приехал, ана ему, карочи, фсё рассказала, ани, карочи, стали эту бильё ф свитой воде, это, апа-ласкивать, ани-та знали, што это ведьма. Вот, патом ити, карочи, мы с Катий, ну-у, у дома сидим... и Митя вот, у которово ана спрашивала-та фсё спрашивала. Вот ни знаю ана на ниво порчу наве... порчу навела. Вот, а... [Порчу навела?] Да, наверно. Это, э, Митя такой си[д]ит, матушка Юля нам дала, эти...

[ЗЕА:] Арешки?

[АВН:] Арешки, с эти, э, жаринные такие, эта, этат Митя, вот, он сидит такой, эта, мы с Катей взяли по ч-чуть, он каг взял, этот такое чё-та... э...

[МЕА:] Тарелку чё-та...

[АВН:] Та... тарелку с этими, этими...

[ЗЕА:] Арешками.

[АВН:] Арешками, взял, и прям, этот... от пола это фсё разбил.

[МЕА:] Фсе арешки рассыпались.

[ЗЕА:] Ну он ходил, чё-то, он слика [слегка] ну, как ево...

[МЕА:] Он бегал по комнате бисился.

[Она могла так порчу навести на человека?]

[ЗЕА:] Н-да <...>

[МЕА:] Женя! Расскажи как ана над деревьями-та махала этими...

[АВН:] А, она ищё, над диверьями махала што это...

[ЗЕА:] Так вод [вот] я рассказал. Так вод я рассказал уже!

[АВН:] Как ана патходит такая окала децково дома-та была.

[МЕА:] Васьмёркай, окала сосин, окъ...

[АВН:] Ана патхо[д]ит такая...

[МЕА:] Окала сосен такая хо[д]ит...

[ЗЕА:] Я да знаю, чё ани там... ни знаком...

[МЕА:] От, прихо[д]ит такая эта, и, это, васьмёркой-то около этих хо[д]ит такая...

[ЗЕА:] Ана таг же и у тех диверьеф.

[МЕА:] У фсех, карочи, диверьеф хадил васьмёркай и гьрит, и, эти, и паёт пес-

ню: «Умрите, маи диверья», типа, «вам ищё нидолго асталось жить».

[АВН:] Черес песья [50] лет.

[ЗЕА:] Черес пе... ана...

[МЕА:] А патом мы, а патом мы к ней падашли ть, и спрашиваем, типа: «Зачем вы так ходите вакурк диверьеф?», а ана такая гарит: «Штоб ани дольши жили». [Чтоб дольше жили?] Угу <...>

[ИНВ:] [Откуда она взялась] в гь... в гаратке, никто ни знал? Аткуда ана, сказала, што?

[АВН:] Ана сказала што гль... ана, к типа, к сыну приехала.

[ЗЕА:] У ниё там вопше никто ни... был.

[МЕА:] А кагда мы гуляли ищё, я... с кем-та ни помню <...> В опщем, эта... вот эта... вот эта вот старуха, идёт такая, и-и... я с какой-та, э, дифчонкой тожи з децково дома шла, и пошли гулять по горотку. А мы такие идём, и-и ветир сильный очинь налител. Мы такие сзади у ниё идь... идём, карочи, и у ниё такой платок был адет, зилёный, с цвиточками, так вот у ниё, карочи, этот платок такой, у ниё сидые волосы, и, кароче, платок вот так вот, э, задрался так от ветра. И в о[б]щем у ниё там эта, как иё...

[АВН:] Лысина какая-та красная!

[МЕА:] Плёшка [плешь] такая, лысая и красная такая фся.

[АВН:] А-а тут такие волосы!

[МЕА:] Мы с... мы испугались, пабижали обратно в децкий дом. Я ни помню, с кем было.

Отметим, что приведенный текст — неподготовленный, спонтанный, однако все информанты знают, о чем идет речь. Перед нами своеобразный комплекс быличек, объединенных одним главным и несколькими второстепенными персонажами. Но этот комплекс нельзя назвать устоявшимся. Он сформировался буквально на глазах, и его части поддаются перестановке. Дети вспоминают события, якобы происходившие в их городке, не по хронологии и не группируют их. Поэтому для удобства следует систематизировать те данные, которые у нас есть.

Система персонажей в рассказе детей очень четко структурирована. Главный персонаж — ведьма, природа которой детям совершенно непонятна. Тем не менее ее принадлежность к системе демонологических персонажей заявляется недвусмысленно: с самого начала она определена как ведьма. Ведьма относится к типу мифологических персонажей, являющихся живыми людьми, но сознательно вступившими в связь с нечистой силой¹. В тексте нечистая сила пря-

мо не названа, но то, что старуха из Каргополя-2 с ней связана, несомненно. На это указывают отношения старухи со всем, что можно назвать «священным», с религиозными артефактами и вообще с предметами, которые религиозно маркированы: иконы, лампы, освященная детская горка. Она «с ужасом отпрыгивает» от этой горки. Она уходит из зоны, где находятся иконы и кресты. Она чувствует в детском доме (там, где «не святил» священник!) «нехороший дух», вероятно, как родственный себе. Но тут возникает вопрос: откуда у детей, которые связаны тесным сообществом детского дома (то есть не имеют старших родственников, которые могли бы передать им устную традицию и понятие о демонологических персонажах), такие точные сведения о ведьме? Нужно заметить, что на Русском Севере в ходе фольклорных экспедиций систематизированные сведения о ведьмах фиксируются редко, гораздо чаще речь идет о колдунах, колдуньях. Героиня текста совмещает черты как славянской, так и западноевропейской ведьмы. В тексте встречаются обороты, не принадлежащие к детской разговорной речи: «С ужасом отпрыгнула», «Как она могла знать?» Это свидетельствует о том, что сведения, позволившие определить старуху как ведьму, детдомовцы могли получить от взрослых: воспитателей и, что вероятнее, членов семьи священника.

Ведьма появляется в идеальном месте для вредительства: маленьком, до недавнего времени отгороженном от внешнего мира городке, где все друг друга знают — детдомовские воспитанники говорили, что город состоит всего из нескольких десятков домов. Это место идеально и для активного создания «страшилок», потому что их сюжетная канва ложится в «круг известных ребенку понятий»²: ведьма успевает напакостить или хотя бы обнаружить свое присутствие во всех местах, которые являются для детдомовцев значимыми: в детском саду, детском доме, квартире матушки Юлии, около дискотеки (заметим, что в своем исследовании детской мифологии М.П. Чередникова вносит дискотеку в список локусов, опасных появлением там демонологических персонажей³). Ведьма вредит и самому городу: «портит» колодец, деревья, ходя вокруг них «восьмеркой». Она также имеет связь с бытовыми предметами, упоминание о ней вызывает их отклик (запрыгавшая подушка)⁴.

Дети почти не описывают ведьму, что согласуется с наблюдением Ф.С. Капицы и Т.М. Колядич об отсутствии развернутой характеристики персонажей в страшилках⁵. В тексте указываются лишь три элемента облика персонажа: платок, седина и лысина. Вполне мирный зеленый в цветочек платок скрывает нечто, с точки зрения детей противоестественное. Заметим, что в севернорусской традиции ведьма обыкновенно представляется косматой седой старухой; платок и в Полесье, и на Русском Севере — один из ведьмовских атрибутов, но ни в одном источнике я не нашел среди характерных отличительных черт ведьмы лысины. Правда, в западноевропейских источниках упоминается «лысая ведьма».

Тем не менее красная плешь у пожилой женщины уже сама по себе довольно устрашающая. Если при этом вспомнить о степени значения и символике цвета в детских «страшилках», то красная лысина вполне вписывается в образ ведьмы. Красный, черный и белый цвета, по свидетельству Капицы и Колядич, составляют в «страшилках» тройку самых распространенных (кстати, зеленый — цвет платка — на пятом месте)⁶.

Следующие в системе персонажей — антагонисты ведьмы. Это матушка Юлия и отец Олег. Матушку Юлию дети явно противопоставляют ведьме. Она добрая, работает в церкви и поэтому она как бы находится под защитой божественных сил: вспомнить хотя бы момент, когда ведьма приходит в дом матушки Юлии, но уходит, испугавшись лампадки и крестов. Не имея возможности причинить вред матушке Юлии, ведьма переключается на ее детей: разговаривая с ними, она хочет навести на них порчу.

Матушка Юлия защищена от ведьмы сама и защищает других. Она и батюшка Олег борются с кознями ведьмы, используя святую воду — здесь присутствует мотив собственной нечистой силе боязни сакральных (христианских) атрибутов и символов. К этому средству приходится прибегнуть, когда ведьма совершает самое серьезное из своих злодеяний — кропит черной водой простыни.

Наконец, третий тип персонажей — жители городка. По большей части в тексте это дети, которые так или иначе вступали в контакт с ведьмой — сами детдомовцы и их друзья, сыновья матушки Юлии. Они видят в ведьме из Каргополя-2 воплощение зла. То, что мы расценили бы как мелкое пакостничество, в их глазах превращается в реальную угрозу

безопасности жизни городка, и потому рассказ их так эмоционален.

Теперь — о системе событий и признаков в тексте. Их можно разделить на достоверные и недостоверные. К недостоверным событиям и признакам я предлагаю причислить: 1) явную выдумку, рассчитанную на то, чтобы произвести впечатление на собирателя; 2) выдумку, имеющую под собой мифологическую или бытовую основу; 3) события и признаки, сознательно или несознательно истолкованные детьми в контексте рассказа о ведьме — так сказать, «подогнанные» под мифологию.

К тому, что точно имело место, я могу отнести, кроме самого факта присутствия в городке старухи, большинство ее действий вне их последствий. Характер изложения показывает, что старуха действительно приходила в определенные места. Вполне могла она и говорить с детьми, и ходить восьмерками вокруг деревьев. Хожение «восьмеркой» упоминается детдомовцами трижды: один раз ведьма ходит так вокруг колодца и два раза — вокруг деревьев, причем во второй раз сопровождает это маханием руками (об этом начали говорить, но не договорили МЕА и АВН). Если учесть, что деревьям ведьма предсказывала смерть, можно предположить, что и колодцу она едва ли сулила добро. Но здесь мы имеем дело с двойной адресацией этого фрагмента в нашей системе. Хожение было, но толкуется оно детьми как направленное на деструкцию, что не обязательно.

Некоторые детали, как мне показалось, были выдуманы детдомовцами буквально на ходу. К явной выдумке я бы отнес, например, сообщение АВН об исчезновении кончика волос у ее подруги после того, как та «чуть налила» на этот кончик подаренный старухой-ведмой черный шампунь. Это больше напоминает фантастический фильм — частый источник детского мифотворчества. Даже если заменить в рассказе *исчезновение* волос на выпадение, все равно в это мало верится. Тем более что до добавления этой детали рассказ выглядел вполне связно и правдоподобно. Но вот возникает речевой сбив: слова «а, нет» — как будто информант что-то забыл — могут вводить только что придуманный эпизод, который тут же подтверждается детьми по принципу совместного участия в игре.

Не очень верится и в историю с «прысканием» белья. Во-первых, сами

дети этого не наблюдали, свидетелем была только матушка Юлия. Во-вторых, этот эпизод имеет под собой мифологическую почву. Вода, которой ведьма «прыскала» белье на веревках — черная. Этот цвет вносит в быличку элемент «страшилки». Шампунь, который старуха дает девочке, также черного цвета (что весьма нехарактерно для шампуня). Вода отождествляется с уже известным шампунем. Белье от этого становится грязным — вероятно, покрывается черными пятнами. Здесь сразу приходит на ум «черная простыня» из «страшилок».

Следующее событие в тексте — «порча», наведенная на младшего сына матушки Юлии — Митю. Известно, что после наведения порчи человек может лишиться рассудка. Нечто такое, в более мягкой форме, происходит с Митей: он начинает «беситься». Слово «беситься» возвращает нас к связи ведьмы из Каргополя-2 с нечистой силой: она способна распознавать нехороший, бесовской дух, она способна и насылать бесов на людей. Но почему дети называют то, что произошло с Митей, порчей? Мне кажется, что этот момент относится к тем, которые дети истолковывают в пользу утверждения, что каргопольская старуха — ведьма. Она затронула Митину семью, и он, как самый младший ее член, легче всех поддается влиянию ведьмы.

Один эпизод выбивается из ряда прочих: это предсказание гибели деревьев. Конечно, вряд ли возраст тополей (или дубов?) составлял всего 8 лет: ЗЕА сказал, что тополя были «большие». Тем не менее уверенность, с которой старуха называет возраст деревьев, и уверенность в том, что они упадут, должна была произвести впечатление на детей — это чувство описано в тексте ранее, когда старуха упоминает о телевизоре и видеоманитофоне, которых не видела: «как она могла знать?».

Кстати, возвращаясь к этому моменту, опять-таки примем к сведению книжный характер оборота (для разговорной речи характерно было бы «откуда ей знать?», «как она узнала?») и совсем уже странные слова ведьмы: «У вас там, эта, как ево, где шас видик стаит, тиливизар...» — ни жаргонное слово «видик», ни даже «видеоманитофон», скорее всего, не могло быть употреблено старухой, и это вновь заставляет сомневаться, правда перед нами или выдумка. Но здесь есть и еще одна возможность. Слово «телевизор» старуха знала наверняка, а «видик» здесь является очередным домыс-

ливанием детей, которые наделяют старуху всеведением, с одной стороны, для большей достоверности, с другой — чтобы произвести более сильное впечатление на собирателя.

Наконец, показательное замечание о происхождении ведьмы:

«[ИНВ:] [Откуда она взялась] в гь... в гаратке, никто ни знал? Аткуда ана, сказала, што?»

[АВН:] Ана сказала што гль... ана, к, типа, к сыну приехала.

[ЗЕА:] У неё там вообще никто ни... был».

На неофициальном сайте Каргополя-2 помещена информация, что до «открытия» городка в 1995 г. частные лица, даже родители военнослужащих, туда не допускались⁷. После 1995 г. в Каргополь-2, административно присоединенный к Няндоме как микрорайон, действительно стали приезжать родственники жителей. Вполне возможно, что старуха и впрямь приехала в гости к сыну. Но, как утверждают дети, у нее в городке никого не было. Может быть, детям нужно было каким-то образом показать максимальную чуждость злой ведьмы тихому маленькому городку. Ведьма явилась просто ниоткуда. И дети описывают ее как зло, материализовавшееся в Каргополе-2. Известно, что и в «страшилках» и в быличках спонтанность появления демонологического персонажа подчеркивается постоянно. В данном случае на это две причины: с одной стороны, это указывает, что разуму человека воля потусторонних сил неподвластна. С другой — такое появление ведьмы удачно проецируется на любовь детей ко всякой неожиданности. «Вдруг откуда ни возьмись...», «Тут — глядь!..» — частый сказочный прием.

Таким образом, наш текст — интересный сплав жанров былички и «страшилки». Чтобы понять, чего в нем больше, можно провести разграничение характерных жанровых элементов:

1. Быличка

1.1. Признаки, линии поведения и атрибуты ведьмы/колдуньи:

- а) старость;
- б) знания;
- в) вредоносность;
- г) ясновидение;
- д) боязнь священного;
- е) внешний облик: седина, платок, лысина.

1.2. Поведение окружающих:

- а) непонимание действий ведьмы;
- б) практическая беспомощность.

2. «Страшилка»

2.1. Предметы:

а) постельные принадлежности: простыня, подушка;

б) элементы одежды: платок.

2.2. Цвета:

а) черный (шампунь, вода);

б) красный (лысина);

в) зеленый (платок).

2.3. Места, знакомые детям, находящимся в «замкнутом детском сообществе»⁸: дискотека, территория детдома, квартира, лестничная клетка, улица.

2.4. Слова: «Умрите, мои деревья!»

2.5. Мотивы:

а) разговоры представителя потустороннего мира с детьми;

б) вредоносный подарок («тетя дала», «бабушка дала»);

в) появление пятен.

Дети при создании такого рода комплексов текстов из уже имеющихся и «обкатанных» по отдельности сюжетов пользуются испытанным соединительным приемом, который можно охарактеризовать как кумуляцию. Ее осуществление обеспечивают такие обороты, как «а потом...», «а еще...», «мы тоже в тот раз...» и т.д. С их помощью можно, оставляя слушателя заинтересованным, пополнять свод информации все новыми подробностями. Это же делает текст пластичным, позволяет его частям располагаться свободно. Об этом я могу судить по собственному детскому опыту: насколько я помню, именно такими риторическими приемами пользуются в детском саду, пионерском лагере и других местах, где в течение сравнительно длительного времени формируется устная традиция рассказа, в том числе и «страшилки».

Примечания

¹ Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 230.

² Капица Ф.С., Колядич Т.М. Русский детский фольклор: Учебное пособие. М., 2002. С. 198.

³ Чередникова М.П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995. С. 144.

⁴ Кстати, в этой связи можно вспомнить о том, что подушка, наряду с простыней, — один из самых распространенных в детских «страшилках» предметов-убийц.

⁵ Капица Ф.С., Колядич Т.М. Указ. соч. С. 196.

⁶ Там же. С. 200.

⁷ <http://kargopol-2.narod.ru>.

⁸ См.: Чередникова М.П. Указ. соч. С. 143.

МАТЕРИАЛЫ ПО ДЕМОНОЛОГИИ ИЗ СЕЛА ЛИНОВО

Приводимые в данной статье диалектные тексты записаны участниками экспедиции под руководством С.М. Толстой и С.В. Кодзасова, организованной Филологическим факультетом МГУ в июле 2002 г. в с. Линово Путивльского р-на Сумской обл. Ввиду того что территориально Линово примыкает к области украинского и белорусского Полесья, при сборе материала мы руководствовались программой-вопросником, разработанной Институтом славяноведения и балканистики РАН с целью создания «Полесского этнолингвистического атласа» (см.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 21—46).

Еще до отъезда в Линово мы узнали, что едем к *горюнам*, и так как большинство участников ничего не слышали о них прежде, то все были заинтригованы. Почему их называют и они называют себя *горюнами*? Чем они отличаются от жителей соседних сел и отличаются ли вообще? Откуда пошло название их села — Линово?

Ответы на некоторые вопросы пришли быстро. *Горюнами* жители Линово называют себя потому, что «живут в горах», или же оттого, что жизнь у них пошла «горькая». Многие рассказывали о легендарном разбойнике, от которого ведут род линовцы: «Эта казали старе-старые люди: как-то у бандита выселили сюда у безлюдье у такое. И он тада украй женщину себе и эта... [от этого «бандита» пошли все жители]». По имени этого разбойника якобы и назвали село. Но существует и другое объяснение — выпрыгнувшая из воды рыба линь: «Ну стала хата, а вада валавая шла туды дальше и рыба, лин [выскочила из воды]. И у печку, вадою занесло яуб ф печку. И мол назвали тада село Линбу».

Понятно, что мы имеем здесь дело с народной этимологией, что с научной точки зрения этноним *горюны* и топоним *Линово* имеют иное происхождение, но для нас важно, что жива способность к созданию подобных «народных» объяснений.

В Линово мы собирали материал по всем разделам полесской программы, т.е. по семейным, календарным, хозяйствен-

ным обрядам, по народной медицине, верованиям и фольклору. В настоящей публикации приводятся записи по одному тематическому разделу — народной демонологии.

Домовой

Он представляется антропоморфным существом, которое оборачивается то стариком, то ребенком (и ребенок, и старик не имеют в традиционной культуре статуса «полноценного» человека — один его еще не получил, другой уже потерял). В отличие от человека, домовый не говорит, а «хукает», а в число характеризующих его эпитетов входит «холодный». «Дамавой ва сне душиу. Меня душиу так: ляжу я на корвати. Эта была мне гадів тринацать. Вот маленькая девачка такая из рубки лезеть, ну, годика два-три ей. Из рубки лезеть, лезеть и на меня как навалилася, а мне дышать некуды. Я так дышу и не знаю, што мне делать. Придавила меня туга-туга. Я так ляжу, давай аткапывать, аткапывать. И перихрестница нельзя. Хрестяца как домовый. Кроу астановица у чилавека — дамавой, мол, душить»; «А мая систра родная казала, гадоу шэйсят ей была з лишним: Ляжу, чую, аткрываеца ночью двери, ўходить дед и идет на мне. И рукама, кажэть, миня давить, и я, кажить, ни магу паварахнуца, и он миня надавиу, тада, кажить, завернуўся и пашоу, ну, ана забалела. Пэред чем жэ? Не перэд дабром являеца домовый»; «Дамавой — эта чалавек [не животное]».

Домовой живет в каждом доме, заботясь о его благополучии. Из слов «если молиться будешь Богу, то домового не увидишь, а если не будешь молиться, то, конечно, увидишь», становится понятным, что домовый достаточно опасен, если во избежание контактов с ним человеку требуется Божья защита. «Он и добрый и недобрый, всё помогает, но и к домовому тожэ нада относиться как надо: хлеп-соль нада становить яму, только я забыла, в какой день, в угъл, в сарай, где мои кароўы».

Домовой следит не только за порядком в доме, но и за хозяевами — чтобы они вели себя, как должно. «Одна женщина у нас крепко любила семя зубить, семечко лускать. Прийдець с работы, управится, дятэй поукладаець, а себе насушит семечек и сядиць, пока не полускаець... Любила. А домовый этот, надоело яму глядеть на яй, што семя лускаець».

Двенадцать часов ночи сравнялося, видеть — она яго не увидеть, чует: открыл двери, идет топ-топ по зэмлі. Узлазит на печки, она на печки ляжыть, да как дал по губах кулаком. У ей такие во губы набэгли, ну зафтра на работу выхóдить, у ей губы такие, мы: глянь, мужыка нема, и губы такие. Она тада давай рассказы-вать: вот так, вот так. И ей сказали: это домовый».

При переходе в новый дом домового зовут с собой, чтобы он продолжал помогать человеку на новом месте. «Я дамавого не звала оттого, што я на старом месте хату строила и жыла, а если б перешла, то звала бы:

Батюшка дамавой,
пайдём са мной
охранять маю скатину
и оглядать за мной».

Домовой связан с семьей, живущей в одном с ним доме, знает о несчастьях, которые ее ждут, и, предупреждая о них, является людям. «Если дамавой падушыт, значить что-то случица в доме — или хата сгарит, или кто-то умрёт»; «Ну, то перид смертью, говорят, душить; если душить, то скоро памрэш»; «Дамавой нападает, миня саму када-ся душиу дамавой. Думаю, Господи, скажи мяне, Господи, на што эта ты мяня душиш: чи на худо, чи на добро? Хэкнул три раза, такой холодный»; «Када-ся мене сница: я с большой хати, с зала иду, а тут на пороге, как уходиш у квартиру, такой маленький волохатый сядиць, весь у шэрсти как капичка сэна, а я кажу: «Ой, ё, я баюся, я баюся». Была такая я здоровая, а тада как заболела и заболела, и под ножом была, чатыре раза была. Эта чи дамавой, чи Бог яго знает, вошоу в хату и горе принёс; а цвет такой вот желтоватый».

Говорят, что домовый не станет душить человека, если тот на ночь помолится: «Другой раз говорят: ой, как мене домовый душиу нынче! А чаго он тебя душиу? Нада на ночь Богу молиться, и не увидишь домового».

Ведьма

Ведьму представляют себе одетой в белую рубашу женщиной с распущенными волосами. «Это мы шо девчонками были, дак ходили в трёх у нас какие-то, короу доили, дак это мы видели. Волосы распущены, наденуть белые рубахи замашные, с вёдрами. Пошли короу до-

ить, а мы за ими следом, вёдра поатымали, да покидали их».

Однако в отличие от обычной женщины она имеет хвост, свиной или собачий. Девочка, родившаяся с хвостом, со временем превратится в ведьму (*нарождённая ведьма*). Кроме этого, ведьмой по желанию может стать любая женщина, только в этом случае хвоста у нее не будет. Причиной «ухода в ведьмы» чаще всего служит измена жениха. Брошенная девушка становится ведьмой и, оборачиваясь собакой, преследует изменника, вешаясь ему на плечи. «Бабушка казала, што у нас была адна тожэ ведьма, дак када её абмывали, у ней как у сабачки хвост. Та ужó ведьма нарождёная. Есть так ўчаца, а есть ведьмы нарождёные»; «Тада-сь любістики эти, женихи. Вот вы, например, гуляете с парнем, он разлюбил, зделаетеся ведьмоу и мучите яго до тех пор, пока чи не возъмёт, чи будеть гулять. [Как можно сделаться ведьмоу?] Ну, делались када-сь, так природой дадено. С хвостами [ведьмы бывают], просто как у поросёнка хвост»; «Какая шалость напустить дурь на себя, так то и ведьма. Ну, шалость, притворица дурочкой. Любая могёт сделать, но только какая совесть имеет, так?»

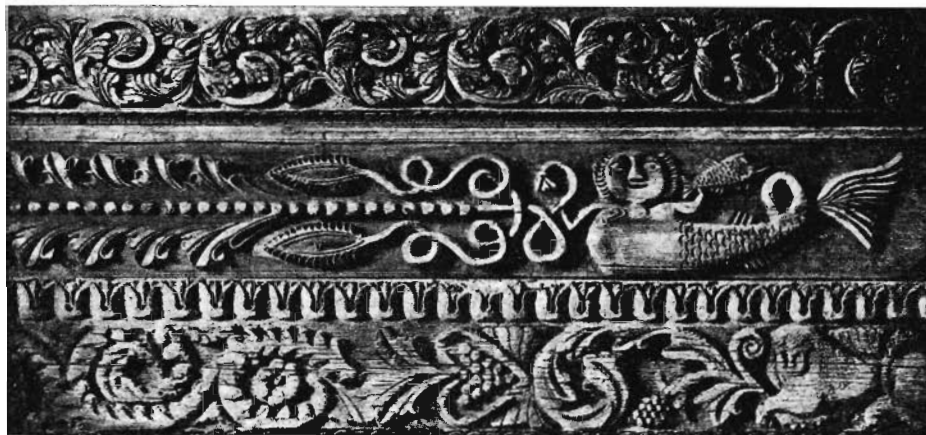
Сюжет быличек о встрече с ведьмой, обернувшейся собакой, следующий. Человек идет поздно вечером по улице, на него сзади вешается собака, он хватается за лапы, приносит в дом и хочет отрубить лапы, тогда собака оборачивается знакомой ему женщиной, чаще всего кумой. «Собакой зделаеца [ведьма]. Вот бегить собака по улице, раз, схватила [прохожего] за шею и тянеца до двора. Если не успеть, покажыца ему, отсекець руку вот. Она тогда сделается не собака, а человек»; «Один мужык у нас шол по дороге, а ведьма доил[а] корову там у кого-то. Подоила и с вядром бёгла, повесилась яму на плечи. Вин ие за руку взяу, принёс двору и кладёть: "Сейчас буду руки отсекаць". Она оказалась кума яго, голосить: "Не надо, больше тебя чапать не буду, пусти мене". Пустиу, но выказал кто»; «Эта ж оборотни это делали, это уже самые злые ведьмы были. У нас вот рассказ был. Замучила кумá кума. Как он идет, повесица и всё. [Кум её схватил], думает, што ж мне тебе делать. Думает, шаё я ей пальцы обрежу, пообсекаю. Стал пальцы обсекаць, а она кажэть: "Кум, прости, большэ ня буду";

«Кадá-ся в старину ходили вѣдьмы были, мучили, короў доили. У нас вот корова прийдить, мамка пайдѣть доить, а у ней уже нема молока. [Вѣдьма забирала молоко], пака батька захватил её. Она, у неё валóсья распущенные. Он её держал долго, а она оказалась его тѣтка рóдная. Она уже в хате, деваца негде, она ужэ стала челавеком, просилась, а он ужэ хател за-секать ие».

Вѣдьма может оборачиваться колесом с вбитым в него колом или копной сена. «Казáў, я с адныя гулял, бросиў, а с дру-гя на другой улице начаў гулять. Вот иду спроважу нивесту, калясо какое-ся кóтица. У калясе кол убитый, а посто-ронить некуда, то сабака побягить мне пад ноги. Она вѣдьма самая [так обра-чивалась]»; «Дажэ сеном, говорить, бы-вает. Катется сено, само движется по улице».

Чаще всего рассказывают о том, как вѣдьмы воровали у коров молоко; чтобы это предотвратить, читали «Отче наш». «Кадá-сь ездили, лес вырезали, пни остаются. Они приехали, пять человек наши, а один знал што-то. Бабушка пустила их на квартиру, наставила их кор-мить — и масло, и сыр, и сметана у ей, всё на столе. Ён не взялся есть, он сразу паняў, что она это всё из чужих короў берёт. Ага, ну пошли в сарай, легли спать. "Да, бабка, — гаварять, хорошая, всё у ней хватаеть". Ён говорить: "Ну хорошо, я вам покажу в двенадцать часоў, какое вы молоко едите". Ну, легли. А она выходит, вот такой у ей ножык, и в соху упиваеть нож — эта шас сараи каменные, а раньше были сóхи большие — у тую саху упиваеть нож, накидаёт ремёнь, тот, что кóнеў запрягают. И молоко у ей текет, с чужих короў текет. Она вѣдьма была, с чужих короў молочко забира́ла. И надоила три ведра молока в кувшин. Пошли на другую квартиру. Ён сам знаў, сразу на глазёв поняў, чё пло-хая»; «[Вѣдьмы] ўред людям делают, короў доять. [Для защиты коровы от вѣдьмы] "Отче наш" читали, это самая спасительная молитва».

Вѣдьму можно выследить: «Она зна-ла молитвы, тая вѣдьма. А у нас рядом да жила вѣдьма. Пойду доить — дóена корова. Давай я жалиться: мене не дасть корова молока. Он [дядька] грит: "То Соло́ха. Я прыду нынче на ночь, посы-пем это коло хаты и зберём корову в сени..." Он пришоў, обмёў, посыпаў зо-



Деталь резьбы наружного украшения избы с изображением русалки. Москва, Государственный Исторический музей. Из книги: Соболев Н.Н. Русская народная резьба по дереву. М., 2000. С. 375

лою, шоб следы были видны, как при-дѣть... И она [вѣдьма], значить, до сарая как дошла, нема ж коровы, и туды ж у сени, думала, закутаеть. И слядоў наделала. Так он её вутром как поносиў хо-рошёнко, дядька этой. И больше не при-шла».

Реже упоминают о способности вѣдьмы оборачивать неугодного ей человека животным. Считается, что колдовскую силу и знание вѣдьме дает цветущий па-поротник, который только вѣдьма и мо-жет сорвать. «Ну, кажут, што цветёт только один раз в двенадцать часов ночи папорот. Его никто не сорвёт, только вѣдьма, тада она всё знает»; «Если хто сделает, будет и волком. Обернёт чем угодно вѣдьма».

Черт

В образе черта соединены черты и мелкого беса, и демиурга, по силе немно-го уступающего Богу. Согласно одному рассказу, он принимал участие в творе-нии мира — Бог создал корову, а чёрт, соревнуясь с ним, — козу. «Чёртом с ро-гами» называют подвыпившего, грязно-го человека, про женщину в этом случае говорят «сатана в пуху». «Ну, чёрт, мо-жэт и сейчас чёрт лázить. Нечистый дух это. Яго, дети, никто не видиў, это про-сто дух. Кажем: "Пошла ты к чёрту!" А чего жэ вон в церкви скажут: "Чёрту молился, Бога ни гнѣви", чи: "Богу моли-ся, чёрта ни гняви". Он жэ имеет тожэ силу такую, как и Бог. И Бог, и чёрт. Вот Бог создал корову, а чёрт создал козу. Дóем коз. А чёрт, если только не будем Богу молиться, чёрт опутает и будем чёр-ту подчинённые. Коза, она ужэ чартíная, потому что она — коза. А мы ж ядим малоко чартíное»; «Чёрт с рогами. Боль-

шой, казали, большой. Ну цвета он чи сивый, чи седой, ниhto яго ни видаў, ни знает. Например, я пошла оборванная ўся, да ещё пьяная, грязная — "Чёрт с рогами пошоў [скажут про такого чело-века]", если мужык пошоў, а если баба шла: "О-о, — говорить — эта сатана пошла, сатана ў пуху"; «Лéчить ён, дак дажэ кричать. Вот, например, я тебе сде-лала, а ён вычитывает. Ана тады кри-чить, там чёрт у ей заведёный».

Леший

Имя лешего встречается только в фразеологическом сочетании «ходить как леший». «Што это за леший? Звания ёсть такие, а хто яго видеў, што это за звярёўка? "О-о, лешый, — кажут — как лешый хожу", — да и всё».

Русалка

Русалки живут в лесу. Рассказывают, как русалка зашекотала насмерть встречно-го мужчину. «Русáлка, тожэ это молит-венное. Она русалка называется, но ро-дители как-то ие, русалку эту... чи учат, чи не учат, чи ужэ рóдится такая. Бог её знает, у нас мало было их, русалок этих. Ну, обычно она находится в лёсе, да. Есь-ли русáлка, встрéла мушщину и зака-тувала [защекотала] насмерть яго, пока кончиўся. Такой один случай чуяли мы».

Порча и сглаз трактуются как резуль-тат негативных действий вѣдьм и колду-нов, имеющих своей целью навредить человеку. Хотя одно свидетельство гово-рит о том, что сглазить и навести порчу может любой человек, если подумает о своем знакомом в какую-то определен-ную минуту. «А ёсь такие люди проста рождаются — чи минута, чи што. Мину-

та такая бывает — сам ня хочеш, а так просто помечтала там, чи хорошая вы, чи што-то у тебе хорошо — и табе палучается. Бог яго знает. Минута, говорить, такая».

Проявляется порча несколькими способами. Женщина, которой *сделано*, начинает кукарекать в церкви. «Тая сестра, ей жэ было зделано. У церкви кукарекала, как жабы квакали в серёдке. Разрѣжат врачи — нема нічэго, она болеет. Тада уж кто-то посоветовал, к бабке ея повезли, она ея полечила бабка, но сказала: "Поздно, я ўжэ не могу нічэго сделать"; «Придѣть в церкву [женщина, на которую навели порчу] и балакает. Не хочет балакать, а у еѣ из души балакается. Губы стóлит, а балакается. Она ей сделала, ей перевѣла. Она ходила и балакала, а теперь нихто не делает, чи не умеет».

Рассказывают о порошке из засушенных черных лягушек. Если такой порошок, зная при этом заговор, дать человеку, у того внутри заведутся жабы и ужи, будут «из него лезть». «Нагоняють, вот говорить, у живот загоняють ужэй, лягушэк. Выращивають больших чѣрных лягушэк, потом засушывають их и в порошок трут. Только надо слова казать, бес слов поняси тот порошок и ничего ня будет. Парашок "пáнцырь" зовется, он не виден. Если слова, тада они развадутся, лягушки [у того], кому дадено будеть».

Порчу снимают знахарки (*бабки*), но некоторые методы лечения доступны простым людям: «Ну, наверно, есть молитва такая. Щас жэ есть такие молитвы, што делают людям и болеють люди, и делают и разделявають»; «Ета ж, как зглазить. Больной — дык сваёю мацёю умываёцца. Вот о так падставляеш [внешней стороной подола] в виде хрестика. Так нас вучили. Три раза обявдешь [по лицу]. А тада подол задерешь и падолом вытрешь. А есьли уже и там нема, так пáзушкаю. Святэю вадою умывались. Ну, и молитвы есть читають. Первым долгом святэй вады набираешь. Три раза сóлички [соли] туда кидаешь "Ва имя Атца и Сына и Святога Духа" (три раза). А потом ат буханки мякушка шшыпешь: "Ва имя Атца и Сына и Святога Духа" (три раза). Три кусочка. Если не з глазу — ня тонет, плаваит хлеб. Есьли с глазу — как первый кинешь, первый потонет. Если первый не потонул, второй кинешь — второй тонет, а третий пла-

ваить. [Если хотя бы один потонет] то уже з глазу. Даси яму ковтануть три раза, и збрызнешь яго, а потом о так намочишь и хресьтики поделаешь — на лбу, на щеках, на бараде, на руках, а потом у питнячók [петли ворот] вылешь. А потом тую пасудку опракинешь на стол и скажэш: пойді поляжй. Как задрямнул и минáеця всё. Передрямнул»; «И скатину так лѣчишь, если с глазу. Тоже ж так называешь звание [имя]. А то кажэш чалавека: "раждѣнный, хрящѣнный, малитвенный". Называешь, вот например, "наражоная, хрящѣная, вóлосом русая (русыым, чорныым, белым) Вера". Када лячў я, када молитву я читаю. "Отче" три раза и патом эту молитву. Там же ще другие слова: "Вышаптываю, выговариваю, высылаю на черетá, на балатá, где люди ня ходють, собаки ня брешут". И всё. Ета ж молитва. Скотину тоже называешь: "наражоная, волос такой-то, шерсть такая-то, звание Майка, Янка, Васька, Мишка, бычок Мишка..." А вот маленьких деток, если он нехрящѣный, — "нарожденный" читаешь. А хочеца, штобы ён пахрястйўся и мать молитву взяла. Мать молитву бяре себе уже, эта када уже шесь нядель. Уже выходить, очистицца мать, и вот яго ж читаешь: "Наражоный, хрящѣный, малитвенный..."».

Кем и как пугали детей

«Какие-то русалки кадá-ся были. Мы у мамки мáлые, када-ся гўрки сеяли. Када-ся лазили в гўрки, а моя покойница мамка: "Не ходите туда в гўрки, там русалки!" Тада она пошла там, куда-ся спряталась, а мы в гўрки. Она сидит да: "А-а-а [завывает]". Ах как мы хватились: "Это русалки, русалки!!!"»; «Да и Бабаём [пугали]: "Там Бабай пришоў, забярёт!" Какой-си, чѣрт какой-си. Волками не пужали»; «У мене дети были, дак Бабы-Яги боялись. "Баба-Яга вон ездит с кавóшею, кашѣль такой, на коляске. Хто капризничает, так повязёт тебя с коляскою в лес"; «Скажут: "Ведьма там, ни ходи! Собака там, волк, не ходи!" Рябѣнок жэ верить»; «"Ведьма придѣть, вон ведьма идеть у вокна́, вот тебе заберёт!" Пужають тама ребѣнка, ребѣначек как раскричится».

Публикация **О.В. ЧѢХА**
(Москва)

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

«ЛЮДЗЕЙ ЖА НЯВИДЗИМЫХ СТОЛЬКИ, СКОЛЬКИ ВИДЗИМЫХ»

Белорусские мифологические
верования в «доброхожих»

До недавнего времени народный гермин *доброхожие* отсутствовал буквально во всех мифологических словарях и справочниках. В них встречались «доброхот», «доброжил», «доможил», «добрахочы» — лесные духи либо существа, близкие к домовым. Впервые определение *доброхожий* в научный оборот было введено автором этой публикации в 1992 г.¹ Читатели «Живой старины» могли познакомиться с этим персонажем в публикации «Легенды и предания деревни Верхличи»².

Согласно фольклорным текстам, зафиксированным сотрудниками Ветковского музея народного творчества, *доброхожим* в Белоруссии могут называть и домового, и полевого, и лесового, и русалок, и некрещеных детей, и «ходячих» покойников. Скорее всего, это общий народный термин для любого мифологического персонажа, наименование которого табуируется. В то же время встречаются фольклорные тексты, в которых «невидимые доброхожие» приобретают черты реальных странников — и нищих, и богатых, — а также характеристики мифологических существ-антиподов.

По одним текстам, *доброхожий* — персонаж однозначно зловредный, по другим — его поведение является ответной реакцией на поведение людей. *Доброхожие* не любят сквернословия, бесхозяйственности, неаккуратности. За это они могут наслать болезнь или смерть, навредить хозяйству. За уважительное отношение к себе они могут обеспечить благополучие и достаток. Человек, перешедший дорогу *доброхожему*, может заблудиться в лесу, в поле, в дороге.

Данная публикация подготовлена по материалам, собранным в 1990—2004 гг. сотрудниками Ветковского музея народного творчества от жителей Ветковского, Кормянского и Чечерского р-нов Гомельской обл., Костюковичского р-на Могилевской обл., Красногорского и Новозыбковского р-нов Брянской обл.

Яны быкнавенныя людзи. И разгаворы ў іх, як у людзей. Я бачыць не бачыла, а разгаворы чула. У мяне была сястра. Ёй было дзеванацца лет. И пасцили цялят малых на кладбишчы. И пайшоў дождж. Яны пахаваліся. Там была вярба такая паваленая, такая во, напярэс, крывая. Яны сталі ўдзвёх, адна на гэ бок, адна на гэ бок, и калышацца. И прыйшоў мужчына. Яна, як зірнула, так и спужалася — ментальна не стала гаманіць. Бацька мой, недалёка гумно была, быў у гумне, дзеўкі выскачылі, крычаць: «Сима ўмерла! Сима ўмерла!» Бацька прыбег, за яе и дадому. Прывялі такую жэншчыну, што яна знала. Матка пабегла за ёй, яна и кажа: «Бяги дадому, штоб яна ужэ загаманіла, так штоб нікому не раскажывала». И яна прыйшла, и тая атышла, стала нармальная. Ну, яна сказала: «Симачка, нікому не раскажывай, што табе, значыць случылася». А пакуль яна прыйшла, другая пытае. Яна и кажа: «Бабачка, я нічога не бачыла, толькі, як сталі мы з Ганнай калыхацца (нашу Симай звалі, а другую — Ганнай), а ён соў мне и кажа: "Хадзи!" А я спужалася и ўпала. У бальшом, доўгам пальце, и ў тры рады пугаўкі залатыя». Так яна сказала и болей не сказала [20].

Невидзімыя людзи —эта нехрышчоныя. Сколькі нас людзей, столькі невидзімых людзей. На кажнага чалавека ёсць невидзімы. Адам и Ева сатварылі грэх. У іх нарадзілася дзевяць пар. Яны палавіну схавалі, палавіну не. Значыць, засталася палавіну нехрышчоных. Значыць, ёта невидзімыя людзи. Если ўгнавіць іх, так и плоха атнясецца [3].

Цяпер ужо няма лясоў, а, усё раўно, людзей колькі відзімых, столькі нявідзімых. И, вот, яны рэдка каму пакажуцца. Калі аснаваўся свет, адзін Бог браў сабе, други — сабе. И калі падзялілі, дак той пахаваў. Саваоф сказаў: «Іх ніхто бачыць ня будзе». Яны и сыйчас ёсць [20].

Вихар падхапіўся и копы абарочваець. Бабы бегаць, крычаць: «А, Госпадзи! А, Госпадзи!» Адзін сеў пад капю, гэты дзядзька быў, наўерна, калдун. А капю вихар параскідаў. Так ён гавора: «Калі ж ты так здзелаў не па-божаму, так я цябе на чыстую воду выведу! Паджадзи!» Копы раскідаў, намачыў. Нада апяць перасушваць. Усё сена змяшаў, кожны ж сабе гроб. «Ну, я ж цябе ўспакою. Усе людзи паглядзяць!» И ножык кинуў, идзе вихар ў ёўца. Чэраз сколькі ўрэмени вихар успакойўся. И стаіць парэнь-красавец и гаворыць: «Вы думаеце мне хочыцца людзям урэдзіць? Эта ж мяне пасылаюць. И ўсе мяне клянучь. Скажыце маёй матцы, штоб ёй прыстанку не было нідзе, што яна мяне прыспала. Мясце ж людзи праклінаюць. А мне кожны дзень заданне людзям урэд дзелаць». — «А хто твая матка?» — «Папова жонка». Загудзеў и дальшэ паляцеў.

[Комментарий информанта]: «Прыспала — лягла спаць, дзіцёнка збоку палажыла, грудзь выцягнула, и ў рот, и заснула. А ён задушыўся» [9].

Казалі: «Дабрахожы, ці домахазяін». Мая матка кажа: Бывае, пайдзі ў пуню, а каля каня свечка стаіць. Гарыць. «Добрага дня», — галаву схілю. Так нічога маёй матке не было. Дабрахожы. Ён и каня глядзіць, ён и дамашні хазяін. Я сама бачыла, у сінянечкам ехаў. Я ў пуню іду, так: «Добры дзень хазяіну дамавому, палявому, яго дзеткам и саседкам!» И ў пограб іду, так кажу [18].

Русалка — дабрахожая тая самая. Не хадзіць ў жыта, там русалкі паймаюць. А русалкі — страшныя, з жалезнымі цыцкамі. Зразу дзяцей убываюць. Так пужалі, штоб дзеці не хадзілі ў жыта и не тапталі [8].

У нашай дзірэўні бабе адной здавалася. Яна жыла недалёка, памерла ўжо. Хатка была над Сожам. И, вот, гавора: «Ляжу сплю, адкрываюцца дзверы ў хату, а я знаю, што закрыла. Идзець такі чалавек кашлаты, и так мінія напужаў, што я елі жывая асталася. И тады перабралася з таго места». У белай рубашкі другой раз ходзя, на белым кани, сам — белы. И ў нас называецца «дабраходжы». Хто гавора и «лесавік» [19].

Дабрахожыя, счытаюцца, скрытыя людзи. Ты іх не бачыш. Яны нас бачуць.

И каго як узлюбяць, а як не ўзлюбяць, так калецтва даюць. У нас Покаць, дзірэўня, ёсць. Там жылі людзи, бярозкі каля іх, каля двара. Як дванаццаць часоў, так прыдуць пад вакно и гавораць: «Пакажыце нам дарогу на Нисимкавічы!» Мы гаворым: «Едзе прама». — «Не! Выдзіце пакажыце! А то не найдам!» Раз я не вышла, так ляжала дзевачка, гляжу, беленькі сабачка у люльцы — лизь, лизь. Так на два вокі два бяльмы. Не стала дзевачка бачыць. Тады падкінуў мне пад дзвярамі крычыць рабёнак. Нада была яму кинуць хоць якую трапку. А я нічога не кинула, так мне руку паралізавала [1].

У лесе яны жывуць. Адзін раз стары хадзіў на ахоту. Ета ў старае ўрэмя, мама раскажыла, маме баба яшчэ, да нашай эры, да бабінай. Ён стары цыхі быў, идзець на ахоту, што не наб'е, у яго адбяручь: цецерукоў, зайцаў. Ён гаворэ: «Што мне дзелаць, што мяне ўсе абяжаюць?» Раз устрэціў русалку. Русалка тая, гаворэ, уцякаць. Идзець, идзець, плачуць двсе дзетак маленькіх, у папараци ляжаць и плачуць. А ён такі цыхі быў, баязлівы. Ён падышоў (а здаўну былі рубашкі дліжныя и пояс, и ў лапцях тканяны такія аборацкі), расцяраўся, скажучь: «Ты кинуў», — будзе атвячаць, цыхі жэ. Атышоўся ад іх, тады гаворэ: «Што дзелаць? Яны ж замерзнуць». Ён здзявае з сябе гэтую рубашку и пакрыў гэтых дзяцей. Пакрыў, яны успакоіліся. Ці Бог так даў? Цёпла. А сам пабег па трапіныцы, лес густы. Тады, гаворэ, гоніцца жэншчына, у такой рубаше, дліжнай, у белым ва усём: «Старык, нябога, абжадзи, абжадзи, нябога!» Ён аглянуўся. «Ты маіх дзетак спас? Ета ты маіх дзетак прыкрыў? Што табе за гэта? Ці штоб знаць, як лес гаворыць? Ці штоб багаты быў? Ці ў дварэ штоб у цябе багацтва было? Ці штоб ні бяды ніякай не бачыў?» А ён калоціцца, спужаўся, што багатыр ростам з дрэва, век не бачыў таких людзей. Так вот, што яму было: што-век и коні вяліся, и зайцоў — нам няма, а ён наб'е, нясе дамоў [2].

Хадзілі жэншчыны па грыбах или па ягадах, я ўжэ забыла, удзвёх. И плача дзіцёнак. На зрэзаным дрэві ляжыць голенькі дзіцёнак и плача. Яна тады фартушок расперазала беленькі, жыншчына, укрупіла яго да к сабе прыжала, ды гавора: «Што ж он голенькі?» Перад ёй аказалася жэншчына. «Не, — кажа, — дамой не

няси, а перахрасци яго». — «А як жа мне перахрасциць?» — «Падыми, — кажа, — вышэй галавы і скажы яму імя. Ежэлі хлопчык, то хлапецкае імя, а дзевачка — дзявчын'я». Яна так і здзелала, і атдала ёй з фартушком етага дзіцёнка, і яна забрала, а ёй дала трубку палатна. «Вот, — гаворэ, — трубка табе палатна. Будзеш шыць рубашкі, ну, што там табе надо. Да канца не атмагвай, а трошкі астаў да кладзі ў сундук, і цябе будзе трубка апяць, і ты будзеш ткаць і прясць, і будзеш адзета ўсё ўрэмя. А тады, перад смерцю, аддасі дочки. Дочка ніхай так дзелае». А яна, баба дурная: «Дай-ка я пагляжу!» Раскатала палатно, а там рука жанская, правая рука. Гдзе дзелася рука? І палатна німа [11].

Дабрахожыя, эта былі кагда-та. Як на маеі памяці, так ужэ мала было, но гаварылі раньшэ, што былі, дажэ мая мамка, пакойніца, раскажывала. У яе аец быў, дзедушка мой, пасека была, лес быў такі, так он у пасецы той быў пчэлаводам, так у яго там была зямля, он там нахадзіўся, так ана мне раскажывала сама. Ішла, ішла — паляна, там паляны былі такія, пасевы, і не змарыў сон, вот, паваліцца — заснуць. Яна ўзяла трошкі павярнула з дарогі і ўснула. «Прасынаюся, стаіць нада мной такі чалавек, у пагонах такіх красивых, усе блісціць на ём. Я павярнула паглядзець — дзе і дзеўся. Хацела падняцца, зір — яго ўжэ німа. Так эта ўсе казалі, што прахожыя былі, здаваліся, аб'яўляліся перад людзьмі. Гаварылі, што нільзя на іхнія места легць, сесць. Такія былі места, што нільзя была ні садзіцца, ні лажыцца, вот, здавалася». Эта на маеі памяці, Я ўжэ ладнай была дзяўчонкай [13].

Матка ў мяне была. Яна памерла. У нас была гадоў некалькі свяча Спаса. Вот, на Спаса яблалі пасвячаюць. Лягла я спаць. Пад Спаса гатавалася. У нас сад, так я сяджу ва сне, гляжу ва сне, сцерягу. Ідуць людзі, кажу: «Што вы за людзі прышлі?» Адбываюць яблалі. «Адкуль вы людзі?» Яны ў пугаўках і ваенная адзежа. Я кажу: «Адкуль вы паявіліся?» — «А мы мала к каму ходзім, рэдка. Мы атаб'ем яблалі, часць нам, а часць вам застанеца». І паклалі хрэсты, як бацюшка падножнікі свеце, хрэстамі заслалі, і ў хаце заслалі, і на агародзе, і адбываюць. Я кажу, так, у ва сне: «Мяне мамка пасадзіла, штоб сце-

рлягла яблалі. Адкуль вы, людзі?» Яны кажуць: «Мы — людзі дабрахожыя. Мы мала куды заходзім. Там ругаюцца, няльзя хадзіць, і к другим людзям няльзя хадзіць. А к вам мы прышлі». — «А дзе вы нахадзіцеся?» — я так кажу. А яны кажуць: «А ў поле. У поле, дзе грэчку пасеяць, там мы нахаджамся». — «А калі вы к нам прыдзіцца?» — я спрашую. А яны: «Прыдзі ўрэмя, што мы к вам прыдзем. Вы ажыдайце». І пайшлі [15].

На дварэ не хадзі па-маленьку, есць мяста дзе ходзяць невідзімыя людзі [17].

Абы нідзе нельзя мацыцца. А елі прышло, гавары: «Хто пры мне, прасці мне!» [4]

Кагда-та мне мая мамка раскажывала. Ёй была лет чатырнаццаць. Прыехалі з поля. Селі вячэраць. Было ў майго дзеда двое дачок і сын. І, вот, дзед адрэзаў акрайчык хлеба ад цэлае буханкі і палажыў на вакно. Мамка спытала: «Куды ты этат хлеб палажыў, цяць?» А ён: «Не тваё дзела! Каму палажыў, той возьмець!» А патом мамка паняла. Калі-та дабрахожы хадзіў. Дзед дагаджаў яму, што ён радзеў, штоб кароўкі былі, коні былі, авечкі былі [5].

Другой раз пойдзеш за вадой, а у нях над дваром птушкае лятае. Ані і не работалі, а дабра пално. Адна цётка пашаптала, прэстала птушкае лятаць, і ўсё ў нях не так пашло. Гаварылі, што ім дабрахожы памагаець [7].

Мая матка, пакойная, стала іціць маліцы, тады ж гумны былі, рана ўстава. Так ён, казала, ходзіць пад яблынамі, мужык такой. Я пытаю: «У чом ён надзет?» — «Ва ўсём белым. Ходзіць пад яблынамі». Я гавару: «Ты не спужалася». А тады чэраз скока яна сабе вока на колас спорціла. Я гавару: «Бачыш, эта к няшчасцю ўсё». Калі яго ўбачыш — к няшчасцю [16].

Тут дарожка была. Яна ішла адтуль да наскрозь. Он прышоў да кажа: «Павел (на бацьку майго), адступі во столькі». А ён кажа: «Дзядзька, дак, як жа ня ў лінію будзе хата?» — «Няхай сябе ня ў лінію, а ня стаў каля етай дарогі. Ня нада». Бацька яго паслухаў, адступіў. А, ужэ свёкар мой паставіў клець, хату не паставіў, а

клеч папала на ету дарогу. У етай клечі нявестка спала. Сколькі спала, ўсё ёй прыдавалася. Яны ж не любілі, што на етай дарозе, етыя самыя людзі, што зваліся багатырамі. Ідзе яны ездзяць, там трава не расце, ня будзе росць. Яна, як мала ездзяць па ёй, так яна зарастае травой — калля. Счас, во, асфальты, а тады дарогі былі. Дзе яны праязжаюць, там трава не расце. Быкнавенная дарожка з зямелькай. Па етым прызнавалі людзі [20].

Тады былі такія людзі, што умелі шаптаць ад пераходу, ад нявідзімых людзей. Людзей жа нявідзімых тожа столькі, сколькі відзімых. Эта ж цяпер не прызнаюць, а яны былі, яны і ё. Ну, дак, як прыздаецца, дак былі такія бабы, мужчыны, ну, ужэ, чэлавека, там, пашэпча, а тады бярэ спячэ піражкоў тры штуки, маленькіх, і бярэ палатна лапик, метры паўтары ці дзьве, і нясе, у нас зваўся «хрэст» [перекресток]. Ну, і клалі на хрэсту [20].

Вот, мы сем кіламетраў жылі, у Неглюбцы, а тут у нас пасека была, прышлі мы лён біць, а дожч, а другая дзеўка кажа: «Будзіце дамоў іціць, і мне крыкніце, я выйду, пойдама разам ізноў». Мы ідом, а лес той шуміць, асіны. Я кажу: «Давай Ганну крыкнем». А ў лесе дзеўка стаіць і кажа: «Хто эта идзець?» — «Быкнавенна, — кажу, — Сим, во, і Ганна». Яна за мяне круць: «Хадзі!» І пабегла бягом. Калі ўжэ выбеглі далей, яна мне і кажа: «Эта ж не Ганна». — «Эта мяне дзеўка звала». Значыць, сустракалі яе. Яна бачыла ўсё ўрэмя. У нас стаяў двор каля калодзежа. Вот, раз мы выйшлі з маткай, і на дварэ стаіць пара каней бальшых, два мужчыны, абое ў доўгам адзежы, чорным і гузіках. Вот, яны так стракалі. Хоць дванаццаць часоў ночы, хоць дванаццаць часоў дня. Елі харашо прайдзе, так харашо. Ад іх і ўміралі, і ратавалі людзей [20].

Дабраходжы — такі самы чалавек. Казаву мой Коля: вадзіў яго паўдня. Па ляску. І не знаў — дамоўкі як выйсьці з лесу. Найшоў на яго след. Пайшоў у грыбы на лисапегцы, бедны. А наехаў на яго след. Ён яго водзя й водзя, а ён, у які бок не пойдзя бок, ізноў у тоя самая места, здаецца, прыходзя. Пойдзя ў други бок — ізноў такая самая. І ні выйдзя ніяк! Пакуль ні сеў ні перабуўся, адзін бацінак

— да на другую нагу. Тады, гавора, йдзе дзелась. И стаў знаць, дамоўку. А то нияк ни выйдзя з ляску [21].

Кали я маладая была, муж памёр. Сумна мне так была, трое дзетак засталось. Пайду, думаю, у клуб схажу, а дзеці спали. Пайшла ў клуб, пабыла там трохі, трэба ж дзяцей паглядзець, як спяць, іду дамоў, гляжу, у суседзяў, каля гародчыку, жаншчына стаіць, уся ў чорным, абапираетца рукамі аб штакесину. Я падумала: «Можа, злодзеі якія?» Пастаяла яна колькі і пайшла ўздоўж вуліцы. Я за ёй. А яна пайшла, як птушка паляцела. Я бегла за ёй да не дагнала. Пасля ўжо падумала, што чалавек ня можа так быстра хадзіць. Вярнулася да свайго двара. Толькі падыйшла — аж дзверы расчыненыя. А дзеці спали. Гавораць, як пабачыш такіх людзей, то замуж не выйдзеш. И я вот не выйшла [12].

Тады зямля была неасвечаная. Дзяцей страчалі невідзімцы. Такія людзі і сёчас ё. Так носяць на хрэст. Эта такая людзі, каторыя з імі знаюцца. А я не панясу. Яны мяне не прымут, а каторыя людзі знаюцца з імі, з невідзімцамі, носяць. Яны іх просяць, яны іх умаляюць, на каленкі становяцца, штоб яны яго кинулі, не мучалі, штоб ён не балеў, падужыў. Эта калісь былі такія месцы, дзе крыніцы ёсць на раскрэсцы, дарога хрэст, так там такіх людзей просяць [10].

Если ты іх усердзіш, так яны нікагда не просяць. Вот, ідзеш па дароге, і табе захацелася па-маламу на двор. Ну, куды ж? Пад куст. И не раз не нада хадзіць па правую старану, нада хадзіць па левую. Яны пад кустом гулялі. А ён пад куст схадзіў на двор. Дамоў ён прыйшоў і лёг. И хадзілі на растанькі прасілі. Яны сказалі: «Не хадзіце не прасіце, ён нас абасцаў» [10].

Зваліся у нас у прастанароддзі дабрахожыя. Их відзелі толькі такія, як Бабёр. Ён у Іванаў дзень цвяток відзіў. Яму гаварылі: «На цябе і коні будуць ехаць, і ўсякая нячыстая сіла будзе ехаць, а ты сядзі і глядзі ў адно месца». Ён, як пабачыў цвяток, так эта ўсё дашло яму [14].

Яны невідныя. Мы ж, во, ходзім, друг друга бачым, а ані каля кожнага ё. Ангел ідзе па правы бок, а ён ідзе па левы бок [6].

Примечания

¹ Лопатиц Г.И. О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: Народная духоўная культура. Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Гомель, 1992. С. 26—28.

² Лопатин Г.И. Легенды и предания деревни Верхличи // ЖС. 2003. № 4. С 35—37. Текст № 8.

Список информантов

1. Алесенко Акси́ня Борисовна, 1916 г.р., д. Новилровка Ветковского р-на.
2. Ананенко Надежда Ивановна, 1932 г.р., д. Старые Малыничи Чечерского р-на.
3. Барсукова Ульяна Ивановна, 1948 г.р., п. Свобода Ветковского р-на.
4. Брайкова Матрена Матвеевна, 1928 г.р., д. Федоровка Ветковского р-на.
5. Бурачкова Дана Васильевна, 1903 г.р., д. Железники Ветковского р-на.
6. Грынькова Вера Николаевна, 1932 г.р., п. Свобода Ветковского р-на.
7. Езерская Мария Ивановна, 1925 г.р., д. Ахшинка Ветковского р-на.
8. Етипнёва Матрена Титовна, 1919 г.р., г. Ветка (урож. д. Бартоломеевка Ветковского р-на).
9. Ксензова София Кирилловна, 1914 г.р., г. Ветка (урож. д. Старое Закружье Ветковского р-на).
10. Лапицкая Анастасия Андреевна, 1931 г.р., д. Неглюбка Ветковского р-на.
11. Лапицкая Людмила Яковлевна, 1925 г.р., г. Ветка (урож. д. Воробьёвка Ветковского р-на).
12. Неизвестная информантка из д. Гаёк Чечерского р-на.
13. Пархомцева Ксения Ермолаевна, 1913 г.р., г. Ветка (урож. д. Габровка Ветковского р-на).
14. Пешко Полина Ивановна, 1930 г.р., д. Любавиш Красногорского р-на.
15. Потапнёва Вера Ефимовна, 1919 г.р., д. Чемерня Ветковского р-на.
16. Привалова Татьяна Ивановна, 1914 г.р., д. Белая Дубрава Костюковичского р-на.
17. Рябикова Анастасия Ивановна, 1927 г.р., д. Несвоевка Новозыбковского р-на.
18. Феськова Алёна Кандратовна, 1914 г.р., п. Новое Залядье Ветковского р-на.
19. Хуторцова Любовь Николаевна, 1912 г.р., д. Студенец Кормянского р-на (урож. д. Осово Краснопольского р-на).
20. Чваркова Ефросинья Павловна, 1916 г.р., п. Лядо Ветковского р-на.
21. Шевелева Анна Титовна, 1912 г.р., д. Бартоломеевка Ветковского р-на.

Публикация Г.И. ЛОПАТИНА
(г. Гомель)

ДОМОВЫЕ ПОШЕХОНЬЯ

Летом 2000 и осенью 2001 г. мне удалось побывать в экспедиции в г. Пошехонье Ярославской обл. и некоторых окрестных деревнях. Материал был собран довольно разнообразный как по тематике, так и по жанрам.

Особенно ценными оказались сведения по народной демонологии, а самым популярным персонажем — домовый. Информанты охотно рассказывали о своих контактах с «хозяином», о том, как почтительно нужно обходиться с ним и какое важное значение имеют его «вещевания».

Публикуемые рассказы о домовом записаны в г. Пошехонье. Они подразделяются на несколько групп: обращения к домовому в связи с переездом в новый дом; видения домового, предвещающие какие-либо события; обращения к домовому с просьбой вернуть утерянную вещь; видения домового-помощника.

ПЕРЕХОД В НОВЫЙ ДОМ

Звать домового

Вот щас я Вам расскажу новый дом. У нас вот было на факте, в деревне, то мне мама, уж мама мне не наврет никогда.

У нас был маленький домик, жили сначала. Потом, Павел у нас последний, она говорит: «Придёт из армии, надо... Вдруг женится да в деревне останется! Куплю другой дом».

А на краю у нас был здоровый дом такой, соседи уехали, в Зубарево жили, она с ними договорилась — купила этот дом. Переехала, корову, всё, скотину перевезла. Потом... А соседка эстонка была, тетя Лиза, купила у ей этот маленький домик. «Ты, — говорит, — Анна Васильевна, продай мне этот домик-то, мне и хватит, старушке одной».

Прошла неделя, другая, она приходит: «Анна Васильевна, ты домового позвала?» Она говорит: «Нет». Говорит: «Как ночью, так он ревит, он воет! Ты, — говорит, — приди, а то мне покоя нет никакого». Она: «Да, Лиза! Да ты что?» Она: «Да правда». Вот, она говорит: «Я пошла...» — и как она там сказала что-то: «Домовой... что-то пойдем жить со мной... там в другой дом в какой-то...» (как-то она мне говорила). «Вот его позвала, — говорит, — так и всё, кончилось. А то, — говорит, — никак, он там беспокоился, видно, скотины-то нету ей, не тут».

Да, говорит, целу неделю. Дак это не так ведь давнє было, что мама — много ли вот здесь, в городе-то уж поживет? Да, она, говорит, пришла, говорит: «Иди, Анна Васильевна, приходи, как хочешь. Не звала домового?» — «Нет». — «А то, — говорит, — у меня свой, а ты своего не взяла».

Это мама мне рассказывала. Да, да. Один одного выживает — два хозяина считается [1].

Это ладно, а вот потешно было, вот так мама нам рассказала, а потом мы сюда стали переезжать, да, а бабка говорит: «Давай, Танюшка, домового-то позовём. Позовём его, — говорит, — сюда. А то чего там останется, в старом доме». Вот. А я говорю: «Дак скажи». Она говорит: «Домовой, домовый, пойдем с нами жить в новую квартиру». Я дак вот не знаю, уж он пришёл с нами жить или нет. [Не показывался?] Нет. Дак вот ей только один старичок показался и всё. А так ничего, всё нормально [1].

Не звать домового

Ну, правда, домовый-то, он в каждом доме есть. Он в каждом доме есть. А вот переезжаешь на другую квартиру — не зови старого домового! Нет, не надо, а то они будут драться. Всё время будет что-то нехорошо, все время будет, что-то будет. Как переезжать... Вот мне дали, примерно, в этом доме квартиру, я того домового не звала. Да, тут уже есть свой домовый. В каждом доме свой домовый. [А говорят...?] Нет, ни в коем случае! [А почему зовут?] А не знаю, зачем зовут. Ни в коем случае не надо звать. Вот ты выходишь,

примерно, замуж, и ты уходишь от своего дома. Уходишь к жениху там или куда — не зови! Никакого домового чтобы. [А там живут...] Пусть они живут, пусть живут, но все равно звать домового из этой квартиры не надо. [Были случаи — дрались?] Видимо, были. Вот это мама мне... Но не сами домовые дерутся-то, а в семье будет драка, может быть, ещё что-то такое. «Всё будет, — говорит, — нехорошо. Но домового звать не надо из старой квартиры». Вот мне дали, я жила на Даниловской, я говорю, пошла когда — и мама: «Катюнька! Ты не вздумай домового звать». Я говорю: «А какого?» — «А старова. Там у нас свой домовый». Говорю: «Я знаю».

Вот и замуж выходишь, тоже, сразу ведь другой раз, мало ли, в свой дом выйдут, а то отделяются, свадьбу отгуляют и отделяются сразу в свой дом. «Не надо ни в коем случае», — говорит. Это мне мама говорила: «Катюнька...» Вот, у меня сыновья отделились все, пошли, я говорю: «Идите с Богом и живите». Не надо никому звать: ни ей, ни ему. «Там, — говорит, — в своем доме уже свой домовый». В каждом доме свой домовый. [Он помогает, охраняет?] Да [2].

Кошка, «поганое корыто» и жертва домовому

Кошку или петуха первого пускать в дом. Я сюда не вносила кошку, вот в эту квартиру, я принесла кота сюда и корыто поганое. Корыто вот, в котором стирают, поганое корыто. [Поганое почему?] А как же, стираешь ведь всяко бельё: чисто и грязное — всякое, оно и называется «поганое». Бельё, в котором корыте стираешь, — вот. Сначала кота принесла, прихожу —

он тут вот сидит на окошке. А потом корыто, чтобы всё время деньги были. Вот я тожо принесла, ну хоть не скажу, что у меня уж вот денег все время тысячами там, но всё время деньги-то есть.

Я открыла двери и вот досюда как шаркнула, вот с дверей вот сюда полетело от туда вот, как по полу вот так вот — раз! ево, и оно полетело! Вот открыла двери и вот так вот его — раз! И оно вот сюда, вот до этой стены долетело. [Чем дальше долетит?] Да, тем лучше. А тут некуда лететь-то было, стена. А это мне тожо мама сказала. Да. [Корыто целое, не треснутое?] Да не обязательно, любое корыто. Говорят, поганое корыто — счастливое! Другой раз думаешь: «Ну уж всё выстирала, ой — ещё тряпка вот осталась, ой — да ещё вот». Поганое корыто счастливое [всегда найдется что стирать]. Да! Я и знала, вот когда сюда корыто шаркнула в первую очередь. Сначала кота принесла. [А кота на ночь?] Да, оставляла его тут на ночь. Оставила ему тут еды, ушла. На второй день прихожу — кот вот тут сидит на окошке. Говорю: «Ну чево, Пушка, сидишь?» У меня пуши-истый кот был, говорю: «Ну, Пушко, сидишь?» Кота надо в первую очередь, кота... и икону. Икону ещё взять. [Какую?] Да любую, какая есть, вместе с котом нужно взять икону. Икону и вот кота. [Икону тоже оставляют?] Да. А уже вот потом, потом (вот когда уж внесёшь кота, икону и корыто) на второй день приходишь — хлеб, соль — по всем... вот на все углы ложишь и говоришь: «Дедушко-соседушко, прими меня с семьёй пожить!» Да. На все углы положишь хлеба с солью, на пол — вот в этот угол, примерно, ну, маленький кусочек, небольшой, ну, вот хоть такой, и соли [шепотку], да и говори: «Дедушко-соседушко, прими меня с семьёй пожить». Все. И вот на четыре угла: здесь угол, здесь угол, там вон ещё — на все четыре угла. Ну комната, конечно, ну не в каждой комнате, а в доме-то четыре угла — вот на все четыре угла. Будешь переезжать — так. [И как долго хлеб лежит?] Да недолго, потом будешь въезжать, когда всё будешь мыть и убирать, птичкам скормишь.

Это вы не слышали, да? Это мне мама тожо говорит: «Катюнька! Вот, хлеба возьми, во все четыре угла положи!» Я взяла хлеба и положила сюда, туда, туда и сюда. На четыре угла на одной комнате, а всей квартиры. А во все-то комнаты не надо, а вот сюда в угол, потом в тот угол крайний и в тот угол вот в крайний и вот сюда [по часовой стрелке из крайнего правого угла]. Это на второй день. Первый день кошку с иконой, корыто поганое, а на второй день приходишь и говоришь, что только начинаешь вещи кое-какие переносить или чево, и вот и говоришь, что: «Де-



Екатерина Ивановна Гаврилова (1932 г.р.). Г. Пошехонье. Фото 2001 г.

душко-соседушко, — кладёшь хлеб и говоришь, — дедушко-соседушко, прими меня с семьёй пожить!»

У меня Люся когда въезжала, ну там, на Сахалине, она всё так делала. [Это девочкам передают?] Да, женщина ведь, в доме хозяйка-то женщина? [2].

ВИДЕНИЯ

«За руку схватил...»

А ещё было. Когда переехали сюда — Мишуха на диване спит, а я на кровати. Потом куда-то Мишуху — в командировку, а мне неохота кровать разбирать, дай я на свой диван лягу. Легла, да и уснула. Мужик меня как за руку схватил... Из... От балкона будто идёт, от дверей, да. Как меня схватил за руку — я так и села на диване!

Потом я утром встала, рассказываю свекрови, она говорит: «Дак ты зачем легла на чужо место? Домовой тебя-то и дернул!» Говорит: «Некогда... Лежишь на своём месте и лежи». Я говорю: «Я перепугалась, он меня как дернул — я так и соскочила сразу и сижу». [А если гости?] Ну гости — то ничего, то временно. Да. Они побудут там ночь или две и уедут снова [1].

«Старичок ходит»

Вот когда у нас папа в госпитале лежал, и у нас умерла мама тогда. А чо остались пять человек. Брат ещё был, правда, постарше меня на полтора года, котора в армии был. Сидим дома-то, эт в деревне, с коптилкой, зажжёна коптилка, и вот сидим, и нам чудилось. Что чудилось — то чудилось. Вот ходит у нас кто-то по потолку, ходит, ходит. Страшно <...>

Маленький старичок. Брат Василий, младший, полез как-то на чердак, и там он увидел. «Маленькая бородка, в фуфайке, так подвязанный сзади, — говорит, — как рюкзачок». Он с чердака-то как кубарем скатился, говорит: «Там какой-то старичок сидит в углу». Да. Вот как хотите. Брат свалился с чердака и всё.

[Ваш брат домового видел?] Маленький, говорит, старичок сидел в углу. С бородой. Фуфаечка, и рюкзак сзади. [Селой?] Чёрный, чёрный. Да. Да он просто в чёрно одетый — фуфайка, подвязанный и сам чёрненький, шапка, да чёрная шапка, ну, как маленький человек одетый, настоящая шапка-ушанка [3].

«Мужичок ходит»

А вот как хотите, хоть верьте, хоть не верьте. Вот живёт она вот тут в этом, знае-

те вы наверно, позвончик она сломала. её направили в Рыбинск, её оставили, она в больнице лежала. Вот её поселили в комнату, где лежали в войну и после войны, умирали в этой комнате, она в этой комнате очутилась одна (её поселили-то, в больнице-то одна).

Вот ночью, говорит, просыпаюсь и, говорит, со мной (или к ней пришел, или... уж я не помню, как она рассказывала-то) как, говорит, брэнитой мужичок. Такие глаза у него черные, а сам как бронзовый. И он, говорит, пошёл (уж я молюсь, молюсь, крещусь, крещусь), и он ушёл от меня, но он двери не открывает, не открывал. Куда он убрался — не знай! Я, говорит, встала, загляла огонь везде и искала. искала его везде: и в тумбочке, говорит, открывала, везде — нигде нету его.

Маленький, этот маленький, вот такого росту, ну маленький мужичок бронзовый. Ну, ничо он ей не сделал. [Величиной с руку.] Тоже почудилось ей. Но не домовый. [А кто?] А кто его знает. Да вот хоть зайдите к ней, она и расскажет [3].

Дома в г. Пошехонье. Фото 2000 г.



Предвещает

А вот у меня, когда Люсю-то изрезать, дак это мне почудилось (мою дочку-то муж изрезал). Дак мне причудилось (а мы жили на переселении у пожарки): такой длинный мужик в комнату вошел и вот так заглядывает через плечо. Я на него: «Что смотришь!» А ничо не говорит, молчит. А говорю: «Какого х... пришёл ты? Что надо-то?» Так очнулась — никого нет. «Ой, Господи, что это?» Через неделю — вот получилось что, изрезали.

[Черный он?] А не знаю, я не видел, знаю, что стоял вот длинный такой. Цвета не видела. Вот он через кровать через спинку-то, во так стоит и заглядывает. А я: «Что пришел?» А кому говорю — тоже не знаю <...> Говорю: «Саша, ты что ли идёшь?» Молчит. А я спала (у меня кровать большая такая), и вот стоит на меня смотрит через кровать, чувствую, что кто-то на меня смотрит. Открываю глаза — никого не вижу. Встала, свет включила — никого нет. Потом опять легла и опять вот так вот через спинку (никелированная кровать, спинка) вот так смотрит. Я говорю: «Да что ты севодни всё на меня смотришь-то? Кто хоть тут есть-то?» Открываю глаза — нет никого. Через некоторое время — вот те на, муж изрезал Люсю!

Это предвещал домовый нехорошо [2].

А вот здесь вот, в этой квартире, у меня сын Лёша, который сейчас на Сахалине, это в этой уже квартире: там спал Толя — вот в этой комнате, там мать с братом спали, а я вот здесь на диване. Вот он приходит от девицы поздно, в два часа или позднее придёт <...> Потом раз пришёл, говорит (вот тут раскладушку поставила): «Мама, ты спишь?» Я говорю: «Сплю. А что тебе?» — «Да слушай, какой-то с-под стола выглядывают, глаза треугольные горя-ат как эти, электрические». Да, вот из-под этого стола. Он спал вот здесь, а я на диване. А говорю: «Ну что, обалдел что ли?» Потом думаю: раз ему так, второй раз так, а потом встаёт и говорит: «Мама, ты знаешь что? От опять ко мне сегодня приходил». — «Алешка, ты у него спроси: "Ты что ко мне ходишь: к худу или к добру?" Он тебе скажет и больше ходить не будет». Он спросил — и больше всё, не стал ходить. А на вопрос ответил, он сказал: «К худу!» Сделался, говорит, ма-аленький как кошка. Вошёл вот в эту дверь длинный до потолка мужик и идёт, говорит, ко мне, а я его спрашиваю: «Что всё ходишь? К худу или к добру?» Он, говорит, сделался маленький как кошка, раз! ко мне на раскладушку и кричит на лево ухо, далё-око, как в лесу: «К худу-у-у!» — да так, говорит, раскати-агисто. И вот что — больно хорошо живет?

Вот это в этой квартире у меня было [2].

А вот перед тем как мужу приехать, вот я здесь сплю, вдруг по мне — раз! «Господи! Что пришел?» А кто и сама не знаю. Раз, раз, беру ево, вот такая спина, така дерево как: «Что ты пришёл? Какого х...?» Я ведь все матом. А он говорит: «Так!» Повернулся и ушёл. Утром встаю, говорю: «Мама, кто-то приходил ко мне». Она: «О, о, о, а ты не испугалась?» — «А что пугаться-то?»

Я его не видела, а вот только спина така вот, как дерево. Я вот так вот говорю: «Что пришел-то?» Вот так его рукой да стаскиваю с себя, говорю: «Что пришел?» И вот так рукой его, а спина-то, как дерево. Вот в этой квартире. А глаза не открыла. А я проснулась, а никого нет. Посмотрела на время — четыре часа утра.

Вот у меня мужу когда приехать. И перед тем как ему приехать сюда, вдруг ко мне приходит и наваливатца на меня. Я говорю: «Да какой х..., какая бо-о-дь ходит тут, наваливатца на меня! Уходи!» А вот так рукой [дотронулась] — у него спина вот такая вот крепка да мохната. Я очнулась — и нет никого. «Господи, помилуй! Кто же ко мне приходил-то?» Через некоторое время — приходит муж. Вот домовый и приходил [2].

ОБРАЩЕНИЕ К ДОМОВОМУ

Что с домовым... с другим домовым легче жить. Да. Что он тебе ещё даже и помогает во всём. Да. Вот другой раз, ты чего-нибудь куда-нибудь: вот ножницы, иголку, катушку ли... не знай куда девалось, дак ты говоришь: «Дьявол, дьявол, дьявол, дьявол! Поиграй, поиграй, да опять отдай! Поиграй, поиграй да опять отдай!» Да. Посмотришь, а оно тут лежит. Это к дьяволу, к домовому. Он домовый-то — дьявол, он чистый дьявол, нечистая сила — дьявол-то. Вот он, которые дружат с ним, а которые — не дружат. Бывает, что и не дружат, а бывает, что там чего-то случается в семье, ну то же какие-то приметы! [А лучше дружить или не дружить?] А я так думаю — дружить. У меня вот если потеряется чего, дак я иду-иду и говорю сама себе вслух: «Дьявол, дьявол! Поиграй да опять отдай! Поиграй да опять отдай!» Вот вроде как и найдётся, вроде тут она и лежала, а я не видела. Да.

И его поэтому зовут с собой. Да. «Приходи, домовый, к нам!» — наверно так вот. Так-то я не знаю как настоящее-то, но думаю, что как-то зазывают, чтобы лучше, веселее жить, что ничего никуда, ничто не делалось [4].

Если что потеряется, то надо сказать: «Домовой, поиграй, поиграй и отдай!» [5].

ДОМОВОЙ-ПОМОЩНИК

Дак, а у нас тётка была, ой! Она знала вот этого всего! Рассказывала. Уж, говорит, этого домового! Она уж раньше видела, счас уж никто не видит, никто ничо не боится, а вот раньше-то, я не знаю, она вот рассказывала. Говорит: «Всё раньше лошади свои были да и коровы, и всё ходили тут». Понесла, говорит, лукошко с овсом лошадям и вдруг, говорит, мой папа тут ходит, тоже овса дает. «А я говорю: "Папа, ты чего, ведь я же сказала, что я лошадей накормлю"». Я, говорит, им дам. «Он повернулся, мне ничо не сказал. Я насыпала им, и он насыпал. Насыпала, прихожу домой, а папа на полатах спит». Да я, говорит, говорю: «Папа, да ты чо, был что ли у лошадей-то?» Он говорит: «А нет, не был». Я говорю: «Вообще!»

Это тётка моя рассказывала. «Не был, — говорит, — я. Я, — говорит, — не вставал». А, говорит, вот как папа и ходит, и ходит там у лошадей, дает им овса с лукошком. А я: «Папа, ты чо? Ведь я же сказала их накормлю-то». Он, говорит, ничо не сказал, повернулся и пошёл. Да. «Надо ведь, — говорит, — како-то обращение чтоб было хорошее — тогда он будет лошадей тоже кормить». Да. Скотину вообще любую [1].

Хозяин есть, говорят. Ну чо, он и скотину содержит в порядке, а как же, всё это. [На вид?] А какой хозяин такой и сам, такой и показыватца. Да. Как хозяин. [А как его зовут?] А я почём знаю — домовый. Он скотинку содержит, а как же, без него, в общем, и лошадь худает, и коровы не доят бывает. [Как его задобрить?] А надо Богу молиться [6].

Список информантов

1. Татьяна Павловна Барышева, 1947 г.р.; родом из д. Иванники.
2. Екатерина Ивановна Гаврилова, 1932 г.р.; местная.
3. Прасковья Николаевна Зайцева, 1927 г.р.; родом из д. Аркино.
4. Галина Алексеевна Таранец, 1930 г.р.; родом из д. Глушково.
5. Антонина Ивановна Иванова, 1935 г.р.; родом из д. Мормужино (ныне дно Рыбинского водохранилища).
6. Иван Алексеевич Семенов, 1922 г.р.; местный.

Публикация В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

Бологовская экспедиция 2004—2005 гг. (полевое исследование локального текста)

В 2004 и 2005 гг. состоялись три межвузовские фольклорно-этнографические экспедиции в г. Бологое и Бологовский р-н Тверской обл. В экспедициях приняли участие сотрудники, аспиранты и студенты С.-Петербургского гос. университета культуры и искусств (СПбГУКИ), Российского гос. гуманитарного университета, С.-Петербургского гос. университета, Европейского университета в С.-Петербурге (ЕУ СПб), С.-Петербургского гос. университета им. А.И. Герцена, Гос. Полярной академии, Стэнфордского университета, Бременского университета.

Экспедиция была посвящена исследованию локального текста. Прежде всего мы преследовали цель выявить те компоненты коллективного знания, из которых конструируется образ города: актуальные периоды и события прошлого, особо значимые сегменты и объекты городского пространства, знаковые фигуры — «культурные герои» и «гении места», специфически местные городские темы, сюжеты, стереотипные суждения и речевые клише и т.д.¹

Помимо самого Бологого, полевая работа проводилась в двух населенных пунктах Бологовского р-на — с. Берёзовский Рядок и д. Мшенцы, около которой расположен пользующийся большой популярностью святой источник. Таким образом, собранные материалы позволяют увидеть общее и различное в структуре «текстов места», формирующихся вокруг провинциального города, села и сакрального локуса.

В настоящей публикации представлены рассказы и суждения местных жителей, связанные с отдельными темами (сюжетами)². Публикуемые материалы записали М.В. Ахметова, В.В. Головин, М.Л. Лурье, Е.В. Кулешов, К.И. Зорина (г. Бологое), М.Д. Алексеевский, С.Н. Амосова (д. Мшенцы), А.А. Сенькина, С. Панкеньер, П.Б. Альтшулер (с. Берёзовский Рядок).

ГОРОД БОЛОГОЕ

Специфика локального самосознания бологовцев и особое место Бологого в культурном ландшафте России определяется в основном двумя факторами. Это исторически сложившаяся связь с железной дорогой, ставшая своего рода

культурной доминантой, и положение города между столицами³.

Первый публикуемый нарратив посвящен событиям в Бологом в период Великой Отечественной войны. Массированные фашистские бомбардировки города и станции и ежедневная героическая работа бологовцев по восстановлению железнодорожных путей — один из наиболее значительных сюжетов локальной истории, вписанных в масштаб истории национальной.

Другая группа публикуемых текстов посвящена одному фрагменту городской микротопонимики. В системе сложившихся представлений о частях города особое место занимает реноме микрорайона, в неофициальной речи называемого бологовцами *Тайванем*. Он застраивался в конце 1950-х гг. локомотивным депо и известен как место, где живут железнодорожники. Состоящий из 24-х типовых одноэтажных домов, «Тайвань» расположен на берегу озера, рядом с лесом, в некотором удалении от центра и основных дорог (даже сейчас до него не доходят городские автобусы). Обособленность района подчеркивают сами бологовцы, говоря о нем как о «поселке», хотя он находится в черте города; о таком восприятии свидетельствует и поговорка «Как Лыковы в глухомани, так и мы на Тайване» [1] (Лыковы — семья сибирских староверов, несколько десятилетий автономно жившая в тайге). Сам топоним *Тайвань* стоит в одном ряду с именующимися во многих российских городах *Сайгонами*, *Карабахами*, *Техасами*, *Бродвеями* и т.п. С одной стороны, это название, как и прочие подобные, выявляет связанные с соответствующим локусом ландшафтные и социальные стереотипы, с другой — актуализирует «народный» взгляд на коллизии международной политики. В публикации приводятся суждения жителей «Тайваня», полученные в ответ на вопрос о происхождении этого неофициального топонима.

Бомбардировки города во время войны

У нас было такое воинское направление. Вот. Нас бомбило вначале через месяц [от начала войны], у нас 22-е июля... он уже бомбил Бологое. И бомбил он — 72 самолета, как на параде вот. В пятом часу примерно залетели. Мы — наши, не

наши? Парадным строем идут. Дошли до церкви (вы видели, где иконы), были дружинники, с винтовок стреляли, и мы, пацаны, по 6, по 7 лет нам было, по 5 — чё мы там понимали. Наши, не наши? Разделились на две группы и пошли чесать. Круглое депо — одна половина самолетов, и железная дорога, а другие — Медведево. Их же бросил тогда, от, начал бомбить. «От Бологое до Волочка не останется клочка» — листовки. Так что вот. Семьдесят два нас через месяц уже бомбили. Вот. А так... Бомбили тут, вои, не знаете, где тут базары, базары, тут были баки. Нефтяные стояли. Потом уже в августе их рассадил. Баки. Что не успели вывезти нефть. Или бензин там, керосин, это он... еще клёпаное, заклёпки летели аж сюда от этих взрывов <...> Это ужо дышать было нечем, оттуда воздух-то был восточный, от этого озера. Ну, построили убежища первые, они же все обвалились. Че там — это как землянки, в три наката, в два наката, деревянные. Это поближе взорвется... Почему... было 5 200 примерно налетов. На Бологое. И три с половиной тыщи примерно кинуто авиабомб. И все... Если ты за церковь или за озеро — там он никогда не бомбил. Бомбил только железную дорогу <...> После первых бомбежек у населения было детей, мэрия города (ну тогда горсовет) поставил детей вывезти в ближайшую деревню. Там выселить. Так что дети все были выселены за 10, за 15 километров. По деревням в округе. А железная дорога так и трудилась. Что за день сделает, то он за ночь и разбомбит <...> Потом уж мы в 43-ем году, вот тут он нас и бомбил с 13-е по 23-е марта по расписанию, с 8-ми вечера до 8-ми утра. Мы уже знали, что он в 8 вечера прилетит, ребятки брали кто подушку, кто одеяло, шли в бомбоубежище, уже были, наверно, наката три рельсы и бетон. Опускались туда и спали, а утром шли в школу на... по окраинам в каждом доме там деревянном был свой класс. Так что... 10 дней, с 13-е по 23-е по 12 часов бомбил. Вот. И навешает ракет: бежишь — видно, [как] гвоздь на земле лежит. И долбит. Одна партия улетает, другая прилетает [2].

Происхождение названия микрорайона «Тайвань»

Понимаешь, всегда Китай с Тайванем конфликтовали. А город Бологое всегда

конфликтовал с этим участком, потому что хотело Бологое забрать всё это под себя. Тут же шикарное место. А локомотивцы объявили: вот строиться будем здесь, и всё. Ну и Тайвань. Вот отсюда и кличка [3].

А вот Тайвань почему? У нас мастер строил это, Панкратьев, мастер, он в депо мастером был и здесь строил. Мы же это, эти же вот дома, мы своим способом отработывали. Тыщу семьсот часов. «Хозяйственным способом» называлось. А он до этого был в Китае. Он такой активный мужик был, и вот его Чай Хай Ши прозвали. А потом кто-то местный говорит: «Вот, Чай Хай Ши Тайвань строит». Прилипло и прилипло. Но ему пожить не пришлось долго. Он быстро... [4].

А это мы сами прозвали. Потому что у нас кругом вода. Туда поди — там вода, речка течёт. Туда поди — там тоже речка течёт. Шо, тут тоже речка течёт. Как Тайвань. Мы Тайвань и прозвали [5].

Я почему-то думала, что назвали Тайвань, вот потому что домики... вот щас они побледили, а то ярко-жёлтые были. А на карту посмотрю, и Тайвань, этот островочек, такой небольшой, в жёлтый цвет, на карте ярко-жёлтым окрашен. Я в детстве, ну просто, никого не спрашивала, мне показалось, что именно потому и назвали. Посмотрела на карту — жёлтое такое пятно [6].

СВЯТОЙ ИСТОЧНИК У ДЕРЕВНИ МШЕНЦЫ

Деревня Мшенцы находится приблизительно в 35 км от Бологого. Летом в ней живут дачники, а зимой остается всего несколько жителей: семья Соиных, которая около 10 лет назад приехала из Москвы создавать здесь православную общину, и один «коренной» житель. Несмотря на то что население деревни немногочисленно, здесь восстанавливается и уже действует церковь св. Параскевы Пятницы, среди прихожан которой — жители Мшенцев, соседней деревни Корыново, а также приезжие паломники.

Активностью происходящей здесь православной жизни и вообще своей в популярности в округе Мшенцы обязаны источнику, который находится неподалеку и имеет репутацию святого и целебного, в связи с чем сама деревня воспринимается как поселение у святыни. Источник называют по-разному: Мшенским, Пятницким или Казанской Божьей Матери — в честь обретенной в источнике, по легенде, иконы.

Водосвятие и служба на источнике проходит два раза в год (на Крещение и на Девятую пятницу), но желающие искупаться и набрать воды приезжают практически ежедневно, чаще в пятницу вечером, субботу и воскресенье. В основном это жители Бологого, реже — Твери, Валдая и др. Летом в субботу и воскресенье на источнике бывают мест-

ные старушки, которые следят за часовней и торгуют свечами и иконами ([11], [13]).

Тексты об этой святыне были собраны в г. Бологое (в основном от людей из прицерковной среды) и на источнике в д. Мшенцы (от местных жителей, дачников и паломников). Публикуемые нарративы касаются трех тем. Это предания о происхождении источника, легенды о случаях чудесного исцеления и рассказы, описывающие поведение на источнике паломников (в основном, негативные его стороны) и регламентирующие правила этого поведения.

Происхождение источника

От одних я слышал, что на этом месте церковь стояла. И эта церковь провалилась после революции. После революции... Но что-то было, какая-то заминка на Руси, и в каждую пятницу, вот еще каждую пятницу всплывал какой-то предмет из утвари: то икона, полотенце или еще что-то. Это я от одной женщины слышал. [Или Дева Мария явилась... — Решлика женщины.] А так это официальная версия, да. Что на облаке. Люди или утром рано на кладбище и увидели, как на облаке Дева Мария [7].

Это то ли во время французов, нашествия французского, да? Там была вот часовня, да? Или даже во время [октябрьского] переворота. Эта часовня там ушла под воду. Утром ведь она была, утром ушла под воду <...> Часовня Параскевы-мученицы, а источник Казанский, по-моему, там [8].

Такое женщины рассказывали, что нашли икону Казанской Божьей Матери, а каким образом... А, значит, дети проходили, пролили на источник и увидели икону на дне, но попытались ее поднять, поднять на поверхность, она становилась практически как бы доской. <...> То есть образ Богородицы Казанской. Ну после неудачных своих этих, конечно, обратились к священнику <...> Ну и, значит, икону, значит, пришел священник, посмотрел, раз такое дело <...> Крестным ходом после литургии, с крестным ходом пришли и изыали эту икону [9].

Исцеление от источника

Бабушка рассказывала, 90 [лет], сейчас ей 96, не знаю, сейчас она жива... Тут в соседнем селе Лыкошино <...> Значит,

Святой источник у д. Мшенцы. На заднем плане — деревянный крест и мостки, до которых некоторые паломники стараются доплыть. Январь 2005 г. Фото М.Д. Алексеевского



я говорю, раньше при Советской власти запрещали, знаете, помните, не допускали людей до этого источника <...> А он человек действительно представительный, не знаю кто, это утрачено. И рассказала такую историю. Что уже врачи полностью отказались от него, то есть практически получится или экзема тела, что-то такое было у него, фактически врачи были бессильны, профессора ничего не могли. Приснился ему сон: женщина в бордовом, это в бордовом одеянии была, и едь до Алёшинки. Алёшинка, значит, станция. Если пойдешь источник, искупайся. Он нашел, искупался, ну просто он уже все как бы уже... Господь дал ему шанс. Искупался, здесь побыл, не знаю, мне сказали, что еще побыл. Во Мшенцах были еще дома. Но я со временем хочу маленькую гостиницу. Будете приезжать, это значит, там есть мой домик, новый такой, а тот еще подремонтирую, но в принципе, там сейчас жить можно. Если бы я был там, постелил бы там кровать и все. Значит, искупался и с того момента он начал исцеляться, лучше-лучше-лучше-лучше ему становится [9].

Наши ездили уже потом старенькие вот, у нас они верующие были, дак меня вот мать отвезла, мне 13 лет было. У меня она больная была, она даже воду не пила, не воспринимал организм, врачи от нее отказались, воду желудок не принимал. Как раз была матушка Пятница Параскева — ее праздник летом, она бывает в июне, девятая пятница после Пасхи, и вот, это самое, привезли ее подруги, старушка. Привезли — она с трех глотков поправилась, водичка в поллитровой баночке привезли. Ей сказали: «Борисовна, вставай, тебе здоровье привезли от Пятницы-матушки». Вот она с три глотка выпила, водичка буль-буль-буль — пошла. После этого овсяный кисель... Она поправилась от Пятницы-матушки... [10].

Мы каждый год ездим. Раньше родственница у меня одна была, у нее крестная, крестный. Возили на этот родник, на себе носили ребёнка, обязательно. Мальчик, у него был паралич церебральный. Его от станции, несли его на руках, и так три раза, и купали. [Три раза и три раза в день. И три дня по три раза. — Реплика мужчины.] Три раза, да. На руках носили, и вылечился! [7].

Поведение паломников на источнике

Вот еще батюшка приезжали вот с Киево-Печерской-то лавры, вот. Он же говорит: «Ой, отец Сергей, ставь преграду, чтоб мужчины и женщины отдельно купались. Ой, — говорит, — я пришел, посмотрел: все женщины в купальниках, мне страшно стало. Я скорее убежал, — говорит, — это же не пляж». Обязательно нужно купаться в рубашке. Два, три батюшки приезжали. Обязательно в рубашке купаться. Так неприлично, это, говорит, не пляж, а святое место. Вот причитывал отцу Сергию [11].

Е.И.: Если посмотреть, как купаются, то становится тошно. Ну во-первых, они шутят, как их Господь не накажет за это. Удивительно.

В.Э.: Один мой знакомый вечером пошел — мужик прям в костюме плавал.

Е.И.: Они в трезвом виде туда боятся, напьются и...

В.Э.: Мужик прямо в костюме, видимо начальник какой-то. Туда прямо в костюме [12].

Вот пришел, кому надобно, за здоровьем пришел, искупался. Самое хорошо — окунаться спокойно и проплыть спокойно. А кто вот нырять, бросаться — это бесполезно. Спокойствия надоть, а у нас шум, гам [13].

СЕЛО БЕРЁЗОВСКИЙ РЯДОК

Берёзовский Рядок расположен в северной части Бологовского р-на, недалеко от границы с Новгородской обл., на слиянии рек Мсты и Березайки. В бологовском городском музее Берёзовскому Рядку посвящена особая часть экспозиции. Село упоминается в летописях с конца XV в.; известно предание, согласно которому Екатерина II хотела сделать Берёзовский Рядок городом. Сейчас здесь проживает немногим более 300 человек, что, по некоторым данным, в три раза меньше, чем в начале XIX в. Жители говорят о «вымирании» Берёзовского Рядка, указывая на эпоху его расцвета, когда это «было большое купеческое село», где трижды в год проводились ярмарки, работали кирпичный и три кожевенных завода и т.п.

В последнее десятилетие активную краеведческую и просветительскую деятельность в селе ведет учительница истории берёзоворядской школы Любовь Николаевна Сорока. Она записывает ле-

генды и предания, воспоминания местных жителей, ищет информацию о здешних местах в публикациях и архивах, создала кружок «Юный краевед», ежегодно проводит в школе «Праздник русских ремесел», организовала в бологовском музее выставку «Здесь Березайка встретила со Мстою», регулярно печатает в районной газете «Новая жизнь» исторические очерки и собственные стихи о Берёзовском Рядке, добивается содействия администрации района в восстановлении берёзоворядского храма и т.д. Местные старожилы воспринимают Любовь Николаевну как носителя авторитетного знания и, отвечая на вопросы собирателя, апеллируют к ее деятельности, воспроизводят услышанные от нее рассказы или сообразуют с ними собственные представления: «Это Любовь Николаевна, она должна вам была вчера рассказать. Она более, у неё более нас, там всё сводится...»; «А татары — Любка, вроде, говорила, что сюда они не заходили».

Специфика локального текста Берёзовского Рядка определяется и культурно-историческими амбициями берёзоворядцев, и социальной неоднородностью населения (на лето из городов сюда приезжают здешние уроженцы — люди разных профессий и разного образовательного уровня), а в наибольшей мере — исследовательскими и популяризаторскими усилиями Л.Н. Сороки. Тематически представленные материалы связаны с преданием о Екатерине II и местной достопримечательностью — «журавлиными камнями».

У нас даже есть легенда, что Екатерина была. Хотела у нас город построить, но её очень плохо приняли. Когда она увидела очень красивое место, решила отдохнуть. Остановилась. Барку остановила, значит, она ждёт, видит: её никто не встречает. Мужики растерялись, берёзоворядские, ковровых дорожек ей не постелили, да и нечего было стелить. Она им спины приказала согнуть, по спинам на берег сошла. Очень рассерженная. Потом в довершении того её на отдых в дом поместили, в котором было много клопов. Её клопы искушали, она подол испачкала и ноги замочила, села в барку, поплыла дальше. И там, где устье, ну тоже у нас здесь в деревне, там на дне были большие камни очень. Ну всегда мешали баркам проходить. Ну как бы их боцманы обходили. Она разгневалась, приказала мужикам эти камни вытащить на бе-

рег. Камни на берегу там есть, ну, правда, некоторые уже утащили. Действительно, есть там камни большие. Вот «журавлиные» они называются. Ну журавлиные не знаю почему, может быть, там поле такое, ну журавли там останавливаются. Вот эти камни и журавлиные. Якобы вытаснены по приказу злой Екатерины II. Она поплыла дальше. В Опеченском Посаде есть камень, на который якобы она ступила, там её хорошо встретили. Вот. Если рассуждать, что есть такой документ, что в 1771 году Екатерина II делала ревизию водного пути. Сама хотела посмотреть, как тут всё сделано на Мсте. Дак действительно, это было, на самом деле. Вот, а она шестого июня поплыла из Вышнего Волочка, а седьмого июня она была в Опеченском Посаде. Дак кто знает, может она, мимо явно она никак не могла, здесь проплывала всё равно по Мсте, то есть не обойти. Может она и останавливалась здесь, так скажем. Но не сходятся немножко даты, потому что раньше у неё вышел указ, это ещё раньше, о том, что Боровичи, Бежецк там называть городами, а Берёзовском Рядка там в этом списке не было [14].

[А вы что-нибудь слышали про то, как Екатерина проезжала?] А тебе камень покажу. Ты мимо шла, камень даже здесь вон существует. У нас есть журавлиные камни, она здесь останавливалась. Она здесь хотела построить что-то, но а как раз вот этот бунт начался. Этого Пугача. Пугачёва. И вот помешали здесь. И она здесь проезжала, здесь же идёт до Боровичей в Новгород, и здесь путь-то этот идёт по Мсте. Это не Березайка. Это вот наша Березайка, а там Мста, она полноводная была. Там же Вышний Волочек, там же волоком волокли. Потом в Вышнем Волочке плёзсы есть, и вода здесь полноводная была, баржи что плыли. Она на барже плыла здесь. И вот, здесь вот есть за деревней есть журавлиные камни называются — вот такие глыбы большие. И там 4 камня было журавлиных. И как её тащили баржу, она здесь останавливалась на этих камнях, закручивали. Держало баржу вот эти камни [15].

[Нам говорили, что здесь Екатерина проплывала]. Якобы да. Да, плыла. [А что вы слышали?] Там были три камня очень огромного, таких три валуна. Ну и говорят, это самое, когда баржу тащили, баржу тащили и камни мешали, и эти, бурлаки, они это их, эти камни, притащили на берег. Вот это я слышала [16].

Примечания

¹ Материалы о собирательской работе в провинциальных городах см.: *Литягин А.А., Тарабукина А.В.* Специфика исследования культуры малых городов // ЖС. 2001. № 1. С. 12—13; *Кулешов Е.В.* Собирательская работа в Тихвине: аксиология городского пространства // Там же. С. 13—15.

² Публикацию других материалов Бологовской экспедиции см.: *Ахметова М.В., Лурье М.Л.* Материалы бологовских экспедиций 2004 г. // Антропологический форум. № 2. СПб., 2005. С. 336—357.

³ См.: *Ахметова М.В., Лурье М.Л.* Бологое: между столицей и столицей (в печати).

Список информантов

1. Мария Нестеровна, около 70 лет.
2. Борис Павлович Трофимов, 1935 г.р.; работал машинистом, заведовал музеем депо.
3. Михаил Владимирович Смирнов, 1948 г.р.
4. Александр Георгиевич Морозов, 1925 г.р., род. в с. Медведево; работал машинистом.
5. Борис Федорович Александров, 1930 г.р.; работал помощником машиниста.
6. Женщина, около 45 лет.
7. Мужчина и женщина, 50—55 лет, жители г. Бологое.
8. Нина Семеновна, около 55 лет; переехала в г. Бологое из Сибири в середине 1980-х гг., работает в бологовской церкви.
9. О. Сергей, около 40 лет, священник мшенской церкви, род. на Украине.
10. Антонина Павловна Белякова, около 65 лет; образование ср. спец.
11. Нина Ивановна, 1940 г.р., род. в д. Мшенцы, живет в д. Корыхново.
12. В.Э. — Валерий Эдуардович Соин, 1965 г.р., Е.И. — Елена Ивановна Соина, 1968 г.р.; род. в Москве, живут в д. Мшенцы.
13. Екатерина Павловна, 1924 г.р., род. в д. Мшенцы, живет в д. Корыхново.
14. Любовь Николаевна Сорока, 1962 г.р., род. в д. Тугановичи; образование высшее.
15. Лариса Сергеевна Сакаль, 1957 г.р.; образование ср. спец., работала в берёзово-рядском Доме культуры.
16. Анна Николаевна Ершова, 1927 г.р., работала дояркой.

С.Н. АМОСОВА, аспирантка ЕУ СПб;
М.В. АХМЕТОВА, канд. филол. наук;
 ГРЦРФ (Москва);
М.Л. ЛУРЬЕ, канд. искусствоведения;
 СПбГУКИ;
А.А. СЕНЬКИНА, СПбГУКИ

Фольклор Алатырского Присурья

Кафедра литературы филологического факультета Чувашского государственного педагогического университета им. И.Я. Яковлева в течение многих лет проводит исследования русского фольклора в Чувашии. Много лет студенты и преподаватели выезжают в фольклорные экспедиции в Козловский, Ядринский, Поречский районы республики. В последние годы собиратели работают в Алатырском р-не, куда еще с XVII в. стекались со всех сторон старообрядцы. И до сего времени в Алатырском р-не преобладает население, исповедующее старообрядчество. Это не могло не отразиться на материалах, собранных студентами и в последней экспедиции, проходившей в с. Сурский Майдан с 25 июня по 5 июля 2004 г.

Наиболее ранние сведения о Сурском Майдане находятся в материалах первой ревизии (1721). В середине XVII в. село принадлежало Алатырскому Троицкому монастырю, в ведении которого находилось до секуляризации церковных земель в 1764 г. Затем оно перешло в удельное ведомство и находилось там вплоть до реформы 1861 г.

Село расположено на реке Суре, которая, по словам местных жителей, была судоходной, а стерлядь из нее доставлялась в особые бочки к царскому столу.

По мнению местных жителей, село образовалось «случайно» беглыми староверами, укрывавшимися от церковного крещения. Что же касается происхождения названия села, на этот счет существует несколько версий. Согласно одной из них, село образовали казаки, пришедшие на Суру (это подтверждает бытование большого количества казачьих песен и слов): Майдан — это площадь, Сурский — при Суре, соответственно, название села означает «Присурская площадь». Согласно второй версии, село образовано в мае месяце (май дан).

Село процветало и до и во время советской власти. Оно насчитывало много дворов, улиц, носящих двойное название — официальное и неофициальное. Например, улица Московская — название официальное, Кобелевка же — название народное; улица Береговая — Вонявка и т.п. В других селах Алатырского р-на также сохраняется традиция двойных названий.

Сегодня Сурский Майдан — одно из умирающих сел, основное население — пожилые люди.

Время экспедиции 2004 г. совпало с Петровским постом, который строго соблюдается жителями села — старове-рами. Вследствие этого основные жан-ры, собранные в рамках экспедиции, — духовные песни, стихи, молитвы. Зафик-сированы также лирические песни, бал-лады, шуточные песни; свадебный об-ряд, свадебные песни; рекрутские пес-ни; фольклор о Великой Отечественной войне; образцы малых жанров: прибаут-ки, частушки, заговоры; детский фольк-лор. Песни не исполнялись, а были надик-тованы, поскольку в дни поста петь жите-ли села категорически отказывались.

Участники экспедиции многое узна-ли об особенностях и обычаях жизни ста-роверов: о том, как и где староверы мо-лятся, как крестят детей, как совершают бракосочетание (венчания нет, достаточ-но благословения старца). Бытовые де-тали жизни староверов проявились в не-которых особенностях ношения одежды, употребления еды и питья (платки не за-вязывают узлом, а закалывают булавкой; посудой, из которой пили иноверцы, не пользуются), в отношениях с «чужими» (их староверы не пускают за порог свое-го дома).

При Николае I в этой местности на-чалось активное воцерковление. В Сур-ском Майдане выстроили церковь Свя-той Троицы, которая в годы советской власти была превращена сначала в хле-бопекарню, затем в спортивный зал и, на-конец, в склад. Местные староверы, вспоминая о том, как в советское время разрушалась церковь (снимались купо-ла и кресты), не испытывали ни боли, ни сожаления.

Приведем образцы духовных, по сло-вам исполнителя, **песен**, записанные в Сурском Майдане в 2004 г.:

Христос с учениками
Из храма выходит
Пред крестною смертью своей,
Наполненные скорбью
Прощальные слова,
И учил он любимых друзей.
Скажи нам, учитель,
Когда это будет,
Пока еще с нами живешь.
Скажи нам, учитель,
Последнее слово,
Когда ты судить нас придешь.

Услышите войны и военные слухи,
Восстанет народ на народ,
И будут бодезни, и глады, и моры,
И братская кровь потечет,
Умолятся вера, угаснет надежда,
В сердцах охладает любовь [2].

Вечер, сумерки настали
У Содомских ворот,
Добродушный святостарец
В гости странничка зовет:
Приходите, отдохните
Под покровом у меня,
Не боязно, но сокрыто
Отдохнуть уж вам пора.
Вы скажите, вы скажите,
Вас Господь куда послал?
Мы идем сюда, к Содому,
Один одину отвечал [2].

Кроме духовных песен, широко бы-туют молитвы и духовные стихи:

Помилуй, Господи, прости,
Помоги мне, Боже, крест свой
донести.
Я великий грешник на земном пути,
Господи, помилуй, Господи, прости.
Я горько-горько плачу,
Господи, помилуй, Господи, прости,
Помоги мне, Боже, крест мой донести.
Ты прошла с любовью свой
тернистый путь,
Мягко крест тяжелый на родную
грудь.
Господи, помилуй, Господи, прости,
Помоги мне, Боже, крест свой
донести.
Ты за нас распятый был, много
потерпел,
Про друзей молился, от врагов
терпел.
Господи, помилуй, Господи, прости,
Помоги мне, Боже, крест свой
донести [4].

Крест-креститель.
Спаситель, красота наша.
Крест так держала, ангелам слава,
Врагам побеждение.
Матушка-владычица, Пресвятая
ходила,
Меня, рабу Божию Марию,
Крестом наградила,
Ключом живым, Божьим закрыла,
Ключи в море побросала,
Никому эти ключи не достать,
А меня, рабу Божию Марию,
Ничем не взять:
Ни судом, ни огнем, ни болезнью,
ни злыми людьми.

Кто эту молитву знает,
Того Господь спасет от огня жгучего,
От меча секучего, от вечной муки.
Аминь [4].

Широкой дорогой крест покорно
неси,
Уповай ты на Божью волю,
И у Бога терпенья проси.
И прошло ты испытанье,
Чтобы крепнуть в тяжелой борьбе,
Эти муки и сердца страданья
В этой жизни на пользу тебе.
Так не вздумаешь в трудное время
Отказать свое горе кому.
Сын и Господь исцелит твое горе,
Доверяй ты ему одному,
Не ищи ты в людях утешенья
И отраду не жди.
Если хочешь идти на спасенье,
Помолиться в храм Божий сходи,
Ты пред иконой поклонись головою,
Поклонись ты ночной тишине.
Бог невидимый будет с тобою,
Скоро радость, целитель души.
Так иди же дорожкой тернистою,
А широко свою позабуди,
И Господь будет скоро с тобою,
Радость, целитель души. Аминь [4].

Заступница
Заступницу, Матерь Божья Вышнего,
За всех вас прочишь, сын Христа,
Бога нашего,
Кем творишь, спасися, держало твой
покров.
Госпожа, царица-владычица
во скорби, в напасти,
В болезни, по времени терпящим,
Страдающим, и к себе умиление,
И сокруши им сердце прелегким
Твоим образом, слезами не возврати
надежды.
Исправление всех невзгод, все пали,
То есть Богородица, Божественный
покров
Раба твоем. Аминь [4].

Упаси меня, Господи, силы честные,
За горячего крестца,
Храни меня, Господи,
От всякого зла:
От злого ветра, злого человека,
От злого словца. Аминь [7].

Сон Пресвятой Богородицы
Шла Матушка Дева Пресвятая
Богородица,
Горами, долами и темными лесами
До города Иерусалима.

В этом городе Иерусалиме
Стояли три соборные апостольские
церкви.

Во этих соборных апостольских
церквах

Стояло три престола.

На этих престолах были разостланы
три пелены шелковых,

На этих пеленах шелковых спала
Матушка Дева Пресвятая

Богородица.

Спала она, почивала

И в сновиденье себе плакала,
рыдала.

Приснился ей сон страшен
и преужасен:

Как будто Христа, ее отца-батюшку
отдали

И продали жидам-иудеям.

Жида-иудеи его распинали,

В рученьки, в ноженьки гвоздочки
вбивали,

На головушку терновый венец
надевали.

Капнула руда из правого ребра
на матушку сыру землю.

Матушка сыра земля простонала,

Часты звезды померкли,

Леса к земле приклонились,

В лесу зверья испугались, в кучу
сбежались

И ужаснулись.

Матушка Дева Пресвятая Богородица,

Кто твой сон услышит, тот будет
избавлен

От мужика-реквика, от бабы-реквицы,
От девицы блудницы, от девичьего

беззаконного сына,
Тот в чисто поле пойдет, зверь

не нападет,

В темный лес пойдет, деревом не убьет,

По быстрой реке поплывет,

Не потонет со всеми святыми. Аминь
[6].

Среди местных жителей бытуют и **заговоры**. Знатоки этого жанра передают свои знания с неохотой. Существует поверье, что рассказанный заговор теряет силу и не поможет рассказавшему в будущем.

Заговор против занозы

Заноза, заноза,

Как влетела не выдаючи,

Так и выйди не слыхаючи. Аминь!

Заноза, заноза,

Как влетела не выдаючи,

Так и выйди не слыхаючи,

Деревянна, ксяная, соломенна,

Выйди не выдаючи.

Аминь! Аминь! Аминь! [7].

*Заговор, чтобы помидоры
хорошо росли*

Господи, благослови меня.

Как лес густ, так и мой куст.

Сев Петра, сев Ильи и помидоры мои.

Аминь! [7]

Заговор от «хондроза»

Шел Христос по Каменному мосту.

Он свихнулся, конь вспоткнулся.

Встаньте суставы на свои места.

Своими стали, своим Святым Духом
пройди, Господи,

Ради ... (имя). Аминь, аминь, аминь.

Произносить это нужно, поглаживая
по больному месту [7].

Экспедиция записала также **песни о
Великой Отечественной войне**:

Колосилась в поле рожь густая,

Шевелились в поле колоски.

Где-то за деревнюю далекой

Девичьи звенели голоски.

Там работал Коля трактористом,

С девушкой Марусей он гулял.

И в любви он часто объяснялся,

По весне жениться обещал.

Не хватило Коле керосину,

Он поехал в поле занимать.

Не успел он с горочки спуститься,

Немцы показались впереди.

Керосин у Коли отобрали,

Керосином Колю облили.

Загорелось тело молодое,

А потом документы нашли.

Дома ждет семья его большая,

Девушка с соседского села,

Полоса нежатая стояла,

Колю тракториста все ждала [5].

Расцветали яблони и груши,

Поплыли туманы над рекой,

А в зеленом садике Катюшу

Целовал ефрейтор молодой.

А Катюша нежно улыбалась

И смотрела ласково вперед,

Ей казалось, что ее Ванюша

Никогда уж больше не придет.

А Ванюша, друг ее любимый,

В Ленинграде бой ведет с врагом

И мечтает только о Катюше,

О любимом друге боевом.

А она давно его забыла,

В печке письма все его сожгла.

Вместо друга, милого Ванюши,

Она немца повара нашла.

Приносил ей немец ежедневно

Корку хлеба, суп и колбасу,

И за это потеряла Катя

Свою совесть и свою красу.

Не гордися, милая Катюша,

Что сам немец полюбил тебя,

Что украл он платье у соседки

И отдал в награду для тебя.

Расцветали яблони и груши,

Поплыли туманы над рекой,

А в зеленом садике Катюшу

Целовал ефрейтор молодой [3].

Зоя Космодемьянская

Выхожу плясать я на гражданскую,

Спою про Зоиньку

Космодемьянскую.

Была Зоинька черноокая,

Но судьба ее была жестокая.

Издевался враг над родной Москвой,

Сердце Зоиньки обилилось тоской.

Прощалась Зоя с маменькой,

И пошла в поход партизаночкой.

Уж она пробиравалась,

Рано к немцам в плен она попала.

Привели Зою в немецкий штаб,

Стали спрашивать, где стоит отряд.

«Где стоит отряд, я не заметила,

Немецку гадину только встретила».

Тут один сказал: «Говори быстрее!»,

А другой сказал: «Дайте казнь ей!»

Подбежали тут немецки мальчики

И отрезали Зое пальчики.

Терпеливая Зоя не плакала,

Только рученьки она прятала.

Повели Зою ко двоим столбам,

Она крикнула тут своим друзьям:

«Спасибо Сталину за революцию,

За власть советскую, за конститу-
цию!» [1].

Список информантов

1. Михаил Федорович Карпов, 1931 г.р.
2. Вера Абрамовна Карпова, 1929 г.р.
3. Надежда Николаевна Карпова, 1961 г.р.
4. Мария Ефимовна Козлова, 1929 г.р.
5. Галина Васильевна Коновалова, 1951 г.р.
6. Антонина Петровна Кошелева, 1937 г.р.
7. Надежда Петровна Николаева, 1932 г.р.

**Д.В. АБАШЕВА, Е.Е. ВЛАДИМИРОВА,
Т.Ф. ИВАНОВА;** Чувашский гос. пед.
университет им. И.Я. Яковлева
(Чебоксары)

К ЮБИЛЕЮ Ф.Д. КЛИМЧУКА

Федор Данилович Климчук
— патриот и исследователь
Полесья

27 февраля исполнилось 70 лет со дня рождения известного белорусского диалектолога, этнолингвиста и фольклориста, лауреата Государственной премии Республики Беларусь Федора Даниловича Климчука.

Федор Данилович родился в большом полесском селе Симоновичи на Брестщине, окончил среднюю школу в райцентре Дрогичин, а затем исторический факультет Пинского учительского института. Необычайно сильное влияние на формирование личности и интересов будущего ученого оказали его замечательные родители: «песенница» (как впоследствии вспоминал сам Федор Данилович) Анастасия Андреевна и «книжник» Даниил Федорович, воспитавшие шестерых детей, пятеро из которых окончили высшие учебные заведения. Пятнадцать лет, до 1968 г., Федор Данилович работал учителем в школах Столинского и Дрогичинского р-нов, заочно окончив за это время истфак Минского пединститута.

В 1957 г. учитель Климчук пишет письмо в Институт языкознания белорусской Академии наук с вопросами о говорах Западного Полесья и в ответ получает от заведующей сектором диалектологии и лингвogeографии Ю.Ф. Мацкевич как подробные ответы, так и программу по изучению говоров для Диалектологического атласа белорусского языка, которую Федор Данилович немедленно выполнил. В следующем году он участвует в экспедиции сектора в села Мозырского и Калинковичского р-нов, становится постоянным корреспондентом этого научного подразделения. В хрестоматии по белорусской диалектологии, подготовленной здесь в 1962 г., публикуется его первая научная работа — диалектные тексты из родного села.

Летом 1962 г. в «Настаўніцкай газеце» Федор Данилович прочитал заметку «Изучение полесской лексики» о первой совместной полесской экспедиции Института славяноведения и балканистики АН СССР и Института языкознания АН БССР, которой руководил молодой тогда кандидат филологических наук, впоследствии академик Никита Ильич Толстой. После года письменного общения они встречаются во время следующей экспедиции в дрогичинском селе Сварынь. Эта встреча, как считает Федор Данилович, послужила мощным толчком для своеобразной конденсации его научных интересов и последующего их осуществления.

В 1968 г. Ф.Д. Климчук поступает в аспирантуру Института языкознания, после окончания которой в 1971 г. начинает работать в отделе диалектологии и лингвogeографии.



В списке научных трудов Ф.Д. Климчука более 220 работ из самых различных сфер филологического знания: диалектологии и лингвogeографии, лексикологии, этнолингвистики и фольклора, славистики, этно- и глоттогенеза, топонимики, социолингвистики. В области белорусской диалектологии это, в первую очередь, монография «Гаворкі Заходняга Полесья» (1983), а также участие в пятитомном словаре белорусских говоров Северо-Западной Беларуси и ее пограничья (1979—1986) и в пятитомном же лексическом атласе белорусских народных говоров (1993—1998). За работу над последним (а это 237 из 1792 лингвистических карт) Ф.Д. Климчук в составе авторского коллектива был в 2000 г. удостоен Государственной премии. Много лет Федор Данилович участвует в работе международного авторского коллектива Общеславянского лингвистического атласа.

И все-таки главные научные заботы Ф.Д. Климчука связаны, конечно, с Полесьем. Широкою известность принесли Федору Даниловичу публикации, посвященные песенной традиции родного села («Славянский и балканский фольклор», 1978), его свадебным обрядам и ритуалам («Полесский этнолингвистический сборник», 1983), в целом духовной культуре Симоновичей («Славянский и балканский фольклор», 1995; ответы на вопросы программы Полесского этнолингвистического атласа, которые были записаны автором от матери).

Историк по образованию, Ф.Д. Климчук многое сделал для разработки проблемы исторических судеб насельников Полесского края. Обобщением его многолетних штудий и размышлений в этом направлении является крупная работа «Некоторые дискуссионные вопросы средневековой истории Надвяселья и Потгорынья», первая часть которой опубликована в бостонском ежегоднике «Palaeoslavica» (2004).

Нельзя не упомянуть о замечательном начинании Федора Даниловича — машинописном сборнике «Переводы из произведений Л.Н. Толстого на говоры Полесья» (1983; традиционные говоры предместий

Бреста, городов Кобрин, Дрогичина, Столина, Давид-Городка, Турова и Брагина), который хранится в отделах редких книг и рукописей академических библиотек Минска и Киева, в Музее Л.Н. Толстого в Москве, а также в краеведческом музее Бреста.

В середине 90-х годов под председательством Ф.Д. Климчука появилось общественное объединение «Западнополесское научно-краеведческое общество «Загородье». В 1997 (Минск), 1999 (Гинск) и 2000 (Белосток) годах общество провело три международных научных конференции, посвященных различным аспектам исследования Полесья; по материалам этих научных сессий опубликованы сборники «Загороддзе-1, -2, -3» (1999—2001), одним из редакторов которых был Ф.Д. Климчук. В процессе подготовки находятся очередные 4-й и 5-й выпуски альманаха.

В планах юбиляра завершение итоговой работы по истории, диалектной стратификации и фрагментам духовной культуры Полесья — «от Бреста до Калуги».

Друзья, коллеги и ученики Федора Даниловича желают ему здоровья и оптимизма, жизненно необходимых для продолжения столь интенсивной научной и организационной деятельности и воплощения задуманного.

Н.П. АНТРОПОВ (Минск)

Ниже публикуются полевые записи из архива «Белорусского этнолингвистического атласа» по теме «Дождь. Гром. Град»¹, сделанные в родных местах Ф.Д. Климчука — в селах Западного Полесья, входящих в историко-культурный регион Загородье.

Профилактическая защита от засухи

1. На Благовішчэнне дажэ птуца гнэздо нэ вве. А до Благовішчэння нэможна ни ямки копать, ни колók убываць [в землю], ни городить заборы. Полотно выткають — и то нэ выбэліваць. Пражу на грéбах [печках-грубках] сушылы, [а не во дворе] (Молотковичи, ЕШ).

2. Осыну на пóлы натыка́лы, [если ехали пахать в праздник], коб лён не подгорэў [от засухи] (Одрижин, НБ).

3. Як утопленика з чужого месца прывозылі хороньты додому, то одтуль вóду везлі да ў могілу ложылі, бо казалі шчо засуха будэ (Городная, МВ).

Вызывание дождя

1. Решэ́том вóду носы́лы из колодца в колодец старые жéншчыны в рубашках бэз юбок; носылы в девять колодцев (Дружиловичи, ИЛ).

2. Надо сову поймать и сову обнес́ты вокруг села. Две бабы держат сову за крылья и идут. Если кладка [мосток], сову вéдь по ней, а бабы шли водой (там же).

3. Если засуха, до ўсходу сонца святого маку ўсы́паты ў тры колодцы. А як шчэ ў кого бзызнякы, то коб оны ўсы́палы (Жабчицы, ЕШ).

4. Як повісыўся чоловік, ну, это ўжэ жам: усё, нэ будэ тэпэр дожджа. Якось, бэ-руть, бувало, пэсёк у колодець сыплюць; ужэ просяць [моляцца], штоб буў дошч (Онисковичи, НА).

5. [Когда засуха, то] святы настольник [пасхальную скатерть] расцिलाюць, на росу выносяць, пацягаюць [по траве] (Оброво, ТМ).

6. Кожух выворочвали, каб дошч пайшоў (Оброво, СМ).

7. Сэрпа нэсуть у хату, шоб дошч ишоў (Дубины, ПИ).

8. Як дожджа ни було, то у колодець свой деркач [веники] сухия кинуть и воду пиць (Спорово, МС).

9. Бралы деркач да и раскідали на крыжовых дарогах [перекрестках] (Спорово, МС).

10. Як нэма дошчу, то горшки выкідалы на двор (Спорово, ЛС).

11. Хто ужэ паставіў памятніка [на могилу весной] — это ж нэможна. От штоб родители [умершего] не знали, от такая жэншчына пойдэ того памятніка паворучыць. [Какая женщина?] Котора такая чужая (Парохонск, НА).

12. Назбиралы много дитэй, злавилы жабу, вбили яе, знайшли нейкую старую постолу [лапоть], палажыли яе туды, дити везли жабу проз усе село на крыжаваны дароги. Там плакали, галасили, бабы хрестили. Потым жабу похоронили (Бездеж, СТИ).

Отгон, отворачивание грозových (гроздовых) туч

1. Разгонялы тучу — звонілы. Идут у звоніцу до цэрквы и надта звоняць. Выкидали хлибну лопату пэрыд громам (Дружниковичи, ИЛ).

2. Выкидали надіжничок (гэта маленькая хустка, якою накрывалась дежа для хліба — [пояснения информанта]) на двор (там же).

3. У молодого ёсци рубашка, што в цэркви венчалыся — яшчэ не мыта. То адмахваюць тую тучу (Спорово, МС).

4. Ніколы мый дид казаў, шо як идэ хмара, трэба ўзяты кий [палку], яким ніколы забылы змею, и махнуты йим, то хмара одойдэ (Онисковичи, КТ).

5. Хмара такая идэ, большая, так грае [играет], гас, мўдно [сильно] грае, а я чула, шчо лопату хлибную выкидають [во двор]. Я выносыла, бо я чула (Парохонск, НА).

6. Лопатой тэю [хлебной] хату пэрэ-хрестиш и поставиш на вулицу (Жабчицы, ЕШ).

7. Звон у цэркви быў — звонили ад грому, казалы: «Одвэрнэ, Господы, камень од гроба, // Одвэрнэ, Господы, тучу од народа» (Ополь, КЖ).

8. Як хмара идэ, то лопату хлебну выкидали пуд плот. На окно воду ставили в стаканчиках. То кажут, як стрелá [молния] будэ летэты, то она осядэ ў гету воду (Городная, МВ).

9. Як хмара ишла, то свечку запальвали. Хай от громнічнóй [сретенской] свечки дымок по хаты, по углам пойде, да можно и тушыты. Робили, шчоб дымок од запаленой

святой [освященной] вербы через кóмин пойшоў. То казали, шчо тодэ гром не попаде ў хату (там же).

10. Як хмара идэ, то odkрывають хлебную дэжку, выкидають кóцюбу и хлебную лопату на двор и их ложать накрест. З плачем читають молитву «Отче наш» (там же).

11. Чоловек, яки родыўся ў мешкэ [в «рубашке»], мог одворочваты хмару (Лука, МВ).

12. Як хмара идэ, то полотенце коло хаты вешають. Бо встречаецца гроза з грозою и пытають одна ў одной: «Чым вас встречали? Як деркачом, то треба драть землю драчом». А як полотенце, то обходять (Велута, МВ).

13. [Читали молитву] На Сияньской гори Божа Маці ходила, своего сынка за билу ручку водила. Лэгла да заснула, прыснива ей сон, сон дивнэньки. Шчо её сынка взято, накрэс ручки-ножки рослято, гвоздиками прыбывато. Устала вона, расказуе: «Сынку мой миль, прыснива мнэ сон дивнэньки, шчо тэбе узято, накрэс ручки-ножки рослято, гвоздиками попрыбывато». «Маці моя мила, это не сон, да ўпраўда». Узяла вона ёго за билу ручку, повэла ёго на вечэрню, из вечэрни на службу, из службы в монастыр, из монастыру на синее морэ. На синюм моры лежыць камень, стояць прыстолы, гораць свечки. Исус Хрыстос стоиць, ручки згорнуў, а голоўку схилюў, а за нас грэшных свою кроў пролиў. Прышоў до его Петро-и-Павел. «Петро-и-Павел, нэ дывиси на мою муку, да беры крест у руку, да иди по свету, да кажы старому, малому, хромому и богатому: то не будэ ни у огни погораць, ни у водзи потопаць, да воно будэ душу и цило спасаць».

Помолиса и махни рукою туды и суды, и вона [туча] и разыдзецца (Верхний Теребегов, ХЭ).

Ряжение в зелень (куст)

1. На Трүйцу ўбирають девачку ти мальчика. Ды галлём [ветками], утычуть: мёлу [омелу], сырэнь. Ды йдут. Идут до пана у маёнтак [в усадьбу]. [Там пели:] «Убрали костá ды з вяликага клёна, // Дай нам, паночку, хоць по золотому» (Спорово, ИМ).

2. Кустá [водили] на Трүйцу. О! Жонки поють-поють. И тэпэр ходылы. Тогди збэрэмса дэвчат много, вэнка з клёну зробым, наложым молодуй [невесте] и идём в каждую хату. То яскко вынесут, тэе круп даў, тэе кусочка сала даў, назбираем, до дому прыдём. На другы дэнь ужэ пэчэмо яечню да вино [пьем]. Трүйца ў нэдилю, а ў понэдылок ходылы. [Одну молодую наряжали?] Одну, а як ужэ мныго [участниц], то и двы зробым, да ўжэ ж впэрод молодые йдут, а мы за йими пойем [пойдем] и идэмо пуд каждую хату (Парохонск, НА).

3. На друти день Тройцы радили кустá з клёну, цветоў. Нарáдывали старейшу жончыну. Не ўдову, а коб була замужем (Велута, МВ).

Первый гром

1. [Когда услышишь первый гром], дбшса [дашься, ударишься] головой дэ-нэбудь в дэрэво, коб була голова здорová (Бельск, НА).

2. Гэто говорили, як спина болыть, то по

порозэ [по порогу] трэбо покочэтысь (Онисковичи, НА).

3. Першы раз як грымыть, то покóтицца [женщина], коб лён родыўся (Парохонск, НА).

4. Качаюцца по зэмлі. Признавали, в якуй сторони, шчо будэ: чы будэ літо такэе, чи лито такэе. [А какое?] Ну нэ знах [так!], чы я это ўсэ запоминаю... (Парохонск, НА).

5. Колы дождж и грим, першы раз загрымыть, шось прыкажы и камнем [ударь себя] раз по голови (Власовцы, НВ).

Чтобы не бояться грома

1. Як зыиш ты [тот] хлиб прэпэчаны [забытый в печи], ниц будэ [ш] грому бояцца (Парохонск, ДД).

2. Давáлы [поцеловать] хлебную лопату]. Пóкуль хлиб поставять [в печь], хай воно [дитя] побудэ [под лопатой], то нэ будэ злякэтыся [путаться], грому боятыся (Жабчицы, ЕШ).

3. Грызали хлеб, которы цвилы [заплесневевший], разламывали булочку над головой ребёнка. Пид стол тры разы ребёнка пронять [нужно]. Проймали тры разы через хомут, коб не боялся (Гортоль, МХ).

4. Шчоб не боятиса грому, треба вуголь узцяты од сарая, шчо згорёў од грому, да з водою даты выпиты (Велута, МВ).

Первый град

Збирали мы эты град и ў хату несáи йего. А дале ўмывáлиса, шчоб нишчогó не боялиса (Велута, НА).

Пожар от молнии. Профилактическая защита от пожара

1. Тушать пожар от хмары сырóвоткою [кислым молоком]. А шчэ я чула, як бувае хлеб де найдуть, то прихавають. Да як загоріцца од хмары де шчо, то з гэтым хлебом найденным обходять пожар (Городная, МВ).

2. У нас говорылы, если родяцца двойнята, и ў коровы быки двойня, трэба каб апахать сяло [близнецы на этих быках], каб пажару нэ было (Жабчицы, ИШ).

Дерево, разбитое молнией

Дэрево, шчо гром побий, неможна було ў хазяйство браты, бо ў ём сатана була (Велута, МВ).

Примечания

¹ См. Программу полесского этнолингвистического атласа. XV // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 39—41.

Записи выполнили: ДД — Д.В. Демидович, ЕШ — Е.А. Ширнина, ИЛ — Л.Г. Исаеня, ИМ — М.А. Исаченкова, ИШ — И.Г. Шешко, КЖ — К.М. Жукова, КТ — Т.П. Кожановская, ЛС — Л.В. Сергун, МВ — М.Н. Вечорко, МС — М.И. Субоч, МХ — М.А. Хижняк, НА — Н.П. Антропов, НВ — Н.Е. Бойко, НВ — Н.В. Васильева, ПИ — И.А. Пышкова, СМ — С.П. Миюно, СТИ — Т.И. Старовойтова, ТМ — М.М. Третьяк, ХЭ — Э.Ч. Хвойницкая.

Публикация Н.П. АНТРОПОВА (Минск)

От «круга» до «перепелки»: третий том словаря «Славянские древности»

Славянские древности: Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3: К (круг) — П (перепелка)

Известие о выходе в свет очередного 3-го тома словаря «Славянские древности» самодостаточно: эта книга не нуждается в представлении, поскольку является не столько событием или фактом славянской этнолингвистики, сколько ее информационно-базой, компендиумом, обобщающим результаты более чем векового изучения традиционной духовной культуры славян, а также творческой лабораторией, разрабатывающей способы описания и интерпретации языка культуры. Коллектив авторов (среди них постоянные — Т.А. Агапкина, О.В. Белова, М.М. Валенцова, Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотникова, И.А. Седякова, С.М. Толстая, Е.С. Узенёва, В.В. Усачева, а также С.П. Бушкевич, О.А. Пашина, В.Я. Петрухин, А.А. Топорков, написавшие для словаря отдельные статьи) и всех многочисленных читателей словаря можно поздравить с тем, что словарь, первый том которого появился в 1995 г., преодолел половину своего пути (планируется пятитомное издание).

Третий том словаря содержит 242 статьи (на алфавитном отрезке **круг — перепелка**), которые посвящены знакам языка культуры славянских народов. Этот том, как и предыдущие, реализует программу, выполненную в рамках Московской этнолингвистической школы под руководством Н.И. и С.М. Толстых более чем два десятилетия назад (см.: Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984); при этом годы работы на словаре позволили авторам усовершенствовать способы подачи и анализа материала. Некоторые характеристики словаря к 3-му тому накопили качественные изменения и стали более явными. Отчетливее проработана структура различных типов словарных статей (по разным типологическим параметрам — признаков, предикатных, предметных; родовых и видовых; посвященных общеславянским реалиям и таким, которые значимы в культуре какой-либо одной группы славянских народов (ср. **нестинарство**, **ламя**, **лазарки**) и т.д.), за счет чего статьи стали в большей степени согласованными между собой, единообразными и сопоставимыми. Более ошутимо установился баланс «материального» и интерпретационного компонентов текста, что позволило авторам превратить многие статьи в емкие мини-монографии — и это касается не только

обобщающих статей вроде **метеорология**, **одежда**, **мертвых культ**, **медицина народная**, **очистительные обряды**, **первый — последний**, но и ряда конкретных очерков (**курица**, **невеста**, **лен**, **лихорадка**, **падучая** и др.). Монографизм особенно проявляется в статьях-«коллекциях» — исключительно трудном жанре (и редком на фоне более типичного для словаря жанра «феноменологических» статей), поскольку исчерпывающее и структурированное представление материала должно быть осуществлено в предельно сжатых формах и изложено характерным для словаря ясным стилем. Саму разработку этого жанра можно считать отдельным достижением авторов, ср., например, статью **лунные пятна** с уникальной по полноте подборкой мотивов, реализованных в текстах о пятнах на луне, или статью **месяцы** с ценнейшей сводкой славянских народных названий месяцев. Каждый ищет в словаре свое — читатель-лингвист (в том числе автор этих строк) особенно приветствует усиление собственно лингвистической составляющей многих статей: это может быть, к примеру, «культурная этимология» лексем и фразеологизмов (**лапти**, **муха**, **куница**, **кузнец**, **Марк**), свод названий объектов описываемого ряда в разных славянских языках (**лунное время**), классификация признаков номинации, положенных в основу обозначений одного объекта (**падучая**, **кукуруза**, **младенец**, **Млечный путь**), изучение наивной таксономии по данному языку (**куница**, **ласка**), анализ языковых явлений, обусловленных мифом, — табу или этимологической магии (**лисница**, **лихорадка**) и др.

Особо следует подчеркнуть, что словарь «Славянские древности» раздвинул рамки жанра и, по сути, превратился в фундаментальную институцию по изучению народной культуры, имеющую мощные «филиалы» — монографические исследования авторов словаря (Т.А. Агапкиной, О.В. Беловой, Л.Н. Виноградовой, А.В. Гуры, Г.И. Кабаковой, Е.Е. Левкиевской, А.А. Плотниковой, С.М. Толстой), а также составленные и прокомментированные ими сборники текстов и издания трудов этнологов прошлого. Каждая из таких книг ставит, разумеется, свои собственные исследовательские задачи, но в то же время она является тезаурусом народной культуры, «перевернутым словарем», ключ к которому дан в предметно-тематическом указателе; структура этих указателей (разумеется, с неизбежной корректировкой) в общих чертах соответствует словнику «главного» словаря. В библиографических списках ко многим статьям словаря теперь дается отсылка к предметным указателям в соответствующих работах — и это говорит о разработке принципов «культурнографии» и формировании целой «культурнографической» отрасли, масштабной информационной сети, отсутствие которой очень тормозило этно-

лингвистические исследования, поскольку колоссальные усилия оказывались затраченными на то, чтобы по крупицам выбрать неструктурированный материал из разнородных и труднодоступных источников.

Здесь нет возможности и места обсуждать проблемы содержания словарных статей — но более целесообразным кажется затронуть некоторые вопросы, связанные с техникой «культурнографии»: они видятся обращенными не только к уже написанному тексту, но и к тому, что еще предстоит сделать. Очевидно, что завершение работы над словарем предполагает как достраивание корпуса статей, так и проведение «отделочных работ», придающих всему зданию цельность и завершенность: координацию отдельных фрагментов словаря друг с другом, восполнение — по мере возможности — каких-то возникших ранее лакун и т.п. В связи с этим обратим внимание на два частных момента.

В энциклопедическом словаре-тезаурусе, каковым являются «Славянские древности», дефиниция играет иную роль, чем в толковом лингвистическом словаре. Представляется, что дефиниция (или преамбула статьи) в данном случае¹ должна быть — по мере возможности — структурированным зачином, определяющим те направления, в которых будет разворачиваться статья, а также классификационным ядром, берущим на себя нагрузку по координации статей и способствующим сборке по материалам словаря какого-либо культурно-семантического «поля». Невозможно требовать, чтобы дефиниция была представлена на метаязыке народного знания, однако она должна содержать компоненты, релевантные именно этому знанию (причем знанию, которое имеет скорее не «реальные», а символические формы репрезентации). Большинство статей словаря удовлетворяют этим критериям, ср., например: **мерка** — «орудие магического действия измерения; воспринимается как ритуальный заместитель измеряемого объекта (чаще всего человека), его количественный эквивалент, способный принимать на себя направленное на объект воздействие и выступать "от имени" объекта»; **курица** — «домашняя птица, наделяемая брачно-эротической символикой (ср. яйцо как символ плодородия), демоническими чертами и выступающая в ритуалах маркером переходных состояний, процессов» и др. В то же время в словаре встречаются дефиниционные тексты, не соответствующие принципу «наивности» метаязыка (**металлы** не являются «группой минералов» ни в научной, ни в бытовой картине мира), его символической нагруженности (ср. дефиниции для **мальчика** и **овина**: «лицо мужского пола до наступления подросткового возраста», «помещение для сушки снопов перед обмолотом; в ряде областей для этих целей использовалась комплексная постройка, которая служила также для обмолота и

хранения зерна»), полноты и «адресности» толкований (**кузнец** не «вычисляется» по описанию «в славянской традиции мифологизированный и ритуализированный персонаж, культурный герой»; для **ногтей** слишком обща формулировка «средоточие жизненных сил человека»), их сопоставимости (ср. ряд названий лиц по роду деятельности, которые получают очень «разнокалиберные» и разноаспектные дефиниции — **кузнец, мельник, пастух, музыкант, охотник**).

И еще одно соображение технического свойства. Как большинство многотомных словарных проектов, этот словарь живет вместе с его создателями: написать целиком текст — а потом издать сразу все тома было бы непозволительной роскошью, отягивающей введение материала в научный оборот. Такое положение делает неизбежными некоторые накладки, возникающие, к примеру, из-за корректировки основного словника (составленного проспективно) при непосредственной работе над статьями. При такой корректировке иногда оказываются опущенными некоторые статьи, обещанные читателю в предыдущих томах: так, в 1-м томе имеются отсылки к отсутствующим в 3-м томе статьям **перевясло, маккавен, кувырканье по земле, кумовство, множество, омовение рук** и др. Признавая обоснованность таких лакун (соответствующий материал «разошелся» по другим статьям, объект описания «не дотянул» до статуса релевантного символа и т.п.), отметим, что для их восполнения можно было бы усилить отсылочный аппарат: на соответствующем алфавитном месте имело бы смысл представить отсылки к тем статьям, в которых содержится информация на данную тему. Думается, бесполезно было бы на основе отсылок в статьях составить для итогового тома словаря индекс, содержащий список статей, где встречается данный объект описания; такой индекс помог бы читателю нагляднее представить парадигматические отношения между знаками языка культуры, которые воссоздаются словарем.

Об этих мелочах говорить трудно и легко. Трудно, потому что они как-то совсем несопоставимы с масштабом этого научного предприятия. Легко, потому что словарь — при всем своем академизме — написан «по-человечески» и располагает к диалогу. Это книга о духовной культуре, созданная на высоком уровне душевной культуры и уважения к читателям, в круг которых авторы справедливо включают не только коллег-специалистов, но и «широкую общественность». Дополнительный штрих в найденную жанровую гармонию вносит отлично подобранный видеоряд, превращающий книгу, по сути, в эстетический объект. Очень хочется пожелать коллективу авторов многих и многих сил для завершения труда, ставшего гордостью славистики и уже вошедшего в ее золотой фонд.

Примечания

¹ О принципах создания такой дефиниции см.: Толстая С.М. Дефиниция в этнолингвистическом словаре // Словарь и культура: К столетию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова: Мат.-лы междунар. науч. конф. М., 1995. С. 84—85.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ, доктор филол. наук;
Уральский гос. университет
(Екатеринбург)

Новые выпуски люблинской «Этнолингвистики»

В этом обзоре будет изложено краткое содержание публикаций, появившихся в пяти последних номерах люблинского ежегодника «Этнолингвистика» (*Etnolingwistyka*), редактируемого проф. Ежи Бартминьским¹. Преимущественными сферами научной работы люблинских этнолингвистов являются польская народная культура и фольклор, а также изучение названий ценностей в польском языке последних двух с половиной веков. Особое внимание уделяется проблеме языковых стереотипов. В последних номерах журнала были также представлены тематические блоки статей, освещающих различные теоретические проблемы славянской этнолингвистики вообще.

11-й номер журнала вышел в свет в 1999 г. В нем был помещен блок материалов, посвященных лингвистическому анализу культурно значимых концептов, соотносимых с ценностями. Открывается номер статьей Йоланты Мачкевич (Jolanta Maciekiewicz) «Что такое «языковая картина мира»?»,² синтезирующей и обобщающей различные точки зрения на это широко распространенное, но не имеющее общепринятой дефиниции понятие. В работе Ежи Бартминьского (Jerzy Bartmiński), Ирины Сандомирской и Вероники Телия «Родина в польской и русской языковой картине мира» анализируется понятие «родина» в польском и русском языке, его происхождение и место в национальных «концептосферах». Тему продолжает еще одна работа И. Сандомирской (известной читателю по своей изданной позднее «Книге о Родине») — «Родина, отечество, отчизна в дискурсивных практиках современного русского языка. Опыт анализа культурной идиомы» (на рус. языке). Автор пробует моделировать некоторые типичные «нарративы о родине», т.е. предельно клишированные «рассказы» о ней, функционировавшие в советской культуре и отчасти не утратившие актуальности до сего дня. Из статьи Михаела Фляйшера (Michael Fleischer) «Коллективная символика в Польше и Германии (межкультурное сопоставление)», основанной на результатах анкетных иссле-

ований, читатель узнает, что к числу наиболее высоко оцениваемых символов в Германии относятся явления из сферы повседневности (автомобиль, деньги, здоровье, природа), тогда как поляки выше оценивают этические понятия (свобода, честь, любовь). К числу общих ценностей для обоих народов относятся симпатия, правда, мир, охрана окружающей среды, свобода, независимость и др.

Статья Жанны Янковской «Поэтическая символика хлеба в украинском обрядовом фольклоре» (на укр. языке) возвращает нас к народной культуре. К сожалению, приходится констатировать склонность автора статьи к кабинетной мифологии и фантастическим этимологиям. Блок статей о символике традиционной культуры продолжается работой Мирославы Малохи «Мифологическая языческая и христианская символика вербы в восточнославянских и польских фразеологизмах» (на рус. языке). Статья является попыткой описания культурных коннотаций во фразеологизмах с компонентами «верба» и «вербный» как на языковом, так и на обрядовом материале. Работа Либертаса Климки и Витаутаса Страйжиса (Libertas Klimka, Vitautas Straižys) «Образ космоса у древних балтов» является попыткой реконструкции взглядов древних балтов на структуру и происхождение мира по археологическим, фольклорным, мифологическим и лингвистическим данным. Затронутую в статье тему народных наименований небесных светил продолжает очерк Йонаса Ваишкунаса (Jonas Vaiškūnas) «Литовская этноастрономия». Еще одной публикацией номера, посвященной собственным именам в народной культуре, является статья Алексея Юдина «Мифотопонимия русских заговоров» (на рус. языке), в которой описаны географические наименования, встречающиеся в текстах заговоров и связанные со специфической моделью пространства, представленной в последних. В журнале также помещены две статьи, раскрывающие особенности индивидуальной картины мира писателей: «Птицы в лирике Анны Ахматовой» И.В. Киселевой и «Соотношение категорий места и пространства у А. Платонова» Марии Дмитриковской (обе на рус. языке).

В разделе научной жизни опубликованы обзор белорусской этнолингвистики 1990-х гг. (С. Прохорова и И. Суховицкая) и обзорно-информационная статья Йоанны Поравской (Joanna Porawska) о неизданном словаре говора румынского села Дрягуш (Drăguș), созданном краковским романистом Витольдом Трушковским (1912—1994). В разделе рецензий обсуждены книги, посвященные месту этимологии в программе когнитивной лингвистики, болгарской мифологии, функционированию традиционной культуры в современной словацкой деревне, русскому духовному стиху, русским обрядовым песням, украинскому фольклору,

языковой картине мира детей и молодежи в Польше.

12-й номер «Этнолингвистики» (2000) посвящен памяти основателя Московской этнолингвистической школы Никиты Ильича Толстого и открывается заметкой Е. Бартминьского о Н.И. Толстом и подборкой цитат из работ знаменитого слависта об отношениях языка и культуры и о проблемах народного самосознания. Последнюю тему продолжает польский перевод выступления В.Н. Топорова «Эволюция русского самосознания продолжается», прочитанного 9 мая 1998 г. по случаю вручения автору премии А. Солженицына. Затем следует статья Е. Бартминьского «Польская *dola* — русская *судьба*», посвященная концептуальному анализу названного польского слова-понятия (о русском говорится кратко и без упоминания не менее интересной русской *доли*) и критически продолжающая и дополняющая произведенный в свое время Анной Вежбицкой анализ русской *судьбы* в сопоставлении с польским *los*'ом, а также соответствующими лексемами в немецком, французском, итальянском и английском языках. Затем в номере помещена статья Маргариты Жуйковой «Семантика встречи в традиционной культуре славян». Публикация Йорга Цинкена (Jörg Zinken) «Я ничего не имею против чужих, но эти чужие не отсюда. Концептуализация чуждости в дискурсе прессы в Польше и Германии» привлекает внимание читателя к политическим дискурсам. Эту тему продолжает статья Эвы Крековичовой (Eva Křekovičová) «Политика в фольклоре — фольклор в политике (на примере Словакии)» (на словац. языке).

Следом читатель найдет статьи: Юрия Апресяна «Многозначность и синонимия слова *любить*» (на рус. языке; автор посвятил свою работу памяти Н.И. Толстого и отсылает в тексте к его программным теоретическим установкам), Елены Левкиевской «Современный русский исторический миф и способы его воспроизведения» (на рус. языке; рассматриваются идеологические модели, функционирующие в современном российском массовом сознании), Александра Хроленко «Фольклорный мир в алфавитном порядке» (на рус. языке; представляет проект подготавливаемого в Курске словаря языка русского фольклора), Татьяны Власкиной «Репродуктивная лексика и культурный контекст» (на рус. языке; описывается лексика говоров донских казаков, связанная с половой зрелостью, беременностью и родами, и ее корреляты из сферы животноводства), Ирины Седаковой «О сладком в культуре болгар» (на рус. языке; описано функционирование и мифологическая символика сладких продуктов в болгарской традиционной культуре и соответствующее лексико-семантическое поле в народном языке), Натальи Архипенко «Отбирание молока у коров (к исследованию

одного мифологического мотива)» (на рус. языке; названный мотив рассматривается на материале фольклора донских казаков с привлечением общеславянского фона).

Генадзь Цыхун опубликовал в журнале заметки «Из блокнота участника Полесских экспедиций (1. *куміна вода*; 2. *чагошчы і чужайка*; 3. *крычаць як бойгары*)» (на рус. языке; рассматриваются некоторые лексемы и фразеологизмы из белорусского Полесья в южнославянской перспективе). Далее следует блок статей о названиях цветов. В нем опубликованы работы: Татьяны Вендиной «Семантико-символическая парадигма цвета в контексте словообразования» (на рус. языке; на материале русских диалектов анализируется роль цвета в этнокультурной системе, языковое отражение и символика цветообозначений), Александра Доброера «Синонимия цвето-вых прилагательных в прозе Ивана Бунина и Александра Куприна» (на рус. языке; в частности, приводятся употребляемые Буниным своеобразные цветообозначения *мок-ро-зеленый*, *бело-кудрявый*, *бело-сизый* и *красно-черный*, а также Куприным — *влажно-желтый*, *странно-желтый* и др.) и Кристины Вашаковой (Krystyna Waszakowa) «Семантические и культурные коннотации польского наименования зеленого цвета и его соответствий в украинском, шведском и вьетнамском языках» (рассматривается сочетаемость наименования зеленого цвета в четырех языках в связи с прототипическим значением зеленого цвета как цвета растительности; показана значительная общность в направлениях развития коннотаций лексем, объясняемая универсальностью человеческого опыта и единством базовых когнитивных процессов).

Далее в первом разделе номера опубликовано несколько статей, возвращающих к тематике народной культуры: Анны Копер (Anna Koper) «Эмпирическая и мифологическая основа метеорологических предсказаний. Время в предсказаниях» (анализируются познавательные принципы, лежащие в основе традиционных прогностических суждений), Александра Гуры «О принципах описания животных в славянской народной культуре» (автор представляет свою схему описания животных, примененную им в монографии 1997 г. «Символика животных в славянской народной традиции») и Малгожаты Бжозовской (Małgorzata Brzozowska) «Этимология и коннотация избранных наименований камней», где исследуется вопрос, влияет ли (и если да, то в какой мере) этимология слова на его современную коннотацию (в широком смысле слова). Завершает раздел статей работа Станиславы Небжеговской (Stanisława Niebrzegowska) «О картографировании этнолингвистических фактов», в которой принимается проба картографирования данных польского народного сонника (как фольклорного жанра). На карту нанесены пять

образов, встречающихся в толковании снов: *огня*, *лошади*, *виш*, *яцц* и *Богоматери*.

В разделе рецензий обсуждаются «Избранные труды» Н.И. Толстого, книги о стереотипах и культуре, о лексической семантике, познании и философии, о словацких пословицах, символике южнославянской народной магии, символике животных у славян, народной культуре Украинского Полесья, а также второй том московского этнолингвистического словаря «Славянские древности».

13-й номер журнала (2001) в значительной мере посвящен отношениям языка и магии (в свете теории речевых актов). Он открывается вступительной заметкой Е. Бартминьского о перформативной функции слова в магии, поэзии, религии и политике и подборкой цитат из работ основателя антропологического функционализма Б. Малиновского о магии и роли слова в ней. В номере представлены следующие статьи: «*Po ojczyźnie-polszczyźnie z różdżką chodzę...* (По родине-польской речи с розочкой хожу...)» Поэзия и магия» Анны Пайдзиньской (Anna Pajdzińska), посвященная различным типичным ситуациям связи поэзии и магии — от простого упоминания в поэтическом произведении магических практик до использования магической силы самого слова; «Современные чернокнижники. Магия и ритуал в политических текстах» Павла Новака и Катажины Олейник (Paweł Nowak, Katarzyna Olejnik), где авторы пробуют представить специфику магической и ритуальной функции в публицистически-политических выступлениях (на материале польской прессы 1950-х и 1990-х гг.); «В мире собственных имен. О функции имени в *Бесконечной истории* Майкла Энде» Йоланты Луговской (Jolanta Ługowska), в которой идет речь о мотивах наречения именем, пользования им и его творящей силы, истинных и ложных имен и др., представленных в известной сказке современного автора (1979); «Оправдывающаяся обычность. О «сельских» эвфемизмах в польских диалектах» Анны Кравчик-Тырпы (Anna Krawczyk-Turpa), где анализируется определенный тип польских народных эвфемизмов — использование наименований элементов повседневной сельской жизни, дома и его интерьера, сада, поля и леса для камуфлирования смыслов, пробуждающих страх, стыд или обиду (напр., *гумно развалилось* в значении «наступили роды»; *пахать на чужом поле* как наименование супружеской измены и т.п.); «О специфических функциях религиозных высказываний» Ренаты Гжегорчиковой (Renata Grzegorzczukowa) — в статье представлена функциональная типология высказываний, связанных с миром религии и порожденных в рамках культа, а также характеризуются различия между религиозными и магическими актами; «Внесакральные функции ежедневных молитв по наблюдениям этно-

рафа на католическо-православном пограничье на Гродненщине» Анны Энгелькинг (Anna Engelking) — примером таких функций в статье является социальная функция важнейших молитв, знание которых является необходимым условием допуска к таким социально-инициационным ритуалам, как первая исповедь и заключение церковного брака, а также знаком принадлежности к группе «своих» в многоязычном и многоконфессиональном мире пограничья; «Идея действующего слова в текстах польских заговоров» Станиславы Небжеговской-Бартмиńskiej (Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska), где на примере заговорных текстов демонстрируется, что слово в них является не только соответствием мысли, но и способом деятельности, событием; «Магические функции отрицания в сакральных текстах» С.М. Толстой (польский перевод статьи, опубликованной в №1 «Славяноведения» за 1996 г.; конструкции с отрицанием в заговорах, заклинаниях, проклятиях, апотропеических формулах, ритуальных диалогах и др. рассматриваются автором как средства влияния на «положение вещей» в мире, а само отрицание — как магический прием, разновидность языковой магии); «Двухсложные магические высказывания» Деяна Айдачича (Дејан Ајдачић) (на рус. языке; в статье идет речь о двучленных магических формулах, основанных на параллелизме, дается их классификация, описаны цели их введения в фольклорные тексты); «Магические перформативы в заговорах и календарных песнях восточных славян» А. Юдина (на рус. языке; вводятся понятия магического и религиозного (или «чудесного») перформатива и магического перформативного текста, показаны принципиальные различия интенций и функций религиозных и магических текстов).

Тему магических перформативов продолжает «Заметка о перформативах со значением начала действия в чешских заговорах» Екатерины Вельмезовой (на русском языке; указывается, что перформативы типа *начинать/начать* сочетаются преимущественно с перформативными же глаголами, обозначающими магический процесс заговаривания, и помимо того могут устанавливать параллелизм действий и качеств заговаривающего с архетипическими действиями и качествами Христа). Далее опубликованы статьи: «Проклятия в речевом поведении белорусов» Марии Конюшевич (на рус. языке; описание функционирования проклятий в белорусском языке); «Персонифицированные лихорадки в восточнославянских народных представлениях (на материале заговоров)» А. Юдина (на рус. языке; описание общего образа лихорадки при помощи распределения имен дев-лихорадок по рубрикам в соответствии с их внутренней формой); «Магическая музыка *сутартинес* как символ гармонии и порядка» Дайвы Рачонайтис-Вичинене (Daiva Račiūnaitė-

Vyčienienė) (на рус. языке; об особом жанре литовских полифонических песен как примере архаического ритуального музицирования); «Обычные и странные части тела у латышей (к концепции человека в традиционной культуре)» Светланы Рыжаковой (на рус. языке; в частности, выделяются т.н. «кончики тела человека»: глаза, ногти и пень, причем последняя также рассматривается как одна из «трансперсональных» частей человеческого тела); «Волк» и «волколак» в славянской традиции в связи с архаическим ритуалом» Василия Балушка (на рус. языке; попытка установить связь между волком и волколаком (оборотнем), с одной стороны, и архаической инициацией — с другой); заметка «Из «дьявольского» лексикона» Ванды Будзишевской (Wanda Budziszewska) (рассматривается один пример языкового табу на название Бога, Богоматери и святых, известного в польском фольклоре, а в одном письменном тексте 1560 г. вложенный в уста дьявола); «Реализация магической функции в тексте одного хамаила» Аллы Кожиновой и Михаила Тарелко (анализ своеобразного текста времен 1-й Польской Республики, написанного арабским письмом на польско-белорусском и арабском языках и содержащем славянские народно-медицинские предписания и мусульманские молитвы).

В разделе «Материалы» Ян Адамовский (Jan Adamowski) публикует люблинские предания о магических действиях, запретах и предписаниях, касающихся лечения (прежде всего детей), беременности и родов, защиты детей от демонов, аграрной и животноводческой магии. Ирина Коваль-Фучило публикует украинские заговоры из окрестностей Львова. В разделе рецензий обсуждаются книги о функции слова в евангелизации, о проклятиях в народной словесной магии, об изучении табу в этнологии, о белорусской и украинской мифологии, о словачком и украинском фольклоре и фольклористике, о магии в балканском фольклоре, сборник русских заговоров Майкова (перездание).

14-й номер «Этнолингвистики» (2002) посвящен теме национальных стереотипов. В нем опубликованы статьи: Войцеха Хлебды (Wojciech Chlebda) «Поляк перед ментальной картой мира» (о географических наименованиях в польском публичном дискурсе как этикетках стереотипных представлений о мире, составляющих своего рода избирательную «ментальную карту»); Кристины Писарковой (Krystyna Pisarkowa) «Идентичность носителя этнических стереотипов» (о национальной самоидентификации носителей нескольких языков и культур на примере музыканта Артура Рубинштейна, поэта-переводчика Пауля Целана и литературного критика Марселя Рейх-Раницкого); Елены Березович и Дмитрия Гулика «*Homo etnicus* в зеркале языка: к методике описания» (на рус. языке; рассмат-

риваются возможности реконструкции представлений о чужих этносах на основе анализа культурных коннотаций этнонимов); Аллы Кожиновой и Ольги Потаповой «Языковые стереотипы в русских анекдотах» (на рус. языке; рассматриваются, в частности, стереотипы белоруса, еврея и др.); Е. Левкиевской «Стереотип поляка в русской литературе XIX—XX вв.» (на рус. языке; прослеживается эволюция стереотипа поляка на материале литературных произведений от Дмитриева, Пушкина и Жуковского до Д. Самойлова и Ю. Морица). Результаты фундаментального исследования стереотипа русского у поляков в 1990—2000 гг. на основании языковых данных, анкетирования и литературных текстов представлены в статье Е. Бартмиńskiej, Ирины Лаппо и Уршулы Майер-Барановской (Urszula Majer-Baranowska) «Стереотип русского и его профилирование в современном польском языке». Тему продолжает работа И. Лаппо «Профилирование стереотипа русского в польской языково-культурной области» (стереотип этот не исключительно негативный и имеет несколько т.н. профилей: «брата-врага», т.е. славянина и одновременно азиата, профили «властелина», «друга-москаля» и новый профиль русско-го-европейца). В статье Анеты Высоцкой (Aneta Wysocka) «Языковой образ африканца» для реконструкции стереотипа используются произведения Хенрика Сенкевича и Рышарда Капусьцинского. В работе Агаты Мальской (Agata Małyska) «Ритуал и стереотип. Сходства и генетические и функциональные различия» сравнивается происхождение терминов *ritual* и *stereotyp* и их функционирование в лингвистике, антропологии, социологии, психоанализе и др. дисциплинах.

В разделе рецензий помещены отзывы на книги о языке, стереотипах и переводе, стереотипах и культуре, имажинистике (об образе поляков и Польши у болгар), славянской демонологии, народном календаре, польских народных обрядах и традициях, монография по антропологии повседневности. В номере публикуется отчет о варшавской конференции, посвященной образу гнева в различных языках и культурах. Появился раздел книжных новинок.

Последний из вышедших — **15-й номер журнала (2003)** продолжает тему языка идеологии и этнических стереотипов. Он открывается польским переводом теоретической работы Теуна ван Дейка (Teun A. van Dijk) «Политический дискурс и идеология». Автор предлагает исследовать отношения между идеологией и дискурсом в рамках междисциплинарного подхода при помощи нескольких основных понятий, главными среди которых являются общая культурная база (в которую входят, в частности, нормы и ценности) и контекст. Далее следует перевод доклада Джорджа Лакоффа (George Lakoff) «Метафоры и война: Сис-

тема метафор, использованная, чтобы оправдать войну в Персидском заливе», прочитанного в 1991 г. в Калифорнийском университете в Беркли. В работе анализируются неосознаваемые языковые метафоры «война это политика и бизнес», «война это игра», «война это медицинское вмешательство» и т.п. Следом публикуется перевод статьи Пьера Демаролля (Pierre Demarolle) «Семантика и общество. Понятия "отбор" и "преориентация" во французском среднем образовании в 1956—1968 годах». В ней идет речь об эволюции системы образования и роли в ней понятия отбора (сначала ассоциировалось с эволюционизмом и прогрессом и имело позитивную коннотацию, затем постепенно утрачивало позитивные смыслы, а политика отбора учеников заменялась преориентацией, т.е. ранней специализацией учеников в зависимости от их способностей).

Затем читатель найдет статьи: «Понятие стереотипа во французских исследованиях. Обзор новейших тенденций» Эльжбеты Скибиньской (Elżbieta Skibińska) (предметом обзора являются прежде всего лингвистические работы); «Экспериментальный подход к портретированию концептов сферы *свой/чужой*» Владиславы Ждановой (на рус. языке; представлены результаты экспериментов по выявлению ассоциаций около 100 респондентов на слова-стимулы *патриотизм* и *родина* и дефинированию ими соответствующих понятий); «Еще раз о стереотипах в этнолингвистике» Елены Акимовой и Алоизаса Гудавичюса (Aloyzas Gudavičius) (на рус. языке; результаты психолингвистического эксперимента, имевшего целью установить стереотипы русского, поляка и литовца в Литве); «Определенные черты польского стереотипа болгарина» Кати Михайловой (анкетные исследования стереотипа болгарина с точки зрения живущих в Болгарии поляков, главным образом — польских женщин, вышедших замуж за болгар); «Стереотип еврея в анекдотах рубежа XIX/XX веков» Эвы Якубьяк (Ewa Jakubiak) (стереотип составляют имена, указания на происхождение, внешний вид, религию, род занятий, поведение, специфический язык); «Этноконфессиональные стереотипы женщин у балканских славян» Д. Айдачича (об образе женщины *Другого* на материале эпических песен); «Польские автостереотипы в дебатах о политических преобразованиях, или: Почему коммунисты являются крестоносцами?» Й. Цинкена (о метафорической структуре польских дискурсов о конце государственного коммунизма на материале текстов прессы); «Техники оперирования стереотипом в рекламе» Ивоны Белиньской-Гардзель (Iwona Bielińska-Gardziel) (о стереотипах как орудии манипулирования мышлением и ценностями адресата рекламных текстов); «Черты языкового мышления поляков в Литве в условиях триязы-

чия» Марии Завьяловой (исследуются спонтанные ассоциации респондентов на слова одной семантической группы, предъявлявшиеся им последовательно на польском, литовском и русском языке); «Клиент — наш господин и Все люди братья — сексизм в современном польском языке» Йоланты Шпыры-Козловской и Малгожаты Карватовской (Jolanta Szpyra-Kozłowska, Malgorzata Karwatowska) (о языковом андроцентризме, т.е. доминировании мужского рода и неравенстве полов, закодированном в польском языке).

В разделе материалов Беата Максимюк (Beata Maksymiuk) публикует воспоминания жителей Красичина (около Пшемышля) и его окрестностей о временах Второй мировой войны (на материале полевых записей 1994 и 1998 гг.). В номере напечатаны обзор славянской этнолингвистической литературы 2000—2003 г. (А. Юдин) и рецензии на книги по феминистической лингвистике, о языковой дискриминации женщины, о русских дискурсах *родины*, о связях языка, культуры и познания, семантических толкованиях евангельских притч, языковом образе мира в традиционной культуре Силезии, генологии польского фольклора, названиях одежды и обуви в украинском Полесье, символике предметов быта в традиционной культуре белорусов. Публикуются отчеты о московской конференции, посвященной 80-летию со дня рождения Н.И. Толстого (май 2003) и Пятую форму культуры речи (Люблин, 2003), а также сообщение о создании этнолингвистической комиссии при Международном съезде славистов и информация о новых книгах.

Примечания

¹ Обзор предыдущих номеров см.: ЖС. 1998. № 2. С. 57—59.

² Статьи в журнале публикуются на разных славянских языках, преимущественно на польском и русском. Если мы не указываем другого, язык статьи — польский.

А.В. ЮДИН, канд. филол. наук;
Гентский университет
(Бельгия)

Шотландский архив в Эдинбурге *История. Материалы*

Архив факультета по изучению Шотландии¹, расположенный в уютном старинном здании Университета Эдинбурга, имеет статус национального и известен во всем мире. Без его фондов не обходится ни одна выставка и ни один издательский проект на темы фольклора, этнографии и истории Шотландии. Музыкальные произведения и устные рассказы из фонотеки Архива звучат по радио и телевидению Великобрита-

нии, видеозаписи используются в документальных фильмах. Собрания Архива открыты для студентов и ученых-гуманитариев, интересующихся древней и современной шотландской народной культурой.

Шотландские земли и примыкающие к Великобритании маленькие острова являются своеобразной заповедной лингвокультурной зоной. На этих территориях располагались поселения кельтов, культурное наследие которых очень богато. Сохранившиеся до наших дней фольклорные произведения и образы содержат любопытные сведения не только для специалистов по Шотландии и кельтологов, но и для тех, кто занимается сопоставительными исследованиями.

Следует отметить также специфику языковой ситуации в Шотландии. Несмотря на господство английского языка, в стране используются два малых языка — гэльский (Gaelic), входящий в группу кельтских языков, и шотландский (Scots) — диалект английского, значительно от него отличающийся. Ситуация билингвизма в ее историческом развитии хорошо отражена в материалах Архива, большая часть которых записана на гэльском или шотландском. Переводы на английский сделаны или во время бесед самими информантами, или специалистами факультета при расшифровке кассет.

Фиксация исчезающих буквально на глазах фольклорных текстов, ритуалов и языков была основной задачей преподавателей, аспирантов и студентов факультета по изучению Шотландии, занимавшихся полевой работой в послевоенные годы прошлого века. В 1951 г. они решили учредить архив, в котором можно было бы хранить экспедиционные материалы. Организаторы этой работы — шотландские ученые и деятели культуры К. Маклин, А. Макинтош и Х. Хендерсон — хотели, чтобы велась постоянная работа по формированию картотек, систематизации данных и их публикации. Кроме того, Архив задумывался как важное подспорье для обучения студентов, их практики и для научной работы. Шотландский архив был создан по принципам фольклорного архива в Уппсале (Швеция), одного из лучших подобных собраний мира.

История Архива хранит имена многих выдающихся собирателей и знатоков шотландской народной культуры. Одним из самых продуктивных ее исследователей и популяризаторов был Д.А. Макдональд (1929—1999). За четыре десятилетия своей деятельности он записал свыше 800 кассет. Богатый репертуар сказок, песен, описаний календарных обрядов, примет и поверий, историй о местных культах был собран преимущественно на острове Уйст, откуда он сам был родом. В его семье бытовали два языка — гэльский и английский, но он записывал тексты на том гэльском, который в наши дни уже невозможно услышать. Д.А. Макдональд создал в Архиве раздел сказок и устных рассказов. Он издавал фоль-

клорные сборники, предоставлял и комментировал архивные материалы для выпуска аудиокассет и дисков.

В целом за более чем пятидесятилетнюю историю архива было собрано свыше 9 000 звуковых единиц хранения (магнитофонных кассет) и 10 000 визуальных (рисунков, фотографий, слайдов и видеозаписей). Архив пополнялся также коллекциями народной музыки, подаренными в разные годы собирателями фонотек, личными коллекциями фотографий Дж. Леви, В. Кислинга и других.

Комплексность Архива — одно из важных его достоинств. Здесь можно найти самые разнообразные сведения по фольклору, этнографии, истории, народной музыке Шотландии и приграничных английских, валлийских и ирландских местностей, а также Канады и Австралии, где проживает шотландская диаспора.

С самого начала охват материалов, собираемых для Архива, был весьма широким. Наряду с музыкальным фольклором — песенным и инструментальным — записывались на магнитофон рассказы о семейных и календарных обрядах, традиционном животноводстве, мифологии, культовых местах. Материальная народная культура также интересовала многих исследователей. Если в первые годы существования Архива экспедиции отправлялись главным образом в сельскую местность и посвящались сбору данных, отражающих традиции земледельцев и животноводов, то впоследствии этнологи и фольклористы обратились к жизни городов Шотландии. Так появились в Архиве записи по устной истории отдельных поселений, рассказы о войне и послевоенных годах, о работе на заводах, кораблестроительстве, транспорте и др. Важное место в Архиве отводится материалам, раскрывающим жизнь улицы, — традиционным забавам, играм, ярмаркам и религиозным процессиям.

Архив состоит из нескольких отделов, самым важным, основополагающим из которых является **фонотека**. Она настолько разнообразна по тематике, что покрывает почти все сферы быта и культуры Шотландии, в ней хранятся записи того, что еще можно было собрать за последние 50 с небольшим лет. Приблизительно половину архива составляют песни, исполняемые на гэльском и шотландском языках. Это любовные и городские песни, колыбельные, баллады и трудовые песни. Записаны на пленки и причитания, и уже упоминавшиеся сказки, мифологические рассказы и былички, предания и легенды, описания исторических событий и вражды кланов, анекдоты и пр.

Безусловно, ценность этих кассет не сводится к содержанию текстов. Для лингвистов, активно работающих в Архиве, эти записи наглядно демонстрируют диалектные особенности гэльского и шотландского языков, а также некоторые черты билингвизма

— ситуации, при которых информант переходит на литературный английский.

Недавно часть аудиоархива была обработана специально для создания небольшой «звучащей» компьютерной базы. Песни и сказки, записанные на острове Тири, можно послушать, зайдя на сайт <http://www.tiriodh.ed.ac.uk>.

Магнитофонные записи постепенно дешифрируются. Создана подробная тематическая картотека, включающая такие традиционные разделы как «Календарная обрядность», «Семейная обрядность», «Народная метеорология», «Животные», «Растения», «Демонология», «Народная медицина», «Заговоры», «Загадки» и пр. В шотландской народной культуре много обрядов, фольклорных мотивов связано с морем. Они выделены в специальный раздел («Поверья о море», «Рыбачьи приметы» и др.). Тематическую картотеку полевых записей дополняют выдержки из книг и журналов по фольклору и этнографии Шотландии².

На карточке приводятся термины и краткое описание обряда или поверья, сжатый пересказ текста и дается отсылка к соответствующей кассете в фонотеке. Если кассета уже полностью расписана, то подробная дешифровка беседы с информантом содержится в толстых тетрадях, которые расположены в хронологическом порядке.

В **фотоархиве** собраны фотодокументы начиная с 1930-х гг. по нынешний день. Здесь можно увидеть портреты собирателей и исполнителей, снимки и зарисовки построек и их деталей, ферм, транспортных средств. Рыболовство, разные жанры народного прикладного искусства также представлены в фотоархиве. Особую ценность имеют снимки ряженных, жанровые картинки народных игр и религиозных процессий и др. Две небольшие коллекции из фотоархива можно увидеть в Интернете (<http://www.scran.ed.ac.uk>). В первой подборке («Сокровища Архива») представлены снимки на тему рыболовства, фермерства, обрядности. Вторая подборка посвящена календарной игре в мяч, распространенной на пограничье Шотландии и Уэльса, частично в северной Англии. Матчи между двумя командами (женатыми и неженатыми мужчинами, между жителями двух кварталов и пр.) проводятся на масленицу и всегда проходят очень драматично при большом стечении болельщиков. Жестких правил в этой игре, напоминающей футбол, нет; побеждает та команда, которая первой забьет гол в ворота соперника или доставит мяч в дом того, кто этот мяч подарил специально для этого состязания. Мяч обычно украшен золотой и серебряной фольгой, перевязан цветными лентами. Раньше украшение мяча входило в обязанности недавно вышедшей замуж женщины.

Библиотека и отдел рукописей органично дополняют Архив. В библиотеке собраны около 10 000 книг, а также свыше

250 журналов и серийных изданий, затрагивающих различные аспекты народной традиционной культуры, фольклора, истории Шотландии. На открытых полках стоят монографии по этнологии, фольклору и истории других этносов, необходимые для сопоставительных исследований.

Здесь хранятся и авторские записи собирателей фольклора, рукописные фонды (многомный архив Д. Маклагана, собрания гэльских песен из Кинтейла, записанные А. Бейтсоном в середине XIX в.). Есть и описания народных шотландских танцев (недавно подаренная коллекция записей Флетта). Сюда поступают все курсовые и дипломные работы, выполненные на факультете, нередко содержащие богатый полевой материал.

Особое место в Шотландском архиве отводится **Диалектному и Словарному отделам**, в которых собраны диалектные записи начиная с 1949 г. Материалы на гэльском фиксировались преимущественно в период между 1950 и 1963 гг., затем эти работы продолжались в 1970-е гг. Более 200 информантов записывали свои ответы на магнитофон по специальному вопроснику, призванному определить специфические черты морфологии и фонетики малых языков Шотландии. Фонологические данные были изучены и опубликованы в пятитомном издании «Исследование гэльских диалектов Шотландии»³.

Особое место уделяется в лингвистическом отделе ономастике. В Архиве собрана большая подборка топонимов Шотландии (включая и записи на 600 кассетах), имеется и богатая коллекция карт изученных местностей.

Небольшой штат Архива вместе с сотрудниками факультета активно занимается издательской деятельностью. С 1957 г. издается журнал «Scottish Studies», в котором публикуются статьи и исследования по шотландской народной культуре, фольклору и лингвистике. С 1971 г. выходит журнал «Tocher» (по-шотландски «Приданое»), двуязычное периодическое издание, содержащее архивные материалы на языке записи (гэльском, шотландском) и на английском (имеется и электронный вариант некоторых номеров журнала: www.pearl.arts.ed.ac.uk). Диски и кассеты, регулярно появляющиеся в серии Scottish Traditional Series, представляют музыкальный фольклор Шотландии (в частности народные песни на гэльском языке), а также записи лучших исполнителей сказок и несказочной прозы, инструментальную музыку отдельных областей, баллады, духовные песни и пр. (подробный каталог см. на сайте www.greentrax.com). Выходят в свет и несерийные издания. Так, по материалам Архива Э. Лайл написала исследование «Шотландские обычаи в широком контексте» (Scottish Customs in Wider Context). Фольклорные источники двух песен Бернса систематизированы в работе



Ил. 1. Дженни Гибсон держит в руках сплетенную годом ранее «жатвенную девушку», которую утром этого дня она заменила на новую (Кнокан, Росс оф Мул, Шотландия). 19 сентября 1988 г. Фото М. Макартур

К. Кэмпбелл и Э. Лайл. Эти работы также можно прочитать в Интернете (<http://www.sss.ed.ac.uk/archives/papers.html>).

В здании факультета и Архива проводятся собрания и конференции общества «Традиционная космология», а также семинары по лингвистике, фольклору, народной религии и этнологии (см. хронику: ЖС. 2003. № 1. С. 62—63; 2004. № 4. С. 62).

Директором Архива является М. Маккэй, звуковым архивом и картотекой заведует К. Макалей, иллюстративными материалами — И. Макензи, который любезно предоставил иллюстрации для этой публикации.

Ниже предлагается обзор материалов из Архива по осенним календарным гаданиям и по земледельческой обрядности (окончание жатвы). Этнографические сведения из Шотландии демонстрируют поразительное сходство с аналогичными русскими (славянскими) ритуальными комплексами, но имеют и весьма специфические черты.

Так, **девичьи гадания** в Шотландии приурочены преимущественно не к святочному периоду, а ко дню всех святых, 31 октября (возможно, в связи с тем, что 1 ноября, праздник Самхейн, у кельтов считался началом нового года)⁴. Только на Хэлоуин, как полагают в Шотландии, можно гадать на яичном белке (его выливают из проколотого яйца в сосуд с водой и по образовавшимся картинкам и формам «читают» будущее). В деревушке на острове Мэн один старик прославился тем, что его предсказания, основанные на подобных гаданиях, все-

гда сбывались. Он требовал, чтобы для гадания девушки приносили ему снесенное первым яйцом курицы.

Многие действия, ритуальные приемы загадывания, атрибутика шотландских гаданий почти совпадают со славянскими⁵. Обычно загадывают, состоится ли в ближайшем будущем свадьба, как зовут жениха (невесту), какой социальный статус у него (у нее) будет, какая внешность, профессия и пр. Будущее можно *услышать, увидеть* (в том числе во сне) или в символической форме (кольцо и пр.) *получить, выбрать*.

В горной части Шотландии девушки и парни рано утром набирали в рот воду из ручья и шли домой, стараясь не проглотить и не выплюнуть ее. Первое услышанное имя в доме — это имя жениха или невесты. Верили также, что если бросить сверху вниз в дымоход клубок ниток и потом снова смотреть его, можно услышать *голос жениха*.

Зеркало — универсальный атрибут гаданий о замужестве. Девушки садились за стол, клали на него яблоко, в которое была воткнута вилка, зажигали свечу и долго всматривались в зеркало, стремясь разглядеть жениха.

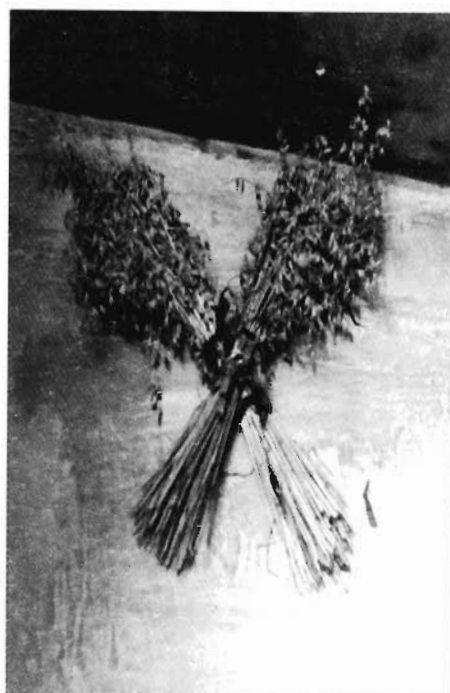
В районе Файфа считалось, что первый мужчина, увиденный 31 октября, станет мужем. Из-за этого многие девушки утром долго не поднимали голову, считая, что это предсказание очень точное. Это поверье иллюстрируется следующим рассказом. Служанка утром на Хэлоуин увидела первым своего хозяина, в то время женатого. Через некоторое время жена хозяина умерла, и служанка вышла за него замуж.

Увидеть жениха во сне можно, согласно распространенным повсеместно в Шотландии верованиям, положив под подушку специально испеченную пересоленную булочку или прочитав 3-й стих 17-й главы из книги Иова и подложив затем под голову Библию.

Девушки пытались если не увидеть жениха, то хотя бы узнать, какого цвета будут у него волосы. Для этого выкапывали в земле ямки вечером накануне праздника, а наутро смотрели — какое насекомое оказалось в ней. Окраска насекомого, по поверьям, предвещала цвет волос суженого. О внешности гадали и по украденным из соседнего огорода ночью тыквам: форма вытянутого в темноте овоща символизировала мужскую фигуру (вытянутая — худощавый, округлая — полный и т.д.).

До сих пор в Шотландии практикуются гадания по предметам, положенным в картотельное пюре, овсяную кашу или взбитые сливки. Обручальное кольцо означает замужество, наперсток — еще один год девичества. Эти гадания, однако, не имеют четкой календарной приуроченности и могут исполняться и 1 ноября, и на масленицу, и по окончании жатвы.

Жатвенной обрядности посвящена вторая часть обзора архивных материалов, пред-



Ил. 2. Последние колосья в форме креста (Крейгвиш, Аргайл, Шотландия). Ноябрь 1958 г. Фото Э. Кригена

лагаемого в этой статье. Архаичные шотландские обряды с последними несжатými колосьями и с последним снопом представляют особый интерес с точки зрения терминологических обозначений, действий, формы, а также поверий и гаданий⁶. Обращает на себя внимание антропоморфная форма украшений и соответствующая терминология: «девушка», «женщина», «старуха» («баба»), «младенец». Иногда последние колосья связывались в форме так называемого креста св. Андрея (X-образная форма).

Ил. 3. Куколка на последнем снопе (Хэддингтон, Вост. Лотиан, Шотландия). Июнь 1956 г. Фото И. Уитейкера



ма креста, на котором, согласно легенде, был распят святой).

Многочисленные записи, которые хранятся в Архиве, свидетельствуют о том, что в конце прошлого века в некоторых селах еще отмечали окончание жатвы изготовлением «жатвенных девушек» из колосьев. Приведу, к примеру, беседу, датированную 1988 г. фольклористики Мэри Макартур (ММ) с жительницей с. Кнокан Дженни Гибсон (ДГ), 1914 г. р., (см. *ил. 1*).

ДГ: «Жатвенная девушка» — это последняя охалка колосьев, оставленная по окончании полевых работ. Колосья вносят в дом и вешают на гвоздь в кухне и хранят до следующего года, пока не внесут в дом новую «жатвенную девушку». А потом старую вязанку скормливают корове или лошади, если в хозяйстве есть лошадь. Не могу сказать тебе, зачем это делали, я никогда ничего об этом не слышала... Но я не думаю, что это делали просто так, ради забавы, наверное, для того, чтобы следующий год был счастливым и урожайным.

ММ: В каждом доме изготавливали «жатвенную девушку»?

ДГ: Только те, кто сеял овес. Для них это было обязательно.

ММ: И все делали одинаковых «жатвенных девушек»?

ДГ: Да, одинаковых, они не очень-то отличались. Ну, может быть, кто-нибудь немножко иначе заплетал венки или косу. Одевали ее в платье.

ММ: А лентой перевязывали?

ДГ: Да, обязательно. Эту еще надо обвязать лентами [показывает рукой на висевшую в дом «девушку» из колосьев, которую сплела рано утром и повесила над очагом].

Обрядность и терминология имеют четко выраженные ареалы, о чем позволяют судить данные Архива⁷. Наиболее типичным для Шотландии следует считать внесение последних несжатых колосьев (в форме куклы или девушки, креста) в дом и помещение их в почетном месте, над очагом (см. *ил. 2*), где они сохранялись до Нового года, до первой пахоты или до окончания жатвы в следующем году. Параллельно с этим на сжатом поле последний сноп украшали сплетенной из соломы куклой (см. *ил. 3*), а в некоторых местностях (Гленлион) оставляли нескольких несжатых колосьев ржи — «на булочку для духов поля». Жнецы украшали себя и животных плетеными украшениями из соломы, венки из стеблей кукурузы клали в середину праздничного застолья.

Завершение жатвы имело строгие ритуальные регламентации. Так, срезать колосья должна была самая юная или самая привлекательная девушка, однако в Аргайле это право имел только самый старший член семьи. В Уйсте жнецы соревновались: кто первый добежит до колосьев, тот и будет их срезать. Повсеместно запрещалось дотра-

гиваться до этих колосьев матери внебрачного ребенка. Нельзя также было, чтобы срезанные охалки дотрагивались до земли.

К окончанию жатвы и сбора урожая приурочены разнообразные гадания. Молодежь соревновалась: кто первым прибежит с поля домой — первым вступит в брак. На острове Оркни по окончании жатвы жнецы бросали серпы за спину. По тому, как они упали, решали, в каком направлении начинать жатву в следующем году. Если у кого-либо серп втыкался в землю, это предвещало его хозяину скорую смерть. Девушки срезали три последних початка кукурузы и клали их под подушку, надеясь увидеть во сне жениха. Хозяева старательно подсчитывали количество зерен во внесенной в дом охалке несжатых колосьев, гадая об урожае на следующий год, поскольку малое количество зерен или их отсутствие сулило голод.

Даже столь краткий обзор материалов Архива свидетельствует о богатстве народной культуры Шотландии и о том, как бережно ее сохраняют в стране.

Примечания

¹ Работа в этом архиве стала возможной благодаря полученной мною стипендии Международного общества «Традиционная космология» при факультете по изучению Шотландии. Выражаю свою искреннюю признательность президенту общества Эмили Лайл, членом его комитета, а также всем сотрудникам Архива.

² В картотеке приводится вся лексика народной духовной и материальной культуры из Национального словаря шотландского языка (Scottish National Dictionary), включая географию распространения лексемы, ее диалектные варианты, примеры употребления и использование в фольклоре.

³ Survey of the Gaelic Dialects of Scotland. Vol. 1—5 / Ed. C.O. Dochartaigh. Dublin, 1997—1999.

⁴ Осенние гадания шотландцев почти не описаны в литературе на русском языке, см. кратко в книге «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы» (М., 1973. С. 83).

⁵ Описание и интерпретацию славянских гаданий см.: Виноградова Л.Н. Гадание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого в 5-ти томах (далее — СД). М., 1995. Т. 1. С. 482—486 (и литература).

⁶ Об окончании жатвы у славян см.: Терновская О.А. Борода // СД. Т. 1; Виноградова Л.Н., Усачева В.В. Жатва // СД. М., 1997. Т. 2.

⁷ Географию шотландской терминологии последнего снопа и обрядовых действий с ним см.: Main V. Corn Dollies: Searching for the Seed of Truth // Folk Life. Vol. 37. Leeds, 1998/1999.

И.А. СЕДАКОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Эротический фольклор украинцев

Українські сороміцькі пісні / Упорядкування, передмова, примітки канд. філол. наук М.М. Красикова. Харків, 2003.

Изучение народных песен эротического содержания, как и эротического фольклора в целом, имеет на Украине давнюю традицию. Произведения этого тематического круга представлены в рукописных архивах таких известных собирателей и ученых как Э. Доленга-Ходаковский, М. Максимович, П. Чубинский, Я. Головацкий, Ф. Вовк, И. Франко, В. Гнатюк и др.

Значительные, часто непреодолимые, трудности ожидали собирателей на стадии публикации текстов эротического и obscene характера. В XIX в. существовала не только внешняя, но и внутренняя цензура. В соответствии с христианским мировоззрением, все сексуальные тексты рассматривались как антикультурные¹. Стыдливо-пуританское отношение самих ученых к эротическим песням отчасти объясняет тот факт, что за ними в литературе закрепились названия — «непристойных», «неморальных», «срамных» («сороміцьких» в украинской редакции), а также термин «фольклорные криптади» (от греч. *криптос* — скрытый, тайный). Тем не менее часть «сороміцьких» фольклорно-этнографических материалов украинцев, хотя и со значительными купюрами, была опубликована в классических трудах П. Чубинского и Я. Головацкого, увидевших свет в Санкт-Петербурге и Москве. В полном объеме некоторые тексты печатались во Львове на страницах изданий НТШ, в серии «Матеріали до українсько-руської етнології». Уникальным научным изданием «сороміцьких» материалов до наших дней остается подготовленная В. Гнатюком публикация украинского молодежного и свадебного фольклора².

Цензурные гонения на эротический и obscene фольклор продолжались и в советское время. Даже в академических изданиях украинских свадебных обрядов и песен, увидевших свет в издательстве «Наукова думка» (1970—1980-е гг.), составители были вынуждены отказаться от публикации значительного количества аутентичных текстов «непристойного» содержания.

Первый большой сборник украинских «сороміцьких» песен увидел свет в 2001 г. и сразу же стал библиографической редкостью³.

Рецензируемый сборник — это вторая попытка системного обобщения украинской песенной эротики. Издание 2001 г. было подготовлено на материалах XIX в.; в новый сборник кроме архивного материала

XIX в. включены также записи, относящиеся к XX и уже XXI в. Многие из них осуществлены составителем издания, известным харьковским фольклористом Михаилом Красиковым.

О главных приоритетах сборника, характере публикуемых в нем материалов говорится в предисловии «Таємничий дивосвіт українського етносу». Интригуя массового читателя, автор стремится прежде всего раскрыть «изюминку» — семантический подтекст украинских песен на интимную тему, показать возможности науки в расшифровке отдельных поэтических образов и сюжетов. «Чтобы понимать эротический фольклор, необходимо знать определенный код, то есть устойчивые сравнения, метафоры, эвфемизмы, учитывать контекст песенный и обрядово-бытовой и т.д.» (с. 6). Эти методологические установки подкрепляются целым рядом интересных семантических экскурсов, иллюстрирующих богатство народной эротической фантазии.

Автор предисловия вступает в полемику с теми, кто видит в «сороміських» текстах проявления «некультурности», «похабщины» или в лучшем случае «прикольные песенки». Границу между порнографией и эротикой он предлагает маркировать с помощью критерия художественности, но как его применять на практике — остается загадкой. Акцентируя эстетическую значимость фольклорных криптид, М. Красиков, на наш взгляд, упускает из вида их историческую специфику, тесную связь с эволюцией народного мировоззрения, одним из проявлений которого они и являются. В данном случае предпочтительнее не оценочный, а аналитический объективно-научный подход, который позволил бы четко размежевать обрядовые и необрядовые тексты. Вообще, надо признать, что автор предисловия уделил мало внимания освещению своих подходов к вопросам систематизации публикуемых материалов.

Всего в сборнике помещено 748 песен. Многие из них публикуются впервые. Таким образом, в науку вводится новый материал, расширяющий представления о составе украинского эротического фольклора и дающий возможность проследить его историческую эволюцию.

В основу классификации «сороміських» песен положен жанровый принцип, удобный при подаче большого массива текстов. В то же время такой подход имеет и свои недостатки, заключающиеся в произвольном совмещении разнородных в хронологическом и региональном отношении фольклорных пластов.

Открывает сборник раздел «Календарные обрядовые песни», состоящий из 58

текстов. Анализируя колядки и щедровки, замечаем, что использование инвектив, дразнил, пародийных мотивов в них зачастую носило не ритуальный, а прагматический характер и объяснялось желанием участников рождественско-новогодних обходов покрепче «насолить» негостеприимным хозяевам.

Предвкушением будущих эротических радостей наполнены веснянки и гаивки (№ 23—44). Они созвучны периоду молодежных игр и ухаживаний, когда девушки и парни приглядываются друг к другу, выбирая достойную пару. Напротив, купальские песни представляют уже «зрелую эротику», когда «веноч утрачен» и нередко приходится расплачиваться за мимолетные радости:

Ой на городі лопух, лопух,

У нашої дівки живіт попух.

Ой нехай пухне, нехай знає,

Нехай в соромі не гуляє (№ 52).

Центральное место в сборнике занимают обрядовые песни свадебного цикла (всего 382 текста), сгруппированные по ходу сценария брачной церемонии. Этот материал отличается особым богатством тем и разнообразием сюжетов, многие из которых поражают великолепной сохранностью архаических представлений.

«Срамные» свадебные песни, начиная с эпохи языческого синкретизма, сопровождали и комментировали «срамные» игры и танцы, обряды. Среди них есть тексты с обценной лексикой — прямыми народными номинациями coitus'a и гениталий (№ 334—337, 340—342, 353—356 и др.), а также тексты с символическо-метафорической передачей этих же значений (тексты с аллегорическими описаниями существенно преобладают).

К древнейшему слою свадебных текстов, вероятно, принадлежат те, где воспроизводятся брачные игры зверей, птиц, рыб и других представителей животного царства. Следующая стадия народного мировоззрения раскрывается в свадебных песнях через аграрно-эротический код. На его базе словесный фольклор сформировал целую систему традиционных гендерных оппозиций. Женское начало и гениталии в украинских «сороміських» песнях представляет символический ряд: земля, нива, поле, борозда, целина, ярина, криница, трава, солома и др.; а мужское начало и гениталии — символический ряд: плуг, рало, борона, коса, цеп и др. В системе указанных мифообразов девичья невинность равнозначна целине («новині»), а сам акт дефлорации ассоциируется с ритуальной вспашкой.

Не только трудовые операции на земле, но и другие, связанные с изготовлением муки, хлеба, различных бытовых предметов, обра-

боткой льна и конопли, становятся привычными аллегориями и метафорами любовно-брачных отношений.

Привлекая знакомые типажи мельника, гончара, кузнеца, ткача, сапожника и прочих ремесленников-демиургов, свадебный фольклор на все лады обыгрывает одну и ту же главную тему продуктивного совокупления:

Гончар, мати, гончар, мати,

Треба йому трохи дати:

Суди тер, туди тер

Та й наробив макітер (№ 225).

Представленные в сборнике материалы показывают, что песенный эротический репертуар украинцев постоянно пополнялся и пополняется новыми произведениями. Особенно показательны в этом плане такие «мобильные» жанровые группы, как шуточные песни, припевки к танцам, колыбельки и частушки. На них же сильнее сказывается общая деформация народного быта, упадок традиционной морали, в связи с чем тема эротики нередко огрубляется и опошляется.

К сборнику прилагаются нотные расшифровки отдельных песен, короткий словарь диалектных и малоупотребительных слов, примечания, фиксирующие дату, место записи, анкетные данные информаторов и собирателей. Жаль, что в примечаниях отсутствует указатель книжных источников, в которых есть варианты публикуемых текстов, а при подаче диалектных терминов не указаны номера песен, что позволило бы посмотреть слово в контексте.

Важное познавательное значение представленных в книге «Українські сороміські пісні» фольклорных материалов не подлежит сомнению. Она может служить и как ценное справочное пособие для последующих изданий данного профиля. За этапом фиксации и публикации фольклорных криптид должен последовать этап их комплексного и всестороннего изучения.

Примечания

¹ См.: Варганова В. Сексуальное в свадебном обряде // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 150.

² Folklore de l'Ukraine: Usages, contes et légendes, chansons, proverbes et jurons // Kryptadia. 1898. Vol. 5. P. 1—182; Folklore de l'Ukraine // Ibid. 1902. Vol. 8. P. 303—398; Hnatjuk V. Die Brautkammer: Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbräuchen // Anthropophyteia. 1909. Bd. 6. S. 113—149.

³ Бандурка. Українські сороміські пісні. Киев, 2001.

А.В. КУРОЧКИН, доктор ист. наук;
Ин-т искусствovedения, фольклористики
и этнологии им. М.Ф. Рильского
НАН Украины (Киев)

Новая литература по фольклору и этнографии

Материалы и исследования

Бобунова М.А. Фольклорная лексикография. Становление, теоретические и практические результаты, перспективы. — Курск: Изд-во КГУ, 2004. — 240 с.

Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII—XX вв. — М.: ДИК, 2004. — 352 с.

Веселовский А.Н. Работы о фольклоре на немецком языке (1873—1894): Тексты. Опыт параллельного перевода. Комментарии / Сост., пер., вступ. ст., коммент. Т.В. Говенько. — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — 544 с. (Международ. связи рос. фольклористики / Рук. и отв. ред. д-ра В.М. Гацак).

Воловникова М.И. Представления русских о нравственном идеале. — М.: Ин-т психологии РАН, 2003. — 312 с.

Из содерж.: Сказка о мире и человеке. — С. 58—66; Мир русской деревни. — С. 68—84.

Восток—Россия—Запад: проблемы межкультур. коммуникации: Сб. науч. тр. — Самара, 2004. — 240 с.

Из содерж.: Го Фулян, Хань Цзинчи. Сопоставительный анализ образов животных в русских и китайских пословицах. — С. 71—73.

Греймас А.-Ж. Структурная семантика: Поиск метода / Пер. с фр. — М.: Академ. проект, 2004. — 368 с. — (Концепции).

Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934—1954 / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и коммент. Т.Г. Ивановой. — М.: Индрик, 2004. — 368 с. — (Традиц. духовная культура славян. Из истории изучения).

Иванова Л.П. Фольклоризм в русском музыковедении XX в. — Астрахань, 2004. — 223 с. — Библиогр.: с. 175—198.

Изучение родного языка в полиэтнической Тюменской обл.: Мат. конф. — Тюмень: ТюмГУ, 2004. — 212 с.

Из содерж.: Демина Л.В. Инонациональные элементы в обрядовом фольклоре старожилов и новопоселенцев Западносибирского Зауралья. — С. 44—50.

Коровина Н.С. Типология и стилистическое родство коми и русских волшебных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2004. — 27 с.

Кошарная С.А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «человек — природа» в русской языковой картине мира: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Белгород, 2003. — 46 с.

Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного. — М.: Индрик, 2004. — 718 с.

Из содерж.: Ковишова М.А. Понятие красоты в русской фразеологии и фольклоре: внешние качества и внутренние свойства человека. — С. 613—620; Котельникова Н.Е. Прекрасное и безобразное в русской фольклорной прозе о кла-

дах. — С. 621—627. Никитина С.Е. О статусе красоты в современной народной культуре: прекрасное и красивое. — С. 639—649.

Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика: Мат. конф. — Новосибирск, 2004. — 644 с.

Из содерж.: Жимулева Е.И. Рождественское христославление в связях с народными и православными традициями. — С. 363—372; Урсегова Н.А. Христианские образы, мотивы и реалии в свадебном фольклоре русских старожилов Сибири. — С. 373—382.

Насонова Е.А. Устная реклама в России в XVIII—XX вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: МГУ, 2003. — 21 с.

Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Мат. полево. и архив. коллекции Л.М. Ивлевой / РИИИ. Сост., подгот. текстов и справ. аппарат В.Д. Кен. — СПб.: Петербург. Востоковедение, 2004. — 448 с. — (Ethnographica Petropolitana; XIII).

Разаускас Д. Лексико-семантический анализ мифологических концептов: символика «рыбы» в балто-славянской традиции (с привлечением индо-иранских данных): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 2004. — 28 с.

Рукомойникова В.П. Традиции и новаторство современных народных анекдотов в сети Интернет // Лингвистические и эстетические аспекты анализа текста и речи. — Соликамск, 2004. — Т. 3. — С. 217—219.

Седакова О. Поэтика обряда: Погребальная обрядность вост. и юж. славян. — М.: Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиц. духовная культура славян. Соврем. исследования).

Семенова М.В. Семантика ритуальных игр в традиционной культуре семейских Забайкалья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Улан-Удэ, 2004. — 21 с.

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. науч. конф. / Сост. В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова. — М.: ГРЦРФ, 2004. — Вып. 6. — 256 с.

Филология: проблемы истории и поэтики (К 60-летию Ю.Г. Круглова. — М.: Таганка, 2004. — 368 с.

Из содерж.: Гунин А.А. Народная и литературная баллада: Судьба жанра. — С. 59—80; Кулашина А.В. Предания и легенды о граде Китеже: (Истоки и соврем. бытование). — С. 103—115.

Фольклор и художественная культура: Соврем. методолог. и технолог. проблемы изучения и сохранения традиц. культуры / Сост. Н.А. Хренов, В.А. Колотаев. — М.: ГРЦРФ, 2004. — 304 с. — (Сохранение и возрождение фольклор. традиций; Вып. 13).

Хлеб в народной культуре: Этногр. очерки / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Т.А. Воронина. — М.: Наука, 2004. — 413 с.

Черванева В.А., Артеменко Е.Б. Пространство и время в фольклорно-языковой кар-

тине мира (на материале эпических жанров): Моногр. — Воронеж: ВИТУ, 2004. — 184 с.

Язык и культура: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рожд. акад. Н.И. Толстого (1923—1996) / Отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2004. — 496 с.

Из содерж.: Барминский Е. Н.И. Толстой и польская наука. — С. 10—11; Попов Р. Народная этимология и культ святых. — С. 131—137; Михайлова К. О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. — С. 138—156; Неклюдов С.Ю. Мотив и текст. — С. 236—247; Топорков А.А. Этимология на службе магии. — С. 284—294.

Тексты

Глинкин А., Валиахметова Т. Народные песни Южного Урала. — Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2003. — 208 с.: нот.

Дан Бен-Амос. Еврейская народная литература / Пер. с англ. — М.: Дом еврейск. кн., 2004. — 190 с. — Библиогр.: с. 146—189.

Казачьи песни: Песенник / Сост. Е.Ю. Бирюков. — М.: Соврем. музыка, 2004. — 312 с.: нот.

Календарные обряды и фольклор Устюженского района / ОНМЦК. Сост. А.В. и С.Р. Кулевы. — Вологда, 2004. — 264 с.

«Народная Библия»: Восточнослав. этиолог. легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; Отв. ред. В.Я. Петрухан. — М.: Индрик, 2004. — 576 с. — (Традиц. духовная культура славян. Публ. текстов).

Русские пословицы и поговорки / Сост. Е.Ю. Нецименко. — М.: Рипол классик, 2004. — 352 с.

Садовников Д.Н. Загадки русского народа / Вступ. ст., примеч. В.П. Аникина. — М.: ОЛМА-Пресс. Образование, 2004. — 480 с.

Сказки Кенского волочка / Вступ. ст., подгот. текстов и примеч. Ю.И. Смирнова. — Архангельск: [«Правда Севера»], 2004. — 144 с.

Словари. Библиография

Вера Константиновна Архангельская. К 50-летию науч.-пед. деятельности: Биобиблиогр. мат. / СГУ. Отв. ред. Ю.Н. Борисов. — Саратов: Науч. кн., 2003. — 63 с.

Байбурин А., Беловникий Л., Конт Ф. Полузабытые слова и значения: Словарь рус. культуры XVIII—XIX вв. — СПб.: Европ. Дом; М.: Знак, 2004. — 680 с.

Сергеева Л.Н. Материалы для идеографического словаря новгородских фразеологизмов. — Вел. Новгород: НГУ, 2004. — 308 с.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА**; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

25 сентября 2004 г. в Блумингтоне, штат Индиана, скончался Феликс Ойнас — американский лингвист и фольклорист, который удостоился высокой репутации среди гуманитариев многих стран, в том числе и в России.

Ф. Ойнас родился 6 марта 1911 г. близ российского города Дерпт (ныне Тарту, Эстония). После школы (1918—1924) он закончил Учительскую семинарию в Тарту (1924—1930), а затем поступил в Тартуский университет, где одним из его учителей стал известный русский фольклорист, выпускник Казанского университета В.Н. Андерсон. В 1935—1936 гг., получив грант, он слушал лекции в Будапештском университете. Специализировался начинающий ученый в изучении балто-финских и русского языков. В 1937 г. в Тартуском университете Ф. Ойнас получил магистерскую степень, а на следующий год был приглашен в качестве преподавателя эстонского языка в Будапешт, где проработал до 1940 г. Начавшаяся Вторая мировая война прервала его пребывание в Венгрии. В годы войны по гранту Тартуского университета Ф. Ойнас начал работу над докторской диссертацией по проблемам балто-финской лингвистики. Перипетии войны заставили ученого в августе 1944 г. покинуть свою родину. По окончании войны Ф. Ойнас учился в Гейдельбергском университете (1947—1948), а затем в 1949 г. переехал в США. Здесь и состоялась его плодотворная научная жизнь. В 1950 г. Ф. Ойнас уже работает в Индианском университете, где в 1952 г. защищает диссертацию и занимает место одновременно на двух кафедрах — славянских языков и урало-алтайских исследований. Вскоре он был зачислен также научным сотрудником Института фольклора. В Индианском университете Ф. Ойнас проработал до 1981 г., когда вышел на пенсию. Глубочайшее уважение к научным заслугам ученого нашло отражение в сборнике, изданном в его честь — «Folklorica: Festschrift für Felix J. Oinas» (1982).

Основным предметом научных интересов Ф. Ойнаса с рубежа 1950 — 1960-х гг. стал эстонский и финский фольклор. Однако в своих работах ученый уделял большое внимание также русской народной словесности. В 1969 г. в серии «Folklore Fellows Communications» (№ 205) фольклорист издал сборник, в котором собрал свои статьи, посвященные проблемам взаимосвязей фольклора славянских и финно-угорских народов («Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations», Helsinki, 1969). Ученому удалось найти множество параллелей между фольклорными сюжетами восточнославянских и финских народов, причем нередко исследователь склонялся к гипотезе влияния славянского фольклора на народные традиции балто-финнов.

С конца 1950-х гг. исследователь все чаще углубляется в проблемы русского фольклора, в связи с чем начинает пристально следить за развитием советской фольклористики, что отразилось в ряде его статей, собранных впоследствии в сборнике «Essays on Russian Folklore and Mythology» (Columbus, Ohio, 1985).

ФЕЛИКС ИОГАННЕС ОЙНАС (1911—2004)



В своих работах Ф. Ойнас неоднократно указывал на пагубность для науки идеологического давления административно-командной системы, царившей в СССР. Обозревая развитие советской фольклористики, исследователь справедливо констатировал, что первое послереволюционное десятилетие для советской науки было «золотым веком» — временем свободного существования множества разных школ, направлений и методов. В 1930 — 1950-е гг., в условиях сталинского режима, произошло сужение методологической базы русской фольклористики, что нанесло науке непоправимый урон. Третьим этапом в развитии советской науки о народной поэзии ученый считал 1953—1955 гг., когда после смерти Сталина в фольклористике в трудах В.И. Чичерова, Б.Н. Путилова, В.П. Аникина появились ростки свободной дискуссии о сущности фольклорной культуры. Далее начинался четвертый период, к которому Ф. Ойнас присматривался с большим интересом.

Предметом специальных исследований Ф. Ойнаса была былинная традиция русского народа. В вопросе происхождения эпоса ученый придерживался «аристократической теории», сформулированной в трудах В.Ф. Миллера и его учеников. В отличие от советской фольклористики 1930-х — начала 1950-х гг., Ф. Ойнас весьма скептически относился к «новинам» Марфы Крюковой, справедливо усматривая в них искусственное оживление уходящей эпичес-

кой традиции. Большой интерес представляет статья ученого о былине пинежской сказительницы М.Д. Кривополеновой «Вавило и скомо-рохи», сюжетные параллели к которой исследователь обнаружил в финской песне.

Целая серия статей Ф. Ойнаса посвящена проблемам мифологических представлений у восточных славян. В статье «Russian Golubev 'Grave Marker' and Some Notions of the Soul» ученый связывает название этой части традиционной русской печи с ритуальным похоронным печением в виде птиц («голубцы»). В статье «St. George as Forest Spirit» устанавливается связь между христианским святым Георгием и языческим лесным духом Хором. В другой своей работе ученый анализирует образ дьявола в русском фольклоре («The Devil in Russian Folklore»). Еще один мифологический персонаж — полудница — сопоставляется с аналогичными образами западноевропейской мифологии («Russian Poludnica 'Midday Spirit'»). Предметом его внимания стали также так называемые еретики («Heretics as Vampires and Demons in Russia»).

Особый интерес в советской фольклористике для Ф. Ойнаса представляли труды В.Я. Проппа. Ученый, несмотря на все идеологические разногласия, которые у него были с советской наукой, подчеркивал, что знаменитая «Мифология сказки» В.Я. Проппа оказала огромное влияние на развитие мировой фольклористики (V.I. Propp // Journal of American Folklore, Texas, 1971, Vol. 54, № 333, P. 340).

В 1975 г. вместе со Стефаном Судакским Ф. Ойнас перевел на английский язык серию статей по русскому фольклору («The Study of Russian Folklore»). Это издание достойно знаменитого англоязычных читателей с исследованиями русских фольклористов советского времени. Через три года, в 1978 г., ученый стал редактором антологии «Heroic Epic and Saga», в которой коллектив авторов представил эпические традиции 15 различных народов. Сам Ф. Ойнас был автором разделов о русских былинах и балто-финском эпосе.

Феликс Ойнас был щедрым человеком, который охотно делился с коллегами своими идеями и давал советы молодым коллегам. Светлая память о нем останется в сердцах тех, для кого он был учителем и другом. А в мировой фольклористике останутся его труды, к которым будут снова и снова обращаться новые поколения ученых.

Библиографию трудов Ф. Ойнаса и статьи разных авторов (Р.Ф. Фельдштейн, Р. Дорсон, В. Эдгертон и Д. Сайнор) о нем см.: Felix Johannes Oinas: Bibliography / Compiled by Roland F. Feldstein. Köln, 1981; Additions to F.J. Oinas' Bibliography // Ural-Altaic Yearbook. 1988. Vol. 60. P. 69—80; Second Addition to F.J. Oinas' Bibliography // Eurasian Studies Yearbook. 1996. Vol. 68. P. 167—180.

ДЖ. БЕЙЛИ (Мадисон, США),
Т.Г. ИВАНОВА (Санкт-Петербург)

Конференция

«Языки традиционной культуры»

16 апреля 2005 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошла VII ежегодная конференция молодых исследователей «Языки традиционной культуры». На конференции прозвучали доклады аспирантов, студентов и школьников из Москвы, Санкт-Петербурга и Пермской обл.

Целый блок докладов был посвящен фольклорной песенной традиции. Конференцию открыл доклад Анны Чекановой (МГУ) «К проблеме жанровой классификации городских песен», рассмотревший особенности топики, сюжетного плана и художественных приемов в различных жанрах городской песни в синхронном и диахронном аспекте. Оговаривая все сложности, связанные с выделением жанров внутри городской песенной традиции, А. Чеканова предложила следующую классификацию: «новая баллада» (сюжет которой основан на любовной коллизии), «романс» (в котором есть указание на событие, но нет развитого сюжета) и «повествовательная песня» (отличается многообразием сюжетов и предельным лаконизмом, отсутствием трагического конфликта и острой эмоциональностью). При этом сам термин «городские песни» применительно к современной традиции во многом условен, поскольку в настоящее время они бытуют преимущественно в сельской среде. Поэтому наиболее корректным представляется обозначать их как «песни литературного типа устной традиции».

Доклад Марии Симаковой (МГУ) «Функциональный статус гостиница в любовных частушках» был посвящен «пищевому коду» в частушке. Дарение гостиница (в частушке часто это сладости — конфеты, печенье, орехи и т.д.) вообще является коммуникативным актом, цель которого — установление отношений. Как показала в своей недавней работе С.Б. Адоньева, частушка — это способ коммуникации; исполняясь на собраниях неженатой молодежи, частушка манифестирует отношения молодых парней и девушек: кто «занят», кто «свободен» и т.д. Упоминание о гостинице в частушке не только свидетельствует об определенных этикетных нормах; через использование «пищевого кода» частушка рассказывает об отношениях между представителями молодежного сообщества (конфеты, подаренные милым, имеют особую ценность и особенно сладки, тогда как измена милого, ссора с ним делает полученный от него гостинец неаппетитным и т.д.).

Елена Санникова (с. Фоки Чайковского р-на Пермской обл., школьница) выступила с докладом «Раздолье широкой...»

Песенный фольклор старообрядцев Чайковского р-на Пермской обл.». Она поделилась результатами своей собирательской деятельности в нескольких селах Южного Прикамья, рассказала об обработке и подготовке полученных текстов к публикации. Доклад сопровождался демонстрацией полых аудиозаписей и фотографий; участники конференции смогли также ознакомиться с записанными текстами — песнями, сказками, небылицами, частушками, заговорами, преданиями и т.д.

В докладе Анны Петровой (МГУ) «Структура, семантика и прагматика фольклорной рифмы» была выделена специфика фольклорной рифмы в различных текстах русского фольклора (от песни до поговорки) по сравнению с рифмой литературной. Так как фольклорная рифма не читается, а лишь произносится, ей в большей степени свойственна формальная неурегулированность, она склонна к использованию ассонансов, звуковых анаэпифор; в фольклоре также по сравнению с литературной поэзией более значительна доля контактной рифмы. Кроме того, в фольклоре намного чаще, чем в литературе, рифмуются слова, семантически близкие друг к другу. Во второй части доклада был представлен опыт реконструкции традиционной картины мира на материалах, полученных путем доминантного анализа фольклорных текстов. В качестве примеров докладчиком были предложены результаты лексико-семантического анализа фольклорных рифм на слова, обозначающие части тела (соматизмы), которые сравнивались с материалами словаря рифм Лермонтова и Блока. Соответственно, авторские тексты давали совершенно иные показатели, чем фольклорные, и свидетельствовали о принципиально иной картине мира: в первом случае можно говорить о направленности макрокосма к микрокосму, а во втором — от микрокосма к макрокосму.

Проблема соотношения устной традиции с широким этнографическим контекстом была затронута в докладе Екатерины Артемьевой (Санкт-Петербургский гос. университет культуры и искусств) «Этнографические истоки былинного образа печи», который вызвал оживленную полемику. На примере сюжета русской былины «Исцеление Ильи Муромца» Автор делает попытку реконструкции мифологической основы русского эпоса, при этом были проведены параллели с традициями самых разных культур, не только славянских. Рассматривая образ печи/очага в традиционной культуре как связанный с женским началом и миром предков (ср. с семантической оппозицией печи и красного угла в славянской культуре), Е. Артемьева предложила следующую трактовку былинного сюжета: сидение Ильи Муромца на печи символизирует его нахождение под опекой рода (материнского начала). Слезая с печи и подвергаясь ис-

питанию от калик перехожих, герой проходит инициацию и становится полноправным членом социума, в то же время приобретая магические способности (силу), становится богатырем.

Теме «вымышленный фольклор» был посвящен доклад Ксении Денисевич (Москва, РГГУ) «История одной богини: механизмы реконструкции славянского мифологического пантеона в XVIII в.». В докладе был рассмотрен образ славянской богини Зимцерлы, никогда не существовавшей и появившейся в результате ошибки переводчика. При переводе в XVIII в. на русский язык книги историка эпохи Ренессанса Майро Орбини «Il Regno de gli Slavi» имя *Semaergla* (Семаргл) было прочитано как *Зимцерла*. На протяжении XVIII в. сочинение Орбини оставалось практически единственным опубликованным переводным источником по истории и мифологии славян. Именно его использовал в 1760-е гг. М.В. Попов для реконструкции славянского мифологического пантеона; он же предположил, что Зимцерла была богиней весны, поскольку ее имя происходит от сочетания слов «зима» и «стереть». В последующих реконструкциях славянской мифологии, в частности в трудах Г.А. Глинка, Зимцерла обзаводится собственной историей и иконографиями; у нее даже появляется персонаж-антагонист — «богиня зимы» Зиммерзла.

Часть докладов была посвящена различным аспектам материальной культуры. Василий Костырко (Москва, РГГУ) в своем докладе «Якутские ритуальные коврики: обрядовое применение и семантика» рассказывал об использовании в якутских календарных, переходных и шаманских обрядах ритуальных ковриков. Назначение ковриков можно обозначить как средство передачи жертвенных даров (молочных продуктов) богам айыы или как средство приближения человека к этим богам. Материал для изготовления ковриков, а также цвета и их комбинации имеют важное семiotическое значение; в ходе анализа докладчиком были выявлены также «запрещенные» комбинации материалов. Коврики изготавливались из белых и черных шкур домашних животных (кроме шкуры белой коровы). Коврики, сшитые из шкур разных животных, использовались только в календарных обрядах и обрядах перехода, причем в первом случае использовались преимущественно коврик с шахматным рисунком, а во втором — коврик с каймой; в шаманских обрядах данные об использовании двухцветных ковриков пока не обнаружены. При этом составной характер и двухцветность ковриков позволяют противопоставить их чучелам, изготавливавшимся из шкур жертвенных животных после шаманских камланий и служащим для отправки злого духа в иной мир.

Ирина Канева (Москва, РГГУ) выступила с докладом «Зарни вуж» — золотой

корень. Искусство корнеплетения у коми». В докладе был представлен опыт классификации и типологии 73 изделий из корня, хранящихся в фондах нескольких музеев Республики Коми (Национальная галерея Республики Коми, Музей Антропологии и Этнографии Республики Коми и т.д.). В рамках проведенного исследования были также определены регионы наиболее широкого распространения корнеплетения. Чрезвычайно трудоемкое, это искусство на рубеже XIX и XX вв. было распространено не только в коми областях, но также в Вятской и Архангельской губерниях; в настоящее время оно известно достаточно немногим мастерам и имеет в большей степени декоративный характер, чем прикладной. Раньше же из корня сосны и ивы коми мастера выполняли бытовые изделия: чаши для процеживания пива, короба, корзинки, воронки. Докладчик подчеркнул сложности, встающие перед исследователем, занимающимся классификацией изделий из корня: часто эти предметы неверно трактуются как сделанные из другого материала (лозы и т.д.).

На конференции была затронута также проблема верований в традиционной культуре. Татьяна Ильина (Москва, РГГУ) в своем докладе «Традиционная медицина в

Карелии (на материалах этнологической экспедиции Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока РГГУ)» рассказала о практикующей знахарке из д. Теревовской Пудожского р-на Республики Карелия Валентине Куроптевой, ее представлениях о магической силе, о противопоставлении «народной» и «официальной» медицины, а также о способах лечения, применяемых ею. В своей целительской практике Валентина Куроптева сочетает магические действия (использование заговоренных соли и чая) и элементы психотерапии (по мнению знахарки, все болезни и проблемы людей связаны с их неправильным образом жизни, поэтому она предварительно разбирается в жизненных обстоятельствах своих посетителей, объясняет им, в чем они неправы, приводит примеры из личного опыта).

Светлана Сиднева (МГУ) посвятила свой доклад на тему «Религиозные образы и растения в новогреческом фольклоре» мифологии растений у греков в XX в. Материалом для доклада послужили данные из Салоникского архива и полевые записи докладчика. В народных представлениях христиан-греков культурные растения разделяются на «благословенные» и «прокля-

тые». Критерием в данном случае может служить поверье о том, кто сотворил то или иное растение (Бог или сатана), а также о связи растения с событиями из житий святых или священной истории. Традиция относит растение к разряду «благословенных», если в фитониме присутствует слово «святой» или имя какого-либо агнографического персонажа, если цветок имеет 3 или 7 лепестков, форму креста или белую окраску (белый цвет ассоциируется с Богородицей и непорочным зачатием). «Проклятым» растение становится в случае его соприкосновения с демоническим персонажем или библейским грешником (например, Иудой), а также если, по поверью, оно было проклято Богом или святым за какую-либо провинность. С разными качествами растений зачастую связывают их целебное или вредоносное действие. Тем не менее однозначного отношения к растениям в традиции не существует: нередко «проклятое» растение наделяется способностью излечивать порчу, на нем, по легенде, может быть найдена чудотворная икона и т.д. Поэтому следует, скорее, говорить о наиболее частотных сведениях, касающихся мифологии растений.

М.В. АХМЕТОВА (Москва)

Молодежные школы по этнокультурным контактам

В июле—августе 2004 г. на Украине состоялись две молодежные полевые школы по иудаике, организованные Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах СНГ и Балтии «Сэфер» и Центром славяно-иудаистических исследований Института славяноведения РАН в сотрудничестве с различными учебными и научно-исследовательскими заведениями России, Украины и Израиля: Межфакультетским центром «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге, Институтом иудаики (Киев), Еврейским университетом в Иерусалиме, Открытым университетом Израиля. Поддержку в организации школы оказали благотворительный фонд «Ави Хай», Американский еврейский распределительный комитет «Джойнт», Еврейское Агентство, Евро-Азиатский Еврейский Конгресс, Российский Еврейский Конгресс. В организации и работе школы в Крыму также принимали участие научные сотрудники Крымского этнографического музея (Симферополь).

Участники первого проекта — «Школы на колесах», стартовавшей 1 июля в Киеве, — преодолели за 10 дней более двух

тысяч километров, побывав в многочисленных городах и местечках Подолии, Галиции и Бессарабии, где на протяжении столетий существовали еврейские общины, история и культура которых стала предметом изучения участников школы (преподавателей и 36 студентов из России, Украины, Белоруссии, Литвы, Израиля, Франции).

Одним из основных направлений работы школы стало обследование культурного ландшафта (культовых зданий, еврейских кладбищ) и сбор материала по «устной истории». Работа велась в населенных пунктах Могилев-Подольский, Шаргород, Мурафа, Ярышев, Озаринцы, Яруга, Дзыговка, Черневы, Вербовец, Сатанов, Хотин, Жванец, Новоселица, Герца, Садгора, Банилов, Куты. В с. Клишковцы Черновицкой обл. было обнаружено два ранее неизвестных еврейских кладбища XIX в. Полевые исследования осуществлялись небольшими (5–7 человек) группами, что обеспечивало мобильность в передвижении и возможность охватить большое количество объектов, заслуживающих внимания. Все участники школы смогли получить опыт собирательской работы, опробовать себя в роли исследователей. В бывших местечках, большинство которых сегодня представляют собой села с моноэтничным (славянским) населением, записывались рассказы об истории этих мест, об опыте этноконфессионального соседства, материалы по традиционной культуре и фольклору евреев и украинцев. В работе

были опробованы вопросники, специально подготовленные для регионов тесных этнокультурных контактов и отражающие специфику взаимоотношений евреев и славян (вопросники для коренных жителей местечек, славян и евреев, и для переселенцев, осваивавших местечки в более позднее время — сост. В. Дымшиц, А. Соколова, А. Львов; вопросник, касающийся этнокультурных стереотипов народной традиции, народных обрядов и верований — сост. О. Белова). Среди еврейских старожилов материал собирался также по вопроснику, составленному в начале XX в. известным историком и этнографом С. Ан-ским (подробнее см. публикацию В.А. Дымшица). Результаты устных опросов обсуждались на семинарах-отчетах (руководители А. Львов, О. Белова, А. Соколова, В. Дымшиц).

Помимо практической части, программа «школы на колесах» предполагала лекционные курсы по истории восточноевропейского еврейства, этнографии и фольклору: «Хасидизм» (М. Шнейдер, Израиль), «Происхождение и функции хасидского двора» (И. Лурье, Израиль), «Гаскала в Восточной Галиции» (Л. Лемпертене, Литва), «Синагогальная архитектура на Украине» (С. Кравцов, Израиль), «Еврейская эпиграфика» (М. Носоновский, США), «Евреи и славяне. Фольклор и мифология местечка» (О. Белова, Россия). Были также прочитаны лекции по этнографии и застройке еврейских местечек (А. Соколова, Россия), по

истории еврейских общин Буковины (Р. Капанов, Россия), о творчестве И. Мангера и П. Целана — поэтов, чье творчество было связано с Буковиной и Черновцами (В. Дымшиц, Россия).

Полевая школа в Крыму (второй проект, в котором приняли участие около 50 студентов из России, Украины, Белоруссии) проходила 15—27 августа. Среди слушателей были студенты Института стран Азии и Африки при МГУ, Петербургского института иудаики, Киево-Могилянской академии, Таврического Национального университета им. Вернадского и др.

Участники школы базировались в д. Хаджи-Сала, у подножия плато Мангуп, на вершине которого расположены развалины одноименного средневекового города, где в течение длительного времени проживали, в частности, крымские караимы. История и культура караимов стала основной темой школы, а главным направлением полевых исследований были эпиграфические работы на мангупском некрополе, каталогизация которого была практически завершена участниками школы. Студенты также принимали участие в археологических раскопках на мангупском плато, в ходе которых была произведена расчистка развалин синагоги и

миквы (бассейна для ритуальных омовений) и проведена подготовительная работа для дальнейших раскопок в караимском квартале города.

Этнографическая часть программы школы состояла из исследовательских поездок в населенные пункты, где ранее находились еврейские колхозы или проживали русские иудействующие. Подробный отчет о работе этнографического отряда читайте в публикации, подготовленной Т. Величко и А. Эмировой.

А.М. ФЕДОРЧУК;
(Москва)

Летняя школа в Подолии

Фольклорно-этнографические экспедиции С.А. Ан-ского по праву считаются началом систематических исследований по народной культуре евреев Восточной Европы. С 1912 по 1914 г. проводились экспедиции на Волынь и в Подолию. В то же время проект Ан-ского не был реализован в полной мере: политические катаклизмы XX века не позволили продолжить начатую работу.

С.А. Ан-ский на основе своих полевых исследований составил на идише и опубликовал программы-вопросники, которые должны были стать основой для полного описания «быта и нравов» евреев России. Это были «Историко-краеведческая программа» и «Еврейская этнографическая программа. Часть первая "Человек"». «Историко-краеведческая программа», содержащая 172 вопроса (общий объем — 0,5 печатных листа), составлена С.А. Ан-ским при участии А. Юдицкого и представляет собой вопросник, рассчитанный на собирание устной истории и фольклора. «Еврейская этнографическая программа. Часть первая "Человек"», содержащая 2086 развернутых вопросов (общий объем — около 6 печатных листов), была составлена вместе с участниками экспедиций и должна была позволить собрать полную информацию о событиях жизненного цикла и связанных с ними практиках и поверьях. Вторая часть «Еврейской этнографической программы», посвященная годовому циклу, также была составлена, но ее не успели опубликовать; она до сих пор не обнаружена.

По планам С.А. Ан-ского программы должны были быть разосланы *замлерам*, собирателям-волонтерам, по всей черте оседлости. Образцом для программы Ан-ского явно послужила «Программа этнографических сведений о крестьянах центральной России», составленная князем В.Н. Тени-

шевым в 1897 г. Сама концепция, основанная на работе *замлеров* с последующей обработкой их корреспонденций, восходила к очень успешному опыту работы Тенишевского бюро. Но эта масштабная работа так и не была осуществлена из-за начавшейся Первой мировой войны.

К лету 2004 г. обе программы были впервые переведены на русский язык и затем использованы в ходе первой студенческой «Школы на колесах». Впервые за последние семьдесят лет проверена применимость этих анкет для опросов в полевых условиях. В задачу школы входил анализ современного состояния еврейской фольклорно-этнографической традиции на основе сопоставления современных материалов с материалами Ан-ского, изучение динамики разрушения и сохранения традиции.

Для экспедиционной работы Школы была выбрана Юго-Западная Украина: территория Винницкой, Хмельницкой и Черновицкой областей. Этот регион включает три исторических региона: Подолию, Бессарабию и Буковину. Его специфика в том, что в ходе Второй мировой войны большая часть еврейского населения этого региона уцелела. Еще и после войны евреи продолжали составлять значительную часть городского населения, образуя в историческом центре городов и местечек компактные анклавы. Например, в конце 1980-х гг. в г. Могилеве-Подольском из 35 тысяч жителей 6 тысяч составляли евреи. Кроме того, Подолия — один из основных районов, в котором работала экспедиция С.А. Ан-ского.

В ходе нашей экспедиции этот регион был обследован с целью определения наиболее значительных центров старожильского городского еврейского и украинского населения, а также выявления наиболее интересных информантов. Главной задачей экспедиции было оценить общее состояние устной традиции и наметить перспективы будущей работы.

Маршрут экспедиции состоял из четырех этапов:

1) Юго-Западная Подолия: Могилев-Подольский и окрестные местечки (Ярышев, Озаринцы, Яруга, Дзыговка, Черневцы, Шаргород, Мурафа);

2) Северо-Западная Подолия: Каменец-Подольский, Жванец, Мурованные Куриловцы, Вербовец;

3) Северная Бессарабия: Хотин, Клишкловцы, Новоселица, Атаки;

4) Северная Буковина: Черновцы.

Первоначально было неясно, удастся ли вообще собрать какой-либо материал, сопрягающийся с материалами экспедиций 1912—1914 гг. Несмотря на то что еще два десятилетия тому назад в этом регионе было значительное еврейское население, за последние десять лет оно стремительно уменьшилось в результате эмиграции. Умозрительно представлялось также, что десятилетия советской власти и прошедшая модернизация могли стереть всякий след традиции. Между тем результаты первой экспедиции превзошли все ожидания. Некоторые разделы этнографической программы С.А. Ан-ского собирали до 80% положительных ответов; практически все вопросы были в той или иной степени понятны информантам. Кроме того, удалось записать значительное количество фольклорных текстов: песен, легенд, семейных преданий, заговоров, считалок и т.д.

Ключевым моментом для работы с информантами-евреями было использование идиша в качестве основного языка беседы. Все информанты хорошо владеют русским языком, но именно обращение к идишу как к языку прошлого позволяет им вспомнить многие важные подробности и фольклорные тексты, которые на русском языке в их памяти «не существуют».

Итоги «Школы на колесах» показывают, что собирательскую работу по еврейской этнографии в регионах Восточной Европы, где исторически компактно проживало еврейское население, проводить не только можно, но и необходимо.

В.А. ДЫМШИЦ
(Санкт-Петербург)

Этнографическая программа Крымской школы по иудаике: первый опыт

Работа школы была организована по трем основным направлениям: эпиграфическому, археологическому и этнографическому.

Этнографический отряд впервые провел исследования в селах Автономной Республики Крым, которые в 1920-е—1930-е гг. входили в состав еврейских колхозов. Это сёла Листовое (бывшая коммуна «Войно-Нова» — «Новая жизнь»), Журавли (Горенштадт), Митяево (колхоз «Идиш поьер» — «Еврейский пахарь»), Крайнее (старое название — Луначарка), Лесновка (Гарапашник, с начала 1930-х — колхоз им. Сталина), Добрушино (колхоз им. Молотова) Сакского р-на, а также Березовка (д. Смидовичи, колхоз «Соцдорф») Раздольненского р-на. Была записана 21 аудиокассета, взяты интервью у 31 информанта.

Главными целями учебной экспедиции стали поиск и фиксация объектов материальной и духовной культуры евреев-колхозников. В настоящее время еврейского населения здесь не осталось; в этих селах проживают русские, украинцы и крымские татары. Поэтому исследования проводились в двух направлениях: во-первых, записывались воспоминания евреев — бывших колхозников, проживающих ныне в городе, и, во-вторых, фиксировались взгляды этнических соседей на культуру еврейского населения.

Среди информантов — русских, украинцев, крымских татар — четко выделяются две группы. Первая — это те жители крымских сел, которые в 1930-х—1940-х гг. жили вместе с еврейским населением. К сожалению, таких людей осталось очень мало, в то время как их воспоминания имеют большую ценность. Вторая группа информантов — это послевоенные переселенцы, которые приехали в бывшие еврейские колхозы, слышали рассказы о евреях и застали лишь немногих из оставшихся в живых бывших колхозников.

Следует отметить, что за сравнительно короткие промежутки времени, особенно в XX в., этнический состав некоторых сел полностью менялся, а также то, что еврейское население компактно проживало в крымских селах в течение всего нескольких десятилетий советской эпохи.

В публикации представлена часть материалов, собранных этнографическим отрядом во время работы школы.

Какими остались евреи в памяти соседей?

«Они, евреи, очень хорошие люди. Евреи ни в чем не отказывали, чего бы ты ни

попросил. Был у нас сторож в саду, еврей Цивкин. Он детям всегда яблок давал. А вообще они всегда были башковитые, ну то есть всегда на должности» (Антонина Шкрёбо, 1929 г.р., с. Крайнее).

Сохранилась память и о «палестинцах», членах левого крыла сионистской организации «Гдуд Ха-авода», которыми в с. Листовое была основана единственная на территории СССР еврейская сельхозкоммуна, похожая на киббуц: «А еще были у нас евреи из Палестины. Они были такие трудяги и все строили. И даже мельницу построили. Вот Бекманы были из тех палестинцев. Они уже уехали в Израиль... Мама говорила, что они были очень трудяги, они такие были рабочие, они были такие ласковые, больше соображали, больше все это делали. Они крупы делали. В нас была мельница — и крупы делали, и муку делали, и зерно очищали, и пшено. Они были очень-очень трудяги...» (Надежда Федоровна Грабко, 1934 г.р., в Листовое ее родители переехали в том же году из Херсонской обл.).

В рассказах информантов сочетаются два интересных стереотипа. С одной стороны, с евреями связывают благополучие, зажиточность, а также добрососедские отношения. С другой стороны, прослеживается стереотипное представление о том, что евреи не любят грязную работу и в основном предпочитают умственную деятельность, занимают какую-либо должность: «Был у нас Миша Гитман. Вот это еврей был! Всем евреям еврей! Какой-то русский еврей. Не боялся никакой черной работы. Всю жизнь возил горячее для тракторов, комбайнов. Попробуй один двухсоткилограммовую боч-

ку вкатить на бречку. А он, ничего, везет...» (Анатолий Викторович Калинин, 1938 г.р., в Крыму с 1951 г., с. Листовое).

Внешние отличия

Наши информанты вспоминали колоритные особенности одежды и головных уборов еврейского населения: «А костюмы у них были — в клеточку... А у украинцев и у россиян — то были в черных костюмах, все время... Да-да-да, и брюки они [евреи] больше носили больше в клеточку... Вот мужчину кузнеца хоронили при шляпе — они любили шляпы, вот эти с полями. Еще они носили под спудом. Ну одедали: шляпу оденет, а сверху с большими полями шляпу они... Маленькая обязательно. Раньше у кого болит голова — русские так делали — у кого голова болит, и они такие маленькие одедали... кружок (?)... Кто шерстяную, а кто простую с ваткой посередине. А потом наши старухи стали одевать, знаете чего: оно не холодно... Тоже обряды друг друга перенимали. Одедали, но только шоб не видно было. А ну не стеснялись. Но они одедали так, чтобы не видно было. Моя даже мама — и немножко и то, одедала... Мы ее "кубышка" называли. Вы знаете, я спросила у бабушки. От, она говорит: "Такая обычная"» (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., с. Листовое).

Какая вера у евреев?

На этот вопрос многие информанты первоначально отвечают, что «все в те времена были советскими людьми и праздники у всех были общие». Жившие по соседству с евреями в довоенные годы отмечали, что «старые люди своей веры держались»: «Да, у

Группа евреев «палестинцев» — членов коммуны «Войно-Нова». Крайний справа во втором ряду — Борис Бекман. Фото 1924 г.



них, у евреев, своя вера. Молиться они ездили в Евпаторию, в синагогу. Я в той синагоге раза два-три был, вот когда у них служение шло. Чем вера еврейская от православной отличается? Она ничем. Там, видите, у них руки чем-то обматывают. Вроде как ремень-не ремень. Священник берет Библию, читает, а они сидят, слушают. У них шапки не скидают в церкви, все в головных уборах. И в татар. И в евреев — все в головных уборах... (Владимир Гаврилович Здоров, 1927 г.р., с. Журавли).

Очень интересны в этом отношении воспоминания евреев. В г. Саки мы записали интервью у Софьи Наумовны Козулиной (до войны она жила с родителями в колхозе «Свободный труд», в с. Учкую-Тархан; сейчас с. Колодезное Симферопольского р-на): «Бабушка моя была религиозная. И хотя родители были коммунистами, за мясом бабушке ездили в Симферополь. Ела она все кошерное. Рыбу только с чешуей. А вообще моя бабушка была знахарка. Она лечила всех, кто к ней обращался. И у папы было два имени. Когда он болел в детстве, чтобы отогнать нечистых духов, ему дали второе имя».

Праздники

Очень немногочисленны свидетельства о еврейских праздниках. Большинство информантов говорят о том, что только старые люди соблюдали еврейские праздники: «Среди старых евреев праздновали эти праздники. Паску, Шабис. Тайно собирались в поле, садялись в кружок и молились...» (Иосиф Францевич Любинецкий, 1927 г.р., поляк, родился на Западной Украине, житель с. Листовое с 1950 г.).

Главный еврейский праздник, который запомнился нашим информантам, это *Песах*. Особое место в пасхальной трапезе занимает *маца*. «Вот Паска у евреев. Она раньше, чем наша. И пекли их раньше, а у нас позже. И обязательно нам принесут. Если не принесут, то позовут: "Идите, покушайте". Вот старушка, соседка была — мацони нам нарежет и чай с молоком» (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., с. Листовое; показательная замена слова «маца» на, видимо, более знакомое «мацони»).

Почти все наши информанты пробовали мацу. «Делали, угощали, маца такая еврейская. Она такие коржи тоненькие, вот, тоньше пальца, половина пальца. Такая пресная. Солонковатая вроде на вкус, но вкусная. Пресная. Так сделана. Засушена, маца называлась» (В.Г. Здоров, 1927 г.р., с. Журавли).

Несмотря на добрососедские отношения и уверения в дружбе, еврейское население остается «чужим» и всегда что-то скрывает — в том числе секреты праздничных блюд:

«А вот вы знаете, я никогда не видала, когда они месят. Только спросила: "Бабушка Соня, а как вы ее [мацу] месите?". Она мне сказала только: "Надо молочка, соли, соды". Ничего не получилось. Я ее много раз просила позвать, когда будут мацу месить. А она мне: "Ладно, ладно". Только я ей напомним, а она: "Ой, Надя, я уже замесила"» (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., с. Листовое).

Редко, но встречаются сюжеты, связанные с «кровавым наветом». Так, в с. Березовка Раздольненского р-на участники экспедиции Айше Эмирова и Евгения Косьяненко беседовали с Николаем Корнеевичем Щукотой и его дочерью Екатериной Аксеновой: «У них тоже Паска называлась... Они ж видите, воно с кровью. Маца. Любую кровь. Обычай у них такой». На вопрос собирателей о том, пробовали ли они мацу, Е. Аксенова ответила: «Я пробовала. Крупковку угощали. Та ничего там, вода и мука, буквально больше ничего нет». Другие информанты тоже слышали о добавлении крови, но смеются над этим сюжетом и отрицают его правдивость: «Брехня. Но все-таки такое существует. Это самая натуральная брехня, потому что меня там дядя был, а он был женатый на еврейке, и если бы что-то добавляли такое, он бы знал. Нас же не будет угощать. Это все брехня» (Андрей Михайлович Скакун, житель с. Листовое с 1951 г.).

Нередко *Песах* информанты отождествляют с другим еврейским праздником — *праздником Кущей*, так называемыми *еврейскими кучками* (с таким же отождествлением мы встретились в 2004 г. во время полевых исследований в Северной Бессарабии, в Хотине). «Еврейская маца — це их Паска. Их Паска — еврейские кучки. На эти кучки ветер дует иде» (Надежда Игнатьевна Чуприна, 1924 г.р., с. Березовка, приехала в село в 1948 г. из Херсонской обл.).

Иногда в рассказах жителей крымских сел «еврейские кучки» выступают как некое метеорологическое явление. «Есть вот еврейские кучки ли ветры. За шесть недель до нашей Паски ветер дует, такой ветер дует, и с бурей, и с пылью, и всем на свете. И называлось — еврейские кучки. Почему они назывались — не знаю. И они называются по сегодняшний день. Как остается шесть недель — о, еврейские кучки» (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., с. Листовое).

Встречается также сравнение «еврейских кучек» с днем «бешеной Евдохи» (14 марта) (Антонина Николаевна Щербакова, с. Добрушино).

Похороны

Известные на Украине фольклорные мотивы, связанные с еврейским погребальным

обрядом (покойника несут на кладбище бегом, хоронят без гроба, тело помещают в могилу в сидячем положении), встречаются в крымских селах как при описании еврейских, так и татарских похорон.

«Вы знаете, при мне тут еврейских похорон не было. А вот татарский обряд я уже тут видел. Вот неподалеку жил пожилой татарин. Там у них мужчины все: обмывание там, приехал ихний, как у них там, священник, или как он. Мулла. Там они такое сделали. Все загородили, чтоб никто не видел. Им подают воду, они там обмывают тело. Потом завернули его в простынь или в какую-то еще ткань, и такие носилки, идут мужчины, на носилки... Не, сначала вынесли его, все мужчины, женщины там не присутствуют, все встали вот так в ряд, мулла прочитал молитву. Потом взяли его носилки на плечи четыре человека и бегом, просто рысью бежали на кладбище, всю дорогу вот так... На кладбище я не ходил, но, говорят, они просто сажают его там в могилу» (А.М. Скакун, с. Листовое).

Большинство информантов говорят, что если и хоронили евреев, то по русскому обряду. Однако все-таки случались курьезные случаи: «Умер в деревне дедушка Бекман... И забрали они этого дедушку и хотели везти на машине колхоза хоронить. И его везли хоронить, и они до края деревни дошли, говорят нам: "Ну все, вы теперь слезьте, и мы поедем дальше". Некоторые люди сказали: "Мы хотим дедушку в землю бросить". Она [дочь] говорит: "Нет, не надо, мы лучше сами поедем". А люди настояли. И нас, по-моему, пять человек поехали, пришлось им этого дедушку — пусть уже будет Бекман — его похоронили тоже порусски. Постеснялись. А обычно, слышали мы, что их раздевали, бросали что на них было надето туда, а их заматывали и улаживали. Вот это был такой слух. Потом тетя Маня нам сказала: "Мы хотели похоронить, но были русские, мы не похоронили". Но обычно хоронят по-другому. А вот куда гроб девают, не знаю. По-моему, они его разбивали» (Н.Ф. Грабко, 1934 г.р., с. Листовое).

На вопрос о том, почему евреи именно так хоронили своих умерших, информанты затрудняются ответить, обычно ссылаясь на то, что у евреев просто такой обычай.

Т.В. ВЕЛИЧКО, А.А. ЭМИРОВА
(Симферополь)

От редакции. В атрибуции фото на 1-й стр. обложки № 1' 2005 допущена ошибка: автором фото Н.Г. Бруновой является М.М. Горшков. Приносим автору свои извинения.



Дом 1865 г. (д. Мытищи Нежитинского с/с Макарьевского р-на). Фото Л.А. Феоктистовой

Фронтон дома в д. Мытищи (Нежитинского с/с Макарьевского р-на). Фото Л.А. Феоктистовой



В августе 2004 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета под руководством проф. Е.Л. Березович работала в Кадыйском и Макарьевском районах Костромской обл. Материалы экспедиции читайте на с. 4—14



Прасковья Андреевна Клызник (с. Завражье Кадыйского р-на) показывает панно «Ромео и Джульетта» ручной вышивки. Фото. Е.Л. Березович

Екатерина Григорьевна Васильева (с. Столпино Кадыйского р-на) показывает лоскутное одеяло ручной работы. Фото Е.Л. Березович



На сенокосе у д. Ведрово. Фото К.В. Пьянковой

Журналы «НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО», «ЖИВАЯ СТАРИНА», «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА» и книги, изданные Центром русского фольклора, можно приобрести за наличный или безналичный расчет по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6 (желательно в понедельник и четверг с 11.00 до 18.00); тел.: (095) 245—2079, 246—8417

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 2006»)
Internet: www.rospe.ru



В следующих номерах:

Ю.Е. Березкин (Санкт-Петербург)
Мифы далекого прошлого

С.В. Федорова (Петрозаводск)
*Духовные стихи, записанные
на территории Карелии:
особенности географического
распределения*

А.В. Козьмин (Москва)
*Ареальное распределение
сюжетного фонда
русских сказок*

Е.Е. Жигарина (Москва)
*Вариативность пословиц
в их современном бытовании*

Ю.А. Кривошапова (Екатеринбург)
*Образы домашних
насекомых-паразитов
в языке и фольклоре*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

