

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2006

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Ворота. Станица Букановская, Волгоградская обл. 2002 г.



Флигель дома. Станица Клинская, Волгоградская обл. 2000 г.

С 2001 г. Ростовский государственный университет проводит исследования в рамках проекта «Казачьи поселения — синтез духовной и материальной культуры». Важное место в этих исследованиях уделяется мифологии пространства, а также символическому значению отдельных элементов жилища в ритуальной практике казаков Верхнего Дона. Публикации по первым итогам работы над проектом читайте на с. 6—14.



Флигель дома. Станица Букановская, Волгоградская обл. 2002 г.

Фото Т.Ю. Власкиной



Заброшенный баз (скотный двор) приблизительно 60-х гг. XIX в. Подворье в станице Букановской, Волгоградская обл. 2002 г.



Заброшенный баз в станице Букановской с пришедшей в негодность хозяйственной утварью. Прямо перед сараем видны остатки деревянной арбы

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(50)'2006

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

Научные редакторы

С.П. Бушкевич, О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций: **Д.Г. Краснов**

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (495) 246-8417, факс: (495) 246-3389
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 01.06.2006. Формат 60х90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 300. Цена договорная
Отпечатано в типографии
ООО «Финтрекс» 950 экз.
Москва, ул. Кантемировская, д. 60

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2006

На 1-й стр. обложки: Печной изразец из
жилища начала XVIII в. Ростовская обл.,
бассейн Северского Донца

На 4-й стр. обложки: Кладбище в с. Пан-
филово Муромского р-на Владимирской обл.
2005 г. Фото С.В. Просяной

СОДЕРЖАНИЕ

ПЕРВЫЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКОВ 2

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КАЗАКИ ДОНА И КУБАНИ	
<i>Т.Ю. Власкина. Жилое пространство в лечебных практиках казаков Верхнего Дона</i>	<i>6</i>
<i>Н.А. Ефимова. Локусы гаданий у казаков Верхнего Дона</i>	<i>9</i>
<i>С.А. Ткаченко. Дом в запретах и приметах донских казаков</i>	<i>11</i>
Новеллистические сказки и байки станицы Динской.	
Публикация <i>В.В. Запорожец</i>	14

ФОЛЬКЛОР ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ	
<i>И.А. Канева. Чудь в преданиях коми</i>	<i>18</i>
<i>Н.В. Дранникова, Р. Ларсен. Чудь в фольклоре Норвегии и Русского Севера</i>	<i>20</i>
<i>А.А. Чувьоров, В.Э. Шаранов. Местнотимые святыни у верхневьчегодских коми ...</i>	<i>23</i>
<i>В.В. Напольских. Из современных знахарских практик удмуртов</i>	<i>26</i>

СМЕРТЬ И ЗАГРОБНЫЙ МИР В ФОЛЬКЛОРЕ	
<i>Е.В. Сафронов. Умершие как персонажи современных рассказов о снах</i>	<i>29</i>
<i>В.Е. Добровольская. «Умереть сегодня — страшно, а когда-нибудь — ничего...»</i>	<i>30</i>
<i>А.А. Соловьева. Загробный мир в представлениях пудожских детей</i>	<i>34</i>
<i>Е.А. Титова. Еврейский похоронный обряд в Черновицкой области</i>	<i>37</i>
«На сороковой день стоял шкаф — и как упадёт...» Публикация <i>И.Л. Яковлевой</i> ...	
	40

ЭКСПЕДИЦИИ	
<i>Т.С. Ильина. Магическое слово в деревнях Пудожского района</i>	<i>42</i>
<i>Е.И. Якушкина. Этнографические материалы из западной Сербии</i>	<i>44</i>

ЮБИЛЕИ	
<i>В.Г. Смолицкому — 80 лет</i>	<i>47</i>

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ	
<i>Л.Н. Виноградова. Народный календарь восточнославянского населения Кубани</i>	<i>48</i>
<i>Т.Г. Иванова. Новые вологодские издания</i>	<i>49</i>
<i>А.В. Чернецов. «Трезвое и строгое научное изображение русского язычества»</i>	<i>51</i>
<i>А.Л. Топорков. Сборник статей о современной мифологии</i>	<i>53</i>
<i>Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии</i>	<i>55</i>
<i>Т.С. Канева. Новая литература по фольклору в Республике Коми</i>	<i>56</i>

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ	
<i>Владимир Николаевич Топоров</i>	<i>57</i>
<i>Евгений Алексеевич Костюхин</i>	<i>58</i>
<i>Зоя Ивановна Власова</i>	<i>59</i>

НАУЧНАЯ ХРОНИКА	
<i>И.А. Седаква. Международная конференция «Календарная обрядность»</i>	<i>60</i>
<i>И.С. Веселова. «Морфология праздника». К 110-летию со дня рождения В.Я. Проппа</i>	<i>61</i>
<i>Т.С. Канева. Научно-практический семинар «Итоги фольклорного года—2005» в Сыктывкаре</i>	<i>63</i>

С 1 по 6 февраля 2006 г. в Москве состоялся Первый Всероссийский конгресс фольклористов. В работе Конгресса приняли участие представители российских академических институтов, ведомственных научно-исследовательских центров, высших и средних специальных учебных заведений, имеющих специализированные фольклористические подразделения (кафедры, отделы, архивы, отделения, лаборатории); руководители творческих коллективов и ансамблей, педагоги и методисты этнообразовательных и культурно-просветительских учреждений и структур; представители научных центров из стран дальнего и ближнего зарубежья (Италии, Бельгии, Сербии, Польши, Белоруссии, Украины, Литвы, Эстонии, Казахстана, Узбекистана).

Конгресс констатировал серьезные научные и практические достижения российской фольклористики в XX в. Опубликовано большое число фундаментальных теоретических научных трудов (В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова, В.Е. Гусева, Н.И. Толстого и др.), сборников и антологий фольклора. Ведется подготовка и переподготовка специалистов по фольклору; наряду с давно действующими центрами функционируют новые структурные подразделения, занятые подготовкой фольклористов. Важной тенденцией развития фольклористики в XX в. является рост потенциала региональных научных центров, которые вносят существенный вклад в изучение локальных традиций, формирование общероссийской фольклористической школы.

Значительно обогатились фонды фольклорных архивов и собраний, прежде всего за счет активной и систематической собирательской деятельности специалистов, студентов, учащихся. Новые электронные технологии всё более активно внедряются в практическую деятельность исследователей, в учебный процесс, используются для сбора и обработки полевых данных.

Участники Конгресса особо отмечают значение учреждения в конце XX в. Государственным республиканским центром русского фольклора специализированных периодических изданий: журналов «Народное творчество» (основан в 1937 г., воссоздан в 1992 г.), «Живая старина» (основан в 1890 г., воссоздан в 1994 г.), альманаха «Традиционная культура» (учрежден в 2000 г.).

Вместе с тем в выступлениях многих участников отмечалось, что на рубеже XX—XXI вв. в фольклористике в целом сложилась непростая ситуация. Разрушение прежней системы научной информации, книжного обмена, закрытие библиотечных и архивных фондов обусловили отсутствие системных каналов информации об исследовательских, творческих и издательских проектах, экспедиционной и архивной работе, неординарность действий различных центров, структур, учреждений, ослабление межведомственного сотрудничества.

В ходе Конгресса были затронуты проблемы, встающие сегодня перед фольклористикой как наукой, призванной изучать и сохранять традиционные основы национальной культуры. Эти проблемы прежде всего связаны с существенными изменениями в развитии фольклора, которые обусловлены особенностями социокультурной ситуации второй половины XX в. Усиление урбанизации, а также социального и конфессионального расслоения общества влечет за собой кардинальное структурное изменение традиционной культуры.

В этих условиях для решения проблем, существующих сейчас в изучении и реконструкции фольклора, неизмеримо возрастает роль фольклористики и других наук, объектом исследования которых является традиционная культура.

ПЕРВЫЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКОВ

Предлагаем вниманию читателей журнала «Живая старина» отзывы о Конгрессе, полученные от его участников из различных регионов России и из-за рубежа.

Е. Бартминьский (Люблин, Польша): На меня как на иностранного участника громадное впечатление произвели три вещи: размах этого форума, огромное богатство поднятых на нем проблем и высокий государственный статус, который был придан Конгрессу.

Участника, приехавшего из Польши, где, несмотря на всё еще живую и богатую народную культуру, интерес к ней официальных органов культуры сравнительно невелик, поразил размах российской фольклористики. Его свидетельством и одновременно стимулом развития является счастливое сочетание трех факторов: живой фольклорной традиции, широкой программы научных исследований и многосторонней образовательной деятельности. Это вызывает удивление и, признаюсь, некоторое чувство зависти, даже если эти три направления фольклористики не получают одинаковой оценки и поддержки. Однако чрезвычайно конкретно сформулированная заключительная резолюция Конгресса содержит много важных инициатив, которые должны эту диспропорцию устранить.

Мне лично наиболее близки работы московских этнолингвистов, издающих замечательный словарь «Славянские древности», задуманный Н.И. Толстым и продолжающийся силами большого коллектива его сотрудников, руководимого С.М. Толстой. Подобный труд, хотя и несколько меньшего масштаба, ограниченный материалом одного языка, мы создаем в Польше. Мы используем опыт этнолингвистического анализа и интерпретаций, накопленный российскими коллегами, а они, в свою очередь, находят что-то полезное для себя в польских работах, о чем свидетельствует издание моей книги в Москве в престижном издательстве «Индрик». Как редактор ежегодника «Этнолингвистика» я стараюсь сделать наше издание ареной польско-российского сотрудничества и обмена идеями. Последний, 17-й том «Этнолингвистики» мы посвятили памяти нашего друга, профессора В.Н. Топорова. Почти половину материалов мы публикуем по-русски с резюме на польском и английском языках.

Уже много лет я являюсь читателем прекрасного журнала «Живая старина», само название которого для меня очень значимо, поскольку оно ориентирует не только и не столько на то, что возникло и существовало когда-то в прошлом (*старина*), но и на то, что остается живым до сих пор, что сохраняет свою ценность и жизненность для людей нашего времени.

На Конгрессе мне удалось услышать почти 50 докладов, посвященных специфике языка фольклора; проблемам языкового образа мира; концептам *труд, семья, огонь*; прагматике фольклора. Это лишь небольшая часть того, что предлагала программа, но было много докладов, представлявших большой интерес лично для меня. Например, вступительный доклад И.В. Кондакова, который продемонстрировал широкие горизонты российской культуры, ее центральное положение между Европой и Азией (Дальним Востоком) и показал, что российская культура имеет шанс стать посредником в построении глобального диалога цивилиза-

ций. Очень интересными и многообещающими были проект создания атласа русского фольклора, о котором говорил А.А. Мехнецов, а также рассуждения о постфольклоре В.А. Поздеева. Здесь невозможно даже упомянуть всех заслуживающих внимания выступлений, их было слишком много. Некоторые из них я предложил опубликовать в «Этнолингвистике». Я был чрезвычайно рад возможности лично познакомиться с теми, кто уже печатался в нашем журнале, и теми, кто впервые будет публиковать в нем свои работы.

Менее ясен для меня вопрос об отношении фольклор — государство, поскольку фольклор по самой своей природе функционирует в небольших сообществах — семейных, соседских, локальных, а не на общегосударственном уровне. Фольклор является также, и это было видно на Конгрессе, визитной карточкой отдельных регионов. Опека со стороны государства — вопрос простой и очевидный, но может ли фольклор стать средством интеграции в общенародном масштабе? Это, по-моему, невозможно.

А.Ф. Белоусов (Санкт-Петербург): Прежде всего отмечу, что считаю Конгресс весьма полезным мероприятием, которое помогло встретиться со старыми знакомыми и дало возможность услышать несколько очень интересных докладов. Однако общий уровень тех выступлений, которые я имел возможность услышать, был невысок, поэтому довольно много времени было попросту потеряно зря. Мне лично не хватало сборника тезисов, по которым можно судить, стоит ли слушать тот или иной доклад. Мало на Конгрессе было и иностранных участников. А именно в общении с представителями других фольклористических школ и направлений можно оценить результаты и убедиться в перспективности наших исследований.

М.А. Бобунова, И.С. Климас, А.Т. Хроленко (Курск): Мы, представители курской лингвофольклористики, хотим выразить искреннюю благодарность оргкомитету Конгресса за прекрасную организацию работы секции «Язык фольклора. Лингвофольклористика. Этнолингвистика», за возможность общения с ведущими учеными Москвы, Санкт-Петербурга и других городов, особенно с С.М. Толстой, С.Е. Никитиной, В.П. Аникиным, Е.Л. Березович, Т.Г. Ивановой, В.Е. Добровольской, А.А. Плотниковой. Конгресс позволил нам установить научные связи с коллегами из Томского и Уральского университетов, обменяться литературой по фольклору. Весьма ценными для нас оказались консультации профессора Е. Барминского.

Очень запоминающейся была форма проведения Конгресса в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя и на базе дома отдыха «Снегири». На наш взгляд, Конгресс выиграл бы при большей степени подготовленности пленарных выступлений.

Надеемся, что наши встречи и контакты продолжатся. Спасибо!

З.Д. Джапуа (Сухуми): В связи с Конгрессом мне вспоминаются слова первого редактора возобновленной «Живой старины» Н.И. Толстого, сказанные им в первом номере журнала: «Новизна наших дней не может утвердиться без обращения к старине». Атмосфера работы Конгресса свидетельствует о правоте этой мысли академика. Действительно, фольклорная культура продолжает жить в трансмиссии, пока мы обращаемся к ней, чувствуем ее естественную красоту.

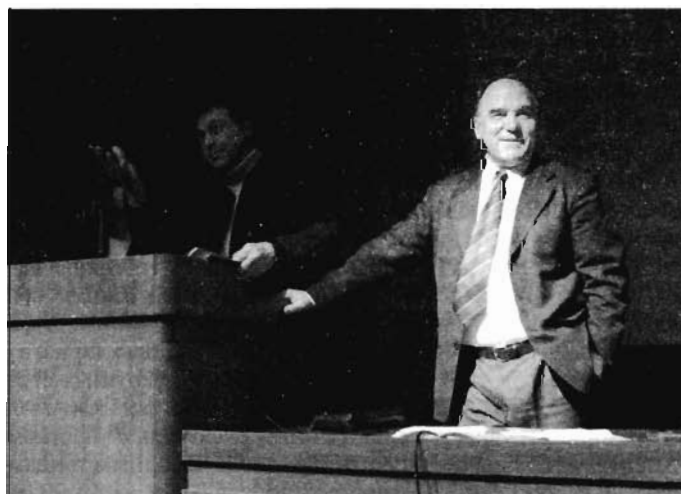
В теоретическом плане Конгресс подвел некоторые итоги народоведения за XIX—XX вв. и одновременно наметил новые пути и подходы в изучении, фиксации, архивном хранении, систематизации, интерпретации материалов живой старины. Спасибо организаторам Конгресса за такой грандиозный праздник фольклора, праздник, который для меня



На заседании. (Слева направо) А.Н. Власов (Санкт-Петербург), А.Л. Налепин (Москва), Е.Л. Сверлова (Москва), В.Л. Кляус (Москва), Е.А. Дорохова (Москва), В.А. Лапин (Санкт-Петербург)



В кулуарах. П.Р. Гамзатова (Москва) и И.В. Водовозова (Астрахань)



Заключительное заседание. М. Негро (Гориция, Италия) и А.С. Каргин (Москва)

лично останется на всю жизнь. Тем более что продолжение следует...

Т.С. Канева (Сыктывкар): Во-первых, Конгресс позволил собраться коллегам из разных научных, образовательных и прочих центров и предоставил возможность живого общения и новых знакомств.

Во-вторых, это было не просто общение, а обмен мнениями, обсуждение положений, в котором находятся разные фольклористические структуры, попытка выработать общую линию поведения (в частности, это касается проблем, которые обсуждались вузовскими фольклористами), попытка наметить совместные проекты и т.п.

В-третьих, Конгресс дал возможность получить самую свежую информацию о новых фольклористических работах, изданиях, мультимедийных проектах и т.п.

Очень хотелось бы, чтобы в будущем Конгресс фольклористов не стал похожим на очередную конференцию, а позволял почувствовать крупные результаты в области фольклористики вообще, подводить наиболее важные итоги деятельности фольклористов (от Конгресса к Конгрессу), обозначать и обсуждать серьезные общезначимые проблемы, улавливать новые тенденции и т.п.

Думается, собравшиеся на Конгресс фольклористы ощутили свою значимость и «множественность», разнообразие направлений фольклористической деятельности, порадовались успехам друг друга и увидели перспективы. Однако хотелось бы, чтобы осознание важности нашей деятельности ощущалось и вне нашего сообщества — в государственных структурах, на уровне руководства агентствами, вузами, региональными органами власти и т.п. Хочется надеяться, что организаторы Конгресса смогут донести до руководящих структур роль фольклористики и фольклористов в современном обществе, а в будущем — добиться более широкого освещения в СМИ деятельности Конгресса, подготовки к нему и деятельности фольклористов вообще, поскольку подобная «пропаганда» на местах, которую ведут многие фольклористы, часто сталкивается с трудностями, в частности с непониманием того, насколько важную роль в цивилизованном обществе занимает традиционная культура.

М.М. Красиков (Харьков, Украина): Пару лет назад во время экспедиции мне пришел в голову афоризм: «Человек человеку не брат, не волк, а информант». В самом деле, как бы ни складывались наши отношения с кем-либо, мы всегда «в плюсе», потому что получаем информацию. Но информация информации, конечно же, рознь. Самая драгоценная, понятно, — профессиональная. Увы, профессиональное общение (не виртуальное, не заочное, а личное) в последние 15 лет стало роскошью, которую, увы, ученые нестоличных городов не так уж часто могут себе позволить. Поэтому финансирование правительством России Конгресса фольклористов стало нечаянной радостью и бесценным подарком для всех его участников.

Чем ценны такие грандиозные проекты и в чем их преимущество перед обычными тематическими конференциями? Конечно, у каждого есть своя более-менее узкая тема, с которой он и приехал в Москву и наверняка получил удовольствие и пользу от обсуждения ее на своей секции и в кулуарах с коллегами. Однако Конгресс дал возможность и послушать доклады о глобальных проблемах фольклористики, и поучаствовать в работе других секций и круглых столов, и посмотреть кино- и видеопродукцию фольклорных лабораторий, и увидеть великолепный спектакль с участием студентов МГУ, и даже поучиться русским народным танцам Сибири. И, конечно же, ночные посиделки в «дружеских номерах» до половины четвертого утра (а в 8³⁰ — завтрак), и бесконечные ночные разговоры с соседями по комнате... Чуть

ли не неделю продолжался Конгресс, а казалось — пролетел как миг. Так и не хватило времени к кому-то подойти, кого-то о чем-то спросить...

Уезжать не хотелось! А это верный признак того, что праздник фольклористики удался. Спасибо!

Н.А. Лысюк (Киев, Украина): Очень рада, что посчастливилось побывать на столь представительном собрании ведущих фольклористов России и иностранных специалистов, окунуться в атмосферу споров по поводу прошлого, настоящего и будущего фольклора и дальнейших перспектив его изучения. Должна сказать, что в российском обществе фольклору как объединяющей составной части мировоззрения народа уделяется огромное внимание, чего нет в моей стране, а потому Россия занимает ведущие позиции в современной фольклористике, демонстрируя расцвет научного творчества в этой области. Этому украинцам остается только по-доброму позавидовать.

Впечатления о Конгрессе самые замечательные. Он был проведен на высочайшем уровне, чему, как я понимаю, немало поспособствовала крепкая государственная поддержка. Команда Центра сработала очень четко и слаженно, приложив немало усилий для того, чтобы гости чувствовали себя комфортно и могли заниматься делом. Единственно, о чем можно сожалеть, так это о том, что невозможно было побывать на всех секциях и услышать всё, что говорилось на заседаниях. Но надеюсь ознакомиться со всеми докладами, когда они будут опубликованы. В связи с этим хотелось бы, чтобы они были общедоступными в электронном варианте, т.е. были размещены в Интернете. В этом случае разработки ученых действительно дадут ошутимый толчок к развитию дальнейших исследований народного творчества.

М. Негро (Гориция, Италия): Выражаю официальную благодарность генеральному директору ГРЦРФ А.С. Каргину от меня лично и от всей нашей организации за большую честь, оказанную нам, за внимание и заботу, которыми я был окружен во время своего пребывания в Москве. Равным образом я выражаю благодарность за высокий уровень организации Конгресса и важные темы, которые обсуждались на заседаниях. Принятые Конгрессом решения принесут пользу всему миру фольклористики, поскольку результаты обсуждения народного искусства, танца, музыки и традиционной культуры равнозначны для науки всех стран нашей планеты.

Присутствие ученых из разных стран Центральной Европы сделало Конгресс интернациональным и прежде всего показало культурное единство между народами Европы и России.

Желаю, чтобы наше, теперь уже плодотворное, сотрудничество продолжалось с большим успехом и чтобы наши научные мероприятия вносили вклад в развитие дружбы народов.

Пользуясь случаем, выражаю признательность госпоже Н.П. Шамшуриной и ее сотрудницам за теплый прием и заботу.

А.В. Пигин (Петрозаводск): На Конгрессе я участвовал в работе секции «Фольклор и культура письменной традиции». Наиболее интересным для меня как медиевиста был доклад С.В. Алпатова «Фольклористика в междисциплинарном пространстве медиевистики» (этот доклад можно прочитать в опубликованном 1-м томе материалов Конгресса). Докладчик затронул весьма важные, хотя, разумеется, и не новые проблемы, которые нуждаются в более широком (нежели это получилось на заседании) обсуждении. В самом деле, выбор фольклорного или/и книжного контекста для комментирования средневекового памятника (определенного эпизода, мотива и т.д.) — проблема, которую постоянно приходится решать исследователю. С.В. Алпатов приходит к выводу, что наличие в том или ином средневековом тексте

литературного клише «не исключает воздействия современной автору живой фольклорной действительности», которую медиовист должен учитывать. Между тем в реальной исследовательской практике такого баланса между «фольклорным» и «книжным» контекстами редко удается достичь. Обычно исследователь — в силу своих профессиональных предпочтений — останавливается на чем-то одном; выбор же контекста существенно влияет на понимание памятника в целом. Классический пример — история изучения Повести о Петре и Февронии. Современный фольклорист сопоставляет ее с волшебной сказкой «Царевна-лягушка» и усматривает в Повести семейную историю любви (Е.М. Неёлов). В свою очередь, медиовист предпочитает интерпретировать ее как конкретизацию идей богословских сочинений и обнаруживает в сюжете реализацию теократического идеала Руси XVI в. (М.Б. Плеханова).

Недоверие к фольклорному материалу в среде медиовистов объясняется прежде всего отсутствием сколько-нибудь надежных сведений о «древнерусском фольклоре». Привлекать народные тексты и обряды в фиксациях XIX—XX вв. для интерпретации древних памятников — занятие рискованное. Установить современную средневековому автору «живую фольклорную действительность» чаще всего невозможно (или, точнее, можно лишь гипотетически). Так, поиск сказочных архетипов в средневековых повестях выглядит чуть ли не авантюрой, если согласиться с мнением Е.А. Костюхина о том, что «сказки волшебные оформились у нас под сильным литературным влиянием и вошли в обиход едва ли ранее XVII—XVIII вв.» (Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 55. С. 561). Чем точка зрения Е.А. Костюхина хуже другой, согласно которой волшебные сказки сказывали уже во времена Олега Вещего? Занятия в рукописных отделах и трудоемкая работа по изданию средневековых текстов приучают «древников» к мысли, что лучше оставаться на более надежном фундаменте источниковедения и текстологии и не пускаться в рискованные предприятия. По моим ощущениям, современная отечественная медиовистика (по крайней мере петербургская школа) всё больше сближается с богословскими дисциплинами, а не с фольклористикой (достаточно почитать Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ). Да и присутствие медиовистов на конгрессе «малою дружиной» (3–4 человека из 500 участников) тоже весьма красноречиво. Однако лично мне концепция С.В. Алпатова, несмотря на все сомнения, очень близка, и я благодарен докладчику за его интересные размышления.

Л. Раденкович (Белград, Сербия и Черногория): Российская фольклористика занимает важное место в мировой науке вообще и особенно в некоторых областях исследований. В последние десятилетия появились новые школы и направления, оказавшие большое влияние на развитие фольклористики в других странах. Независимо от того, как оценивать социалистическую систему, она давала возможность всем народам в рамках СССР сохранить родной язык и устное народное творчество. Языки и фольклор многих малых народов хорошо изучены.

В последние годы в России проводились научные конференции по разным фольклористическим темам, появились серьезные издания, региональные исследования, были защищены десятки диссертаций по фольклору. Нет возможности уследить за всеми этими событиями и трудами, многие из которых несправедливо остались вне внимания научной общественности.

С другой стороны, значительные изменения российского общества, такие как урбанизация, социальное расслоение, угасание традиционных форм культуры, глобализация, влияние электронных СМИ, миграции людей в поисках рабо-

ты, приводят к оттеснению фольклора на периферию культуры, к искажению и полному исчезновению крестьянского, обрядового фольклора. Остро встает проблема сохранения исконных форм фольклора, определяющих этническую идентичность русских и других народов России.

Все эти вопросы в том или ином виде нашли свое место в программе конференции широкого масштаба под названием «Первый Всероссийский конгресс фольклористов». Можно поздравить организаторов с высоким научным уровнем конференции и поблагодарить за прекрасные условия ее проведения. Думаю, что Конгресс даст сильный толчок к дальнейшему развитию российской фольклористики, которая должна найти способы сохранения и изучения фольклора в условиях современного мира, ибо фольклор вместе с языком является основой национальной и культурной идентичности.

С.М. Толстая (Москва): Конгресс был для его участников одновременно праздником и напряженной работой. Многолюдье, радостные встречи с иногородними коллегами, новые лица и знакомства, новые книги, яркие фильмы, народные танцы, потрясающий спектакль фольклорного театра А.А. Ивановой (МГУ), мороз и солнце, заснеженный лес — всё это, конечно, праздник. А восьмичасовые заседания ежедневно, прослушивание и обсуждение десятков докладов и выступлений, кулуарные дискуссии и обмен информацией после заседаний — это всё работа, но работа тоже радостная, дающая новые импульсы к размышлениям, навещающая на новые темы и подходы. Главное впечатление: фольклористика очень изменилась по сравнению с классической наукой XIX — первой половины XX в. Она чрезвычайно расширила свое предметное поле, она освоила новые эмпирические области на пограничье с языком и культурой, она обратилась к прагматике фольклора — к целям и функциям текстов, к субъекту фольклора, носителю фольклорной традиции и его картине мира. Это увлечение новыми темами и задачами несколько оттеснило или отодвинуло на второй план традиционную проблематику изучения «канонических» фольклорных текстов, их структуры, текстологии, поэтики, сравнительно-исторического изучения фольклора. Но это отступление, надо думать, временное: отступили, чтобы вернуться к традиционным темам на новом уровне, с новым научным инструментарием и новым видением.

А.В. Юдин (Гент, Бельгия): Прежде всего, меня поразило, как быстро Конгресс был организован. Устроить за несколько месяцев форум на полтысячи участников, да еще и издать к нему подготовительные материалы — очень трудная работа. Так что большое спасибо организаторам за это, а также за бесплатное проживание и питание. Что касается самого Конгресса — для меня на нем самым интересным оказалась «материализация» многих исследователей, которых раньше знал только по публикациям. Познакомился с молодыми исследователями, увидел старых друзей и коллег. А это всегда приятно. К сожалению, места заседаний некоторых секций оказались настолько разнесены, что Конгресс (по крайней мере, для меня) распался на несколько одновременных конференций и чего-то единого я почти не увидел (если не считать пленарного заседания, которое, на мой взгляд, могло бы было быть более продуманным). Запомнился и круглый стол с участием среди прочих В.П. Аникина и А.А. Панченко, где можно было воочию увидеть, сколь разные дискурсы сосуществуют в российской фольклористике. А самыми интересными из продававшихся на Конгрессе книг лично для меня оказались «Язык и миф» А.Ф. Журавлева (лингвистический комментарий к «Поэтическим воззрениям славян на природу» А.Н. Афанасьева) и сборник переводных статей польского этнолингвиста Е. Бартомиńskiego «Языковой образ мира».

Дом в народных представлениях восточных славян — место обитания всего рода (живых и мертвых его членов), центр освоенного человеком пространства, вписанный в глобальную систему миропорядка. Изучению ценностных аспектов концепта «дом» в языке, фольклоре и этнографических явлениях посвящен ряд монографических работ и статей, множество составляющих этого сложного культурного феномена освещено в словарях «Славянская мифология» и «Славянские древности»¹. Однако жилище донских казаков с «экстраутилитарных» позиций до настоящего времени практически не исследовано. Исключение составляют несколько работ. Изучению мифологических персонажей сферы дома посвящены значительная часть кандидатской диссертации и ряд статей Н.А. Архипенко². Попытка реконструкции особенностей пространственной культуры казаков Нижнего Дона XVI—XVII вв. была предпринята А.С. Козаченко³. В монографии М.А. Рыбловой характеристика отдельных конструктивных деталей казачьих жилищ сопровождается подборкой фольклорных материалов⁴. Элементы мифологии пространства, а также место и символическое значение отдельных элементов жилища в ритуальной практике донских казаков рассматривались в работах автора этих строк⁵.

Между тем сложнейшие этногенетические и культурные процессы на Дону, запутанная история заселения этих территорий не могут быть изучены без тщательного обследования по теме «Дом», поскольку именно в этом случае возможно получение данных комплексного (духовно-материального) характера, пригодных для сравнительного анализа и сопоставимых, в частности, с данными археологии. Принципиальное значение для выявления особенностей локальных вариантов поселенческой культуры донских казаков имеет концентрация изысканий на сравнительно небольшой территории. С мая 2001 г. сотрудники комплексной экспедиции Ростовского государственного университета при поддержке Государственного музея-заповедника им. М.А. Шолохова осуществляют программу «Казачьи поселения — синтез духовной и материальной культуры». Предлагаемые статьи подводят первые итоги этих исследований. Они являются одновременно и публикациями, вводящими в научный оборот отдельные тематические блоки собранного материала, и аналитическими работами, в которых авторы в одних случаях вписывают в уже существующие разработки по народной культуре ранее неизвестные верхнедонские иллюстрации, в других — дают возможность по-новому взглянуть на знакомые факты.

Примечания

¹ См., напр.: Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 463. Труды по знаковым системам. Т. 10. Тарту, 1978; Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М. Т. 1. 1995; Т. 2. 1999; Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М., 2000.

² Архипенко Н.А. Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ростов-на-Дону, 2000; Она же. Представления о змее в мифологии донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: проблемы межкультурных отношений: Сб. ст. Ростов-на-Дону, 1999.

³ Козаченко А.С. Пространственная культура казаков Нижнего Дона конца XVI — XVII в. Ростов-на-Дону, 2000.

⁴ Рыблова М.А. Традиционные поселения и жилища донских казаков. Волгоград, 2002.

⁵ См., напр.: Власкина Т.Ю. Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья...; Она же. Мифологический текст родин // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; Она же. Граница поселения в устных рассказах жителей станицы Раздорской // Историко-культурные и природные исследования на территории Раздорского этнографического музея-заповедника. Вып. 1: К 80-летию Л.Т. Агаркова. Ростов-на-Дону, 2003.

Т.Ю. ВЛАСКИНА

Т.Ю. ВЛАСКИНА

ЖИЛОЕ ПРОСТРАНСТВО В ЛЕЧЕБНЫХ ПРАКТИКАХ КАЗАКОВ ВЕРХНЕГО ДОНА

В корпусе «экстраутилитарных» функций дома наиболее актуальные для народной медицины — защитная и космогоническая (упорядочивающая). Первая создает благоприятные условия для мероприятий апотропеического и профилактического характера, направленных на то, чтобы избежать заболеваний. Вторая открывает возможности к избавлению от них путем отсылки в потусторонние территории, поскольку дом имеет целый ряд конструктивных элементов, для которых в традиционной картине мира отведена роль пространственных границ между «тем» и «этим» светом (пороги, ограды). В нем есть также как регламентированные (двери, ворота), так и нерегламентированные (окна, печная труба) проходы для контактов с «чужим» миром.

С этими символическими свойствами жилища связан целый набор магических приемов, прежде всего апотропеического характера. Так, накануне Крещения казаки Верхнего Дона чертили мелом или углем кресты на окнах и дверях¹. В воротах ставили ветки, служившие украшением на Троицу, а в канун Ивана Купалы обсеивали дом и хлев освященным маком, создавая магический круг. Для защиты дома и подворья старожилы рекомендуют каждый вечер *закреплять* сначала двор, обходя его «по солнцу от ворот к воротам», а затем дом изнутри, начиная от святого угла. Во время такого обхода произносят молитвы «Отче наш», «Животворящему Кресту Господню» или специальный текст, например такой: «Господи, благослови порог, притолоки, ставни. Од[у]бели и понемели все мои злодеи, все мои лиходеи. Чтобы рот не разевали, жизнь мою не разбивали. Как пасха освящается, всякая тварь отступает, все злодеи, все лиходеи. Около моего двора огненная река, тёрном, загорожена, Христова пе-

ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА ВЛАСКИНА; Ростовский гос. университет (Ростов-на-Дону)

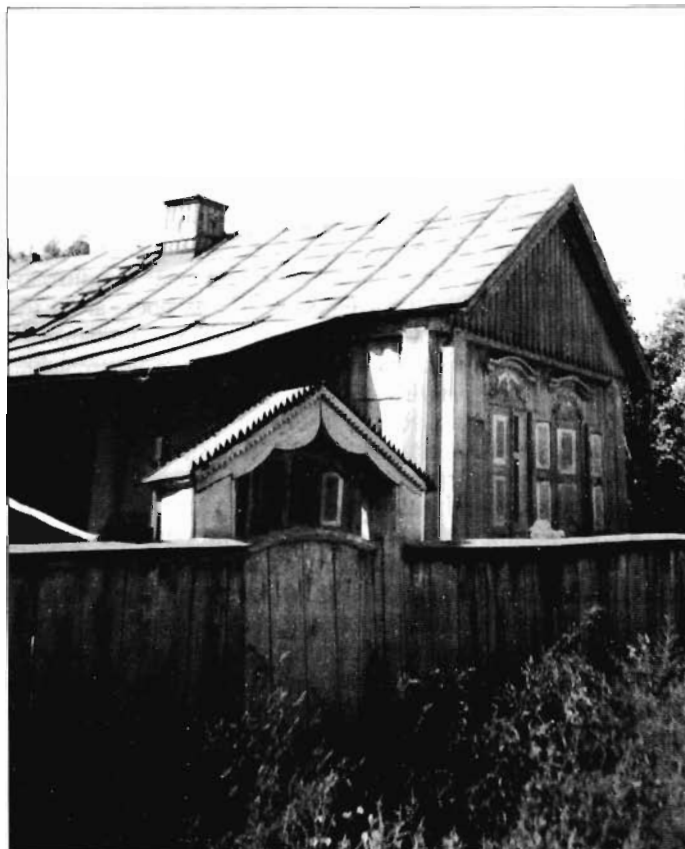
чать положена. Белый свет¹, отведи моим злодеям глаза и след. Кто эту молитву знает, тот спасён бывает от колдуна, колдуньи, ретника, решницы², от нечистого духа. Во веки веков, аминь» [1].

Отгонными свойствами обладают не только словесные формулы, но и сакральные предметы или их символы, ритуальный инвентарь, освященные растения, а также нечистоты — плевки, кал, моча, женские месячные выделения³. Поэтому представляется правомерной апотропеическая интерпретация некоторых действий, которые традиционно рассматриваются как устраняющие или нейтрализующие ритуальную нечистоту. К таким актам, в которых отгонная функция комбинируется с очистительной, можно отнести устойчиво бытующий по сей день обычай выливать под ограду подворья воду после обмывания покойника или после мытья и стирки белья в период месячных. Наилучшими для этого представляются «слабые» места конструкции — стыки между плетнями: «И на дорогу нельзя ничего выливать, временные, когда идёт месяшны — раньше так нас учили: вот стык плетней — выливайте тут, промежду плетней, чтоб ни люди не ходили там, нихто. Если наступить, плохо будет тому, кто наступил, кому сделано, а может, кому и не сделано, да набрядёшь в чужоя. [А если спроста — спроста вылили, спроста наступил — всё равно нехорошо будет?] Конечно, нехорошо, обходить все[г]да надо эти пакости. У нас одна женщина — это до войны дело было, так она в могилу пошла: кровь залила. Да так и сказали, что говрать: "Ето подлито. Вылили, а ты набряла". И ниhto не вылечил, ништо не помогло» [2].

Поскольку нечистоты во избежание несчастья рекомендуются выливать в места, по которым люди не ходят, отсюда прямо следует, что реальный или потусторонний злодей, осмелившийся воспользоваться нерегламентированным путем, подвергнется их вредоносному воздействию, и в результате безопасность «своего» пространства в границах подворья возрастает.

Наилучшую защиту предоставляет жилое помещение. Укрытие внутри дома может быть достигнуто таким обычным способом, как закрывание/завешивание окон или запираание дверей. Примером может служить широко распространённый запрет оставлять незакрытыми окна и зажигать ночью огонь в доме, где есть младенец, из опасения привлечь болезнь *огник* (сыпь на лице), по поверью пересылаемую знахарками на огонь.

Помимо ограждения, защитная функция дома реализуется путем прикрепления «заместителя» оберегаемого существа к определенному локусу дома. Замещающий предмет, как правило, является некой частью, обозначающей целое существо. Это могут быть плацента, пуповина, волосы/шерсть, кровь и т.п. Таким образом оберегают и людей и животных: «[Когда корова телится, место [плаценту] куда надо прибирать?] Хуч на сарай кинь, куды хошь... И вообще мне один дед говорил: "От, отелится корова <...> а ты подбери эт месту и у передний угол". А я: "А он будить вонять". — "Да не завоняить, высохнуть, да и всё". [Что, прямо в хате или на крышу?] На потолок. [На чердак?] Да, туды. И шоб в [святой] угол. "Сроду, — грить, — ниhto не возмьёт и корову не загубить"» [3]; «Пуповину у дитя отрезают какую, во что-то заворачивают, и сундуки же, и прямо игде цепка, прям перед ней в середке, оттель в сундуке прям прибивают. Прибьют прям к этой... клочочки или в чём там завирнута пуповина детская. [И так она там навсегда?] Да. И так она там прям. Она там высохнуть. [И что, сколько родит мать, столько у неё там этих прибитых пуповин?] Да, и так туда их прибивают. [А это материнский сундук, с



Дом и ворота в станице Клинской Волгоградской обл. 2000 г.
Фото Т.Ю. Власкиной

которым она замуж идёт?] Да, да, ну да, замуж. Ну да, раз сундук есть, он чей же? <...> [То есть они [пуповины] у матери должны быть?] Да, да <...> Знаю, прибивали, чтоб дитё не белело <...> от грыжи прибивали, чтоб грыжи не было» [2].

В отличие от апотропейных действий, направленных на предохранение от болезней, лечебные практики связаны не с укреплением границ дома и подворья, а с их регламентированным преодолением. Смысл народных способов лечения — отделение болезни от больного и ее изгнание.

Главное в этих ритуалах не то, какую конкретную болезнь лечат, а сама идея избавления. Локусы, через которые избавляются, — двери, порог, калитки: «От грыжи. Бабушка уложит яво на порух... поперёк порога, топор возмьёт и чертит вокруг топором-то. Шепчет молитву какую-то» [4]; «Выливают испуг. Воск в специальной чашке растапливают, выливают в чашку воды, ставят на грудь, на живот и говорят: "Господи, благослови. Будем выливать, чего ты испугалась". Читаешь "Отчу", и скрозь "Отче" выливаешь раз, другой и третий. Говоришь: "Аминь, аминь, аминь". Говоришь: "Ну, подымайся, гляди, чего ты испугалась". И выйдет корова, лошадь или человек. Так до трёх раз <...> Когда остаётся вода после наговора, воду выливают под пятку у калитки. Раз, два и три. Стары люди говорили: "Вьлешь воду, вьлешь и боль". Она под пятку уйдёт. Чтоб она совсем ушла. Как дверь закрывается, так и боль чтоб ушла. А если наступят — то ничего, это не порча» [5]; «Принёс он [страдающий импотенцией] мне бороновый зубок. Он находит его и приносит его, у мене квас [для наговаривания] есть: "Как светло Христово воскресенье и Ты, Господи, приходил и накрывал своею ризою человека, так накрой же его и восстанови ему все чувства и нервы.

Аминь, аминь, аминь". Только "Отче" обязательно. И на бороновый зубок ему наговариваю, даю ему квасу. Даю ему и говорю: "Приходишь домой, где дверь открывается, зубок станови в пятки". И двенадцать дней он должен пойти туда помочиться на этот зубок и говорить: "Как зубок стоял, так и у мене, у раба Божия [имярек], мой член стоял"»⁴.

С дверью связаны такие способы лечения детей, где искусственно устанавливается граница, которую ребенок «перерастает», оставляя болезнь внизу — за чертой: «Грыжу ходила я, лячила. Одна женщина <...> лячила. С приговором, чей-т она читала и ниточку замяряла рост, ага... ну, как перрастёт, так она ня буить. По-моему, няправда — буить... [А что, не выздоровел?] Не, выздоровел, ничаво... Щас уж он на пенсии у мене буить. [А вот эту ниточку она куда клала?] Вон, к притолке. Замяряла, ниткой замерила и отметила. [Отметила на притолоке?] Да» [6]; «От испуга лячили. В притолоку поставит, сделает ямку по росту, как перрастёт ямку — так выздоровет» [4].

Использование окна в лечебной магии обычно связано с группой преимущественно детских заболеваний, которые характеризуются общей ослабленностью организма. Это может быть рахит, анемия, дистрофия и другие недомогания, сопровождающиеся различными диспепсическими и атрофическими явлениями. На Верхнем Дону наиболее часто такие болезни объединяли диалектным названием *сушец*. Для избавления от них проводили магическую процедуру, смысл которой — в символическом обмене нежизнеспособного ребенка на здорового: «Другой раз лечили сушец. Бабушка испекла большой бублик, вынула один глазок у окна и установила против него бублик. А я [мать] пошла на двор с дитём и протягиваю её ей через окно и через бублик. Так три раза. Читать "Отче наш". После застановили окно доской <...> Фая болела сильно. Приходили кума и кум "прикупить", чтоб не болела. Кум и кума подходили с улицы под окно. Звали: "Хозяин, хозяйка дома? У вас есть дочь, мы хотим её купить!" Они в окно дают деньги, 15 копеек, а им — дитя. Потом они отдают дитя обратно, а бабушка в это время читает "Отчу"» [1].

Ведущее место в народном целительстве занимают части жилища, ассоциированные с сакральным центром (святой угол, составляющий символическое единство со столом; печь; матица). Так, действенными родовспомогательными приемами считались хождение роженицы вокруг вывинутого на середину комнаты стола, подтягивание ее к потолочной балке: «Вроде как открывается всё внутри, как вокруг стола ходишь. Если какая идти не может, так её водят» [7]; «Ходить, ляжать ни в коем случае. К люлечному кольцу в потолке привязывают верёвку, и роженица держится за неё, чтобы не садиться. И тады лехше будет, буить натуги, так лехше» [2].

К матице, служащей основой всей конструкции верха жилища и выполняющей функцию двойной границы — между верхним и нижним уровнями дома, между внутренним и внешним пространством, обращались при лечении таких опасных заболеваний, как малярия: «Я болела малярией девушкой три года, а врачи мене смотрели, отец мене возил в Волгоград, а помню, я тада, мне сямнадцять, шестнадцать лет было. И припоминаю теперя, они говорили: "Какая девка хорошая, а детей у неё нету". Малярией три года. Повымыли всё мене. Один дяденька пришёл к нам и говорить: "Чё же у вас Дуняшка такая плохая?" Отец говорить: "Да вот, малярия затряхала. Никак, ничё, и возил, возил её по врачам и ничё ни помогайт". А он говорить: "Я помогу" <...> В прихожую приходит: поперёк матка была посреди. Он говорить: "От щас, на этой матке напишу сло-

ва, а вы с оборота по одной буквы пишете на кусочек хлеба и глотайте, съядайте. Как съисть, так она её бросить". А вот в голову никому не толкнул записать эта слова, чё там было написано. А яво уж теперь нет. Вот этим я поднялась, и вот живу. Девяносто лет. Он наш хуторской был. [Он и другие болезни лечил?] Да ня знаю, ня знаю я. Он сказал, что: "Я помогу". — "Помоги, пожалуйста", — говорю. "Вот, напишу на матке мелом..." Взял написал, и вот она: "...с оборота по одной буквы пишете, [на] кусочек хлеба, слову одну, и съядайте". [А съедать сразу или в день по кусочку?] Нет, каждый день по одной буквы. [Сколько там было букв?] Не знаю. Длинное слова. [Мелок не тот, что крестик рисуют, когда дом святят?] Мела? Да эта мел толкём, да белют стены. Комки такие. Ну, мы и готовый щас покупаем, белим. Мел. [Он со своим пришёл кусочком?] Да у нас своя была мел. Мы дали яму. Он: "Дайте мне мела кусочек". Белая мел» [8].

Опубликованные записи донских рецептов лечения лихорадки немногочисленны. В этих текстах встречается мотив кормления недуга, но случаев нанесения магического слова на матицу в связи с лечением лихорадки в публикациях регионального фольклора нам найти не удалось. Тем не менее очевидно, что нанесение магического слова на такой семантически насыщенный конструкт дома придаёт всему ритуалу особую действенность.

В заключение отметим, что одни из описанных способов народного врачевания широко известны и применяются до сих пор, а другие практически исчезли из живого бытования (к последним относится вариант лечения лихорадки).

Примечания

¹ Здесь и далее отсутствие указания информанта и места записи означает, что явления распространены повсеместно на обследованной территории.

² «Ретник» и «решница» — возможно, искаженные «еретник», «еретница», которые также встречаются в донских заговорных текстах.

³ См. об этом: *Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

⁴ Верхнедонской р-н РО. Имя информанта не сообщается по его просьбе.

Список информантов

1. Р.Г. Жаркова, 1923 г.р., родилась и большую часть жизни прожила в х. Куликовка Шолоховского р-на РО, зап. в х. Грачёв Боковского р-на РО, 1995 г.
2. М.В. Беззубова, 1912 г.р., род. в х. Плешаковский, зап. в ст. Базковской Шолоховского р-на РО, 2002 г.
3. Е.Я. Краснова, 1911 г.р., ст. Букановская Кумылженского р-на ВО, 2002 г.
4. Е.И. Назарова, 1915 г.р., х. Рубежинский Шолоховского р-на РО, 2002 г.
5. А.М. Бабкина, 1898 г.р., х. Поповский Шолоховского р-на РО, 1994 г.
6. М.С. Кирсанова, 1917 г.р., ст. Мигулинская Верхнедонского р-на РО, 1994 г.
7. М.И. Кружилина, 1903 г.р., х. Терновский Шолоховского р-на РО, 1994 г.
8. Е.Г. Болдырева, 1912 г.р., род. в х. Попов Барак ВО, зап. в г. Серафимовиче (бывшая ст. Усть-Медведицкая) ВО, 2002 г.

Сокращения

РО — Ростовская обл.
ВО — Волгоградская обл.

Н.А. ЕФИМОВА*

ЛОКУСЫ ГАДАНИЙ У КАЗАКОВ ВЕРХНЕГО ДОНА

Цель гадания — установление контакта со сверхъестественными силами для получения сведений о будущем, поэтому место и время проведения ритуала имеют «пограничную» семантику. Гадания обычно в переломное время, например на границе между старым и новым годом и на границе между прошедшим и наступающим днем — ночью. Понятие границы также тесно связано с одной из основных оппозиций традиционной картины мира — оппозицией «своего» и «чужого», «культурного», освоенного пространства и неосвоенного, «природного»¹.

Локативная составляющая обряда представляется важной для гадающих: из 103 вариантов гаданий, записанных в 2002 г. в Шолоховском р-не Ростовской обл. и Кумылженском р-не Волгоградской обл., только в двух не указано место проведения ритуала. Это гадание по месяцу: «У нас тоже отец погиб, то мама гадала. Как-то она гадала на кольцо. Кольцо, и на месяц глядели. Я помню, я маленькая была, а у нас почти все погибли, там человека четыре пришло. Все погибли, не пришли. И все гадали. Чё они там видели, в этом кольце? А кольцо, и на месяц глядеть» [1]. Во втором случае тоже гадали на мужа во время войны: «Ну да, говорить, что месяц если в какую сторону идёт, идёт он туда, иде он жил, в этой стороне, значит, вернётся, а если пойдёт он в другую сторону, значить, всё, он не вернётся» [2, 3]. Возможно, здесь место гадания не столь важно, поскольку наблюдают небесное тело; возможно и то, что информантам не все удалось вспомнить.

Все многообразие локативных характеристик гаданий можно распределить по двум группам: гадания, проходящие на освоенном пространстве, и гадания, проходящие вне освоенного пространства.

В освоенном пространстве границы представлены в гаданиях в двух вариантах. При восприятии дома как «своего» пространства и всего, что находится вне его, как «чужого», к пограничным объектам и локусам относятся: крыша, дверь, окна, порог, стены, пол (в записанных гаданиях представлены

крыша, порог, окно, пол). Если же «свое» пространство расширяется до пределов усадьбы, то и ритуальная граница перемещается к забору и воротам.

Чаще всего на границе усадьбы гадания о будущей семейной жизни парни и девушки: «На Новый год ворожить, под Новый год, под Старый. Чирикы тада же надевали. От подойдешь, и через плетень кидаешь, и говоришь: "Полай, полай, собачка, в какой мне стороне жить". От глядишь: куда чирик упадет, где залает собака, от значит в этой стороне» [4]; «Чирикы кидают. Через плетни, и куда он носам идет, там невеста будить или жених» [5].

Другой тип гадания на границе усадьбы — обвязывание кольев плетня: «Тада ж плетни были, это под Новый год глаза завязываешь, все от так собиравались группы, подходишь к плетню, верёвочка у тебя. И перевязываешь. А потом идём, глядим, в какой. Если в шкорки, богатый жених, а бывает от такой кол, горбатый» [6] или пересчет кольев: «Ну идём, колушки считаем. Женатый, не женатый, скрозь весь плетень пройдем, считаем: жанатый, не жанатый, жанатый, не жанатый. Последний колушек попадет или жанатый, или не жанатый. Муж. И последний колушек нам доказывает» [7].

В двух вариантах было зафиксировано гадание возле ворот: «Хаты повыметим, сор этот в совочек, в лопаточки насыпем, несём за ворота, стучим ложкой об ворота. "Собачка, собачка, залай, в какой стороне будет мой жаных"» [7]; «А потом берём скалу, ворота отак от передние большие. Вlazим на скалу и стучим: "Собачка, собачка, залай, на какой стороне мой жених?" А ребята из-под угла какие-нибудь другие: "Го-о-о". Вот он и жених мой» [8]. В этих многокомпонентных гаданиях мотив установления связи со сверхъестественной силой дублируется и в локативной символике: ворота — выход из жилого пространства в «чужой» мир²; и в акциональной: езда на «скале» — уподобление демонологическому персонажу³; и в предметной: использование сора может быть мотивировано его функцией «посредничества между "домашними опекунами" и живущими»⁴ и защитной функцией.

Во всех приведенных примерах граница между «своим» и «чужим» про-

странством проходит по горизонтали. В отличие от них ритуальное пространство может делиться пограничными локусами как по вертикали (пол, крыша), так и по горизонтали (порог, окна). При этом если гадания, в которых задействована крыша как вертикальная граница, совершаются на улице, то они синонимичны гаданиям, в которых обувь перебрасывают через забор: «Чирикы через хату когда-то кидали... Ну оно же по-разному он падает. Если он упал, стал, то на востоке будешь жить, если прямо, значит, на север[е] будешь жить» [7] — здесь мотив перебрасывания через забор меняется на мотив подбрасывания вверх. Таким образом преодолевается граница между «своим» пространством — миром людей, и небом — «чужим» пространством.

Из горизонтальных границ дома в гаданиях наиболее часто выступает окно, например: «По дворам бегаем, стучим. Как жениха звать. В окна, в любой двор. "Как жениха звать?" Ну и назовут, так назовут, что и не выговоришь. И ребята бегают. "Как невесту звать?" — "Натаха". — "Ха-ха-ха"» [9]. Окно в народной традиции — это нерегламентированный вход, через который нечистая сила проникает в дом⁵, осуществляется «символическая связь с миром мертвых»⁶. Таким образом, все, что находится по другую сторону окна, приобретает сакральные свойства. Акциональная символика ритуального спрашивания-слушания под окном дублирует локативную: уподобление представителям «чужого» мира происходит за счет нарушения стандартной ситуации, при которой в окна «видят» (а не «слышат») ⁷.

Под окном колядовали, и колядующий воспринимался как представитель иного мира⁸. Общие сроки проведения обрядов, одинаковая локализация дали возможность появиться симбиозу гадания и колядования: «Ворожить ходили. Под Новый год ворожили. И на Новый, и на Старый, на все года. А там у нас парень жил, с отцом. Мы под окно. "Как жениха звать?" Стучим, стучим. Споём от эта. Тоефсень пели. Посевали. Тоефсень. "Тоефсень, тоефсень, мы ходили, мы ходили по проулочкам, мы искали, мы искали государев двор. Мы нашли, мы нашли государев двор. Кто живёт в этом дво-

НИНА АЛЕКСЕЕВНА ЕФИМОВА, аспирантка Ростовского гос. университета (Ростов-на-Дону)

ре? Как звать?" Она говорит: "Шурой". Интересно было, чё она скажет, и выносит нам кусок, или тыквы, или луковину какую, или несколько картошин. Так от ходили по дворам» [10]. В другом случае следующие одно за другим ритуальные действия производились перед порогом: «А потом ходили по дворам, стучали, допустим, в окно и спрашивали: "Скажите, как моего жениха звать?" Они там отвечают: так, так. Вот пошли ищё: "Скажите, какой он? Красивый?" Или какой он будет ростом. Во двор выходили. Ну пшеничку это сеяли. "Сею, сею, посаваю, с Новым годом поздравляю". Это на Старый Новый год. Это тоже. Ну а потом уже то: "Скажите..."» [11].

Будучи ограничен забором и воротами, двор выступает как внутреннее пространство, на территории которого находятся дом и хозяйственные постройки. Но при этом двор ассоциируется не только со «своим» миром, но и с враждебным миром, как все, что находится вне дома. Такое понимание символической роли двора делает его подходящим местом для гаданий. «И потом ишо вечером. Это мне бабушка говорила. Выходишь во двор свой и слушаешь, с какой стороны там собака забрехала, люди, значит, с той стороны жених будет» [1]; или: «Со ступой, это серёд двора становим под Новый год. Серёд двора становим ступу, глаза завязывают. От примерно мне завязали, иди лови, что поймаешь, это ступу, то в этом году ты замуж выйдешь. Ну вот и ходишь её и ловишь. Поймала, вышла замуж, а эта ходить, ходить. А нас наверно десятка этих девчат. Хто поймать, а хто не поймать» [7]. В этом случае обрядовая ситуация создается за счет изменения внешнего облика гадающей на несвойственный человеку (уподобление слепому).

Противопоставление «дом—не дом» актуализируется и в гаданиях в «котухе»/овине, где, по поверьям, обитает нечистая сила. Группа гаданий, объединенных этим локусом, включает в себя гадания о внешнем виде и характере будущего супруга: «Овец ловили. Ночью идём. Какую поймаем, навязываем на неё чё-то, ну клочок какой, чё. А тада утром идём, какой он: чёрный или белый, какую поймал. Ну женишок, чёрный, белый. А, этот белый будет жених» [9]; «Овец ловили, если шустрая, поймаешь, или барана поймаешь, ну, это жених будет шустрый. А если овцу, то это смирный» [12].

Внутри дома также совершается довольно значительное число гаданий.

Однако при гаданиях дом уподобляется нежилому пространству: закрываются окна и двери, тушится свет. Такая организация пространства необходима для возможности контакта с «тем» светом. В доме, без уточнения конкретного места, совершаются гадания на погоду: «Гадание на дождь, в каком месяце дождь. Гадали как, под Новый год клали луковые эти, луковички, этих двенадцать. Начинаешь, с января и до конца. Луковицу разрезаешь, не расплакаться надо, лук. Раскладываешь. И вот если будет дождливый месяц, будет мокрая, а если сухой, так будет сухая. А лукуто один» [4]. Описывая гадание перед зеркалом, информанты также не уточняли, в какой именно части дома необходимо при этом находиться: «С зеркалами? Я вообще боялась. Говорят, что надо в двенадцать часоу ночи, чтоб одной сидеть. И от в двенадцать часов ночи садиться перед зеркалом. Ну, свет горит, одна чтоб в комнате была. И вот вроде в зеркале показывается твой суженый. И надо лицо закрыть рукой. Если, мол, ни закроишь, то по морде ударит, синяк всю жизнь будешь носить» [1]. Это гадание считалось наиболее опасным. В других русских регионах местом гадания с зеркалом становилось нежилое пространство: баня, рига, овин, в которых контакт с потусторонними силами установить легче.

В нескольких вариантах гаданий о пропавшем на войне муже или о женихе ритуальным локусом является печь: «Гадать надо... первой девочке. Первая девочка, от например, ты у матери первая. От тогда становють огонь, на загнетку. Русскую печь. И становють зеркалу отак от, и одну, и другую. И вот глядят, наводят, зеркалу на зеркалу и тут держуть огонь. Держуть огонь, и от тогда глядеть, а там видно, так видно было, прям как он на лошади скакал. Да. Эта сестра моя. Старше мене была. И шумить: "Мама! Да ты гляди, он дядя, он верхом, вон он, вон!" [А раз на лошади, значит с ним все хорошо?] Да. Раз он едет, значить, он живой, это хорошо» [4]. В другом случае в печь необходимо было звать пропавшего человека: «Девчата, детишки яво, он на войне был. А они в трубу. А уж как-то? В печь, в устье, или на печь, а туда свечи, зеркала... это звала одна. "Папанька, иди ши есть". [Кричала в трубу?] Да» [13]. Здесь могут актуализироваться разные слои восприятия печи. С одной стороны, печь — своеобразный центр дома, то, без чего дом не является жилым пространством. И девочка, зовущая отца через печную

трубу, зовет его прежде всего домой. С другой стороны, печная труба, как и окна, является нерегламентированным выходом из дома, «предназначенным для сверхъестественных существ и для контактов с ними»⁹. Мотивация выбора места для гадания в этом случае определяется пограничной символикой, которую несет в себе печь.

Значительное количество гаданий в доме осуществляется на полу. «На полу постелем чё-нибудь и ловили курей. Становили зеркала, ставили воды, сыпали зярна, потом сянца там, травки. И поймаим и глядим, какая идеть воду сразу пьёт — ну это пьяница будет, какая к зярну идеть — это будеть хозяин, ведь зерно, а в зеркала глядит — это будит шикозный, хворсивый какой-та. [А если сено?] А это я не знаю, мне это не приходилось, я не знаю, тоже значит хозяин» [4]. Локализация в определенной части дома не имела значения для этого типа гаданий (нам встретился вариант, при котором аналогичные действия совершались на столе). Здесь роль жребия, «судьбы» выполняет петух, и акциональная символика (ходить и выбирать) и символическая роль петуха ставятся при толковании этого типа гаданий на первое место.

Гадания в пределах жилого, освоенного пространства достаточно разнообразны. В количественном отношении они составляют большинство (92 фиксации из 103). Остальные гадания проводятся либо на улице, либо на перекрестке. И в том, и в другом случае все, что находится за забором, осмысляется как «неосвоенное», «чужое», а перекресток имеет и закрепленное значение места сбора нечистой силы. Происходящее в этих местах, в обрядовой ситуации воспринимается как знак от сверхъестественных сил.

Итак, в гаданиях на Верхнем Дону встречаются указания на различные фрагменты жилого и нежилого пространства. Далеко не все значимые части дома и усадьбы оказываются задействованы в ритуале гадания. Внимание уделяется прежде всего локусам, объединенным идеей границы (забор, крыша) и в том числе возможностью входа/выхода (ворота, порог, окно, печная труба). Контакт со сверхъестественными силами становится возможным при пересечении этой границы. Также в качестве места для проведения гаданий выбираются нежилые помещения, в которых, по поверьям, обитает нечистая сила (котух, овин) или пространство, организованное как нежилое (дом с закрытыми окнами и дверьми).

Таким образом, гадания оказываются важным источником сведений о фрагментах жилого пространства, которые имеют амбивалентную семантику.

Примечания

¹ Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 2002. С. 425.

² Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 438.

³ *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX века. Вып. 2. М., 1990. С. 81.

⁴ *Виноградова Л.Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) // Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 35.

⁵ *Топоров В.Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. 1983. М., 1984. С. 170.

⁶ *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 141.

⁷ Там же. С. 144.

⁸ *Мадлевская Е.Л.* Колядование // Русский праздник: Энциклопедия. Праздники и обряды земледельческого календаря. СПб., 2001. С. 267.

⁹ Славянская мифология. С. 364.

Список информантов

1. Фаина Леонидовна Бокова, 1938 г.р., х. Калининский, ШР.
2. Татьяна Ивановна Андриянова, 1912 г.р., ст. Букановская, КВ.
3. Александра Ивановна Пономарёва, 1915 г.р., ст. Букановская, КВ.
4. Мария Васильевна Беззубова, 1912 г.р., ст. Базковская, ШР.
5. Михаил Иванович Пономарёв, 1913 г.р., ст. Букановская, КВ.
6. Анна Фёдоровна Алфёрова, 1936 г.р., х. Плешаковский, ШР.
7. Татьяна Платоновна Парамонова, 1915 г.р., х. Плешаковский, ШР.
8. Клавдия Сергеевна Кочетова, 1925 г.р., х. Нижнекривский, ШР.
9. Татьяна Платоновна Майданникова, ок. 70 лет, ШР.
10. Мария Сергеевна Левченко, 1941 г.р., х. Верхнекалининский, ШР.
11. Раиса Яковлевна Алфёрова, 1926 г.р., х. Калининский, ШР.
12. Анастасия Давыдовна Обнизова, 1915 г.р., х. Нижнекривский, ШР.
13. Евдокия Тихоновна Бесхлебнова, 1925 г.р., х. Рубежинский, ШР.

Сокращения

ШР — Шолоховский р-н Ростовской обл.
КВ — Кумылженский р-н Волгоградской обл.

С.А. ТКАЧЕНКО

ДОМ В ЗАПРЕТАХ И ПРИМЕТАХ ДОНСКИХ КАЗАКОВ

В данной статье рассматриваются правила поведения и суеверия донских казаков, связанные с жилищем. Материалом статьи стали записи устных рассказов коренных жителей Шолоховского р-на Ростовской обл. и Кумылженского р-на Волгоградской обл., собранные в экспедиции 2002 г.

Место для нового дома. При подготовке к строительству нового жилища одной из важнейших процедур является выбор места для будущего дома. Смотрят на качество грунта, удобство положения. «Ну, обычно выбирают как, повыше чтоб был, на высоком месте. Ну и смотрят грунт. Чтоб грунт не песчаный был, потому что фундамент осыплется» [1].

Большинство информантов придерживается запрета на постройку дома на месте сгоревшего. Это подтверждается случаями из житейского опыта: «Вот у нас дом сгорел, и чтоб на этом месте, на сгоревшем, не рекомендуют. А то предсказывают, что будет несчастье. На этом же месте. Вот у нас был это, сгорел дом от грома и молнии, сгорела прям момент, ночью был такой сильный дождь, гроза страшная. А мы ехали с института, девчонки. Ну, подъезжаем к дому, а рядом с нашим домом сгорел этот дом. Ну, а потом прошло скоко-то времени и на этом же... <...> Они поставили, построились ишё. И на этом же месте молния ударила, и сгорел. Это два случая, значит, нельзя» [1]. Запрет распространяется и на повторное использование материалов, оставшихся на месте пожара: «Вот знайт, сгорить дом, что-то останется, нельзя даже брать. Даже вот жесты крытый. Вот жест не горить. Вот чё останется, говорить. Не знаю, почему, но, говорить, с пожара ничего ни берут» [2].

Дурной славой пользуются бывшие перекрестки и места, где когда-то находились кладбища: «А вот, Вёшках: на костях вобще. Там кладбище занята. Это я помню даже немножко... <...> Ну, живут все от люди там. Я считаю, что это плохо, но люди строились. Один... от в Вёшках именно, — я ж в школу туда ходила, — один дядь-

ка строил себе дом, а там еще окраина была, мала была, а он пошел... песок ж тут у Вёшках — на лошадях набрал земли, свой дом, чтоб фундамент сделать, засыпать этот фундамент, привёз на лошадях. А ночью ему приснилось: покойники говорят: "Зачем нашу землю забираишь?" Он испугался и ночью отвёз. Это уж я слышала от дядьки от этого. "Всё, грить, узял и отвёз!" А потом заселили эта места, заселили..." [3, 4].

Время начала строительства определяется по лунному календарю: нельзя начинать «на молодом месяце». «А потом, нужно обязательно если строить, чтоб не на молодом месяце. Лес рубили — чтобы тоже не на молодом месяце. Если на молодом месяце рубили, то всё, — уже под окнами будет течь и сгниёт он. И строят обязательно, чтсбы не на молодом, а на половину прошел туда» [1].

Такой же запрет связан и с заготовкой древесины для будущего дома. Рубить дерево можно только «на исходе», а иначе дерево «черви поточат», «сгниет». «И нужно если дом строить, надо на исходе месяца весь лес рубить. Чтобы он подсох немножко, сразу шкурку ни снимать, а полежить завянет. Отпарится шкурка, тада снимают. А если на молоду срубишь, он долго стоять не будет. Иво червоточина вот так от поточить и всё. И дом пропадёт» [5]; «На молодую нельзя. Червь поточить всё. Любую ты срубил эту, дерево, и посмотришь, из неё мука сыпется. [И рубить на молодой месяц нельзя?] Вот та-та и оно. Вот та-та и нельзя рубить. Об этом разговор идет. Ущарбнётся месяц, значит, дня два-три... а такую, я вот скоко раз плетень сплету — весь из него мука сыпется» [6].

Выбор материала для дома. Некоторые ограничения накладываются и на выбор древесины, которая станет материалом для постройки. Устойчивого предпочтения не зафиксировано. При этом абсолютно непригодным деревом большинство информантов считает осину. Если ограничения в использовании других пород деревьев объясняются, как правило, прагматично — их реальными качествами, то в оценке осины основную роль играют представления о ее мифологических свойствах. По преданию, на этом де-

СВЕТЛАНА АЛЕКСАНДРОВНА ТКАЧЕНКО, аспирантка Ростовского гос. университета (Ростов-на-Дону)

реве повесился Иуда. Кроме того, осина не имеет сколько-нибудь заметных плодов и поэтому считается в народе деревом бесплодным, что может неблагоприятно повлиять на жизнь семьи в доме, построенном из нее: «Осина она прославилась в Библии. В истории. Ветерок, ветерка ещё нету, а у неё листья» [7]; «Она несчастная. Почему её считают несчастной? Говорят, что из осины строить нельзя, она несчастная» [8]; «С осины — нет. Она же бесплодная осина, осиновых построек раньше не делали. Бесплодная. Она же тока что растёт, а на ней ни цвёточков, ничего нет. Груши, яблоки — ничего ни растёт. Вот она называется бесплодная ж. Её вообще никуда раньше в постройку не делали. Уж какая она хорошая» [5].

Осина, хотя и не годится для строительства, может использоваться как отгонное средство. Считается, что осиновые колышки оберегают скотину и хозяйство от нечистой силы. «Шоб черти не лезли, воткни. Вот если у тебя дерушек осины, то это, говорить, что, ну там, молоко отбирают или чё там. У коров там. Какие-то ведьмы или я не знаю. Сроду не видал и не знаю. Ну, говорить, осиновый колышек вбей, и вроде как они не лезут» [6].

Обряды на месте строительства. На данной территории в изобилии встречаются обряды, призванные обеспечить безбедное и счастливое существование дома и его обитателей.

После того как положен фундамент и «обчинка», на «перекладе», обращенном к востоку или юго-востоку, рубят петуха. Это ритуальное действие можно рассматривать в качестве рудимента «строительной жертвы». «У нас только была, када фундамент сделают, завалинку эту, и положат обчинку, и вот на этой обчинке на переднем углу отрубать петуху голову» [5]; «А когда только начали фундамент закладывать, то обязательно прямо на переднем углу петуха рубить. Сразу рубить его топором на углу. Чтоб шастья была, да, и чтоб велись хозяйства. Ну петух это же первый хозяин в доме. Вот что-бы велось это всё у доме» [7].

Кроме петуха «в жертву» могут принести бутылку водки: «А вот у нас племянник строился, чтоб, говорить, быть богатым, он рубил петуха, тах-то яму сказали: "Заруби петуха, и бутылку водки в передний, где у тебя будить передний угол, то там зарой, када фундамент зачинать. Зарой этого петуха и бутылку". И так они с моим сыном начинали, и так там дом стоит, эта чтоб жить хорошо» [10].

Чтобы жилось богато, под фундамент насыпают зерно, что является

символом богатства, благополучия. «Зёрнышко сыпуть. Када фундамент начинают делать, ну и тада роют же, фундамент закладывают, ну и туда под фундамент сыпнут. Ну вроде бы, чтобы жить богато, хорошо» [10].

Устойчиво ассоциируются с достатком деньги, которые могут положить на фундамент вместо зерна или вместе с ним, под несущую потолочную балку (матицу). Эти предметы, по мнению А.К. Байбурина, являются семантической заменой «строительной жертвы», содержание которой с течением времени потеряло сакральный смысл (связь строительства дома с актом творения мира) и преобразовалось в более прагматичное и понятное пожелание плодородия и благополучия¹. «Деньги клали под передний угол. Шоб богатая была, богатый был этот хозяин. Водились всегда деньги» [11]; «По углам? Зарно ня сыпали, а иде передний называется угол, там идее-та, под связные, что ли? Деньги клали. Када строили. Деньги клали. Как вроде, чтоб деньги водились» [12]; «Не, на фундамент нет, а под маткой всегда. Ложили, если у кого они есть, мелочи, бумажки они ж пропадут. Ну больше золото, если есть у кого» [5].

В качестве других средств для обеспечения богатства, домашнего тепла и безопасности часто выступают шерсть, иконы и кресты, вмазанные в углы дома, чаще всего в «святой» угол. Вмазывать эти предметы в стены должна хозяйка дома, самая молодая из женщин семьи или из соседок-участниц отделки. «Не, это я не знаю, как иво строили, а вот мазать ходила я. И вот я же перестраивалась в 52-м году, вот начинают мазать от переднего угла. И вот влазить женщина вперёд, дають ей деньги и шерсть. И вот она первый комочек глины берёт и вмазывать. Вот деньги — эта чтобы богато жил, шерсть — чтобы лохмато было. И вот это я сама ходила и вот помоложе была. "Ты, Клавдия, всех моложе — на тебе". Закачают деньги, шерсть — всё... [Самую молодую посылали?] Да, я вроде молодая, а все здесь пожилые были. Они вот шас — лезь, мажь. [Что значит — лохмато было?] Ну шерсть, ну лохмато, ну богато» [5]; «Ну когда, правда, строились вот начинали, за деньги я че-та не видела, а вот иконки вставляли. Вмазывали в переднем углу. Прямо в стенку. Вот дом стоит вот, это называется, сюда же восток, вот этот называется передний угол. Вот туда это иконку ставить или вешают и замазывают. Эта я сама видела. Вот там-от у соседех так делали» [13].

В среде верхнедонского казачества до настоящего времени сохраняется представление о том, что каждый дом «строится на чью-то голову»: «А вот это они же када этот дом горел, другой начали строить дом, ну, и обчинку плотняк положили и чё там. И у деда спрашивают: "Семён Иваныч, на чью голову будем строить дом?" А жеребёнок двухлетка там где-то недалёка ходил. А он: "На жарябцову голову". Ну, они ему ничё ни сказали, и они ж там дня два-три поработали — и он, этот жеребёнок, прыгнул через плетень и на кол брюхом, брюхо пропорол. Сдох. А тада ему говорят: "Ты, Семён Иваныч, на жеребцову голову, ты б сказал там на кошку, на петуха или на собаку". А он: "Да холера я знал, что так надо было! А я глянул, он ходить возле". [На чью голову строят, тот и умрёт?] Тот и умрёт, да» [9].

Поведение во время строительства дома. В процессе постройки дома соблюдаются запреты и рекомендации, направленные на обеспечение качества жилища в целом или его отдельных частей. Наиболее часто информанты указывают на правила, относящиеся к поведению в границах недостроенного дома.

Прежде всего они касаются работников, строящих жилище. Например: «Если вокна тякуть, так это плотник в окно ссал. Вот поэтому вокна тякуть» [11]; «Вот знаете, чё еще могут сделать, вот положили обчинку, так тут нельзя пописать. Вот мы их сразу предупредили. Туалета нет, а они писиють. То будут окна чернеть» [2].

Как следует из собранного материала, окна являются объектом наибольшего беспокойства во время строительства. Так, чтобы избежать протекания окон, нужно соблюдать ряд правил при их постановке. Во-первых, считается, что оконные рамы следует вставлять только в определенные («сухие») дни: «Ну шас от считай — понедельник, среда и пятница. Ну скоромная в эти дни не ядят. А счас вот скоко раз к нам приезжают, спрашивают, ведь раньше понедельник, среда и пятница — эти три дня всегда сухие. И раньше говорили — в сухие дни тока месяц нарождается. Абы в какой день месяц не нарождается. А теперь по численнику и в воскресенье, и в пятницу, и... и вот шас понедельник уж стал скоромный день» [5].

Рама следует вставлять изнутри, подавая через проем окна: «А мы когда делали и у нас эта, стеклили окна, в общем, мужчина и сказал нам. Вот эти стёкла, прям с стёклами рамы вносить в хату и туда в окно подать, там

другой человек. И тогда оттуда ставить уже. И тогда ставить, обязательно через окна. А там возьмёт человек и оттуда разворачивается, выходить и прибавить. Мы так делали. И по сей день ни одно» [2].

В ст. Букановской считают, что для того, чтобы избежать протекания окон, надо устье печи располагать ниже уровня окна: «Это если стены мокнуть, вот если ты печку кладёшь, вот если ты печку положишь выше этого окна, то ничё не будить. Будить всё время течь, а када ниже вот воздух идуть вверх, прогревайт, вот они и не мокнуть. [То есть печка должна быть ниже окна?] Чело называется, у печки» [6].

Освоение нового дома. Построенный по всем правилам дом еще не является культурным объектом, он еще принадлежит к сфере чужого. Для того чтобы новый дом приобрел статус полноценного жилья, необходимо провести в нем ряд манипуляций. В новый дом нельзя входить без предварительной проверки. В роли существ, проверяющих пригодность дома для жилья, выступают чаще всего животные — кошка и петух. Они должны провести ночь в новом доме до того, как в туда войдут его хозяева: «Это, девчата, обычно када дом построил, или, допустим, ты дом-от купила и начинаешь переезжать, в первую очередь пускаешь кошку. Вот кошку пустила, если кошка прижилась, не убежала от тебя никуда, вот это значит, тебе в этом доме жить. Если кошка только выбежала — всё, тада он такой» [11].

Считается, что существо, вошедшее первым в дом, должно погибнуть: «Я слыхала, мы-то так не делали, конечно, кого-нибудь из звяринки бросают первого. Или кошку бросют перьву. А то говорить, в новый дом переходишь, всё равно яво должен хто-та обновить, или помереть. От бросают кошку. [Кто первый зайдёт, тот и умрёт?] Да. Ну, не первый, а ну, в общем, в семье в этой» [8].

С другой стороны, петух и кот ассоциируются с домовым; их называют хозяевами дома. «Петух — это первый хозяин. Кот и петух. Вот построили дом, значит, первым нужно пустить кошечку. Потому что она считается от тоже как глава, и, ну, для дальнейшей счастливой жизни этой семьи. И вот пропускают кошку, кошка прошла. Вот я знаю, мы тоже пустили, она тоже от так пошла, пошла, и там, туда прошла» [1].

При переходе из старого дома в новый считали необходимым позвать с собой домового. По поверью, тем,

кто не выполнил это правило, грозило потерять покровителя дома, а вместе с ним и удачу. «Молодая была, эти сёстры сами, они старше меня намного. А вот у них в одной комнате с потолка всегда — дождя нету, какая-та вода. А потом, после, говорить, узнали, что мы вещи-та забрали, повязли, а домового-та не взяли. И двери, там двёрка забита была. А потом ей хто-та сказал, сестре, что это домовый больше не живёт, вы ушли, а яво не взяли с собой. Ну, она двёрку открыла, пригласила яво, а как приглашала, я не знаю. Ну, эта просто суяверие. [То, что вода там была, это он что-то делал или плакал?] А хто его знает, чё он, может быть мочилси. Двёрка-та закрытая была» [9].

Практиковалось в донских станицах и церковное освящение нового жилья. В настоящее время этот обычай возрождается. «Хоть сам по ней хозяин отслужил в церкву. Хто там посвятить воду, привади иво, он покрестить тебе дом, и тада будешь жить» [11]; «А вот мы когда входили в дом, я ещё небольшая была, батюшку из Ялани привезли. И людям говорили мы, приглашали на посвящение. И батюшка пришёл и отслужили, как надо. И водой скрозь прошёл и никакой ничё у нас ни было. А так-та мы делали. Как мои дяди делали» [14].

Поведение внутри дома. Согласно традиционным представлениям, окна служат входом для болезней, тем более что некоторые заболевания знахарки лечат путем отсыла болезни «на огонь», поэтому нельзя оставлять окна открытыми после того, как в доме зажег свет: «Мелкие-мелкие такие шпешечки. И чешутся они невыносимо, и могут везде они быть, и на низу, и на бровях. Я говорю: "Ма, а как же их напускают?" А она: "Когда огонь горит, лампы горели, надо завешивать окна. На огонь напускают"» [15].

Считается, что окно связано с идеей смерти². В определенных временных или ритуальных ситуациях через окно можно вступить в нежелательный контакт с потусторонним миром. Поэтому нельзя выглядывать из окна после наступления темноты, смотреть из окна на похоронную процессию. В русской традиции считается, что за окном стоит ангел-хранитель, поэтому недопустимо плевать в окно, выливать воду³ (ср. с вышеописанным запретом на определенные действия плотников во время постройки дома).

Двери также являются границей между внутренним и внешним пространством. В х. Калининском записан текст о том, что после выноса гро-

ба двери дома закрывают, через некоторое время их открывают, позволяя выйти родственникам умершего. Делается это для того, чтобы оградить семью от смерти.

Один из чрезвычайно значимых элементов двери — порог. Это пограничный и, следовательно, опасный locus, с которым в повседневной жизни связано много запретов: «[Можно ли девушкам сидеть на пороге?] Ну, на пороге это вообще никому нельзя сидеть, говорить, грех» [15].

Широко известен запрет передавать что-либо через порог, а также здороваться и разговаривать: «Когда разговаривают, переиди поро́х. И даёшь — переиди поро́х, ну не будеть денех, не будут водиться у тебя» [15].

Медиативные свойства порога дают основания не только для отрицательных правил (запретов), но и для положительных. «Вот знаю, что если боишься покойников, умрёт человек, а ты иво боишься, то садишься на поро́х, берёшь хлеба и три раза поминаешь: царствие ему небесное. Это чтобы не бояться» [2].

Дом ориентирован на восток. Роль этой части света играет так называемый «красный угол» (святой, передний) с находящимися в нем иконами. Все в доме расположено по отношению к нему. Кровать традиционно ставят изголовьем в святой угол. Считается большим грехом спать ногами к святому углу. Информанты объясняют это тем, что на *божничке* находятся иконы и другие сакральные предметы (пасхальные яйца, освященные ветки вербы, пасха) и недопустимо обращаться в эту сторону «нечистые» части тела. По отношению к переднему углу ориентирован и стол, а за столом самое ближнее место к *божничке* отведено главе семьи. Существует примета, что если святой угол трещит по ночам, то это предвещает смерть хозяина. По «поведению» икон в доме можно определить дальнейшую жизнь семьи; их падение со стены предвещает беду: «Икона упала у них в переднем углу. И стали глядеть — веревка крепкая, гвоздь твёрдый, непонятно, с чего упала икона. А утром я пришла, а она [хозяйка дома] говорит: "Наверно, я умру". Я: "Чего?" — "Да погляди, икона упала у нас"» [9].

Строго регламентируется обращение со столом. На столе находится пища для живых, поминальная еда; под столом иногда ставят еду, когда поминают самоубийц, некрещеных детей. Обряд поминовения некрещеных младенцев на полу часто встреча-

ется на Нижнем Дону, но в Шолоховском р-не не было сделано таких записей.

Считается грехом класть на стол посторонние предметы, а тем более сидеть, пеленать на нем детей: «[Можно ли сидеть на столе?] Нет, нельзя на столе. Так он же святой, вроде бы как в переднем углу стоять. На столе не положено. [А шапку можно класть на стол?] Не положено тоже. Шапку на стол не положено» [5]; «И рябёнка сгоняли всяда. Зачем залез на стол? Нельзя. Грех. Говорят, старые люди бывало скажут: "Это ж стол, говори: Божий престол"» [8].

Запрещается обходить стол вокруг. Выходить из-за стола после принятия пищи следует с той стороны, с какой зашел: «Ну, если я отсюда зашла, то я отсюда и должна уходить, а кругом не положено. Не знаю, шо за причина. Вот мы не ходим. У нас обед бываить, так мы отсюда заходим и, значит, суда мы и выходим. Вот так-от кругом не идём» [5].

Скрип стола, как и скрип стен, предвещает смерть: «А вот сестра у мене была уже плохая. И вот эта ночь, утрал она на восходе солнца умерла. Как христел стол и стены в доме, страсть. Страшно так было. Хряп-хряп-хряп. Стены христьять и стол христить — эта обязательно к покойнику. Прямо стоять стол и хряп-хряп. Чаво, хто иво заведовал, гнул иво или чаво. Стоить он, ниhto не трогаить, ничо. И стены, прям по стенам слышно, то на той стене, то на той. Это я сама очевидаец» [9].

Подпол является символом преисподней, отношение к нему осторожное. Запрещается спускаться в погреб беременным женщинам. Считается, что беременная находится в чрезвычайно опасном положении — «смерть носит», поэтому ей следует остерегаться какого бы то ни было контакта с загробным миром (ходить на кладбище, спускаться в погреб).

Чердак наделен отрицательными чертами, так же как и погреб. В частности, периферийное положение чердака, его неосвоенность позволяет считать его местом обитания домового: «Бывало, старые люди скажут: он в каждом дворе есть, домовый, в каждом доме. И без него нельзя. Раньше люди говорили. Он как или охранял этот дом, или как. В общем, старые люди говорили, положено в каждом дворе. И он спасается-то на чердаке. Ну это хто иво видить, а кто и не видить...» [16].

Итак, дом в семиотическом аспекте воплощает собой мифологическую концепцию мироустройства. Каждый

из элементов микроструктуры дома и его внутреннего убранства, выполняя определенную бытовую функцию, одновременно является составной частью вселенной. Для носителей традиционной культуры, каковыми остаются старожилы верхнедонских станиц, это тождество во многом не символическое, а буквальное. Подобное восприятие действительности способствует сохранению множества народных поверий, примет, запретов, призывных, в конечном счете, сделать жизнь человека в доме счастливой и защищенной.

Примечания

¹ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С. 55—66.

² Там же. С. 142.

³ Топорков А.Л. Окно // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 286.

Список информантов

1. Раиса Яковлевна Алфёрова, 1926 г.р., х. Калининский, ШР.
2. Анна Фёдоровна Алфёрова, 1936 г.р., х. Плешаковский, ШР.
3. Фаина Леонидовна Бокова, 1938 г.р., х. Калининский, ШР.
4. Александра Стефановна Бокова, 1922 г.р., х. Калининский, ШР.
5. Клавдия Сергеевна Кочетова, 1925 г.р., х. Нижнекривский, ШР.
6. Михаил Ильич Пономарёв, 1913 г.р., ст. Букановская, КВ.
7. Фёдор Захарович Алфёров, 1922 г.р., х. Калининский, ШР.
8. Татьяна Ивановна Рогачева, 1912 г.р., ст. Букановская, КВ.
9. Евдокия Тихоновна Бесхлебнова, 1925 г.р., х. Рубежинский, ШР.
10. Мария Васильевна Беззубова, 1912 г.р., ст. Базковская, ШР.
11. Пасковья Павловна Парамонова, 1915 г.р., х. Плешаковский, ШР.
12. Александра Ивановна Рогачева, 1915 г.р., ст. Букановская, КВ.
13. Ефросинья Васильевна Фёдорова, 1922 г.р., х. Рубежинский, ШР.
14. Мария Николаевна Куликова, 1916 г.р., х. Заталовский, КВ.
15. Мария Сергеевна Левченко, 1941 г.р., х. Калининский, ШР.
16. Мария Ильинична Овчинникова, 1919 г.р., ст. Вёшенская, ШР.

Сокращения

ШР — Шолоховский р-н Ростовской обл.

КВ — Кумылженский р-н Волгоградской обл.

НОВЕЛЛИСТИЧЕСКИЕ СКАЗКИ И БАЙКИ СТАНИЦЫ ДИНСКОЙ

В данной публикации представлены тексты, записанные в 1980—2002 гг. в станице Динской Краснодарского края от родственников как со стороны моего отца, потомственного казака Василия Андреевича Запорожца (1925—1981), так и со стороны матери, Анны Петровны Запорожец (1925 г.р., в девичестве Васильевой, в первом браке Шипиловой), семья которой переехала на Кубань из Оренбургской области в середине 1950-х гг.

В связи с тем что в семье (как и на Кубани в целом) объединились черты старожильческой казачьей традиции, идущей от казаков, переселенных в XVIII в. с Дона на Кубань и сохраняющих украинский диалект, и более поздней, привнесенной из других областей России, тексты будут представлены на разных диалектах.

Ехали чумаки, поморы, которые раньше соль возили, — отец и сын. Вот от повозки, на которой ехал сын, отвалилось колесо, отец подъехал и помог ему колесо на место поставить. Сын говорит: «Вот спасибо, папа, что ты мне помог». А отец отвечает: «Да как же я тебе не буду помогать? Ведь в тебе течет моя кровь!»

Ну ладно, поехали дальше. Едут-едут, вот у отцовской повозки отвалилось колесо. Он стал посреди дороги, думает: «Ну что делать? Хоть кричи!» А сын подъехал, догнал его, объехал и поехал дальше, не помог ему. Ну что делать?! Ладно, отец сам кряхтел-кряхтел, кое-как наладил, отстал намного, поехал, стал сына догонять. Догнал и спрашивает: «Сын, что же ты мне не помог, посреди дороги одного бросил?! Я же тебя из беды выручил! Я ж твой отец!» А сын ему отвечает: «Так, папа, во мне же течет твоя кровь — вот ты и помог мне, а в тебе же моей крови нету».

И всё. Они же всегда, дети, найдут, что тебе ответить, будешь только стоять глазами хлопать [1].

Жиў ворон со свойимы воронятамы у старому гнізди, та задумаў зробіць собі гніздо новэ. От вин ёго зробіў тай зачаў своих дитэй на новэ мисто пэрэносыць.

От вин нэсэ одного воронёнка, пролытае над морэм тай кажэ: «Ось, дывись, сынку, я тэбэ кормлю, пою, на соби таскаю, як ты у мэнэ манэнькый, а як я старый стану, чи ты будэш мэнэ такэ ж годувать?» Той кажэ: «Буду, папа». Ну вин дали ёго понис. Нэсэ другого, такэ ж ёго нэсэ над морэм тай спытуе: «Чи ты будэш, сынку, мэнэ старого кормить?» И другой кажэ: «Буду, папа». Вин такэ ж ёго дали понис. Нэсэ трэтьёго и ему кажэ: «Я за вами забочусь, вас бэрэгу, дитэй своих, та охраняю, а як я буду старый, чи ты будэш мэнэ, сынку, доглядать?» А тий кажэ: «Ни, нэ буду». Той як почуў и кыды! — и кынуў ёго у морэ. Полэтиў за чэтвэрым, такэ ж ёго спытае. И той кажэ: «Папа, я буду тэбэ доглядать, як ты старэнькый будэш» — вин и того понис у гнёздо. А тий, шо у морэ, крычить, потопае: «Рятуйтэ! Спасыть мэнэ!» А ворон другого нэсэ, такэ ж спытуе. Усих пэрэтаскаў и лэтыть на морэ, а той ужэ зуусим потопае, крычить: «Батько, спасы мэнэ!» Старый ворон подлэтиў тай кажэ: «Ну шо, будэш чи ни ты мэнэ доглядать?» Той плаче: «Буду, папа, буду, просты мэнэ!» — «Ну ото ж», — сказаў ворон, узяў воронёнка и понис у новэ гнёздо [2].

[Реплика собеседницы: «Колы воронёнка старый ворон спрашуваў: "Чи ты будэш мэнэ годувать та жалить?" Той сказаў: "Ни, я тикэ буду годувать своих дитэй". Да. "Тикэ своих дитэй". Вин тоди ёго у морэ кынуў»].

У одного сына мать стала совсем старая и куда-то они вместе пошли. Вот он идёт быстро, молодой да здоровый, а мать еле-еле сзади телепается. Он сядет на пенёк, пождёт, пока она подойдёт, отдохнёт, встанет и дальше идёт, а мать-то без отдыха, идёт всё тише да тише. Он опять сядет на пенёк да ждёт, пока она его догонит. Потом мать совсем устала, еле идёт, он ждал-ждал её, она подошла, а он уж сердиться стал да и говорит: «Ну что же ты так медленно идёшь! Я уж ждать тебя устал!»

Вот глупый какой, а чтобы матери дать отдохнуть, не додумался [3].

У одного сына мать стала старая, немощная, надо её поить-кормить. Он с ней повозился немного, понянчился да и говорит: «Надоела ты мне хуже редьки, ничего-то ты не можешь, ничего не сладишь, поне-су, брошу тебя в речку да и утоплю, чтобы ты мне не мешала!»

Посадил её в мешок и понёс топить. Несёт, а мать-то ему и говорит: «Сынок, ты уж не иди слишком широко, ведь как будешь по мостику через речку-то идти, смотри осторожней, там одна дощечка сломана, так ты смотри не споткнись об неё да в речку-то не упали» [3].

Поспорили два ангела, кто у людей главный в доме — женщина или мужчина, и пошли за советом к Богу. Бог дал им одиннадцать куриц и семь коней и сказал: «Идите к людям и спрашивайте у них, кто в семье главный. Если женщина, то отдавайте курицу, а если мужчина — коня, и посмотрите: если у вас останутся кони



Казаки Марко Васильевич Мараховка (1917—1954) с ударницей колхоза «40 лет Октября». Праздник урожая в станице Динской. Фото начала 1950-х гг.

Казаки Марко Васильевич Мараховка (1917—1954) на ипподроме во время соревнований по конному спорту. Праздник урожая в станице Динской. Фото начала 1950-х гг.



— значит, у людей главная в семье женщина, а если курицы — то мужчина».

Вот пошли ангелы по земле, заходят в каждый дом и спрашивают — кто в семье главный, и если женщина, то отдают курицу, а если мужчина — коня.

И вот осталась у них одна курица и два коня: чёрный и белый. Заходят они в очередной дом и спрашивают: «Кто у вас в семье главный?» Мужчина выходит вперёд и говорит: «Конечно я». «Тогда мы дадим вам коня, — говорят ангелы, — выбирайте какого: чёрного или белого?» Мужчина подумал и говорит: «Давайте белого». А женщина подошла и что-то пошептала ему на ухо, он передумал и говорит: «Нет, лучше давайте чёрного». «Нет уж, — ответили ему ангелы, — бери тогда курицу» [4].

Один крестьянин пошел в лес за дровами, видит, дерево старое, сухое стоит, он взял да и стал его рубить. Рубил-рубил — оно упало да вывернулось с корнем, а под корнем смотрит — большой горшок. Он думает: «Наверно, деньги». Открыл, а там полно мёду, он думает: «Ну хорошо, хоть детей накормлю». Понёс горшок домой, а сам думает: «Баба у меня болтливая, по всей деревне разнесёт, что бы такое сделать?» И придумал.

Пришёл домой и говорит: «Ну-ка лезьте все под корыто! Сегодня с неба будут камни лететь, убить могут, но зато Бог нам мёду дал, мы его поедим под корытом». Вот все залезли туда, а он на корыто пшена насыпал, и куры пришли и давай клевать! Они по корыту носами долбят, а им кажется так громко, старик говорит: «Видите, это каменный дождь начался. Смотрите не выглядывайте, а то убьёт!» Так они мёд и поели.

Потом он говорит бабе: «Смотри никому не рассказывай, что я мёд в лесу нашел, а то подумают ещё, что украл где-нибудь, штраф платить заставят». Баба: «Нет, не скажу». А сама не выдержала, конечно, и сказала по секрету соседке, та соседка — другой соседке и так по всей деревне слух пошел, что у бедного крестьянина мёд ели.

Услышал про то барин, а он жадный был, думает: «Что это мне не принёс бедняк, своему барину? Надо его как-то наказать за это».

Пришёл к бедняку и говорит: «В деревне, я слышал, что недавно твоя

семья мёд ела?» Старик: «Нет, что ты! Какой у меня мёд!» — «Я на тебя донесу, ты украл, наверно, и отпираешься?» — «Да что ты! Откуда у меня мёд? Я хлеб-то по неделям не вижу!» — «А твоя баба говорила, что ели вы». — «Ах! Моя баба! Да ведь все знают, что она у меня пустомеля глупая, вечно дурь какую-то несёт». А бабе обидно стало, что муж её дурой называл, она говорит: «А вот и врешь! Ели мы мёд, ели!» — «А когда?» — спрашивает барин. «Да вот давеча, когда дождь-то каменный с неба шел, нас чуть не убило!» А дед говорит: «Ну вот видишь? Я же говорил, что она у меня дура». — «И правда», — говорит барин и ушёл.

А старик взял да и побил эту бабу, чтоб не болтала лишнего [5].

Были дед с бабой очень ленивые, ничего не хотели делать. Надо было один раз им печку топить, а лень. Дед говорит бабе: «Ты топи», — а баба говорит деду: «Нет, ты топи». Так спорили-спорили и решили сидеть молча, ничего не говорить, кто кого дольше перемолчит. А кто первый заговорит, не выдержит — тому и печь топить.

Вот сидят, молчат час, другой, третий... Вдруг идёт солдат со службы домой и зашёл к ним с дороги. Говорит им: «Здравствуйте!» Они сидят, молчат. Он говорит: «Что ж вы молчите?» Они опять молчат. Он смотрит — такое дело, взял залез у них в печь, достал ши с мясом, ест да нахваливает (он уж понял, что что-то тут не то, как дразнит вроде), они молчат, терпят. Наелся как следует, молока у них напился, в общем, стал хозяйничать у них как хочет — они всё молчат. Он уж не знает, как досадить им, говорит: «Вот сейчас возьму да насеру вам посреди стола!» Дед не выдержал и говорит: «Ну сери-сери, только смотри не ссы!» А бабка: «Вот ты и будешь печку топить!» [3].

Были два соседа: один богатый, а другой бедный. Вот богатый сосед зарезал гуся, жена приготовила, сели за стол есть, а тут пришёл бедный сосед попросить взаймы деньги.

Богатый был скупой, он и говорит: «Вот раздели нам поровну гуся, тогда дам тебе денег». Бедный стал делить, говорит: «Ты — хозяин, ты в семье глава — тебе гусиная голова. Ниже главного в семье — хозяйка,

голова на шею держится, куда шея повернет — туда голова и смотрит. Хозяйка-белoshвейка — ей гусиная шейка. Ребята ваши в поле работать да на охоту ходят, на обуви заплатки — им от гуся лапки. А девчаты ваши сколько с вами ни живут, всё равно от вас замуж уйдут, вот девчатам крылушки, чтоб летели к милушке. А здесь всякая требуха да кишки с говном гусиным — это хозяевам негоже есть, нады бедняку унести!» Взял ды понёс домой.

Засмеялся богач: «Ну ты молодец, хорошо всем разделил!» И дал ему ещё денег [5].

Два мужика хорошо продали товар, удачно всё прошло у них, ну и по дороге домой решили отдохнуть. Привязали лошадей, сидят, ото ж выпили немного, расслабляются, настроение хорошее. Думают: «Чем бы развлечься ещё?» — вдруг смотрят — цыганёнок идет. Один говорит: «Цыганёнок, иди сюда». Тот подошёл: «Чего?» — «А говорят, вы людей хорошо обманывать умеете, обмани нас». Тот: «Да я ещё маленький, я не умею, не научился ещё, а вот мой отец — тот да, он хорошо обманывать умеет». — «Ну сходи за отцом». — «Ну вот ещё, буду я бегать! Дай лошадь, я быстро съезжу, наш табор здесь недалеко». — «Ну бери». — «Эх, туда-то я быстро доеду, а обратно отца надо везти, что же он на лошади поедет, а я бежать рядом должен, что ли? Дай и отцу лошадь». — «Ну ладно, и отцу бери». Цыганёнок взял лошадей и уехал. Вот мужики ждут-ждут, уже и вино всё выпили, уже солнце садится, темнеть стало, тогда один другому говорит: «Слушай, а кажется, нас уже обманули».

Цыганёнок у них лошадей взял и всё, и не вернулся [6].

Один мужик нэ знаў, як до жены прыдрацца, сыдыць та хвалыцца: «От у мэнэ жинка! Шо ны попросышь — у нэи усэ е! И схочешь побыць — так и ни за шо, аж зло бэрэ!» А другой сыдыць тай кажэ: «Тю, нэ знаешь, як до жинки прыдрацца? А ты попросы у нэи гимна на тарилочки, вона нэ дума, шо ты такэ попросышь — от ты йии и побыешь!» Той думае: «И правда!» Идэ радисный до дому, думае: «Счас, прыдэрусь до жинки!» Ось прыходэ, а вона бэз ёго усёго-усёго наготовила, наварыла-напэкла — шо тилькы у йии нэ-

мае! А у нэи була манэнька дытынка и, шоб удобнийше було за нэи слэдыть, вона посадовыла его на стол, а сама жарэ и варэ. А дытынка ж манэнька ото ж узяло да накакало прямо у тарилку, а тут як раз мужик идэ, вона — ну шо робыть, узяла та другой тарилочкой прикрыла усэ и сыдыть, як уроди усэ у нэи гарно.

Ось чоловик заходэ: «Дай мини варэныкы». Вона: «Пожалуста», — дае. Вин зыйиў два-тры штуки: «Ны хочу. Дай мини борща». Вона упяты подае: «Пожалуста». Вин покуштуваў: «Ны хочу». Так усэ покуштуваў потрохы, потим важно так сиў: «Дай мини гимна на тарилочки». Вона: «Ой, Боже, та пожалуста!» — и подала ёму гимна. Вин сыдыть, глаза выгарашиў, нэ знае, шо робыть! А писля сусидам хвалыўся: «От у мэнэ жинка, усэ у нэи е! Гимна на тарилочки попросыў — и тэ у нэи е!» [7].

Була у одного мужика баба така лэныва, шо ны дай Бог! Шо вона ны робэ, усэ нэ мые писля сэбэ. Раньше булы таки кадкы хлеб мисыть, назывались дежа. Ось вона мужу кажэ: «Мабуть, у нас дэжу хтось зглазыў». — «А шо такэ?» — «Та раньше я у нэи сим хлибын зативала, та уси таки здорови булы, а счас одна выходэ и та манэнька». — «О це дило!» — «Надо батюшку позвать, шоб вин освитыў». — «Ну ладно». Позваў мужик батюшку. Той приходэ, дывыця, а дэжа уся кистом заросла, бо ны разу нэ була чищена, думает: «А, ось воно шо», кажэ: «Мини нужно палку, нэчистый дух выгонять». Мужик нэ пожалиў, прынис здорову палку. От батюшка полыў святой воды у дэжу, поскрэб ийи ножом, почистыў, писля кажэ жинки: «Иды попэред мэнэ». Идэ круг дэжи тай кажэ: «Дэжа-дэжа, тоби трэба руки та ножа», — та як дасть палкою по спэни баби, упяты: «Дэжа-дэжа, тоби трэба руки та ножа!» — та упяты як шморганэ палкою... Отдубасыў хорошенечко, писля кажэ: «Шоб нэчистый дух нэ заводуся, трэба дэжу водой мыты та ножом скресты — воды та ножа вин дуже буицця!»

Так и научиў бабу нэ лэнытыся [3].

Два сусида зустрілись на базари, одын круглу здорову буханку хлеба до дому нэсэ, а другый стоить з бочкою мэда — мэдом торгуе. Той побачиў, шо у того мэда — ёму хочиця мэду, а гро-

шей жалко, от вин кажэ: «О, сусид, ню цэ у тэбэ такэ? Чим цэ ты торгуешь?» — «Мэдом», — як будто сам нэ баче. «А чи сладкий у тэбэ мэд? Можэ, вин нэ укусный, можэ, вин гиркий та нэ свижий? А цёго року чи прошлогэ?» Усэ билия бочки крутыўся-крутыўся, покы булку хлиба туда нэ упустыў, вроди нэчайно, и крычить: «О, такый-сякий, он якый! Стаў тут сэрэдь дороги, нэ пройхатэ, нэ пройты людям! Свой бочкою усю дорогу заняў», — достае хлибыну. «Вись хлеб мини споганыў! Шо я тэпэр до дому понэсу? Шо скажу свой жинки?» А сам довольный збырае с хлиба мэда та йисть, та йисть! [2].

От повадыўся цыган у колхоза огиркы красты. Як тильки ничь — вин мишок за пояс и на поля. От вин приходэ на полэ, потэхэньку прокраўся тай кажэ: «Батюшка, морганы-ка!» — молния ото блыс! — блыснэ, вин скурийше збырае-збырае. Упяты тэмно, вин упяты: «Батюшка, морганы-ка!» Упяты молния блыснэ, вин скурийскурий збырае... А сторож сыдыть, чует — шо такэ: «Морганы-ка та морганы-ка», шо за морганыка така завэлась? Пишоў, дывыця — о! бисова душа! А то цыган огиркы крадэ! Вин изаду потэхэньку пидкраўся из палкою, а той упяты: «Батюшка, морганы-ка!» — а той ёму палкою по спэни я-а-ак прыпаяў! Цыган кажэ: «Ого! Мабуть, моргало сорвалось!» [2].

Пришёл цыган наниматься на работу к попу, а поп был жадный. Вот поп думает: «Как бы цыгана обмануть да поменьше кормить?» Вот сели они завтракать, там что им попадэя поставила, они наелись, потом поп говорит: «Может, давай сразу и пообедаем?» Цыган: «Давай». Опять им подали еды. Цыган сидит, ест-наедается. Потом поп говорит: «Давай сразу уже и поужинаем». Цыган довольный: «Давай!» — ну уже ж много не съешь сразу. Вот они наелись, поп говорит: «Теперь пошли работать». А цыган отвечает: «Так после ужина спать ложатся!» — и не пошёл на попу работать, а пошёл спать [8].

Эт на сам деле было. Один мужик мог за один раз целого барана съесть и как-то другому сказал, что: «Вот я один зараз могу целого барана съесть и ништо мне не будет». Ну, не так что-бы шибко, а потихоньку есть-есть и

всего съест. А тот больно завистливый был и не поверил: «Да ну, не может быть!» А тот: «Я тебе говорю, что могу — значит могу. Зачем мне вратёто?» — «Давай поспорим». — «Давай». — «На рубль». — «Хорошо, только баран твой будет». — «Ладно». Вот тот мужик зарезал барана, да самого большого выбрал, жирного, думает: «И сам наемся и над ним посмеюсь». <Нрзб.> Приготовил его, а там уж полдеревни собралось спор смотреть, и принёс соседу.

Ну, тот взял и стал потихоньку есть. Ел-ел, целую ночь не перестал, не останавливался и всего барана съел. А тому досадно, что он проиграл, не столько деньги, сколько барана жалко, задарма скормил, да ещё и проиграл. А вся деревня над ним посмеивается, все знали, что он жадный. Он разозлился и говорит: «Да, выиграл ты у меня, так на тебе трёшку!» — и кинул деньги на пол, думал, что тот жадный, будет деньги с пола брать и надорвётся. А тот говорит: «Эх дурак ты, дурак! Да у меня в заднице дерьма больше, чем у тебя ума в голове. Ты думаешь, мне нужны твои деньги? Я с тобой на спор пошёл, чтобы доказать тебе, что я не вру. Я сказал, что могу барана за один раз съесть сам — и съел его. А ты свои деньги можешь себе в зад засунуть! Разве я могу за ними наклоняться с полным животом! Недобрый ты, уходи отсюда!»

И тому стыдно стало, что он сделал так, и он ушёл [5].

Список информантов

1. Валентина Петровна Вакуленко, 1940 г.р., род. в ст. Пластуновская.
2. Василий Андреевич Запорожец (1925—1981), род. в ст. Динская.
3. Анна Петровна Запорожец, 1925 г.р., род. в с. Плешаново Бузулукского р-на Оренбургской обл.
4. Виктория Сергеевна Печенджиева, 1960 г.р., род. в г. Краснодаре.
5. Пётр Егорович Васильев (1899—1996), род. в с. Елшанка Бузулукского р-на Оренбургской обл.
6. Владимир Иванович Шипилов, 1949 г.р., род. в с. Плешаново Бузулукского р-на Оренбургской обл.
7. Мария Петровна Кузуб, в девичестве Запорожец (1979—2000), род. в ст. Динская.
8. Мария Пантелеевна Поддубная, 1927 г.р., род. в Курской обл., в ст. Динской с конца 1930-х гг.

Публикация
В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

И.А. КАНЕВА

ЧУДЬ В ПРЕДАНИЯХ КОМИ

Предания о чуди входят в фольклорный фонд русских и других народов, проживающих на территории Европейского Севера от Скандинавии до Урала. Южная граница ареала преданий проходит через Приладожье, северные и восточные районы Вологодской области и, минуя район Вятки, через Коми-Пермяцкий АО.

В основу данной статьи положены опубликованные и архивные материалы о чуди в представлениях коми, а также материалы, собранные в конце 1990-х и начале 2000-х гг. во время школьных этнографических экспедиций по деревням и селам Республики Коми. Школьные этнографические экспедиции были организованы действующим в г. Сыктывкаре при Центре детского творчества ученическим историко-краеведческим научным обществом «Надежда науки» (руководитель Т.Н. Канева, учитель истории).

О чуди, как ее представляли коренные жители Пермского края, имеем следующее свидетельство, принадлежащее А. Крупнину, историку середины XIX в.: «...из финских племен отличалось своей многочисленностью племя Чудь. Если верить существующему в здешнем краю преданию, то эта Чудь или, как предание ее называет, "Чудаки" была древнейшею обительницей Пермского края. С течением времени грубая жизнь племен финских естественно должна была несколько улучшиться. Закон прогресса неизменен. От чудак этих осталось несколько памятников, свидетельствующих об успехах гражданской жизни, хотя и весьма слабых. Эти памятники состоят из городищ <...> кувшинов, запястьев, серег, колец, идолов и прочего. Вещи эти, хотя и грубой работы, сделаны однако же из металла — из меди, нередко — из серебра и даже — золота. Все это показывает, что Чудаки вышли уже из первобытного состояния звероловов <...> В Пермском крае существуют предания, что Чудаки были вообще народ высокорослый и сильный — богатыри, что они обладали несметными богатствами, что эти богатства были ими заколдованы от Русских и вообще от позднейших искателей и что вскоре после поселения в здешнем крае Русских Чудаки сами себя истребили»¹.

В фольклоре народа коми исследователи² выделяют три типа преданий о чуди. Согласно первому типу, чудь —

это жившие здесь до коми аборигены Севера. Это были черные гномы — невидимки, которые якобы жили в землянках, занимались земледелием, всего боялись, были наделены колдовскими способностями. По преданиям, чудь некогда возделывала гигантские злаки со стеблями-суставами, каждый с четверть длиной, от каждого сустава распускались колосья в разные стороны. Гигантские злаки исчезли по вине одного «чучкоя», который долго жал их, рассердился и, вместо того чтобы проткнуть нижний сустав стебля шилом, рванул куст руками, все колосья с куста осыпались, остался лишь единственный самый верхний колос. Развивается в этой группе преданий так же мотив гибели чуди: чудь находит воткнутый в землю серп, пытается рассмотреть его, но серп падает и отрезает одному из чудинов голову, из его тела выползает всякая нечисть. А последним выходит человек. После прихода какого-то рослого народа чудь вступает с пришельцами в битву, кидает в них камнями, головнями, затем скрывается в глубоких вырытых ямах.

Второй тип преданий о чуди является наиболее распространенным среди коми-пермяков и коми-зырян: чудь в этих преданиях — языческое коми население. Занимается земледелием, охотой, рыбной ловлей, кузнечным ремеслом, строительством военных сооружений — «каров»-городищ. Упоминаются в преданиях топоры, луки, стрелы, копыя. Часто встречается тема борьбы чуди с чужеземцами, разбойниками, Стефаном Пермским. О гибели чуди сказано: «Соорудили землянки. Спустились в них, подрубили стойки, поддерживающие потолки. Их и задавило землей...»³

В третьем типе преданий рассказывается о чудских богатырях, которые жили богато, дружно, с городища на городище палицы, топоры кидали, ездили на конях, в доспехах. Строили крепости. Рыли подземные ходы. Во время войны бросали с городищ на врагов бочки с зажженной смолой, камни, из луков стреляли. Непременным являлся мотив о сокровищах, заговоренных кладах. После заточения чудских богатырей в Уральских горах заговоренные колдовские клады якобы время от времени выходили из земли в виде различных животных, предвещаая болезни и несчастья.

О чудских городищах устные упоминания встречаются довольно часто в различных районах Коми по рекам Вымь, Вычегда, Сысола. Местные жи-

тели указывают ямы в лесу, о которых их деды и бабушки говорили, что это «чудь гу» («чудские ямы»): «Чудь будто бы сама себя в землянках сожгла» [1]. Ю.Г. Рочевым было записано также предание о чуди в Корткеросском р-не: «Находим пока еще ямы, это, говорят, чудские ямы и есть. У этого вот поскутина была, два хлеба. Там было две ямы, две чудские ямы и были. Когда чудь здесь жила, так в конце их жизни. Както им стало тесно, они ямы вырыли и все туда влезли от других, потом все они и задохнулись там. Это старые люди нам рассказывали»⁴. Недалеко от Корткероса ждуг своей разгадки ямы, явно искусственного происхождения, со следами отвалов в сосновых борах Корт яга, на краю болота по старой Додзьской дороге, получившие название «Чудь гу». О «чудь гу», расположенных в 2 км по лесной дороге от Тыдора, повели старожилы с. Оквад Усть-Вымского р-на [2]. В с. Вотча Сысольского р-на записано следующее предание: «Жила чудь на Карйиле и Качикягйиле. Между обитателями этих поселений шла борьба. Состоялось между ними сражение, а погибших чудей похоронили на Карчикягйиле» [3]. Чудские городища, по преданиям, были связаны между собой подземными ходами, дорогами.

Богатырская чудь пришла на смену карликовой. Она отличалась воинственностью, высоким ростом и необыкновенной силой. Эти качества чуди определяют такие фольклорные мотивы, как перебрасывание чудью из «кара» (города) в «кар» друг другу палиц, топоров, камней, скатывание бревен с высокого берега на нападающих врагов. Богатырская чудь воюет с нападающими врагами, со Стефаном Пермским, с хтоническими силами. С приходом новых людей, с наступлением христианской эры чудские богатыри погребают себя в ямах. По другой версии — обращаются в камень. После гибели чудские богатыри становятся покровителями основанных ими населенных пунктов.

Мотив «золотого века» применительно к образу богатырской чуди трансформируется в мотив сказочного богатства, которым якобы обладала чудь. Свои сокровища чудь уносит с собой под землю или прячет в потаенных местах.

Близким к образу богатырской чуди можно считать образ чуди языческой. Чудь как предки-язычники в легендах и преданиях коми-зырян и коми-пермяков встречается довольно часто. Ос-

новным источником сведений о языческой чуди являются предания, сюжеты которых строятся вокруг мотива исчезновения чуди из данной местности после христианизации населения. Принявшие православную веру становятся коми, тогда как некрещенные остаются чудью, которая либо погребает себя в ямах, либо уходит с этой территории, либо вступает в конфликт со Стефаном Пермским.

Предания о самопогребении чуди относятся к числу наиболее распространенных. Городища чуди находятся на холмах, обозначенных в современной топонимике как «чудские». Имеются сведения и о «чудских» озерах. Найденные в таких местах крупные кости местные жители считают останками чудских богатырей. Жилищами чуди служили пещеры, чаще землянки или ямы, крыши которых держались на четырех столбах. Не желая принимать новую веру, герои преданий семьями заходили в землянки и обрушивали на себя крыши, подрубив опорные столбы.

Основным противником языческой чуди является Стефан Пермский, приплывший на каменной глыбе. Он вырубил священные березы в Усть-Выми и Перми, разрушил истуканов. Чтобы не допустить Стефана в Богородск (Корткеросский р-н), вишерская чудь перегородила реку камнями, устроила на высоком берегу сторожевой пост.

В местах самопогребения чуди («чудь гу»), по рассказам старожилов, может «являться» чудь, здесь «чудится», поэтому чудские ямы считаются нечистыми. Тем не менее еще в 1920—1930-е гг. на чудских могилах совершались обряды поминовения («важэсо касьтылом» — «поминки древних»). Считается, что чудь карает людей за то, что ее не поминают. Поминальным днем чуди была суббота после Семика. Предание гласит: «Некоторые сами себя убили, первые люди. Зашли в ямы, подрубили стойки. Три года там жили. На Семик появились яйца и птицы (пища). Так они жили, и как-то раз вышли и рассказали о себе. Поэтому их поминают»⁵. «Старых/древних», т.е. чудь, было принято почитать весело, с гармошкой, люди напивались допьяна и никогда не плакали. Разновидностью преданий о самопогребении чуди являются предания о самосожжении.

Одна из жительниц с. Важкурья рассказала о важкурской чуди. Когда она была маленькой, отец часто брал ее на сенокос. Сенокосные угодья находились примерно в пяти километрах, в глухом лесу за старицей озера. Место это называется «Тупича виям». Рядом с лугом в лесу был большой холм. На

холме заметны следы большой ямы. Отец назвал эту яму «чудь гу» и наказал дочери никогда не показывать ее чужим людям. Отец рассказывал: «В те далекие времена в окрестностях села Важкурья жили люди. Они называли себя чудью. Были язычниками и верили в разных богов. У них был бог Солнца, бог Огня, бог Воды, бог Земли, бог Неба. Они имели свои священные деревья, которым поклонялись. Но вот пришел Стефан Пермский и захотел чудских людей силой заставить верить в его Бога. Но чудь была очень свободолюбивой. Они убежали от Стефана Пермского в глубь леса на этот холм. Здесь они вырыли огромную яму, поставили подпорки — бревна, сверху уложили настил из бревен. Потом настил засыпали песком. Когда всё было готово, чудские люди забрались под настил, подрубили подпорки и живьем похоронили себя. Несколько дней подряд там были слышны стоны. Один старик, оказавшийся на этом месте, услышав стоны, успел спасти маленькую девочку. Та девочка стала продолжателем чудского рода, потомки которых до сих пор живут в Важкурье». Наша информантка добавила также, что в Важкурье живет женщина, ее зовут Паладь. Высокого роста, с темными волосами, она считает себя прямым потомком чудской девочки, спасенной из той чудской ямы [4].

Мотив самопогребения чуди в легендах и сказаниях народа коми фиксировался на протяжении всего XX в.⁶ В 1989 г. экспедиция Сыктывкарского государственного университета записала в с. Пучкома (Удорский р-н): «... тоже чуды здесь были. И некоторые, говорят, остались здесь жить, а некоторые убежали, скрылись тоже в ямах и везде, там себя закопали в ямах тоже некоторые чуди»⁷. В этих местах до сих пор «наш народ помнит и про чудов» [5].

В то же время экспедиция 1999 г. по р. Вашка показала, что в селах Чупрово, Важгорт, Кривое, Коптюга большей части информантов мотив самопогребения чуди неизвестен. Было записано лишь несколько преданий о местах стоянки чуди. Сюжетообразующими мотивами данных преданий является обнаружение следов материальной культуры чуди: «Вот такой берег крутой, или там землянки строили, дома были, не знаю, но там кирпичей много, а ещё эти из глины, глиняной посуды ещё есть осколки...»⁸

Широко распространены в селениях коми сюжеты о чуди убегающей⁹. Чудь сопротивляется христианизации, но вынуждена уйти. Коми-зыряне считают, что чудь ушла на север, где сме-

шалась с ненцами и обскими уграми. Путь движения чуди обозначен топонимами, объясняющими обстоятельства миграции. Например, из с. Пезмог (Корткеросский р-н) чудь уходила по дороге «Важ йоз туй» «Дорога древних людей». На верхней Вычегде часть уходящей чуди погибает на «Чудин ты» «Чудское озеро» и на речной косе Чудин лыа «Чудская коса». На р. Вишере ряд топонимов связывают с бегством и гибелью безымянной чудинок. Убегая, она теряет свои вещи, которые дают названия ряду ручьев, озер, рек. В «Сапога шор» «Сапожный ручей», согласно преданию, утопила сапог, в «Сись пася шор» «Озеро гнилой шубы» она бросила шубу. Наконец, в Нившере она тонет сама, поэтому в народе название реки производят от «Ныв сьора» («ныв» — «с девушкой»; «сьора», «шор» — «ручей»)¹⁰. На Удоре распространены предания о чудской княжне, бросающейся в воду после того, как Стефан Пермский подплывает к ней на каменном плоту. В 1999 г. в с. Чернутаево Удорского р-на было записано предание с элементами причитания, сюжетом для которого стал мотив «убегающей чудской княжны». Предание повествует о том, что, не желая принять христианскую веру, княжна (в двух вариантах ее обязательным атрибутом является лисья шуба как знак особой титулованности) воспевае свою родину поэтическими формулами: «гырьсь шыдысой» «крупное зерно», «югид шыдос быдтысьо» «сеятель светлого зерна», «рудзог няньон вердысьо» «кормилец ржаным хлебом». Содержанием большей части формул является хлеб как символ достатка, изобилия и материального благополучия чуди [6]. Убегая чудь не в состоянии унести с собой богатство и прячет золото в заговоренных местах или на дне некоторых озер¹¹.

Отношение к чуди у коми неоднозначно. Чудины признаются непосредственными предками коми-зырян, однако язычество связывается с культурной отсталостью, дикостью. Так, словосочетание «чудь кодь» (букв. «как чудь», употребляется в значении «нелюдимый, дикий»). Слова «чудьявны», «чуйдалны», «чуйтчины» значат буквально «быть нелюдимым, боязливым, диким, одичалым». Чудь в поверьях коми связана с нечистотой, отсюда представления о происхождении чуди от сатаны.

В некоторых легендах коми воинственная чудь ассоциируется с этнически чуждым населением или разбойниками, совершающими набеги на деревни. Верховодит чудскими разбойниками колдун-атаман, убить которого мож-

но, только выстрелив хлебной пулей или медной пуговицей. Чудь-разбойники прячут награбленное золото в глухом лесу, в колодцах. Клады их заговоренные, места их обозначены в неких рукописных книгах. Обнаружить и взять такой клад сможет только очень сильный колдун, сумевший снять заговор. К примеру, чтобы снять заговор с клада в бору «Камбал яг», надо, согласно преданию, вспахать его на «петушиной лошади»¹². Окруженные со всех сторон разбойники-чудь погребают себя вместе с золотом в ямах.

Версии чуди как иноэтничного населения менее характерны в фольклоре коми. Имеются тексты о воюющей друг с другом чуди, а также о чуди, вступающей в конфликт с коми поселенцами. По сведениям Ю.Г. Рочева, сибирские коми чудью называли хантов. Представляет интерес любопытное отождествление чуди и старообрядцев, еще на памяти старшего поколения живших в лесных скитах.

Примечания

¹ Крупенин А. Краткий исторический очерк заселения и цивилизации Пермского края // Парма. № 1. Сыктывкар, 1992. С. 52.

² См., напр.: Микушев А. Легенды и сказания народа коми // Дыхание Пармы. Сыктывкар, 1991. С. 24–25.

³ Там же. С. 25.

⁴ Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218-а. Л. 343.

⁵ Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям // Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 86.

⁶ См., напр.: Сидоров А.С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. 1926. № 7. С. 39–40.

⁷ Фольклорный архив СыктГУ. Удорское собрание, 0956–36.

⁸ Фольклорный архив СыктГУ. Удорское собрание, 0956–4.

⁹ Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. С. 5.

¹⁰ Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 65.

¹¹ Мифология коми. Т. 1. М.; Сыктывкар, 1999. С. 380.

¹² Грибова Л.С. Указ. соч.

Список информантов

1. Иван Максимович Куштысев, 1927 г.р., род. в д. Кони, Княжпогостский р-н.
2. Ефим Алексеевич Туркин, 1928 г.р., род. в д. Оквад, Усть-Вымский р-н.
3. Александра Ивановна Мальцева, 1918 г.р., род. в д. Вотча, Сысольский р-н.
4. Татьяна Георгиевна Гудырева, 1920 г.р., род. в с. Важжурья, Корткеросский р-н.
5. Мария Ивановна Палева, 1926 г.р., род. в с. Пучкома, Удорский р-н.
6. Алевтина Павловна Лимерова, 1925 г.р., род. в д. Муфтыга, Удорский р-н.

Н.В. ДРАННИКОВА, Р. ЛАРСЕН

ЧУДЬ В ФОЛЬКЛОРЕ НОРВЕГИИ И РУССКОГО СЕВЕРА

Кем является чудь — реальным народом или мифологическим персонажем? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к различным упоминаниям о чуди, которые сохранились как в исторических источниках, так и в русских преданиях и норвежских историях (*сагн*).

Одно из первых упоминаний о чуди в русской культуре встречается в «Повести временных лет» (около 1113 г.), а первая фиксация преданий была осуществлена в 1856 г. С.В. Максимовым. Существуют различные точки зрения о возникновении слова *чудь* (*tsjude*). Р.А. Агеева приводит многочисленные гипотезы о происхождении этого наименования и его этнической идентификации [1. С. 86–117]. Ею было высказано предположение, что «название древнего племени "чудь" связано с обозначением глухаря в саамском и некоторых других языках территории Севера» [2. С. 199]. По М. Фасмеру, «название близкородственного карельцам населения в у. <езде> Лодейное поле» *чухарь* возникло в результате преобразования финно-угорского названия глухаря [3. С. 388]. А.И. Попов считал, что у саамов слово *чудде/чутте* означает «враг, противник» [4. С. 79].

В словаре В.И. Даля чудь названа «народом дикий, жившем, по преданию, в Сибири и оставившем по себе одну лишь память в буграх (курганах, могилах)» [5. С. 594]. В XIX в. в России предания о чуди публиковались исследователями, собирателями, краеведами, путешественниками и писателями [6; 7; 8; 9; 10; 11; 12].

Н. Первухин распространял наименование *чудь* на вотяков [13]. Как полагал Д.К. Зеленин и другие исследователи, *чухарями* и *чудью* называли вепсов [14. С. 32; 15. С. 25–26; 16. С. 82–83; 4. С. 79; 1. С. 102; 17. С. 13–42].

Предания о чуди выделены в отдельную группу в указателе Н.А. Криничной [18]. Ю.И. Смирнов придерживается мнения о том, что чудь относилась к прибалтийско-финской группе, и полагает, что, преодолев сопротивление чуди, «славяне автоматически стали называть чудью другие финно-

язычные народы». Остатки чуди Ю.И. Смирнов видит в сету — обрусевших эстах [19. С. 315–316].

С конца 1980-х гг. студенты Поморского государственного университета под руководством Н.В. Дранниковой записывают предания о чуди на территории Архангельской обл. Собрана обширная коллекция текстов, хранящаяся в архиве Лаборатории фольклора Поморского государственного университета (далее — ФА ПГУ).

Образ чуди сохранился и в норвежской повествовательной традиции. Рассказы о чуди неоднократно публиковались в Норвегии [20; 21; 22; 23; 24 и др]. Ю. Квигстад собрал в конце XIX — начале XX в. самую большую коллекцию саамских преданий и сказок. Его книга [20] содержит 21 рассказ о чуди, записанный от норвежских и русских саамов, проживающих на Колыском п-ве. Эти истории до сих пор бытуют в Северной Норвегии.

По мнению Л.И. Хансена, чудь — это финские народности, жившие у Балтийского моря, а также вотяки и эсты [25]. Проанализировав многочисленные исторические источники, он приходит к выводу, что в приполярной Скандинавии события, связанные с чудью, восходят к Средневековью. О Бё считает, что подобные сагн возникли в северных территориях, граничащих с современными Россией и Финляндией, а также со Швецией и Норвегией [26. С. 297], о чем свидетельствуют истории, записанные от луле-саамов¹. Р. Ларсен с 1998 г. вместе со студентами колледжа г. Тромсё собирает сагн этой части страны. Его работа завершилась изданием в 2002 г. сборника легенд [27], в который вошли 10 текстов о чуди.

Сюжеты о нападении чуди оказались распространены среди саамов, в том числе и кольских, проживающих в Мурманской обл. [28; 29]. Эти истории, вероятно, восходят к воспоминаниям о разбойных набегах на саамов. Уже в конце правления древнорвежского вождя Отара имели место нападения на Северную Норвегию народа квеннов, говорящего на финском языке². Вначале норвежская государственная власть не рассматривала территорию проживания саамов (Sameland или Finnmark) как владения короля. Несколько веков эта территория была

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА ДРАННИКОВА, доктор филол. наук; Поморский гос. университет (Архангельск); РОАЛД ЛАРСЕН; Университет Тромсё (Норвегия)

местом набегов норвежцев³. В начале XIII в. для ее населения стали угрозой карелы, политически представлявшие Новгородскую республику (в конце XV в. они стали действовать от имени Москвы). Известно об одиннадцати набегах карелов на побережье Северной Норвегии в период с 1250 по 1444 г. [25. С. 18].

В книге Ларсена приведены истории, в которых народ-захватчик приходит с востока [27]. В двух первых историях разбойников называют *русскими*; в третьей упоминаются *карельские* банды разбойников, которые именуются также *чудью* и *русскими*; в четвертой чудь — это банды разбойников из *России* и *Финляндии*. Квигстад отмечал, что названия *русская чудь* и *карельская чудь* являются взаимозаменяемыми [20. С. 242—267]. Это позволяет сделать вывод о том, что название *чудь* допускает более широкое толкование: оно использовалось как наименование различных этнических групп, пришедших с востока в Северную Норвегию (см. также: [30. С. 9]).

В рассказах, записанных от кольских саамов, чудь приходит с запада. Известно о набегах шведов на Кольское Поморье в начале XVII в. [31. С. 663—669].

Возможно, что истории о *карельской* или *русской чуди*, нападавшей на население провинций Финмарк и Тромс, отражают исторические события. Возможно, что этой группой чужеземных сборщиков податей могли быть и другие северные соседи — датчане, финны, квенны⁴. Образ чуди в луле-саамских рассказах, записанных в провинции Нурланн на границе со Швецией, скорее соотносим со шведами [22. С. 61]. В различных саамских регионах название *чудь* было адаптировано к местным контактам с другими этносами [25. С. 27 и сл.].

История о чуди, разбойничавшей в приполярной области, редко имеют временную определенность. Некоторые информанты Р. Ларсена предполагали, что события могли происходить в XVIII—XIX вв.; большинство же говорили, что это было «в давние времена». Память нарратива, как правило, распространяется на 3–5 поколений, поэтому «чудские» события при попытке определения времени их существования исполнителями «приближаются». В современном фольклоре тексты о чуди стали неактуальны, на рубеже XIX—XX вв. их еще рассказывали в настоящее время [20. С. 242—267].

Предания о чуди оказались особенно устойчивы к историческим изменениям. Их сюжет содержит в себе антитезу, заключающуюся в героическом

поведении саамов и представителей других коренных народов в самых северных провинциях Норвегии (включая Кольский п-ов на северо-западе России)⁵, с одной стороны, и разбойные набеги чуди — с другой.

Рассмотрим два фольклорных рассказа [27. С. 30, 47]. Первый рассказывает о саамах — мужчине и мальчике, отправившихся на рыбалку и обнаруживших движущихся к ним русских. Чтобы русские не смогли зайти внутрь их землянки, они завалили ее вход и развели костер. Русские, поняв, что не смогут зайти внутрь, залезли на крышу землянки, чтобы посмотреть внутрь через дымовое отверстие. У взрослого саама был котелок с жиром. Увидев в нем отражение голов разбойников, он вылил жир в костер. Костер вспыхнул, и русским обожгло глаза огнем.

Вторая история рассказывает о саамской женщине и ее маленькой дочери, которым пришлось спрятаться в яме, чтобы избежать смерти от чуди. Как только саамки укрылись в яме, паук начал плести над ямой паутину. Когда чудь увидела паутину, то решила не искать беглецов в яме. Этот мотив встречается у разных народов, в том числе на Балканах и на Западной Украине⁶, и изначально связан с сюжетом о бегстве Богородицы с младенцем Христом.

Среди норвежских историй о чуди есть группа текстов с сюжетом, где чудь, ведома проводником, падает с обрыва. В наиболее распространенном варианте вооруженные чужеземцы хотят внезапно подойти к саамской деревне. Они поднимаются в горы и встречаются с человеком, часто саамом, которого заставляют показать короткий путь через гору. Саам идет первым, держа в руках факел, и приводит отряд, который идет на лыжах или едет на сани, к крутому обрыву. Затем кидает факел вперед, а сам скатывается в сторону и спасается, хватаясь за дерево или камень. Чудь же летит с обрыва и разбивается насмерть.

Типологическая близость между норвежскими и русскими преданиями существует на композиционно-повествовательном уровне. Общими для норвежского и русского фольклора оказались сюжеты о том, как проводник-саам заводит чудь к обрыву (норвежские саамы) и на берег реки (кольские саамы) [12. С. 101—102]; в бурлящую воду (норвежские саамы) [20. № 98], на водопад, порог или молодой лед (кольские саамы) [8. С. 61; 6. С. 324—325]. Рассказ о том, как кольский *лопин* (саам) губит чудь, был опубликован в 1889 г. Д.Н. Островским [9], в 1890 г. Н.Н. Харузиным [10] и в

1931 г. Т.И. Итконен [12]. У норвежских саамов проводник везет русских на остров, где растет много морошки, оставляет их там, и они погибают [20. № 108].

В д. Салтдал в провинции Нурланн до сих пор существует предание о саамском проводнике, который завел на обрыв квенов [27. С. 135]. С XVII в. в русском фольклоре существует предание об Иване Сусанине. Во время Второй мировой войны сюжет возник вновь [32. С. 297]. В период немецкой оккупации предания с этим мотивом появились и в северной части Норвегии. История о проводнике, заведшем немцев к обрыву, была записана в 2001 г. [27. С. 127], немцы, как и все предыдущие захватчики, называются в них чудью.

В рассказах чудь наделяется стереотипами поведения, свойственными представителям «чужого» мира. Ее глупость утрирована, а поступки и внешность аномальны. Ее физическая сила гиперболизируется. В борьбе с ней саамы вынуждены были обращаться за помощью к шаманам — нойдам. В сагн чудь обращается за помощью к нечистой силе. Для того чтобы победить саамов, она заключает сделку с саамской нечистой силой — *сталлой* [20. № 112]. Средством убийства сталлы становится универсальное для традиционной культуры различных народов средство — металлический предмет (финский нож). Мотив использования колдовства встречается и в преданиях кольских саамов: чудь, околдованная лопарем, губит друг друга [8. С. 15; 10. С. 373].

Иногда победить чудь помогают божественные силы: когда чудь начинает богохульствовать, Бог с помощью молнии разрывает землю и чудь проваливается в трещину [20. № 107].

В современной русской речевой практике этноним *чудь* используется в качестве локально-группового прозвища. В настоящее время в Архангельской обл. в этом значении употребляются слова *чухарь*, *чуча*, *чукча*, *чукчарь* [33]. *Чухарями* называют жителей д. Соляны, расположенной на одноименном притоке р. Кулоя (Мезенский р-н), Нюхчи, находящейся в самых верховьях Пинеги (Пинежский р-н), а также жителей побережья р. Пёзы (притока Мезени) и др. Прозвище *чухари*, как и слово *чудь*, в архангельской речевой практике приобрело значение ругательства и используются в отношении людей остальных.

Наименование *чудь* присутствует в архангельских топонимах и семейных антропонимах. «В 1858 году в д. Усть-

кымская (Мезенский уезд Архангельской губернии) появляются два околотка Якшины и *Чухари*» [34. С. 61]. Околоток (самостоятельная часть деревни) с таким же названием существовал в д. Почезерье Пинежского р-на; а его жителей называли *чухи*. Как и топоним, семейное прозвище *чухарь* имело распространение в среднем течении р. Мезени и Пинеги.

Д.К. Зеленин рассматривал прозвище *чудь белоглазая* как присловье, имеющее антропологическое значение. Он писал, что это прозвище «очень верно и метко характеризует финский тип» [35. С. 49]. Можно предположить, что за определением «белоглазая» стоят мифологические представления о слепоте иномирного существа. Как отмечали Ю.М. Лотман и Б.М. Успенский, свойства «чужого» переносились на монахов [36. С. 110—112]. В этом смысле объяснимы народные представления о том, что *чудь белоглазая* — это полуслепые монахи Соезерской пустыни или же каторжники, ссыльные, которых в прошлом было много на территории Верхнетоемского уезда Архангельской губернии [37. С. 76].

Во время фольклорной экспедиции на Кенозеро (Плесецкий р-н Архангельской обл.) в 2005 г. мы опросили 70 человек. Всего один информант сказал, что *чудь* — это народ, живший здесь до прихода русских. Остальные считали, что *чудь* — это разбойники, или же относили ее к области мифологических персонажей и объединяли с русалками и водяными. Отметим, что еще в 1920-е гг. *чудью* здесь пугали непослушных детей [1. С. 86].

Опираясь на материалы, хранящиеся в ФА ПГУ, назовем наиболее распространенные русские мотивы рассказов о чуди: борьба чуди с русскими за свои земли; самопогребение чуди и ее клады; происхождение географических названий от имен чудских первопоселенцев; внешность чуди; ее ассимиляция с русским населением; памятки материальной культуры, оставленные ею; чудские боги и нежелание чуди принимать христианство. Наиболее интересными, на наш взгляд, являются следующие сюжеты: 1) чудская деревня неподалеку от с. Бестужева ушла на дно озера Светик, и до тех пор, пока озеро не освятили, из-под воды раздавались стоны, а из озера появлялась корова, гнавшаяся за жителями близлежащих деревень; 2) *чудь* похитила у своих соседей каменного идола, но оказалась не в состоянии его перетащить — идол остался на новом месте у д. Березницкой и таинственно исчез после Октябрьской революции. Последний рассказ представляет собой

контаминацию нескольких мотивов: самопогребение чуди из-за нежелания принимать православную веру; клад, зарытый *чудью* перед самопогребением; предметы, находимые местными жителями в местах ее проживания⁷. Описание чуди информантами напоминает «портреты» нечистой силы: «Из леса выскочила, вся такая в черном, лицо черное, волосы по ветру летят, глаза дикие...»⁸ Все информанты отмечали длинные волосы чуди. В кенозерских рассказах *чудь* выполняет функции, свойственные в народной прозе мифологическим персонажам: предсказывает пожар, чудесным образом бросает через реку головни, от которых ровно через год в другой деревне начинается пожар и т.п. Записанные предания включают мотивы, отсутствующие в указателе Ю.И. Смирнова.

Подведем итоги. Этноним *чудь* имеет собирательное значение в русском и норвежском фольклоре. В норвежской повествовательной традиции он означает разбойников различной этнической принадлежности, которые приходили с востока (реже с запада) грабить население Северной Норвегии. Это наименование могло относиться к русским, финнам, карелам, квенам и народам, говорящим на скандинавских языках (шведам), а в период Второй мировой войны — к немцам. Наблюдается общность сюжетов о чуди среди различных групп саамов, проживающих 1) на территории Северной Норвегии, 2) на границе Норвегии и Швеции, 3) на Кольском полуострове России.

В русской фольклорной традиции название *чудь* относилось к различным финно-угорским народам, жившим на территории Европейского Севера до прихода русских и позднее ассимилировавшихся с ними. Не исключается возможность существования в глубокой древности народа с таким же названием. Исследования топонимистов свидетельствуют о том, что этот народ мог относиться к прибалтийско-финской группе [38. С. 169, 176]. Однако в настоящее время в фольклорной традиции, особенно северорусской, *чудь* теряет исторические черты и приобретает черты, свойственные мифологическим персонажам.

Примечания

¹ До 1970-х гг. название «луле-саамы» употреблялось по отношению к саамам, переселившимся в XVIII в. в Норвегию в район Нур-Салтен из Швеции. На норвежской территории луле-саамы проживают на территории от горы Салтфеллет на юге до Уфутена на севере, но большинство из них живет в Швеции.

² С конца XII в. древноревские источники описывают Квенландию как район, находящийся на границе Финляндии и Карелии [25. С. 19].

³ Походы норвежцев на побережье Белого моря имели место еще до 1326 г., а также в период с 1419 по 1445 г. Подобный набег упоминается в Новгородской хронике 1419 г. [33. С. 25—26].

⁴ Уже к 1326 г. налогообложение русскими саамов, проживавших в провинции Тромс, имело устойчивый характер и было принято норвежскими властями. Оно продолжалось вплоть до 1600 г. Лишь в 1826 г. последние участки совместной русско-норвежской территории в Северном Варангере были поделены [39. С. 373—383].

⁵ В книге Ю. Квистада помещены истории, в которых рассказывается, как *чудь* пыталась захватить Кольскую крепость в битве с саамами-сколтами (православными саамами) [20. № 94, 95].

⁶ Сообщено Ю.И. Смирновым (Москва).

⁷ ФА ПГУ: П. 324. Зап. в 2001 г. от М.Г. Порошиной, 1927 г.р., д. Бестужево, Усть-Янский р-н.

⁸ ФА ПГУ: П. 501. Зап. в 2005 г. от А.Н. Губиной, 1926 г.р.; М.А. Потаповой, 1950 г.р., д. Вершинино, Плесецкий р-н.

Литература

1. Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М., 1990.
2. Агеева Р.А. Об этнониме *чудь* (чухна, чухарь) // Этнонимы. М., 1970. С. 199.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1973. Т. 4.
4. Попов А.И. Названия народов СССР. Л., 1973.
5. Даль В.И. Толк. слов. живого великорус. языка: В 4 т. М., 2002. Т. 4.
6. Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984.
7. Ефименко П.С. Заволоцкая *чудь*. Архангельск, 1869.
8. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий / Географ. сб. Н. Фролова. Т. 6. Ч. 2. М., 1860.
9. Островский Д.Н. Лопари и их предания // Изв. Рус. Географ. общ. Т. 25. Вып. 4. СПб., 1889.
10. Харузин Н.Н. Русские лопари // Известия ОЛЕАЭ при Московском университете. Т. 66. Тр. этнограф. отд. Кн. 10. М., 1890.
11. Шустиков А. Троицина Кадниковского уезда. Бытовой очерк // Живая старина. 1892. Вып. 3.
12. Ikonen T.I. Koltan — ja kuolanlappalaisia, satuja. Helsinki, 1931.
13. Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз 1. Вятка, 1888.
14. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
15. Бубрих Д.В. Происхождение карельского народа. Петрозаводск, 1947.
16. Пименов В.В. Вепсы: Очерк этнической истории и генезиса культуры. М., 1965.
17. Рябинин Е.А. К этнической истории Русского Севера (чудь заволочская и славя-

не) // Русский Север. СПб., 1995. С. 13—42.
18. Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

19. Смирнов Ю.И., Смолицкий В.Г. Новгород и русская эпическая традиция // Новгородские былины. М., 1975. С. 315—316.

20. Qvigstad J., Pollan B. Samiske beretinger / innledning, kommentarer og språklig bearbeidelse ved Brita Pollan; I utvalg fra J.K. Qvigstads Samiske [i.e. Lappiske] eventyr og sagn I—IV, Oslo, 1927—1929. Oslo, 1997.

21. Solheim S. Underjordsfolk // Norveg. № 16. 1973. P. 148—333.

22. Storfjord T. Lulesamiske eventyr og sagn // Bodø Lærerhøgskoles Skrifserie. № 2. Bodø, 1991.

23. Stærk L. Eventyr og sagn fra Sør-Varanger. Kárásjohka, 1994.

24. Solberg O. Norsk folkedikting: litteraturhistoriske linjer og tematiske perspektiv. Oslo, 1999.

25. Hansen L.I. Grensefasettingen på Nordkalotten fra Middelalderen til 1751 // Det farefulle nord / Fredrik Fagertun m.fl. Tromsø, 2001.

26. Bø O. Segner. Det norske Samlaget. Oslo, 1997.

27. Larsen A.S., Larsen R. Hodeløse menn og ihjelfrosne haikere: levende sagntradisjon fra Nord-Norge. Tromsø, 2002.

28. Визе В. Лопарские сейды // Изв. Арханг. общ. изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. № 9. С. 395—401; № 10. С. 453—495.

29. Смирнов Ю.И. Предания Европейского Севера о чуди // Литература Сибири. Памяти А.Б. Соктоева. Новосибирск, 2001. С. 55—67.

30. Strømsted F. Nakkul og Lainit. Samiske eventyr. 1970.

31. Козьмин К. Варангерское море и его история (Из жизни Архангельского Севера) // Изв. Арханг. общ. изучения Русского Севера. Архангельск, 1914. № 19. С. 639—644; № 20. С. 663—669.

32. Bø O., Grambo R., Hodne B., Hodne Ø. Norske segner. Oslo, 1981.

33. Булатов В.Н. Русский Север. Кн. 1: Заволочье (IX—XVI вв.). Архангельск, 1997.

34. Новиков А.В. Лешуконье: История заселения Средней Мезени в XV—XIX веках. Архангельск, 1999.

35. Зеленин Д.К. Великорусские народные присловья как материал для этнографии // Зеленин Д.К. Избр. тр. Ст. по духовной культуре 1901—1913. М., 1994.

36. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского времени («свое» и «чужое» в истории русской культуры) // Тр. по знаку. системам. 15: Типология культуры. Взаимодействие культур. Тарту, 1982. С. 110—112.

37. Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

38. Матвеев А.К. Субстратная топонимия Русского Севера. 1. Екатеринбург, 2001.

39. Dahl B.H. Russisk okkupasjon av Finnmark på 1400-tallet // Håkøygminne. Harstad, 2004. № 2. P. 373—383.

А.А. ЧУВЬЮРОВ, В.Э. ШАРАПОВ

МЕСТНОЧТИМЫЕ СВЯТЫНИ У ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ

Систематические исследования народного христианства у современных коми начали проводиться с конца 1980-х гг. В цикле публикаций были представлены некоторые результаты полевых исследований традиции, связанной с почитанием сельских святынь и проведением внехрамовых служб без участия священников у современных вычегодских, удорских и ижемских коми¹. В частности, предлагается типология местночтимых святынь², выделяется «иерархия» почитаемых сельских святынь у современных коми: «места, которые почитаются жителями разных деревень», и топографические объекты, «известность которых не выходит за пределы одной сельской округи»³.

В настоящей работе приводятся результаты полевых исследований 1990-х гг. и начала XXI в. по заветным праздникам⁴, связанным с почитанием сельских святынь у современного православного коми населения Верхней Вычегды (Усть-Куломский р-н Республики Коми); рассматриваются факторы, обуславливающие регенерацию традиции⁵ проведения внехрамовых служб.

На начало XX в. на Верхней Вычегде насчитывалось 33 церкви и часовни и один монастырь — Троицко-Стефановский Ульяновский⁶. При этом важнейшей частью церковной жизни православных общин являлись внехрамовые службы и молебны. Поводами для них служили как праздники, так и особые ситуации (засуха, эпидемии, бедствия и т.д.). Имеющиеся в литературе сведения позволяют выделить следующие типы внехрамовых служб у верхневыхегодских коми: молебны и крестные ходы во время престольных праздников (священник вместе с прихожанами совершал крестный ход по деревне, обходил поля и совершал молебен возле обетных крестов); молебны, совершенные однажды для избавления от бедствия и со временем приобретшие статус постоянных; молебен в праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа)⁷; молебны и паломничества к святым источникам для исцеления от болезней; паломничества к могилам почитаемых местных

христианских подвижников (могила инохимника Варлаама в д. Дзель⁸ и др.).

В ряде верхневыхегодских сел (Усть-Нем, Дон, Мыелдино) крестные ходы с молебнами совершались в Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун, 24 июня/7 июля), который являлся там престольным праздником. По воспоминаниям жителей, во время этого праздника священник совершал крестный ход по деревне. После закрытия храмов молебны продолжали совершаться прихожанами в этот день. Так, в с. Дон и ныне пожилые женщины совершают крестный ход. Молебны проводятся возле мест, где в прошлом стояли охранительные кресты: в центре села, на пригорке и на поле, возле деревни.

В с. Мыелдино нами зафиксировано несколько почитаемых мест, связанных с приходскими праздниками. Село делится на 9 частей, исторически связанных с деревнями, вошедшими в состав с. Мыелдино: Чойвыв, Тимсикт, Грезд, Попсикт, Онисикт, Денисикт, Коджувдор, Кирсикт, Курьядор. В каждой из этих деревень в прошлом были свои престольные праздники. Общесельским являлся храмовый праздник Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви Рождества Иоанна Предтечи. В селе имелись еще три часовни: часовня иконы Тихвинской Божьей Матери (д. Денисикт) на берегу реки Вычегды; в д. Курьядор — часовня свт. Николая Мирликийского; в д. Коджувдор — часовня св. вмц. Екатерины. В 1930-е гг. часовни были закрыты и их разобрали. Позднее жители села на месте часовен были установлены памятные кресты, которые периодически обновлялись. Всего в настоящее время в селе и его окрестностях установлено 9 крестов различного типа. Часть их установлена на месте часовен, другие — в почитаемых местах. Крестные ходы к этим крестам местными жителями совершались в дни больших праздников: Вербное воскресенье, праздник Святой Троицы и т.д. И в настоящее время в праздники люди приходят к этим крестам, совершают молитвы и кладут монеты.

Другим общесельским праздником в с. Мыелдино являлся праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (26 июня/9 июля). Установление почитания этого праздника местные жители объясняют следующей легендой: «Одному человеку, который искал место для переселения, Богородица во сне явилась. И ему было сказано, что если будут почитать Бого-

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЧУВЬЮРОВ, канд. филол. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург); ВАЛЕРИЙ ЭНГЕЛЬСОВИЧ ШАРАПОВ, канд. филол. наук; Коми научный центр УрО РАН (Сыктывкар)

родицу, то жизнь его будет благословенной. И вот взяли икону Тихвинской Божьей Матери и стали подниматься по Вычегде. Нигде не могли пристать, и вот только около *Мысы* (с. Мыелдино) лодка сама пристала к берегу. Затем в открывании было сказано, что, если будут почитать икону Тихвинской Божьей Матери, *Мыс* (с. Мыелдино) все время будет "тихой пристанью" (*лõнь пристань*)⁹. Согласно другой легенде, Богородица сама явилась (приплыла) на камне: «Этот крест [на месте часовни] называют "крестом Явленной Божьей Матери". Когда-то Богородица на камне приплыла к этому месту и остановилась в "тихой пристани" (*лõнь пристань*). Явилась в "тихой пристани", затем по полям поднялась на холм, где сейчас церковь стоит. Старые люди еще помнят то место, где находился камень. Потому и называют то место "местом явления Богородицы"»¹⁰. Позднее на берегу реки Вычегды (д. Денисикт) на месте, где, согласно легендам, явилась Богородица, была построена часовня иконы Тихвинской Божьей Матери. Как рассказывают информанты, в прошлом в праздник Тихвинской иконы в с. Мыелдино приезжали жители окрестных деревень (Усть-Нем, Лебяжск, пос. Тимшер) и возле креста совершался молебен. К кресту приходили больные, крест обвешивался детскими платьями, пеленами, полотенцами, платками страдающих различными болезнями. После закрытия часовни молебны вначале проводились возле нее; когда часовню разобрали, на ее месте установили памятный крест (периодически обновляемый, так как местные власти время от времени убрали его), возле которого стали совершать молебны. В дни сенокосов в прошлом молебен начинался рано утром (пять, шесть часов утра). Новый памятный крест на месте часовни установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви о. Тихоном. Ежегодно в праздник Тихвинской иконы о. Тихоном и местными жителями совершается крестный ход от церкви к кресту.

Два креста из девяти, зафиксированных нами в с. Мыелдино (на территории вошедших в ее состав деревень), связаны с местными приходскими праздниками: д. Кирсикт — крест, приуроченный к празднику Успения (15/28 августа); д. Курьядор — к Преподобному (*Шõр Спас*, 6/19 августа). Кресты высотой около 1,5 м, имеют 8-конечную форму. К крестам пристроены столы.

Еще несколько обетных крестов, по рассказам, стояло в окрестностях с. Мыелдино. На месте старого кладбища стоит обетный крест, к которому крестный ход в прошлом совершался в день памяти св. пророка Илии (20 июля/2 августа). На полях недалеко от центра с. Попсикт стоял крест св. Серафиму Саровскому, где также в день памяти святого собирались для молитвы¹¹.

В д. Коджувдор ежегодно группа верующих женщин в день памяти св. вмч. Екатерины (24 ноября/7 декабря) собирается у Н.П. Елкиной, во дворе которой на месте часовни св. Екатерины установлен памятный крест.

В ряде верхневыхегодских деревень было принято устраивать церковные братчины в дни престольных праздников. Так, в д. Жежим и с. Дон были часовни св. вмч. Власия, в которых в день его памяти (11/24 февраля) проводились молебны. Писатель П.В. Засодимский приводит описание, как происходили эти молебны в 70-е гг. XIX в.: «...в селении Жежим и Дон есть часовни, в которых служат молебны св. Власию и Модесту (по-зырянски "Медос"). В эти праздничные дни в жертву святым, т.е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят»¹². По рассказам информантов, в этот день в Жежим съезжались также жители окрестных деревень (Парма, Парч, Лебяжск), которые также приносили праздничные жертвы.

В современной легенде, записанной нами в 2001 г. в д. Жежим, установление почитания этого праздника объясняется

следующим образом: «У одной женщины муж был колдун (*тõдысь*) по имени Клим (Климентий). Незадолго перед смертью он сказал своей супруге, что после его смерти нужно будет перевернуть его лицом вниз, чтобы он не сделал ей зла. Когда он умер, собрались родственники. Посидели, а вечером, когда собрались уходить, спросили хозяйку, не боится ли она и не следует ли кому-нибудь с ней остаться. Хозяйка ответила, что она не боялась своего мужа при жизни и тем более не боится его сейчас, когда он умер. Ровно в полночь умерший колдун вдруг встал из гроба и стал подниматься к хозяйке на полати. Хозяйка сложила пальцы для крестного знамения и стала про себя творить молитву. Рядом с печкой, в загородке, находился недавно родившийся теленок. Тогда колдун стал грызть ногу теленка. В это время открылась дверь, и вошел седой мужчина в белой одежде. Он ударил колдуна, и тогда разверзлась земля и колдун провалился под землю. Женщина слезла с печи, поклонилась вошедшему и сказала: "Спасибо тебе, Господи, что выручил, спас". А седой мужчина отвечает: "Я ради своего создания сюда пришел" — и показал на теленка. Вот с тех пор и стали в Жежиме почитать праздник святого Власия»¹³. После закрытия часовни жители деревни стали собираться у одной из местных жительниц, в доме которой хранилась икона св. Власия. Молебны в честь св. Власия проходят и в настоящее время.

В д. Пожегдин отмечались день памяти св. Прокопия Устюжского (*Прокопий лун*, 8 июля/21 июля) и день памяти св. вмч. Пантелеимона (27 июля/9 августа). После закрытия часовни богослужения в эти дни стали проводиться у одного из местных жителей, в доме которого хранилась икона из часовни св. Пантелеимона. Эти домашние богослужения продолжают проводиться и сейчас.

В ряде верхневыхегодских сел и деревень важным местом богослужений являются кладбища. Как правило, богослужения возле них проходят в дни престольных праздников: в д. Шахтсикт таким праздником является Рождество Иоанна Предтечи; д. Вомынбож — св. апп. Петра и Павла (*Петыр лун*, 29 июня/12 июля). В д. Кекур днем общественного богослужения и поминовения усопших является первое воскресенье после Петрова поста, которое здесь называют *Енвайлан лун* ('день, когда выносят «Бога» — иконы'). Молебны на кладбище проводятся возле особых поминальных крестов, которые устанавливаются в центре кладбищ для совершения общественных поминальных богослужений. Такие кресты обнаружены нами в ряде сел и деревень: в с. Мыелдино, Усть-Нем, Пожег, д. Шахтсикт, Вомынбож, Кекур, Пожегдин. Преобладающая форма — 8-конечные кресты, но встречаются и 6-конечные (с. Мыелдино, д. Шахтсикт). Высота крестов колеблется от 1,7 м до 2 м. Возле крестов имеются столы для приношений. Надписи на крестах отсутствуют. Навершие некоторых крестов (с. Мыелдино) обвязано полотенцем.

Подобные общественные богослужения были характерны и для других вычегодских деревень. В докладной записке уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров Коми АССР М. Пунегова («Докладная записка о положении и деятельности религиозных общин и духовенства на территории Коми АССР на 1 января 1964 г.»), в частности, сообщается следующее: «В поселках Смолянка и Усть-Нем <...> православные совершают молитвенные собрания под открытым небом на кладбищах, где ими сооружен большой крест, рядом длинный стол и скамейки для сидения. В Смолянке, например, на молениях бывают до 150 верующих. Аналогично богослужения проводятся в с. Усть-Нем¹⁴ и Лебяжск»¹⁵.

Особую группу деревенских святынь составляют места явления чудотворных икон и Богородицы. Одной из наиболее почитаемых святынь верхневыхегодских коми, связанных с явлением Богородицы, являлся «Источник явления Божьей Матери», который находится в местечке Нюр Курья (Куш-

шор), в трех километрах от с. Усть-Кулом. По рассказам местных жителей, до 1930-х гг. там стояла часовня, построенная на месте явления иконы Пресвятой Богородицы одному из местных жителей¹⁶. Сам источник несколько лет назад при строительстве дороги к с. Носим оказался засыпанным, а затем вновь был расчищен жителями пос. Кебаньель. В 2000 г. по просьбе местных жителей настоятелем Усть-Куломской Петропавловской церкви о. Ионой на месте часовни был поставлен крест и проведен молебен. В настоящее время молебен возле обетного креста совершается несколько раз в течение года: жители с. Усть-Кулом ходят в праздник Сретения иконы Владимирской Богородицы (26 августа/8 сентября); жители пос. Кебаньель — в воскресенье перед Петровым постом и на Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября). Первое упоминание о молебне на 26 августа/8 сентября среди жителей Усть-Кулома относится к 70-м гг. XIX в. В очерках «Лесное царство» писателя-народника П.В. Засодимского (1878 г.) приводится следующее описание: «Усть-Кулом замечателен тем, что на улицах его в разных местах стоят 22 деревянных креста <...> В Устькуломе служат у крестов молебны 26 августа [ст. ст.], в память избавления от страшного скотского падежа, страшно свирепствовавшего лет 40 назад. Хозяева нескольких дворов обыкновенно складываются вместе и платят священнику за молебен с каждого креста по 20 копеек и сверх того, к каждому кресту сносится масса пирогов, шанег, блинов и т.п. При этой процессии двое крестьян носят на коромысле колокол, а третий, идущий позади, звонит в него при переходе от одного креста к другому»¹⁷. Таким образом, первоначальная мотивировка молебна изменилась, но осталась прежняя соотносительность с праздником.

Еще одним почитаемым местом верхневьчегодских коми является местечко Сотчем-шор, возле с. Лебяжск. Согласно местной легенде, к одной женщине как-то под осень пришла странница и попросила отдохнуть и погреться. «Странница поставила свою котомку у дверей и поднялась на полаты. Через некоторое время по какой-то нужде хозяйка решила выйти во двор. Проходя мимо котомки, она заметила, что в ней мелкая речная галька. Странная какая-то эта женщина, подумала хозяйка про странницу. Когда хозяйка вернулась в дом, странница заторопилась, слезла с полатей, поблагодарила за прием и, взяв котомку, вышла на улицу. В это время в избу входила соседка хозяйки. Та стала ее бранить за то, что она не поздоровалась со странницей. Соседка ответила, что она не видела никакой странницы. Тогда хозяйка выбежала вслед за странницей и увидела её, идущую через поле. Она побежала за ней и догнала ее около ручья Сотчем-шор. Здесь странница исчезла, превратившись в пар. Хозяйка поняла, что это была Богородица. Вот с тех пор и стали почитать это место»¹⁸. В дни больших праздников пожилые женщины приходят к этому ручью, набирают воду из источника, обмывают лицо, руки. Однако специальных молебнов и служб здесь не проводится, так как данное почитаемое место не соотносено с каким-либо значимым для сельского социума христианским праздником.

В традиции верхневьчегодских коми посещения священных источников, как правило, не являются календарно приуроченными. Основной целью паломничества и служб возле источников являлось исцеление от физических и душевных



Молебен в праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня (1/14 августа). В коллекционной описи и пояснительном тексте к данной фотографии указано, что «после освящения народ бросается купаться в одежде и без нее». С. Помоздино, Помоздинская волость, Усть-Сысольский уезд, Вологодская губерния. Фото С.И. Сергеева. 1906 г. Архив РЭМ, Колл. № 984-110



Молебен на кладбище возле обетного креста в праздник св. пророка Илии (20 июля/2 августа). С. Усть-Нем, Усть-Куломский р-н, Республика Коми. Фото Ю.В. Гагарина. 1960-е гг. Материалы Отдела этнографии Коми научного центра УрО РАН



Охранительный крест возле дома. С. Дон, Усть-Куломский р-н, Автономная область Коми. В коллекционной описи указано: «Такие кресты в дореволюционное время ставились хозяевами (во дворе, около дома или на поле) "по обету", якобы для излечения от болезней или для отогнания нечистой силы от дома (например, в случае если в доме "чудится", т.е. слышатся непонятные звуки); во время крестных ходов около таких крестов служили молебны с водосвятием». Фото Т.А. Крюковой. 1935 г. Архив РЭМ, Колл. № 6055-44

недугов. Так, жители с. Мыелдино и окрестных деревень ходили к целебному источнику, который назывался *Бурддчан ключ* (ключ исцелений), который находился в сосновом бору, в семи километрах от села. Возле этого ключа был установлен обетный крест. В прошлом у этого источника совершали молебны от различных заболеваний¹⁹. Еще один целебный источник в Мыелдино находился в местечке Курьядор; там также установлен обетный крест, к которому на Покров приходили больные, набирали воду, обмывали лицо, руки. Считалось, вода помогает при глазных болезнях и головных болях. Крест был увешан различными предметами больных: пеленами, платками, полотенцами. В настоящее время в религиозной жизни местных жителей актуализируются лишь те святые источники, которые соотнесены с определенными христианскими праздниками.

Приведенный материал показывает, что у современных верхневыхгодских коми сохраняется традиция проведения внехрамовых служб у почитаемых сельских святынь, расположенных на территории села либо за его пределами. Как и в прошлом, проведение таких служб приурочивается к местным праздникам, во время которых устраиваются крестные ходы. Внехрамовые службы регулярно проводятся в местах, связанных в фольклорной традиции с явлением чудотворных икон и Богородицы, а также возле целебных источников, на кладбищах и на месте бывших храмов и часовен. Поскольку местночитимые святыни включены в систему христианских координат, по-прежнему значимых для сельского социума, внехрамовые службы продолжают оставаться важной составляющей современной религиозной жизни верхневыхгодских коми.

Примечания

¹ Лимеров П.Ф. Народные праздники на Вашке // Родники Пармы. Вып. 3. Сыктывкар, 1993. С. 39—44; Шаранов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. Научные доклады. Коми научный центр УрО РАН. Вып. 359. Сыктывкар, 1995; Sharapov V.E. Kansanomainen ortodoksisuus Komissa // Uskonto ja identiteetti. Suomalainen Kirjallisuuden Seura. Helsinki, 1999. S. 55—66; Шаранов В.Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 148—168; Панюков А.В. Традиции и современность: культ икон в современной культуре коми // Вестник культуры. Сыктывкар, 2000. № 1. С. 43—47; Чувьоров А.А. Заветные праздники коми-зырян // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 3. 2001. С. 183—190; Лимеров П.Ф. «Святая Пятница Параскева, моли Бога о нас!» // Арт (Лад). Сыктывкар, 2005. № 3. С. 110—121.

² Чувьоров А.А., Смирнова О.Н. К типологии деревянных крестов у коми-зырян // Этниче-

ское единство и специфика культур: Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 78—83.

³ Чувьоров А.А., Смирнова О.Н. «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневыхгодских коми // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 4. 2003. С. 149—164.

⁴ Под «заветной» традицией в этнографической литературе по славянским и финно-угорским народам понимаются календарно приуроченные обрядовые действия, совершаемые у природных топографических объектов либо у памятников, воздвигнутых в память о каких-либо кризисных событиях (актуализированных в местных исторических преданиях и мифологических сюжетах), а также ритуалы, совершаемые в этих местах окказионально, с целью символического преодоления кризисных состояний в жизни индивида или сельской общины. См.: Винокурова И.Ю. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 120—121; Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 82, 98; Шепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифологической традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 264—275 и др.

⁵ О проявлении регенерирующих способностей традиционной культуры в контексте функционирования заветных праздников см.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 216.

⁶ Павлюшин С.Е., Крутиков А.В. Усть-Куломский район (карта) // Историко-культурный атлас Республики Коми. М., 1997. С. 336—337.

⁷ У сысольских и прилузских коми с этим праздником был связан обряд *Вовьясьон молебен лун* 'день молебна лошадям': парни и мужчины на лошадях спускались к реке, где священник отслуживал молебен и кропил лошадей святой водой; после этого устраивались скачки на лошадях (Конаков Н.Д. От Святка до сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 96.). Аналогичные обряды у русских (а также у коми-пермяков) проходили в праздник свв. Флора и Лавра (18/31 августа).

⁸ Власова В.В. Сакральное пространство в традиционной культуре коми-староверов: часовни, скиты, пустыни, моленные дома // Музей. Традиция. Этничность. XX—XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея. СПб.; Кишинев, 2002. С. 310—311.

⁹ Зап. от Н.П. Елкиной, 1928 г.р., с. Мыелдино, 2000 г.

¹⁰ Зап. от И.Ф. Мамонтовой, 1930 г.р., и И.В. Мамонтова, 1928 г.р., с. Мыелдино, 2000 г.

¹¹ Зап. от Е.А. Жирютиной, 1982 г.р., с. Мыелдино, 2001 г.

¹² Засодимский П.В. Лесное царство // В лебях Севера. Сыктывкар, 1999. С. 114; Конаков Н.Д. От Святка до сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 36.

¹³ Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 129, с. 65.

¹⁴ В с. Усть-Нем молебен на кладбище проводился в праздник св. пророка Илии.

¹⁵ Национальный архив Республики Коми, ф. 1451, оп. 1, д. 15, с. 8.

¹⁶ Шаранов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. С. 14—15.

¹⁷ Засодимский П.В. Указ. соч. С. 125—126.

¹⁸ Архив РЭМ, ф. 10, оп. 1, д. 129, с. 73.

¹⁹ Зап. от Е.А. Жирютиной, 1982 г.р. с. Мыелдино, 2001 г.

В.В. НАПОЛЬСКИХ ИЗ СОВРЕМЕННЫХ ЗНАХАРСКИХ ПРАКТИК УДМУРТОВ

В морозном феврале 1991 г. я совершил короткую «разведывательную» поездку по удмуртским деревням Вятско-Полянского р-на Кировской обл., расположенным вдоль речки Казанки, левого притока Вятки (удм. *Казан шур*, *Камдор шур*) и несущим в своих названиях имя большого удмуртского рода Омга: *Сьдд Ошмес Омга* '[поселение рода] Омга [у] черного ключа' (офиц. Виноградово), *Казан Омга* '[поселение рода] Омга [у реки] Казанки' (офиц. Казанка, другое удм. название — *Чу-кырча*) и *Дым-Дым Омга* 'настоящее, основное [поселение рода] Омга'. Согласно местной легенде, Дым-Дым Омга была основана около двухсот лет назад тремя семьями из рода Омга, пришедшими вниз по Казанке с северо-востока. Довольно давно в деревне поселились и русские, а в советское время многие жители ликвидированных окрестных «неперспективных» деревень — преимущественно русские и татары — также поселились в Дым-Дым Омге, вследствие чего сегодня удмурты составляют менее половины ее жителей.

В конце поездки разговоры с местными жителями по поводу традиционного удмуртского мировоззрения вывели меня на 83-летнюю Зинаиду Николаевну Плотнокову, которую на удмуртский лад все звали *Зинок-анай* 'тетя Зина' и считали сильной знахаркой.

Традиционное знахарство неплохо сохраняется в современной удмуртской крестьянской культуре. Обычные названия знахаря в удмуртском языке *эмъяськись* 'лечащий, лекарь' или *пел-ляськись*, букв. 'дующий'; термин отражает распространяющую по всей Европе практику дуть на воду при произнесении заговора. Знахарь обычно действует с помощью заговоров (удм. *пел-ляськон кыл* букв. 'слово дутья'), и эффект лечения базируется на психологическом воздействии на пациента, верящего в силу знахаря; гораздо меньшую роль играет использование лекарственных растений и народных физио-

ВЛАДИМИР ВЛАДИМИРОВИЧ НАПОЛЬСКИХ, доктор ист. наук; Удмуртский гос. университет (Ижевск)

терапевтических процедур вроде бани и массажа. Знахари пользуются большим уважением своих земляков; знахарь в удмуртской традиции — это, безусловно, положительный, полезный для людей человек, противопоставляемый ведьмам и колдунам (удм. *ведйнь, ведон, пычкос, шай выльз ветльсь* и др.) — существам двойственной природы, способным превращаться в животных и птиц, действующим почти исключительно во вред людям, причем не обязательно по собственной воле, а подчиняясь живущей в них злой силе. Хотя знахари, как правило, не работают «на публику», в случае, когда человек обращается за помощью, знахарь обычно не отрицает своих способностей, в то время как колдун чаще пытается скрывать свою природу. Знахарями становятся люди, желающие помогать другим и имеющие соответствующие способности; они обучаются у тех, кто стремится передать свои знания следующему поколению. Колдуны же свой «дар» часто передают людям без их ведома, поскольку колдун не может умереть, не передав его другому человеку.

Зинок-апай была признана не только деревенским сообществом, но и в некоторой степени представителями официальной местной медицины — случай нередкий в нашей сельской местности.

Меня удивило, как охотно стала Зинок-апай делиться своими профессиональными секретами и в особенности выдавать тексты традиционных заговоров, ничуть не смущаясь, что я за неимением с собой диктофона тут же записывал их в тетрадь, порой переспрашивая и уточняя слова: обычно такие сведения не слишком охотно сообщают чужакам. Возможное объяснение этого пришло мне в голову только через полгода, и было оно безрадостным. Мы договорились, что я приеду летом, когда у нее будет достаточно времени, чтобы не только поговорить об интересующих меня предметах, но и обучить меня своему искусству. Естественно, от таких предложений не отказываются, я только спросил, не станет ли препятствием то, что я русский и мужчина. Национальность, по словам Зинок-апай, значения не имела (достаточно было знать язык), равно как и пол — ее саму обучал мужчина.

Но когда летом того же года я вновь приехал в Дым-Дым Омгу, то узнал, что Зинок-апай умерла в апреле. Видимо, именно предчувствие скорой смерти и было той причиной, которая сделала старую знахарку столь откровенной. У меня осталось только несколько записанных карандашом текстов заговоров. Здесь я привожу пять из них с необходимыми комментариями.

Два первых заговора иллюстрируют традиционные удмуртские представления о душе, точнее — душах человека. Отмечаемая у многих народов Северной Евразии этнологами¹ особенность этих представлений состоит в противопоставлении на фоне концепции множественности «душ» по крайней мере двух из них: души-дыхания, ответственной за физическую жизнь организма, и души-двойника, ответственной за психическое состояние субъекта. Лингвистическая реконструкция позволяет предполагать ту же картину для культуры древних языковых предков удмуртов, носителей финно-угорского праязыка (IV—III тыс. до н.э.): надежно восстанавливаются прафинно-угорские термины **lewłz* 'пар; душа-дыхание' — нематериальная сущность, присутствие которой обеспечивает физическую жизнь тела, и **içz / *içz* 'сам, свой; душа-двойник' — отделяемая от тела сущность, присутствие которой обеспечивает нормальное функционирование тела, психическое и физическое здоровье. Первое из этих слов сохранилось в удмуртском языке в виде слова *лул* 'душа', а второе представлено только в виде основы местоимений *ас, ач-, ась-* 'свой, сам', а его старое зна-

чение сохранилось, возможно, в удм. *асчер* 'эпилепсия, падучая' (букв. 'болезнь *аса*')².

Концепция двух душ человека, судя по лингвистическим данным, видимо, сохранялась и у предков коми и удмуртов, носителей пермского праязыка (до первых веков II тыс. н.э.): восстанавливаются прапермские термины **lol* (< прафин.-уг. **lewłz*) 'душа-дыхание' и **ort* 'душа-двойник' (старое, прафинно-угорское название души-двойника **içz / *içz* заменяется этим новым, заимствованным, по-видимому, из иранской традиции³. При этом оба понятия использовались скорее всего не только для обозначения человеческой души: наличие души **lol* предполагалось в принципе у всех существ, способных дышать, а термин **ort* обозначал идеальную сущность не только человека, но и других живых и неживых объектов, присутствие которой делает их полноценными, полезными, нормальными. Прапермская система хорошо сохранена в удмуртской традиции, где находим представления о двух душах: *лул* (< праперм. **lol* < прафин.-уг. **lewłz*) и *урт* (< праперм. **ort*).

В XVIII—XIX вв., в эпоху интенсивных контактов удмуртов с русскими и татарами, включения удмуртов в сферу влияния мировых религий (ислама и христианства) с их развитыми представлениями о единой бессмертной душе человека как его божественной сущности в удмуртской традиции происходит, судя по имеющимся источникам, трансформация старой системы представлений о душе в направлении уподобления ее христианской и мусульманской концепциям. Это выражается, с одной стороны, в постепенной деградации представлений о душе *урт* и в расширении функций и значений слова *лул* до понятия, адекватного в конечном счете русскому (христианскому) понятию *душа* во всем комплексе его значений. С другой стороны, периферийные южные группы удмуртов заимствуют из татарского языка персидское по происхождению слово *жан* → удм. диал. *жан* 'душа', которое, по крайней мере в обиходной речи, становится у многих из них основным для выражения этого понятия, вытесняющим оба старых удмуртских термина и знаменующим собой приспособление удмуртской народной религии к традиции ислама, в сфере влияния которого развивается духовная культура соответствующих удмуртских групп. Старые термины при этом, как правило, сохраняются в основном в сакральной сфере, в частности в представлениях о колдовстве и в народной медицине.

Подобное развитие можно наблюдать в народной религии коми: сохраняются общепермские понятия *лов* (< праперм. **lol*) и *орт* (< праперм. **ort*), но представления о душе *орт* (в современных коми диалектах 'двойник человека, показывающийся перед его смертью; привидение') вытесняются на периферию религиозно-мифологической системы⁴. В народной религии марийцев заимствование мар. *чон* ← чуваш. *чун* ← тат. *жан* 'душа' (как и в периферийных южных удмуртских диалектах) становится основным термином при сохранении общего пермско-марийского **ort* > мар. *орт* 'душа, сущность объекта, присутствие которой делает его полезным, нормальным, правильным' в сакральной сфере.

Как рассказывала мне Зинок-апай (и это подтверждается и другими данными⁵, хотя редко кто из носителей традиции сегодня владеет этой информацией во всей полноте), душа *урт* помешается обычно не в теле человека, а возле него: над головой или на плече; душа *лул* находится в теле, в районе солнечного сплетения. Присутствие *урта* обеспечивает здоровье и полноценность человека, его способность адекватно вести себя, быть нормальным во всех отношениях; присутствие же души *лул* обязательно для обеспечения жизни, она тесно связана с кровью и дыханием. Если ухо-

дит *лул* (иногда это можно видеть как выход маленького облачка изо рта человека), человек умирает. *Урт* — «свободная» душа, она может покидать человека (видимо, именно *урт* был изначально той душой, которая странствовала по свету во время сна, вследствие чего люди видели сновидения, хотя уже в текстах, записанных в конце XIX в., эту функцию приписывали душе *лул*, что едва ли возможно с точки зрения излагаемой здесь последовательной знахарской концепции). В случае травм, болезни, сильного испуга, порчи, насланной колдуном, *урт* также может уйти (о сильном испуге говорят: *уртэз кошкем* '(его) *урт* ушел' — ср. о смерти: *лулыз потэм* '(его) душа-*лул* вышла'). Человек, от которого ушел его *урт*, теряет сознание, падает в обморок, ведет себя неадекватно, постоянно чего-то боится, страдает от головных болей, сходит с ума; ребенок все время плачет, болеет. *Урт* может быть возвращен с помощью специальных действий, совершаемых знахарем. Один из таких способов, *урт кисьталон* 'обливание *урта*', использовала в своей практике лечения младенцев Зинок-апай.

1. В случае ухода души-*урта*, когда испугавшийся чего-либо или заболевший младенец непрерывно плачет, не может уснуть, не ест, знахарь берет чашку или глубокую тарелку с водой, льет в воду расплавленный свинец (можно использовать также олово или воск) и держит ее над головой ребенка, а мать последнего при этом говорит:

<i>Ымтїд потэм-а?</i>	Через твой рот вышла?
<i>Нырїд потэм-а?</i>	Через твой нос вышла?
<i>Синтїд потэм-а?</i>	Через твои глаза вышла?
<i>Пельтїд потэм-а?</i>	Через твои уши вышла?
<i>Сьбортї чьртїд потэм-а?</i>	Через твой заговор вышла?
<i>Йьртыштїд потэм-а?</i>	Через твой затылок вышла?
<i>Кот гогытїд потэм-а?</i>	Через твой пуп вышла?
<i>Сїтянтїд потэм-а?</i>	Через твой зад вышла?
<i>Кизянтїд потэм-а?</i>	Через твою уретру вышла?
<i>Тьфу!</i>	Тьфу!

Когда свинец не разливается в чашке, а, застывая, образует фигуру-сгусток, считается, что *урт* больного пойман; такая фигура называется *урт кутон узвесь* 'олово/свинец ловли *урта*', и больной затем носит ее как амулет.

Интересно, что в данном тексте предполагается, что *урт* больного выходит из его тела через перечисленные девять отверстий — в то время как сама Зинок-апай говорила, что *урт* обычно живет вне тела человека. Объяснения этому противоречию она не дала.

2. Иногда у младенца бывает три души-*лул*: одна находится там, где положено, в районе солнечного сплетения, а две другие — по бокам от нее, справа и слева под нижними ребрами груди. Все эти души «дышат». В этом случае у ребенка нарушается ритм дыхания, бывает одышка, он задыхается и может умереть от удушья. Знахарь может попытаться изгнать лишние души-*лул*. Для этого нужно сделать небольшой плотный веник из свежих ветвей хвойного дерева (лучше всего — пихты) и, ритмично прикасаясь им (*чужонэн донгаса* — букв. 'метелкой толкая') к местам локализации лишних душ (т.е. к нижним ребрам спереди), трижды сосчитать до девяти и обратно, сказать в конце *одйг но өвöl* 'ни одной нет' и сплюнуть. Лишние души исчезают.

3. Если у младенца возникает грыжа размером более куриного яйца, ее не следует лечить знахарю, нужно везти ребенка в больницу и оперировать. Грыжу меньшего размера знахарь может вылечить, вправляя ее в бане с помо-

щью бутылки с теплой водой. После того как грыжа вправлена, следует произнести заговор, ритмично прикасаясь к ней метелкой из веток хвойного дерева:

<i>Бадзым пужымлэн</i>	Если ветка
<i>уўэз чигиз ке,</i>	большой сосны сломается
<i>Со интые у потїз на ке,</i>	[и] на ее месте появится грыжа,
<i>Ваня сокы у мед луоз.</i>	тогда пусть [у] Вани грыжа будет.
<i>Бадзым кызлэн уўэз</i>	Если ветка большой елки
<i>чигиз ке,</i>	сломается
<i>Со интые у потїз на ке,</i>	[и] на ее месте появится грыжа,
<i>Ваня сокы у мед луоз.</i>	тогда пусть [у] Вани грыжа будет.
<i>Бадзым ньыўулэн</i>	Если ветка большой
<i>уўэз чигиз ке,</i>	пихты сломается
<i>Со интые у потїз на ке,</i>	[и] на ее месте появится грыжа,
<i>Ваня сокы у мед луоз.</i>	тогда пусть [у] Вани грыжа будет.
<i>Тьфу!</i>	Тьфу!

Данный текст приходится давать с использованием буквы *ў* для передачи звука, появляющегося в диалекте Зинок-апай на месте общеудмуртского *л* в середине слова после гласной. Заговор построен на созвучии слов у 'грыжа' и *ул* 'ветвь', которое в диалекте усугубляется переходом *ул* > *уў* в суффиксированных формах слова.

4. При пупочной грыже у ребенка (*кот гогы вырзөн* 'сдвиг, надрыв пупка') ее следует вправить в бане с помощью бутылки с теплой водой и сказать:

<i>Ин гогы, му гогы,</i>	Небесный пуп, земной пуп,
<i>ву гогы —</i>	водный пуп —
<i>куке со вырзїз ке,</i>	если когда-либо он надорвется,
<i>сокы Андрюшалэн мед</i>	тогда [и] у Андрюши пусть
<i>вырзїз!</i>	надорвется!
<i>Тьфу!</i>	Тьфу!

Небо, земля и вода — три стихии, соответствующие трем мирам — верхнему, среднему и нижнему. Если упоминание центра среднего мира, земли, ее «пупа» (*му гогы*) еще можно найти в некоторых удмуртских текстах, то «пуп» неба (верхнего мира) и «пуп» воды (нижнего мира), кажется, встречаются только в этом заговоре.

5. Если мужик пьет и дерется, нужно выдернуть из тряпки, которой он мылся или вытирался в бане, нитку и шить ее под мышку майки или рубахи (лучше — нескольких маек) так, чтобы нитка трижды прошла сквозь ткань. При этом произносится:

<i>Кулэм муртлэн кыиз</i>	Если рука мертвого человека
<i>жэутїськїз на ке,</i>	еще поднимется,
<i>сокы жэутїськїз жугїськыны</i>	тогда поднимется драться
<i>кыиз!</i>	его рука!

Примечания

¹ Paulson I. Die primitiven Seelenvorstellungen nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958.

² Paasonen H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern // Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki, 1909. № 26.

³ Напольских В.В. Из удмуртской мифологии: этимологические этюды // Пермистика. Ижевск, 1997. № 4.

⁴ Teryukov A.I. Notions about souls in the Komi mythology // Uralic mythology and folklore (Ethnologica Uralica). Budapest; Helsinki, 1989. № 1.

⁵ Holmberg U. Permlaisten uskonto // Suomen suvun uskonnot. Porvoo, 1914. № 4. P. 14—18.

Е.В. САФРОНОВ

УМЕРШИЕ КАК ПЕРСОНАЖИ
СОВРЕМЕННЫХ РАССКАЗОВ О СНАХ

В жанре рассказов о сновидениях покойники относятся к числу наиболее разработанных и частотных «инобытийных» персонажей. Если давать им общую характеристику, то можно говорить об амбивалентности как главной особенности их поведения.

«Противоречивость» поведения являющихся в снах покойников обычно трактуется как своеобразная «проекция» двойственного отношения к умершим у самих сновидцев¹. «Исторические корни» этого явления со времен Августина Аврелия объяснялись связью его, с одной стороны, с почитанием умерших, а с другой — со страхом перед ними².

Данная амбивалентность на уровне метатекстовом (т.е. в пределах жанра рассказов о сновидениях) может быть проиллюстрирована при помощи определенных «бинарных оппозиций»: например, «умерший уводит (или зовет) в иной мир/вытаскивает (или выводит) из инобытия»³. В конкретном тексте обычно образ умершего или негативен, или положителен.

В рассказах о сновидениях часто отмечаются некоторые особенности внешнего облика умерших персонажей, например *одинаковость* одежд (обычно белого или черного цвета), *необычность* (молодость, другая одежда, большой рост и т.п.). Например: «... и вот она, значит, наблюдает, что там [на "том" свете] ходят все в белых светлых одеждах» [1]; «... увидела маму в белой рубашке... Ростом она была раза в два выше [чем в реальности]» [2].

Важным оказывается и то, как именно предстает перед сновидцами покойник: «как живой» или с отчетливо выраженными признаками смерти. При этом в качестве упомянутых признаков называется, например, «холодность», «белый налет» и т.п. Например: «... он [приснившийся умерший дед] говорит: "Я с тобой пришел попроситься, мы с тобой не виделись"; лицо у него почему-то с белым налетом...» [3].

Дополняя «портрет» инобытийных умерших персонажей, обозначим их некоторые типические действия («функции») по отношению к сновидцу.

1. Главная функция — **проводничество**. Поведение умершего-проводни-

ка складывается из следующих оппозиционных друг другу моментов:

— покойник может *спрашивать* согласия сновидца на «переход»: «Сестра, покойная, является ей во сне и говорит: "Хочешь, я тебе покажу, где я сейчас нахожусь?" — и, значит <...> она ведет ее за руку» [1]; но может и не спрашивать;

— проводник может *вести* в «иной мир» и может из него *уводить*: «А я стою [на "том" свете] и вот думаю, вдруг идет отчим <...> он умер, — взял за руку и говорит: "Да, а ты чё, Капитолин, здесь делаешь?" — взял за руку и увел [из инобытия]... И я, видно, проснулась или чё ли...» [4];

— проводник может сопровождать во время всего «путешествия» в ином мире, а может исчезать сразу же после того, как провел сновидца через «границу» миров: «[проводник привел сновидицу в иной мир, в котором она видит озеро] он говорит: "Смотри, — ты плачешь, — смотри", — сам куда-то делся» [5].

Соответственно, в «этом» мире сам сновидец может выступать в качестве проводника для умершего: «[снился погибший дед] ... выходит дед [из автобуса] и говорит: "Ну, что, пойдём?" Я говорю: "Ну, пойдём". Он говорит: "Ну, тогда води меня, куда, я, — грит, — не знаю, где у вас идти-то". И я его повёл» [6].

Существуют также тексты, в которых в роли проводников выступают одновременно умерший и сакральный персонаж (например, покойный друг и девушка-«ангел»).

2. Вторую функцию (тесно коррелирующую с первой, однако все-таки заметно отличающуюся от нее) можно обозначить как **помощь/посредничество в умирании**.

Вообще при приближении «срока» кого-либо из живущих умершие начинают проявлять весьма заметную (по снам и не только) активность. В этот момент граница между мирами истончается и становится наиболее проницаемой с обеих сторон. Покойники (особенно родственники уходящего из нашего мира) принимают самое непосредственное участие в этом переходе.

Во-первых, нередко перед чьей-либо смертью (или — в более «смяг-

ченном» варианте — травмой, болезнью и т.п.) покойник приходит во сне, чтобы *позвать* или *увести* с собой.

При этом приход покойника не символизирует собой предстоящую смерть, а собственно ее *приносит*, ибо при определенной активности сновидца умирания можно избежать: в том случае, если сновидец не идет за покойником или останавливается на полпути, в реальности все заканчивается травмой, неприятностями, но не смертью. Например: «[снился умерший сын] "Идем, — говорит, — мама, со мной". Я ему: "А как же отец? Не пойду!" <...> А я потом с крыльца упала, две недели криком кричала» [7].

Любопытно, что умерший способен увести с собой не только человека: «Во сне приходит покойный муж, говорит: "Собаку заберу", — совершенно здоровая собака перестает есть и умирает через три дня...» [8].

Во-вторых, по достаточно распространенным представлениям, нашедшим свое отражение и в рассказах о сновидениях, перед чьей-либо смертью умершие (в основном родственники) *собираются вместе* — так же, как это делают представители нашего мира, съезжаясь на похороны своего близкого. «Незадолго до смерти мама видела сон, как будто к ней пришли все умершие наши родственники...» [9]; «Мне за полгода до его [деда] смерти приснилось, что я вижу всех своих родственников, умерших и живых, и они говорят мне, что такого-то числа твой дед умрет» [10].

Таким образом, «переходящий» границу между мирами, как бы меняющий свою «бытийную принадлежность» человек собирает вокруг себя всех родственников — и мертвых, и живых⁴. Он, его смерть — точка пересечения двух миров, необыкновенно тесного их сближения. Те, кто отсутствует, по какой-либо причине не принимает участия в этом «собрании», однозначно воспринимаются как нарушители, на которых обижаются: «Мне в ночь вот в эту же [ночь смерти бабушки] снился сон, как будто она ходит привидением по дому и говорит мне: "Ир, я умерла, а ты ко мне не приехала..."» [11].

По всей видимости, можно утверждать, что покойники в рассказах о снах, со своей стороны, как бы дополняют

те обряды «приобщения» умирающего и недавно умершего к миру иному, которые совершаются живыми обитателями нашего мира⁵.

3. Третья функция персонажей-покойников — **контроль** за соблюдением «законов» взаимоотношения между мирами.

Связь живых и мертвых фундаментальна и имеет огромное влияние на существование обоих миров: благополучие и неблагополучие двух соприкасающихся форм бытия часто связаны с правильным/неправильным поведением той или другой стороны. С этими представлениями связаны, например, сюжеты тех рассказов о сновидениях, в которых обитатель «того» света корит живых за какое-то нарушение правил, просит нечто (если живые забыли что-либо положить в гроб или как-то по-другому нарушили упомянутые «законы»).

Порой представитель иного мира обращается со своей просьбой не напрямую к непосредственному исполнителю, а к некоему посреднику: «... мальчик 7-8 лет говорит: "Сходи к маме, пусть денежки не присылает мне" <...> Она говорит: "А я маму твою не знаю", — а он говорит: "Я тебе адрес дам", — и дал» [12].

На наш взгляд, в таких текстах выражается представление о том, что некоторые из живых более склонны к установлению коммуникации с иным миром, нежели другие. Такое понимание может выражаться непосредственно в самом рассказе о сне: «... я ее [бабушку] спрашивала: "Бабуль, почему мне всегда вот снятся люди... и вот мне говорят, чё они хотят". Она мне всегда говорила, что снятся люди умершие тем людям, которые передают их просьбу...» [13].

Кроме этого, можно назвать функцию **предупреждения** о каком-либо важном для сновидца реальном событии, а также функцию **помощи** сновидцу (исцеления, утешения). Список функций можно продолжить, однако именно названные нами выше составляют сюжетообразующую основу большинства рассказов о сновидениях, отражающих «контакт» между умершими и живыми.

Таким образом, в обрядах умерших персонажей сновидений отражено представление о том, что между мирами (нашим и «иным») осуществляется весьма активная коммуникация: при этом «информационный обмен» происходит на уровне вербального, «визуально-образного», предметного кодов. Необходимость в контакте есть с

обеих сторон, однако главная роль (и, соответственно, более высокая потребность) в этой коммуникации принадлежит миру иному.

Примечания

¹ Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 356; Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001. С. 119; Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 40—55; Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 113.

² Ле Гофф Ж. Указ. соч. С. 356.

³ Сафронов Е.В. Рассказы о снах как фольклорный жанр // www.ruthenia.ru/folklore/safronov2.htm.

⁴ О мотиве «собрания родственников» см.: Разумова И.А. Указ. соч. С. 106, 292 и сл.; Байбурун А.К. Указ. соч. С. 187.

⁵ Об этой части ритуала похорон см.: Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 134—150; Байбурун А.К. Указ. соч. С. 101—123; Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 42—60; Еремина В.И. Указ. соч. С. 137—149; Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 115.

Список информантов:

1. Галина Валентиновна Леонтьева, 1963 г.р., г. Ульяновск.
2. Ирина Николаевна Зотова, 1960 г.р., г. Ульяновск.
3. Елена Валентиновна Провоторова, 1973 г.р., г. Ульяновск.
4. Капитолина Борисовна Романова, около 70 лет, г. Ульяновск.
5. Валентина Николаевна Высоцкая, 1949 г.р., с. Барышская Слобода, Сурский р-н, Ульяновская обл.
6. Евгений Сергеевич Луковкин, 1983 г.р., г. Ульяновск.
7. Ольга Михайловна Видукова, 1923 г.р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл.
8. Любовь Ивановна Исачкина, 1957 г.р., род. в с. Попузы Базарно-Сызганского р-на Ульяновской обл., живет в г. Ульяновске.
9. Анна Васильевна Самиева, 1986 г.р., таджичка, род. в г. Душанбе, живет в г. Ульяновске.
10. Александр Александрович, около 23 лет, г. Ульяновск.
11. Ирина Владимировна Кочеткова, 1972 г.р., род. в с. Русская Бектяшка Сенгилеевского р-на Ульяновской обл., живет в г. Ульяновске.
12. Раиса Николаевна Филипова, 1935 г.р., чувашка, с. Малая Хомутерь, Барышский р-н, Ульяновская обл.
13. Екатерина Васильевна Горелова, 1959 г.р., г. Ульяновск.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ «УМЕРЕТЬ СЕГОДНЯ — СТРАШНО, А КОГДА-НИБУДЬ — НИЧЕГО...»

*Знаки, предвестия и предчувствия
смерти в традиционной культуре
Центральной России*

Неизбежность смерти очевидна для каждого, но когда она наступит, людям знать не дано. Существует целый ряд магических действий с целью вызвать смерть человека: порча «на смерть»; преднамеренный удар топором о первые венцы строящегося дома; закладка дома «на голову» кого-либо из его обитателей; отпирание всех замков в доме и т.п. В то же время человек сам может целенаправленно совершать действия для приближения собственной смерти. Некоторые из них могли рассматриваться как особенно надежные: например, долго живущие на свете пожилые люди старались первыми переночевать в новом доме: «Если старики долго живут и всё никак не помрут, а сил жить-то нету, то они в новый дом старались попасть, первую ночь в нем провести. Все говорят: "Если старик в новом доме переночует — смерть обретет". Это правда — так делали» [1]. Другой способ был довольно рискованным: старики просили дать их имя новорожденному из своей семьи, исходя из того, что «двум Иванам или там Катеринам на свете в одном доме не место» [2]. Однако большинство информантов считают этот способ ухода из жизни опасным и ненадежным: «Оно так, двум с одним именем в одном доме не жить, а только, может, помрет-то не старый, а малый, и старик опять жить останется» [3].

В традиционной культуре можно выделить две группы явлений, информирующих о приближении смерти. Первую, относительно небольшую группу, составляют явления, которые становятся известны человеку в результате его целенаправленных действий. Речь идет прежде всего о гаданиях, которые в данной статье рассматриваются не будут. Вторая формируется из проявлений случайного характера, ко-

ВАРВАРА ЕВГЕНЬЕВНА ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

торые отслеживаются самим человеком или его окружением и не являются результатом преднамеренных действий. Рассмотрим ее на материалах из Центральной России¹.

Прежде всего, это ситуации, в которых человек *предчувствует* свою смерть. Что-то заставляет его понять, что он скоро умрет: «Вот все мужики на войну уходили и вещи там дорогие просили поберечь, вернутся и попользуются. А отец мой взял свой костюм и говорит брату: "Носи, мне больше не понадобится". Мать в слезы, а он говорит: "Не плачь сейчас, потом заплачешься. Я ведь не вернусь". И вот правда не пришел. Чувствовал смерть» [4]; «Повестка пришла брату, а наши все у сестры были, только я дома. Он меня обнял и говорит: "Прощай, жаль, не увижу больше никого". И даже заплакал. Он маму очень любил. "Не увижу маму, ты ее за меня поцелуй. Я уж не увижу ее". И вот, он чувствовал, что не вернется, а что, уж не знаю. И правда, не вернулся, маму так и не увидел» [5].

Таких текстов относительно немного, и непонятно, что именно заставляет человека поверить в близость смерти.

Главным свидетельством предчувствия считается *испрашивание прощения*. «Перспектива расставания <...> требует ритуального акта взаимного испрашивания прощения»². Человек, предчувствующий свою смерть, чаще всего приходит к родным и знакомым, прося у них прощения: «Вот мой дядька здоров был как бык, и вдруг стал по родне ходить. Придет и просит: "Простите мне грехи вольные и невольные". Ну, все удивляются. Говорят, конечно: "Бог простит", — но удивляются. А бабушка наша беспокоилась. "Ой, — говорит, — неладно. Он смерть свою почуял, раз прощения просит". Если люди прощения просят — верная примета, они смерть почуяли» [6]. Иногда для окружающих знаком того, что человека «смерть позвала», является *прощание*: «Мой дед был здоров и помирать не собирался. Но как-то сразу все переменялось. И он стал ходить ко всем и прощаться. Приходит и говорит: "Прощайте, не увидимся боле". Все как-то сразу поняли, что он смерть свою увидел» [7]. Наконец, еще одной приметой предчувствия смерти является *благословление* окружающих: «Вот мама вдруг начала всех нас благословлять. Увидит — благословит. Тетка наша заплакала, обняла нас с сестрой, целует и говорит: "Сиротинки вы мои". Я еще подумала: "Какие же мы сиротинки? Папа и мама живы". А мама и умерла вскорости. Она свою смерть чувствовала и нас всех благословила. А тетка

знала, что кто благословляет так, тот, видать, свою смерть увидел» [8].

Другую группу образуют тексты, в которых названо явление или действие, результатом которого становится смерть.

Пожалуй, наиболее распространены тексты, в которых смерть предвещает *необычное поведение животных* (зверей, птиц, насекомых). Птица, влетевшая в дом, сова, севшая на забор, дятел, долбящий угол дома, кукушка, прокуковавшая за спиной человека, сорока, пролетевшая перед ним, бабочка, залетевшая в дом, стрекоучий в доме кузнечик и т.п., — все это является верным знаком смерти.

Особенно часто смерть предсказывают собака, кошка, конь, курица и корова. Долгий и протяжный лай или вой собаки сам по себе сулит неприятности ее хозяевам: «Если собака долго лает — к беде» [9]. Однако если пес воет мордой в землю, то это указывает на неминуемую смерть хозяина дома; если не доедает обеды за кем-либо из домашних — смерть последнего. Нетипичные действия коровы чаще предвещают смерть хозяйке, а лошади — хозяину: «Вот если конь хозяина обнюхивает — смерть, значит, чует» [10]; «Если корова в лицо дышит — баба помрет, скотинка она смерть чует» [11]. Предчувствует смерть и кошка: «Если кошка на столе спит — к покойнику» [12]; «Кошка обычно в ногах спит, а вот если она в головах ложится — к смерти. Значит, она вылеживает хозяина» [13]. Крысы и мыши в необычно большом числе также предвещают смерть хозяевам дома: «Если мышей и крыс много, они всегда есть, но вот если много, прям бегают — ничего не боятся, значит, смерть скоро в доме будет. Помрет кто-то» [14].

Безусловными лидерами среди животных, чье поведение предвещает смерть, являются ворон и курица. Так, если ворон перелетел по диагонали двор, сел на крышу дома, начал громко или хрипло каркать, сел на сухое, «мертвое» дерево, то все это свидетельствует о скорой смерти человека: «Вот если ворон, не ворона, а ворон, двор наискось перелетел, вот от забора до забора справа налево, от переда к задку — значит, кто-то в доме помрет» [15]; «Вот если ворон на крышу сел, вот на конек — к смерти хозяина» [16]; «Если ворон хрипло каркает — помрет кто-то» [17]; «Если ворон на сухое дерево сел — это к смерти» [18] и т.д.

Смерть петуха указывает на приближающуюся смерть хозяина: «Вот у нас папа на фронте был. И его ранило. Легко вроде. Ну, уж даже как-то не волновались сильно так. И вот, значит,



Александра Михайловна Рябова (1928 г.р., род. в д. Князево Владимирской обл.) примеряет сшитый для себя погребальный саван. С. Новое Ратово Владимирской обл. 2005 г. Фото С.В. Просиной

утром мама пошла в курятник, и видит — петух мертвый. И она как плакать начала, потому что говорят: петух помер, и хозяин помрет. И правда, у папы гангрена началась, а ее там не должно было быть. А вот петух показал» [19]. На скорую кончину хозяев указывает и курица, запевшая петухом или снесшая яйцо с двумя желтками, без желтка или с мягкой скорлупой [20].

Смерть могут предвещать и *растения*. Прежде всего это касается деревьев, которые были либо посажены после рождения человека («именные»),



Могила П.А. Сафроновой (благенной Пелагеи) (1910—2000). Новое кладбище в г. Муроме. Фото В.Е. Добровольской. 2000 г.

либо росли во дворе дома, где жило несколько поколений одной семьи («родовые»). «Именные» деревья предвещают смерть человеку, двойниками которого они являются³, разными способами. Чаще всего они начинают засыхать или без причины падают: «У нас так принято было. Кто в семье родился, папа деревце сажал, то березку, то клен, ну, мальчик там или девочка. Так вот, наша мама, она без похоронок все знала. Вот, семь у нас братьев на фронт ушло. Вот, мама всё на клены смотрела. Утром выйдет — смотрит. Всё хорошо. Раз вышла, а березка, что отец сестре посадил, как-то вся сникла, какая-то вся сухая. Пряма за одну ночь. Она заплакала, а что делать, сестра вроде здоровая, веселая. Утром ушла в поле, а вечером нет и нет. А потом пришли, сказали, что споткнулась как-то, и о камень виском, и померла. Березка погибла, и сестра вот погибла. А клены все выстояли, только в один молния шибанула, верхушка обгорела, но он хоть кривой, но зеленый. Так у нас брат, это его клен, в танке горел, вот и клен у него горел» [7].

«Родовые» деревья могут указывать как на смерть конкретного члена семьи, так и на прекращение рода в целом. Ветки, упавшие с правой стороны дерева, предвещают смерть мужчине, а с левой — женщине: «Вот у нас старое дерево растет на дворе, его, говорят, еще мой прадед сажал, когда только дом построил. И вот, если мужчина в доме умереть должен, ветки с дерева направо падают, а если женщина — налево. И вот во время войны ветки направо, почитай, всё время падали, а слева-то редко <...> У нас семья-то большая была, мужиков много. Так ведь сорок семь человек с войны не вернулось. Вот справа-то веток и нет почти» [21]. Если же падает всё дерево, то смерть угрожает всем членам семьи: «Вот у нас у одних на дворе родовое дерево, и вот оно упало. И вот в один год вся семья померла, весь род и кончился» [22].

Знаком смерти является несвоевременное цветение растений: «Если вот пионы цветут в мае — их в мае и дарят. А есть любители — у них пион и в июле цветет, и в апреле. Так они срежут и дарят кому-нибудь. Нельзя такие цветы дарить, которые не по времени цветут, — к смерти это» [23]; «Вот у нас что было. Вот у одних на дворе сирень осенью зацвела. Теплая очень осень была. Говорят, это к смерти. И правда — у них дед помер, крепкий дед был, а помер. Сирень вот не в сроках цвела» [1].

Смерть предвещает культурное растение, выросшее на огороде без специального посева, чаще всего — петрушка: «У одной петрушка на огороде по весне вылезла. Она ее там не сеяла, а она проросла. Так бабы все говорили — к смерти. И правда — померла» [23].

Нередко смерть предвещают звуки — неясные стуки, шорохи, треск в стенах: «У ей шуршало там — и вот это к смерти» [24]; прерывистый или, наоборот, протяжный шум самовара: «Если самовар гудит не так, как всегда, — к смерти» [25]. Скорую смерть предвещает звон колокола в неурочное время или окливание человека по имени неизвестно кем: «Колокол вдруг зазвонит, и вот не ко времени, ну там случайно — к смерти» [26]; «Вот идешь по порядку, а тебя по имени зовут, обернешься, а там нет никого. Это тебя смерть окликнула. К смерти это» [27]. Смерть предвещает и смех ребенка во сне. Считается, что младенец смеется, потому что его «тешат ангелы» [9].

В традиции Центральной России природные явления предвещают смерть крайне редко. Такими вестниками выступают падающие звезды и блуждающие огоньки: «Звезда упала — кто-то умер» [11]. В некоторых случаях считается, что упавшая звезда предвещает смерть человеку, увидевшему это падение: «Вот, если невеста, особливо когда в сговоренках сидит, баба в положении, некрут там, вот только родившая, которая молитву не взяла <...> если они-то увидят падающую звезду — это к их смерти» [28]. В русской фольклорной традиции болотные огни «зажигают водяные, чтобы заманивать и топить неосторожных путников»⁴. Огоньки могут гореть на могилах праведников; ими отмечается место, где зарыт клад и т.п. Нам встретилось лишь несколько упоминаний о том, что блуждающий огонек предвещает смерть: «Вот у нас тут мужик один был. Шел как-то и увидел огоньки в поле. Так бегают. Он пришел и рассказал, а у нас тут бабка была — много знала, она и сказала, что он свою смерть видел. И правда — вскорости и помер. Говорят, огоньки видеть — к смерти» [7].

Особую группу предвещающих смерть явлений составляют те, которые касаются элементов постройки дома. Так, смерть хозяину дома сулит сорванная крыша или дверь. Выпавший из печи кирпич или треснувшая печь предвещают смерть хозяйке: «Дом он как живой. Он смерть хозяев чувствует и знаки подает. Вот если дверь с пе-

тель слетела — хозяин, значит, померет, а вот из печки кирпич вылетит — большуха умрет, она ж у печки всё время» [9]. На смерть хозяев указывают падения и поломки некоторых предметов интерьера. Широко распространено поверье о том, что упавшее и разбившееся зеркало — к покойнику. Об этом же свидетельствует упавшая икона или картина. О том, кто именно из членов семьи умрет, можно судить по упавшим фотографиям или портретам: «... брат в город ездил и сфотографировался. Два фото у него было. Одно у него висело, в доме, где он с женой жил, а второе — у мамы. И вот он на войну ушел. И вот в один день и у Кати, и у мамы фоты и упали. Пряма вот как в рамках были, так и упали. И мы поняли, что он умер. А похоронка-то после пришла» [29].

О приближении смерти свидетельствуют и изменения в облике или поведении человека: появление черных пятен-шешек на ногтях, посинение ногтей, быстрый рост щетины: «... а у отца перед смертью просто ужас какой-то был. Через два часа уже как будто три дня не брился. Мы не знали, почему так. А его приятель как-то маме сказал, что это к смерти. Мол, если у мужчины борода вдруг стала быстро расти — к смерти. И правда, он ведь быстро умер после этого» [10]. Это поверье касается именно здоровых людей, хотя существует и другой тип текстов, в которых по скорости роста щетины определяют судьбу больного⁵.

Вероятно, как некую разновидность данной группы текстов можно рассматривать рассказы о том, что перед смертью человек не получается на фотографиях: «Тетка моя, красавица была, она и старухой красиво на фото выходила, а как-то сделали фотографию и ее даже не узнали, ну прям не она. Она посмотрела и говорит: "Помру, значит, скоро". Говорят, перед смертью человек на фотографиях сам на себя не похож» [30].

В поведении человека наиболее характерным знаком смерти является немотивированный крик и ругань: «Вот у нас дядька тишайший человек был. Он говорил-то мало, не то что кричал. И вдруг стал прям на пустом месте орать. Да как! Оторопь прям брала. И орет ни о чем. Тетка плакала очень — он же за тридцать лет на нее голос не повысил. А тут так орет. Наша мать тогда сказала, что это он к смерти орет. И правда — помер он вскорости» [18] (ср.: «орет, как перед смертью» [32], «орет, как перед инфарктом» [33]).

Еще одна разновидность поверий о приближающейся смерти касается снов: если во сне человек видит умерших родственников, собственную свадьбу, цыган — то он скоро умрет. Во сне можно увидеть предвестие не только своей, но и чужой смерти: видеть выпавший зуб «не к добру, это к смерти кровника, кто-то из родни померет» [5]⁶.

Самая большая группа текстов об ожидающей человека смерти посвящена нормам, нарушение которых предвещает скорую смерть нарушителю или, еще чаще, окружающим (но не тем и другим вместе). Срубленное старое дерево, перевернутый хлеб, прикуривание от свечи или третьим — от одной спички, свист в доме, не обмотанные травой лезвия серпа и косы, выбивание матраца или перины в воскресенье, высаживание в палисаднике ландышей, анютиных глазок и можжевельника, хождение с руками, сложенными за спиной, качание пустой колыбели и т.п. — все это предвещает смерть кому-либо из окружающих. Особую группу здесь составляют нормы, связанные с похоронным ритуалом, когда случайные нарушения могут повлечь за собой новые смерти (упавшая крышка гроба, пересечение пути похоронной процессии, неверный размер гроба, выгоревшая свеча при соборовании, небрежное обращение с кадилом, в результате чего из него выпадает уголь, и т.д.).

Итак, народная традиция достаточно четко различает всякого рода «неправильные» по отношению к норме действия, которые вызывают смерть (и тем самым оказываются также ее предвестиями), и различные явления, служащие собственно знаками/предвестиями, но не причинами смерти. Эти знаки можно разделить на следующие группы в зависимости от того, как они становятся известны людям:

1. знаки, которые являются людям сами собой;

2. знаки, которые люди узнают по собственной инициативе в ситуациях, связанных с неким обрядом, однако сама обрядовая ситуация не направлена на их получение (получение знака является побочным явлением, а не целью ритуала);

3. состояние, испытываемое самим человеком в некой нестандартной или экстремальной ситуации (предчувствие смерти).

При этом одно определенное проявление может функционировать как знак только одной из названных групп и только в одной определенной ситуа-

ции (например, если крик ребенка при крещении является знакомым, то ни при каких других обстоятельствах он таковым не окажется).

Знаки первой группы не всегда конкретизируют объект смерти. Свидетели появления знака расценивают его чаще всего как указание на то, что кто-то вскоре достигнет смерти, но предугадать, кого именно, такие явления не позволяют (например, если ворон каркает на дереве во дворе дома, то смерть грозит кому-то из обитателей этого дома, а если на дереве перед церковью — то кому-то из жителей прихода). Знаки второй и третьей группы не только предвещают смерть, но и указывают, кого именно она поразит (кирпич, выпавший из печи, предвещает смерть хозяйки и т.п.). Аналогичная ситуация наблюдается и при нарушении норм. Несоблюдение норм может привести к смерти людей, входящих в определенную социально-возрастную группу (свист в доме — «Высвистишь самого старого или самого малого»). Наконец, нарушение запрета вызывает смерть конкретного человека (выбивание перины в воскресенье — смерть того, кто на ней спит), а иногда и самого нарушителя (обручальное кольцо, надетое не на ту руку).

Примечания

¹ Приведенные в статье материалы записаны в 1990-х — начале 2000-х гг. и хранятся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора и в личном архиве автора.

² *Седарова И.А.* Прощание и прощение. Опыт этнолингвистического анализа // *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996).* М., 2004. С. 401.

³ О дереве, выступающем в роли мифологического двойника человека, см.: *Аванкина Т.А.* Поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, у южных славян и в общеславянской перспективе // *Славянский и балканский фольклор. Вып. 7: Ветования. Текст. Ритуал.* М., 1994. С. 156—184.

⁴ *Максимов С.В.* Нечистая сила. Неведомая сила // *Максимов С.В.* Собрание сочинений: В 20 т. СПб., 1912. Т. 18. С. 234.

⁵ В данной статье мы не рассматриваем тексты о поведении и изменении облика больного, по которым судят о его предстоящей смерти или выздоровлении. С нашей точки зрения, это несколько иной пласт материала.

⁶ Подробные своды значения снов по материалам данного региона см.: *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // *Живая старина.* 1891. Вып. 4. С. 208—213; *Дерунов С.*

Материалы для народного снотолкователя. III. Ярославской губернии // *Этнографическое обозрение.* 1898. № 1. С. 149—151.

Список информантов

1. А.Г. Козлова, 1915 г.р., д. Быкасово, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
2. В.К. Деденко, 1927 г.р., п. Колобово, Шуйский р-н, Ивановская обл.
3. К.М. Рогоськина, 1929 г.р., д. Степаньково, Муромский р-н, Владимирская обл.
4. П.С. Гоголова, 1917 г.р., д. Баландино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
5. А.И. Шукина, 1928 г.р., с. Красное, Переславский р-н, Ярославская обл.
6. Е.А. Федорина, 1934 г.р., г. Озеры, Озерковский р-н, Московская обл.
7. В.К. Грачева, 1921 г.р., д. Карпово, Судогодский р-н, Владимирская обл.
8. Н.М. Коршунова, 1956 г.р., г. Москва.
9. М.Н. Овчинникова, 1915 г.р., с. Красное, Переславский р-н, Ярославская обл.
10. А.С. Дмитриева, 1921 г.р., г. Москва.
11. А.И. Шубина, 1918 г.р., д. Пестенькино, Муромский р-н, Владимирская обл.
12. Е.М. Мясникова, 1919 г.р., д. Н. Ратово, Муромский р-н, Владимирская обл.
13. К.А. Краснова, 1913 г.р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
14. А.Н. Егорова, 1921 г.р., п. Старая Вичуга, Вичугский р-н, Ивановская обл.
15. Е.И. Донцова, 1928 г.р., п. Колобово, Шуйский р-н, Ивановская обл.
16. Н.И. Борисова, 1919 г.р., д. М. Юрьево, Муромский р-н, Владимирская обл.
17. И.Д. Михалев, 1923 г.р., п. Колобово, Шуйский р-н, Ивановская обл.
18. А.А. Хлопкина, 1922 г.р., д. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
19. Н.П. Николаева, 1929 г.р., д. Липовка, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
20. В.Ф. Морозова, 1929 г.р., д. Гончары, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
21. В.М. Венина, 1935 г.р., д. Степанькино, Муромский р-н, Владимирская обл.
22. М.П. Смолина, 1936 г.р., с. Панфилово, Муромский р-н, Владимирская обл.
23. Н.А. Блюденкова, 1914 г.р., д. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
24. Е.А. Абрамушкина, 1928 г.р., д. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
25. Н.С. Рогожина, 1936 г.р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
26. В.П. Малкова, 1936 г.р., с. Верхний Ландех, Верхнеландеховский р-н, Ивановская обл.
27. Е.И. Куликов, 1910 г.р., д. Баландино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл.
28. И.П. Кружилин, 1918 г.р., д. Дубки, Рузский р-н, Московская обл.
29. М.П. Капеистова, 1923 г.р., Никитская слобода, Переславский р-н, Ярославская обл.
30. Г.Ф. Заполин, 1914 г.р., д. Мореево, Рузский р-н, Московская обл.
31. К.В. Егунова, 1926 г.р., с. Большая Брембола, Переславский р-н, Ярославская обл.
32. Г.В. Лазарев, 1934 г.р., г. Москва.

А.А. СОЛОВЬЕВА

ЗАГРОБНЫЙ МИР В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ПУДОЖСКИХ ДЕТЕЙ

Освоение идеи смерти и связанного с нею тематического комплекса присуще детскому сообществу в целом. Тема смерти, смертельной опасности и страх смерти «проживается», проигрывается в различных жанрах детского фольклора. Достаточно вспомнить жутковатых персонажей детских «страшилок» (гроб на колесах, пятна-убийцы, занавески и пр.) и «вызываний» (чего стоит невидимая Белоснежка, пытающаяся схватить и задушить нерасторопную жертву, или известная практически всем детям Пиковая дама¹). Этот мотив присутствует и во многих детских играх, в которых «убитый» выходит из игры.

Другим отражением той же темы является детская страсть к игровым «захоронениям». Одна из разновидностей — игра в похороны, когда дети хоронят куклу (вырывается ямка, а иногда даже «изготавливается» миниатюрный гроб-колода²) или же в роли покойника выступает один из участников.

Тексты, приведенные ниже, являются еще одной формой осмысления и своеобразного обыгрывания детьми проблемы смерти. Материалы собраны в пос. Красноборский, деревнях Нигижа, Каршево Пудожского р-на Карелии летом 2005 г. Записи делались от детей разного пола и возраста. Указанные деревни являются для большинства из них местом летнего пребывания, остальную часть года они находятся в детских домах, интернатах, некоторые проживают с родителями или родственниками в Пудожье и других населенных пунктах района. Родители большинства детей не имеют работы; во многих семьях нет отцов. При сборе материалов мы пользовались методом «включенного наблюдения», т.е. проводили с детьми как можно больше времени, участвовали в их занятиях, играх, прогулках, посещали с ними лес, соседние деревни, местное кладбище и т.д.

В публикуемых текстах отсутствует агрессивность и высокое напряжение, которые несут страшные истории или «вызывания», сублимирующие, по выражению А.Л. Топоркова³, детские страхи и заставляющие за счет конкретного коллективного переживания в момент рассказа или «вызывания» ос-

вободиться от них. В сформированном детьми загробном мире существа в чистом виде злые или опасные отсутствуют. Его обитатели в большинстве своем поддерживают добрые отношения с живыми родственниками. Рассматриваемая форма проявления детского мироощущения не связана с подражанием или игровым созданием предметных объектов (как в «похоронах» и «зарываниях»). Основной объект их своеобразной игры в данном случае — традиция (начиная от существующих мест захоронения до образцов поведения и рассказов родителей плюс всё, что дети могут узнать из доступных им источников) в сочетании с необходимостью осознать идею смерти и ужиться с ней (тем более что многие из опрошенных детей уже становились ее свидетелями) и ответить на ряд важных вопросов, с ней связанных. На один из них — что будет, когда «того» (по выражению одного из информантов, предпочитавшего избегать слова «умереть»), — дети ответили походя (будет продолжение жизни в другом, загробном, мире). Другой вариант для детского сознания в общем недопустим (да и для многих взрослых тоже). Получается, что умереть — значит начать жить по-другому, и не на земле, а на небе, где, оказывается, специально для этого есть свой мир.

Детская модель загробного мира — на редкость светлая, а иногда и веселая конструкция, вобравшая в себя (по форме и содержанию) множество разнородных элементов: сказок, игр, страшилок и «вызываний», с одной стороны, и взрослых представлений и правил поведения — с другой. Сравнение с той средой, в которой формировался этот без малого волшебный мир, и рассмотрение его специфических черт и станет основой дальнейшего повествования.

Обратимся для начала к обитателям загробного мира. Некоторые из них — покойник, черт, грешник, призрак — популярные герои «страшилок». О покойнике и говорить нечего; черт иногда встречается в «темном-темном лесу», «черной-черной избе» в своем истинном обличье или принимает вид близкого родича и сидит в доме несчастной жертвы; не успокоившийся призрак мстит новым обитателям дома и т.д. Не менее характерны для загробного мира и персонажи «вызываний», также мо-

гушие навредить. Но, в отличие от «страшилок» и «вызываний», покойники в повествовательном пространстве загробного мира не представляют угрозы: они никого не душат, не едят, а ведут себя крайне миролюбиво и доброжелательно. Может быть, дело в том, что не в пример своим невосмделишным родичам они не абстрактные «злые персонажи», враждебные и чужие, и даже не известные личности, а родственники, соседи, знакомые, друзья — «свои», что делает их персонажами добрыми.

Черт и грешник столь же мало похожи на своих собратьев в иных жанрах; их поведение выводит на такие интересные темы, как понимание и принятие детьми категорий греховности и посмертного возмездия, божественной справедливости и пр. (при том что старшие родственники детей-рассказчиков осознают себя в качестве верующих). Именно в таком аспекте и попытаемся посмотреть на этих персонажей немного поближе.

Вот, например, черт. Он владыкараспорядитель, «черт-царь», живущий на небесах, где и располагается, кстати, весь загробный мир. Вот некоторые упоминания о том, что происходит после того, как душа поднимается на небеса. «Ты, значит, стоишь, такой, посреди. А там как такая дымка или туман, ну, что ли, ну, над водой, озеро, как в таком же наше. И три такие полоски. И еще там черт такой, с ним, это, ну как, поговорить что ли можно, и он тебя, это, определит, в общем» [Аня, 12 лет]; «Ты когда заходишь туда, там такие облака круглые, много. В них, каждым, заходишь, что-то есть. Но сначала там хозяин есть. Он сидит, такой, черт, большой, и корона...» [Гая, 12 лет].

Бога без специальной просьбы и упоминать не стали: «А Бог, он... эта, он, знаешь, как бы они вместе все там делают, определяют. Там черт в аду главный самый, наверное, а Бог — в раю. А так они говорят. Бог, он Христос, то есть как, отец он его, Иегова то есть» [Аня, 14]. Таким образом, черт явно более популярен; к нему даже можно обратиться с просьбой.

Грешник в детском загробном мире — это не навеки обреченный несчастный или злодей, получающий по заслугам, а что-то вроде хулигана, который еще может одуматься и исправиться. Такая

фигура воспринимается детьми как отрицательная, хотя она и не лишена определенной притягательности.

Это основные персонажи. Далее идут конкретные персонажи-лица (умершие родственники). Иногда встречаются и ангелы, которые нередко служат сопровождающими на небеса, а еще с ними можно поговорить в раю.

Обратимся теперь к тому, что представляет собой устройство этого загробного мира, и проследим возможный маршрут души. «Когда человек умирает, его душа становится такой легкой, легкой, она парит так и кружится и поднимается на небеса» [Аня, 12 лет]; «Душа вылетает из человека, если что. И ее, это, ее увидеть можно, если прям в этот момент там где-нибудь рядом стоять. Дед умирал когда, душа из него, говорят, типа, как птицей, маленькой такой, или бабочкой вылетела, и там потом прямиком в небо. Наверное, она еще кем-нибудь может вылететь» [Петя, 13 лет]; «Когда душа умирает, она вылетает изо рта и ее подхватывают ангелы. Они красивые все такие, один черный, один белый. Они берут ее за руки и летят на небо» [Гая, 12 лет].

Дальше происходит то, что взрослым уже и не снилось: эта трехчастная модель загробного мира предполагает в целом относительную свободу выбора душой одного из трех мест (земля, ад, рай), куда ей больше хочется. Иногда предполагается, правда, совет или разрешение старшего — черта. С идеей «греховности» все это если и имеет связь, то очень условную.

Рай выглядит примерно следующим образом: «В раю там такое все мягонькое, белое. В раю все на подушках лежат <...> А в раю там еще гуляют, веселятся, яблоки едят там и, как в этом, в рекламе, масло там едят» [Аня, 14 лет]. Если в яблоках можно увидеть намек на историю грехопадения, то упоминание о масле, скорее всего, указывает на редкость этого продукта в районе многих местных детей.

Ад представляется местом не особенно благостным, но явно обладает притягательной силой. Например: «Ну, знаешь... в аду там пьют все, курят, матюгаются. Еще там, кто с чертами дружит... всякие там» [Аня, 12 лет]. Другое высказывание рисует тот же образ, но выражает иное отношение к нему: «Там бухают все, видать, это, сутками и все такое. А чё, круто: сидишь себе в раю, отдыхаешь, курить захотелось или, это, чего-нибудь, пойдешь туда [в ад] покуришь» [Петя, 13 лет]. Получается, что в восприятии детей выстраивается иная причинно-следственная связь: рай не то место, где



Студентка А.А. Соловьева (в центре) со школьницами Машей и Аней — лучшими рассказчицами из пос. Красноборский. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова

живут люди, которые вели себя хорошо, а место, где надо вести себя хорошо (не пить, не курить, не «матюгаться»). Иначе могут «переслать в ад». Но и ад в то же время не то место, где находятся те, кто плохо себя вел, — там и положено вести себя плохо.

Реже встречаются суждения, более близкие к традиционным: «Моя бабушка в раю, я думаю. Я хочу, чтобы она там была. В аду вообще, наверное, нет никого, пустой он стоит, только если вообще там какие-нибудь бандиты, которые уже все просто...» [Аня, 14 лет]. Хотя и это перекликается с восприятием текущего времени и поведения, а не возмездия за содеянное.

С землей, пожалуй, будет посложнее. Большинство детей в своих рассказах просто говорили о трех возможных путях (дверях, дорогах и пр.) и принципиальной возможности выбора. Выбрал — «и всё». Но есть, правда, один любопытный рассказ, который повествует о самой технологии подобного возвращения: «Там, это, знаешь, человек, кто-нибудь, умирает когда, душа вылетает из него и прилетает на небо. Она туда летит-летит, прилетает, а там, знаешь, такие три воротца, ну, такие, как двери, широкие только. Душа прилетает и смотрит на них. А между ними, это, сидит черт на камне как бы, на таком. И ты, типа, как выбираешь, можешь выбрать, чего хочешь. Допустим, захочешь ты опять на землю, ну. И, это, как бы родиться заново. Тебе тогда подойти нужно к нему,

к черту. Ты подходишь такой и говоришь: "Ты, слушай! Здравствуй, черт. Ты такой хороший, такой, красивый, я тебя так люблю. Люди специально грешат, чтобы быть с тобой подольше". Потом отходишь, там постоишь в сторонке, типа это, погуляешь и минут через пятнадцать опять такой подходишь и говоришь опять: "Ты такой хороший, черт, можно мне родиться? Я хочу на землю и хочу родиться у такой-то и такой-то", — у тебя, например [реплика обращена к собирателю]. И всё получится тогда» [Маша, 11 лет].

Есть мир небесный (мертвых), есть земной (живых), и их обитатели не просто интересуются друг другом, но и состоят друг с другом в родстве (для местных жителей, в том числе для детей, последнее — факт немаловажный). Есть и некоторое подобие ритуала общения между этими мирами. Одной его составляющей является посещение мест захоронения и/или памятных крестов (их может быть даже несколько — по одному от каждого близкого). Дети совершают (летом, по крайней мере) такие паломничества если не ежедневно, то уж точно по нескольку раз в неделю. Пребывания в таких местах накладывает определенные ограничения. Так, находясь на кладбище или проходя мимо придорожного креста, нельзя смеяться, громко говорить (если «не можешь шептать, молчать тогда лучше»), строго запрещено «матюгаться». Существует особый способ здороваться с покойным: стоя перед могилой,

следует провести ладонью над ее поверхностью (символически, собственно, не дотрагиваясь) вдоль от головы к ногам и обратно, можно также дотронуться до креста (если придорожный, то точно нужно), но первое в любом случае обязательно. Все местные дети так делают (взрослые — нет), а вот как некоторые из них это объясняют: «Ну, типа, как проводить... это, ну не знаю, ты здороваешься вроде как. Так ведь там не здороваешься, там обнимешь, как за руку пожмешь, ну» [Аня, 12 лет]. Или: «Мама и тетя так пришли, когда дедушку вроде хоронили, так провели, как погладили. Так всегда я, надо здороваться. Это как гладить их, им приятно. Они чувствуют, что, типа, любят их, гладят. Надо гладить их» [Маша, 11 лет]. Еще вариант: «Они же мертвые, не такие, как мы. Они свои, но другие. И это, ты такой, когда с ними проводишь так, ты как и здороваешься с ними, и это, как бы рукой так проводишь и защищаешься, закрываешь как бы... и здороваешься, да» [Петя, 13 лет].

Если на могилу приходит чужой, его обязательно представляют умершим и говорят что-нибудь, что показало бы его дружеские отношения с семьей покойника и добрые намерения по отношению к ее членам. Приход чужого (и особенно намеренный привод его на могилу) уже есть знак внимания и уважения к «старшим родственникам» дружественной семьи и имеет большую важность в глазах маленьких потомков.

Приход на могилу сопровождается поднесением того, что умерший любил. Это может быть сладкое или яблоки, хотя преобладают скорее спиртное и табак. Мужчинам обычно ставят стопку водки, а женщинам — кружку чая. Куреву пользуется наибольшей популярностью. Сигарету надо поджечь и положить на крест или под него и подождать, пока покойник «покурит».

Визиты детей на кладбище имеют характер обыденный и по сути мало чем отличаются от заходов в гости «по пути» к живым родственникам в своей или соседней деревне. Особым образом маркируются праздничные и другие «необычные» дни: «Ну, знаешь, там, это именины если какие или если там святой родится, там как. Еще, это, в день, в число, то есть, когда человек того, погиб, умер в общем. Или это, дерево когда, вербу, в крест втыкают там вокруг, тогда тоже» [Толя, 14 лет]. В такие дни посещение происходит уже совместно со взрослыми родственниками и ощущается как куда более торжественное действие.

Люди из загробного мира тоже, со своей стороны, могут общаться с живыми, чаще всего в сновидениях. Но существует и некая промежуточная форма проявления их активности — еще физически осязаемая, но уже не человеческая. Много рассказов (и детей про самих себя, и в форме пересказов историй взрослых) о бабочке (птице, стрекозе, непонятном маленьком животном), вылетающей из/с могилы или сидящей поблизости или даже вступающей в контакт с пришедшим: «Я, когда еще год или два назад, была, значит, у бабушки, стою, такая, задумалась о ней. И настроение у меня еще такое плохое было... И вдруг, знаешь, бабочка такая голубенькая, как будто ниоткуда появилась и начала летать так, летать вокруг. И она красивая такая, летала, такая, и крыльями касалась, как гладила, знаешь, типа. И мне сразу прошло все, это настроение, и весело даже стало» [Аня, 14 лет].

В другом рассказе из могилы выскакивает какой-то зверь: «Это дядька, значит, пришёл к отцу нашему, деду моему то есть, пришёл, с отцом с моим. Они, значит, долго там сидели, как говорили с дедом, значит. И это, потому они как там с собой принесли и деду налили, ссориться начали. А дед, отец говорил, не любил сильно этого. И они сидят такие уже, ну, ругаются там, и, это, сильнее все. Вдруг раз! Как из-под плиты, крест где там, серое что-то — и между ними дало в лес. Такое, как кошка размером или крыса большая, но ни то, ни другое, странное какое-то, такого зверя еще не видели. Они значит, это, испугались, ну такие, повскакали. И, это, думают: все, блин, и здесь деду надоели грызней своей, рассердился, значит, он на них. И потом решили, все, чтоб на кладбище идут — все ссоры оставляют. А то правильно, им дед покажет» [Сереза, 14 лет]. Здесь, помимо прочего, видны и функции, которые выполняют жители «того света»: их активность обретает форму руководства или помощи.

«Духи» составляют отдельный класс потусторонних обитателей. Описания их детьми крайне неясные, но в целом все сводится к тому, что это неузнанный дух кого-то из родственников или друзей. Не обошлось здесь и без влияния «святого духа», который, по рассказам взрослых, обычно помогает выйти из леса или благополучно пройти ночью мимо нечистого места, в том числе кладбища. Ведет себя «дух» исключительно как помощник: «... это, как его, иду как-то, иду, и вдруг шаги такие, типа, как за мной, шелест такой: чих-чих-чих. Я думаю, там что

медведь или придурок какой-то, туда-сюда позыркал — никого. "Что за это!" — думаю я. Я быстрее давай, оно тоже. Я бегом, а звуки эти, блин, ну, как гонится за мной. Я все уже, весь вспотел, все дрожит, это все, блин. Смотрю и куда, это, бежать-то ломанул — бля, места незнакомые. Вдруг раз — и стихло... Тишина такая, только сердце так: тын-тын-тын. И луч солнца такой на верхушке, и меня как будто за руку взял кто-то, только не страшно совсем, а как свой такой кто-то. И повел к дороге. Дух это, того отогнал, кто гнался за мной. Только не видно его, он такой прозрачный, невидимый, короче, может, дед, может, Валька [старший брат], один этот, не знаю даже в общем...» [Саша, 15 лет].

Сон — состояние пограничное, и время сна не могло не стать полем пересечения мира живых и «того мира». Обитатели последнего могут приходиться сами, чтобы попросить о чем-то или пожаловаться, если что-то не так (это, правда, чаще случается со взрослыми и обыгрывается также в детских пересказах взрослых историй), утешить, помочь советом и пр. Их можно также провоцировать на контакт: «... ты, когда спать ложишься, так зажмурься крепко-крепко и уже, значит, засыпаешь, а все равно старайся думать о том человеке, уже спишь, и все равно, там имя повторяй и, там, лицо пытайся представить» [Маша, 11 лет]. Еще можно задавать им вопросы, любые, «только важные, которые тебя, там, на самом деле интересуют». «Тогда, значит, если надо с кем-то из своих поговорить и вопросы им задать, тогда ты ложишься и на листочке вопросы пишешь, ну те, которые задать хочешь. Написал, значит, все, сложишь ее так, раз в восемь и под подушку. Потом сверху, такой, ложишься и уже три раза читаешь молитву, ну, какую хочешь, "Отче наш", там, можно. Три раза ее читаешь, значит, и все, и засыпаешь, и тогда точно, кто тебе нужен, — придет и скажет все или напишет» [Маша, 11 лет].

Обитатели «того» света, родственники, друзья и соседи в любой своей ипостаси выступают как существа доброжелательные и «хорошие» по отношению к живым. Интересно, что в большинстве рассказов в роли помощников фигурируют бабушки и дедушки. Это не случайно, ибо отражает реальное отношение детей данного сообщества к старшему поколению. Их образы (и живых, и отошедших в мир иной) практически всегда светлые, занимающие особое положение относительно других родственников. К сожа-

лению, большинство опрошенных детей живут в неполных семьях и в целом воспринимают взрослых вполне критически.

Таким образом, дети (от 11 до 15 лет), в большинстве своем не раз наблюдавшие смерть и слышавшие многочисленные рассказы о ней, сформировали свой «небесный» загробный мир: с тройственной структурой, включающей земное обиталище, выбором, не зависящим от греха и свободным от возмездия, и чертом — главной фигурой на «небесах». Они населили этот мир обитателями близкими и «своими», исключительно дружественными и чуткими (основная функция помощника); у живых с ними существует определенного рода связь, позволяющая общаться двум мирам. Особо почетное место среди этих обитателей занимает поколение бабушек и дедушек. Материал для формирования загробного мира крайне разнообразен: рассказы и формы поведения взрослых (рассказанные ими истории и сны, поведение на кладбище и т.д.), другие жанры детского фольклора («страшилки», «вызывания»), различные источники, вроде книг, игр, телевизора, рекламный образ рая.

Напоследок еще один рассказ, показывающий связь живых и мертвых: «Слушай, а ты часто думаешь о них, ну, о тех, кто умер? А я часто. Это важно, как думать о них. Потому, что ты о них думаешь, они тоже о себе думают. Если ты их любишь там, и хорошо думаешь, они тоже думают, что они хорошие, и тогда они успокаиваются и им хорошо там. А если ты их ругаешь, ну, или просто плохо подумаешь, то они тоже будут [думать], что они такие плохие, и волноваться, места не находить. И если вспоминать плохое, то они как прикованные оказываются к тому моменту и ругают себя так же, как ты их ругаешь. Поэтому их надо любить и хорошо о них думать, тогда им будет спокойно и хорошо, они будут веселиться» [Маша, 11 лет].

Примечания

¹ *Топорков А.Л.* Пиковая дама в детском фольклоре // *Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов.* М., 1998. С. 15—55.

² *Несанелис Д.А., Шаронов В.Э.* Тема смерти в детских играх: опыт этносемиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // *Смерть как феномен культуры: Межвузовский сборник научных трудов.* Сыктывкар, 1997. С. 123.

³ *Топорков А.Л.* Детские секреты в научном освещении. Обзор современной литературы по детскому фольклору // *Новое литературное обозрение.* 2000. № 5 (45). С. 352—359.

Е.А. ТИТОВА

ЕВРЕЙСКИЙ ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД В ЧЕРНОВИЦКОЙ ОБЛАСТИ

Материалы для данной статьи собирались во время студенческой этнографической практики, проходившей в июле 2005 г. в г. Черновцы (Буковина) и его окрестностях, и фольклорной экспедиции в Черновцах в октябре того же года. Руководителем обеих экспедиций была М.М. Каспина.

Основным методом сбора информации было интервьюирование. Таким образом, большая часть материала почерпнута из непосредственных бесед как с еврейскими жителями города, так и с украинцами, которые проживают в пригородных населенных пунктах (Куты, Банилов, Вижица, Вашковцы, Хотин). Соответственно, взгляды на представленный объект в силу культурных различий, разной степени осведомленности и включенности взаимно дополняют общую картину. Следует указать также на то, что многие респонденты из Черновцов являются выходцами из других местечек, поселившимися в Черновцах после войны.

Похороны в еврейской традиции возложены на родственников умершего или на общину в целом (если у покойного нет родственников). Правила захоронения и ритуальной чистоты (осквернение мертвым телом — из числа самых страшных) со временем стали настолько сложными, что исполнение обряда было передано погребальному братству *Хевра кадиша* (мн.ч. *Хеврот кадиша*), которое следило и за состоянием кладбища. С XVI в. оно стало наиболее влиятельной благотворительной организацией в общинах Центральной и Восточной Европы. Во второй половине XIX в. престиж данной организации снизился, но она продолжала осуществлять контроль общины над кладбищем и похоронным обрядом.

В соответствии с постановлениями большевистского правительства в 1918 г., всякое религиозное сообщество отстранялось от исполнения обряда похорон и это право передавалось местным городским властям; кладбища также переходили в собственность государства. На деле Хеврот кадиша продолжали действовать даже в тех местах, где они были формально распущены. В течение 1920-х гг. государство предоставляло похоронному братству открывать частные похоронные конторы и совершать религиозные церемонии на кладбище. Однако с началом 1930-х гг. эти

права были отобраны. Кроме того, в эти десятилетия многие кладбища (в основном старые и уже не используемые) были закрыты и отданы под застройку. Проблемы возникали также из-за того, что Хеврот кадиша не хотели хоронить на еврейском кладбище необрезанных детей, коммунистов или евреев, известных своими антирелигиозными взглядами,



На кладбище в Вижице надгробия (мацевы) распределены по рядам: мужским, женским (с изображением семисвечника-меноры) и детским (с изображением сломанного цветка). Фото Е.А. Титовой



ЕКАТЕРИНА АЛЕКСАНДРОВНА ТИТОВА, студентка 5-го курса Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

отказывались проводить светскую церемонию вместо религиозной. В 1930-е гг. все большее число евреев, в особенности в крупных городах, отказывалось от религиозных похорон под давлением государственной политики и общественности, популярной стала кремация. Официально Хеврот кадиша больше не существовали, но государство нанимало евреев для проведения религиозных похорон, поскольку в большинстве местечек спрос на религиозную церемонию продолжал существовать, а местные власти, как правило, не хотели брать на себя эту обязанность. Таким образом, в памяти респондентов сохранились подробности похорон или отголоски традиционных представлений о данном обряде.

Нижеследующее описание обряда организовано в соответствии со стадиями погребения.

1) Один из респондентов утверждал, что похоронами могут заниматься только «чужие», посторонние люди: «У нас нет, сами хозяева хоронили. [А родственники хоронили?] Нет, родственникам нельзя было, все чужие люди делали» [1]. «Чужими» информант называет, скорее всего, похоронное братство. Сегодня, когда братства не существует, все заботы лежат на родственниках и ритуальное обмывание умершего происходит в доме.

После обмывания, которое должны совершать только евреи, умершего заворачивают в белый саван, который специально шьется в синагоге, часто заранее. «В первую очередь его помыли. Мыли два человека. Евреи, разумеется, только евреи <...> Водичкой, мылом — так, слегка» [2]. Покойник должен лежать на полу (потому что «он принадлежит земле» [3]), однако теперь это предписание не всегда выполняется, несмотря на то что информантам о нем хорошо известно: «... он не лежал на полу, положено на пол, мы его — на диванчик. [А почему не положили на пол?] Не положили на пол, потому что, вы знаете, мы... я и еще одна женщина в этом доме... все русские... приходится с волками по-волчьи...» [2]. Причиной несоблюдения обычая является славянское окружение, в глазах которого он выглядит странно и которое может расценить его как проявление неуважения к покойному.

Для обозначения слова «саван» в Черновцах активно используется эквивалент на идиш — *тахри́х* (*тахри́хес*, *тахри́х*). Этот элемент одевания различался у мужчин и женщин, и поскольку у мужчин он состоял из отдельной рубахи, штанов, тапочек и шапочки либо капюшона, то также его называли костюмом: «Отдельно были штаны, потом тапочки. И рубашка такая светлая. Это был костюм. Назывался это костюм. А потом шапочку вверх, вот тут, на голову» [4]. Лица не должно было быть видно, глаза и рот умершего — закрыты; двое информантов

упомянули о том, что сверху на глаза кладутся либо кирпичики, либо монеты: «На глаза. Чтобы он не видел. Тула, потому что человек имеет большие глаза. Раз он умер, уже не надо большие глаза. Так ему кирпичики поставили на глаза. Ему уже ничего не надо!» [4]; «С глазами ложат черепы. Разбивают тарелку и ложат ему черепы на глаза. Потому что вим при жизни мая джоже велики вочи. [Что при жизни?] При жизни он все хочет. Все хочет, а там ему уже делать чрепы, шоб он уже ничо не хотел. [На том свете?] Не, когда уже опускают в землю, так тогда берут и ложат черепы на очи. Но шо-то не вижу, шоб теперь черепы клали. *Wel me zugt rot gtoje ojgem, tem legm cherepes af di ojgen*» [2].

Одетого в саван покойника оборачивают в его талес. Украинец, утверждавший, что одевал умершего еврея, сказал, что надевают белый «мешок», и «в той мешок завязывают у ногах, потом поверх натягивают черный» [5].

2) Согласно еврейской традиции, в гробу хоронить не принято. В книге Бытия (3:19) сказано: «Ибо ты прах земной и в прах земной возвратишься». Все опрошенные о религиозном предписании знают по рассказам родителей, либо из собственных воспоминаний, но хоронят своих близких в гробах (очевидно, по той же причине, по которой покойных не кладут на пол): «Дедушка рассказывал, что евреев не принято в гробах хоронить... Делали гроб, потому что тут без гроба... ну, не знаю...» [6]. Сегодня гроб накрывают сверху черной материей с вышитой шестиконечной звездой, которую дают в синагоге. О каких-либо особенностях гроба не упоминают, только один информант говорит, что «умершего человека — отец рассказывал — надо по самым строгим правилам хоронить между двумя досками» [7]. В гроб мужчине также принято класть тфилин (ритуальные ремешки, повязываемые при молитве).

Если при советской власти хоронили не в саване, а в обычной одежде, то мужчине старались под костюм обязательно надеть тахри́х, а женщине — платочек (по сообщению одного информанта, если надеть только костюм, то покойнику будет плохо, его будут «кусать и мучить»). Частью обряда стали элементы, заимствованные из традиции окружающего славянского населения, например: «Под голову покойнику подушку кладут из сена или соломы. Из перьев нельзя» [8].

3) «Погреби его в тот же день», написано в Торе (Дварим 21:23). О предписании хоронить как можно скорее все еврейские информанты хорошо помнят, но следовать этому удается не всегда: «По еврейским обычаям положено в тот же день до вечера... А у меня он умер в воскресенье вечером, а в понедельник в 3

часа похоронили. А по еврейским обычаям надо обязательно только в тот день. Это в Пятикнижии написано, в Тойре» [2]; «У нас хоронили на второй, получилось... хотя, на третий... Второй — прощались; а бабушка умерла 9 мая, мы ее 10-го похоронили» [6]. Строго соблюдается запрет на захоронение умерших в субботу и в темное время суток, про запрет хоронить в какие-то определенные праздники никто не упоминал: «[А в субботу если человек умирает?] Держат его до воскресенья. Человек умирает, а на второй день хоронят. [А если в пятницу умрет?] Лежать будет до воскресенья» [1].

Часто информанты пытаются дать собственное объяснение каким-то известным им обычаям. Например, один из них отметил, что выносить из дома гроб следует ногами вперед, «потому что голова — это завершение процесса. Мы же тоже выходим ногами вперед» [2].

Ни в коем случае нельзя целовать умершего: «нет, они не целуют и не плачут, не дают плакать» [5]. Гроб должен быть обязательно закрыт крышкой.

Существует представление, что похоронная процессия должна остановиться у синагоги, чтобы покойный попрощался с ней и в последний раз помолился.

После захоронения все присутствующие «горстки земли кидают в могилу» [8]. Возможно, этот элемент обряда возник под влиянием славянской традиции.

Ряд информантов отметил, что с кладбища необходимо возвращаться другой дорогой.

4) Считается, что, после того как мертвого вынесли из дома, душа еще неделю живет в доме. До сих пор сохраняется обычай строгого семидневного траура (*шивэ*), во время которого близкие родственники не носят обувь, сидят на полу на подушках или ковриках: «расстилали на полу коврик, снимали обувь и садились — вся семья садилась на это... коврик» [9]. В этот период они должны соблюдать ряд предписаний: им запрещается работать, стричь волосы, бриться, слушать музыку, смотреть телевизор, веселиться. В доме завешиваются зеркала, телевизоры и все предметы, где изображено человеческое лицо.

Два информанта отметили, что в эти семь дней надо стараться есть круглую пищу: «... надо кушать бублики, что они круглые» [7]. Еще одна женщина рассказала, что надо есть только то, что принесут знакомые или соседи, самим нельзя готовить: «Мне соседи приносили и приносили что-то кушать. Потому что я сидела все время. Оставила я ковер, конечно, а вечером взяла и подушку, и спала на полу» [2]. В течение этих дней в доме горят одна или несколько свечей. Каждый день должен собираться миньян (10 мужчин) и читать молитву.

На восьмой день устраивают угощение и пьют водку (очевидно, еще одно заимствование; один из информантов назвал это поминками [3]).

Ниже приводится диалог, на примере которого можно показать один из видов проникновения славянской культуры в еврейскую:

«Когда отец, когда сын умирает, когда мама, так сидят девять дней на полу. [А как это называется по-еврейски?] По-еврейски? Шивэ [7 дней]. [А потом, после девяти дней?] Отмечают девять дней — и уже встают, уже одевают эти... траур. Женщины у нас передники одевают, а мужчины — чёрное. Тогда одевают целый год. [После девяти дней еще какие-то дни до года бывают?] Бывают. Сорок дней. Ну, на еврейский это шесть недель. Zeks wohn» [10].

В приведенном отрывке для обозначения еврейских поминальных дней информант употребил термины из христианской традиции. Однако это говорит лишь о калькировании терминологии окружающего населения (поскольку беседа велась на русском языке, логично было употребить «русские» понятия). При этом содержательная составляющая обряда была описана с точки зрения еврейской традиции.

Символом траура у евреев, как и у многих других народов, является темная, черная одежда. У женщин символом скорби в траурные дни становится передник или фартук: «Женщины у нас передники одевают, а мужчины — чёрное. Тогда одевают целый год» [10]. Сохраняется до сегодняшнего дня надрезание одежды близким родственникам (*криа*), хотя сам термин никто не вспомнил: «Да, у меня и платье надрезано, Нозх (раввин) надрезал» [2]. Близкие родственники носят надрезанную одежду в течение года.

Сегодня эти обычаи соблюдаются не всегда: при определенных обстоятельствах, например, если нужно срочно идти на работу, шивэ прерывается. Молодые люди тоже редко соблюдают траур.

5) По окончании семидневного траура родственники выходят из дома и обходят дом 3 раза, провожая, таким образом, душу умершего («Приходит раббин, их поднимает, 'n im gejen balejtn. Вы хоронили на эту сторону, на ту ходят другие сторону, un balejtn di neshume. Душа была в доме, а после восьми дней, душа летит назад в гроб. [Обходят дом?] Вот сегодня пора встать, они одеваются, родные, и идут провожать душу, но не этой дорогой, что хоронили, по другим улицам. [Но на кладбище?] Да, да» [3]). Также упоминается обычай после шивэ ходить молиться у реки: «[Вы говорите, вокруг дома обходят, а потом к речке?] Да, кто может, читает молитву, а кто не может... Я просто стояла и плакала» [1].

Вещи умершего можно раздать знакомым, а обувь необходимо уничтожить: «А обувь нельзя, её надо порезать на кусочки и сжечь. И я порезала и сожгла» [2]. Это отсылает к распространенному поверью о том, что если не уничтожить обувь покойного и носить ее, то ты как бы будешь ходить ногами по его голове.

Могилу умершего принято посещать в завершение семидневного и тридцатидневного траура, затем в день смерти, день рождения и после 11 месяцев со дня похорон (когда заканчивается цикл чтения поминальной молитвы, *кадиша*). Существует также обычай *кэверус* (дословно «могилы отцов») предписывающий регулярно посещать могилы предков. Нельзя ходить на кладбище по субботам и в праздники, «потому что в субботу мёртвые отдыхают» [10], поэтому субботнюю молитву в синагоге стараются в этот день продлить подольше — «чтобы отдохали» [10]. Раньше на кладбище вообще не ходили до истечения года с момента смерти (*йорцайт*): «Нельзя, но теперь ходят. А была написана: A ujr tur nisht geen» [3].

«... А потом, когда год, так ходили на кладбище, и с синагоги приходил человек и сделал а *mule*. [А что это?] Это? Молитву сказать. [А *mule*?] Да. А какая молитва? А какая, я не знаю. Dovenep ken ich nit» [1]. Позже информант вспоминает о традиции чтения «кодеша» (т.е. *кадиша*) и рассказывает, что ее брата совершенно не интересовала религия, что ему специально нанимали учителя иврита, а он отказывался изучать этот язык. Мать говорила ему, что, если он не станет читать, он не сможет прочесть *кадиш*. И действительно, после смерти отца его мучила совесть, оттого что он не знал, как прочесть *кадиш* на иврите, и ему написали слова молитвы русскими буквами.

На могилы приносят цветы, хотя знают, что в еврейской традиции это не принято и что надо приносить поминальные свечи (желательно, чтобы свеча горела сутки) и камни: сколько детей у тебя — столько и камней: «двое детей, значит, два» [6]. Другой информант приводит интересное объяснение обычая обкладывать могилу камнями до установки памятника: пролетающие птицы способны потревожить покой умершего, если могила не защищена: «Когда мертвый человек, если обкладывать это, то как будто бы уже памятник. А если нет, так он, птичка летят, так он, он вздрогивает» [3].

Существует традиция *лойф ун бет* «беги и проси». Считается, что мертвые могут выступать как посредники между живыми и Богом, поэтому, если попросить на могиле о здоровье, благополучии и т.п., молитва дойдет быстрее.

Если умерший приснится во сне, надо подать еврею милостыню (*недуде*): «Если снится мертвый, значит, беспокоит их там, надо дать обязательно "а недуде"».

Сама нашла еврея, дала ему батон и попросила вспомнить маму» [8].

В память об умерших называют детей их именами. «[Как называют детей? В честь кого?] За мертвых. За мертвых, потому, что человек умер, и билые его не вспоминают, а если я мой ребенок назову, как моя мама, так всегда называю маму. Nuh a tojtn. Mir gin a pomen nuh a tojtn. У вас, у русских, дают по церковному, какой сегодня день: сегодня день Ивана, завтра — Степана. Так они смотрят число и дают. А у нас — вспоминать мертвых. Так у мене этот, Борис, так за его отца, за мужа отца. А моя мама — у сестры, потому шо у мене билые детей не было» [3]. Информант также отмечает, что в тот момент, когда ребенка называют в честь умершего, у него на том свете спадают с глаз черепки. Поэтому важно дать имена в честь всех родственников (если у тебя мало детей, можно «выкупить ребенка» — договориться с многодетной семьей о том, что одного их своих детей они в обмен на подарок назовут по имени твоего предка).

Если в доме умирает маленький ребенок, его тело передают через окно и уже на улице кладут в гроб, чтобы предотвратить гибель других детей в семье.

В данной статье мы попытались рассмотреть основные части еврейского похоронного обряда и соотнести традицию с современной практикой. Информанты довольно хорошо помнят обряд и различные связанные с ним понятия на идиш, зачастую дают фольклорные объяснения тому или иному установлению. Кроме того, в ряде случаев заметно влияние местной традиции на еврейский ритуал как следствие контактов с культурой окружающего населения.

Список информантов

1. Анна Иосифовна Шварцбруйт, род. в 1925 г. в местечке Чернивцы Винницкой обл., живет в Черновцах.
2. Полина Оскаровна Кретчар, род. в 1917 г. в местечке Измаил (Бессарабия), с 1957 г. живет в Черновцах.
3. Роза Овшеровна Штеренберг, род. в 1925 г. в Хотине, после войны переехала в Черновцы.
4. Волько Рувимович (Владимир Иванович) Халфин, род. в 1928 г., с 1946 г. живет в Черновцах; утверждает, что был раввином.
5. Алексей Иванович Бечка, украинец, род. в 1946 г. в Вижице.
6. Элла Изевна Клейнерман, род. в 1969 г. в Черновцах.
7. Софья Филипповна Воллернер, род. в 1910 г. в Киеве, с 1944 г. живет в Черновцах.
8. Клавдия Исаевна Горовец, род. в 1926 г. в г. Томашполь Винницкой обл., с 1946 г. живет в Черновцах.
9. Сара Исааковна Креймер, род. в 1924 г. в с. Студеницы Староушецкого р-на Камениц-Подольской обл., после войны переехала в Черновцы.
10. Злата Ушеровна Медник, род. в 1932 г. в Хотине.

Журнал «Живая старина» продолжает публикацию полевых записей, сделанных в селах Астраханской обл. директором Дома культуры с. Хмелёвка Камызякского р-на Астраханской обл. И.Л. Яковлевой. В данной публикации представлены предписания относительно похоронно-поминальной обрядности, рассказы о предчувствии смерти и былички о покойниках.

«НА СОРОКОВОЙ ДЕНЬ СТОЯЛ ШКАФ — И КАК УПАДЁТ...»

Из астраханских материалов

Одна женщина рассказывала, что, когда она была молодая, к ней ездил жених из Хмёлевки. И вот он рассказывает ей: «Уже третий день ездию к тебе, и третий раз останавливается меня машина на одном и том же месте — напротив кладбища. Всё проверю — всё на месте. Машина исправна, а глохнет. И так минут 15, а потом заводится и как ни в чём не бывало еду. На третий день еду и решил проверить: если остановится машина, буду выжидать время». Так и получилось. Опять машина встала. Он, конечно, уже оробел, но как сказал, так и сделал. Не вылез из машины, а смотрит на часы. Прошло 15 минут. Он заводит машину, и она поехала. Вот приехал он к ней и не стал больше по ночам ездить.

А покойному кладут с собой всё его. Когда у меня умерла мама, мне сказали, чтобы я положила к ней в гроб её зубы. У неё были вставные, и коронки лежали железные. Мы ей всё положили. Одежда у ней была: платочек, рубашка, чулки. А платье, она нам, еще живая была, говорила, чтобы мы одели ей плюшевое. А мы когда ей одели его, оно оказалось по колено, то есть коротко. Но нам бабушки не разрешили переодеть. Плохо это, но, раз покойная велела, надо это принять как должное.

Папа принял смерть не от Бога, погиб трагически. Но мы всё делали одинаково: и обеды так же, и молились бабушки. Но вот вода почему-то у папы как стояла, так и стояла. А у мамы до половины исчезла. После смерти папы дом, наверное, был пустой. Ему не к кому было приходить, и поэтому он не пил воду.

Сновидения мне снились. Перед смертью мамы я видела во сне женщину в гробу, но это была мамина сестра — тетя Таня. Она до сих пор живая. Как будто это она. Я ей говорю: «Что ты тут делаешь в гробу?» А она молча отвернулась от меня. И потом видела печку. Куда-то пришла, и она разрушенная. Я говорю: «Вот скоро уж зима, а они печку не делают». Это вот был сон перед маминой смертью.

А как-то к концу лета, в августе видела я сон: подбегает к нам машина. Я её первый раз такую вижу. Там шофер, и мама смотрит и молчит. А я как будто подхожу к этой машине, хочу в неё садиться, а там уже сидит папа. Как он туда попал? А я думаю: папа. Откуда? Его же не было. А мама говорит: «Мы за папой приезжали, домой надо ехать». А я стою и думаю: как они могли за ним приехать, если у меня его не было? А 13 сентября он как раз разбился на мотоцикле.

Предчувствий у меня никаких не было в день их смертей. Всё было как снег на голову. Уж папа разбился в обед, а мне сказали в шестом часу. За эти часы мне даже сердце не подсказало, что его уже нет. А вот когда Юре [мужу] умереть, я все ночи напролет не спала. Нет мне сна, и всё. Сердце ныло страшно. Была бы моя воля, я бы его из груди вынула. Так это было невыносимо. И слёзы... Почему-то вот хожу, а они произвольно капают. Успокаиваю себя: ничего же не случилось, а всё равно не могу.

Снов я не видела, но предчувствие какое-то странное было. И вот кругом кресты... Куда ни взгляну — кресты. Сено убираю — сенинки так лягут, как крест. Мусор ли сметаю — соринки крестами. Даже было ужасно. А собаки воют, у нас в селе это первое значение — к покойнику. А сам Юра мне рассказывал свой сон, что как будто к нам приехал папа и ему говорит: «Пойдем со мной. У меня там мотоцикл. Поможешь мне толкнуть». И мы, говорит, вышли с ним за село: ни мотоцикла, ничего нет. А он меня, говорит, ведёт в дом тёти Мав... самый первый дом от гаража. Мы туда, говорит, с ним зашли, и я проснулся. Вышел на улицу. День белый, и никого на улице нет. И я дома, в кухне находилась.

Видела его несколько раз во сне. В первый день его увидела снова. Идёт чистенький, весёлый. Поздоровался, а я видела до 9 дней. Он поливал цветы в клумбе, а клумба обложенная булыжниками, и он стоя поливает. Где уж он — в раю, где ли? Но так чисто...

Мы его похоронили в костюме, а брюки от другого костюма. Ну, стали

вроде говорить, вот надо одинаковые. И мне посоветовали: купи какой-нибудь костюм и подай. И я так сделала. После несколько дней приезжает к нам тётя из Самосделки и говорит мне, что видела племянника. Показывает он мне костюм и хвалит: «Смотри, тётя, какой на мне костюм». А она-то не знала всего того, что я купила и подала, что были разговоры здесь у нас. А когда мы ей рассказали, она только что поняла: вот по какому случаю он мне показывал. Видели его также, что он закрутку раздавал. Говорит: «Берите, у меня ещё есть. У меня здесь много». Это мне бабушки говорили, что он сытый. Обедом сытый, мольбой сытый.

Дары при жизни собирают только старушки, а молодые — нет. Если человек неожиданно умирает, то одежду раздают, если её дома некому носить, так как можно оставлять сыну или дочери и не раздавать. Дары дарят обязательно. Кто обмывал, и кто нёс, кто кадил гроб. Если гроб, как сейчас, покупают в церкви, то его всё равно кадят. Вынимают тело из гроба, а потом всё складывают как было. Хотя так и нельзя, это обязательно делают, чтобы нечистый не смог проникнуть в его дом.

При жизни человек заходит в жилище, в первую очередь должен помочь дом, покарать, чтобы все нечисти покинули жилище. И так же человек умирает, входит в своё новое жилище. У нас в селе так и говорят: вот какой домик ему или ей сделали — хороший, уютный, тёплый.

Одежду если занимаешь для покойника, говорят, нужно обязательно отдавать. А у меня тётя моя не взяла ни денег, ни одежду.

Один случай мне запомнился. Когда мой сосед Фёдор утонул в тракторе, был сильный ветер, песок слепил глаза. Удивительно было то, что дело-то в марте было. Земля еще мороженная. Только-только отогреваться стала. И столько пыли было. И в это время старушки говорили, что нечистый бесится, жди беды. И мы как-то перед этим случаем сидели на лавочке, а одна го-

ворит старушка: «Вот что-нибудь наделает, набежит. И только тогда угомонится».

В этот день Фёдор так гонял на тракторе! Он возил воду людям бочкой: кому в бани, кому куда. Ну, естественно, кто деньги даст, а кто нальёт. И он был пьяный. И он пронёсся мимо дома с такой скоростью, что даже никто и не понял: он куда? А у нас за домом навален большой вал от паводка. Так он через него перемахнул — и в воду. Попал сразу под яр. Крыша трактора была видна хорошо. Тогда было — трактора стояли около каждого дома. В течение 20 минут его вытащили. Но спасти его не смогли. Он мог сам выйти, но у него вылетела от удара ручка. И вот три дня бушевал шторм. А когда ехали его хоронить, три раза ломалась машина. Бабки говорили, что не хочет Фёдор из дома уходить — молодой и дети маленькие. А потом Зина рассказывала: «Чувствую, — говорит, — что будто стоит за окном, а не стучит ничё. Детей боится напугать. Но зато на 40-й день стоял шкаф — и как упадёт. Это было ужасно».

Бабушка наша жила у сестры. И она ей в окошко тихонечко стучала на 40-й день. А у нас мы сидели, ждали 12 часов. Думали, что тоже постучит. И вот ровно в 12 сидим все, друг на друга смотрим, и так тяжело вдруг стало. Такое что-то тяжёлое на голову и на сердце, что кричать охота. И мы все разрыдались, наплакались и спать легли. Никто больше ничего не слышал.

Про удушенных одна рассказывала, как у неё мать душилась на лифчике. Такие крохотные вещи отнимали у неё — пояса, шнурки, всё. Берегли её. И не уберегли. На коленях, на спинку стула завязала — и всё. Вот только говорила, что меня тоска съедает, стены серые грызут меня, давят на меня. Она ей внучку с собой давала, чтобы ей не скучно было. Так она прямо злилась: «Чо ты её мне опять даёшь? Я что, одна не могу спать?» Другая дочь её в Чаган забрала. Так она на спинке стула...

Перед смертью, в основном вот говорят, нос обостряется, глаза впадают, а ещё вши нападают, но не обыкновенные, а белые. У нашей бабушки, сестра говорит: «Я ей стала мыть голову, а у ней кучками вшей». А на третий день она умерла. Я стала её причёсывать. Думаю: сейчас люди придут, а у ней вшей полно. Что про меня подумают? А когда стала ей убирать волосы, а у неё даже пылинки в голове нет.

Вши у нас тоже были. Внезапно напали. И так же внезапно пропали. На всю семью сразу. И тут у нас папа разбился. Говорят, к покойнику также, если ножик боком, собака воеет, если морду к земле держит, а если вверх, то к пожару, пятка чешется.

За день до смерти мужа мы шли с одной девочкой по городу и ели бутерброд. Вот пристали к нам две карги [вороны]. Мимо нас туда-сюда. Я кинула им, думаю: есть хотят, еду отнимают. Нет, они опять. Не каркали, ничего такого. А вот как будто в глаза смотрят. Ужас такой взял нас, а на следующий день случилось ужасное.

Переходить дорогу покойнику нельзя. Это неуважение. Говорят: ему и так тяжело будет по ступенькам подниматься, а ему ещё дорогу переходить. Если живой человек хочет куда-то ехать и ему перешла дорогу кошка, то, говорят, пути не будет. Так и здесь: перейти дорогу покойнику — значит, пожелать ему худшего. Слова вслед говорят: «Прости Христа ради. Пусть земля тебе будет пухом. Передай там привет моей родной матушке, батюшке, мужу любимому». И кто что.

Старушки говорят, что каждый день [душа умершего] поднимается по ступенькам и каждый день его выспрашивают, чего он сделал плохого, а что хорошего: обзывал, убивал, сколько невинных наказывал. Ну, например, ползёт змея. Она нам ничего не делает, а мы её — раз и убили, лягушек... За что просто так сколько спилил деревьев, а сколько взамен посадил? Говорят, если дерево стоит во дворе многолетнее, не фруктовое, то его нельзя рубить — к печали. Говорят, рубишь себя под корень. Ну, а на сороковой день уже перед тобой чаши весов. И вот на одну чашу ложат все твои хорошие дела, а на другую чашу — плохое. И вот там Господь смотрит: какая чаша перетянет, туда тебе и дорога.

Нам, живым, просить у Бога прощения за них, чтобы Он смилостивился и простил их грехи, содеянные по незлому умыслу, подавать церкви, подавать детям милостыни. За стол посадить, говорят, детей — это самая чистая милостыня. У одних был обед, напоехали столько народу и детей полно. Дети кричат, мешают, и их увели к другим родственникам. И там их кормили, чтобы они не мешали пришедшим людям поминать покойного. И вот он снится кому-то из родственников: «Сел за стол,

поесть хотел с голубями, а вы одних свиной посадили, голубей прогнали».

Когда плачут по умершему, в плаче всё говорят — и что надо, и что не надо. Одна мать убивалась по сыночку. Там виновали друг друга, что будто он был с ним и не мог спасти. Что только она ни кричала в гневе... Всех нечистых... И мать его виноватая была, а потом пришла и прощения у матери просила за то, что обвинила её зря. А парня так и не простила.

Причеты бывают разные: «Да что ж ты нас так рано покинул, // Да не ступит твоя ноженька на мой порожек, // Да закатилось солнце ясное, // Не примнётся травичка под твоей ноженькой, // Зарастёт тропиночка твоя ко мне, // Твои рученьки золотые больше не прибьют, не построят дом».

Одна женщина рассказывала, как они хоронили отца. Он видел смерть и говорил им: «Опять пришла. Что ей надо?» А когда он умер, ему в дорожку собрали узелок: чашку с ложечкой и ещё что-то. И он снохе его снится. Вижу, говорит, идёт Гена, а у него узелок тот, что подали.

А когда умирала у неё мать, это вообще было ужасно. Она рассказывает, что была ночь. Дети спят, а она с ней сидит, разговаривает. И вдруг откуда-то ветер. Занавески развеваются, а всё закрыто, и форточек нет. И по мне ветер — того гляди снесёт. Она как напярётся (а она парализованная на одну половину была) и говорит. Что-то говорит быстро-быстро и смотрит на все стороны: на детей, на меня. Говорит — и тише, тише, и всё. Успокоилась. Я ей говорю: «Мам, ты что?» А она говорит: «Положи меня, дочка, я устала». А утром впала в кому. И когда приехала вторая дочь с Иванчуга в 11 часу, она испустила дух, как будто ждала. И вот через два часа её стали обмывать и всё остальное. А перед этим дня за два она говорит дочерям: «За мной пришли четверо. Я их не знаю, а один с гармошкой. А когда рыли ей могилу, четыре черепа нашли, то есть могилы были, наверное. И вот они её и звали. Она это место себе заняла около мужа.

Копают могилу в день похорон. Говорят, заранее копать нельзя, потому что накликаешь беду к новому покойнику. И нельзя перерывать — тоже плохо. Забирать с кладбища грех, всё оставляют на могилах.

Публикация
И.Л. ЯКОВЛЕВОЙ
(с. Хмельёвка Камызякского р-на
Астраханской обл.)

МАГИЧЕСКОЕ СЛОВО В ДЕРЕВНЯХ ПУДОЖСКОГО РАЙОНА¹

Для носителей традиционной культуры Русского Севера характерно восприятие слова как магического инструмента преобразования мира: широко распространено лечение с помощью заговоров, порча посредством слова, вербальные апотропеи. Вера в магическую силу слова вызывает к жизни такие жанры ритуально-магической речи, как заговоры, проклятия, благословения, благопожелания, а также вербальные запреты и особые приемы обращения со словом.

Заговорное слово

Одним из самых распространенных видов магической речи на Русском Севере является заговор. В Карелии распространено поверье о том, что знающий человек должен произносить слова тихо, поскольку если их услышит человек младше знающего, то его слова перестанут действовать. Поэтому информанты часто не соглашаются произносить слова заговора: «Ну дак слов-то я как отдам-то, ребята, я этого не отдам» (В.А. Куроптева, 1928 г.р., д. Теребовская; зап. А. Топорков, И. Чернявская, Т. Ильина).

Переносить слова следует, тщательно спрятав, поскольку они «боятся ветра»: «Дак я ходила к бабушке, дак она мне там поговорила каких-то слов, я принесла, она мне сказала: «Только, сватьяшка, клади <...> под пазуху, и как через воду будешь проходить, да скажи: "Через речку перешла, слова перенесла"» (К.М. Устинова, 1928 г.р., пос. Красноборский; зап. А. Топорков); «Когда вот так слова наговариваешь, во-первых, они боятся всегда ветра, ветра даже боятся, почему? Вот ты даешь вот человеку... наговорила я там на што-то — на соль, или на песок, или на што там. И вот этот человек должен идти домой, чтобы ветра не попало, на ветер, и ложат вот сюда [под мышку] куда ни, чтобы был в покое» (В.А. Анхимкова, 1931 г.р., д. Бураково; зап. А. Топорков).

Если заговаривают какую-нибудь пищу, то ее следует тщательно упаковать, чтобы слова «не выветрились». Знахарка В.А. Куроптева объясняла собирателям, как пользоваться заговоренными солью и чаем. Хранить их следует в посуде с плотно закрытой крышкой — «так, чтоб эти слова-то не выдохлись <...> Не выветрились». Нами был зафиксирован также запрет варить наговоренную соль: «Будете мыть [ребенка], ту воду — не где мыло, а которой вот обдавать будете. Вот споласкивать будете. То и вовсе столу ложку <...> [Эту соль можно есть?] Дак в салат можно брать. И вот в солонку можно сыпать, если нет этого, суп недосоленный. Можно. А варить не можете эту соль. Варить нельзя» (В.А. Куроптева, 1928 г.р., д. Теребовская; зап. Т. Ильина).

Часто нам удается записать случаи приворота при помощи слова, как со стороны девушек, так и со стороны юношей: «Дак привораживали раньше, привораживали <...> Вот этот колдун-то в Охтомострове жил, што я рассказывала. Мама говорит: "Он делал". Вот как это Казанская, значит, вот наедет... ведь раньше со всего Воллозера съезжались, молодежь. И девушки, и юноши туда, ну вот. А обычно ведь эти вечерки были на овине. На овин это, где хлеб-то там молотили, зерно, вот эти. Ну вот. И мама говорит: "Туда. И у него, значит, к нему, што дедушка, вот там я хочу сегодня посидеть с Ванькой, ну вот дак сделай што-нибудь". Ну вот он чего-то, — мама говорит, — поговорит в платок. И подаст его девушке, што вот раньше круг там заводили. Танцы были народные такие... Круг. И мама говорит — пойдешь, и девушка там парня, парень там девушку. В общем, собирался круг. И вот, девушка придет, платком махнет наговоренным этим,

и вот этот вечер она... парень уже от нее не отойдет. И, говорит, так было часто, што даже и потом поженяца» (А.И. Пименова, 1932 г.р., д. Куганаволок; зап. О. Симонова).

Таким образом, на Русском Севере магическое слово часто приобретает характеристики материального объекта: его можно перенести, положить, стряхнуть. Оно может воздействовать на человека как материальная сущность.

Магические слова использовались для лечения как физических, так и психосоматических болезней. Заговором лечили «грыжу» (под грыжей понимались самые разные болезни), зубы, останавливали кровь и т.д. Наговоренной солью, сахаром или водой снимали тоску: «... бабка какая-то знала, что это [как снимать тоску по покойнику и по дому]. А как делается — слова всё говорят, слова это на хлеб или на сахар, или воду наговаривать, что попьешь вот эту воду, и начинается легче на душе» (А.В. Алексеева, 1928 г.р., д. Семеново; зап. А. Топорков, Б. Дэвис, А. Кулинов).

Однако заговорное слово могло быть использовано не только в благих целях, но и для порчи. В Карелии хорошо известны случаи порчи, наведенной на супругов: «[Как можно было отворожить?] Это называлось остуда <...> Ну, это поссорить. [Рассорить?] Да. Дак там берут соль и золы немножко и говорят: "Соль с золой злись, а такой-то с такой ругайся". И имена называют. "Ругайся и дерись". И вот эту посыпают у порога или где им там, у стола. Вот они переходят вот это место и скандал. [Это делают на свадьбу?] Нет, в любое время там делали. Не обязательно на свадьбу» (В.А. Анхимкова, 1931 г.р., д. Бураково; зап. А. Топорков).

Вербальные запреты, молитвы, благословения

Среди самых распространенных в Карелии можно назвать запреты, связанные с ситуацией ухода из дома. Человеку не следует говорить, что он идет «недалеко» и «ненадолго», поскольку в этом случае его постигнет неудача. Известны многочисленные истории о том, как люди после нарушения вербального запрета уходили в лес и не могли вернуться. В этом случае могли помочь знающие люди: «Я, бывало, на сенокосе была, это война ещё шла... Но, а... у нас женщина одна всё варила на поже <...> А она как ушла, а [говорит]: "Ой, да я сейчас схожу, мол, тут, на поже, котёл, дак, возьму". А котёл-то, ведь, такой, большой, на артель, дак... Ну... Ведь ушла, и её увел этот леший. Мы целую неделю её искали. Уже всё забросили: всю косьбу и всё, и кричали, и искали, и... и она целую неделю проходила. Дак потом была... хорошо, была у нас одна женщина — от теперь тоже нету живой, она на Воллозере жила-то — умела кресты бросать. И она кресты-то бросила ей, это... она пришла... через неделю, с котлом, так же: на палке котёл носит, в слезах вся. Вся ободранная, вся поцарапанная, и платья все на себе изорваны, и рассказывала, что, говорит: как туда вёл — дак всю дорогу как будто расчищена дорога, а как, говорит, меня оттуда, [говорит], пихнул, и шла, говорит — всё... не знаю... пихалось в лесу, вот так всё, как будто вот всё мне закрыта дорога. Но пришла. Вот такой был случай» (К.М. Устинова, 1928 г.р., пос. Красноборский; зап. А. Топорков, А. Голованова, Д. Шайкенова); «Я вот как-то сказала себе: "Я, говорю, в Каршево летаю, как самолёт!" Ну и слетала. Обрат-но придти не могу, ноги отнялись и всё, идти не могу, представляете? Дак меня бабка только ожолдовала. Я едва до дому дошла, рёвом реву: "Мама, говорю, у меня так ноги заболели, я идти не могу, и ничего!" Она говорит: "Вот ты слетала самолё-

том!"» (А.Т. Петрова, 1933 г.р., д. Каршево; зап. А. Топорков, К. Хомякова).

Иногда заблудившемуся человеку удавалось выйти из леса, но бывали и трагические случаи. В Карелии считается, что если кто-то потерялся, то его домашним нельзя ссориться, иначе пропавший погибнет: «... люди теряются, и потом приходится этих людей бабушкам и дедушкам там в общем, короче говоря, опять доходить до каких людей, которые знают <...> Я знаю, я скажу, што вот в доме то-то не делается там, не скандальте или што-то за этот период, чтобы всё было нормально. А то человек не вернётся, или замучает его там, так» (М.С. Семерикова, 1927 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков).

Запрет на брань актуален и для тех, кто отправляется в лес; считается, что лесной не любит шума и брани: «Нельзя вот ругаться там, ково-то проклинать, лес... лесников, лесных обитателей, лесных да вот там, чертей всех вспоминать да "к черту!" там, ну вот, иди своей дорогой спокойно» (Б.М. Филимонов, 1941 г.р., д. Авдеево; зап. А. Топорков, Я. Талбацкий).

Другой вербальный запрет связан с произнесением слова «куда». В Карелии распространено поверье о том, что человека, особенно охотника или рыболова, можно случайно или намеренно лишить удачи на промысле, если спросить его, «куда» он идет («обкудыкать»). Местные жители считают, что вместо «куда» следует говорить «далеко ли» — это поможет избежать неудачи. Если все же запретный вопрос был задан, то «обкудыканому» следует вернуться домой и начать путь сначала: «"Куда" раньше не спрашивали, а "далеко ли пошёл?" или там... А теперь первое слово — "куда пошёл?" Это излюбленное слово "куда" [А почему раньше так его не любили?] Ну, значит, верили люди, верующие люди были, это слово, значит, для них было как бич. Что что-то случится плохое, раз это слово произнесли при отправлении куда-то» (А.И. Пименова, 1932 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков.); «Ну, вот даже скажут: "Ну, куда пошла-то?" Ну, фсё. Обкудыкала. Фсё правильно, вернись обратно», «[Не говорили, что нельзя спрашивать: "Куда идёшь?"] Да-да. [А почему?] А вот не знаю. Вот не будет пути <...> Ну вот пойдёшь, там, например, в лес пошёл, ну не... Ягод ты не найдёшь. Или вот што-то тоже вот... што-то лучше сразу возвращайся» (И.П. Мещанинова, 1937 г.р., д. Нигижа; зап. М. Алексеевский, С. Баева).

Считается, что перед выходом из дома лучше всего прочитывать молитву и перекреститься: «"Господи, благослови!", перекреститься надо, што в лес идти: "Пособи, Господи, зайти и выйти!"» (К.М. Устинова, 1928 г.р., пос. Красноборский; зап. А. Топорков.); «... я говорила о том, чтобы не говорили от слова "недолго" или "сейчас". Вот этого просто не обещаться. Пошёл, иди, благословись, или пошёл да... или надо пойти да сказать: "Бог помошь!"» (М.С. Семерикова, 1927 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков).

Проклятия

В Карелии нам часто встречались истории о материнском проклятии, из-за которого ребенка уносила нечистая сила: «... ребёнок-то пошёл корову прогнать — мать сказала, што: "Прогони корову", а он... чё-то он сказал: "Давай, я лучше ребёнок... там маленького в садик отведу". А она в садик-то повела сама, а ёго стала ругать, ка[к] будто был там... там, скажем, проклят, или што-то... И парень-то не вернулся. Корову-то прогнал и не вернулся... Это года три-четыре, наверно, назад, не больше. Так и не нашли ребёнка. Вот, не надо таких слов говорить» (К.М. Устинова, 1928 г.р., пос. Красноборский; зап. А. Топорков, А. Голованова, Д. Шайкенова).

Однако при правильном поведении оставшихся дома родственников «заруганного» ребенка его можно было спасти: «У нас вот у этой соседки было у них ково-то, там было в [дерев-



Знахарка Валентина Александровна Курпова (1928 г.р.) с новым мобильным телефоном. Д. Теребовская. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова

Пояс с молитвой «Да воскреснет Бог», привезенный из Троице-Сергиевой лавры. Ильинская часовня между деревнями Каршево и Ярчево. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова



не] Чужлы два сына у старушки, а у них было... вот у ней дед знал — хозяин, он был карел, он знал... Потому што было так. Они просились за ягодами или куда-то, а нервы-то не выдерживают. Она заругала. Она заругала, и они все трое потерялись. Когда они потерялись, вот этот хозяин (ихний сын ещё там был), и он предупредил. Он, ну ушёл, верно, с лесным, верно, знался, ушёл. Он предупредил их, чтобы там вот, ну, короче говоря, не делай то, што нельзя, чтобы не ссориться там в то время, чтобы... ничего чтобы не произошло с этими детьми, всё надо делать так, как скажут. И он вернул их, дети эти пришли потом» (М.С. Семерикова, 1927 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков).

В Карелии известны истории о детях — «обменшах», заменённых на полено из-за того, что родители называли их бранным словом: «Вот говорят, вот одна девушка, да, она была заруганная. Она была в лесу, так? И потом она стала проситься как... домой. Вот когда её отпустили домой, ей предупредили, чтоб она не выходила замуж. Но я не знаю, в каком возрасте она была, потому што она долго находилась, так? Не выходила замуж. Но она пришла в дом, а качали <...> её в коляске-то (да такие коляски были) и заругали. Ну вот. И её, ну, обменяли.

Вот этот самой лесной или кто там пришёл обменял её. И там они качали потом полено, выходит. Ну вот. И, значит, она сказала, как это дело было. Её пригласили родители, пригласили и потом она, коротко говоря, когда она стала выходить замуж, всё же она решилась ли што, она на колодце оказалась мёртвой. Её, верно, замучило; раз дали приказ, замучило» (М.С. Семерикова, 1927 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков).

В пудожских деревнях распространено поверье о том, что «заругать» можно любого человека, идущего в лес. Поэтому никого нельзя провожать бранными словами: «Леший вот, например, есть у нас <...> Например, вот идёшь в лес, никогда не говори, што: "А пошёл ты к чёрту!" или "Пошёл ты к лешему!" <...> Вот кто-то што-то сказал, вот што-то так, не попад этово... И фсё! В лесу идёшь, никогда не надо так говорить. Или там кто-то увидел и скажет: "Ой, а унеси тебя леший!" Это уже фсё» (И.П. Мешанинова, 1937 г.р., д. Нигижда; зап. М. Алексеевский, С. Баева).

Мат

В Карелии существуют поверья, связанные с матерной бранью. С одной стороны, матом ни в коем случае нельзя ругать детей. С другой, брань может служить средством отгона нечистой силы и «ходячих покойников»: «Вот я слыхала, тетя Наташа рассказывала про своего хозяина, про мужа. Так она сказала, что она в туалете прямо матом, материлась <...> Я слыхала, чтоб меньше плакал человек да меньше тосковал, выходит, по мертвому человеку, как говорится, переживает, тоскует»² (М.С. Семерикова, 1927 г.р., д. Куганаволок; зап. А. Топорков).

Таким образом, матерная брань может так же, как и молитва, служить средством отгона нечистой силы. Однако если действительность молитвы основывается на том, что в ней содержится обращение к сакральным персонажам, то мат действителен постольку, поскольку воспринимается носителями традиции как особый магический язык.

Примечания

¹ В статье использованы материалы из архива экспедиций Российско-французского центра исторической антропологии имени Марка Блока (РГГУ). Записи сделаны в 2003–2005 гг.

² См. также: Топорков А.Л., Ильина Т.С., Акельев Е.В. Первая Пудожская экспедиция РГГУ // ЖС. 2004. № 2. С. 46.

Т.С. ИЛЬИНА,

аспирантка Российского гос. гуманитарного университета (Москва)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ ЗАПАДНОЙ СЕРБИИ¹

В октябре 2004 г. состоялась экспедиция в западносербское село Ставе, расположенное в окрестностях города Валева, в которой участвовали автор данной статьи и сотрудница Института Сербского языка Сербской академии наук М. Петрович. Сбор материала производился по вопроснику А.А. Плотниковой². В настоящей публикации представлено несколько фрагментов традиционной духовной культуры села. В основном это элементы окказиональной, семейной и календарной обрядности, отличающиеся наибольшей архаичностью и репрезентативные для данного ареала. Свадьба как прекрасно сохранившийся и до сих пор практикуемый обрядовый комплекс описана почти в полном объеме.

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ

Град. Считается, что градовые облака наводят на село умершие не своей смертью. «Тот, кто повесился, он летит перед градом, он это делает» (ЯД). «Когда кто повесится, говорят, побьет нас град, старухи кричат, град побьет, тот, кто повесился, ведь если повесился, священник не может его отпевать, пока епископ не разрешит. Священник ни хоронить такого не может, ни отпевать» (СР). «Если кто повесится, весь год будет бить град, никакой возможности спастись от этого нет» (БМ). «Град погибшие приносят» (СЖ). «Если есть в доме что-то венчальное, хозяин становится перед домом и машет этой вещью и зовет того, кто повесился: "Гони свой белый скот от моего урожая (*терај тамо твоја бела говеда из моје летине*)". И зовут его по имени. Одна женщина, Ранкович Милойка, повесилась, так кричали: "Ой, Милойка, гони свой белый скот от моего урожая"» (ЯД). «Есть, говорят, прости Господи, Сисой, бесовский царь, говорят, он этими бесами руководит, а говорят, что это бесы приносят град. Что народ делает? Как загремит и начнется град, выносят стол обеденный на улицу и кладут на него хлеб и соль. И размахивают топором. И погибшему кричат: "Поворачивай назад свой белый скот (*враћај твоја бела говеда*)". А тому Сисою оставляют (*намењују*), готовят хлеб (*намењушица*), лепешку, кладут в сумочку, и свечку. И когда собирается град, женщины машут: "О Сисой, поворачивай свой белый скот от нашего урожая". Народ доната раздевался, вокруг дома бегали, чтоб град не побил. Топор в землю втыкали» (ЕВ). «Против града перепорачивали телегу вверх тормашками» (РП), а в Великий четверг и Прощеное воскресенье не ездили на телегах, чтобы не было града» (ЯД). «От града раньше праздновали. Оставляли пасхальное яйцо

[которое красили первым] и, когда град соберется, надвинутся облака, выносили это яйцо, ставили стол и на него яйцо... И размахивали топором, будто град отгоняют, и поворачивали его острием вверх, старики говорят, чтобы град разогнать... И свечу, которая от "славы"³ останется, выносили ее на стол, положат яйца и свечу "славскую", вроде как это защищает. Зовут того, кто повесился: "Поворачивай тот белый скот, не отдавай наш урожай". Так кричат. Зовут того, кто повесился, погиб» (СР). «Свечу зажгут, поставят на стол и крестятся, молятся, крестом размахивают, бросают пепел в сторону туч и кричат, зовут утопленника: "Эй, Видо, поворачивай свой белый скот от нашего урожая", — или другого, кто повесился» (ЕВ).

Существуют, хотя и несколько смутные, поверья о живых людях, обладающих способностью управлять градовыми тучами. Считается, что если «рубашку», в которой родился ребенок, выбросить и ее съедят птицы, то такой человек станет «ветреняком» (*ветрењак*), приобретет способность летать. «Он невидимо летает, ночью, его никто не видит» (СР). Встречаются свидетельства, что такой человек может злонамеренно наводить на село градовые тучи (СЖ).

В селе сохранились остатки верований о борьбе, которую в воздухе ведут предводители туч. «Так говорят, тот сильнее и спас [свое село], тот сильнее и не дал свое и град просыпался в другом месте» (СЖ). Представление о том, кто является субъектом этих столкновений — души покойников или «ветреняки» из разных сел, у носителей традиции, однако, весьма расплывчато.

Дождь. «Если нет дождя, если засуха, надо найти змею, убить и бросить в воду — пойдет дождь» (СР). «Женщины, когда принесут обед в поле, тарелок не моют. Говорят, дождь пойдет» (БМ).

СВАДЬБА

В западной Сербии по сей день свадебный обряд сохраняется очень полно, и большинство из приводимых ниже действий выполняются и в ходе современной деревенской свадьбы.

Сватать ходили родители, которые при заключении договора с отцом невесты давали ему деньги, почему и само сватовство получило в говоре название *капара* (серб. 'задаток'). Считалось позором, если просватанная девушка, за которую уплачен «задаток», «убегала за другого». Далее следовало второе сватовство (*прошевина*), или помолвка (*веридба*), когда родители, жених и невеста обменивались подарками. Зимой сватались до праздни-

ка св. Козьмы и Демьяна (14.XI), после которого помолвки не устраивали, а над девушками, не высватанными до того времени, смеялись. Жениху дарили рубашки, носки, полотенца, а свекру и свекрови — ковер, носки, пояс. Невесте дарили кольцо и платье, а также часы, «чтобы она ждала жениха». После помолвки в доме невесты происходил разговор священника с женихом и невестой и церковное оглашение брака. На помолвке договаривались о дне свадьбы, которую играли самое позднее через месяц. Свадьбу устраивали по понедельникам, вторникам и четвергам. По средам, пятницам и субботам, а также в тот день недели, на который пришелся праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи, свадеб не играли.

Приглашение гостей на свадьбу начинается обычно в понедельник, но никак не в субботу и не в праздник. Приглашают три-пять дней. Приглашая гостей, отец жениха берет с собой флягу с ракией и яблоко. Флягу украшают цветами, полотенцем, рубашкой, чтобы фляга «не выходила из дома пустой», при этом к фляге прикрепляют от трех до пяти предметов. Приглашаемые поздравляют со свадьбой, отпивают из фляги, доливают в нее своей ракии, втыкают в яблоко монеты и дарят подарки — полотенца, рубашки, одеяла.

За несколько дней до свадьбы свекор приезжал за приданым (шкаф, кровать, стол, стулья, ковры). Упряжку волов свекровь украшает полотенцами, колокольчиками.

В день свадьбы, когда свекор или, если нет свекра, деверь (шафер) должен принести невесте свадебное платье (раньше платье дарили в день помолвки), а невеста сидит в комнате и ждет, следят, чтобы в комнату не вошла женщина. «И когда невеста сидит и ждет, когда этот придет, это для родов важно, тот, кто принесет, он должен ей пакет бросить на колени, она вскакивает и роняет пакет, чтобы легко родить» (СР). Когда гости приходят за невестой, они должны выстрелом сбить яблоко, которое привешивают над воротами на шесте. Пока яблоко не будет сбито, их не пускают во двор. «Подвесят яблоко, высоко привяжут. Если не событие яблоко, хозяин не даст им войти во двор» (ЕВ). Свекор дарит отцу невесты три хлеба, барашка, которому на рога надевают яблоки, привязывают бутылку вина или ракии и большой каравай с украшениями. Над ним подшучивают: «Это не его, это он украл» (ЕВ). «Придумывают: пришел хозяин и украл; найдут какого-нибудь бедняка и говорят, вот, у него украл и принес» (СЖ). Этими яствами тут же угощают гостей.

Невесту из дому выводит брат, сестра или другой родственник и передает ее деверю, который, чтобы получить невесту, должен заплатить. «Как выйдет невеста, тогда мать подносит чашку кофе и сахар, дает невесте, та выпьет и разобьет чашку. Мать говорит: "Иди, дочка, боль-

ше бить не будешь, с этим ты покончила". Чтобы не била там посуды» (СР). Мать посыпает молодых сахаром, или невеста бросает сахар на гостей (рассыпает по двору, а дети собирают). От дома к повозке (автомобилю) невеста проходит в танце «коло», которое ведет жених.

По пути к церкви невесту могли «запереть», чтобы у нее не было детей. «Если кто ненавидел эту семью, этот дом, они с одного края дороги положат ключ, а с другого — замок, пройдут между ними жених с невестой, а он возьмет и заперет замок». В то же время на венчании выполняли действия, которые, как верили, облегчали будущие роды: «советовала одна старая женщина, подложи орех в платье и, когда будешь в церкви, брось его на пол — быстрее родишь» (БМ).

Когда молодые после венчания приезжают в дом жениха и невеста выходит из повозки (автомобиля), ей дают маленького ребенка, она его три раза поднимает, целует и вешает ему на шею сумочку с подарками: рубашкой, конфетами и пр. «Выходит свекровь, несет мешок, в мешке овес, и дает невесте, та высыпает овес, а мешок она должна забросить на дом, и [свекровь] дает ей яблоко». Это яблоко, которое отец жениха носил с собой, когда приглашал гостей на свадьбу. В яблоко воткнуты монетки, которые дарили отцу жениха приглашаемые: «Яблоко украшено динарами⁴, потому что, когда [свекор] ходит звать гостей, они одаривают яблоко — и золотом, и серебром, втыкают. И невеста размахивает яблоком, туда бросит или туда, а парни ждут. Она бросает, кто поймает, женится до конца года» (СР). Когда молодые собираются войти в дом, на пороге дома их встречает свекровь, которая держит под мышками по хлебу; один она дает невесте, а другой — жениху и угощает обоих вареньем. Войдя в дом, жених и невеста садятся на колени свекру и свекрови. После этого молодоженам дарят подарки, играет музыка, начинается свадебный пир (ЕВ). «Свекровь дает сито, старое сито [чтобы невеста бросила во двор], и парни это сито быстро топчут, ломают» (СР). «Невеста смотрит через сито, чтобы у него, у жениха, быть сытой (серб. *сити*)» (БМ).

Муж сестры жениха (*цита*) устанавливает на крыше свадебное знамя (обычно это государственный флаг или одеяло, ковер). «Он должен поднять его на дом, на трубу, и оно там висит, пока свадьба не закончится, а как закончится, должен зять лезть снимать знамя. Они ему бросают бутылку вина, мясо и хлеб, он садится там и ест, на крыше, и потом снимает знамя — значит, конец» (СР).

«Вечером, после венчания, когда придут домой и закончится ужин, тогда вечером приходят оттуда две-три девушки из семьи [невесты], родственницы, и принесут корзинку, а там иголки, немного ниток и приходят к невесте, это мать готовила, а если нет матери, так золовка» (ЕВ).

На второй день свадьбы снова приходят гости, кум, старший сват и родственники и приносят барашка, рога которого украшены яблоками, каравай, бутылку вина и невесте ткань или шерсть. «Идет невеста, встречает их с деверем у ворот. На второй день невеста должна каждого гостя встретить, а деверь держит флягу с ракией, дает напиток и опять яблоко. И они в яблоко по серебряной монете втыкают и отпивают из фляги. Потом приходит хозяин, целуются, повар берет то, что они принесли, барашка, поросенка» (СР). Во время обеда молодая дарит подарки семье мужа. «Так было, когда я пришла. Моя свекровь... тюфак соломенный, нижнее белье, рубашка, полотенце, носки... всё это моя свекровь зашила в тюфак, зашила, чтобы знали, и вынесла, когда обед, разложила всё и говорит: "Это сноха принесла свекру!" Свекор: "Будь здорова, сноха!" Потом идет свекровь, и ей все так же зашито и разложено: "Это сноха принесла свекрови!" И она: "Будь здорова, сноха!"» (СР).

Молодая в первое время своего пребывания в доме мужа мыла ноги домохозяевам, чистила обувь, поливала им утробу при умывании.

РОДИНЫ

Считается, что беременной нельзя пинать ногой собаку — у ребенка будут волосатые ноги; смеяться над кем-либо — ребенок будет с дурью; есть на кровати — ребенок будет мочиться в постель; красть — ребенок будет вором; переступать через веревку; ходить в курятник; надламывать ветки на деревьях; брать в руку лист ореха, сидеть под молодым орехом — у ребенка будет эпилепсия. «Беременные не ходят к соседям ничего просить, мыши к тому хозяину придут, если попросит что-то» (БМ). Если беременная просит что-то, а дать ей нечего, надо ей вслед бросить сахар и хлеб, чтобы ребенок был счастливым. «Если замахнет виллами на покосе, ребенок родится косой, не будет прямо смотреть» (ЕВ). «Нельзя беременной переступать через веревку, которой привязывают скот, потому что язык у него заткнется, будет заикой» (СР). «Моя тетка, у нас цветы во дворе росли, она прошла по двору, понравились ей, она возьми и сорви, и приколотла себе, так у моего двоюродного брата, которого тетка родила, был такой цветочек, красное пятно. Это я запомнила. И потом спрашивала мамок и теток. "Лучше б у меня рука отсохла, — говорит, — иду через двор, и понравилась мне розочка, я взяла, кто меня дернул, и приколотла, а никто не видел, знаешь, если бы кто видел, не было бы краденое" [За что нужно схватиться в таком случае, чтобы не осталось на ребенке?] Извини, за зад. Можно и за землю. Если за зад, оно не будет потом видно, хотя и украла, а за лицо, тогда видно» (ЕВ).

Первый праздник по случаю родин, «малые родины» (*мале бaбине*), устраивают, «как получится», на второй, третий или четвертый день после родов. В гости приходит несколько соседок, к которым в свое время ходила на родины свекровь. Сумку с подарками, которые приносят гости, сначала ставят рядом с ведрами, чтобы у матери было молоко. «Когда крестят ребенка, тогда "большие родины" (*велике бaбине*). Тогда приносят у кого что есть. Кто поросенка, кто барашка, так же, как ты другим носила, кто курицу. Молодая и свекровь навяжут носков, и дарят всем, кто пришел на крещение, на "большие родины"» (ЕВ). Помимо каравая на родины приносят лепешку, мальчику — с дырочкой, отверстием посередине, а девочке — обычную. Во время крещения мать говорит, пишет, чтобы ребенок быстрее заговорил.

Чтобы прекратить в семье рождение девочек (*да стану женска деца*), девочке давали имя на букву «с», например Славича.

Чтобы у ребенка были хорошие зубы, в колыбель клали гребни, а для защиты от ведьм в колыбели или на окне держали головку чеснока и боярышник, а также паутину, чтобы ребенок был спокойным, как паутина. Для предохранения от ведьм окуривали за дверью базиликом. Когда спрашивали, как ребенок, надо было хотя бы про себя сказать «сытый и спит» (*сито на спава*), иначе ребенок мог стать беспокойным. Первый выпавший зуб засовывали за матицу, чтобы зубы были крепкие, как дерево.

Записано, как отлучали от груди: «Свекровь мне испекла из пшеничной муки лепешку и проделала дырочку, чтоб, когда остынет, надеть на грудь и покормить ребенка через него, и потом всё, ребенок поест и больше не сосет» (ЯД).

ПОХОРОНЫ

На сорокадневное поминовение существует обычай резать и запекать барана или овцу, так называемое *душно*. «Мужчине режут барана, а женщине — овцу» (ЯД). Если сорокадневное поминовение пришлось на пост, то позже, в мясоед, когда режут барана, обязательно устраивают повторные поминки. При покупке животного нельзя торговаться. Обрядки бросают под стол.

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Лазарева суббота (суббота перед Вербным воскресеньем). Лазарева суббота считается «змеиным праздником». «В Лазареву субботу не работали из-за змей. Это их "слава" [т.е. праздник]» (ЕВ). «В Лазареву субботу женщины, которые хотели работать, они делали себе крестик, лазарицу⁵, красный, из ниток, как розочку, крестик приколют и вяжут весь день» В Лазареву субботу «никто не метет дом, не берет метлы из-за них, из-за змей» (БМ).

В этот день или накануне выполняют обрядовые действия, направленные на защиту от змей — «стучат лазарицу». Хозяйка обходит дом, стуча металлическими предметами и произнося приговор: «Стучи, стучи, лазарица, беги от дома и скота, поганая [змея] (*куцај, куцај, лазарица, бежи од куће и од стоке, поганица*). Также по селу ходили процессии девочек («лазарицы»), производя те же действия.

«Лазарицу стучат вокруг построек, вокруг скота. Стучи, стучи, лазарица, беги от дома, поганая. Перечислит все, что нужно: мух, насекомых, змей» (ЕВ). «Я встану и стучу лазарицу. Возьму палку, ящик и кричу: "Стучу, стучу лазарицу, беги от дома, поганая"» (РР). «Как рассветет на Лазареву субботу, женщина берет сковородку и стучит, кричит: "Лазарица, лазарица, лазарица", — обходит так» (РЖ). «В Лазареву субботу, это на Вербной неделе, стучат лазарицу. [Ходили девочки, украшенные цветами, их угощали конфетами, сливами, орехами.] Стучали чем-то металлическим, ведерками» (СЖ). «Это цыганки ходили в Лазареву субботу, пели, читали, накануне Лазаревой субботы и в Лазареву субботу... Ходят, поют, танцуют, им дают яйца. Что они там говорили, лазарицы: "Беги от дома, поганая. Пою, пою лазарицу, чтобы прогнать погану..." Лазарева суббота празднуется из-за этих змей» (МС).

День св. Марка (8.V). Марков день также считается змеиным праздником. «Марков день — это змеиная "слава" (БМ). Змеи в этот день собираются. «Если работаешь на Марков день, она тебе обязательно навредит, барашка укусит или еще что-нибудь» (МС). «Марков день — это из-за змей, и пророк Иеремия, тогда дрова в дом не заносят, кто хочет, тот с вечера нарубит и принесет, а не днем... Если нарушил, принес дров, у меня внучка, и ее муж и свекор работали и пошли дров принести, на Марков день... И говорит моя внучка, сижу я и чищу картошку, а она под стулом, я — в ванную, и там она, как будто их приглашали... Нельзя этого делать, а то обязательно придут, словно их пригласили... Рассказывали мне женщины, которые дрова приносили, что в тарелке их находили, и говорят, этот праздник празднуем, ничего нельзя. Марков день, Пророк Иеремия, Лазарева суббота — это их дни» (СР).

Юрьев день (6.V). «На Юрьев день первый раз доят скот» (МС). «На Юрьев день встают рано, и хозяйка идет доить овец, коров, возвращается с колючкой от боярышника [в форме креста] и прикрепляет ее к воротам, а одну кладет к скоту. После дойки пересчитывают скот колючкой... Раньше приносили воду с девяти источников и кропили скот... Девять источников обойдет и наберет воды, окропит овец, коров, всех» (СР). «Было так, встанет женщина рано, с девяти источников, и здесь еще одна жива такая, и идет от хлева к хлеву [голая] и говорит:

"У меня ноги сорочьи, дою коров всех подряд"» (РЖ). «На Юрьев день это раньше ворожили, колдуньи колдуют, идут доить чужой скот. Накануне Юрьева дня ходят, обносят что-то вокруг скота чужого, ворожат что-то, чтобы отнять молоко у скота. Это на Юрьев день. Рано утром выпускают скот пастись на лугу» (МС). «Если скот росу застанет на Юрьев день, здоровее будет» (ЕВ).

День Петра и Павла (12.VII). По сей день существует обычай в Петров день жечь факелы «лилы» (*лиле*) и перебрасывать их через хозяйственные постройки или обходить вокруг них с целью обеспечить плодovitость скота.

«Лилы накануне Петрова дня, это правда. С березы, со ствола, кору обдерут и нанижут на палку и идут ребята, и горит это, поднимаешься на гору, везде горит, сколько глаз хватает» (ЕВ). «Надерете кору на черешне, которая бесплодная... надерут эти лилы и нанижут на палку и так оставят. И стоит сохнет. Накануне Петрова дня собираются дети, жгут их, бросают и через стан [помещение, где готовят сыр], обходят стан и скот» (МС). «Ребята соберутся на холме, обычно у загона для овец, около стана, жгут и перебрасывают через стан факел, чтобы как бы овцы лучше водились, перепрыгивают, чтобы было с ними все хорошо» (РЖ).

День Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (11.IX). «Встанут рано на Усекновение, чтобы набрать яблок и слив, и их оставляют для здоровья до восхода солнца. Сливы разделяют на две части и нанизывают под стрехой, это раньше, ради здоровья, и яблоки, это не будет гнить» (БМ). Потом эти фрукты дают больным. «До рассвета встанешь, нарвешь базилика и оставишь пучок, он целебный» (ЯД).

Список информантов

БМ — Милана Бирчанин, 1937 г.р.
ЕВ — Вида Евтич, 1920 г.р.
МС — Стана Матич, 1930 г.р.
РЖ — Живодр Ристивоевич, 1938 г.р.
РР — Радмила Ристивоевич, 1931 г.р.
РП — Первослав Ристивоевич, 1931 г.р.
СЖ — Живота Степанович, 1920 г.р.
СР — Риста Стошич, 1931 г.р.
ЯД — Драгина Янкович, 1928 г.р.

Примечания

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ № НШ-2141.2003.6.

² Плотицкова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканского ареала. М., 1996.

³ *Слава* (серб.) — праздник святого — покровителя рода.

⁴ Динар — денежная единица Сербии.

⁵ Слово *лазарица* в говоре села употребляется в нескольких значениях: 1) крестик из ниток; 2) обход построек с целью защиты от змей (стучать *лазарицу*); 3) девочка — участница обрядовой процессии; 4) песня, исполняемая участницами процессии.

Е.И. ЯКУШКИНА,

канд. филол. наук;
МГУ им. М.В. Ломоносова

В.Г. СМОЛИЦКОМУ — 80 лет

Кажется, еще совсем недавно мы поздравляли Виктора Гершеновича Смолицкого с 75-летием. И вот уже 80 лет. Зная любовь «дела» к театру, хочется вспомнить Станиславского и его знаменитое «не верю!».

В.Г. Смолицкий — человек, наделенный необычайным чувством юмора и оптимизмом. Его первоапрельских розыгрышей ждуть (и, заметим, почти всегда на них попадают), над его шутками хохочут, а потом пересказывают друзьям; анекдоты, которые он рассказывает, записывают и цитируют в научных статьях. Он всегда радуется чужим успехам и переживает чужие неприятности, как свои.

В.Г. Смолицкого привлекают самые разные аспекты изучения народной культуры. Еще учась в университете, В.Г. увлекся древнерусской литературой. Его научным руководителем был Н.К. Гудзий. Но одновременно В.Г. Смолицкий занимался и в другом семинаре — фольклору его учила Э.В. Померанцева. Вероятно, именно это двойное увлечение и стало причиной того, что В.Г. написал диплом на стыке двух дисциплин (фольклора и древнерусской литературы) — «Повесть временных лет и фольклор». Интерес к древнерусской литературе у него не исчез и после окончания университета, о чем свидетельствует ряд статей, посвященных роли книги в Древней Руси¹.

Однако главной любовью В.Г. является исследование образного строя фольклорных жанров, прежде всего былин². Две книги, которые совместно с Ю.И. Смирновым юбиляр подготовил для серии «Литературные памятники», стали и библиографической редкостью, и классическими образцами былинных антологий³.

В настоящее время В.Г. продолжает заниматься проблемами, связанными с изучением русского эпоса. Предметом его интересов стали исторические песни, при анализе которых его в первую очередь интересует судьба личности на фоне исторических событий. В рамках этой темы издана книга «Атаман Платов в песнях и преданиях», ряд статей о Никите Романовиче Юрьеве-Захарыне⁴, Борисе Петровиче Шереметеве⁵.

Помимо этого, В.Г. обращается в своих исследованиях к творчеству поэтов XIX — начала XX в., выявляет фольклорные истоки поэзии А.С. Пушкина и Б.Л. Пастернака⁶.

Еще одной сферой научных интересов В.Г. является исследование соотношения профессионального искусства и народного творчества. Сопоставление работ профессиональных художников с вещами, сделанными жельскими, мастерскими, хохломскими мастерами, позволили В.Г. Смолиц-



кому раскрыть значение комплексного подхода к решению методологических проблем, основной задачей которых было развитие самостоятельного творчества мастера. Две основные, но отнюдь не единственные работы в этой области — справочник «Художественные промыслы РСФСР» и учебное пособие «Народные художественные промыслы РСФСР», в которых В.Г. выступил не только как автор, но и как составитель и редактор текстов.

Необычайно интересны статьи В.Г. Смолицкого по историографии. Помимо статей об А.В. Бакушинском⁷, В.М. Васнецове⁸, А.И. Денгышине⁹, А.Н. Оленине¹⁰ и других исследователях, в сфере его научной деятельности оказалась тема, которая почти не затрагивалась исследователями, — это роль священнослужителей в собирании фольклора. В книге, подготовленной В.Г. Смолицким, представлено три библиографических очерка о священниках, занимавшихся сбором произведений устного народного творчества: о Евграфе Фаворском, о Алексее Соболеве и о Павле Флоренском¹¹, — и записанные этими исследователями произведения русского фольклора.

Мы поздравляем нашего любимого Виктора Гершеновича с юбилеем, желаем ему побольше здоровья и счастья. Надеемся, что нам удастся написать поздравление к его столетию (осталось совсем чуть-чуть — что там какие-то двадцать лет!). Верим, что он будет радовать нас и дальше своими статьями и искрометным юмором и оптимизмом.

Примечания

¹ Смолицкий В.Г. Вступление в «Слово о полку Игореве» // ТОДРЛ. М., 1956. Т. 12.

С. 5—19; *Он же*. Четыре произведения народной сатиры // Там же. М., 1961. Т. 17. С. 500—511; *Он же*. Книга в Древней Руси // Знание — сила. 1965. № 2. С. 30—33.

² См., например: *Смолицкий В.Г.* Былина о Дунае // Славянский фольклор. М., 1965. С. 109—131; *Он же*. Композиционное мастерство былин «Добрыня и змей» // Проблемы мастерства в изучении и преподавании художественной литературы. М., 1967. С. 30—31; *Он же*. Былина о Добрыне и змее // Русский фольклор. Л., 1971. Т. 12. С. 181—192; *Он же*. Былина о Добрыне и Маринке // Современные проблемы фольклора. Вологда, 1971. С. 46—68; *Он же*. Мотив предварительной недооценки героя в структуре былинных циклов // Скафтымовские чтения: Мат. науч. конф., посв. 100-летию со дня рождения А.П. Скафтымова. Саратов, 1993. С. 78—81; *Он же*. Семантика трудовых артельных песен бурлаков // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 1994. Вып. 4. С. 155—176.

³ «Добрыня Никитич и Алеша Попович» (1974), «Новгородские былины» (1978).

⁴ *Смолицкий В.Г.* Никита Романович: фольклорный образ и историческое лицо // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 23—36.

⁵ *Смолицкий В.Г.* Песни о Борисе Петровиче Шереметеве // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 180—191.

⁶ *Смолицкий В.Г.* Пастернак — собиратель народных речений // Пастернаковские чтения. М., 1998. Вып. 2. С. 362—366; *Он же*. Пословицы и поговорки в творчестве А.С. Пушкина // Проблемы взаимосвязи литературы и фольклора. Воронеж, 1984. С. 19—25; *Он же*. Б. Пастернак и частушка // Русская речь. 1994. № 3. С. 88—97; *Он же*. «Рождественская звезда» Б. Пастернака и духовные стихи // Фольклор и художественная культура: история и современность. М., 1999. С. 75—82; *Он же*. От «Руслана» до «Бориса Годунова» // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 3. М., 1999. С. 235—256.

⁷ *Смолицкий В.Г.* А.В. Бакушинский — основоположник советской методологии возрождения народного искусства // А.В. Бакушинский и народное искусство. М., 1987. С. 14—36.

⁸ *Смолицкий В.Г.* В.М. Васнецов и фольклор // В.М. Васнецов: Каталог выставки. М., 1990. С. 52—66.

⁹ *Смолицкий В.Г.* А.И. Денгышин и его альбом // ЖС. 1995. № 2. С. 51—53.

¹⁰ *Смолицкий В.Г.* Начало систематического собирания и изучения русского народного искусства. А.Н. Оленин и его ученики // Традиционная культура. 2003. №3(11). С. 4—13.

¹¹ Православные священники — собиратели русского фольклора / Сост. В.Г. Смолицкий. М., 2004.

**М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
В.Е. ДОВОЛЬСКАЯ**
(Москва)

Редколлегия и редакция «Живой старины» от всей души присоединяются к этим поздравлениям и пожеланиям.

Народный календарь восточнославянского населения Кубани

Н.И. Бондарь. Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.

Можно с уверенностью сказать, что никакой другой фрагмент традиционной культуры не привлекал к себе столь пристального внимания этнологов, как народный календарь, поскольку он является наиболее показательным звеном в цепи прочих культурных характеристик каждого этнического сообщества. Сквозь призму представлений об устройстве годового времени можно описать практически все сферы религиозной, бытовой, семейной и хозяйственной жизни; показать особенности повседневного и сакрального поведения людей; выявить сезонные периоды функционирования конкретных жанров фольклора, календарных мифологических поверий, запретов, примет; отметить годовой цикл матримониальных и поминальных обычаев и т.п. В этом смысле народный календарь образует структурное ядро всей духовной культуры. К настоящему времени накоплен уже огромный эмпирический материал, описывающий праздники и будни круглогодичной крестьянской жизни, однако каждое новое исследование в этой области оказывается для фольклорно-этнографических наук чрезвычайно ценным вкладом в изучение общих закономерностей и региональной специфики восточнославянского народного календаря.

Выход в свет книги Н.И. Бондаря «Календарные праздники и обряды кубанского казачества», с одной стороны, восполняет лакуну в изучении локальных типов южнорусской календарной традиции, а с другой — помогает раскрыть своеобразие народной культуры такого малоизученного субэтноса, каким считается кубанское казачество. Базовым источником рецензируемого издания являются материалы, собранные в ходе полевых исследований 1975–2003 гг. Они проводились как самим автором в индивидуальном порядке, так и в ходе широкомасштабных коллективных экспедиций, в которых принимали участие сотрудники Отдела фольклора и этнографии Центра народной культуры Кубани (позднее переименованного в Научно-исследовательский центр традиционной культуры Государственного научно-творческого учреждения «Кубанский казачий хор»). Всего было обследовано более 250 пунктов Краснодарского края, Адыгеи, Карачаево-Черкесии, Ставропольского края. Наряду с этими новыми записями автор привлекает также старые архивные материалы и дореволюци-

онные публикации по народной культуре Кубани.

Книга состоит из двух частей — монографического описания календарной обрядности кубанского казачества (автор Н.И. Бондарь) и музыкального приложения, включающего нотацию 63 напевов с текстами, которые сопровождаются соответствующими комментариями (автор и составитель — С.А. Жиганова).

Цель издания обозначена самими авторами как «достаточно скромная»: назвать основные циклы годовых праздничных обрядов, известных у восточнославянского населения Кубани, и ввести в научный оборот новые региональные данные, собранные в последние годы по специально разработанным фольклорно-этнографическим вопросам.

Структура исследования определяет традиционным членением народного календаря на зимний, весенний и летне-осенний периоды. В главе «Зимние праздники и обряды» рассматривается по преимуществу святочный комплекс обычаев (с. 13–82). К разделу «Весенние праздники и обряды» отнесены: масленица, великопостный комплекс, Сретение, Благовещение, Пасха (с. 85–114). Последняя глава — «Летне-осенние, производственные и войсковые праздники и обряды» — охватывает праздники, предшествующие Троице (День жен-мироносиц, Вознесение), троичко-русальный комплекс, дни Ивана Купалы, Спаса, Воздвижения, осенние храмовые праздники, а также войсковые казачьи ритуалы и обычаи (с. 117–154).

Как можно судить по приведенным в книге фактам (и как справедливо отмечает сам автор), специфической особенностью народного календаря кубанского казачества можно считать то, что его этнокультурную основу составляет своеобразное единство украинских и южнорусских элементов, причем украинский субстрат в большей степени сохраняется в святочном, пасхальном и купальском обрядовых комплексах, а южнорусский — в весеннем и летнем цикле (масленица, Троица). Эта двойственность заметна, например, в народной терминологии праздничных дат, которой в рецензируемом издании уделяется существенное внимание.

Так, для Рождественского сочельника характерны следующие названия: *Сочельник*, *Святый вэчир*, *Богата вэчэря* и др.; для Рождества — *Рожыствуваньє*; для предновогоднего вечера — *Шедрий вэчир*, *Вечер на Меланки*; для кануна Крещения — *Голодна кутя*, *Бедна кутя* (или *вечеря*), *Проводы куты* и т.п. Украинская традиция дает о себе знать и в характере самих ритуальных действий святочного периода, когда совершались такие обряды, как *гуканье Мороза* на кутю; *проводы куты* после рождественской трапезы; *ношение*

вэчэри (дети разносят по домам родственников праздничное угощение); новогоднее *щедрование*; *хождение с Маланкой* и др. Показателен в этом отношении и включенный в обрядовый контекст фольклорный репертуар. Ср., например, один из текстов приглашения Мороза на праздничный ужин: «Мороз, Мороз! Иди до нас кути исты. Та ны мороз наших ны тыляток, ны курчаток, ны поросятток, ны нас...»; или типичные для украинского колядного цикла песни: «Ой, учора из вэчора пасла Мыланка два качора», «Щидровачка щидровала, пад аконце припадала» и т.п.

Сочетание южнорусского и украинского элементов характерно для пасхального комплекса. Это проявляется в названиях праздника: *Пасха*, *Паска*, *Вылыкдэнь*, *Светлый праздник*, *Великая неделя* — и послепасхальных поминальных дней: *Родительский день*, *Красная горка*, *Радоница*, *Гробки*, *Проводы*. Общеизвестный у восточных славян обычай бития вербой в Вербное воскресенье сопровождается преимущественно украинскими приговорными клише, например таким: «Нэ я бью, вэрба бье, // Ось нэдалэчко красное яечко. // В эты ж дэнь — Вэлыкдэнь. // Нэ я бью. Вэрба бье. // Од вырбы ны плачуть и слэзы нэ льють».

Масленичная обрядность Кубани сохраняет по преимуществу южнорусские черты. Вся праздничная неделя называется *масленой* или *сырной*. Ритуально выделяются первый день (*Встреча Масленицы*), второй день (*Вязание колодок*) и последний (*Прощеный день*, *Проводы*). Основные компоненты праздника носят универсальный общерусский характер: взаимные визиты, волочение колодки в наказание холостой молодежи за безбрачие, катание на санках с гор, игры, состязания, кулачные бои и т.п., однако масленичные костры для местной традиции не характерны.

Большой интерес представляют ценные материалы по троичкой обрядности, подробно проанализированной автором. Она включает в качестве основных структурных элементов: действия с зеленью (украшение ветками, травой, цветами жилья, усадьбы, хозяйственных построек, церкви), *завивание венков*, ритуальное *кумление*, обряды *крещения* и *похорон кукушки*, *вождения комаря*, поминальные обычаи, устройство совместной обрядовой трапезы и др. В многообразных вариантах представлен в монографии обряд «крещения и похорон кукушки», исполнение которого лишь в редких случаях проходило в один день, обычно же было растянуто во времени, т.е. совершалось в течение нескольких дней с Вознесения до Троицы (или до понедельника после Троицы). Наиболее типичная последовательность ритуалов этого комплекса, характерная для Кубани, такова:

1. Изготавливали обрядовый символ («кукушку»-ветку или «кукушку» — антропоморфное чучело); 2. Ходили с ней по селу или за село, «крестили кукушку» и кумились друг с другом; 3. Сажали ее на дерево втайне от односельчан и оставляли там на некоторое время; 4. Снимали «кукушку» с дерева, обносили по селению или по полям; 5. Хоронили «кукушку»: чучело закапывали в землю, а ветку бросали в воду.

Там, где сохранился троцкий песенный цикл, исполнялись чаще всего песни русского репертуара: «Ты черемуха, черемуха моя», «Ой во поле травушка горела», «Трава моя, травушка, зеленый лужок», «Ой Дунюшка-любашка» и др.

Весьма слабо, как это показано в книге, разработаны в местной традиции ритуалы праздника Ивана Купалы, которые сводились лишь к церковным богослужениям, соблюдению ряда запретов и широко известным поверьям о цветении папоротника в купальскую ночь. Лишь в некоторых станицах практиковалось хождение по селу с украшенной веткой, возжигание костров, плетение венков и пр.

Еще одной особенностью кубанского народного календаря являются казачьи воинские праздники и ритуалы, включенные в годовой цикл. Кроме особо чтимых казачьим воинством праздников (Покров Пресвятой Богородицы, дни Архистратига Михаила, Николая Чудотворца, Пасха), отмечались и некоторые исторические даты (например, получение «монарших даров» от Екатерины II; по случаю пожалования Кубанскому казачьему войску Георгиевских знамен в связи с окончанием Кавказской войны и т.п.). Праздничными также считались дни проведения ежегодной общевойсковой Рады и ряд других важнейших событий войсковой жизни. Вместе с тем и в обычные календарные праздники (масленица, святки, Пасха) часто включались такие игровые и развлекательные элементы, как воинские состязания, стрельба по цели, джигитовка, скачки наперегонки, рубка на полном скаку обрядовых чучел или веток и другие военные забавы.

Таким образом, по заключению автора книги, из украинских локальных традиций значительную роль в формировании кубанского календаря сыграли харьковская, черниговская и полтавская, а из русских — воронежская, курская и донская. Переселение на Кубань русских и украинцев не означало механического соединения разнотнических культурных реалий. В процессе адаптации переселенцев к новым природно-климатическим и социальным условиям создавался особый тип народной культуры. Наряду с доминировавшей ранее воинской, мужской субкультурой, начинает усиливаться значение аграрной производственной деятельности, в связи с чем постепенно укрепляются

позиции традиционной календарной обрядности в жизни кубанского казачества.

Заслугой автора рецензируемого труда является не только то, что им описана, изучена и осмыслена структура годовых праздников населения Кубани, сделаны важные выводы об особенностях функционирования календарной обрядности этого региона, введены в научный оборот новые ценные факты, но и то, что само исследование не сводится лишь к перечислению конкретных праздничных дат с приуроченными к ним ритуалами, а учитывается весь комплекс разножанрового календарного материала. Народный календарь исследуется в монографии сквозь призму самых разных этнокультурных фактов: анализируются данные диалектной лексики и фразеологии; приводятся фольклорные тексты (песни, магические приговоры, легенды, былички и т.п.), а также календарные приметы, поверья, запреты, типы святочных гаданий, игры, забавы и развлечения; перечисляется состав традиционных праздничных блюд; упоминаются повседневные обычаи, демонологические представления, приуроченные к конкретным праздникам (например, поверья о русалках, ведьмах); описываются производственные сезонные ритуалы, связанные с жатвой, табаководством, виноградарством. Столь широкий охват данных позволяет понять особенности не только календарной системы изучаемого региона, но и народной культуры Кубани в целом.

Книга снабжена, помимо хорошо выполненного музыкального приложения, примечаниями и комментариями, списком населенных пунктов и информантов, списком сокращений. В качестве упрека автору можно было бы высказать недоумение по поводу отсутствия хотя бы краткого очерка по истории кубанского казачества, так необходимого широкому читателю для понимания того, какое место и значение занимает описываемая местная традиция в общей системе восточнославянского народного календаря. Однако этот пробел уже восполнен выходом в свет фундаментального труда по истории и культуре казачества. Я имею в виду двухтомник «Очерки традиционной культуры казахов России», подготовленный под общей редакцией проф. Н.И. Бондаря (Т. 1. Москва; Краснодар, 2002; Т. 2. Москва; Краснодар, 2005), в котором освещены все основные темы, связанные с генезисом и историей развития казачьих сообществ в России, а также с традиционной культурой донского, кубанского, забайкальского и некоторых других казачеств.

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

Новые вологодские издания

Древо жизни. Вып. 1: Сборник материалов по традиционной культуре Верховажского района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2004; **Древо жизни. Вып. 2:** Сборник материалов по традиционной культуре Тарногского района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2004; **Древо жизни. Вып. 3:** Сборник материалов по традиционной культуре Кичменгско-Городецкого района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2005.

В фольклористике есть немало изданий, материалы которых были собраны студентами в результате экспедиционной работы. Достаточно назвать такие ставшие классическими сборники, как «Беломорские былины» А.В. Маркова (1901) или «Сказки и песни Белозерского края» Б.М. и Ю.М. Соколовых (1915). История науки показывает, что раннее вхождение в собирательскую деятельность нередко дает блистательные результаты и определяет дальнейший жизненный путь тех, кто в юные годы приобщился к фольклорным экспедициям. Рецензируемые издания отражают экспедиционные материалы даже не студентов, а школьников — Детско-юношеского центра «Школа традиционной народной культуры» г. Вологды. Конечно, выпуски «Древа жизни» несопоставимы по своим масштабам с названными изданиями А.В. Маркова и братьев Соколовых. Тем не менее мне хотелось бы отметить одно их качество — они абсолютно профессиональны, в том смысле, что представляют серьезный интерес для профессионалов, изучающих народную культуру.

За время существования Школы было организовано более 60 экспедиций по Вологодской области, в результате чего здесь сформировано собрание видео- и аудиозаписей, рукописный фонд, фонд предметов материальной культуры. Судя по рецензируемым изданиям, осуществленным благодаря энтузиазму Е.Ю. Мельниковой, все это собрание находится в образцовом порядке: паспортизировано, систематизировано и доступно для исследования.

Каждый из трех выпусков «Древа жизни» отражает народную традицию одного из районов Вологодской обл.: первый — Верховажского (экспедиция июля 2002 г.); второй — Тарногского (экспедиция августа 2003 г.); третий — Кичменгско-Городецкого (экспедиция августа 2004 г.). Сборники построены однотипно. После небольшого введения, где называются имена и фамилии ребят и педагогов, работавших над тем или иным разделом сборника, дается карта обследованного региона. Разделы (календарные обряды и праздники; пляски; народные верования; похоронно-поминальные обряды; свадеб-

ный обряд; обряды, связанные с рождением и воспитанием детей; детские игры и игрушки; традиционная одежда; обряды, связанные с обиходом скота; народная кухня и др.) с определенными вариациями повторяются из выпуска в выпуск. В приложениях приводятся нотные расшифровки отдельных песенных образцов, схемы образцов народной хореографии, список информантов и перечень населенных мест, а также словарь диалектных слов.

Хочется отметить, что от сборника к сборнику растет его полиграфический уровень. Если в первом выпуске фотографический материал отсутствует, во втором даны лишь черно-белые иллюстрации, то в третьем имеется качественная подборка цветных фотографий с изображением домов Кичменгско-Городецкого р-на, портретов информантов, костюмов, предметов быта, образцов вышивки и т.д. Здесь же интересующийся читатель найдет выкройки традиционной мужской праздничной рубахи-косоворотки, женской рубахи-воротушки и «круглого» сарафана.

Составители сборников сумели грамотно и профессионально представить собранный материал. В описании обрядов они отказались от статейной формы подачи материала, после которой традиционно в качестве «довеска» даются тексты песен (и, как правило, исключительно этого жанра). Вологодские сборники построены иначе. Каждый из разделов строго структурирован. Например, описание свадебного обряда строится по следующим структурным позициям: время свадеб, брачный возраст; смотрины невесты; сватовство; смотрели дом у жениха; пропивали невесту; приданое; срок; девишник; венчальный день; встреча женихова поезда; наряд невесты; к венцу едут; встреча после венца; свадебный пир; дети на свадьбе; свадебный стол; спать уводили молодых; будили молодых; дары; второй день; наряжонки; послесвадебные обряды (Вып. 3. С. 67—86). Каждая позиция раскрывается исключительно через тексты интервью, паспортные данные которых приводятся здесь же. Репортажи могут составлять краткую информацию, свернутую в одно предложение, но чаще представляют достаточно развернутое описание того или иного элемента обряда. В совокупности же они дают качественный материал для исследователей. Здесь же приводятся тексты песен, причитаний, приговоров, частушек, молитв, сопровождавших тот или иной этап свадебного действия. Таким образом, разнообразные жанры обряда оказываются вписанными в ритуал. По приведенным данным видно, что учащиеся Школы имеют прочные экспедиционные навыки: они приучены следить не только за жанровой системой обряда и его акциональным

планом, но и за предметной составляющей свадьбы.

Фольклорно-этнографический материал, собранный в рецензируемых изданиях, отражает традицию 1940—1950-х гг. (большинство информантов родились в 1920—1930-е гг.). В то же время экспедиции Детско-юношеского центра свидетельствуют, что в отдельных регионах Вологодской обл. и в настоящее время сохраняются традиции старинных обрядов, верований и жанров. Так, например, учащимся удалось сделать качественные записи похоронных и поминальных причитаний (Вып. 2. С. 40—52, 55—57). Весьма выразителен представленный в третьем выпуске комплекс святочных гаданий (с. 15—25). Грамотное структурное разделение репортажей о гаданиях (гадания на улице; на перекрестке; на проруби; гадания в нежилых помещениях — в бане, в овине, на конюшне, в нежилом доме; гадания у домов под окнами; гадания в доме — в голбце, с кольцом, с блюдцем, с разными предметами, со столом, с петухом; гадания на сон) направляет исследовательскую мысль читателя, заинтересованного в данном аспекте народной культуры, помогает ему осмыслить определенные проблемы, связанные с традицией святочных гаданий. Столь же любопытны собранные учащимися сведения о мифологических персонажах (Вып. 3. С. 45—61).

Выпуски «Древа жизни» отражают основные тенденции полевой фольклористики и этнографии, возникшие (а точнее возрожденные) с эпохой «перестройки». Здесь представлен не только обычный для советских изданий по фольклору календарный материал, но и сведения по престольным праздникам обследованных районов. Очевидно, что эти праздники, как и годовые календарные праздники, в народной традиции были строго структурированы. Если престольный праздник приходился на летнее время (*Пречистов день*, отмечаемый в д. Урусовка 25 июня; *Петров день* в д. Ореховская; *Троица* в д. Фоминской и т.д.), то обязательными были такие элементы, как качели, на которых мужики качали девушек, за что те одаривали их яйцами, катание яиц (исключительно мужчинами), варение пива и т.д. (Вып. 1. С. 6—16). Весьма любопытна подборка материала по силовому противостоянию (дракам), привлекающим в настоящее время пристальное внимание ученых (Вып. 1. С. 35—39). Этнографы, изучающие рекрутский обряд (обряд проводов в армию), помимо неплохой подборки рекрутских частушек, найдут немало свежих, «незатертых» в имеющихся исследованиях деталей обряда: «Сам парень должен был смотреть в печь, увидеть заднюю стенку и три раза сказать: "Вижу в печи зад, и вернусь домой назад"» (Вып. 2. С. 62). Уходя из дома, рекрут шупал

матцу и произносил: «Как эта матица столь крепка, и я столь крепок» (Вып. 3. С. 105) и т.д.

Внимательный читатель рецензируемых сборников в описании общерусских обрядов, по которым имеется большая литература, найдет редкие детали, характерные для локальной традиции. Так, помимо повсеместно известных святочных игр в «покойника» и «свадьбу», в Верховажском р-не во время святок ряженые «кота крестили» — «изображали крещение ребенка в церкви. Заворачивали в тряпку кота, приносили купелю — кашушку, макали кота в воду. Попом была неграмотная женщина, которая читала "молитвы" по книге "Задачник для первого класса"» (Вып. 1. С. 24). Среди мифологических персонажей начинающие собиратели, помимо домового, лешего, черта и т.д., зафиксировали такой редкий образ, как *Вересиха*: «Детей пугали Вересихой, чтобы не скатились с угора и не утонули, не оставляли маленьких детей, одевались Вересихой: выворачивали шубу, распускали волосы и гоняли с угора» (Вып. 1. С. 59).

Вологодский Детско-юношеский центр «Школа традиционной народной культуры» объединяет более трехсот детей, которые под руководством педагогов изучают устную традицию, ремесла и этнографию родного края. Педагоги Школы ставят перед собой задачу не просто ознакомить детей с реалиями традиционной (уже уходящей) крестьянской жизни, но и современными средствами включить подростков в эту жизнь. Прошедший в пушкинском Михайловском 27—30 июля 2005 г. фольклорный фестиваль, в котором участвовали воложане, показал, что ребята вполне грамотно (а главное — с увлечением) занимаются росписью по дереву, плетением из бересты, владеют кружевным промыслом, ткут традиционные пояса. Надо полагать, что их знание подлинной крестьянской русской жизни не будет таковым, каковым оказалось у одного из представителей советской власти, ломавшей традиционный уклад жизни деревни: «Пива варили по всему берегу, *чанов* наставял. Приезжал представитель райкома партии и запрещал варить пиво <...> "Из чего пиво?" — спрашивает представитель. — "Из солоду". — "Товарищи колхозники, больше солоду не сийте!" — "А рожь-то можно сийть?" — "А это сийте. Это самая настоящая культура". — "Ну ладно"» (Вып. 3. С. 9). Рожь, солод и пиво — труд и праздник — вот чем определялась жизнь русского крестьянина, к которой приобщаются вологодские школьники.

Т.Г. ИВАНОВА,

доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом)
РАН (Санкт-Петербург)

«Трезвое и строгое научное изображение русского язычества»

В.И. Мансикка. Религия восточных славян / Отв. ред. В.Я. Петрухин и С.М. Толстая. М., 2005.

Русскоязычное переиздание классического исследования крупнейшего финского исследователя Вильо Йоханнеса Мансикки (1884—1947) «Die Religion der Ostslaven. I. Quellen» (Helsinki, 1922) представляется весьма важным и значительным событием. Важность этого события определяется в первую очередь исключительно высоким академическим уровнем этого исследования, уровнем, сразу же оцененным Н.С. Трубецким, которому принадлежат слова, вынесенные в заглавие этой рецензии. Сразу же отмечу, что отсутствие в русском названии книги слова «Quellen» («Источники») представляется мне неоправданным и до некоторой степени дезориентирующим читателя.

Нет нужды распространяться о том, что при советском режиме исследования истории религии были сильно затруднены и испытывали сильнейшее идеологическое давление. От новых поколений советских людей фактически скрывались не только достижения «буржуазных» ученых того времени, но и те значительные разработки по теме, которые создавались в России до революции. В настоящее время все эти запреты позади. По существу, идеологические преграды были преодолены передовыми отечественными учеными начиная с 1960-х гг. И все же значительный перерыв в исследовании мощного и чрезвычайно трудного для исследования пласта культуры до сих пор дает о себе знать, поскольку в российской науке в данной области была нарушена преемственность поколений, являющаяся фундаментом академической науки.

В.И. Мансикка выступает в своих исследованиях как представитель западноевропейской науки, блестящей «финской школы» фольклористов. В то же время его имя неразрывно связано с российской наукой и ее передовыми течениями.

В.И. Мансикка ни в коей мере не соответствует модели некоего культурного «варяга», приехавшего к варварам и спелкулирующего на Западе своим знакомством с экзотическим русским материалом, а в России — с новыми модными западными концепциями и идеями. Начать с того, что Мансикка блестяще владел русским языком, вплоть до того, что первое, немецкоязычное издание его книги является переводом с русского (сохранившийся русский текст и использован в рецензируемом издании). В.И. Мансикка специально интересовался русской

диалектологией, особенностями северорусских говоров и в качестве исследователя совершил многочисленные поездки по России. Лингвистические штудии финского ученого проводились в тесном сотрудничестве с крупнейшим русским филологом А.А. Шахматовым. Мансикка интересовался глубинной, тайной стороной русской духовной жизни. Как фольклорист он собрал значительное число северорусских заговоров непосредственно от носителей традиции. Отметим, что работы финского исследователя неоднократно публиковались в дореволюционной «Живой старине». Понимая историко-филологические исследования как единое целое, В.И. Мансикка вполне профессионально обращается и к средневековым рукописным текстам. Его классическая публикация «Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст» (1913) хорошо известна исследователям древнерусской книжности.

Широкий кругозор Мансикки-слависта обеспечивает ему высочайшую степень квалификации в области рассматриваемого в его книге материала. В самом деле — исследователи славянского язычества (в широком понимании вопроса) обычно хорошо разбираются или в средневековых письменных источниках, или в позднейшем фольклорно-этнографическом материале. В.И. Мансикка — редкий пример сочетания блестящего владения как теми, так и другими источниками.

Пафос книги В.И. Мансикки — в его строго научном «историко-географическом» подходе. Этот подход можно назвать сверхскептическим; в этом направлении Мансикка, пожалуй, заходит дальше всех. Чтобы оценить значение этого скепсиса, необходимо сказать несколько слов и о предшественниках ученого, и о работах позднейших исследователей.

Как известно, научное изучение мифологии началось с построений так называемой «мифологической школы», опиравшейся на достижения индоевропеистики. В основе этих построений, неоднократно опровергавшихся и осмеивавшихся, лежат все же вполне конкретные данные источников. Мифологи были склонны объяснять мифологию, основываясь на представлении о том, что древние божества представляют собой олицетворения природных явлений; такое объяснение находит свое подтверждение в существовании культа солнечных божеств (и даже в отождествлении Христа с солнцем в ряде христианских текстов), богов-громовников и т.п. Представления Макса Мюллера о «болезни языка» как причине формирования ряда мифологических мотивов также не могут быть отброшены как полностью беспочвенные. Вопросы, которые ставили мифологам их критики, лежат в несколько иной плос-

кости. Каждая ли сказка, записанная, например, у русских, является отзвуком дохристианской религии славян? Не пришла ли она на самом деле кружным путем, например из Индии или от соседних финно-угров? Наконец, если говорить о «болезни языка», то обязательно ли эта болезнь поражает древние индоевропейские традиции? Не могла ли та же болезнь поразить христианские представления и, таким образом, не иметь никакого отношения к древнейшим отечественным традициям? В своей диссертации, защищенной в 1872 г., крупнейший российский литературовед А.Н. Веселовский писал о соотношении мифологического и исторического подхода: «Попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены все счеты с историей».

Гуманитарная наука обладает известной «сопротивляемостью» к внедрению в нее строгих критериев и методик, требованию использования необходимой и достаточной аргументации. Этот «порок» нельзя считать чем-то безусловно негативным; многие ценные идеи и направления не могли бы получить своего полноценного развития без известного либерализма в данной сфере. Тем не менее каждый гуманитарий, особенно работающий в такой расплывчатой и располагающей к смелым реконструкциям сфере, как история религии и мифологии, в том случае, если он последовательно настаивает на строго критическом подходе к материалу, делает науке неоценимую услугу.

Вероятно, многим исследователям культурно-исторических феноменов и сюжетов не мешало бы напомнить известную цитату из Стендаля, поразившую воображение Ницше: «Чтобы быть хорошим философом, надо иметь ум сухой, ясный, свободный от иллюзий. У банкира, завоевавшего себе состояние, имеется частичка того характера, который требуется для открытий в области философии, т.е. для того, чтобы ясно видеть то, что существует». Думаю, что вместо слов «хороший философ» можно было бы смело сказать «хороший исследователь», «хороший ученый».

Пути развития «финской школы», ориентированной преимущественно на систематизацию и классификацию, в конечном счете оказались тупиковыми. Однако лучшие создания ее adepts, в том числе и рецензируемая работа Мансикки, остаются классическими и чрезвычайно полезными в методическом отношении.

Позднейшие работы, посвященные славянской мифологии и мифологии вообще, как правило, отмечены меньшей строгостью подхода и, прежде всего, меньшим историзмом. Это не только работы, создававшиеся в русле учения

Н.Я. Марра, или поздние публикации Б.А. Рыбакова. Смелые гипотезы есть и в работах отечественных и зарубежных структуралистов, в блестящей работе В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки». К сожалению, слабые стороны, которые есть в этих работах, получают свое дальнейшее развитие в многочисленных эпигонских подражаниях. О книге В.И. Мансикки можно сказать смело: исследователь, взявший ее за образец для подражания, не позволит себе увлекаться сомнительными фантазиями.

Издание энциклопедии «Мифы народов мира» — исключительно важное, этапное достижение не только российского, но и мирового религиоведения. И все же даже это издание страдает недостатками, обусловленными наследием марксистско-ленинской идеологии. В самом деле, если перед нами важнейший компендиум по истории религии (а это действительно так), то где же статьи о священных книгах (древнеегипетской «Книге мертвых», «Ведах», «Авесте» и т.п.)? Между тем без таких статей подобная энциклопедия оказывается лишенной источниковедческой базы. Нет в этом двухтомнике и статей о магии и гаданиях, весьма важных составляющих примитивных, и не только примитивных, религий, о мистике и аскезе, имевших исключительное значение в истории многих религий. Вместо этих концептуально важных проблем в энциклопедии на первое место выдвигается поэтическое, эстетическое значение мифологии, в историческом плане, очевидно, вторичное.

Предельная строгость аргументации, присущая книге В.И. Мансикки, имеет не только научное значение. В наше время, когда распространяется увлечение мистическими культами, неоязычеством (феномен, в лучшем случае связанный с романтическим национализмом, а в худшем — с откровенным фашизмом) книга Мансикки может явиться своего рода холодным душем для некоторых горячих голов.

Исследование Мансикки не было завершено — опубликован лишь первый том задуманной автором серии. Обретение Финляндией независимости и изоляционистская политика советской власти помешали дальнейшим исследованиям финского ученого в области славистики.

Нельзя сказать, что у В.И. Мансикки не было в России достойных конкурентов в области изучения славянской мифологии. Здесь на первое место следует поставить Д.К. Зеленина, который также выпустил лишь первый том задуманного им капитального труда «Очерки русской мифологии» («Умершие неестественной смертью и русалки». Пг., 1916). В последующие годы он не смог полноценно реализовать свой замысел,

хотя, например, его исследование «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» (Ч. I. Л., 1929; Ч. II. Л., 1930) свидетельствует о том, что этот крупнейший русский этнограф обладал в данной области колоссальным запасом знаний и идей. Работы Д.К. Зеленина и В.И. Мансикки, близкие друг другу по строго критическому подходу к материалу, вместе с тем по своему замыслу и композиции являются своеобразными «антиподами». В то время как Мансикка, следуя старой академической традиции, в своей работе о религии и мифологии восточных славян анализирует существующие источники в хронологической последовательности, Зеленин идет противоположным, ретроспективным путем, основываясь в первую очередь на позднейших, хорошо документированных фольклорно-этнографических материалах (т.е. двигаясь по отношению к реальной исторической хронологии в противоположном направлении).

Русское издание книги Мансикки открывается вводными статьями А.И. Алиевой, В.Я. Петрухина и С.М. Толстой. Два последних автора также подготовили для российского читателя ценный комментарий. В приложении к книге опубликована важная статья Мансикки «Древнеславянское оплакивание покойников» (1928) и краткая рецензия Е.Г. Кагарова на первое немецкоязычное издание рецензируемой книги (1926). Эти приложения весьма полезны для читателей книги.

Следует заметить, что «Die Religion der Ostslaven» не единственная важная работа Мансикки по народным верованиям восточных славян, до последнего времени не публиковавшаяся на русском языке. Здесь прежде всего следует упомянуть его более раннюю монографию «Über russische Zauberformeln...» (1909), посвященную русским заговорам, собиранием и изучением которых исследователь много и плодотворно занимался. Следует отметить, что в отличие от большинства исследователей русских заговоров, которые в основном ищут и находят им аналогии в античной и индоевропейской традиции, Мансикка часто обращается к заговорной традиции ближайших соседей русских — многочисленных финно-угорских народов. В настоящее время ведется работа по переводу и этой книги, которая, безусловно, найдет своего читателя.

Вероятно, нет большого смысла говорить о действительных или кажущихся недостатках классического исследования, написанного много лет назад. Все же отмечу некоторые сюжеты, по поводу которых можно высказать некоторые сомнения и возражения. Едва ли В.И. Мансикка прав, считая Волоса и Велеса двумя различными языческими богами (хотя здесь его поддерживает

авторитет такого крупнейшего слависта, как М. Фасмер). Такое «удвоение», на мой взгляд, кроме всего прочего, неоправданно расширяет круг основных божеств, почитавшихся славянами. Мансикка очень кратко характеризует археологические свидетельства о дохристианской религии славян. Конечно, в его время они были мало изучены, но все-таки уже существовали и были отражены в ряде публикаций. Высоко оценивая труд ученых, подготовивших книгу к изданию, отмечу, что для специалистов, изучающих отдельные сюжеты, затрагиваемые автором, был бы полезен отсутствующий в книге указатель.

Завершая рецензию, хотелось бы предостеречь читателей от излишне прямолинейного понимания смысла книги Мансикки. Напомню, что близкий В.И. Мансикке по духу исследователь Е.В. Аничков писал: «Особенно убого было язычество Руси, жалки ее боги, грубы культ и нравы». Сходные мысли высказывал в рецензии на книгу Мансикки и Е.Г. Кагаров: «Славянский Олимп беден». К подобным скептическим «выводам» следует в свою очередь относиться со скепсисом. Это источники для изучения дохристианской религии восточных славян дошли до нас в убогом и жалком виде, а какова была сама эта религия и связанная с ней мифология, мы знаем недостаточно. Суждение Аничкова по существу является перепевом традиционной христианской характеристики язычества, восходящей к Повести временных лет. Между тем трудно представить себе любой народ древности, у которого верования не облекались бы в эмоциональные художественные образы, не расцветивались богатой народной фантазией. Вопрос состоит только в том, можем ли мы реконструировать эти представления, и если да, то какие методики уберегут нас от необоснованных домыслов. Еще один вопрос — какую стадию (ступень) развития религии восточных славян мы предполагаем реконструировать. Существовало восточнославянское язычество накануне принятия христианства (очевидно, кризисный этап его развития). По-видимому, существовало язычество эпохи его расцвета, но требуются серьезные основания, чтобы определить, когда это было и что оно собой могло представлять в то время. Наконец, существует возможность частично реконструировать позднейшие народные верования восточных славян на том или ином хронологическом срезе. Подобные вопросы вновь возвращают нас к теме историзма, ключевой в работах В.И. Мансикки.

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

Сборник статей о современной мифологии

Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова. М., 2005 (Серия «Традиция—текст—фольклор: Типология и семиотика»).

Само название сборника выглядит intriguing. На фоне многочисленных «славянских», «скандинавских», «древнегреческих» и иных мифологий «современная», да и еще «российская», сразу привлекает потенциального читателя своей необычностью. В то же время нельзя сказать, что сама идея «современной мифологии» представляет собой что-то кардинально новое. Достаточно вспомнить классические работы А.Ф. Лосева, Э. Кассирера, Р. Барта, М. Элиаде, а ближе к нашему времени — К. Хюбнера и С. Москвичи. Да и в отечественной науке стали уже вполне привычными такие словосочетания, как «детская», «политическая», «социальная», «советская», «неоязыческая», «городская» (с уточнениями «петербургская», «московская» и т.д.) мифология. Этим темам посвящают монографии, сборники; их обсуждают на специальных конференциях и семинарах¹. Стали популярными такие темы, как «мифология и повседневность» или «мифология повседневности», «миф власти», «миф России» и т.п.²

Некоторые из статей, включенных в рецензируемый сборник, публикуются впервые, другие уже публиковались ранее. Так, например, статья С.Ю. Неклюдова впервые увидела свет в сборнике «Мифы и мифология в современной России» (М., 2000), статьи С.И. Дмитриевой и В.И. Санарова — в журнале «Советская этнография», позднее переименованном в «Этнографическое обозрение», и т.д. — т.е. в старых журналах и труднодоступных изданиях, что в каждом случае указано. К сожалению, принцип отбора статей для сборника не всегда понятен. Например, статья И.М. Зислина, В.Б. Купермана и А.Ю. Егорова «Структура и семантика бреда» (с. 257—283) сама по себе весьма интересна, однако имеет сугубо медицинскую направленность и с заявленной проблематикой прямо не связана.

Сборник открывается статьей С.Ю. Неклюдова «Структура и функция мифа» (с. 9—26). Она включает главки «Что такое "миф" и "мифология"?», «Мифологическая картина мира и мифологический текст», «Язык мифа», «Мифология и современность», «Национальная мифология», «"Рациональное" и "мифологическое" знание». Автор полагает, что структура коллективных представлений сохраняет относительное постоянство,

хотя их состав и обновляется с течением времени. «Это дает основание говорить о мифологическом компоненте любой культурной традиции...» (с. 24—25). Для проблематики сборника наиболее существенны главки о мифологических аспектах современности и этнической (национальной) мифологии.

Статья А.В. Чернышова «Современное состояние советской мифологии» (с. 27—50) была написана в 1990 г. и помещена в его книге «Современная советская мифология» (Тверь, 1992. С. 4—27). В свое время книга А.В. Чернышова сыграла свою роль как первый в постсоветской России опыт исследования политической мифологии. В настоящее время она представляет скорее исторический интерес.

В статье Г.Ч. Гусейнова «Популярная геополитика и новая мифология» (с. 51—67) выявляется мифологическая составляющая концепта «геополитика» и в связи с этим делаются интересные наблюдения о соотношении мифа и идеологии в политическом дискурсе. В качестве примеров популярной геополитики, несущей в себе черты мифологизма, Г.Ч. Гусейнов рассматривает инструктивное письмо под названием «Нужен субъект национального усиления», составленное Г. Павловским, и учебник по истории Узбекистана, изданный в 2001 г.

Статья Л. Абрамяна «Ленин как трикстер» (с. 68—88) вызывает сложное отношение. Демонстрируя незаурядную эрудицию, автор последовательно отыскивает в реальном политическом поведении В.И. Ленина и в разных нарративах о вожде такие черты, которые напоминают мифологических трикстеров (прежде всего сибирских традиций). Должен с прискорбием отметить, что я так и не смог понять, шутит автор или пишет всерьез. Когда С. Курёхин во время перестройки снял передачу, в которой утверждал, что Ленин — это гриб, было по крайней мере понятно, что он шутит. Зная Л. Абрамяна как серьезного ученого, я сомневаюсь, что он стал бы писать для научных сборников юмористическую статью. С другой стороны, трудно поверить, что такой, мягко говоря, уязвимый текст можно было написать всерьез. Ограничимся одним примером. Легендарную фразу Ленина «Мы пойдем другим путем» Л. Абрамян комментирует следующим образом: «Выбор обходного, необычного, кривого пути — один из типично трикстерных аспектов поведения» (с. 72). Между тем из контекста видно, что имеется в виду вовсе не «обходной, необычный, кривой путь», а, наоборот, путь верный, ведущий к цели, который противопоставлен пути невер-

ному, не ведущему к искомой цели (все-таки цель — это революция, а не просто убийство того или иного царя). К сожалению, в статье Л. Абрамяна множество подобных натяжек.

Весьма содержательна статья С.Г. Леонтьевой «Жизнеописание пионера-героя: текстовая традиция и ритуальный контекст» (с. 89—123). Автор проследит, как складывался определенный канон жизнеописания пионера-героя, выявляет морфологию сюжета, основной тип сюжетной ситуации, связанный с противостоянием героя и врага. Далее описывается культ пионеров-героев. В статье привлекает опора на массовый литературный материал и сочетание исторического и структурного подходов. Может быть, имело бы смысл акцентировать религиозные аспекты рассматриваемого культа (в духе «светской» или даже «атеистической» религии) и разработать подробнее параллели между жизнеописаниями пионеров-героев и христианской агиографией: такие темы, как мученичество за веру, отречение от родителей-язычников (=кулаков) и др.

В статье Б.В. Кондакова «Пермская земля: реальность и мифы» (с. 124—132) дается краткий обзор различных квазифольклорных нарративов о Пермской земле³. При этом любые сюжеты рассматриваются как «мифы», которые существуют как бы сами по себе вне времени и пространства, и читатель так и не узнает, насколько широко они распространены, когда появились или, по крайней мере, когда и у кого были зафиксированы, в какой среде бытуют. Собственно, эта оторванность от реального социального контекста, игнорирование прагматического измерения привлекаемых текстов и составляет, на наш взгляд, существенную опасность, заключенную в «мифологическом» подходе. Объявление того или иного текста «мифом», реалии — «мифологемой», представления — «архетипом» как бы освобождает исследователя от анализа тех конкретных ситуаций, в которых появились и продолжают функционировать те или иные тексты, реалии и представления. Из мира истории, социальной и политической реальности «мифология» переносится в мир, где нет ничего, кроме «коллективного бессознательного», «архетипов» и тотальной мифологии, поглотившей любые другие формы общественного сознания.

Две статьи посвящены фольклору о внеземных пришельцах: «НЛО и НЛО-навты в свете фольклористики» В.И. Санарова (с. 159—174) и «Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (Былички и расска-

зы об НЛО» С.И. Дмитриевой (с. 133—158). Статьи обобщают большой эмпирический материал; рассказы об НЛО рассматриваются в них по аналогии с фольклорными нарративами типа быличек. Авторы то ли не знают книги К.Г. Юнга об НЛО⁴, то ли не считают нужным о ней упомянуть; терминами «миф» и «архетип» они не пользуются; своего объяснения феномена не предлагают, оставаясь в рамках традиционной фольклористики*. Словом, это добротные, хотя и небольшие по объему исследования.

Тематически близки друг другу статьи «Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их образования» Е.Е. Левкиевской (с. 175—206) и «Ожидание конца света в религиозных субкультурах постсоветской России» М.В. Ахметовой (с. 207—238). Статья Е.Е. Левкиевской открывается интересными рассуждениями об исторических мифах, их функциях и закономерностях функционирования в обществе. Автор выделяет три основные мифологические модели, которые, по ее мнению, характерны для современной России, обозначая их как «советскую», «западническую» и современный вариант возрождающейся «русской идеи» (с. 181). Именно на последней Е.Е. Левкиевская и сосредоточивает свое внимание. Общий вывод заключается в том, что, «эксплуатируя идею православия, данная мифологическая модель является «мимикрией» под православие, в действительности будучи весьма далекой от подлинных православных канонов» (с. 188). Во второй части статьи автор останавливается на народном восприятии личностей «царственных мучеников» и особенно последнего царя Николая II, приводит интересные полевые материалы.

М.В. Ахметова рассматривает эсхатологические предсказания, содержащиеся в различных текстах, циркулирующих в так называемых Богородичном центре, Церкви Последнего Завета (византизм) и Белом Братстве. Автор отмечает определенную динамику в эсхатологических настроениях этих организаций на протяжении 1990-х гг. Последовательно рассмотрены предсказания о стихийных и экологических бедствиях, «техническая» эсхатология, представления о вредности окружающего мира,

современные переосмысления образа Антихриста. Автор указывает пять основных источников эсхатологических мотивов, при этом из поля его зрения странным образом выпадает влияние западной массовой культуры (в частности, кинематографа).

Смысл совместной статья Ш.К. Козина и М.В. Ахметовой «Мифологический мотив и манипулятивная деятельность на финансовых рынках» (с. 239—256) вызывает серьезные сомнения и сводится к тому, что дефолт 1998 г. был спровоцирован двумя статьями в «Рейтерс Ньюс», инициированными Дж. Соросом; эти статьи якобы так действовали на участников валютных и фондовых рынков, что в их коллективном бессознательном актуализировался «архетип катастрофы», в результате чего они стали избавляться от рублей и российских активов. Авторы вполне компетентно рассказывают читателю об эсхатологических мифах у разных народов, однако привязка этих мифов к российскому дефолту представляется нам достаточно искусственной. Во-первых, дефолт был вызван не теми или иными СМИ, а сложным сочетанием макроэкономических и микроэкономических факторов, включающих игру государства на ГКО, цены на нефть, бюджетную политику, поведение главы тогдашнего правительства С. Кириенко и др.; в этой ситуации та или иная информация в СМИ могла послужить толчком для паники, но не ее объективным основанием. Во-вторых, панику на финансовых рынках вполне можно объяснить и без «архетипа катастрофы»; такое допущение в данном случае является избыточным.

Чтобы дать читателю представление о дискурсе рецензируемой статьи, позволим себе привести небольшую цитату. Авторы приводят описание гибели Вавилона в Апокалипсисе и далее замечают: «Невольно вспоминаются строки из рассмотренной выше статьи в "Рейтер" от 8 июня 1998 г.: "Инвесторы-нерезиденты сбрасывают как внутренние, так и внешние российские долговые обязательства"» (с. 251). Можно только позавидовать ассоциативному воображению авторов, которые, читая о поведении «инвесторов-нерезидентов», вспоминают о том, как «город великий распался на три части» и Бог пролил на землю «чашу вина ярости гнева Его» (Откр. 16: 19). Со своей стороны, могу заметить, что мне при чтении «Рейтер» строки из Апокалипсиса почему-то не вспоминаются.

Хотелось бы в заключение процитировать заметку «От составителя» (с. 5—8), предпосланную изданию. Здесь отмечается, что «под современной мифологией <...> понимаются прежде всего

мифологические представления в условиях индустриальной и постиндустриальной цивилизации, неразрывно связанные с городской культурой» (с. 6). У читателя закономерно возникают вопросы: почему эти «представления» именуются «мифологическими»? каковы критерии, позволяющие отличить современные «мифологические» представления от представлений «немифологических»? К сожалению, рефлексия на эти темы в сборнике отсутствует. В связи с этим так и остается непонятным, считают ли авторы, что любые представления, бытующие у современных россиян, неизбежно являются мифологическими, либо все-таки допускают, что существуют и иные представления, отличающиеся от мифологических (например, религиозные, идеологические, политические, естественнонаучные и др.). Явно не хватает в книге оценки (или хотя бы простого упоминания) тех концепций разного рода современных мифологий, которые появились в последние годы.

Примечания

¹ См., например: Современная политическая мифология: Содержание и механизмы функционирования / Сост. А.П. Логунов, Т.В. Евгеньева. М., 1996; Мифы и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М., 2000; *Лойтер С.М.* Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001; *Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии // *Чередникова М.П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002. С. 77—210; *Кольев А.Н.* 1. Миф масс и магия вождя. М., [б.г.]; 2. Политическая мифология. М., 2003; *Равинский Д.К.* Городская мифология // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 409—419.

² *Богданов К.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001; *Каганский В.* Россия и Миф России // *Каганский В.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М., 2001. С. 398—409; *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М., 2002. См. также разделы «Мифы массового сознания» и «Мифы власти и мифы о власти» в кн.: Мифы и мифология в современной России. М., 2000.

³ Более подробно они проанализированы в книге В.В. Абашева «Пермь как текст» (Пермь, 2000).

⁴ *Юнг К.Г.* Один современный миф: О вещах, наблюдаемых в небе / Пер. с нем. М., 1993. Оригинал опубликован в 1958 г. См. также изд.: Карл Густав Юнг о современных мифах. М., 1994.

А.Л. ТОПОРКОВ,

доктор филол. наук;

Российский гос. гуманитарный университет (Москва)

* Данная работа Юнга, в общем не столь широко известная, как другие его труды, в России появилась лишь в 1994 г., т.е. одновременно со статьей С.И. Дмитриевой. Тем более она не была известна В.И. Санарову, чья поистине пионерская статья была опубликована в 1979 г., когда в нашей стране никто не знал ни о современной мифологии, ни о соответствующей литературе. — *Примеч. редакции.*

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы: Сб. ст. памяти И.В. Дубова. — СПб.: СПбГУ, 2004. — 374 с.

Из содерж.: *Королькова Л.В.* Новые материалы к истории гончарных центров Обонежья. — С. 90—101; *Курбатов А.В.* Обувная мода в средневековой Руси (по находкам из раскопок в Твери). — С. 102—115; *Островский А.Б.* Святые ключики Ветлужского края; преемственность благочестия в XX в. — С. 352—359.

Афанасьевский сборник: Материалы и исследования. Вып. I: *Амелькин А.О.* Отражение взаимоотношений Руси со степью в памятниках русского фольклора [С. 3—90]; Воронежские народные сказки и предания / Подгот. текстов, сост., вступ. ст. и примеч. А.И. Кретьева [С. 91—305]. — Воронеж, 2004. — 310 с. — В надзаг.: Ист. фак-т ВГПУ. Филол. фак-т, лаборатория нар. культуры ВГУ.

Вторые Бушуевские чтения: Сб. мат. — Челябинск: ЮУрГУ, 2004. — 394 с.

Из содерж.: *Царицына Т.В.* Современное состояние народных промыслов. Историческое формирование и развитие промыслов. — С. 250—255; *Чунтул И.В., Карлсон Н.В.* Исследование и разработка мужского костюма Оренбургского казачьего войска периода конца XIX — начала XX в. — С. 276—280.

Доброва С.И. Эволюция художественных форм фольклора в свете динамики народного мировосприятия: Моногр. / ВГПУ. — Воронеж, 2004. — 176 с. — Библиогр.: с. 150—163.

Дынин В.И. Народные верования русских Европейской части России XIX—XX вв.: Сравнительно-географическое исследование. — Воронеж: Истоки, 2004. — 230 с.

Звук в традиционной народной культуре: Сб. науч. ст. / Сост. Н.Н. Гилярова. — М., 2004. — 253 с.: нот.

Из содерж.: *Лобкова Г.В.* Семантика интонационных средств народной песенной речи. — С. 55—98; *Гилярова Н.Н.* Материалы к словарю народных терминов, связанных с категорией «звук» в традиционной музыкальной культуре. — С. 238—251.

Климова М.Н. Из истории «русских мифов» («Стенька Разин и персидская княжна») // Исторические источники и литературные памятники XVI—XX вв. Развитие традиции. — Новосибирск: СОРАН, 2004. — С. 223—233.

Ключикова В.Б. Лаковая миниатюра Федоскино в истории народной художественной культуры (вторая половина XVIII—XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 2004. — 24 с.

Коровина Н.С. Коми сказки о богатырях русского эпоса и книжная традиция: Науч. докл. на заседании Коми НЦ УрО РАН. — Сыктывкар, 2004. — 31 с.

Косарев А.Т., Сотсков Е.В. Самые знаменитые клады России. — М.: Вече, 2004. — 432 с. — (Самые знаменитые).

Криничная Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора. — М.: Академ. проект; Гаудеамус, 2004. — 1008 с. — В надзаг.: ИЯЛИ КНЦ, РАН.

Малевин Л.И., Арефьев А.Б. Золотая книга русской магии. — М.: Вече, 2004. — 480 с.: ил.

Мельникова И.И. Духовная культура Ставрополя XIX—XX вв. (на примере фольклорных традиций): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Ставрополь: СГУ, 2004. — 24 с.

Мищенко Л.А. Народная музыкальная инструментальная культура Белгородского края: Учебник для вузов культуры и искусств / БГИК. — Белгород: Политекра, 2004. — 176 с.: нот.

Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX—XX вв.). — М.: Индрик, 2004. — 920 с.: ил. — (Традиц. духовная культура славян. Современ. исследования).

Музыковедение. — 2004. — № 2.

Из содерж.: *Гилярова Н.Н.* Причитания Пензенской земли. — С. 33—47: нот.

Народная культура Сибири: Мат. XIII науч. семинара Сиб. регион. вуз центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. — Омск: ОмГПУ, 2004. — 300 с.

Из содерж.: *Скворцова Н.М.* К проблеме фонетической транскрипции песенного текста. — С. 52—55; *Федорова В.П.* Жанрообразующая роль мотива дороги в заговорах. — С. 127—131; *Власова Г.И.* Календарный нарратив в современном бытовании. — С. 147—151; *Феоктистова И.К.* О жанровой системе русской народной мифологической прозы. — С. 213—216.

Наука о музыке. Слово молодых ученых: Мат. Всерос. конкурса науч. работ. — Казань: Казан. гос. консерватория, 2004. — 636 с.

Из содерж.: *Уригова Н.А.* К проблеме методики комплексного анализа фольклорных музыкально-поэтических текстов. — С. 399—421; *Редькова Е.С.* Музыкально-стилевые особенности детских полевых гошений. — С. 422—458.

Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX в. — СПб.: Азбука — классика, 2004. — 256 с.: ил.

Образ и текст: Сб. мат. конф. — Курск, 2004. — 202 с.

Из содерж.: *Клима И.* Матушка в фольклорной картине мира. — С. 163—171; *Праведников С.* О региональной специфике былинного текста (на примере лексики, называющей оружие и снаряжение). — С. 187—198.

Подюков И.А. Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. — Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2004. — 320 с.

Полевая этнография: Мат. конф. — СПб.: СПбГУ, 2004. — 287 с.

Из содерж.: *Верняев И.И.* Электронный архив этнографических материалов: новые возможности хранения и использования полевых источников. — С. 209—214; *Кадикина О.А.* Сказочницы: личность и традиция (статус сказочницы в деревенском социуме). — С. 52—57.

Рзаускас Д. Лексико-семантический анализ мифологических концептов: символика «рыбы» в балто-славянской традиции (с привлечением индо-иранских данных): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М.: ИС РАН, 2004. — 28 с.

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. мат. конф. / Сост. В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова. — М.: ГРЦРФ, 2005. — Вып. 8. — 288 с.

Из содерж.: *Костюхин Е.А.* О границах фольклорного текста. — С. 7—11; *Неклюдов С.Ю.* Семантика фольклорного текста и «знание традиций». — С. 22—41; *Толстая С.М.* Символический язык одежды. — С. 42—53.

Стеникова П.А. Сказания иностранцев как исторический источник о церковно-театрализованных действиях в России XVI—XVII вв. [«Шествие на осляти», «Пещное действо»] // Традиции и новации в отечественной духовной культуре: Сб. мат. конф. — Челябинск: ЮУрГУ, 2004. — С. 12—15.

Фетисова Л.Е., Ермак Г.Г., Сердюк М.Б. Традиционный восточнославянский фольклор на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX — начало XX в.): Адаптационный аспект: Моногр. — Владивосток: Дальнаука, 2004. — 192 с.

Этнография Северо-Запада России. Южные окрестности Петербурга — Приладожье — Центральные районы Псковщины / А.В. Гадло, И.И. Верняев, С.Б. Егоров, А.Ю. Чистяков. — СПб.: СПбГУ, 2004. — 252 с. [Промыслы, ремесла, одежда, питание, семья, землепользование, хозяйство].

Тексты

Были-небылицы: Сказки-анекдоты / Сост., пер. А.С. Степанова. — Петрозаводск: Карелия, 2004. — 96 с.

Кругобайкальский фольклор. Памятники VI—XX вв. / Сост., пер., лит. обраб., вступ. ст. и коммент. А. Преловского. — М.: Академия поэзии, 2004. — 592 с.

Масленка. Обычаи, обряды, фольклор восточнославянских народов в Новосибирской области: Учеб.-метод. пособие / Отв. ред. Е.Ф. Фурсова. — Новосибирск: Обл. центр рус. фольклора и этнографии, 2004. — 92 с.: нот.

Пять петляков да два бодаста: Сб. рус. загадок Перм. Прикамья в зап. последнего времени / Сост. И.А. Подюков, А.В. Черных, К.Э. Шумов. — Пермь: ПОНИЦАА, 2004. — 92 с.

Русские народные сказки Пермского края / Сост. и вступ. ст. А.В. Черных. — Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. — 280 с.

Слово пуше стрелы: Пословицы и поговорки русского народа, собранные В.Н. Татищевым / Сост. Н. Гашева. — Пермь: Стил МГ, 2004. — 256 с.

Словари. Справочники. Библиография

Музыкальный Петербург: Энцикл. словарь. Т. 1: XVIII в. Кн. 7 / Сост. А.Л. Порфирьева и В.В. Кошелев. СПб.: Композитор, 2004. — 319 с. — [Муз. инструменты в газ. «СПб. ведомости» и «Sankt-Petersburgische zeitung» (1728—1780 гг.)].

Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. — Уголье, Соликамск, Березники, Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. — 360 с.

Трофимова А.А. Мастера народного искусства и художественных промыслов. Предприятия и мастерские, создающие произведения художественных промыслов: Каталог-справочник. — Чебоксары, 2004. — 128 с.: ил.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА;
Государственный республиканский
центр русского фольклора
(Москва)

Новая литература по фольклору в Республике Коми

Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; Отв. сост. М.А. Анкудинова; Науч. ред. Т.С. Канева. Сыктывкар, 2005. — 158 с.

В сборнике опубликованы тексты, относящиеся к исторической прозе коми: предания и исторические сведения об освоении края, возведении культовых объектов, героях, связанных с национальной и местной историей, прозвища. Основу издания составили материалы из Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета, записанные в 1980—2000 гг. в ходе экспедиций и фольклорных практик СыктГУ; кроме того, в сборнике опубликованы материалы Научного архива Коми, Научного центра УрО РАН (записи 1940—2000 гг.), Национального музея Республики Коми (в основном записи 1930-х гг.) и опубликованные, но малодоступные тексты в записях Д.-Р. Фокоша-Фукса 1916—1917 гг. и Т. Уотилы 1942—1943 гг. Большая часть текстов публикуется впервые. Комиязычные тексты публикуются с подстрочным переводом на русский язык.

Публикуемые тексты составили четыре тематических раздела: о чуди (№ 1—36), об освоении края (№ 37—114), о

Стефане Пермском (№ 115—139) и о местных героях (№ 140—210); особую группу составила подборка прозвищ жителей отдельных сел (№ 211—233).

Сборник открывается вступительной статьей, в которой дана общая сюжетно-тематическая характеристика издаваемого материала. В сборнике представлены также указатели мотивов публикуемых текстов по каждой из четырех тематических групп («Указатель мотивов преданий о чуде», «Указатель мотивов преданий об освоении края», «Указатель мотивов преданий о Стефане Пермском», «Указатель мотивов преданий о местных героях») и указатель топографического характера («Указатель текстов, относящихся к одной местности»). В приложении опубликованы записанные в первой трети XX в. тексты мифологического характера, которые связаны с «первовременами», с «доисторической» эпохой мифологизированной в народном сознании истории.

Книга предназначена для филологов, этнографов, краеведов, студентов, всех, интересующихся традиционной культурой народа коми.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Общества М.А. Кастрена (Хельсинки, Финляндия).

Му пуксьм — Сотворение мира / Авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. [Концепция книги, сост., предисл., прим. и пер. П.Ф. Лимерова. Литературная обработка текстов: О.И. Уляшев, Е.В. Лужикова]. — 624 с.

В книге, рассчитанной на самую широкую читательскую аудиторию, представлен уникальный материал — мифологическая проза и духовные стихи народа коми с древнейших времен до наших дней. Особенность книги — ее двуязычие (каждый коми текст переведен на русский язык), а также наличие богатого иллюстративного материала.

История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1—4 июля 2004 г., Сыктывкар) / ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2005. 624 с.

Из содерж.: Акашкина Р.И. Семантический анализ мордовских свадебных персонажей (на материале традиционной мордовской свадебной поэзии). С. 235—237; Ангеловская Л.В. К проблеме «учитель» — «ученик» на материале пижемской былины о Бутмане (Е.П. и И.Е. Чупровы). С. 237—240; Владыкина Т.И. «Имя» болезни и виды заговорных формул удмуртов. С. 240—242; Глухова Г.А. Свадебные мотивы в удмуртском народном календаре. С. 242—245; Горчако А.Г. О напевах песен в коми сказках. С. 245—248; Девяткина Т.П., Панфилова С.С. Мифологические воззрения в свадебных обрядах мордвы. С. 248—251; Ефимова Н.А.

Межэтнические фольклорные связи на уровне необрядовой лирики. С. 251—253; Иванова Е.С. Региональное своеобразие родильной обрядности русских на территории Вятского края. С. 253—255; Канева Т.С. Современное состояние Фольклорного архива СыктГУ: актуальные проблемы и перспективы. С. 255—257; Коровина Н.С., Плосков И.А. Истоки образа «чудесные дети» в коми фольклорной традиции. С. 257—259; Крашенникова Ю.А. Свадебный обряд Лоймы в памяти современных носителей традиции: свадебные чины и их приговоры (по материалам фольклорной экспедиции 2004 г.). С. 259—263; Кудряшова В. М. К проблеме изучения коми волшебной сказки. С. 263—266; Лапин В.А. Русский дружка — *paिताa* на вепсской свадьбе (к проблеме фольклорного двуязычия). С. 266—271; Лимеров П.Ф. Коми предания: проблема границ «колдовского эпоса». С. 271—275; Ложкина Е.В. Свадебные мотивы в научном и литературном наследии Г.Е. Верещагина. С. 275—277; Мальцева Н.А. О значимости этнической картины мира коми-пермяков в формировании гуманистического общества (на материале пословиц). С. 277—279; Панюков А.В. Коми заговорная традиция «нимкыв видзем»: заговорные версии сюжета «Пан тшын». С. 279—283; Пчеловодова И.В. Бессюжетная и сюжетная основа лирических песен удмуртов. С. 283—285; Рассыхаев А.Н. К вопросу о зауми в считалках коми. С. 285—287; Савельева Г.С. Полевые исследования коми фольклорных традиций в материалах Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. С. 287—290; Сивков Н. Мифический образ радуги у южнославянских и финно-пермских народов. С. 290—293; Соколова М.В. Сюжетное многообразие марийских преданий о родо-племенных вождях. С. 293—295; Тингаева Л.А. Сборник А.Ф. Юртова «Образцы мордовской народной словесности» и его значение в становлении художественных традиций мордовской письменной литературы. С. 295—297; Шушакова Г.Н. Поэтика удмуртской сиротской песни. С. 297—300.

Краеведение в Республике Коми: история, современность, перспективы: Материалы республиканской краеведческой конференции (Сыктывкар, 13—14 мая 2004 г.). Сыктывкар, 2004. 320 с.

Из содерж.: Канева Т.С. Фольклористическая деятельность Сыктывкарского университета на современном этапе. С. 61—66; Ангеловская Л.В. Усть-цилемская былинная традиция: история и перспективы изучения. С. 66—73; Филиппова В.В. Коми фольклор в зарубежных изданиях. С. 73—76; Михейченко Н.А. Ритуалы и обычаи Великого четверга в традициях Прилузского района Республики Коми. С. 238—241.

Материал подготовила **Т.С. КАНЕВА;**
Сыктывкарский гос. университет

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ (1928—2005)

5 декабря 2005 г. в возрасте 77 лет скончался академик Владимир Николаевич Топоров. В это трудно поверить, так же как и трудно представить без него российскую филологическую науку. Его работы всегда были глубоки, интересны, поражали огромной эрудицией автора и очевидной связью с каким-то более общим целым, неким «сверхтекстом» исследования языка, литературы и культуры, находившимся в сознании Владимира Николаевича.

Топоров опубликовал невероятное количество научных работ — около полутора тысяч. Среди сквозных тем его творчества — **пространство** (см., например, его работу «Пространство и текст» в книге «Текст: семантика и структура» (М., 1983)). Еще одна ключевая тема — **число** в мифологии и традиционной культуре (см. соответствующий раздел в книге: Топоров В.И. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М., 2004; или его работу: О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980), а также **имя собственное** в языке и культуре (см., например: Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979). Особая область исследований Топорова — **миф**. Достаточно вспомнить его мифологические штудии — от ранних переводов буддийской литературы и выполненных в соавторстве с Вяч.Вс. Ивановым широко известных реконструкций славянской мифологии (Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965; Исследования в области славянских древностей. М., 1974) до поздних больших работ, таких как статья «Первобытные представления о мире (общий взгляд)» (в сборнике «Очерки истории естественных наук в древности». М., 1982) или книги «Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического» (М., 1995) и «Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение в курс истории славянских литератур» (М., 1998). Топорову принадлежит также множество статей в энциклопедии «Мифы народов мира».

Интересовал его **мифологизм** русской литературы и культуры XIX—XX вв. и история литературы вообще. И наконец, предметом его исследований была русская **святость** — от наиболее архаических ее истоков до расцвета (Святость и святые в русской духовной культуре. В 2-х т. М., 1995; 1998).

Топорова трудно назвать «фольклористом» (как и мифологом, лингвистом, литературоведом, историком, религиоведом, культурологом, семиотиком, славистом, балтистом, индологом, классическим филологом — хотя он был всем этим). Он был просто филологом, одним из последних универсальных филологических гениев. Конечно, он мог ошибаться, и даже, может быть, много ошибался и заблуждался, и узкий специалист может поспорить с иными конкретными топовскими выкладками. Но по охвату огромного материала и степени подчинения его целостному видению проблематики и единой сверхзадаче с ним мало кто может сравниться.

Для Топорова как ни для кого другого понятие «живая старина» было наполнено конкретным смыслом. Он прозревал ее следы всюду: в фольклоре, в литературе, во всех проявлениях человеческого духа. Глядя в настоящее, он видел прошлое и, глядя в прошлое, узнавал его проявления в дне сегодняшнем.

Топоров занимался множеством тем, интересных для фольклориста, например:

- заговорами — вспомним его статью «Заговоры и мифы» для энциклопедии «Мифы народов мира» или объемную (100 страниц) работу «Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)» (Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993);

- духовными стихами, в которых он видел следы древнейших ритуальных текстов о творении мира (см., например: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. 5. Вып. 284. Тарту, 1971; Он же. «Голубиная книга» и «К плоти»: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Ч. 1. М., 1987; Он же. Еще раз об и.-евр. *budh- (:*bheudh-) // Этимология. 1976. М., 1978);

- малыми фольклорными жанрами в мифопоэтической перспективе (см., например: Топоров В.Н. Авсень и «авсеньевы» тексты в свете реконструкции // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тез. и предварительные мат. к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988; Он же. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994);



- анаграммами в фольклорных текстах (Топоров В.Н. К исследованию анаграмматических структур (анализы) // Исследования по структуре текста. М., 1987).

Топоров широко пользовался фольклорными и этнографическими данными для реконструкции мифологических сюжетов (см. его упомянутые выше книги, написанные в соавторстве с Вяч.Вс. Ивановым, а также многочисленные статьи, например, работу Иванова и Топорова «Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах» в книге «Типологические исследования по фольклору», М., 1975). Я имею в виду прежде всего реконструированный им знаменитый «основной миф» славянской и индоевропейской мифологии. Эта реконструкция подвергалась серьезной критике исследователей. Она действительно в чем-то сама находится на грани мифотворчества, быть может провидческого. В сущности, Топоров выступал тут прямым продолжателем традиций мифологической школы, представленной в России прежде всего А.Н. Афанасьевым.

Топоров как ученый всегда был для меня олицетворением борьбы с ограниченностью сроков человеческой жизни в своем желании, стремлении, призвании охватить умом необъятное. Ибо очень трудно, как он, пытаться видеть всё во всем, знать всё обо всем и всегда работать не покладая рук. Топоров видится мне как гора, как океан, как нечто, несоизмеримое с тобой самим. Постоянное напоминание тебе твоих реальных размеров здесь. И слава Богу, что это напоминание есть... что оно было.

А.В. ЮДИН
(Гент, Бельгия)

ЕВГЕНИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ КОСТЮХИН (1938—2005)

4 января 2006 г. умер Евгений Алексеевич Костюхин, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН. Умер человек, чье имя известно всем, кто занимается изучением фольклора.

Евгений Алексеевич родился в 1938 г. в г. Верхняя Салда Свердловской области. В 1955 г. он поступил на филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Этот курс до сих пор вспоминают многие. На нем учились Борис Успенский, Владимир Катаев, Юрий Новиков, Владимир Муравьев, Венедикт Ерофеев.

Лекции по фольклору на этом курсе читал В.И. Чичеров, а семинар по подготовке к полевой практике вел Э.В. Померанцева. Тогда в семинаре работали Ю.И. Смирнов, Л.А. Астафьева, Б.П. Кербелите. Евгений Алексеевич вспоминал, что, впервые побывав в экспедиции (в Заонежье), он понял, что живая фольклорная традиция отличается от того, что изучается в рамках университетского курса. Этот взгляд нашел свое отражение в самых ранних статьях Е.А. Костюхина, написанных в соавторстве с другими участниками семинара¹.

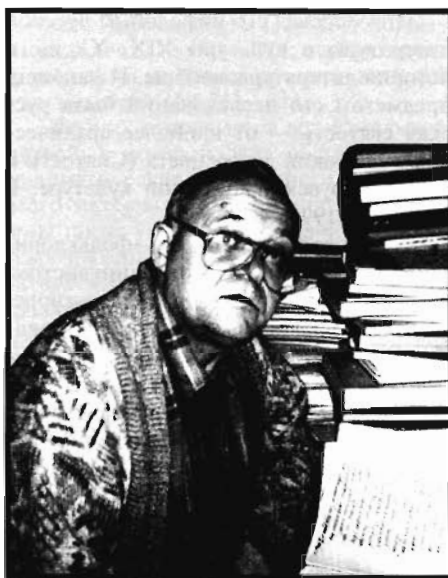
Окончив университет, Е.А. Костюхин уехал в Алма-Ату и поступил там в аспирантуру Педагогического института. Его научным руководителем стала Н.С. Смирнова. Там же в 1969 г. он защитил кандидатскую диссертацию.

В 1983 г. он приехал в Санкт-Петербург, где стал работать в Государственном педагогическом институте им. А.И. Герцена, а с 1989 г. параллельно в отделе фольклора ИРЛИ. Здесь же в 1988 г. была защищена его докторская диссертация.

Основным, хотя и не единственным, предметом научных интересов Евгения Алексеевича были эпические жанры фольклора. В 1972 г. вышла его первая, написанная на основе кандидатской диссертации, монография «Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции».

Вторая монография «Типы и формы животного эпоса» (М., 1987) была продолжением его докторской диссертации. Эта книга представляет собой типологическое исследование, построенное на широком материале, с привлечением мифов, сказок и басен различных народов.

Его статья «Сказки, которые плохо кончаются» (ЖС. 1997. № 4. С. 15—18) значительно расширила традиционные представления о волшебной сказке. Евгений Алексеевич показал, что рассматривать сказочный текст с точки зрения такой его конституирующей функции, как благополуч-



ный финал, не всегда возможно, и что на сказку влияет эстетика легенды, былички, некоторых жанров детского фольклора.

Не только традиционный фольклор входил в сферу научных интересов Евгения Алексеевича. Его внимание привлекал и современный фольклор. Так, он обратился к фольклору младших школьников и убедительно доказал его связь с традиционной культурой². Однако, в отличие от традиционного филологического исследования, Евгений Алексеевич опирался не только на содержание текстов, но и на функции, которые заданы традицией. Помимо этого, он отметил, что сочетание серьезного и смешного, а также игровое оформление текстов также заданы традицией. На примере поздних фольклорных жанров, таких как частушка, он показал, как архетипическое содержание образа трансформируется по художественным законам позднего лирического жанра; в этом же аспекте Е.А. Костюхин рассматривал и массовую советскую песню³. Его статьи, посвященные жестокому романсу⁴ вызвали оживленную дискуссию.

В то же время Евгения Алексеевича интересовали вопросы межславянских контактов, сложившихся в историческую эпоху⁵.

Еще одним аспектом научных интересов Е.А. Костюхина был вопрос о границах фольклорного текста; он считал, что понятие *текст* в настоящее время требует корректировки⁶. Одна из последних статей Евгения Алексеевича была посвящена тому, как формируется образ фольклора в зависимости от исторической эпохи⁷. Говоря о том, что в истории нашей культуры существует много разных образов фольклора, Евгений Алексеевич призывал всех задуматься над правомерностью наших ожиданий и суждений о фольклоре прошлого.

Работы Е.А. Костюхина по истории науки всегда вызывали живейший интерес — была ли это статья об И.М. Снегиреве или о первой отечественной хрестоматии по фоль-

клору, автором которой был Н.П. Андреев⁸.

Евгений Алексеевич был не только выдающимся ученым, но и блистательным педагогом. Рассказывают, что его лекции так понравились польским студентам, что срок работы в университете г. Быдгоща был продлен еще на два года. Курс его лекций, выпущенный в 2005 г.⁹, был удостоен интернациональной премии за исследования в области традиционной народной культуры имени Питре и Марино Института этноистории (Палермо).

Е.А. Костюхин принял живейшее участие в создании серии «Полное собрание русских сказок», которая была основана в 1998 г., в составлении сборников сказок и других фольклорных текстов¹⁰. Последние несколько лет он занимался подготовкой к печати сборника трудов сказковеда А.И. Никифорова, но сборник не успел выйти при жизни его составителя.

Примечания

¹ Астафьева А., Геника И., Кербелите Б., Костюхин Е., Новиков Ю., Ожегова С., Полищук Н., Ремизова Е., Смирнов Ю. В поисках былин. [Экспедиция МГУ летом 1957 г. в Карелию] // Вестник МГУ. 1958. № 1. С. 185—189; Костюхин Е., Ожегова С. Записи русских сказок в 1956—1957 годах в Карелии // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 4. М.; Л., 1959. С. 432—435; Костюхин Е., Новиков Ю., Смирнов Ю. Архангельская фольклорная экспедиция 1959 года // Вестник МГУ. 1960. Серия VII. № 1. С. 85—87.

² Костюхин Е.А. Репертуар современного школьника // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 3. М., 1999. С. 163—168.

³ Костюхин Е.А. «Гармонист молоденький...» (Образ гармониста в частушке и массовой песне) // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001. С. 159—164.

⁴ Например: Костюхин Е.А. Жестокий романс // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 492—502.

⁵ Костюхин Е.А. Славянская культура и народные книги // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 15—19.

⁶ Костюхин Е.А. О границах фольклорного текста // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 7—11.

⁷ Костюхин Е.А. Образ фольклора // ЖС. 2005. № 3. С. 2—4.

⁸ Костюхин Е.А. Иван Снегирев — историк Москвы // ЖС. 2000. № 3. С. 48—49; Костюхин Е.А. Два издания хрестоматии по русскому фольклору в свете истории современной фольклористики // ЖС. 2000. № 4. С. 48—49.

⁹ Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору: Учебное пособие. М., 2005.

¹⁰ См., например: Снегирев И.И. Русские народные пословицы и притчи / Сост. Е.А. Костюхин. М., 1999; Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края / Сост. Е.А. Костюхин. СПб., 2003; Когда звери говорили: триста семьдесят пять мифов, сказок, басен, анекдотов, легенд и преданий о животных / Сост., предисл., комм. и указатели — Е.А. Костюхин. М., 2004.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

Зоя Ивановна Власова (1925—2006)

Январь 2006 г. в историю Отдела фольклора Пушкинского Дома войдет как черный, трагический месяц. 4 января умер Евгений Алексеевич Костюхин, похороны которого состоялись 9 января, а на следующий день скоропостижно скончалась Зоя Ивановна Власова. Буквально за две недели до смерти она отметила свое восьмидесятилетие, была бодрой, энергична, а 10 января ее не стало.

З.И. Власова родилась 27 декабря 1925 г. в д. Сукманы Нытвинского р-на Пермской (тогда Молотовской) обл. Судьба З.И. Власовой типична для людей ее поколения: крестьянская семья, в которой она станет первым представителем интеллигенции, начальная школа в Сукманах, средняя — в г. Нытве. Каждое лето — работа на колхозных полях. По окончании школы Зое Ивановне очень хотелось продолжить свое образование. Но поистине «крепостническая» система нашей деревни во времена сталинского режима поначалу стала препятствием на ее пути к осуществлению этой цели. С большим трудом председатель колхоза отпустил девушку в Молотов — при условии, что летом она обязательно вернется в колхоз, для участия в общей работе на полях и лесозаготовках. С 1943 по 1948 г. З.И. Власова училась на историко-филологическом факультете Молотовского университета, затем работала в Чердыни — в педагогическом училище и лесотехническом техникуме. В 1950 г. она переехала в Молотов, где преподавала в одной из школ.

В 1954 г. Зоя Ивановна поступила в аспирантуру Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (1954—1957), который стал ее вторым домом и где она проработала всю свою жизнь. Выбор специальности — «фольклористика» — для З.И. Власовой не случаен. Ей были присущи корневые, глубинные связи с устной народной культурой. 16 января 2006 г. за поминальным столом старейшие сотрудники Отдела фольклора вспоминали, как во время работы над сборником «Частушки в записях советского времени» (1965) она могла сходу выдать по несколько вариантов тех текстов, которые отбирались составителями для издания, как озорно предлагала В.В. Митрофановой, работавшей над собранием загадок, известные ей изустно так называемые нескромные загадки, как доверительно умела общаться с исполнителями во время экспедиций.

Сотрудником Отдела устного народного поэтического творчества Пушкинского Дома З.И. Власова стала 27 декабря 1957 г. В 1963 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Фольклорно-этнографические интересы В.Г. Короленко 1880—1890-х годов». Далее обстоятельства сложились так,



что З.И. Власова была переведена в Сектор новой русской литературы (1970—1972), а затем в Рукописный отдел Пушкинского Дома, где напряженно и с увлечением работала над темами, актуальными для данных подразделений Института. В Отдел фольклора Зоя Ивановна вернется только во второй половине 1970-х гг.

Интересы исследовательницы в области устной народной словесности были многообразными и разносторонними. Одной из значимых страниц в ее научном творчестве явились работы по изучению фольклористического наследия П.В. Киреевского и его окружения. В 7-м томе «Русского фольклора» З.И. Власова опубликовала статью «Коллекция лирических песен в собрании П.В. Киреевского». В 1968 г. для знаменитого 79-го тома «Литературного наследия», посвященного песням, собранным писателями, З.И. Власова в соавторстве с другими учеными подготовила материалы, записанные Н.А. Костровым и Д.П. Ознобишиным. Предметом специальных разысканий З.И. Власовой стала экспедиционная деятельность П.И. Якушкина, друга П.В. Киреевского. После ряда статей, публиковавшихся с 1959 г., в сборнике «Собрание народных песен П.В. Киреевского: Записи П.И. Якушкина» (1983—1986) исследовательница осуществила качественное переиздание фольклорных материалов этого яркого собирателя XIX в. В 1986 г. вышел подготовленный ею том «Сочинений» П.И. Якушкина.

Тема истории фольклористики, волновавшая З.И. Власову, сказала и в других ее трудах. Она много и плодотворно занималась А.А. Котляревским, публикуя его письма к А.Н. Пыпину и О.Ф. Миллеру. Благодаря З.И. Власовой в науку были введены письма А.Н. Афанасьева к П.П. Пекарскому, Е.И. Елагину к И.С. Аксакову.

Для фундаментального биографического словаря «Русские писатели. 1800—1917» исследовательница написала статьи об А.Ф. Гильфердинге, А.А. Котляревском и О.Ф. Миллере. Интересовалась З.И. Власова и темой «литература и фольклор». Для коллективной монографии Пушкинского Дома «Русская литература и фольклор (первая половина XIX в.)» (1976) ею написаны главы о В.И. Дале и А.Ф. Писемском. Для продолжения этого издания — «Русская литература и фольклор (вторая половина XIX в.)» (1982) — она подготовила главу о П.И. Мельникове-Печерском.

Перу З.И. Власовой принадлежит также ряд трудов, посвященных разным жанрам русского фольклора: частушкам, заговорам, подблюдным песням.

С начала 1980-х гг. З.И. Власова начала заниматься «скоморошьей» темой — местом древнерусских артистов в средневековом обществе и их репертуаром. Блестящий историко-этнографический анализ «Старины о большом быке» дан в ее статье 1982 г., опубликованной в «Русской литературе». Для сборника «П.И. Чайковский и Урал» (1983) она написала статью «О влиянии поэтических традиций скоморохов в фольклоре Чайковского района Пермской области». Целая серия статей о скоморохах нашла место на страницах «Русской литературы»: «Следы творчества скоморохов в традиционном песенном фольклоре» (1985), «Скоморохи и сказка» (1988), «Скоморохи и воловничество» (1989). В первой половине 1990-х гг. в 47-м томе «Трудов Отдела древнерусской литературы» была напечатана ее работа об истоках образа и мотивов «Ерша Ершовича»; в 27-м томе «Русского фольклора» — статья «Скоморохи и календарно-обрядовый фольклор». З.И. Власова была одним из авторов сборника «Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения» (1994), в нем есть ее статья, поднимающая проблему критериев для выявления скоморошья традиций в русском фольклоре. В 2001 г. вышла в свет монография исследовательницы «Скоморохи и фольклор», бывшая ее докторской диссертацией, защищенная в том же году.

В марте 2004 г. Зоя Ивановна ушла на пенсию. Но из фольклористики исследовательница не уходила до самого последнего дня своей жизни. Она часто появлялась в Пушкинском Доме, нередко ее можно было встретить в читальных залах Публичной библиотеки или Библиотеки Академии наук. На моем письменном столе лежат подготовленные для рецензирования две толстые папки с последней рукописью З.И. Власовой — «Скоморохи в памятниках письменности». Здесь собраны документальные свидетельства о скоморохах в Древней Руси.

Наши старейшины уходят. Долг живых поддерживать лучшие традиции в науке и сохранять память о своих предшественниках так, как это умела делать Зоя Ивановна Власова.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

Международная конференция «Календарная обрядность»

20—24 марта 2005 г. в г. Мсида (Мальта) состоялась конференция, на которой ученые более чем из 15 стран (Мальта, Великобритания, Италия, Исландия, Норвегия, Швеция, Дания, Россия, Венгрия, Чехия, Болгария, Эстония, Латвия, США и др.) обсуждали ритуалы годового цикла. Это первый симпозиум, проведенный в рамках Комиссии по изучению календарной обрядности при Международном обществе этнологов и фольклористов (подробнее о создании Комиссии см.: ЖС. 2004. № 4. С. 62). Оргкомитет возглавлял профессор Дж. Мифсуд-Чиркоп (Университет Мальты).

Место и время проведения научной встречи определили большинство ее тем: «Обрядовый годовой цикл на Мальте», «Пасха и весенний цикл ритуалов» (конференция открывалась в Вербное воскресенье (Palm Sunday) по католическому календарю), «Ритуальные процессии» (Страстная неделя на Мальте отмечается многочисленными народными шествиями и инсценировками евангельских сюжетов). Еще одна тема — «Параллели между обрядами жизненного и календарного циклов» — согласно решению Комиссии, обязательно обсуждается на всех симпозиумах.

К конференции был опубликован сборник¹, в который вошло 60 тезисов. С докладами выступили 45 ученых. На пленарном заседании после торжественного открытия научной сессии выступила председатель Комиссии по изучению календарной обрядности Э. Лайл (Шотландия). Она обозначила основные проблемы, которыми, по ее мнению, в первую очередь следует заниматься специалистам по календарю. Прежде всего, это членение времени и года при помощи ритуалов, а также проведение аналогий между жизнью природы и обрядовым сценарием жизни человека. Э. Лайл высоко оценила идеи Н.И. Толстого по структурному сопоставлению членения суток и года, представленных схематически в виде кругов², и подробно прокомментировала эту изосемию на материале различных народных традиций. Среди докладов, прозвучавших на конференции и содержавших ряд важных теоретических и методологических постановок, следует отметить выступления К. Веребьи и В. Фойта (Венгрия) «Система подходов к изучению календарных обрядов Венгрии», «День св. Олава в Норвегии: изобретение традиции или старинный праздник?», Т. Минихметовой (Австрия) «Символика ка-

лендарных обрядов у удмуртов» и некоторые другие.

Заседания проводились параллельно в двух секциях, и доклады объединялись в блоки не только по тематике и проблематике, но и по исторической или географической привязанности исследуемого материала. В разных аспектах освещалась великопостная и пасхальная обрядность. Так, К. Эйнарсдоттир (Исландия) рассказала об обрядах Пепельной среды в своей стране, а М. Картер (Великобритания) — о персонификации Масленицы и Великого поста в средневековой Англии. Много выступлений было посвящено драматическим действиям, карнавальным и народно-религиозным шествиям (Дж. Мифсуд-Чиркоп (Мальта) «Ритуал и драма в мальтийских религиозных карнавалах»; В.А. Крэмона (Мальта) «Карнавал: спонтанность и контроль»; Дж. А. Грима (Мальта) «Религиозные процессии на Светлой неделе в местности Корма, Мальта»). Свообразные процессии немецких брадобреев, которые изображают при помощи танца и пантомимы смерть и воскресение в Лазареву субботу, осветила в своем докладе Х. Штейн (Германия).

Уникальным, сохранившимся без изменений обрядам, которые теперь можно увидеть лишь в нескольких деревнях южной Италии, посвятил свой доклад итальянец Дж. Мургачи. Это ритуалы самобичевания, совершаемые молодыми парнями в Великую пятницу. Собравшиеся в таверне парни сначала поливают себе ноги вином, затем начинают хлестать по ним до тех пор, пока не появятся кровотокающие раны. Тогда парни в сопровождении односельчан отправляются к костелу, где садятся на пол и приклоняются к стенам, чтобы оставить кровавые отпечатки. Обряд завершается совместной общесельской трапезой в таверне. Доклад Дж. Мургачи сопровождался видеозаписью, сделанной в 2002 г.

Н. Мартин (Шотландия) занимается новогодними детскими обрядовыми шествиями. На богатом полевом материале, собранном в последние два десятилетия на Гебридских островах, он показал, что традиция не прекращается, а, наоборот, развивается, создаются новые песни и припевки, исполняемые детьми при посещении домов.

Сохранность ритуалов и обрядовых комплексов, их трансформация в меняющемся мире по-прежнему находится в центре внимания исследователей традиционной культуры. Именно в этом ракурсе рассмотрел аграрные праздники Франции Л.С. Фурнье (Франция). Изменение местных приходских праздников за период 1960—2000 гг. на Мальте анализировал Дж. Боссеван (Нидерланды).

Трансформации праздничного паломничества в Румынии исследовала Ф. Посони (Румыния), а М. Боумен (Великобритания) рассказала об основных народно-религиозных компонентах паломничества в Гластонбери в XXI в. Новые ритуалы как развитие или возрождение старых обычаев рассматривала М. Хугосон (Швеция) на примере возобновившихся в последние годы в Швеции уличных процессий с пасхальными деревьями.

Изменения в направленности религиозных и светских календарных дат, их политизацию и идеологизацию в странах постсоциалистического пространства констатировали и документировали К. Михайлова (Болгария) на примере политического карнавала в Вербное воскресенье в Софии и Д. Була (Латвия) на примере празднования 8 Марта. Традиционный румынский обряд «Калуш» в современном контексте как часть национальной идеологической составляющей исследовала А. Гюрческу (Дания). Заметим, что этот же обряд, но с другой точки зрения — в контексте представлений о «том свете» — описал О. Ронстрем (Швеция). М. Кыйва (Эстония) показала, что пасхальные торжества сохранились в почти не трансформированном виде наши дни в эстонских деревнях.

Новейшим тенденциям в развитии городских праздников (в частности, Рождества) были посвящены доклады шведских этнологов, фольклористов и лингвистов. А. Петерссон и А. Ульфstrand проследили изменения в традиционных шведских рождественских застольях последних лет. Поскольку современная обрядность в Швеции стала предметом особого внимания фольклористов, этнологов и лингвистов, в известном архиве Гётеборгского Института диалектологии, ономастики и фольклора кроме обширного собрания по традиционной календарной обрядности (анализу которого был посвящен доклад Л. Мидхольм) теперь составляется особый раздел, куда помещаются материалы по новым, создающимся или значительно видоизмененным обрядам (доклад А. Нордстрем).

Параллелизм годового и семейного циклов анализировался на материале чешской и словацкой традиции (Я. Рихлик, Чехия); исландской (Т. Гунелл, Исландия), американской (Д. Стейнли), норвежской (Е. Холанд).

Ряд докладов относился к календарным периодам, не обозначенным в программе конференции. Так, А. Линтруп (Эстония) сделал подробный анализ двух лиминальных периодов у удмуртов (приуроченных к зимнему и летнему солнцестоянию), выделяя общие символические компоненты соответствующих ритуалов и представлений. М. Симонсен (Дания)

исследовала ареальное разнообразие празднования летнего солнцестояния и показала, какие изменения претерпевает традиционная обрядность в распространённых в Европе современных неязыческих календарных ритуалах.

Календарь и искусство — еще одна тема, поднятая на конференции. Старинные изображения календарных обрядов, как показал ряд выступлений, могут о многом поведать исследователям. Об этом говорилось в докладах «Весенние процессии, изображенные на наскальных рисунках эпохи бронзового века в Швеции» (Р. и Т. Андерссон, Швеция) и «Культовый король Артура и картины на темы календарных ритуалов XII в. в Италии» (М. Адозиньо, США).

Фольклору в контексте обрядового года были посвящены два доклада — о сезонных заговорах от змей (Р. Андерссон, Швеция) и о славянских паремиях на темы календарных праздников (И.А. Седакова, Россия).

Несколько докладов имели скорее просветительский, страноведческий характер. Гостеприимные организаторы конференции поставили перед собой цель ознакомить собравшихся ученых-иностранцев с античной культурой Мальты. В связи с этим прозвучали доклады мальтийских исследователей античности (Э. Пейс «Древнейшие ритуальные захоронения на Мальте», А. Борг-Кордона «Античные музыкальные инструменты» и др.).

Закрывая конференцию, Э. Лайл поблагодарила организаторов за ту творческую атмосферу, которую удалось создать для участников конференции, и за предоставленную возможность познакомиться с обрядовой жизнью Мальты на Страстной неделе. Она обобщила научные выступления и дискуссии, отметила разноплановость и богатство календарно-обрядовой тематики и призвала ученых исследовать «микроритуалы» (по ее терминологии) в более широких рамках обрядового времени.

Следующая конференция Комиссии по изучению календарной обрядности состоится в 2006 г. в Гётеборге (Швеция). Информацию см. на сайте www.ritualyear.com.

Примечания

¹ First conference on the SIEF group on The Ritual Year. Abstracts. Malta, March 20—24, 2005. Msida, 2005.

² Толстой Н.И. Жизни магический круг // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 35. Перевод на англ.: Tolstoy N. The Magic Circle of Time // Cosmos 2002 [2005].

И.А. СЕДАКОВА
(Москва)

«Морфология праздника». К 110-летию со дня рождения В.Я. Проппа

Конференция «Морфология праздника», посвященная 110-летию Владимира Яковлевича Проппа, которое пришлось на 26 апреля 2005 г., состоялась 12—14 мая 2005 г. и стала второй юбилейной Пропповской конференцией, организованной АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры». Первая конференция, которую по формату точнее было бы именовать конгрессом, прошла 10 лет назад (см.: Материалы международной конференции, посвященной 100-летию В.Я. Проппа // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8-9. СПб., 1995. С. 164—326).

Называя вторую конференцию «Морфология праздника», организаторы отдавали дань монографии В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники», которая представляет собой авторское приложение метода морфологического анализа к календарному обрядовому материалу.

Открытие конференции проходило на кафедре истории русской литературы филологического факультета СПбГУ, где В.Я. Пропп читал лекции по русскому фольклору и проводил свой семинар, воспитавший несколько поколений российских фольклористов. Заданные ученым высокие профессиональные стандарты, атмосфера живой и активной работы мысли, царившей на его семинарах, межличностного характера отношений учеников и учителя ценятся и сохраняются его учениками. Выступление А.Н. Мартыновой (ИРЛИ, Санкт-Петербург), ученицы, хранительницы и публикатора архива В.Я. Проппа, было проникнуто именно этими настроениями. А.Н. Мартынова поделилась с собравшимися восстановленными ею по данным разнообразных архивов неизвестными эпизодами биографии В.Я. Проппа. Организаторами конференции и руководителями «Пропповского центра» были вручены памятные медали В.Я. Проппа, учрежденные филологическим факультетом СПбГУ: А.Н. Мартыновой за бережное хранение и публикацию архива В.Я. Проппа, английской фольклористке Элизабет Уорнер — автору книги «Владимир Яковлевич Пропп и русская фольклористика» (СПб., 2005). По приглашению А.Н. Мартыновой на заседании присутствовали ближайшие родственники В.Я. Проппа.

Секция первого дня «Праздник: морфология» по замыслу организаторов объединяла синтагматические и парадигматические исследования «праздничности» в общем обрядовом тексте традиции.

И.А. Морозов (Институт этнографии РАН, Москва), автор (в соавторстве с

Н.С. Слепцовой) только что вышедшей монографии «Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX — XX вв.)» (М., 2005) выступил с докладом «Праздник: внутреннее и внешнее». Анализируя традиционную игру, исследователь использует метафору хоровода, состоящего из нескольких кругов вовлеченности участников: внутригрупповые и межгрупповые взаимодействия в публичных обрядовых и зрелищных акциях рассматриваются им как «внешний круг игры», а процесс становления личности и процесс соревнования за повышение статуса в рамках сообщества — как «внутренний круг».

В.А. Лапин (Российский институт истории искусств, Санкт-Петербург) в своем докладе предложил рабочую таблицу жанрово-видового состава классического корпуса русского музыкального фольклора. Ученым были выделены следующие виды русского музыкального фольклора: календарно-обрядовый, семейно-обрядовый, песенно-повествовательный, хороводно-игровой, лирика, инструментальная музыка, вокально-инструментальное музицирование. Весьма кстати оказались «музыкальные иллюстрации» календарных фольклорных напевов в исполнении К.В. Чернецовой (СПбГУ) и Ю.В. Тюлиной.

Доклад И.С. Веселовой (СПбГУ) «Красные девушки и кумач: цветовые атрибуты праздника» был посвящен анализу специфического обрядового (семейного и календарного) атрибута — красной/цветной ленты/лоскутка. По мнению докладчицы, этот атрибут является метафорическим знаком девичьей крови/чести в ряду обрядовых синонимов (следа дефлорационной крови на рубашке невесты, постоянного эпитета «красная девушка» и пр.) и коллективным «стягом» готовых к браку девушек. Семантика и прагматика «высказывания» атрибута зависит от места его в обрядовой последовательности, характера и субъекта действия. Доклад сопровождался богатым иллюстративным материалом из полевого архива филологического факультета СПбГУ.

М.А. Лобанов (Российский институт истории искусств, Санкт-Петербург) в своем докладе обратился к «процедуре подблюдных гаданий» в перспективе одной из гипотез В.Я. Проппа. Представленное докладом исследование показывает справедливость пропповской научной посылки, сделанной в «Русских аграрных праздниках»: «... совершенно несомненно, что у древних славян имелись кудесники, что гадания до некоторой степени были организованы и регламентированы» (СПб., 1995. С. 117). Полевые данные подтверждают, что русские подблюдные гадания не были стихийно коллективными, но проводились лицами, за

которыми в силу их статуса была закреплена роль руководителей.

Доклад А.В. Никитиной (СПбГУ) «Благовещенские обряды с птицами у русских и болгар» был посвящен обычаям, связанным с древними представлениями славян о прилетающих по весне птицах. А.В. Никитина рассматривает динамику изменений ритуализированных отношений человека к перелетным птицам от архаической демонологизации их до более поздних представлений о птицах-вестниках.

Е.Л. Мадлевская (РЭМ, Санкт-Петербург), основываясь на данных экспедиции в Оренбургский р-н Оренбургской области в 2004 г., анализировала свидетельства, касающиеся обычая «греть покойника» и соблюдение его в настоящее время. Сохранность обрядовых действий с единственным изменением (использование) для возжигания костров нетрадиционного материала — автомобильных покрышек и его существование вне установленного ранее ареала распространения объясняется тем, что в данной местности проживают потомки переселенцев 1830-х гг. из южнорусских губерний, где довольно прочно бытовал в то время обычай «греть покойников».

Доклад и презентация О.Ю. Бойцовой (Европейский университет, Санкт-Петербург) «Любительская фотография как часть городского календарного праздника в России в XX в.» основаны на сравнительно новом в отечественной антропологии визуальном материале — любительской фотографии и семейных фотолбomboмах. Процесс фотографирования был представлен как часть современной городской семейной календарной обрядности. Автором были выделены как основные «фотографически» маркированные точки советского календаря: новогодние праздники, 8 марта, 7 ноября.

А.Н. Сперанская (Красноярский государственный университет) прокомментировала переделку «взрослого» календаря участниками детского фольклорного лагеря в докладе «Современный сибирский календарь праздников: ожидания подростков». По мнению участников завязавшейся оживленной дискуссии, А.Н. Сперанская не уделила достаточного внимания контекстным характеристикам этого календаря-конструктора — например, степени спонтанности подобного хроноконструирования, фактора «внешней» или «внутренней» цензуры коллектива.

Е.А. Пархомова (Российский фольклорно-этнографический центр, Санкт-Петербург) в докладе «Хореография обряда: традиционная женская пляска в ритуалах и праздниках северо-запада России» акцентировала свое внимание на роли народного танца (традиционная пляска, хоровод) в общей морфологии

праздника. Используя видеofиксации различных ритуальных (пляска в свадебном обряде, на дожинках и др.) и ритуализированных (святочные и весенние хороводные гуляния) действий с хореографическими компонентами, автор исследовала их функционирование в праздничном тексте.

Секция «Праздник: исторические корни» проходила 13 мая в конференц-зале Российского этнографического музея, в котором созданы все условия для технической поддержки презентаций и показов.

В презентации Г.В. Лобковой (Санкт-Петербургская консерватория) «Знаки и образы поминальной обрядности (по материалам экспедиций Российского фольклорно-этнографического центра и Санкт-Петербургской консерватории)» был описан и проанализирован обряд жатвы последнего снопа. Помимо собственно магических манипуляций, обряд включает в себя специфическую песенную формулу — «лелёкание». Основу доклада составил этнографический фильм с уникальными полевыми видеозаписями. Доклад вызвал оживленный обмен мнениями.

Доклад В.В. Гавришиной (РЭМ, Санкт-Петербург) «Работа в праздник (приуроченность посадочно-огородных работ к годовым праздникам у русских)» затронул малоосвещенную в этнографии тему. По наблюдению этнографа, приурочивание огородных работ к годовым праздникам до сих пор остается живой традицией, так же как и приемы имитативной магии, магический этикет, приметы.

Е.А. Платонова (РЭМ, Санкт-Петербург) представила сообщение на тему «Праздник плодородия в комплексе календарных обрядов у вайнахов», посвященное ингушскому празднику «марс пхьор» (жатвенный ужин), завершавшему сезон сельскохозяйственных работ. Рассмотрена структура и семантика праздника в следующих аспектах: 1) культ предков; 2) культ домашнего очага; 3) специфическая роль женщины в обряде. Отмечено исламское влияние на завершающем этапе бытования праздника (середина XIX в.).

Доклад «Элементы новогоднего карнавала в среднеазиатской городской культуре XIX века» С.В. Дмитриева (РЭМ, Санкт-Петербург) был основан на анализе описаний придворных празднеств. Времяпрепровождение эмира поражает поистине восточным размахом роскоши, безделья и телесных усад. С.В. Дмитриев обнаруживает в этом безостановочном праздновании следы «карнавализации» действительности как устроителями и иллюминированными действами, так и авторами письменных свидетельств.

В.В. Емельянов (СПбГУ) обратился к наиболее архаическим из рассматриваемых

на конференции источникам. В докладе «Змеборческий миф по клинописным источникам» им прослежена эволюция змеборческого элемента весенних праздников по шумерским текстам эпоса Нинурты, вавилонскому эпосу «Анзу» и эпосу о сотворении мира, с привлечением календарно-ритуальных и астрологических текстов II-I тысячелетий до н.э. на шумерском и аккадском языках. Основным объектом внимания стал образ антагониста, его генезис, связь злодея с героем, вопрос об инициации в весеннем календарном ритуале шумеров.

Продолжил разыскания в области «исторических корней» праздничных ритуалов В.Ю. Михайлин (Саратовский государственный университет). В докладе «Календарные и кодовые аспекты древнеаттических дионисийских празднеств и современный миф о Дионисе и дионисиях» исследователь предпринял попытку развенчать устойчивый европейский миф о Дионисе как божестве с выраженными растительными и прокреативными функциями или, несколько уже, как о боге вина, а также о дионисиях как об оргиастических празднествах, имевших выраженные прокреативные составляющие. По мнению В.Ю. Михайлина, базовая связь Диониса и дионисий с какими бы то ни было сельскохозяйственными культурами архаическим греческим материалом не подтверждается. Основу доклада составил анализ источников как литературных и эпиграфических (аттический календарь, Аристофан, Афиней и т.д.), так и изобразительных (аттическая черно- и краснофигурная вазопись).

Отдельный тематический блок составили доклады, посвященные православному компоненту русских праздников.

В.В. Виноградов (Российский институт истории искусств, Санкт-Петербург) в докладе «Праздник и богомолье. К проблеме соотношения текста и действий» выделил предикатные элементы в рассказах о празднованиях.

Е.Е. Левкиевская (Институт славяноведения РАН, Москва) построила свой доклад «Пасха по-советски: личность в структуре праздника на материалах интервью горожан, чье детство пришлось на послевоенное время, когда церковные службы были почти изъаты из пасхального времяпрепровождения. Е.Е. Левкиевская обнаруживает следы структурной деформации праздника на всех уровнях: морфологическом (в частности, фактическое совмещение Пасхи и Радуницы), предметном (изменения в пищевом коде, наборе ритуальных предметов), акциональном и вербальном (особенности бытового поведения, десемантизация ритуальных действий и сакральных текстов).

В продолжающем пасхальную тему докладе «Пасха: движение и время ("Слово" Иоанна Златоуста и иконография)»

С.В. Ивановой (СПбГУ) продемонстрирован процесс становления иконографии Воскресения от древнерусской иконописи через западноевропейскую храмовую живопись до модерна. Основной задачей исследования стало соотнесение иконописной композиции с композицией «Пасхального слова» Иоанна Златоуста, причем и в визуальном, и в вербальном текстах была выявлена крестообразная/перекрестная модель развития сюжета.

М.П. Чередникова (Ульяновский педагогический университет) сопровождала свой доклад «Праздник в современном селе: половозрастная и этническая стратификация» фрагментами фильма, снятыми ею и ее коллегами во время экспедиций в с. Потыма. Цель исследователей — зафиксировать в «поле» весь цикл календарных праздников, отмечаемых в современном селе, подверженном сложным демографическим и этническим колебаниям. В частности был показан и проанализирован фрагмент полевых видеозаписей отмечаемая Страстной Пятницы: выноса Плащаницы, организованного пожилыми жителями села в доме одной из них, хранящей святыню.

О.Н. Филичева (Европейский Университет, Санкт-Петербург) посвятила свой доклад сравнительному анализу праздника Ксении Блаженной и праздника Параскевы на Пороховых. Первый наблюдался автором в течение нескольких лет у часовни на Смоленском кладбище Санкт-Петербурга, а описания второго были обнаружены ею в газетах конца XIX — начала XX в. Основное внимание было уделено соотношению спонтанных и официальных/церковных компонентов празднования.

Третий день конференции под названием «Праздник и действительность» проходил в Институте истории искусств.

Первое заседание открыл Г.А. Левинтон (Европейский Университет, Санкт-Петербург). В докладе «Праздник в Морфологии (сказки)» праздник был представлен как традиционный топос в сказке и других эпических жанрах. Ритуальное действие находит отражения на разных уровнях нарративного строения: заключительный свадебный пир в сказке или пир как начало испытания, тема «собрания» (assembly) в эпосе (по Лорду).

Е.Г. Рабинович (Санкт-Петербург) в докладе «Альманах. Экспроприация дат» остановилась на феномене использования и переноса дат из предыдущей культурной традиции в последующие на материале греческих, римских и византийских альманахов (календарей праздников).

Доклад «Сценарий и жизнь в представлении фольклора. Переизобретение русской рождественской традиции в Саратовской области» Лора Ольсон (Колорадо, США) построила на собственных полевых наблюдениях рождественских

празднований. Исследовательнице удалось распутать многосоставное пересечение и столкновение разных интенций и обычаев: сельской и городской молодежи, сельской и городской интеллигенции, сельской администрации и регионального телевидения, и тем самым ответить на вопросы: «Для кого важно "сохранять" традицию, и как это делать? Кто передает ее кому, каким образом? И, в конечном счете, что такое "традиция" в постсоветской России?»

В перерыве между заседаниями Е.Е. Васильева (Российский институт истории искусств) и ансамбль «Псаломпевцы» провели презентацию книги В.С. Бахтина «Русская лирическая песня».

Второе заседание этого дня конференции было полностью посвящено этнографическому кино и визуальной составляющей традиции. Так, В.Л. Кляус (Институт мировой литературы, Москва) и М.Ю. Шапова (Москва) представили и прокомментировали снятый ими этнографический фильм «Троица семейских Укыра в двух видеофиксациях — имитация и праздник». М.Г. Матлин (Ульяновский педагогический университет) на основе видеофильма «Пасха в Кадышеве» сделал доклад «Пасхальная традиция в современном русском селе (на материале полевых исследований в Ульяновском Присурье)». В.Ф. Шевченко (Изд-во «Лабиринт», Москва) продемонстрировал слайд-шоу «Праздник — тема, текст, концепт в наивной живописи, состоящее из картин «наивного» художника и поэта Ивана Игнатьевича Кузина. «Праздничная» тема в живописи была выявлена по колористическому и сюжетному принципам. В заключение конференции Ж.В. Кормина и С.А. Штырков (Европейский университет, Санкт-Петербург) показали видеофильм «Праздник на сельской святыне "Пещерка" (Гдовский р-н Псковской обл.)», сделанный по материалам полевых видеозаписей крестного хода, молебна у местной святыни «Пещерки» и омовений на камне со следами Богородицы. В фильме представлены фрагменты интервью и мнения различных участников обряда (церковнослужителей, местных жителей, паломников), мотивации их действий.

По общему мнению участников и гостей конференции, выраженному во время заключительной, части праздничной конференции, избранный организаторами открытый формат конференции, научное общение, обмен новыми идеями и фактами, сопутствующие докладам выступления ученых и продолжавшиеся в кулуарах дискуссии обнаружили насущную потребность гуманитарного сообщества в живом научном общении.

И.С. ВЕСЕЛОВА
(Санкт-Петербург)

Научно-практический семинар «Итоги фольклорного года—2005» в Сыктывкаре

В декабре 2005 г. в Центре фольклорных исследований Сыктывкарского государственного университета состоялся научно-практический семинар «Итоги фольклорного года», на котором были обсуждены результаты фольклористической деятельности в вузе за год.

Большой блок информации был связан с итогами полевой работы. В 2005 г. в рамках выездных учебных практик 1-го курса филологического и финно-угорского факультетов¹ собиратели СыктГУ побывали в трех местах: в Ижемском и Усть-Цилемском р-нах Республики Коми и в Вилегодском р-не Архангельской обл.

Фольклорная практика финно-угорского факультета в Ижемском р-не проводится с 2003 г. (рук. — В.В. Филиппова). Если в 2003—2004 гг. сбор материала осуществлялся в деревнях и селах по р. Ижме, то минувшим летом экспедиционная группа побывала в населенных пунктах, расположенных в бассейне Печоры (Брыкаланская сельская администрация). Большое место в записанном материале составляют фольклорно-этнографические сведения по календарю, промыслам, рассказы этнокультурного и этнобытового характера.

Другой отряд собирателей, фольклорно-диалектологический (рук. — Т.Н. Бунчук и Е.А. Шевченко), выезжал в пограничный с Республикой Коми Вилегодский р-н (Фоминская сельская администрация). Полевые фольклористические разыскания на Виледи СыктГУ начал около 20 лет назад². Новая поездка в знакомые места не разочаровала собирателей: фольклористы и диалектологи записали хороший материал по сказочной традиции, детскому фольклору, причитаниям и т.д.

Своеобразным возвращением на старую полевую базу стал выезд в Пижемскую сельскую администрацию Усть-Цилемского р-на республики (рук. — Т.С. Канева), где фольклорно-археографические экспедиции СыктГУ работали в 1980-х гг.³ В 2005 г. на Пижме удалось записать сведения по истории и современным традициям местных старообрядцев, материалы по песенной культуре, играм, святочным гаданиям, историко-легендарной прозе, прозвищам, народной демонологии и др. Особое внимание собиратели уделили записи воспоминаний об исполнителях былин. Большой удачей стала не просто встреча сыктывкарских филологов с одной из последних представительниц известного пижемского рода сказителей (Евдокией Малафеевной Мяндиной, 1926 г.р.), но и возможность услышать и зафиксировать живое исполнение фрагментов былин, которыми знаменит Пижемский край. Еще одним значимым результатом экспедиции можно

считать записи песенного фольклора, которые были сделаны как от одиночных исполнителей, так и от певческих коллективов (в д. Степановской, Загивочной, Боровской). Благодаря участию в поездке старшекурсницы А. Васкул, специализирующейся по книжности, был зафиксирован большой материал по рукописно-книжной традиции Пижмы.

Второй большой темой семинара стало представление результатов трехлетнего проекта «Фольклорный архив СыктГУ: новые подходы к систематизации и представлению записей», финансируемого РГНФ (2002—2005 гг., рук. — Т.С. Канева)⁴. Данный проект, который предполагает дальнейшую разработку, позволит фольклористам СыктГУ в скором времени выйти на принципиально новый уровень представления записей, хранящихся в Фольклорном архиве, в виде электронной базы данных. Она будет включать научные описания отдельных архивных единиц записи, обеспечивать хранение и поиск необходимой информации о записях, а также доступ к аудиозаписям или к их расшифровкам в режиме авторизованного доступа⁵.

В качестве наиболее важных итогов 2005 г. было отмечено издание сборника «Историческая память в устных предани-

ях коми», подготовленного в СыктГУ на основе текстов из фольклорных собраний СыктГУ, Коми НЦ УрО РАН, Национального музея Республики Коми⁶.

На семинаре обсуждался также вопрос о предстоящей в ноябре 2006 г. в Сыктывкаре научной конференции «Духовная культура финно-угорских народов России», посвященной 80-летию А.К. Микушева⁷.

Примечания

¹ Кроме студентов в поездках принимали участие выпускники кафедры фольклора и истории книги СыктГУ: А.В. Насонова (Москва), Л.В. Ангеловская (Сыктывкар, СыктГУ), Н.А. Михейченко (г. Сыктывкар, Национальный музей РК).

² Основные результаты см.: Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986—1991 гг.): исследования и материалы / Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 1995.

³ Отдельные результаты собирательской деятельности в Усть-Цилемском районе отражены в ряде публикаций, см., например: Власов А.Н. Общая характеристика усть-цилемского фольклорной традиции (Проблемы собирания и изучения) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народов Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 15—32; А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сб. к 450-летию села) / Подгот. текстов и комм. А.Н. Власова, З.Н. Бильчук, Т.С. Каневой; Музыкальные расшифровки А.Н. Захарова; Вступит. ст. А.Н. Власова, Т.С. Каневой. СПб., 1992; Бильчук А.А. и др. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета / Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. // Русский фольклор. Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 258—290; Усть-цилемские предания об Иване / Подгот. текстов и комм. Т.С. Каневой // Русский фольклор: Мат. и исслед. СПб., 1999. Т. 30. С. 423—430.

⁴ Грант РГНФ № 03—04—00434 а/С.

⁵ Канева Т.С., Чарков И.Д. О создании электронной версии Фольклорного архива СыктГУ // Современные информационные технологии и филология: Тез. конф. / Отв. ред. В.Л. Кляус. М., 2005. С. 26—28.

⁶ Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; Под ред. Т.С. Каневой. Сыктывкар, 2005.

⁷ См.: <http://syktsu.ru/folk>.

Т.С. КАНЕВА;

Сыктывкарский гос. университет

О проведении конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева

В соответствии с рекомендациями Первого Всероссийского конгресса фольклористов (1—6 февраля 2006 г., Москва)

Государственный республиканский центр русского фольклора (далее — Центр) объявляет конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева. Конкурс проводится один раз в два года.

К участию приглашаются специалисты из России и стран СНГ.

Конкурс проводится по следующим номинациям:

1. Монографии (в том числе коллективные).
2. Антологии, своды, сборники текстов, отвечающие критериям научной публикации.
3. Учебники и учебные пособия по фольклору для вузовского и послевузовского циклов обучения.

В каждой номинации устанавливаются следующие премии для победителей:

- первая премия — 30 тыс. руб.
- две вторые премии — по 10 тыс. руб.

Обладателю первой премии вручается диплом «Лауреат конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева». Результаты конкурса и имена победителей публикуются в журналах «Живая старина», «Традиционная культура», на сайте Центра.

Работы представляются в срок до 10 апреля 2007 г.

На конкурс представляются научные работы (2 экземпляра), изданные в 2005—2006 гг. Работа представляется только по одной номинации.

В конкурсе участвуют работы, отвечающие следующим требованиям:

- новизна и актуальность работы;
- использование современных исследовательских методов;
- полнота раскрытия предмета исследования и корректность изложения;
- теоретическая и практическая значимость представленной работы.

Работы, участвующие в конкурсе, представляются со следующими сопроводительными документами:

- а) краткое резюме, в котором излагаются сведения о работе;
- б) документы, подтверждающие значимость работы (рецензии, отзывы, в том числе опубликованные);
- в) выписка из решения ученого совета, кафедры или иного экспертного совета о выдвижении работы на конкурс (в случае коллегиального выдвижения работы на конкурс);
- г) сведения об авторе (авторах): Ф.И.О. полностью, занимаемая должность, ученая степень и звание.

Для определения победителей при Центре создается конкурсная комиссия, в которую включаются ведущие специалисты в области традиционной культуры. В случае необходимости проводится независимая экспертиза (сторонними рецензентами). Решение о победителях конкурса принимается по результатам открытого голосования членов конкурсной комиссии, утверждается приказом генерального директора Центра и обнародуется к 1 октября 2007 г.

Документы и работы, представленные на конкурс, не возвращаются.

Работы представляются по адресу: Москва, Турчанинов переулок, д. 6. Государственный республиканский центр русского фольклора. На конкурс им. П.Г. Богатырева.

Информация о конкурсе на сайте Центра: www.centrfolk.ru
E-mail: crf@inbox.ru

Контактные телефоны: (495) 246-7760, 246-3389

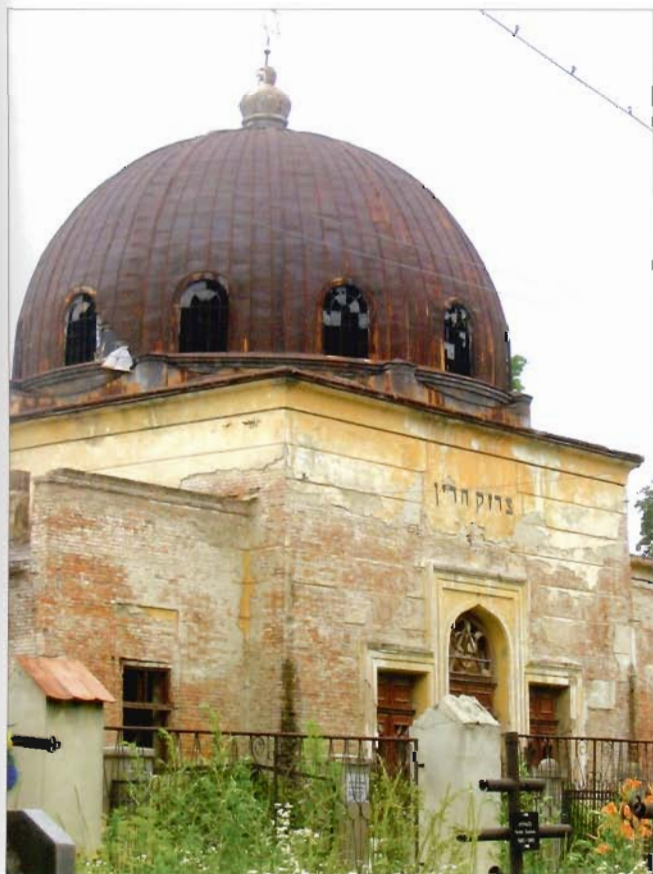


Новая могила на кладбище между деревнями Каршево и Низи́зма (Пудожский р-н, Республика Карелия). У креста видна чашка с чаем, оставленная для покойницы. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова



Придорожный крест у пос. Красноборский (Пудожский р-н, Республика Карелия). Крест прибит к дереву на месте, где разбился мотоциклист. 2005 г. Фото А.Л. Топоркова

В этом номере журнала «Живая старина» мы представляем подборку статей, посвященных похоронному обряду, представлениям о смерти и загробном мире в различных регионах России (Карелия, Центральная Россия, Поволжье, Астраханская область) и у евреев украинской Буковины. Читайте материалы на с. 29—41.



На еврейском кладбище в г. Хотин Черновицкой обл. похоронена украинская семья Нахамко, убитая украинскими националистами в 1941 г. за укрывательство евреев. 2005 г. Фото Е.А. Титовой



Здание погребального братства Хевра кадиша на территории кладбища в г. Черновцы. 2005 г. Фото Е.А. Титовой



«Стена плача» при входе на кладбище в г. Черновцы. Состроена из остатков еврейских надгробий, разрушенных антисемитами. 2005 г. Фото Е.А. Титовой



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.: (495) 245-2205, 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.rospr.ru



В следующих номерах:

О.Ю. Бойцова (Санкт-Петербург)
*Поэтические инскрипты
на фотографиях*

Д.В. Громов (Москва)
*Русалочки озера
Курганской области*

О.А. Лобачевская (Минск)
*Рушники с «трапками»
в Западном Полесье*

С.М. Прохоров (Коломна)
*Коломна — столица
государства Российского:
генезис и бытование мифа*

*Чернобыль.
Прошло 20 лет...*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

