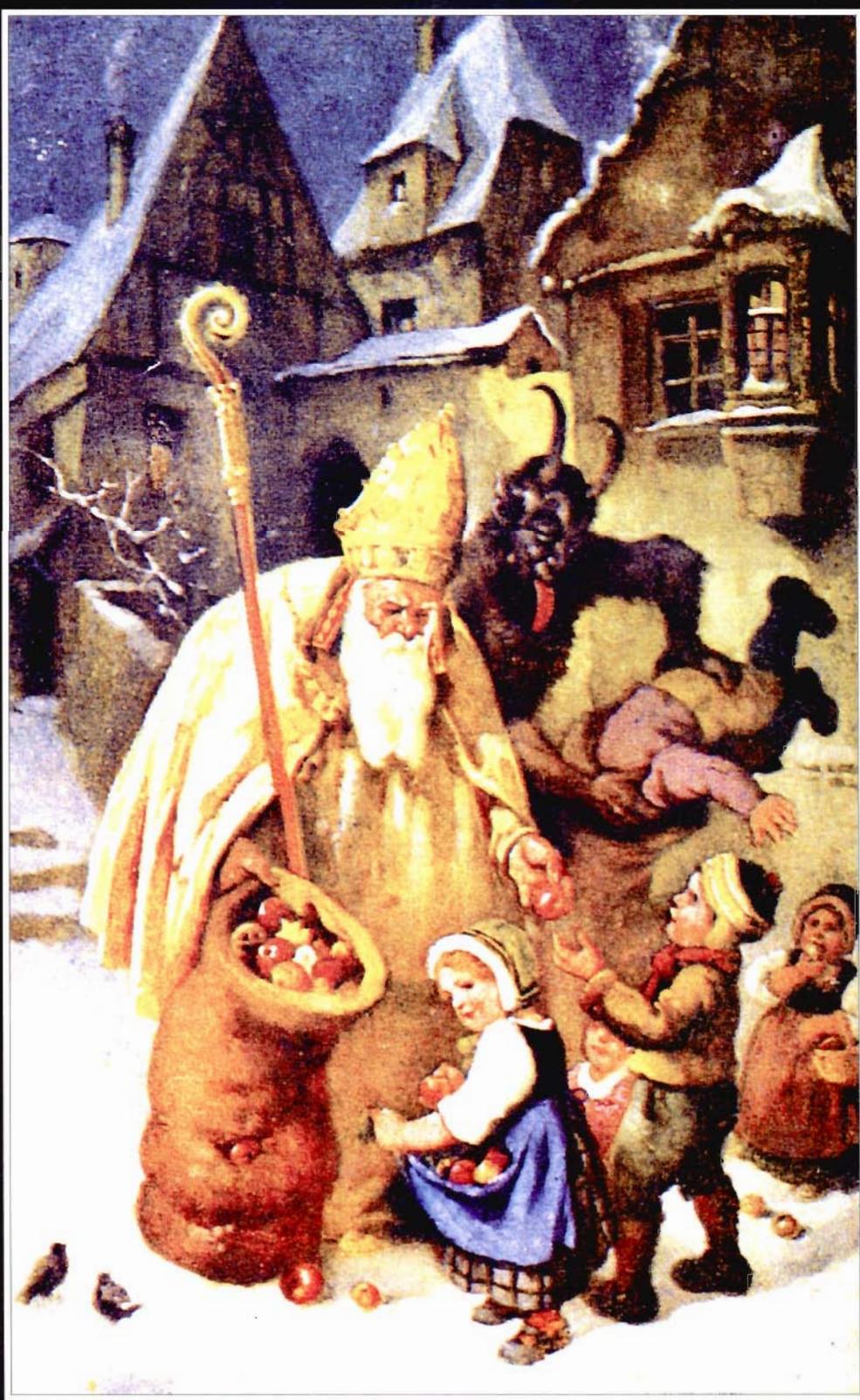


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '2006

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



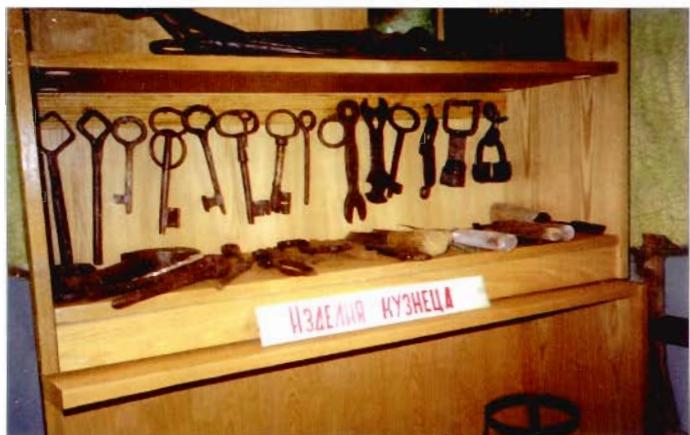
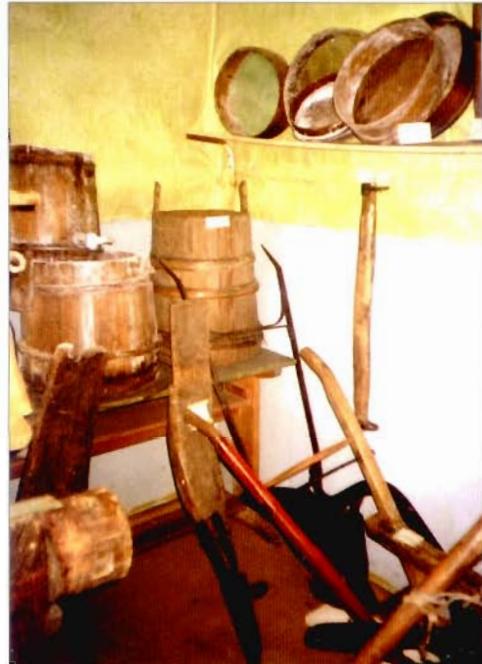


Экспонаты музея: сани, домашняя утварь и сельскохозяйственные орудия (предположительно начало XIX в.).



1999 г.

Фото М.Н. Толстой



А.Н. Курагин держит в руках метеорит, найденный в окрестностях Дубровок



С 1999 г. Институт славяноведения РАН проводит диалектологические экспедиции в Селижаровском районе Тверской области. В этом номере журнала «Живая старина» (с. 40—43) публикуются избранные материалы экспедиции, отражающие демонологические представления и календарные обряды данного региона.

Представленные фотографии были сделаны в краеведческом музее, основанном при школе д. Дубровки Селижаровского района ее директором, учителем истории Аркадием Николаевичем Курагиным.

ЖИВАЯ СТАРИНА

4(52)'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
A.C. Каргин

Главный редактор **C.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

A.C. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

М.Д. Аникеева

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. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 30.11.2006. Формат 60x90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.

Тираж 3000 экз. Заказ 767. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Финтекс» 1000 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: Польская рисованная открытка ко дню св. Николая. 1930-е гг.
На 4-й стр. обложки: Петух. Миниатюра И. Билибина. 1910 г.

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

<i>С.М. Толстая.</i> Магия годового круга	2
<i>Е. Бартминьский.</i> Новые записи польских весенних колядок. Перевод с польского <i>К.В. Пьянковой</i>	5
<i>Э. Лайл.</i> «Галосхинс»: шотландское народное календарное представление о смерти и воскресении. Перевод с английского <i>И.А. Седаковой</i>	9
<i>Л.Й. Пэлка.</i> О «николаевских» чертях. Перевод с польского <i>Л.Н. Виноградовой</i>	13
<i>Л.Н. Виноградова.</i> Несколько слов по поводу св. Николая в народной традиции западных славян	15
<i>Т.В. Махрачёва.</i> Южнорусский календарь: Масленица	17

МАГИЯ И ДЕМОНОЛОГИЯ

<i>Т.А. Агапкина.</i> Ляк на конопляных ногах	20
<i>Е.В. Шабалина.</i> Метеорологическая магия Вологодчины: сорок плашивых	23
<i>О.В. Атрошенко, Ю.А. Кривоцапова.</i> Мифологические сюжеты в вологодской традиции	26
<i>Ю.Ю. Антонян.</i> Колдовской талисман в современной армянской народной культуре	29

ИЗ ПОЛЕССКОГО АРХИВА

<i>Е.С. Узенёва.</i> Петух в традиционной народной культуре Полесья	33
Рассказы об отбиании молока в полесском селе Ветлы. Публикация <i>М.В. Ясинской</i>	35

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

<i>С.Ю. Неклюдов.</i> О Елеазаре Моисеевиче Мелетинском	38
<i>В.В. Филиппова.</i> Анатолий Константинович Микушев	39

ЭКСПЕДИЦИИ

Из тверских записей. Публикация <i>М.Н. Толстой</i>	40
<i>А.А. Плотникова.</i> Экспедиция в Болевачкий край (восточная Сербия)	43
Великий четверг в Лузском районе Кировской области. Публикация <i>Т.В. Ивановой</i>	47

ЮБИЛЕИ

Та женщина, которая... (к юбилею Л.Н. Виноградовой)	49
К юбилею Ю.Е. Березкина	50

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Н.А. Алексеев.</i> Народная религия русского Средневековья	51
<i>В.Е. Борисов.</i> Открытие «забытой» русской реформации	52
<i>Т.С. Ильина.</i> Новые сборники фольклора Прикамья	53
<i>Н.С. Кротова.</i> Первый Афанасьевский сборник	55
<i>К.К. Логинов.</i> Из архива Л.М. Ивлевой	55
<i>О.В. Трефилова.</i> Новая литература по фольклору и этнографии	56

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

<i>С.И. Рыжакова.</i> Конференция «Литовские кресты в мировом контексте»	57
<i>С.Н. Амосова, С.В. Николаева.</i> Семинар «Советский и постсоветский штетл (по материалам экспедиций 2004–2005 гг.)»	59
<i>И.А. Седакова.</i> Международный семинар по народной религии	60
<i>О.В. Трефилова.</i> X Толстовские чтения	62
Содержание журнала «Живая старина» за 2006 г.	63

Народный календарь, магия и демонология — постоянные темы исследований одного из наших юбиляров Людмилы Николаевны Виноградовой. Ей посвящаются публикуемые в этих разделах статьи С.М. Толстой, Е. Бартминского, Т.А. Агапкиной, а также статьи и материалы Е.С. Узеневой, М.В. Ясинской, М.Н. Толстой и А.А. Плотниковой.

С.М. ТОЛСТАЯ

Народный календарь имеет не только свою языковую и ритуальную форму (терминология праздников и дней; обрядовое содержание праздников), но и форму фольклорную, текстовую — как устную, так и письменную. Речь идет о перечнях праздников, встречающихся в некоторых жанрах фольклора (волочебные песни, духовные стихи, заговоры), о рукописных календарных записях, о некоторых текстах апокрифической традиции, в которых перечни годовых праздников выступают в качестве главного мотива или композиционного стержня.

В устной фольклорной традиции в данном отношении наиболее интересен один из циклов белорусских **волочебных песен**, адресованных хозяину дома¹. Эти песни привлекали внимание исследователей прежде всего темой «трудов и дней» крестьянской жизни, распределения полевых работ по датам главных годовых праздников, магического стимулирования плодородия путем призываия святых к участию в земной работе². Однако они представляют интерес еще и как образцы «календарного фольклора». Помимо аграрной магии, их мифологическим содержанием является «этиология календаря», космизация, упорядочение годового времени и выстраивание в определенной последовательности дат годового круга. Субъектом этого демиургического действия выступает Бог (или Бог с Петром), сидящий на престоле (на золотом стуле) в храме (под шатром), чудесным образом возведенном во дворе прославляемого хозяина («Сам Бог сядзіць, пісьмы піша, пісьмы піша, святкі ліча, катораму святцу напярод ісці»)³, это могут быть также святые («Усе святыя збірающца <...> Яны святца падрад ставяць»)⁴, либо праздники сами собираются, начинают «считаться» и распределяться по порядку («Перад Богам усе святкі шыхующа, рахующа, катора-

МАГИЯ ГОДОВОГО КРУГА

му святыму напярод пайсци»; «А на крэслічках — па святочаку, усе шыхующа, парадкующа»⁵.

Характерной чертой волочебных песен является отождествление праздника и святого, которому посвящен праздник, т.е. персонификация праздника в образе «своего» святого⁶: в одних и тех же контекстах и даже в одних и тех же конкретных текстах «персонажи» называются то праздничными (святками), то святыми, то праздничными и святыми попеременно. Например, в одном полесском тексте поется: «Ой ты, славны мужу! Ой, устань — не ляжи, да у гунно па'яди: Што у тваём жа гунне усе съвятыя ходять. Ой первый съвяточок — то съвяты Юрэй, а други жа съвяточок — съвята Микола...»⁷ (первое выделенное слово относится к христианским персонажам, тогда как вторые два означают ‘праздник’). Вот типичный отрывок из волочебной песни: «Святы Ўшестник жыта выплываець, // Святая Сёмуха навозы возиць, // Навозы возиць и Бога прошиць. // Святы Дзевятник жыта раўнуеть, // Святая Дзесятуха жыта красуець, // Святы Иван пчолы садзиць, // Под перелазом по шестера разом, // Святы Петра жыты родзиць, // Святы Кузьма сярпы робиць, // Святы Дзэммян сена грабиць, // Святы Илья — слайная жнея, // Святы Борис снопы зносиць. // Святы Ганны домоў возиць, // Святы Спас жыта посьвячаець...»⁸ В подобных перечнях в одном ряду с христианскими святыми (св. Николай, Петр, Илья и т.д.), которые могут пониматься и как святые, и как персонифицированные праздники, выступают такие «персонажи», как *святое Рождество, святое Крещение, святое Благовещение, святая Вербница, святое Величко* (Пасха), *святая Сёмка* (Семик), *святой Девятник* и т.п., которые однозначно читаются как хрононимы или как обозначения персонифицированных праздников (т.е. как вторичные агионимы). Ср. еще такие контексты, как в песне: «Святое Крещение на

Ердань ходзиць, // На Ердань ходзиць, воду свециць, // Святые Громницы свечи сукаюць, // Свечи сукаюць, на прыстаў стаўляюць, // Святы Збор ляды разбиваець, воду пушаець, // Ляды разбиваець, воду пушаець; // Свята Вербница вербу свяцила, // Благавещенне лемеши ѹострыла, // Вороным конем, золотой сохой, // Золотой сохой да правой рукой»⁹. Здесь во всех случаях фигурируют именно такие святые-праздники, а не христианские святые. Поэтому там, где название праздника совпадает с именем святого (*святы Микола, святы Илья* и т.п.), мы тоже должны видеть не агионимы, а хрононимы, иначе эти два вида имен не могли бы выступать в одном ряду и в одной функции. Точнее говоря, мы имеем дело с тройственной функцией одного и того же языкового выражения типа *святой Микола*: сначала это имя святого (агионим), затем название праздника (хрононим), а затем, в результате персонификации праздника, — снова агионим (вторичный агионим, название святого-праздника). В случае же хрононимов можно говорить лишь о двойственной функции: хрононим (*Вербич, Девятник* и т.п.) — вторичный агионим (*святой Вербич, святой Девятник* и т.п.).

Содержащиеся в волочебных песнях перечни святых-праздников заслуживают внимания по крайней мере в трех отношениях. Во-первых, в них представлен разный состав местночтимых праздников; во вторых, одни и те же праздники фигурируют в них под разными местными названиями; в-третьих, эти тексты различаются порядком следования праздников, отражающим ориентацию на рождественское (зимнее) или мартовское (весенне) начало года. Упоминание праздника в песенном тексте, очевидно, свидетельствует о его значимости в соответствующей местной календарной традиции. Часть расхождений, конечно, может быть отнесена за счет неполноты дошедших до нас

текстов, тем не менее и в сопоставимых по полноте песнях обнаруживаются довольно заметные различия. Отсутствие в перечне крупных праздников скорее всего означает лишь неполноту текста, тогда как упоминание мелких праздников должно быть признано значимым свидетельством своеобразия локальной календарной традиции. В качестве образца приведем полный перечень праздников из одной волочебной песни, опубликованной П.В. Шейном: «Святые Сороки — Святы Алексей — Святоя Благовещанне — Святы Вярбич — Чисты Чацвер — Святое Вяличко — Святы Юрья — Святы Борис — Святы Микола — Святы Ўшестник — Святая Сёмуха — Святы Дзевятник — Святая Дзесятуха — Святы Иван — Святы Петра — Святы Кузьма — Святы Павлюк — Святы Дземмян — Святы Илля — Святы Борыс — Святы Ганны — Святы Спас — Святая Прачыстая — Святое Ўзвижынне — Святы Михайло — Святы Покроў — Святы Юрья — Святы Микола — Святая Василя — Святое Водохрище — Сороки»¹⁰. Обратим внимание на подчеркнутую идею полного годового круга: список начинается с праздника Сороки и кончается этим же праздником следующего года («Пришли Сороки до других Сороков»).

В приведенном списке к относительно редким (точнее, не имеющим повсеместного распространения) праздникам можно отнести, пожалуй, только три: *святы Борыс* (15 мая, в отличие от дня св. Бориса и Глеба 6 августа), *святы Кузьма и святы Дземмян* (в июле, между днями Петра и Павла и Ильинским днем) как отдельные праздники. В других текстах упоминаются такие локально почитаемые праздники, как *Громнички* (канун Сретения, 2 февраля ст.ст.), *святы Казімір* (19 февраля), *Міколін бацька* (8 мая), *святы Донат* (8 августа), *Іліная пяцька* (пятница перед Ильинским днем, 20 июля), *Праводница* (следующее воскресенье после Пасхи), *святы Шоснік* (канун Вознесения?), *святы Семён* (1 сентября) и др. Если же говорить о местных названиях праздников, то, несмотря на относительно компактную территорию записи волочебных песен, в них представлено значительное разнообразие названий одних и тех же праздников. Ср. названия Вербного воскресенья: *свята Вербница*, *святы Вярбич*, *святый Ярбич*, *свята Вярбицка*,

Вербница, *Верба свята*; названия праздника Крещения: *святое Крещенне*, *святоя Кіщення*, *святое Хрышчэнне*, *святое Водохрище*; названия Пасхи: *свято Величко*, *свята Вялічка*, *святы Вяликдзень*, *святы Вельканац*, *Вельканец*, *свята Пасха*, *Вялікадня*, *свят Хрысоў дзень* и т.д.

Особого внимания заслуживает порядок перечисления годовых праздников в волочебных песнях. В этом отношении тексты делятся на две главные группы. В одной группе список начинается с Рождества и Нового года и завершается осенними праздниками (чаще всего Дмитровым днем, 26 октября, или Михайловым днем, 8 ноября), дальше могут называться «колоядки» или ряд «малых» праздников. Во второй группе счет праздников начинается с марта — со дня Сорока мучеников (9 марта), реже со дня св. Евдокии (1 марта) или Благовещения (25 марта), и завершается Рождеством или Сороками. Относительно второй группы трудно сказать, имеем ли мы дело с реликтами мартовского календаря¹¹ или же с дохристианским представлением о весне как начале «природного» (вегетативного) года. Однако следует вспомнить, что в апокрифическом славянском «Сказании о двенадцати пятницах», известном в славянской письменности по крайней мере с XIII в. и широко засвидетельствованном в устной традиции (*духовные стихи*) восточных славян, перечень почитаемых пятниц в большинстве известных текстов начинается именно с мартовской пятницы¹². Ср. порядок следования «великих» пятниц в духовном стихе, записанным в 1863 г. в Тульской губ. и опубликованном П. Бессоновым: «Да первая в году великая Пятница // На первой неделе Заговенья Великого <...> // Вторая в году великая Пятница // Супротив праздника великого Благовещенья <...> // Третья в году великая Пятница // Супротив Светлого Христова Воскресения <...> // Четвертая в году великая Пятница // Супротив праздника Вознесения <...> // Пятая в году великая Пятница // Супротив Троицы Живоначальной <...> // Шестая в году великая Пятница // Супротив Ильи Пророка Божия <...> // Семая в году великая Пятница // Супротив великого Преображения <...> // Осьмая в году великая Пятница // Супротив Успенья Богородицы <...> // Девятая в году великая Пятница // Супротив Предтечи Постного <...> // Десятая в году

великая Пятница // Супротив Михаила Архангела <...> // Первая на десять в году великая Пятница // Супротив Христового Нарождения <...> // Вторая на десять в году великая Пятница // Супротив Богоявления Христова-Крещения <...>¹³. В нескольких южнославянских текстах «Сказания» встречается сентябрьское начало года, что соответствует византийской традиции, воспринятой славянским месяцесловом. Этот же тип календаря (с сентябрьским началом и августовским концом года) представлен в восточнославянских духовных стихах, сочиненных по образцу церковного месяцеслова¹⁴: «В ново лето Столпника должно почитати // Симеона, и Марфа чтится его мати...»¹⁵

Еще один фольклорный жанр, в котором используется календарная магия, магия годового круга и перечня праздников, а также мотив недельного круга дней, — это *заговоры*. В заговорах разных типов, но преимущественно лечебных, к праздникам и дням недели обращаются за помощью так же, как к Богу, Богородице, святым и прочим сакральным персонажам. Часто это лишь отрывочные клишированные формулы (в отличие от полных перечней в волочебных песнях), к которым может присоединяться перечень дней недели: «Не я ратую, // А Бог ратуе, // Божа Матка ратуе, // Божье празднички ратуюць, // Мікола ратуе, // Борыс ратуе, // И ўсе свята ратуюць, // И Божы дзеньки ратуюць, // И понедзельник ратуе, // И ўторок ратуе, // И серада ратуе, // И четверг ратуе, // И пятыца ратуе, // И субота ратуе, // И недзеля ратуе»¹⁶. Подобные формулы и перечни дней недели встречаются и в других заговорах¹⁷, однако примечательно, что все эти тексты записаны в одном селе — Дяковичах Житковичского р-на Гомельской обл. Заметим, что во всех случаях первым днем недели называется понедельник и последним — воскресенье, что немаловажно при решении вопроса об «исконной» славянской неделе¹⁸. Как и в волочебных песнях, здесь часто фигурируют персонифицированные святые-праздники, ср., например: «Свята Покрова, святы Мікола, святы Юрий, // Все святыя приступице, // рабе Божьей [имярек] помошь принесице, // Золотника уговоряци // Да на место становляци»¹⁹, — где в одном ряду даются название праздника (*свята Покрова*) и агионимы (*святы Мікола*,

святы Юрий), причем все эти «персонажи» называются святыми, а не праздниками, как в других текстах.

Сравнительно редко в заговорах приводится полный перечень праздников, охватывающий весь годовой круг. Один такой относительно полный перечень мы встречаем в заговоре «от всех болезней», записанном О.А. Терновской в Волынской обл.: «Святый Никола, святое Рождество, святая Дохрышчэ, святэ Благовищчэнне, Святая Вэрбныця, святый Жэлнык, святэ Вэлыкдэнь, сватэ Продводы, святэ Иван, сватэ Знэсэнне, сватая Трийця, святэ Пэтро, сватая Илля, святэ Спас, святый Часный Хрэст, свата Покрова, сватое Ўэдненне и свата Никола, праздники Божьи, апостолы Божьи, помочныкы Божьи, приступите, поможите и усякую болесть оджэнитэ»²⁰. Начальной и конечной точкой годового круга здесь оказывается зимний Никола (6 декабря), что сближает этот тип календаря с «рождественскими» перечнями волочебных песен (в данном случае рождественский период понимается расширительно).

Еще один «полный» перечень праздников находим в заговоре, записанном Н.К. Гаврилюк в с. Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл.: «Святий Лля, приступи, поможи // I од [имя] ту болезнь забери. // Спас святий, приступи, поможи <...> // Сплинне <...> // Пречиста <...> // Чесного <...> // Покрова <...> // Митрі <...> // Михайло <...> // Видинне <...> // Юрій <...> // Микола <...> // Варвара <...> // Ганна <...> // Рождво <...> // Новий год <...> // Хрищення <...> // Стритенне <...> // Громница <...> // Сороки <...> // Олексій <...> // Хриці <...> // Благовіщенне <...> // Вербниця <...> // Великдень <...> // Несенне <...> Так казати до Ллі. Як подорвався, то можна так одмовити: Празники годові, велики і мали, приступите, поможите. Другим разом, Божим казом, праздники годові, велики і мали, приступите, поможите. Третім разом <...>»²¹.

Любопытной особенностью этого текста является «ильинский» календарь, до сих пор не встречавшийся в «календарных текстах»: перечень праздников начинается и кончается Ильинским днем.

Таким образом, существует целый ряд фольклорных текстов, включающих список календарных праздников и используемых в магических целях

стимулирования плодородия, благополучия, избавления от болезней и т.п. Своей способностью влиять на положение дел в мире эти тексты обязаны некоторым обстоятельствам: характерному для народной традиции мифологическому восприятию времени вообще, предполагающему возможность магических операций со временем и воздействия на него²², пониманию праздника как временной границы, разрывающей профанное время и открывающей путь к иному миру, сакральному статусу христианских персонажей, куль которых лежит в основе почитания того или иного дня, и, наконец, магии самого замкнутого круга временных единиц, будь то годовые праздники или дни недели. Магическими свойствами наделялись в народной культуре и другие «перечни», начиная с разнообразных рядов перечислений в текстах заговоров (ср. списки терминов родства, названий частей тела, из которых изгоняется болезнь, элементов цветового спектра, числовые ряды и т.д.²³) и кончая записями алфавита «от альфы до омеги»²⁴.

Примечания

¹ См.: Валачобныя песні / Склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей. Мінск, 1980. С. 108—212 (№ 68—120). География этих песен практически ограничивается Витебской обл. (подавляющая часть записей), частью Минской, Могилевской и Гродненской обл. и бывшей Виленской губ. Некоторое количество близких к белорусским текстов записано в соседних русских регионах — на Псковщине, Смоленщине, в Калужской обл. и др. (Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970. С. 320—331; Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 260—297), а также в восточных районах Польши (см.: Polskie kolędy ludowe / Zebrał, wstępem, komentarami i przypisami opatrzył J. Bartmiński. Kraków, 2002. S. 365—367).

² Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887. Т. 2. С. 56 и сл.; Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. С. 222—257; Нікольські Н.М. Міталёгія і абрадавасць валачобных песень. Мінск, 1931; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 124—133; Салавей Л. Валачобныя песні // Валачобныя песні. Мінск, 1980. С. 5—36; Ліс А.С. Валачобныя песні. Мінск, 1989; Віноградова Л.Н. Волочебные песни // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 425.

³ Валачобныя песні. № 74.

⁴ Там же. № 73.

⁵ Там же. № 70.

⁶ Толстая С.М. Персонификация праздников в славянской народной культуре // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 21—33.

⁷ Сербов И.А. Белорусы-сакуны. Краткий этнографический очерк. Петроград, 1916. С. 140.

⁸ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 141.

⁹ Там же. С. 138.

¹⁰ Там же. С. 140—142.

¹¹ О марта в календаре в славянской письменности см.: Мошин В.А. Мартовско датирање // Историски преглед. Београд, 1952. Бр. 1—2. С. 19—57.

¹² Толстая С.М. Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 549.

¹³ Бессонов П. Калеки перехожие. М., 1964. Вып. 6. С. 132—133.

¹⁴ «Месяцеслов, указатель памятей святых по дням года с отсылками к определенным евангельским или апостольским чтениям, прилагаемый к Евангелию или Апостолу, предназначенный для богослужебного употребления» (Живов В.М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 42).

¹⁵ Бессонов П. Калеки перехожие. М., 1961. Вып. 3. С. 800.

¹⁶ Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.). М., 2003. С. 167 (№ 263).

¹⁷ Там же. № 273, 580, 681.

¹⁸ См. об этом: Успенский Б.А. К символику времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim lustris. Сб. статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70—75; Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154—168.

¹⁹ Полесские заговоры. № 593.

²⁰ Там же. № 641.

²¹ Насколько мне известно, текст не опубликован. Рукопись любезно предоставила в наше распоряжение Н.К. Гаврилюк.

²² Толстая С.М. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 28—35.

²³ См. Толстая С.М. Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 292—308.

²⁴ См.: Толстой Н.И. Алфавит // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 102—103.

Е. БАРТМИНЬСКИЙ

НОВЫЕ ЗАПИСИ ПОЛЬСКИХ ВЕСЕННИХ КОЛЯДОК

Изданная в 1982 г. книга Л.Н. Виноградовой¹ пробудила научный интерес к колядкам в Польше и открыла новый этап в изучении колядования в масштабе всей Славии.

Если говорить об обряде колядования и репертуаре исполняемых в наше время песен, то ситуация в Польше — особенная. Популярны как религиозные колядки, исполняемые на Рождество в костелах и дома, так и прижившиеся в массовой культуре *пасторалки* (*pastorałki*), трактуемые как народные песни (хотя, по сути, они создавались околоцерковными авторами) и представляющие собой вид «веселых рождественских песен для домашнего пользования». В последнее время они часто появляются на радио и телевидении. В то же время многие не знают ни аутентичных народных колядок апокрифического характера, ни колядок-благопожеланий, адресованных хозяину, парням и девушкам на выданье и исторически связанных с общеславянским обрядом новогоднего колядования. Некоторые фольклористы полагали, что «господарские» колядки (колядки для хозяев) вытеснены собственно религиозными и в Польше уже не встречаются. Такого мнения придерживался Ст. Черник².

Однако жанр колядок-благопожеланий не исчез: изданная несколькими годами позже работы Черника книга Фр. Котули об исчезающих старинных колядках в Жешовском воеводстве³, а также опубликованный в 1986 г. сборник «Колядование на Люблинщине»⁴ показали, что в восточных и южных регионах Польши этот вид колядок еще существует. Это подтвердили и последующие записи фольклористов.

Работы Л.Н. Виноградовой, основанные на богатом материале с северных, восточных и западных славянских территорий, обеспечили польских исследователей прекрасной базой для сравнительного изучения колядок. Это позволяет увидеть как специфику польских колядок-благопожеланий (богатство песен для девушек), так и сходство польских и украинских колядок, состоящее в более тесной, чем у других славянских народов, связи христианских и традиционно народных элементов⁵. Не подтвердилось предположение П. Карамана, автора монументальной книги «Обряд колядования у славян и румын»⁶, о заимствовании поляками колядок-благопожеланий у украинцев.

Для автора этих строк особенно интересными в работах о колядках были данные, подтверждающие «функциональную, образную и стилистическую близость колядных и волочебных песен»⁷, т.е. новогодних (зимних) колядок и весенних песен. Выводы Виноградовой, опирающиеся на более ранние предположения П. Карамана и А. Вацлавика, вдохновили меня на объединение под именем *колядка* (*kolęda*) песен зимнего и весеннего цикла. Не только родственные белорусским волочебным песням подлясские *конопельки*, но и *смигусовые* (*śmigusowe*) или *дынгусовые* (*dyngusowe*), и даже *гаиковые* (*gaikowe*) песни можно трактовать как варианты новогодних ко-

лядок, причем как варианты исходные, старшие, поскольку у славян-земледельцев новый год начинался с приходом весны⁸, или *нового лета* (*nowego lata*): в Великопольше обряд весеннего хождения по домам до сих пор называется *nowym latkiem*⁹. По этой причине в итоговую антологию «Польские народные колядки»¹⁰ вошли как колядки рождественские и новогодние, так и типологически близкие им пасхальные.

Л.Н. Виноградова поддержала мое решение объединить под общим именем *колядка* (*kolęda*) рождественские и пасхальные обрядовые песни: это «имеет свое обоснование как в тематическом плане (существование определенной связи между рождением и смертью Иисуса; переход от старого времени к новому, начало аграрно-вегетационного периода и т. п.), так и в обрядовой структуре текста обходного типа, а также в их общей поэтической образности»¹¹. В. Фролцова добавила еще и историко-лингвистический аргумент: в юго-западных регионах Чехии *koleda*, а в западных Подкарпатских *kolada* до сих пор обозначает пасхальную песню¹².

Ниже приводятся несколько новейших записей песен, которые не только подтверждают существование древнего обычая весеннего колядования, но и позволяют рассмотреть его современное состояние и происходящие в нем изменения.

Одна из моих студенток, Камила Гладыш, родом из деревни Кренжница Яра (Krężnica Jara) под Любlinом, рассказала о практикуемом в ее деревне хождении в пасхальный понедельник с благопожеланиями и пении у домов соседей. Приведенный ею фрагмент одной из песен напоминал обрядовые пасхальные тексты из Неджвицы, которые в 1982 г. стали открытием на Фестивале народных хоров и исполнителей в Казимеже на Висле¹³. Тогда мы решили «на месте» проверить информацию. Визит в дом Гладышей состоялся 3 июня 2003 г.; во встрече участвовали студентка Камила Гладыш со своей бабушкой, Станиславой Гладыш, родившейся в 1932 г. в Кренжнице Ярай, а также две хорошо знакомые с местными традициями соседки: Леокадия Пастусяк из Кренжницы Ярай и Регина Врубель, живущая в расположенных неподалеку Осмолицах и выполняющая там обязанности сельского старосты. Во время беседы о минувших пасхальных праздниках и местных обычаях нам удалось записать несколько десятков песен, в том числе ряд песен, связанных с весенным колядованием.

Станислава Гладыш из Кренжницы Ярай описала обычай пасхального колядования следующим образом: «Приходили к дому, под окна, и если кто-то хотел, то пели. В этом случае или открывали окно, или выходили и просили спеть. За пение получали что-нибудь из еды, яйца, а то и кое-какие деньги. С детства помню, что полную корзину, такую большую, своей работы, этих яиц с собой носили. Яйца были сырье. Если кто-то не хотел открывать окно, под которым пели, то могли в стену яйца кидать, как сейчас в министров кидают. После сбора даров наступала *balanga* (игра). Ходили также и маленькие дети, ради забавы».

Регина Врубель из Осмолиц рассказала: «Всегда начинали с более серьезного текста, т.е. связанного с на-

шай религией, с пасхальным праздником. В Великий четверг, в Великую пятницу, это сперва было, а потом уже такие просто шутливые». Добавила: «Если где-то не хотели давать, то пели: «В этой хатке голозадые, ничего у них нет, в горшки срут». И со злостью уходили».

Записанные тексты (№ 1–11 исполнены Р. Врубель, № 11a — Ст. Гладыш и Л. Пастусяк) и комментарии исполнителей (даны курсивом) подтверждают известный сценарий колядных обходов. Сценарий обряда отчасти содержится в самих текстах («мы ходим с дынгусом», «мы вышли в сумерках из дома», «разрешите нам спеть», «что нам дадите, то возьмем» и т. д.), с опорой на которые его можно восстановить по крайней мере в общих чертах. Обряд включает приход к дому, просьбу о позволении петь, вызывание хозяина, исполнение религиозных песен о муках и воскресении Иисуса, благопожелания хозяевам и членам их семей (особенно дочери), в конце — напоминание о подарках и благодарность за них (или ритуальную брань в случае отказа).

Основные мотивы весенних песен из Осмолиц и Кренжницы соответствуют тому, что уже известно о данной традиции¹⁴.

Записанные в ходе беседы песни, хотя и исполнялись без соблюдения нужной последовательности, соотносятся с определенными этапами обряда. К начальному этапу (приход к дому; вызывание хозяина; просьба о позволении спеть) относятся песни, начинающиеся словами: «Милые братья» (текст 1), «Спите вы или не спите» (2), которые можно считать единой последовательностью, «Роза в саду расцветает» (3), «Хозяин, выйди же в поле» (4), «Мы ходим с дынгусом» (5).

На следующем этапе появляются религиозные сюжеты. Их присутствие в репертуаре оправдывает посещение дома самой темой воскресения Иисуса, его мук и распятия. К таким песням относится сохраняющий стиль костельного гимна возвышенный текст «Аллилуйя, бьют колокола» (6), а также два других: «В Великий четверг, в Великую пятницу» (7), «Еще солнце не погасло» (8).

Мотивы восхваления хозяев, которые доминировали в традиционном обряде, уходят на второй план (что характерно для эволюции текстов колядок в целом), зато сохраняется мотив восхваления девушки-невесты, отвечающей новой, постоянно усиливающейся матримониальной функции обряда. Такой «брачный» характер имеет песня «У вас в доме прекрасная панна» (9).

В финале обхода звучат пожелания счастья и здоровья, долгой жизни и блаженства на небе. Яркую, отчетливо выделяемую часть составляют напоминания о дарах («Мы тут подводой не ездим» (10)), иногда сопровождаемые угрозами (ср. текст 2), а также благодарность за подарки («За эти дары спасибо» (11), «За эти яйца спасибо» (11a) или брань в адрес хозяев, которые ничего не дали.

Тексты песен¹⁵

1.

Bracia mili, już rok cały,
jak żeśmy wam nie śpiewali,
dzisiaj zmartwychwstanie Pana,
niech ta pieś będzie śpiewana,
alleluja, alleluja.

Милые братья, уже целый год,
как мы вам не пели,
сегодня воскресение Господа,
исполним же эту песню,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/23]

2.

Czy wy śpicie, czy nie śpicie,
czy nam śpiewać pozwolicie,

Спите ли вы, не спите ли,
позволите ли нам петь,

bo jak śpiewać nie będziemy,
to was strzeche oberwiemy,
alleluja, alleluja.

если петь не будем,
то вам стреху сорвем,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/24]

3.

Róża w ogrodzie rozkwita,
Jezus z Maryją
sie wita.
I my także się witamy,
o śpiewanie się pytamy,
alleluja, alleluja.

Роза в саду расцветает,
Иисус и Мария друг друга
приветствуют.

И мы вас приветствуем,
разрешите нам петь,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/22]

4.

A jak gospodarz nie chciał
wychodzić, to wieśnie śpiewali:
Gospodarzu, wyjdź w pole
i poświęć swoja role,
żeby dobrze plonowało,
po trzy korce z kopy dało,
alleluja, alleluja.

*А если хозяин не хотел
выходить, то пели:*
Хозяин, выйди же в поле
и освяти свою землю,
чтобы была плодородной,
по три корца со скирды принесла,
аллилуйя, аллилуйя.

Gospodarzu, czy wy śpicie,
krowa w życie, nie siyszycie.
Wy o szkode to nie dbacie,
pod pierzynke to sie pchacie,
alleluja, alleluja.

Хозяин, вы спите?
корова в жите, не слышите.
Вы об убытках не думаете,
под перинку забираетесь,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/25]

5.

My chodzimy po dyngusie
i śpiewamy o Jezusie,
o Jezusie, o Maryji,
co nam dacie gospodynii,
alleluja, alleluja.

Мы ходим с дынгусом
и поем об Иисусе,
об Иисусе, о Марии,
что нам дадите, хозяйка,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/27]

6.

I. Alleluja, biją dzwony,
głos ich leci na wsze strony,
jak świat długi, tak szeroki,
biją dzwony pod obłoki,
alleluja, alleluja.
II. Ich potężny głos wybija,
Pan zmartwychwstał, alleluja.
Pora zbliża się radosna,
Pan zmartwychwstał, wiosna, wiosna,
alleluja, alleluja.
III. Biją dzwony na pocieche,
co pod naszą przyjazdę strzeche,
coraz świeci ziote słońce
na te strzechy, na płaczące,
alleluja, alleluja.
IV. Szumią lasy, łąki, gaje,
bo to nowy dzień nastaje,
szumią sady, drzewa w lesie,
wiatr wiosenny piosenkę niesie,
alleluja, alleluja.
V. Tam nad Polskę, tam
w obłoki,
jak świat długi tak szeroki,
rozszerzyły się zagony,
a nad nimi biją dzwony,
alleluja, alleluja.

I. Аллилуйя, колокола бьют,
голос их во все стороны летит,
сколь мир далек, столь широк,
бьют колокола под облака,
аллилуйя, аллилуйя.
II. Их мощный голос выбивает,
Господь воскрес, аллилуйя,
Близится радостная пора,
Господь воскрес, весна, весна,
аллилуйя, аллилуйя.
III. Бьют колокола на радость,
что придет под нашу крышу,
вечно светит золотое солнце
на эти крыши, на плачущие,
аллилуйя, аллилуйя.
IV. Шумят леса, луга, рощи,
потому что новый день настает,
шумят сады, деревья в лесу,
весенний ветер песню несет,
аллилуйя, аллилуйя.
V. Там над Польшей, там

в облаках,
сколь мир далек, столь и широк,
раскинулись просторы,
а над ними бьют колокола,
аллилуйя, аллилуйя.

VI. Твоим святым
воскресением
из грехов подняться
дай нам, Господи,
да будет царствие Твое,

racz dać, Panie, zmiłowanie,
alleluja, alleluja.

(Исполнительница подчеркивает, что поет не в том темпе, что в костеле, потому что «костельные мелодии отличаются темпом пения и вообще исполнения. А эта песня поется весело»).

[AE UMCS, 1437A/4]

7.

I. W Wielki Czwartek,
w Wielki Piątek
cierpiął Jezus za nas smutek,
za nas smutek, za nas rany,
za nas wierne chrześcijany,
alleluja, alleluja.

II. Trzej Żydowie jak katowie
urągali boskiej
mowie

i Jezusa umęczyli,
ciało do krzyża przybili,
alleluja, alleluja.

III. Przybili trzema gwoździami,
krew sie lała strumieniami,
anieli się dowiedzieli,
po krew świętą przybieżeli,
alleluja, alleluja.

IV. Pozbierali, pozgarniali
i do raju odesłali.

— Ach, otwórzcie się niebiosa,
bo niesiemy krew Jezusa,
alleluja, alleluja.

V. Niebiosa się otworzyły,
duszyczki się pokloniły,
i my także się kłaniamy,
o śpiewanie się pytamy,
alleluja, alleluja.

[AE UMCS, 1437A/4]

I. В Великий четверг,
в Великую пятницу

терпел Иисус за нас печаль,
за нас печаль, за нас раны,
за нас, верные христиане,
аллилуйя, аллилуйя.

II. Три жида, как палачи,
надругались над словом
Божиим

и Иисуса замучили,
тело к кресту прибили,
аллилуйя, аллилуйя.

III. Прибили тремя гвоздями,
кровь лилась ручьями,
ангелы узнали,
за кровью святой прибежали,
аллилуйя, аллилуйя.

IV. Собрали, подобрали
и в рай отослали.

— Ах, отворитесь, небеса,
мы несем кровь Иисуса,
аллилуйя, аллилуйя.

V. Небеса отворились,
душеньки поклонились,
и мы тоже кланяемся,
разрешите нам петь,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/3]

Еще ясное солнышко
не погасло,
аллилуйя, аллилуйя,
едва стихло пение жаворонка,
аллилуйя, аллилуйя.

Мы вышли в сумерках из дома,
аллилуйя, аллилуйя,
тихонечко, украдкой,
аллилуйя, аллилуйя.

Чтобы хозяйка милая,
аллилуйя, аллилуйя,
от нашего пения проснулась,
аллилуйя, аллилуйя.

Мы ходим со смигусом,
аллилуйя, аллилуйя,
и поем об Иисусе,
аллилуйя, аллилуйя.

Об Иисусе и Марии,
аллилуйя, аллилуйя,
что Его жиды замучили,
аллилуйя, аллилуйя.

Замучили, истерзали,
аллилуйя, аллилуйя,
потом к кресту прибили,
аллилуйя, аллилуйя.

8.

Zanim jasne słońko
zgasło,
alleluja, alleluja,
ledwie ucich śpiew skowronka,
alleluja, alleluja.

Wyszliśmy o zmierzchu z domu,
alleluja, alleluja,
cichusieńko, po kryjomu,
alleluja, alleluja.

Żeby się gospośia miła,
alleluja, alleluja,
naszym śpiewem obudziła,
alleluja, alleluja.

My chodzimy po śmigusie,
alleluja, alleluja
i śpiewamy o Jezusie,
alleluja, alleluja.

O Jezusie i Maryji,
alleluja, alleluja,
co Go Żydzi umęczyli,
alleluja, alleluja.

Umęczyli, udrczyli,
alleluja, alleluja,
potem do krzyża przybili,
alleluja, alleluja.

Gdy już północ przeminęła,
alleluja, alleluja,
jasność z nieba uderzyła,
alleluja, alleluja.

Grób się otworzył nad strażę,
alleluja, alleluja,
i popadali na twarze,
alleluja, alleluja.

Когда уже полночь минула,
аллилуйя, аллилуйя,
свет с неба хлынул,
аллилуйя, аллилуйя.

Гроб отворился над стражей,
аллилуйя, аллилуйя,
и попадали ниц,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/31]

9.

*Jeżeli była ładna dziewczyna
w domu, no to właśnie śpiewali:*

I. Ładną pannę w domu

macie,

wesela sie spodziewacie,
ładna panna jak lelja,
za chłopcami się uwija,
alleluja, alleluja.

II. Ładną pannę w domu

macie,

wesela sie spodziewacie,
ładna panna jak kwiat
róży,
jak sie śmieje, oczka mruży,
alleluja, alleluja.

*Если в доме была красивая
девушка, то пели:*

I. У вас в доме прекрасная
панна,
свадьбы ожидаете,
прекрасна панна, как лилия,
за парнями увивается,
аллилуйя, аллилуйя.

II. У вас в доме прекрасная
панна,
свадьбы ожидаете,
прекрасна панна, как цветок

розы,
как смеется, глазки щурит,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/25]

10.

*To już było na koniec zawsze
śpiewane:*

My tu furą nie jeździmy,
co nam dacie, to weźmiemy,
kope jajek, funt kiełbasy,
boastały takie czasy,
alleluja, alleluja.

*Это уже в конце всегда
пели:*

Мы тут подводой не ездим,
что нам дадите, то возьмем,
шестидесят яиц, фунт колбасы,
такое время настало,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/28]

11.

*A jeszcze, jak już na koniec, jeżeli
coś dostali, to śpiewali:*

I. Za te dary dziękujemy,
szczęścia, zdrowia wam życzymy,
ażebyscie długo żyli,

a po śmierci w niebie byli,
alleluja, alleluja.

II. Za te dary dziękujemy,
szczęścia, zdrowia wam życzymy,
ażebyscie długo żyli,

kapeluszem wódke pili,
alleluja, alleluja.

*A еще, уже в конце, если
что-то получили, то пели:*

I. За эти дары благодарим,
счастья, здоровья вам желаем,
чтобы долго жили,
а после смерти на небе были,
аллилуйя, аллилуйя.

II. За эти дары благодарим,
счастья, здоровья вам желаем,
чтобы долго жили,
шляпой водку пили,
аллилуйя, аллилуйя.

[AE UMCS, 1437A/29]

11a.

*Za te jajka dziękujemy,
szczęścia, zdrowia wam*

*życzymy,
ażebyscie długo żyli,
a po śmierci w niebie byli,
alleluja, alleluja.*

*Jak się odchodziło już,
«dziękujemy, dobranoc».*

*За эти яйца благодарим,
счастья, здоровья вам
желаем*

*чтобы долго жили,
а после смерти на небе были,
аллилуйя, аллилуйя.*

*Когда уже уходили, то «спаси-
бо, доброй ночи».*

[AE UMCS, 1437B/7]

Подводя итоги, отмечу некоторые важные тенденции изменения песенного репертуара.

Во-первых, продолжается и даже активизируется процесс распада длинных песен на короткие, формирования «морфологической пыли», т.е. отдельных мотивов,

из которых автор может быстро и легко создавать подходящие к слушаю сюжеты.

Тексты песен имеют кумулятивную структуру: строфы, скрепленные рифмой и отделенные друг от друга рефреном «аллилуйя», сохраняют относительную автономность, выразительность и связанность. В то же время создаваемая исполнителями цепь сегментов является в большинстве случаев окказиональной, и границу между самостоятельными песнями и сегментами песни найти трудно. Благодаря тому что все тексты поются на одну и ту же мелодию, исполнитель может свободно оперировать сегментами-строфами, формируя их последовательности. Упомянутый сценарий предопределяет место отдельных текстовых «морфем» в более широком ситуативном, обрядовом контексте.

Во-вторых, наблюдаемые изменения связаны с тем, что исполнители заимствуют репертуар друг у друга: в нашем случае — девушки у юношей. Традиционными исполнителями пасхальных колядок были парни, поэтому исполнение девушками песен из мужского репертуара является новым (вторичным) явлением.

В-третьих, знаком времени является переход от практики устной передачи текстов к записям в тетрадях. Современные народные певцы уже не доверяют своей памяти и воссоздают песню, опираясь на запись.

В-четвертых, иначе, чем прежде, могут трактоваться традиционные, хорошо известные песни; помещенные в новый контекст, они приобретают новые жанровые черты.

Весеннее колядование уже не воспринимается как магическое стимулирование возрождения природы или как ритуальная встреча весны (как было раньше в обрядах «гаика» или «нового лятка»). Для участников оказываются важными социальные функции колядования: обновление связей между людьми, а для молодежи — завязывание новых знакомств, возможность «поухаживать» и выказать симпатию. Санкционирует все эти действия сохраняющая самостоятельную ценность весть о воскресении Христа.

Записи из Крежницы Яром подтверждают происходящие изменения. В завершение приведу один пример. У исполнительницы Р. Врубель песни были записаны в специальной тетради. Одна из них («Аллилуйя, бьют колокола»; см. выше № 7) была записана в версии более длинной, чем исполнялась: в письменном варианте было еще три строфы, начинающиеся словами «Шел Господь Иисус полевой дорогой». Известно, что эти три строфы составляют самостоятельную песню, функционирующую в польском и — шире — славянском фольклоре под названием «Samarytanka»¹⁶, но исполнительница присоединила их к пасхальной песне. Однако она не была до конца уверена в правильности своего решения, поскольку при исполнении этот фрагмент опустила, спев его только после специальной просьбы собирателя. Эта близкая евангельско-му тексту песня о встрече Иисуса с самарянкой соединяется с песней о воскресении Иисуса, который выступает здесь как основа для контаминации. К рассмотренным С.М. Толстой вариантам песни, колеблющимся между притчей о живой воде и балладой о клеймении и наказании грешницы, текст из Осмолиц позволяет добавить еще одно жанровое определение — пасхальная колядка.

Samarytanka

I. Szed Pan Jezus

polną drogą
i napotkał dziewczę z wodą.
— Dziewczę, dziewczę,
daj mi wody,
umyje se ręce, nogi,
alleluja, alleluja.

II. Nie dam wody,
bo nieczysta,
napadało z drzewa liścia.

— Dziewczę, dziewczę,
woda czysta,
tylko twoja dusza grzeszna,
alleluja, alleluja.

III. Siedmiu synów urodziła,
siedmiu synów utopiła.

— Czyś ty prorok, czyś
ty Bóg,
żeś me dzieci zliczyć
mög,

alleluja, alleluja.

Самарянка

I. Шел Господь Иисус

полевой дорогой
и встретил девушку с водой.

— Девушка, девушка,
дай мне воды,
вымою себе руки, ноги,
alleluja, alleluja.

II. Не дам воды,
она грязная,
нападали с деревьев листва.

— Девушка, девушка,
вода чистая,
а вот твоя душа грешная,
alleluja, alleluja.

III. Семерых сыновей родила,
семерых сыновей утопила.

— Уж не пророк ли ты,
не Бог ли,

что моих детей пересчитать
смог,
alleluja, alleluja.

[AE UMCS, 1437A/21. Исп. Р. Врубель]

Примечания

¹ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.

² Czerwak S. Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej. Warszawa, 1962. Главным доказательством исчезновения колядок-благопожеланий было их отсутствие в монументальном труде Оскара Кольбера «Народ» («Lud»), 35 томов которого содержат фольклор всех регионов этнической Польши и земель бывшей Речи Посполитой.

³ Kotula F. «Hej, leluja» czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskim. Warszawa, 1970.

⁴ Kolędowanie na Lubelszczyźnie / Red. J. Bartmiński i Cz. Hernas. Wrocław, 1986.

⁵ Эта проблема была рассмотрена Е. Бартминским, см.: Bartmiński J. Polish Christmas carols and their cultural context // Slavic and East European Journal. 1990. Vol. 34. №. 1. S. 83–97; Бартмински Е. За христианизацията на фолклора и фолклоризацията на христианство (По примера на полските коледни народни песни) // Български фолклор. 2000. Год. 26. Кн. 3. С. 29–42.

⁶ Caraman P. Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. Kraków, 1933.

⁷ Виноградова Л.Н. Указ. соч. С. 18.

⁸ Bartmiński J. Podlubelski «śmigus» czyli kolędowanie wielkanocne // Region Lubelski. 1988. 3/5. S. 233–239.

⁹ Sobieska J. Ze studiów nad folklorem muzycznym Wielkopolski. Kraków, 1971. S. 178–206.

¹⁰ Bartmiński J. Polskie kolędy ludowe. Antologia. Kraków, 2002.

¹¹ Виноградова Л.Н. [Рец.] Антология польских народных колядок // ЖС. 2004. № 2. С. 58.

¹² Frolová V. [Рец. на кн.:] Polskie kolędy ludowe. Antologia / Opr. J. Bartmiński. Kraków, 2002 // Ethnologia Europae Centralis. 2005. 7. S. 141.

¹³ Bartmiński J. Podlubelski «śmigus»...

¹⁴ Bartmiński J. Polskie kolędy ludowe...

¹⁵ Магнитофонные записи текстов хранятся в Этнолингвистическом архиве Отдела текстологии и современного польского языка Люблинского университета им. М. Кюри-Склодовской (AE UMCS, магнит. лента № 1437). Записи сделаны Ежи Бартминским при участии Анны Михалец и группы студентов UMCS. Расшифровка текстов и мелодии выполнена А. Михалец.

¹⁶ См: Толстая С.М. Самарянка: Баллада о «грешной девке» в восточно- и западнославянской фольклорной традиции // W zwierciadle języka i kultury / Pod red. J. Adamowskiego i S. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999.

Перевод с польского К.В. ПЬЯНКОВОЙ

Э. ЛАЙЛ «ГАЛОСХИНС»:

ШОТЛАНДСКОЕ НАРОДНОЕ
КАЛЕНДАРНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ
О СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИИ¹

Шотландские календарные пьесы, которые обычно исполнялись подростками в домах или во дворах от Рождества до Нового года или в День всех святых (Хэллоуин), представляют собой краткий, иногда всего в 30 строк текст, раскрывающий основной сюжет. Нередко пьесы называются «Галосхинс»² — по имени одного из персонажей. Сюжетная линия пьес одинакова, но в деталях тексты расходятся значительно. Первые письменные версии относятся к XVIII в.³, до этого встречаются лишь упоминания о календарных костюмированных представлениях⁴.

В статье представлены материалы XX в. (вплоть до того времени, когда традиция исполнения этих пьес сошла на нет), основанные на воспоминаниях исполнителей и зрителей, которые также вовлекались в действие.

В отличие от многих сходных обрядовых представлений, в «Галосхинсе» нет животных — ни лошади, ни дракона, наличие которых требовало бы красочных костюмов и привлекало бы внимание аудитории. Центральными персонажами являются два противника и врач. Обычно присутствует еще один персонаж — мальчик, собирающий подарки; иногда в действие включается и ведущий. В развитии главной линии пьесы могут принимать участие и другие герои, а в интродукцию и в сцены второго плана порой вводятся дополнительные исполнители, но чаще всего пятерых актеров оказывается достаточно.

Пьеса начинается с короткого пролога, переходящего в действие: один герой вызывает другого на бой, они сражаются, пока один из них не погибает. Доктор лечит умершего, воскрешение сопровождается радостными восклицаниями и благопожеланиями со стороны зрителей. Исполнители требуют вознаграждения и получают его.

Представление имеет внутреннее и внешнее развитие, поскольку исполнители обращаются к публике. Двойная перспектива очень хорошо

подмечена, как мне кажется, в рассказе Элизабет Троттер из Уитсама (Бервикшир): «Сражаются два соперника, Голосхинс и его безымянный противник, — рассказывает она. — А когда [Голосхинса] убили и он растянулся на тряпье...» Рассказчица использовала устаревший глагол *slain* вместо *killed* ‘убили’, чтобы стилистически передать героическую атмосферу, в которой сражаются могучие соперники, в то время как *laid out on the rug* ‘он растянулся на тряпье’ сразу же возвращает нас к домашней обстановке, ведь на исполнителей-мальчиков смотрят зрители, сидящие в обычной комнате, у камина.

Если в пьесе участвует ведущий, то он уже в прологе берет себе имя, которое соотносится с его ролью начинаяющего представление. Известны случаи, когда в сценарии предусмотрено имя для ведущего, но исполнитель все равно меняет его. Эндрю Ренни из Киппена (Стирлингшир) четко помнит постановку, в которой он был ведущим: «Я был “Тише”, или “Соблюдайте тишину”. Первыми словами ведущего были: «Тише, уважаемые джентльмены, вот пришел я к вам, меня зовут Александр Отважный, и я богат»⁵, но у самого исполнителя не было ощущения, что он играет героя по имени «Александр Отважный». Подобным образом персонаж, чьи начальные слова были «Помешайте огонь и дайте нам света», именовался «Помешайте».

Мальчик-ведущий первым входил в помещение, причем каждый раз это происходило по-разному. Джеймс Уандс из Деннилоунхеда (Стирлингшир) замечает: «Тогда, знаете, мы входили в дом без предупреждения, без стука в дверь. Открывали дверь со словами: “Помешайте-ка огонь!”» (SA 1982.110)⁶. Питер

Томсон из Биггара (Ланаркшир) так рассказывал об этом: «В те годы двери не запирались, может быть, только внутренние закрывались, но входная дверь очень редко была заперта» (SA 1982.125). Чаще всего мальчик сначала стучал в дверь и просил разрешения войти. Обычно ряженых принимали, но иногда им запрещали заходить в дом. Последнее происходило в том случае, если уже одна группа актеров исполнила в доме эту пьесу, ведь в одной местности могло быть несколько компаний мальчиков-актеров. В некоторых домах принимали всех без исключения, в то время как в других домах считали, что одного спектакля достаточно⁷. Отказы запоминались надолго, о чем могут свидетельствовать отрывки из моей беседы с Гарри Фоксом из Моребеттл (Роксбергшир):

[— Кто-нибудь стучал специально в окно?]

— Ну, я думаю, всегда это делал «Номер один», Малыш, он стучался. А мы просто входили в дверь, соблюдая порядок. Малыш «Я» стучался в дверь и спрашивал того, кто подходил открывать: «Вы пустите ряженых сыграть спектакль?» Вот что он говорил... Вот с каким вопросом он обращался, и ему отвечали или «Да», или «Нет», но я думаю, ответ был «Да» в 95 % ... [Но] я [припоминаю], как в одну ночь сразу же, в первом доме, — это был дом старика Фокса, дальнего родственника нашей семьи, — и вот



Представление «Галосхинс» на улице. Биггар, Ланаркшир, 24 апреля 1982 г. Архив Эдинбургского университета. НИП 7 8234

этот старик, которого звали Боб Фокс, был очень сварливым [он все время жаловался]; у него не было времени на подобные забавы. И вот мы позвонили в дверь, но ответа не было. Мы попробовали еще, но ответа так и не было. Ну а Джимми пошел вперед, он стоял, держал палец на звонке и звонил, звонил. Ну и, конечно, старик выглянул из двери, а в руках он держал книгу. У него была огромная, гигантская яйцеобразная голова, а очки сползли вниз, на нос, и вообще он казался монстром, чудовищем. Книга была открыта. И он два или три раза стукнул Джимми Неирна, пока тот не увернулся (SA 1984.30).

Исполнители пьесы не мстили за отказ сразу, но в городке Биггар мне рассказывали, что тот, кто не принял актеров, в течение года мог ожидать неприятностей с их стороны (SA 1982.126: Питер Томсон, Биггар).

Нередко ребята даже не подходили к тем домам, в которых, как они думали, им не будут рады. Если мальчика, просившего разрешения на разыгравание сценки, знали в доме, вероятность того, что ряженых впустят, была велика. В течение вечера мальчики менялись ролями, чтобы персонажем «Помешай огонь» был тот, кого знали в доме, в дверь которого ребята стучались (SA 1982.110: Джеймс Уандс, Деннилоунхед, Стирлингшир).

Войдя в дом, группа в ожидании своего выхода располагалась в двух местах — условно говоря, «на сцене» и «за кулисами». Эти театральные термины, конечно, не совсем подходят для этой ситуации. Сцены как таковой не было. Представление проходило в помещении, в котором семейство сидело у камина. Стулья отодвигались к стенам, и местом для исполнителей служила площадка перед огнем. Актеры ждали в коридоре, пока не наступал их черед выходить. Гарри Фокс вспоминает, каково было дожидаться в темноте, особенно в военные годы начала 1940-х гг.: «Нужно было постоять в прихожей, это было в течение двух военных лет, вы знаете, все должно было происходить при затемнении — никакого освещения, ничего. Вот так мы стояли очень часто в темном коридоре, только из дверной щели проникал свет от парафиновой свечи или лампы, потому что тогда и электричество-то бывало редко. И "Номер один", тот, кто исполнял роль "Ма-

лыш Я", первым входил в дверь, закрывал ее за собой и произносил: "Вот идет Малыш Я..."» (SA 1984.30).

В обычном, кратком варианте пьесы начальные реплики первого актера и двух противников были такими:

Помешайте огонь и дайте нам света, ведь в этом доме будет борьба.
(Stir up yer fire and give us light,
For in this house there'll be a fight);

Вот идет Галасхан, Галасхан меня зовут
Меч и пистолет у меня на поясе,
я надеюсь одержать верх в бою.
(Here comes in Galashan, Galashan
is my name;
A sword and pistol by my side, I hope
to win the game);

Этот бой, сэр, бой, сэр, вам не по силам;
Я разорву вас в клочья меньше чем
за полчаса.
(The game sir, the game sir, it's not
within your power;
I'll cut you down in inches in less
than half an hour).

— Вы, сэр?
— Я, сэр.
(— You sir?
— I sir).

— Берите свой меч и попробуйте,
сэр.
(— Take yir sword and try sir)⁸.

Затем в небольшой комнате разворачивалась ожесточенная борьба на игрушечных мечах до тех пор, пока один из соперников не падал на пол. Актеры мне объясняли, что старались упасть плашмя на спину, чтобы вызвать оживленную реакцию публики и чтобы последующее воскрешение было более эффектным (SA 1984.30: Гарри Фокс). Лежачее положение героя дает больше художественных возможностей и для актера, исполняющего роль доктора-целителя.

Убив противника, победитель тут же начинает мучиться чувством раскаяния. Он пытается найти возможность оживить того, кого он только что убил, и посыпает за лекарем. В шотландских вариантах пьесы обычно появляется доктор Браун, и это распространенное и обыденное имя забавно контрастирует с магическими способностями целителя, приглашенного для воскрешения убитого.

Обладая сверхъестественными способностями, доктор представляет собой фигуру комическую, и болезни, которые он излечивает, носят абсурдные названия. Его роль иногда написана прозой, что допускает некоторую импровизацию. Но есть варианты текста, где лекарь произносит короткие четверостишия, а комического эффекта добивается лишь действиями, не произнося при этом ни слова. К примеру, доктор доставал из своего портфеля крошечную бутылочку. Один из участников пьесы так описывал это: «Нужно было долго-долго рыться в портфеле, чтобы наконец вытащить из него бутылочку» (SA 1982.126: Алек Робертсон, Биггар, Ланаркшир). Доктор произносит короткое четверостишие:

Вот идет старый доктор Браун,
Лучший доктор в городе.
Положи немногого к его носу
и немногого к его ступням.
Восстань, Джек, и спой песенку.
(Here comes in old Doctor Brown
The best old doctor in the town.
Put a little to his nose, and a little
to his toes.
Rise up Jack and sing a song)⁹.

Лечили убитого, поливая его из бутылки и давая ему глотнуть из нее. Пьеса в постановке школьников, устраивавших представления в домах, где были дети, содержала скрытые сексуальные намеки. При исполнении пьесы в компании взрослых эти аллюзии не скрывались (SA 1991.100: Иэн Хантер, Эдинбург).

Актер, исполняющий роль воскресшего из мертвых, начинал петь веселые песни и благодарить доктора за свое чудесное спасение, нередко и вся группа исполняла для членов семьи песню-благословение или произносила благопожелания в их адрес:

Был я мертвым, а теперь живой;
О, пусть благословен будет врач,
что меня воскресил.
Тот, что меня воскресил
с помощью виски и пива,
И мы желаем вам веселого
Рождства и счастливого,
счастливого Нового года.
(Once I was dead, but now I'm alive;
Oh blessed be the doctor that made
me to revive.
That made me to revive with some
whisky and some beer,

And we wish you a merry Christmas
and a happy, happy new year)¹⁰.

После этого в комнату заходил «Мальш» и собирал дары. Его роль исполнял младший из ребят или тот, кто готовился к одной из главных ролей в следующем году:

Вот идет малыш Микки Смешной
Лучше всех он собирает деньги.
(Here comes in wee Mickey Funny
The best wee man to gaither
the moneу)¹¹.

Мальчикам давали монетки и угощения. Все дары они делили поровну между собой вечером, после окончания представлений. Вспоминая этот обычай, те люди, которые исполняли пьесу в детстве, говорили, что они делали это «ради денег», но соглашались, что и ради забавы тоже (Эндрю Ренни, Киппен, Стирлингшир: VA 1981 Kippen: Galoshins). Обычно публика также радовалась приходу ряженых.

Пьесу мальчики, видимо, учили от мальчиков постарше, уже участвовавших в представлениях, хотя, возможно, текст им давали взрослые, особенно когда этот обычай стал забываться. Мне дважды рассказывали о специальных репетициях, в которые вмешивались взрослые. Джим Макквин из Гаргиннока, Стирлингшир, сообщил мне, что слова для него написал некий Уильям Симсон, будто бы его дядя, и что все мальчики репетировали вместе в сарае. Он вспоминал, в частности, споры, кто какую роль будет исполнять (SA 1980.101). Гарри Фокс и его друзья на репетициях помогал отец Гарри, Том Фокс, который сам в детстве исполнял эту пьесу, но взрослые тогда не принимали участия в ее подготовке. Гарри вспоминал: «Обычно мы собирались в отцовском доме три или четыре вечера, и хотя бы дважды мы репетировали, но на улицу мы не выходили. Видите ли, это не то что мы просто собирались вместе и проигрывали пьесу. Он собирал нас у себя в доме и говорил: "Мы повторим еще раз, — не отпускал нас, — заходите снова, посмотрим, лучше ли у вас выйдет в этот раз". И он не давал нам разойтись, пока мы не сыграем очень хорошо. Он считал, что именно так нужно готовиться» (SA 1984.30).

Нередко взрослые помогали мальчикам делать костюмы. Особенно

старались с костюмом для доктора, подыскивали официальный черный пиджак, шляпу или котелок. В костюме допускалось нечто необычное, особенно если у мальчиков не было подходящей одежды. Тогда они выворачивали наизнанку пиджаки, чтобы была видна полосатая подкладка. Лица обычно изменяли — или надевали маски, которые называли «искусственными лицами», или, чаще, мазали сажей или углем. Поскольку зрители-малыши могли испугаться внешности актеров, одна группа ряженых отказывалась мазать лицо целиком в черный цвет и ограничивалась тем, что ребятам рисовали усы и бороду: «Если намазать сажей всё лицо, тебя могут и не приступить в дом, где есть маленькие дети» (SA 1982.110: Джеймс Уандс).

Обходы совершились в начале года, а в Шотландии праздновали новый год дважды. Один раз — официальный Новый год по западному календарю, 1 января; отмечался он накануне, 31 декабря, под именем Хогманей, празднование же шло в течение недели начиная с Рождества. Другой новый год — это Хэллоуин, или Самхайн на гэльском языке. Это начало темной, зимней половины кельтского года и является, собственно, Новым годом в кельтской традиции. Основная дата, которая делит год кельтов на зимний и летний отрезки — это ночь с 31 октября (Хэллоуин) на 1 ноября, а переход от темного периода к светлому — ночь с 30 апреля на 1 мая¹². Обычно ряженые не начинали обхода до наступления темноты, это правило соблюдалось и в наши дни при праздновании Хэллоуина.

Интересно, что ряженье детей на Хэллоуин сохранилось в Шотландии до наших дней. Теперь оно не связано с драматическим представлением «Галосхинс», который, насколько мне удалось выяснить, не исполняют при обходе домов с 1940-х гг. Однако связь с традицией представления «Галосхинс» можно проследить — ведь дети не ограничивались исполнением пьесы. После нее пели

песни, возможно, читали стихи, танцевали. Песни не были связаны ни с пьесой, ни с временем года; мне называли в качестве самых популярных две песни, обе любовного содержания «Моя голубка живет за океаном» и «О моя чернобровая красавица» (Эндрю Ренни, видеозапись, а также SA 1982.110: Джеймс Уандс). Похоже, что, после того как пьесу перестали исполнять, элементы развлечения стали развиваться. От ряженых в Шотландии сегодня ждут небольшого выступления, пес-



Доктор лечит погибшего героя, а победитель смотрит на него. Биггар, Ланаркишир, 24 апреля 1982 г. Архив Эдинбургского университета. НИ 7 8235

Мальчик с намазанным сажей лицом, исполняющий роль короля Георга, размахивает деревянным мечом. Архив Эдинбургского университета. НИ 7 8237



ни или стишок, загадки, а если они не готовы к этому, это воспринимается как американское влияние обходов с просьбой о даре — монетке или сласти¹³. Американский обычай возник в Старом Свете, затем модифицировался в Новом Свете и не так давно снова вернулся в Старый Свет. По времени исполнения он совпадает с шотландской традицией пьес «Галосхинс», поэтому ощущения, что этот обряд чужой, как это могло бы быть, не возникает¹⁴. Однако можно отметить определенный конфликт, одним из проявлений которого служит противопоставление «репа—тыква». У шотландцев фонари и лампы для ряженых на Хэллоуин изготавливались из пустых реп. Некоторые строго придерживаются этой традиции, но многие шотландцы перешли на использование распространенных в американской традиции тыкв — больших по размеру и более удобных для очистки и обработки. В наши дни магазины в Шотландии в период подготовки к Хэллоуину предлагают и репу и тыквы.

Основной календарной приуроченностью исполнения драмы «Галосхинс» следует считать канун Нового года независимо от того, празднуется ли он 31 октября или 31 декабря, хотя есть записи, свидетельствующие о том, что представление исполнялось зимой в период между ноябрем и февралем¹⁵. Брайан Хэйвард документировал празднование нового года дважды, и его исследование показало, что на западе Шотландии преобладает Хэллоуин, а на востоке — Новый год¹⁶. Время года, когда исполнялись пьесы «Галосхинс», менялось. Удалось найти свидетельства, что представление переносилось с Нового года на Хэллоуин, однако нет свидетельств о передвижении даты в противоположном направлении. Явный случай перемещения даты с декабря на октябрь зафиксирован в Морбэттле, на юго-востоке Шотландии, где, по сообщению детей Тома Фокса, до 1914 г. пьесу разыгрывали между Рождеством и кануном Нового года¹⁷. В 1920-е гг. пьесу перестали исполнять в деревне, а когда в 1930-е гг. сын Тома Фокса, Гарри, вместе со своими друзьями возобновил народные представления, они решили приурочить их к Хэллоуину, связывая костюмированное представление с ряжением (без каких-либо сценок или представлений), которое как раз в

это время года и проводилось. Приурочивание исполнения к Хэллоуину было новым для этой местности, оно пришло с запада страны. Одна информантка очень четко это обозначила: «Это миссис Скотт принесла с запада в Морбэттл обычай Хэллоуина (...) Мы не отмечали Хэллоуин, пока в деревне не поселилась миссис Доди Скотт» (SA 1984.31: Миссис Лис, Крэншоз, Бервикшир). Энергичная и влиятельная, миссис Скотт приехала из окрестностей Глазго. Жена портного, учительница, она ввела в Морбэттле обычай устраивать вечеринки на Хэллоуин. Похоже, что действительно именно она ввела и ряженье на Хэллоуин. До этого на Хэллоуин не было карнавальных обходов в деревне. Во времена, когда средства массовой информации не имели такой важной роли в коммуникации, распространение явлений народной культуры в значительной степени зависело от перемещений и появления в местности таких личностей, как миссис Скотт. Порой мы очень хорошо знаем о перенесении традиций при эмиграции в новые страны или при преодолении языкового барьера, но небольшие изменения подобного рода, вероятно, происходили часто в деревнях, и на это не обращали особого внимания.

Пьесы «Галосхинс» более века были очень популярны в южной Шотландии в небольших поселениях (деревнях или группах ферм, порой и в городских кварталах). Эти пьесы доставляли подросткам-исполнителям удовольствие, развивали их воображение и давали им ощущение приключений, а также (что немаловажно) и деньги. В свою очередь, обходы ряжеными домов объединяли общество и передавали атмосферу благожелательности, через добрые слова зрителям, которыми нередко мальчики завершали представление.

Примечания

¹ Я благодарю всех информантов за их искреннее желание помочь мне, а также Терри Гунелла за тщательную редактуру английского варианта этой статьи и за то, что он разрешил опубликовать ее в несколько переработанном виде по-русски.

² Имя Галосхинс и соответственно название пьесы встречается в различных вариантах: Галасхинс, Голасхинс, Голосхинс и др. — Прим. переводчика.

³ Hayward B. Galoshins: The Scottish Folk Play. Edinburgh, 1992. P. 3—8.

⁴ Ряд примеров и комментариев см. в книге: Todd M. The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland. New Haven; London, 2002. P. 183—226. Упоминания о ряженье в Шотландии войдет в серию записей ранней драмы (готовится в Университете Торонто). Том по юго-восточной Шотландии в настоящее время готовят Джон Дж. Макгавин и Эйла Уильямсон.

⁵ Версия Эндрю Ренни опубликована в работе: Bruford A., Lyle E. Galoshins. A New Year Play from Kippen // Tocher. 1981—1982. № 36—37. P. 380—383.

⁶ Сокращения SA и VA означают соответственно School of Scottish Studies Sound и Video Archive in the Department of Celtic and Scottish Studies, University of Edinburgh; далее указан номер единицы хранения в аудио- и видеоархиве при факультете кельтологии и изучения Шотландии, Университет Эдинбурга. (См. об этом архиве: ЖС. 2005. № 3. С. 53—56. — Прим. переводчика).

⁷ См.: Gunnell T. Beating the Line: Borderline Aspects of Shetland and Faroese Guising Traditions (в печати); Ibid. [No name] // Masks and Mumming Conference Papers (в печати); Glassie H. All Silver and No Brass: An Irish Christmas Mumming. Bloomington, 1975. P. 48, 126—128. В этих работах приводятся данные о посещении ряженными домов на Шотландских о-вах (Шотландия) и в Ирландии.

⁸ Lyle E. Some Reminiscences of Scottish Traditional Drama // Traditional Drama Studies. 1988. № 2. P. 21. Зап. от Уильяма Брауна, Мелроуз, Роксбергшир, вступ. часть — зап. от Джеймса Уандса, Деннилоунхед, Стирлингшир: SA 1982.110.

⁹ Ibid. P. 21, 23: Элизабет Троттер, Уитсом, Бервикшир.

¹⁰ Ibid. P. 23—24: Уильям Браун, Мелроуз, Роксбергшир.

¹¹ Ibid. P. 23—24: Хелен Бикертон, урожд. Чамберс, Броксберн, Западный Лотиан.

¹² Rees A., Rees B. Celtic Heritage: Ancient Tradition in Ireland and Wales. London, 1961. P. 83—94.

¹³ Об американской традиции см.: Hallowe'en and Other Festivals of Death and Life / Ed. by J. Santino. Knoxville, 1994.

¹⁴ Romanoski L. Hallowe'en in Scotland Past and Present: Unpublished Mlitt Thesis, University of Edinburgh (1997).

¹⁵ Hayward B. Op. cit. P. 7—8.

¹⁶ Ibid. P. 13.

¹⁷ Версия Тома Фокса опубликована в работе: Bruford A., Lyle E. The Goloshans // Tocher. 1979—1980. № 32. P. 107—112.

Л. ПЭЛКА

К общему списку известных в польской народной демонологии персонажей нечистой силы в конце XIX в. стали причисляться так называемые «миколаевские» черти, которые воспринимались, как об этом пишет М. Рожек, «как один из самых симпатичных типов чертят, хорошо известных полякам с самого их детства и юности¹. Эти персонажи выступают в качестве обязательного атрибута народных «миколаек», т.е. праздничных шествий в день св. Николая (6.XII). На польских землях этот обычай, при котором в день св. Николая по домам либо по улицам села ходили ряженые «чертти», впервые был зафиксирован в бывшей Галиции (особенно в Краковском воеводстве), а также в Нижней Силезии (Вроцлав и его окрестности). Истоки подобного обряда и связанного с ним образа черта следуют, по-видимому, искать в австрийской народной культуре с ее чрезвычайно популярной традицией «хождения Крампусов» (т.е. чертей), приуроченного именно ко дню св. Николая. В этой роли обычно выступали молодые парни, одетые в меховые кожухи; их лица были скрыты под устрашающего вида деревянными масками со звериными рогами; в руках они держали розги. Такие фигуры-устрашители появлялись дважды: первый раз в начале третьей декады ноября, а второй (уже как участники свиты ряженого «св. Николая») — накануне дня этого святого (5.XII). Более традиционным и повсеместным был обычай хождения по домам лишь самого «святого Миколая», который разносил гостинцы послушным детям, а непослушным грозил, что их заберет злая ведьма, Пектра-баба.

Первые письменные свидетельства (датированные 1889 г.) о Крампусах как участниках «миколаевских» шествий относятся к районам Каринтии (южная Австрия), однако не подлежит сомнению, что история возникновения этого обряда имеет более глубокие корни. В той же Каринтии, например, в местечке Суэтчах (Suetschach) действует прославленный Музей крампусов (см. ил. 1), главными экспонатами которого являются традиционные обрядовые маски. А в настоящее время день 5 декабря по

О «МИКОЛАЕВСКИХ» ЧЕРТЯХ

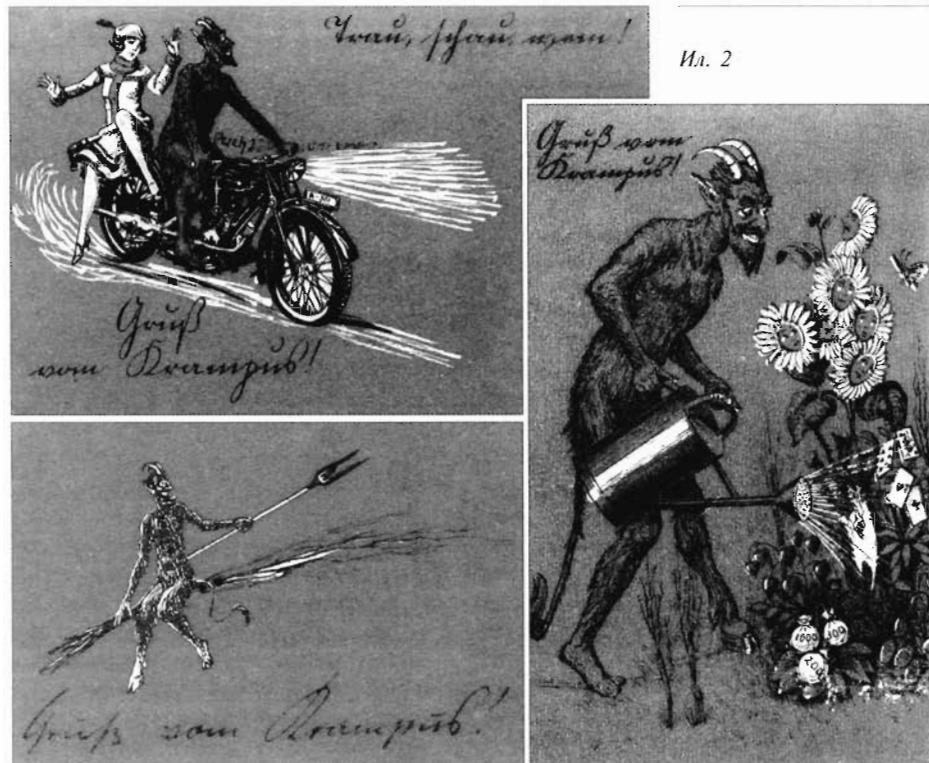


Ил. 1

всей Австрии отмечается как праздник чертей (Kramptustag), когда повсеместно происходят веселые и шумные «парады чертей». Репортер польской «Газеты Выборчей» так описывает эту «крампсову забаву», в которой ей самой пришлось принять участие в г. Бад-Аусзе в 2000 г.: «Едва успело стемнеть, как <...> главная улица города запестрела от множества "дьяволов", — свои делегации ряженых под предводительством "Люциферов", с длинными красными языками, выставила почти каждая из окрестных деревень <...> Наконец, началось общее шествие. Шум стоит адский, ибо "дьяволы" воют, кричат, рычат <...> Находиться в первых рядах многочисленных зрителей и зевак оказалось делом рискованным и небезопасным: орудием чертей — о диво! — оказались отнюдь не вилы, а длинные хлесткие бичи. Пару раз получаю и я концами кнутов по ногам, да так, что еще неделю спустя сохраняется у меня память о встрече с крампусами².

В межвоенный период подобным празднествам дня св. Николая сопутствовал популярный (особенно в молодежной среде) обычай посыпать друг другу поздравления на специальных почтовых открытках с изображением «крампсов» или со смешными сценками с их участием (см. ил. 2). В свою очередь, в 1930-е гг. эта же мода обмениваться открытками «на миколайки» была живо воспринята в Польше, в результате чего стали широко издаваться уже собственно польские рисованные открытки аналогичного содержания (с «польскими чертями») (см. 1-ю и 3-ю стр. обложки).

Одной из достаточно старых форм празднования краковских «миколаевых дней» был следующий обычай: в воскресенье до наступления 6.XII на лотках и в торговых палатах Главного рынка в центре Кракова можно было купить сладости и мелкие сувениры, которые накануне дня св. Николая тайком подкладывались детям под подушку в качестве подарка от святого. Среди таких сувениров неизменно фигурировали символические «розги» с маленьким забавным чертиком, сделанным из ниток (либо из ткани, из бумаги). По свидетельству В. Громбчевского, матери из бедных семей иногда сами пекли фигурку чертика из теста³. Мария Эстрайгеровна в своем описании повседневной жизни Кракова середины XIX в. вспоминает: «Как бы вступительной частью к праздникам Рождества Христова были торжества по случаю дня св. Николая. Старые люди утверждали, что их начали отмечать в Кракове со времен пребывания в нем наполеоновской армии <...> Как пишет Грабовский, постепенно исчез обычай рядиться в св. Николая, поскольку австрийская полиция нередко вынуждена была забирать "до козы" (диалектное название комиссариата) как самого "святого", так и сопровождающих его ряженых ("ангела", "деда") по причине учиненных ими бесчинств. Какое-то время ряженые "миколай" продолжали навещать детей своих родственников и знакомых. Я читала в одном из писем тех лет, как наряжался святым Николаем достаточно вы-



Ил. 2

сокого ранга судебный урядник Будвиньский, а его жена ходила рядом в костюме "черта". Это уже след влияния венского Крампуса, фигура которого стала вытеснять традиционного польского "деда", обычно сопровождавшего главного участника — "святого Николая"⁴.

Вместе с тем в подкраковских селах всё еще продолжали устраиваться многолюдные «миколаевские» процесии, и в них обязательно принимали

участие упомянутые выше «черти». Первое польское свидетельство об участии этих персонажей нечистой силы в обходах дня св. Николая (появившееся на 18 лет ранее австрийской заметки о Крампусах) зафиксировано в многотомном издании Оскара Кольберга «Народ», в томе «Краковское воеводство» (1871 г.). Как следует из указанного источника, в этот день совершились обрядовые посещения дворов ряженым «святым Николаем». Он ходил в сопровождении двух «ангелов», носивших корзины с гостинцами для

Ил. 3



хороших детей. «За ними следует "Дед" <...> держащий в одной руке плетку, а в другой — цепь. На этой цепи, достаточно длинной, он ведет "черта", который в домах прячется по углам, шипит, рычит, бубнит, а иногда срывается с цепи и своеизвольно прыгает и скачет. У этого "черта" в руках вилы, на голове рога; язык, сделанный из красного сукна и свисающий изо рта; всё лицо вымазано сажей»⁵.

Несколько иначе выглядят ряженые «миколаи»⁶ в окрестностях Силезских Бескидов и Живецкого воеводства. В тамошних процессиях ходят две группы ряженых: так называемые «белые» (епископ, ксендз, костельные служки) и «черные» («черти», «медведи», «цыгане», «трубочисты», «кузнецы»). Особая роль развлекать публику отводилась «чертам», количество и поведение которых определялось местной традицией. «Они носят длинные кнуты (бичи). На лицах черные маски с высокими рогами <...> Вокруг бедер они обкрученны длинными шелестящими юбками из соломы, а к штанам и башмакам прикреплены колокольчики и металлические бляшки. Благодаря этому каждое движение "деблов"⁷ сопровождается резкими звуками: скрежетом железа, звоном, шелестом соломы, — что заставляет содрогаться и путаться зрителей и самих участников шествия <...> Два "дебла" всегда выступают заковаными в одну цепь, а третий тянет за собой длинную цепь по земле. Трижды один из скованной пары пытается войти в дом, тогда как второй, стоя на пороге, непускает его <...> Когда же в четвертый раз оба вваливаются в избу, то начинают бить всех собравшихся кнутами либо симулируют такое битье, хлопая плетью по стечкам и полу»⁸.

В свою очередь, и ныне действующие в селах Пщинской округи (Верхняя Силезия) «миколаевские» группы (называемые там «бандами») тоже имеют целый ряд отличий. «В составе коллектива действуют две группы ряженых. Первую представляют трое "святых", облаченных в "альбы" (белое одеяние католических священников) и ризы. У двоих на головах митры, а в руках посохи — они представляют собой "святого Николая" и "епископа". Третий, в четырехугольной шапочке на голове, с молитвенником в одной руке и кубышкой для пожертвований в другой, — это "ксендз". Вся тройка символизирует одну особу — самого св. Николая, который был одновременно и святым, и епископом, и ксендзом.

Они первыми заходят в дом и, поприветствовав хозяев, поют фрагмент <...> песни о св. Николае. Когда же "святые" удаляются, в дом входят музыканты, а за ними вторая группа ряженых; это "черти", "козы", "смерть", "баба", "жид". Они танцуют под музыку с присутствующими в доме женщинами <...> Наконец, после того как хозяин угостит всех водкой, группа покидает дом уже беспорядочной толпой, с шумом, криком, пением⁹. В данном примере мы имеем дело с достаточно редкой двухчастной формой традиционных «миколаевских» обходов с присущими им развлекательно-культовыми признаками. Можно даже предположить, что сам этот развлекательно-увеселительный момент одновременно выполняет некую сакральную функцию. На возможность сочетания этих двух элементов указывал еще И. Хейзинга: «Игровые забавы <...> во всех своих высших формах, где они что-то обозначают или совершаются в чьюто честь, принадлежат сфере празднования, отправления культа, т.е. сфере сакрального»¹⁰.

За пределами описанных выше календарных обходов образ «миколаевского» черта — в несколько ужеrudimentarной форме — сохранился в обычаях городской культуры. Это особенно заметно в краковской традиции, где в день св. Николая перед Центральным железнодорожным вокзалом народные умельцы выставляют на продажу фигурки маленьких чертиков, сделанных из черного меха (либо из шнура, из дерева), обвитых цепями и вооруженных вилами и розгами (см. ил. 3). Интерес к этим изделиям охотнее всего проявляет молодежь, приобретая чертиков в качестве «миколаевских» презентов для своих возлюбленных или друзей. Может быть, обычай этот поддерживается поверью, что «миколаевские» черти — как это следует из строк стихотворения Кристины Мочульской-Атлер — «совмешая в себе серьезность с озорным смехом, преподносят урок высшей житейской мудрости»¹¹. В меньшей степени распространены такие обычаи в Кошалине и Вроцлаве.

В заключение нельзя обойти вниманием еще одну ситуацию подобного типа. На фоне появления в настоящее время все новых тенденций заимствований в культуре и нравах городского населения мы можем отметить нарастание явления как бы «рыночной конкуренции» между «миколаевским» чертом (тесно связанным с

фольклорной традицией) и его «младшим братом» — новейшим «валентиновским» чертиком, изобразительным элементом поздравительных открыток ко дню св. Валентина (14.II). Однако этот вопрос выходит за рамки настоящей статьи и требует отдельного рассмотрения.

Примечания

¹ Rożek M. Mikołajkowy i świąteczny diabeł // Swojski Kraków. Warszawa; Kraków, 2001. S. 92.

² Witkowska M. Idź do czarta // «Turystka» tygod. Dod. do «Gazeta Wyborcza». 2000. № 51. S. 6.

³ Grabczewski W. Diabełek Mikołajek // Diabeł polski w rzeźbie i legendzie. Warszawa, 1990. S. 95.

⁴ Estreicherówna M. Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848—1863. Kraków, 1968. S. 189.

⁵ Kolberg O. Mikołajki // Dzieła wszystkie. T. 5. Krakowskie, cz. 1. Wrocław; Poznań, 1976. S. 312—313.

⁶ Так называются все маски, участвующие в обходах, а не только фигура «св. Николая». — Прим. переводчика.

⁷ Название черта в силезских говорах.

⁸ Kurek J. Próba ustalenia genezy obrzędów dorocznego — «Mikołaj», «Szlachciców» i «Dziadów», występujących współcześnie we wsiach Beskidu Śląskiego i Żywieckiego // Polska Sztuka Ludowa. 1973. № 3. S. 155.

⁹ Dudek A. Św. Mikołaj — Mikołaje: Zwyczaje i obrzędy adwentowe na ziemi pszczyńskiej // Z badań nad religią i religijnością ludową (Materiały i Studia Księży Werbiściów). Warszawa, 1988. № 24. S. 109—110.

¹⁰ Huizinga J. Homo ludens: Zabawa jako źródło kultury. Warszawa, 1985. S. 22. (Цит. по рус. пер.: Хейзинга Й. Homo ludens; В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 19. — Ред.)

¹¹ Moculska-Atler K. Mikołajkowe diabły w Krakowie. Poznań, 2004 (msp). S. 1.

Дополнительная литература

Asanka Japoli M. Święty Mikołaj w obrzędzie istebniańskim // Zaranie Śląskie. 1929. № 5. S. 231—233.

Bazielich B. i Deptuszewski St. Przebierańce z Koniakowa // Turysta. 1957. № 8. S. 8—9.

Fischer A. Św. Mikołaj w opowieści i obyczaju ludowym // Archiwum Naukowe PTL 1945—1955. Wrocław, sygn. 341. S. 6.

Kurek J. «Mikołaje» — obrzęd doroczny na wsiach Beskidu Śląskiego // Polska Sztuka Ludowa. 1973. №. 4. S. 199—200.

Pośpiech J. Świętego Mikołaja // Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987. S. 23—27.

Rożek M. Mikołajkowy i świąteczny diabeł // Diabeł w kulturze polskiej. Warszawa; Kraków, 1993. S. 200—202.

Spyra A. Mikołaj z Łąki // Polska Sztuka Ludowa. 1973. №. 4. S. 20.

Szczypta J. Prośba do świętego Mikołaja // Kalendarz Polski. Warszawa, 1980. S. 311—314.

Перевод с польского
Л.Н. ВИНОГРАДОВЫЙ (Москва)

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

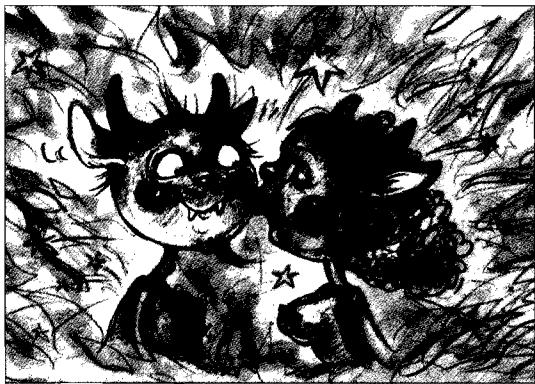
НЕСКОЛЬКО СЛОВ ПО ПОВОДУ СВ. НИКОЛАЯ В НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНЫХ СЛАВЯН

Автор статьи о «миколаевских» чертях Л.Й. Пэлка — известный польский ученый, перу которого принадлежат многочисленные труды о народной культуре, календарной обрядности, демонологических поверьях, мифологии польского народа. Наиболее широко известна в России и других славянских странах его замечательная монография «Польская народная демонология» (Вроцлав, 1987). В ней собраны и проанализированы ценные полевые материалы, собранные самим автором на территории Восточной Польши¹. В последние годы Л. Пэлка занимался изучением фольклорного образа черта в польской массовой культуре. Однажды я получила от него открытку, приуроченную ко дню св. Николая с изображением забавных «миколаевских» чертей. Меня заинтересовал краковский обычай дарить друг другу сувенирных «чертиков» 5—6 декабря и обмениваться открытками по случаю Николаева дня, но с непрерывными рисованными чертами на них. Я попросила своего польского коллегу написать об этом небольшое сообщение для «Живой старины», что и было сделано благодаря любезному согласию моего корреспондента.

Столь любопытный для культуролога факт, что день св. Николая устойчиво ассоциируется в народной и городской массовой культуре с образом черта, автор опубликованной выше статьи объясняет заимствованием из австрийской народной традиции. Интересно, однако, откуда взялся подобный обычай в самой австрийской культуре и в некоторых западнославянских странах.

Мне хотелось бы обратить внимание на некоторые дополнительные

людмила николаевна виноградова, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



*Jeśli myślę o Tobie
To zawsze o rozpuścię,
Bo pragnę Ci powiedzieć,
Że jesteś w moim guście.*



Современная польская поздравительная открытка с изображением чертей

факты, которые свидетельствуют об особом восприятии образа св. Николая в народном культе святых у западных славян. Дело в том, что в католической традиции день этого святого приходится на период адвента (рождественского поста), который, по народным поверьям, считался временем наибольшей активизации и разгула нечистой силы — злых духов, ведьм, ходящих мертвецов. Обрядность дней адвентных святых — Варвары (4.XII), Николая (6.XII), Люции (13.XII) — была в значительной степени направлена на предохранительные меры против вредоносных духов. По представлениям словенцев, в это время с «того» света прилетали души умерших предков. Словаки Верхнего Спиша верили, что в день св. Люции из-под земли выходят все злые силы. У сербов-лужичан адвент считался временем появления призраков, оборотней, «черных людей», болотных баб, целых процессий мертвецов [1. С. 95]. В Словакии все декабрьские праздники до Рождества характеризовались как

опасные и назывались «ведьминскими днями». О св. Люции в чешских, моравских и словацких селах говорили, что она главная над всеми ведьмами. Для народной обрядности адвентных праздников характерны обходы по селу ряженых. Это могли быть маски-устрашители («черт», «дед», «смерть», «соломенный медведь», зооморфные персонажи и т.п.) либо маски, изображавшие святых («св. Барbara», «св. Люция», «св. Николай»). По характеру ряжения персонажи, носившие имена святых, часто напоминали демонических существ. Так, в Чехии и Словакии «Люция» могла выглядеть как фигура в белом одеянии, с лицом, выпачканым мукой или сажей, во рту у нее торчали большие зубы, сделанные из репы. Иногда ряженые «Люции» ходили группами; они были закутаны в гороховую солому, одна из них имела вид старухи-горбуньи. Подобным образом рядились и «барборки». Стереотипным поведением ряженых «святых» было одаривание послушных детей гостинцами или действия устрашения, угрозы, символического наказания тех, кто вел себя неправильно [2. С. 368—370].

Наблюдения, касающиеся образов Люции и Варвары, могут быть сделаны и в отношении образа св. Николая (Микулаша). Посвященный этому святому праздник отмечается у западных славян с вечера 5.XII и продолжается на следующий день. Уже накануне Николаева дня начиналиходить по селу ряженые *mikuláši*. В их облике проявлялись, с одной стороны, признаки епископского наряда (белая накидка, митра, крест), а с другой — черты персонажей-устрашителей: вывернутый мехом наружу кожух, борода из льна, обвитые соломой ноги и т.п. В некоторых восточнословацких селах «микулашами» называли ряженого «соломенного медведя» или «черта» [3. С. 36]. В Замагурье в свите «св. Николая» непременно участвовали ряженые «черты». Подобно маскам «Люции» и «Варвары», «св. Николай» выполнял функции ряженого-дарителя и одновременно мифологического персонажа, который наказывает людей за

нарушение норм поведения (он угрожал непослушным детям, замахивался палкой на хозяев, встречавших гостей не по обычаям). Сохранились отдельные свидетельства о том, что в Чехии и Моравии «микулашеские» обходы в XVII в. сопровождались сильным шумом, буйством ряженых, которые громко хлопали бичами, вызывая страх у односельчан [3. С. 34]. В конце XIX в. в южночешских городах выпекали фигурки «Микулашей» и «чертей» ко дню св. Николая и одаривали ими друг друга [4. С. 528].

В Словении (Зильская Долина) накануне 6.XII совершались так называемые *miklavževi obhodi* («николаевские обходы»), в которых участвовали большие группы (до 20 и более) парней, закутанных в старые кожухи, с масками на лицах, с воловыми рогами на голове. Они опоясывались цепями и навешивали на одежду коровьи колокольчики. Во время хождения по селу ряженые подражали голосам животных, гремели цепями, шумели, пугали прохожих [5. С. 99].

Характерно, что само имя Николай (Миколай) служило в западнославянской мифологии для обозначения персонажей нечистой силы. Например, в окрестностях Котуни (Подляшье) было принято называть черта — если хотели избежать прямого упоминания злого духа — именем *Mikołaj* [6. С. 303]. По кашубским поверьям, *Nikolaj* — это хромой дьявол, лесной мифологический персонаж, который заводит путников на бездорожье, в лесную чащобу, но соглашается вывести заблудившегося путника из леса при условии, что тот угадает его (лесного дьявола) имя. В других кашубских верованиях имя *Mikolajk* относится к болезнетворному духу, которого в виде маленького червячка или волоса колдуны может передать своему недругу в питье или с едой, в результате чего человек заболевает. Польское выражение *zadać mikołajka* означает ‘наслать на кого-либо болезнь’ [7. С. 165].

В восточнославянской мифологии св. Никола и леший выступают в одинаковой функции опекуна волков, поэтому к обоим персонажам пастухи обращались за помощью при выпасе скота в лесу. Ср. сходные русские выражения: «Наше стадо леший пасет» и «Наше стадо чудотворец Никола пасет» в значении ‘пастуха не держим в расчете на опеку лешего или св. Николая’ [8. С. 95].

Приведенные выше данные обрядовой практики (способы ряженья «св. Николая», обычай ходить в сопровождении «Черта» и других масок-устрашителей, совмещение функций ряженого одаривать или наказывать, угрожать, запугивать), а также мифологические поверья, связанные с именем Николай/Миколай, позволяют заключить, что образ св. Николая примыкает к кругу особых персонажей — святых с демоническими свойствами. Подобная двойственность характерна для образов св. Люции, св. Варвары у западных славян, св. Параскевы-Пятницы, св. Касьяна — в восточнославянской традиции, св. Германа или св. Тодора — у сербов и болгар и т.п. Понятому, на этих христианских святых в народной культуре была перенесена негативная оценка самого календарного периода (опасного, «плохого», «нечистого»), т.е. изменение первоначального образа происходило в связи с мифологическим осмыслением определенных отрезков времени годового цикла.

Примечания

¹ Рецензия на монографию Л. Пэлки была написана О.В. Санниковой и опубликована в журнале «Советское славяноведение» (1990. № 2. С. 105—107).

Литература

1. Виноградова Л.Н. Адвент // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 94—96.

2. Валенцова М.М. Святые-демоны Люция и Барбара в западнославянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000. С. 361—374.

3. Horváthová E. Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava, 1986.

4. Валенцова М.М. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1996.

5. Kuret N. Obredni obhodi pri Slovencich // Traditiones. Ljubljana, 1972. № 1. С. 93—110.

6. Podgórcy B. i A. Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

7. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk. 1967—1976. Т. 3.

8. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1991.

Т.В. МАХРАЧЁВА

ЮЖНОРУССКИЙ КАЛЕНДАРЬ: МАСЛЕНИЦА

Хрононим *Масленица*, хорошо известный жителям всего южнорусского региона, охватывает временной период чуть больше недели¹. Ее канун, именуемый в народе *родительской субботой* (тамб., воронеж.², липецк., курск., рязан.), *поминальной* (вар.: *поминающей* (тамб.)), а также окказионализмы *масленицкие родители* (тамб.) и *тёмная суббота* (воронеж.)³, тесно связаны с почитанием и поминанием предков. В этот день принято было печь блины (вар.: *орешки, орехи* — тамб., липецк., воронеж.⁴) и первый⁵ откладывать к иконе или обходить дома с блинами, угожая встречных и жителей села: «На Масленину первый блин кладут для пакийкоф на окна или к икони» (Тамб. обл., Бондарский р-н, зап. автора, 1994 г.); «В родительскую субботу несли в церковь блины, раздают, чтобы поминать» (Тамб. обл., Бондарский р-н, зап. автора, 1995 г.); «Раньше как было, родительская, вот в старину, я помню, щас ведь купля-ем конфеты, печенья, а раньше... орешков напякуть и ходили вот... поминать. Да вот и так, дома, по домам эти орешки, так вот такие маленькие, щас, видишь, какая у меня эта, просфира лежить, а энта орешки. [Орешки принято было раздавать в качестве помина?] Да, в округе и ходили. И кто встретится... да, так, тогда так... кто встретится, встречной» (Липецк. обл., Лебедянский р-н, зап. автора, 2004 г.).

По прошествии праздника *первый блин* подавали через окно нищим или крошили во дворе домашней птице. В Липецкой, Тамбовской и Воронежской обл. на Прощёное воскресенье выпекали *орешки, бобышки, тёжики* (т.е. блины), которые раздавали односельчанам, поминая предков: «...а в воскресенье пекут эти, орехи, на Прощёный день орехи пекуть и вроде бы оделяют. Приходят, причащаются, вот, на... поели эти орехи и всё, это уж орехи...» (Тамб. обл., Уваровский р-н, зап. автора, 2004 г.).

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА МАХРАЧЁВА, канд. филол. наук; Тамбовский гос. университет им. Г.Р. Державина

Суббота перед масленичной неделей воплощает модель, характерную для поминального комплекса: поминание, выпечка и вкушение обрядового блюда, посещение церкви (реже кладбища). Следующие за субботой три дня (понедельник, вторник и среда) для крестьян южнорусского региона были ничем не примечательны, ибо немногим отличались от будней. В настоящее время местные жители практически не вспоминают о подготовке и праздничной суete, царившей в бытые времена⁶. Лишь изредка встречаются сведения о посещении местными жителями ярмарок, базаров накануне и во время праздничной недели с целью приобрести подарок для молодых, крестников, а также запастись продуктами к празднику (тамб., липецк.). Все повседневные заботы и дела откладывали начиная с четверга, реже пятницы: наступала *широкая* (тамб., липецк., воронеж.), *коренная* (тамб.), *разрывная* (липецк.), *развальная* (орл.), *разгульница* (орл., воронеж.) Масленица. Центральной фигурой этого времени становились молодые, со дня свадьбы которых прошел год или менее⁷. Вплоть до воскресенья принято было *молодым по гостям ходить* (тамб., липецк.), *молодых брать, водить по дворам, гоститься* (тамб.): «...в субботу — эт широкая Маслена называется, вся... уж всё, и гулянья все такие открываются, всё уж говорят: Маслена, широкая Маслена. Ну, с четверга, вроде, начинают: молодые по гостям ходить, тама эта идуть, тама молодые идуть с свёком, свекровью к матери, к отцу идуть в четверг, пятницу. Они сюда — к этим приходят. Ну, так тада было, так, как-то гуляли, ходили» (Тамб. обл., Рассказовский р-н, зап. Д.Н. Кривенцевой, 2003 г.); «Это, значит, до этой, до Масленицы отгуляли свадьбы или чего-то, а на Масленицу молодых берут, у кого много этих, молодых, значит они начинают, прям, со вторника всю неделю эту гуляют, всю неделю» (Тамб. обл., Уваровский р-н, зап. автора, 2004 г.).

Приход в гости, кроме угождения, которое устраивали родственники

невесты, нередко включал и обмен подарками. Любопытно, что в качестве дарителя, как правило, выступал зять, реже свекор (выказывающий тем самым свое расположение невестке, снохе). Сплетенные зятем лапти и кусок мыла (вар.: лапти и платок) преподносились теще в знак благодарности за прилежную жену: «Прошёный день. Эт када уже, да, последний, вот прям последний день, это вот Масленицы, назывался прошёный день. Тогда ходили, Валь, к тёще прошёние просить друг у друга. Зять несёт лапти тёще. Да, да, кусок мыло» (Липецк. обл., Лебедянский р-н, зап. автора, 2004 г.); «[Приято ли было на Прошёный день дарить тёще лапти?] Ой, да это, это давно было, а у... щас в это время... Лапти там, чё эта, это любимая если сноха, свёкор уважай, он ей даст кусок мыло. А если не уважай, то он не даст, да, а ты как же хотела, тогда так жили» (Тамб. обл., зап. автора, 2004 г.); «Правильно, лапти, с лаптями, правильно. Вот ей отец плёл лапти, носил тёще <...> Они приходили в субботу, когда и в пятницу пад... пад эту, пад воскресенью, вот он приходил [Тёща будет носить лапти?] А как жа. А как жа она их не будет. Носить... носить... А наш вот отец хорошие лапти плёл, бывал, да взденить, взденить эти, оборочки, всё, и уж к тёще приходить, а чаво ж, пословица... гврить: зять к тёще пришёл да и блюдить, а не отдавать лапти-т, гврить, сидять да, гврить: "Что ты, — гврить, — сидишь, эта, не выни... не вынимаемаешь. И тёще не даваешь?" — один из зятьёв. А он не вынимает, а лапти принёс. И ищ не смеет сразу отдать и вот яму вроде гврить: "Чё ты сидишь и не вынимашь и тёще не даваешь?"» (Липецк. обл., Добринский р-н, зап. Д. Н. Кривенцевой, 2004 г.).

Традиция дарения подарков, зафиксированная нами в пограничных районах Тамбовской и Липецкой обл., практически неизвестна жителям Воронежской и Орловской⁸.

Гостеванье молодой пары у родни невесты предполагало обязательное их участие в катании на лошадях и с гор в течение последних трех дней, особенно в воскресенье (повсеместно). Масленичное развлечение молодых получало своеобразное продолжение в первый день Великого поста, именуемого в народе *сумасбронным* (орл.); *чёрным* (курск.), *тёмным* (воронеж.), *грустным*, *грозным*,

великим, чистым, скучным, похмельным, похмелками (тамб.). В этот день принято было ходить *кости собирать* (орл., воронеж.)⁹ и *донце обкатывать* (Тамб. обл.). Суть упомянутых обрядов сводилась к посещению дома молодых знакомыми и близкими или к приходу самих молодых к родне. Гости и домочадцы *масленичились* (тамб.), иными словами, участвовали в обильном застолье с выпивкой: «...а уж в понедельник подходит ведь эта, пост. Ну какие вот гультивые люди-то и гврить: "Это похмельный день, ехать надо до...". Надо идти до... доныцу, што на ней прядут, вот самопряха и доныце связывают за это, там такое отверстие, привязывают, кладут вино, всё и идуть обкатывать доныце. Они похмельный день, у нас у деверя была свадьба на Маслену. Ну и тут бабки, бабки-то, а вот в понедельник, гляжу, приходят все, заваливаются бабки. Две бабы Дуни у нас, баба Арина, это вот наша, и гврить: "Так, Манька, собирай нам на стол". Я гляжу: "Эт чёй-т вам, — гврю, — нынче пост". — "Нет, ныне похмельный день, ты ничего не знаешь". Сели вот тут вот, я им налила. "Чё ж ты помалу?" Она тогда свекольная была, чё же говорить, она слабая, а они выпили да давай по второму. Как начали песни играть, у мине всё вот, я вот как умру, я не забуду. Да и видишь, и я вот через это, а то бывал в пост, всё, ничё не... А они, гврить: "Нынче похмельный день"... Вот доска, а тут вот углубления такая и туда ругувилку, ругувилку, как мы говорим, эт вот за неё привязываешь и с бугра катаются, потом похмеляются. У нас тут так было, мы тоже. Ребятишки иш у меня две доныце раздолбили» (Тамб. обл., Уваровский р-н, зап. автора, 2004 г.); «...эт знаешь, молодые когда у кого, молодые на другой день, ну, гврить: кости пошли собирать. Да это молодые у кого есть, вот примерно у меня были дочь с зятем, они пришли на второй дни, эт так и называется кости, гврить, собираем» (Орл. обл., Болховский р-н, зап. автора, 2004 г.); «В понедельник ходили мужики кости собирали, опять пьянствовали <...> Ну кости, катались они, можа, и вот называлось кости собирают. Придуть, и подносишь яму у понедельник. "Мы, — гврить, — кости собираем". [На чём принято было кататься с горы?] Тада в старину катались, тада была эти, лошади были, сани большие. Вывезут на гору и

тада понасадятся там воз целый, и катются. [В обряде «собирать кости» принимали участие только мужчины?] Мужуки, да то кто же? ... Да ну, лошадь какую-т, так пешком придут опохмелиться, кости там собирают они. Ктой-т там их, где их растеряешь-та — растеряешь не соберёшь» (Воронеж. обл., Хохольский р-н, зап. автора, 2004 г.).

Совершать обряд с донцем (обкатывать или обмывать его) могли и замужние женщины. Вторую половину праздничной недели женщины и девушки старались кататься с гор именно на донцах, чтобы обеспечить хороший рост льна и избежать лени в работе, а в воскресный день (или в первый день Великого поста) шли обкатывать/обмывать донце, подготавливая инвентарь к новому этапу трудовой деятельности: «[А с гор каталась?] Катались. Катались на салазках, катались и на доныцах, на доныцах катались из-за того, чтоб ленивая не была, правда. Вот мине, бывало, мать упокойница скажит: "О, не заставиши тебе ничего, так хоть на доныце б покаталась"» (Тамб. обл., Инжавинский р-н, зап. автора, 2002 г.).

Центральное место среди забав масленичной недели занимали кулачные бои — *кулаки*. На территории южнорусского региона распространены традиционные способы ведения боя: один на один (*на любца*) и стенка на стенку (село против села): «Да, было вот: Буревестник, Сугробы, наша Сутуповка. И вот на Самодуровку ходить, играть, пляшуть, а потом расходятся. Девушки в одну сторону за гармошкой, а мужчины, молодёжь в другую, и любка драка. Ну, не драка, а кулаки. Кулаки. Кулаки. Группа на группу. Вот примерно добьют самодуровские наши до определённого времени. Гонять, всё, останавливаются, вертятся обратно, значит, на это место, снова начинается. Смотришь: эти пробуют этих, вот такая интересная. А вот... Эт называется любца. Любца. Нет, нет, эт кулаки называется. Кулаки, да, шапки, шапки, те фуражки кто их нарочно кидая. А мы ребятишки были, я-т лет двенадцать: "Кидай!" Вот летает, а примерно, лежащий, лежал, кого ударили, но, может быть, больно, ляжть, не трогали, значит, не трогали. А мы ходили... ну, а потом к вечеру дойдут до кирпича, драка эт как следует пойдёт, осерчают некоторые вот такие <...>

Да, любца, любца, эт любца выходя, какой посильнея, ага, идёт, идёт, прям: "На любца, кто на мине?" На любца — эт один на один, эт когда один на один <...> Это выходя, а он, если сильней, надеяется, а какой идёт любца, тоже ловкай, он, подходя, ему как шарахнё. Он брык, этот любец-та, вот такие эт любцы находят, расшибут яму всё на свете, вот эт называется любца. А там они продолжают своё дальше [Платила ли проигравшая команда какой-либо выкуп?] Нет, какой там? Уйдёт с соплями, с кровями да и всё. Рубахи порвут ... всё и всё, ничё больше не получите» (Липецк. обл., Данковский р-н, зап. автора, 2004 г.). В селах Таловского р-на Воронежской обл. после кулачек ушибы лечили масленичными блинами, прикладывая их к больному месту¹⁰.

Прощание с Масленицей приходится, как правило, на воскресный день: *прощёнки* (тамб., воронеж.), *прощённый день* (тамб., липецк., орл., воронеж. [ВпФА]), *прощальный день* (липецк.), *обидающее воскресенье* (липецк.). Празднование воскресного дня и процедура прощения на территории южнорусского региона в целом совпадает с общерусской традицией, так, например, в селах Воронежской обл. и в наши дни сохраняется традиция выпекать *прошённик* (белый хлеб), с которым ходили прощаться. Некоторые локальные особенности отмечены нами в Орловской, Тамбовской и Липецкой обл. Их своеобразие заключается в запрете (осуждении) оставаться зятю ночевать в этот день у тёщи: *помазок доедает*: «И дюжь совиснь была, если зять аставалси у тёши нъчевать у пращёнья въскрисеня; тъда утрым едить дамой, а усе: "О-о-о, этъ пъмазок дъедал!" — Вот у нас в Куначе, Иван Александрьевич приедит к тёшьши нъ шырокую масленицу, а у пращённую въскрисеня вечиръм яво аставляют: "Иван Александрьевич, дъ аставайтесь, а завтър утрым паедитя". А он: "Не-е, штоп у Юрьевъи и у Къраульвъи асвистали мине. Скажуть: пъмазок дъедал. Не-е, я паеду". И по-ознь уяжал. А пъчаму "Пъмазок дъедал"? Дъ вот зять асталси на ночь, и, скажуть, усё паел у тёшьши, и блины усе, и дажъ пъмазок съел, каким блины мажуть» (орл.)¹¹. Ср. также поверье: умереть на масленичной неделе — попасть (*чертям*) на подмазку (тамб., липецк.): «Ну, говорять так, эт, говорять, там

эт, на подмазку, да. [Кому на подмазку?] А кто знаёт. Ну на Маслену блины пекут, подмазывать, вроде, всё и эта: "Ой, на Маслену эт теперь пойди, пойдёт на подмазку". А кто там знаёт, куды мы пойдём» (Липецк. обл., Добринский р-н, зап. Д.Н. Криденцевой, 2004 г.).

Расставание с праздничной неделей сопровождалось выпеканием толстых блинов, *тұжиков* (тамб., воронеж., белг. обл. [ЛакТВ]), и *тужением по Масленице* (воронеж.), *тужки по Масленице* — суббота по третьей неделе Великого поста (воронеж.)¹², *гореванием по Масленице* (воронеж.). Тужить следовало в понедельник, лёжа на печке лицом вниз: «Прощёные дни назывались, прощёные дни, они уже назывались три дня вот этих, они прощёные эт.... А понедельник подходит — все ляжать книзу лицом на печё, тужуть. Тужуть, ага, ляжа все книзу ляцом на печё, на пячё на ста... на русской печё. Ну, конечно, ведь и скотина была, работать надо. А в основном паисть дают корму, и все книзу лицом ляжа, тужуть по Маслене. И пякнуть тужик ишишо» (Воронеж. обл., Хохольский р-н, зап. автора, 2004 г.); «Понедельник назывался тужики печь, ныне будим тужики печь, по Масленой горевать. Вот щас скоро... уйдёт, и тужики...» (Воронеж. обл., Нижнедевицкий р-н, зап. автора, 2004 г.); «[Из чего принято было делать тужики?] Ну, это вот оставался тесто. Ну как блины там и оладья, вот что-нибудь вот увезде пекли. Туда ни яйца, ни молоко, ничаво, гуша, мука... Эт уже тужили по Масленице» (Воронеж. обл., Репьевский р-н, зап. автора, 2004 г.).

Примечания

¹ Несмотря на то что хрононим *Масленица* (*Маслена*, *Масленка*) не отличается многообразием фонетических, словообразовательных и орфоэпических вариантов, название масленичной недели характеризуется обилием дериватов и вариантов, отразивших в полной мере и семантику праздника, и отношение к нему: *блинная* (тамб.), *обжорная* (липецк.), *сырница* (воронеж.), *сыропустная* (тамб.), *мясопустная*, *мясопустница* (тамб., воронеж.), *масленицкая* (тамб., орл., воронеж.), *масленичная*, *масленская* (тамб.), *масленая*, *маслина* (тамб., воронеж.).

² Воронежский гос. пед. университет, каф. общ. языкоznания, фonoархив (далее ВпФА). Автор статьи выражает благодарность зав. кафедрой общ. языкоznания ВГПУ Анне Дмитриевне Черенковой за любезно предоставленные сведе-

ния из полевого и фonoархива кафедры.

³ Христова Г.П. Календарный цикл в селах Таловского района Воронежской области // Этнография Центрального Черноземья России: Мат. II межвуз. науч. чтений (Воронеж, 30 окт. 2002 г.). Вып. 2. Воронеж, 2003. С. 55—56.

⁴ Личный архив инженера Лаборатории воронежского лингвокраеведения им. проф. В.И. Собинниковой кафедры славянской филологии ВГУ Татьяны Владимировны Карасёвой (далее ЛакТВ), которой автор статьи выражает признательность за устные консультации и предоставленные полевые материалы по Воронежской обл.

⁵ Любопытное описание приготовления блина *на лицо*, т.е. выпекаемого только с одной стороны, зафиксировано нами в Моршанске р-не Тамбовской обл.: «До сорока дён лампадка гореть должна. Все сродники духом этим пытаются. Это в угольничек в передний угол кладут, на утиорочку. И пекут его на лицо. Блин пекут на одной стороне, не переворачивают. И вот так кладут на лицо на угольничек и поверх маслицем или медком помажут. Это делают так под Маслену» (с. Чернитово, Морш. р-н, Тамб. обл., Евдокия Гордеевна Сохранёнкова, 1905 г.р.; Наталья Никифоровна Короткова, 1907 г.р., зап. автора, 1994 г.).

⁶ Ещё в дореволюционных губернских и епархиальных ведомостях по южнорусским губерниям в статьях священнослужителей и краеведов встречаются отрывочные сведения о праздновании Масленицы в старинные времена и упоминания об утрате традиций, см., например: Тамбовские епархиальные ведомости. 1900. № 8. С. 244—246.

⁷ С.В. Максимов обращал внимание на богатство обрядов, связанных с «новожёными». По мнению С.В. Максимова, «масленица в отдаленной древности была праздником, специально устраиваемым только для молодых супружеских пар <...> И только вследствии этого праздник молодых стал общим праздником» (Максимов С.В. Крестная сила. Нечистая сила. Неведомая сила: Трилогия. Кемерово, 1991. С. 49—50).

⁸ Следует отметить, что на территории Пензенской обл. (граница с Тамбовской) некогда существовал обычай, подобный описанному выше, — «хождение молодых с мылом» (Максимов С.В. Указ. соч. С. 51).

⁹ Обряд собирания костей известен и за пределами южнорусской зоны, подробнее см.: Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь / Морозов И.А., Слепцова И.С., Острогский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. М., 1997. С. 223: *кости собирать, кость подбирать* — катать молодых в снегу.

¹⁰ Христова Г.П. Указ. соч.

¹¹ Словарь орловских говоров. Орёл, 1999. Вып. 10. С. 127.

¹² Тарадин И. Золотое дно: Экономика, история, культура и быт волости Центральночёрнозёмной области. Воронеж, 1928. С. 197.

Т.А. АГАПКИНА

Среди полесских заговоров от испуга нам встретилось несколько любопытных текстов, в основе которых — мотив «Тело ляка (испуга), разные части которого созданы из разных материалов (воска, трухи, камыша, дерева и др.), будет уничтожено / рассыплется по частям». Приведем фрагменты таких заговоров: «...Ишоу ляк: // Ноги чэрэтыяне, // Руки конопляные, // Голова воскова. // Руки-ноги поломались, // Голова растопилася, // Кати ляки минулися»¹; «Канапляны ногі, чэратаўва спіна, ільняна барада, я тыя ногі паламлю, чэратаўву спіну патрушу, а ільняну бораду спалю»². К этому описанию другие опубликованные тексты добавляют «трухлявое тело», «соломенное или смоляное чрево», «конопляную бороду», при этом единственным обязательным элементом являются ноги («конопляные», «чарацяные», т.е. камышовые, или «деревянные»).

Приведенные примеры указывают, во-первых, на агрегатность объекта, который описывается как сборный, состоящий из нескольких самостоятельных частей и потому потенциально по этим же частям расчленяемый³, и, во-вторых, на его гетерогенность (реальную или метафорическую) — когда каждая часть объекта на самом деле имеет разную физическую природу или же чаще — символически сопоставляется с объектами других классов. Соединение в фактуре текста двух этих признаков (агрегатности и гетерогенности), продолжающих и развивающих друг друга, и создает целостный образ, который мы будем называть «образом гетерогенного тела». Цель настоящей заметки — показать, какие формы принимает этот образ в разных жанрах фольклора и какие функции он выполняет.

Возможно, что такое видение природы вещей и живых существ связано с кругом этиологических верований и текстов о создании разных частей тела человека из различных природных объектов: волос из травы, дыхания от ветра, глаз от солнца, тела от земли, плоти от огня, пота от росы, жил от корней и т.д. В восточнославянской мифологической традиции подобные верования отражены прежде всего в этиологических легендах («От колика части сотвори Бог Адама») и в духовных стихах, ориентированных в основном на книжные прототипы (как канонические, так и апокрифические)⁴.

ТАТЬЯНА АЛЕКСЕЕВНА АГАПКИНА,
доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
РАН (Москва)

ЛЯК НА КОНОПЛЯНЫХ НОГАХ

Еще более прозрачны ассоциации образа гетерогенного тела с книгой пророка Даниила и с монархическим колосом (Дан. 2, 31–34), который, как известно, был сделан из золота, серебра и меди, но при этом стоял на глиняных ногах, что символизировало недолговечность величия власти. Конечно, мы далеки от того, чтобы напрямую связывать библейский образ с полесским заговором, но нельзя не заметить, что изображения монархического колосса были популярны в русском лубке и потому теоретически могли быть восприняты фольклорной традицией⁵. Здесь уместно напомнить, что библейское сочетание величия и уязвимости (тулово из металлов и глиняные ноги) характерно и для заговоров, в которых камышовые ноги ляка появляются вслед за возвеличивающими его характеристиками: «Ты, ляшэ, ты, страшэ <...> ты вэликий человече. У тэбэ, ляше <...> чэрэты ноги, воскова голова...»

Вместе с тем помимо этих далеких ассоциаций приведенные заговоры находят более близкие, хотя и пока немногочисленные параллели в славянских лечебных заговорах. В частности, в одном сербском заговоре от эпилепсии, записанном в Левачу и Темничу, приводится описание демонов болезни, называемых *виленьаци*, схожее с образом ляка белорусских заговоров: «...тешку болест болује наш Милан <...> Срели га виленьаци; главе им од сламе, очи од снега, зуби од памука. Главом га уплашили, очима га простили, зубима га изели» (Тяжелой болезнью страдает наши Милан <...> Встретили его *виленьаци*. У них голова из соломы, глаза из снега, зубы из хлопка. Головой его напугали, глазами его простили, зубами его изгрызли). После этого Милан встречает Богородицу, которая и изгоняет демонов⁶.

В карельском заговоре от укуса змеи дается следующая ее характеристика: «Черный змей, червь подземный <...> У тебя глаза из семян льна, туловище из трухлявой древесины, уши из листьев березы»⁷. Такое описание может быть прочитано и как констатация хтонического происхождения змеи, ее принадлежности к миру природы, и так же, как и в случае с ляком, — как форма представления антагониста слабым и уязвимым, а потому неопасным.

Понятно, что изображение враждебного существа слабым, легко разрушаемым или нетвердо стоящим на ногах более всего отвечает pragmati-

ке заговора, нацеленного на уничтожение недуга и развенчание его могущества. Навязываемая же лечебными заговорами растительная природа недуга дополнительно подчеркивает его слабость, физическую уничтожимость, потому примечательной параллелью к приведенным заговорам могут служить выражения типа псков. *гороховая память, гороховый ум* ‘слабоумный человек’, использующие растительную метафору для обозначения слабости, в данном случае умственной. На идею недолговечности подобных растительных и иных легко уничтожимых фантомов основаны и заключительные формулы волшебной сказки, в которых сказочник описывает свое мнимое пребывание на сказочном пиру, где он получает подарки, подобно нашему ляку, тотчас превращающиеся в ничто, ср. из сказки о семи Семионах: «Я нарочно за тысячу верст туда пришла, пиво-мед пила, по усам текло, а в рот не попало! Там дали мне ледяную (в других вариантах *восковую*. — Т. А.) лошадку, репеное седельце, гороховую уздечку <...> Набежали свиньи, съели репеное седельце; налетели куры, склевали гороховую уздечку; взошло солнышко, растопило ледяную лошадку...»⁸.

Если оставить в стороне лечебные заговоры и обратиться к другим функциональным группам магических текстов, то более всего к полесским заговорам от ляка близки, по-видимому, русские рукописные заговоры, которые должны были сделать меч неопасным («Меч умолвити, и он не сечет»). В заговорах, направленных на магическую «перемену сущности» меча, — в отличие от лечебных заговоров с их растительной символикой — широко используется символика вещества, материала, см. фрагмент текста, в котором меч также предстает как агрегатное тело: «Кован еси брат, сам еси оловян, а сердце твоє вощано, ноги твої каменны <...> не укуси мене...»⁹. Этот заговор отличается от лечебных прежде всего тем, что, не ограничиваясь телесной уязвимостью объекта, приписывает слабость и его духу. Меч не только скован из мягкого и легкоплавкого *олова* и потому уязвим физически, но и сердце его сделано из *воска*. Каменные ноги говорят об искомой неподвижности меча и потому, вопреки первоначальному восприятию (каменный как крепкий, сильный), делают соперника слабым.

Если прагматическая установка текста, напротив, вынуждает придать

объекту или субъекту силу и крепость, в заговоре создаются персонажи с металлическими или звериными частями тела. Таким образом в северо-русском заговоре от грыжи моделируется образ Бабы-яги, которую просят загрызть грыжу у ребенка: «В чистом поле стоит дуб, в нем сидит баба-яга, глаза оловяны, зубы железные, я покорюсь, помолюсь: заешь, загрызи у моего рабого Божья младеня <...> грыжу»¹⁰; ср. в полесском заговоре: «Грызь грызу, // Воўчими зубами, // Кабулячими губами...»¹¹.

В русском магическом фольклоре объектом аналогичных заговоров может оказаться и сам человек. Таковы рукописные заговоры, адресуемые начальникам, судьям, врагам, противникам на поле браны или просто посторонним, от которых хотят добиться расположения¹². Помимо магического воздействия на тело врага и отдельные его органы заговоры на судей и врагов — в отличие от лечебных заговоров — пытаются моделировать и будущее поведение человека. Стремясь улучшить эмоциональные и физические «параметры» своего тела и обессилить тело и дух врага, субъект заговора магически наделяет себя и своего противника не только признаками неживой природы (камня или железа, например), но и животными чертами, используя для этого традиционную символику и образность, как книжную и фольклорную, так и общезыковую.

Итак, кем бы ни был враг-супротивник, субъект заговора нацелен на то, чтобы всеми средствами ослабить его дух, разум, восприимчивость и поэтому наделяет себя — сердцем люто го зверя льва, сердцем каменным или просто мясным сердцем, а своего противника — заячьим сердцем; себя — помыслами орла птицы, а его — земными помыслами. Недругу и противнику, кроме того, приписываются телячий ум и телячья головы (ср. активное использование зоологических метафор для обозначения умственной ограниченности: рус. *баранья голова, налимя голова, лягушачья голова*), *темеревин ум и темеревы уши* (ср. рус. глухая темеря как обозначение плохо слышащего человека), *воловой язык* (ср. ю.-рус. *воловодить*(ся) ‘затягивать исполнение чего-л., медлить с чем-л.; попусту тратить время; делать что-л. неохотно; сибир. *воловой* ‘неповоротливый’), а себе *язык золотой*, и, наконец, себе даются очи лютого зверя или очи царские, а врагу — очи мертвого мертвеца; навязывает заговор противнику и соответствующие эмоциональные состояния, в частности *сера заецца переполох*.

Таким способом, ослабляя дух и разум врага, субъект заговора параллельно укрепляет собственное тело, выбирая для него самые выразительные образы-прототипы. Себе субъект заговора приписывает *тело летящего змия или тело железное, прытость и легкость воробья птицы, разженнаго огнем; стальные руки, булатную или железную голову, челюсть волка порыскучего, нос медный, а врагу — водяно тело, вощаны кости, кисолевы ноги*.

Приведем несколько отрывков из соответствующих заговоров: «И буди у меня, раба Божия, сердце мое — люто го зверя льва, гортань моя, челюсть — зверя волка порыскучего. Буди у супостата, моего властелина (имярек) сердце заячье, уши его темеревы, очи его — мертвого мертвеца...»¹³; «Не иду на суд да еду, // Еду на суд, // Там стайи дуб, // А пут дубами стояць // Столы дубовые, // А за столами судзяць // Судзи толковые. // Головы у вас целочные, // А уши дзицячые»¹⁴; «Во городе во Ерусалиме стоит престол, на престоле Матерь Божия присвятая Богородица стоит со своим сыном, любезным сыном в пеленах и в ризах. И укрепляю раба Божева имрака крепчи вот, и камня, и земли, и древа. Обрати, Господи, раба Божева имрака, сердце каменные, тело железная, ноги вощаные, руки стальные, голова булатна. Заговариваюсь я, рап Божей имрак, от ножей булатных, от вострых, от сабли, и каменных стрел летящих...»¹⁵.

Таковы репрезентации образа гетерогенного тела в русском магическом фольклоре. Теперь позволим себе кратко остановиться на том, как аналогичные образы представлены в других, не магических жанрах. Очень широко образы и мотивы, близкие только что рассмотренным, используются в традиционных текстах в функции осуждения или одобрения, т.е. для выражения субъективно-эмоциональной оценки объекта.

В сказке из сборника А.Н. Афанасьева «Царь-девица» за обладание героиней сражаются два богатыря: Василий-царевич, в итоге выходящий победителем, и Иван, русский богатырь, который терпит поражение. Осмение последнего усугубляет его портрет: «рожа шитая, нос плетеный, язык строченый, ноги телячы, уши собачьи»¹⁶. В этом мотиве посрамленной самонадеянности, как называет его А.В. Чернецов¹⁷, присутствуют и животные образы (*ноги телячы, уши собачьи*), которые имеют широкие параллели в зооморфных пейоративах (типа *лошадиная морда, свиное рыло, ослиные уши, поросячие глазки, заячья*

душа), и образы другого рода (*рожа шитая, нос плетеный, язык строченый*), указывающие на инородность этих частей тела и органов человеческой природе и гетерогенность тела.

Предельно ярко эмоционально-оценочная функция образа гетерогенного тела обнаруживает себя в «Сказании о молодце и девице» (XVII в.), представляющем собой диалог молодца и девицы, в котором молодец, пытаясь добиться расположения девицы, обращается к ней с изысканными комплиментами, восхваляющими достоинства отдельных частей ее тела: «Душечка еси ты, прекрасная девица! *Пелепелишныя твои kostti, бумажное твое тело, сахарная твои уста <...> ясна сокола очи, черна соболя брови...*»; в других списках: «*сера ястреба зрение, борза команьи губы* (т.е. губы борзого коня), *павиное твое приседание...*»¹⁸ и др. Ответ девицы строится на том же приеме, правда, с противоположной оценкой адресата, выдающей ее пренебрежительное к нему отношение: «*Кошачье видение, упиревая рожа, сывевые глаза, медвежья голова, щучьи зубы, севрюжей нос, волчай рот, немилой взгляд...*»¹⁹.

Помимо выражения эмоционально-оценочных характеристик исследуемый художественный прием часто выступает в фольклорных текстах немагического характера в функции моделирования образов, отвечающих общему замыслу произведения, т.е. используется для решения общих задач сюжета и жанра.

Один из самых известных примеров образа гетерогенного тела в эпическом фольклоре — это русский духовный стих об Анике-воине, в котором богатырь встречается с чудищем, на поверху оказывающимся Смертью. Чтобы выразить физическую иномирность Смерти, духовный стих создает образ, отдельные части которого принадлежат трем классам живых существ: человеку, дикому зверю и домашнему животному: «А на той пути на дороженьке, // Лежит тут цюдо цюдное, // Лежит тут диво дивное. // Руки, ноги лошадиньи, // А голова лежит звериная, // И туши целеовецеска»²⁰. И хотя сам стих об Анике-воине восходит к переводной древнерусской «Повести о Прении Живота со Смертью», такая разработка образа Смерти как существа чужого, странного, является сугубо фольклорной, как и вообще традиция наделения чужих сверхъестественными чертами²¹.

Образ гетерогенного тела известен и в волшебной сказке, где он служит установке жанра на вымысел и чудесное. Вспомним некоторые типичные

способы описания сказочных персонажей: *мужичок — руки железны, голова чугунна, сам медный; петушок золотой гребешок, масляна головка, шелкова бородушка* и др. В этом ряду особое место занимают персонажи с золотыми и серебряными органами тела или деталями внешности, что способствует созданию «чудесного» мира волшебной сказки, ср.: *дедушка, золотая головушка, серебряная бородушка; конь о двенадцати крылах, шерсть у коня серебряная, хвост и грива золотые; яблоня с золотыми и серебряными яблочками; молодец по колено ноги в серебре, по локоть руки в золоте* и т.д. Показательно, что эти примеры не изолированы в художественном мире сказки и входят в один ряд с другими типовыми сказочными характеристиками персонажей, основанными на принципе агрегатного восприятия объекта и его дискретного описания: *мужичок с ноготок, борода с локоть; Ивашка белая рубашка, сорочинская шапка, Настасья краса — золотая коса* и др. Благодаря лаконичности и «живописности» подобных характеристик гетерогенная природа персонажей воспринимается как органичная черта их облика, а сами эти характеристики — вместе с именем собственным — становятся способом номинации персонажей.

В былинах образы гетерогенного тела встречаются очень часто. Как известно, былины вообще тяготеют к детальным, многоэтапным описаниям отдельных предметов и их деталей, с указанием материала, из которого они сделаны (вспомним хрестоматийный пример подробнейшего описания седлания богатырского коня). Такого рода описания направлены обычно на идеализацию эпического мира. Образы гетерогенного тела используются в былинах в основном для характеристики артефактов: оружия, построек, кораблей, снаряжения, одежды, причем в описании материального мира былин — в отличие от других жанров — преобладает именно фактическая, реальная гетерогенность объектов, отдельные части которых на самом деле сделаны из разных материалов. Вот, например, как устроены ворота и строения во дворе богатого купца — гостя Терентиша: «Ворота были вальщетыя [вальчный ‘резной’], // Верреи [столбы ворот] хрустальные, // Подворотина [доска, которой закладывается отверстие под воротными створами] рыбей зуб. // Середи двора гридня стоит <...> // Потолок черных соболей, // А и матица-та валженая [вероятно, валежная ‘сделанная из сухого, поваленного ветром дерева’], // Была печка муравленая [облицованная

глазурованными изразцами], // Середа была кирпичная...»; или каков лук Дюка Степановича: «...Потому цена луку три тысячи — // Полосы были серебряны, // А рога красна золота, // А и титивочка была шелковая, // А белова шолку шимаханская»²².

Наконец, совсем иную ситуацию можно наблюдать в загадках. Ведь именно загадки максимально широко пользуются приемом агрегатного конструирования человека, животного и артефакта, состоящих из частей и элементов разного свойства, материала и функциональности. Поэтому образы гетерогенного тела столь ограничены в этом жанре: «Летят колпички и говорят: У нашей матушки сердце каменное, грудь железная» (мельничные крылья); «Сам конопляной, жилье липяно, голова деревянна, ноги каменны, коты берестяны» (невод) и т.д.

Все, о чем мы говорили, — хотя и очень бегло, оставив в стороне немало других сюжетов, — указывает на то, что конкретная разработка образа гетерогенного тела по преимуществу обусловлена прагматикой тех или иных текстов и жанров и общими задачами сюжета. Появление же образов гетерогенного тела прежде всего в заговорах связано с принципиальной установкой магического текста, направленного на переделку действительности в соответствии с целями субъекта магического процесса. Образ гетерогенного тела — это способ придать адресату заговора искомые качества (слабость или силу), «собрав», сложив, сконструировав персонаж с требуемым набором характеристик и свойств — как реальных, так и метафорических.

Примечания

¹ Полесские заговоры в записях 1970—1990-х гг. / Сост. Т.А. Агапкина, Е.Е. Левицкая, А.Л. Топорков. М., 2003. № 179.

² Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. Новак. Гомель, 1998. № 522.

³ Вспомним в этой связи народномедицинские представления о золотнике, свободно перемещающемся внутри женской утробы.

⁴ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и comment. О.В. Беловой. М., 2004. № 521 и commentарий к нему.

⁵ См.: Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. М., 1992. № 120 и с. 235—237.

⁶ Раденковић Љ. Народне басне и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982. № 429.

⁷ Устная поэзия тунгусских карел / Изд. подгот. А.С. Степанова. Петрозаводск, 2000. № 27.

⁸ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 1. № 262. Аналогичные заключительные формулы известны в разных традициях; о них см.: Новиков Н.В. К художественной специфике восточнославянской волшебной сказки // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 18—46.

⁹ Лахтин М.Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. С. 61, № 640; рукописный лечебник XVII в.

¹⁰ Шепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003. С. 283.

¹¹ Полесские заговоры... № 569.

¹² Анималистические мотивы в русских рукописных заговорах подробно рассмотрены А.Л. Топорковым (*Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX в. История, символика, поэтика*. М., 2006. С. 85—94).

¹³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2. С. 156, № 10.

¹⁴ Полесские заговоры... № 972.

¹⁵ Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского (Киев), Отдел рукописей, ф. 301, ед. хр. 450, л. 23, заговор от оружия XIX в. Ср. аналогичный образ в исландских рунах: «Победа да сопутствует моим рукам, // Победа да сопутствует всем моим суставам! / Спина моя из железа, // Ноги мои из стали, // Голова моя из крепкого камня, // Руки мои сильны объятиями» (*Кораблев Л.Л. Рунические заговоры и апокрифические молитвы исландцев*. М., 2003. № 17, «Победные чары»).

¹⁶ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1985. Т. 2. № 233.

¹⁷ Чернецов А.В. «Людища ако чудища». Фольклорные сюжеты и средневековая историческая иконография // ЖС. 2002. № 4. С. 25—28.

¹⁸ Рассматриваемые образы очень близки образам, построенным на основе сравнительных оборотов: «Ее белое лицо, как бы белой снег, // И ягодицы как бы маков цвет, // А и черные брови как соболи, // А и ясные очи как бы у сокола...» (Древние российские стихотворения, собранные Киршо Даниловым. М., 1977. С. 55), однако очевидно и то, что сравнительный оборот значительно ослабляет цельность образа, его внутреннюю связность.

¹⁹ Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 2. М., 1988. С. 231—233.

²⁰ Стихи духовные / Сост. Ф.М. Селиванова. М., 1991. С. 203.

²¹ Об ассоциации образа Смерти в духовном стихе об Анике-воине с кентавром и культурных источниках этой ассоциации см. подробно: Гавелько Т. Происхождение и развитие сюжета Аника-воин и Смерть // Начало. М., 2002. Вып. 5. С. 33.

²² Древние российские стихотворения... С. 15, 20.

Е.В. ШАБАЛИНА

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ ВОЛОГОДЧИНЫ: СОРОК ПЛЕШИВЫХ

Работая во время летнего сезона 2005 г. в Кадуйском р-не Вологодской обл., участники Топонимической экспедиции Уральского государственного университета записали ряд фактов из разряда метеорологической магии: «Когда морозы зимой и долго морозит, надо сорок плеших мужиков насчитать» (Куракино); «Когда морозит долго — так сорок плашанов надо насчитать» (Капчино); «Когда зимой холодно, то, чтобы потеплело, надо, говорят, сорок плеших сосчитать. Тогда и потеплеет» (Бережок); «Ой, надоел холод — считайте сорок плеших. А где ж наберёшь сорок-то плеших? Тепло чтоб было плашине, так, может, поэтому» (Ларионовская); «Зимой морозы — дак надо сорок плеших мужиков сосчитать, морозыте смягчают. А где взять столько в деревне? Плешихи-то больше попы были, не мужики» (Ларионовская); «Сорок плеших надо сосчитать весной. Теплее будет. Это в марте-апреле считали, когда рассаду садили» (Кузьминка); «Чтоб мягкая погода была, сорок плеших мужиков сосчитай. А почему сорок? Это какое-то святое» (Бор) и т.п.

Судя по приведенным контекстам, данное магическое действие имеет календарную приуроченность к концу зимы или началу весны. Однако неясным остается смысловое наполнение числового показателя 40, а также механизм влияния «плеших мужиков» на погодные условия.

Некоторые информанты соотносят время, когда следует пересчитывать сорок плеших, с православным праздником Сорока мучеников/Сорока святых, отмечаемым 22 марта (9 марта по ст.ст.): «Когда морозит долго — сорок плеших насчитать. Сорок плеших насчитывают — морозы перестанут. Сорок морозов считают до Егория от Сорока мучеников. Если от Сорока мучеников не прошло сорок морозов, значит, летом морозы будут» (Бережок); «Сорока-то мучеников есть. Говорят, после того сорок морозов. Так что

ЕКАТЕРИНА ВЛАДИМИРОВНА ШАБАЛИНА, студентка 4-го курса; Уральский гос. университет (Екатеринбург)



Участники Топонимической экспедиции Уральского гос. университета. Слева направо: верхний ряд — А. Тихомирова, Ю. Кривоццата, О. Атрошенко, Е.Л. Березович, А. Макарова, Е. Шабалина; нижний ряд — К. Пьянкова, О. Усольцева. Фото М.Н. Толстой

их не было, считали сорок плеших мужиков» (Старостино).

Число 40, заявленное в самом названии праздника, имеет магическую коннотацию, которая проявляется в различных манипуляциях с рядом из сорока предметов (в основном это выпечка). Например, ко дню Сорока мучеников принято печь сорок «жаворонков», галушек или шариков. Этой выпечкой кормят домочадцев, чтобы обеспечить семье благополучный сельскохозяйственный год, или же выбрасывают ее за окошко, «прикармливая» и «задабривая» мороз, чтобы он поскорее закончился [1. Т. 4. С. 275]. Ср. полесские обряды: «Як празник Сорок-святые, кажуць, трэба сорок палок перэкинуць через хату (до сонца), шоб яец набраць богато»; «Сорокá гуляюць вясною. У еты дзень я пяку сорак панпушак и трэба, коб усе их зъела адна баба. Хлопцы кладуць калоду, наверх дошку, и дзеўки скачуць, пудбиваюць адзін другога. Хто панпушки еў, а хто клаў да пасейной, коб у поле ўязць» [2. С. 231—232].

Примечательно, что названные действия направлены на «зазывание» весны или же имеют продуцирующее значение. В связи с этим можно про-

вести параллель с калужским обрядом греть весну (основным содержанием которого является разведение костра и исполнение весенних закличек). Вероятно, данный обычай опирается на представление о том, что в один из ранневесенных праздников в землю попадает частичка небесного огня, от которого она начинает согреваться [3. С. 9—18].

Идея «небесного» влияния на погоду отражена и в христианском предании о сорока мучениках: чтобы заставить 40 воинов-христиан отречься от веры, их сначала заключили в темницу, а потом приговорили к побитию камнями — камни летели мимо; тогда воинов раздели и поставили на лед Севастийского озера; но вскоре Господь послал им спасение: лед растаял, вода в озере стала теплой, и над головой каждого появился nimbus; утром было приказано всех казнить, а тела сжечь на костре и бросить в озеро [4. С. 86; 5. С. 57—58]. Данный сюжет актуален для восточнославянской культурной традиции. Ср., например, текст, записанный в Карелии: «Сорок мучеников рубили и бросали в воду, а они выходили. Так ни одного и не смогли убить. Чёрт плонул и пошёл

прочь. [Христос тоже был среди них:] Иисус стоял и его рубили» (таким образом, Христос становится одним из сорока мучеников) [4. С. 86–87]. Белорусский текст включает новые сюжетные элементы: «Сорок святые, это сватять их. Сорокосвятые, юх Бог послай на воду, гдэ лід замэрзаэ, оны босы стоели. Адын каже: «Я пойду, я нэ выдэржу», — так вин пошоў у кантору. А той с канторы вылез и пошоў туды на лід стаў. О. Сорок святые это сватять их. Бо воны, значыць, на лёду стоели. Сорок чоловіка. То і называють — сорокосвятые» [4. С. 86–87]. В приведенном рассказе отражен один из вариантов церковного предания, в котором упоминается баня, затопленная на берегу для тех, кто отречется (см. «контора»), и замена единственного вероотступника человеком из числа стражников.

Еще одной сюжетной параллелью к *сорока плешиным* и преданию о сорока мучениках может служить ритуал «согревания покойников», который осуществляется в холодное время года (зимой или ранней весной). Основу его составляет разведение поминального костра [6. С. 164–178; 7]. Возможно, данный ритуал мотивирован представлением о лютом холода, царящем в преисподней.



Анна Егоровна Пелевина из д. Алявино. Фото М.Н. Гафуровой

Итак, мы можем предполагать, что пересчитывание *сорока плешиных*, если приурочивать его ко дню Сорока мучеников и квалифицировать как составную часть весенней обрядности, имеет двунаправленный характер: с одной стороны, данное действие нацелено на улучшение погоды (и в этом отношении сопоставимо с «согреванием весны»), с другой — поддерживает память о сорока святых (в чем проявляется его близость к ритуальному «согреванию покойников»). Ср. в полесской традиции: «На Сарака безпрэмenna трэба скакаць на дошцы, штоб нагрэцца за тых бедненьких мучэнникаў, што не маюты як нагрэцца померзли на съмерць» [2. С. 232]. Специфика зафиксированного нами обычая заключается в том, что вместо «реального» действия (разведение костра, подпрыгивание на доске) или вербальной формулы, выражющей основной смысл праздника, выполняется «ментальная» операция (пересчитывание).

«Земное» воплощение сорока мучеников в виде «плеших мужиков» допускает различные интерпретации. Опираясь на ряд коннотаций, которыми наделяется *лысина/плесть* в восточнославянской традиции (см.: [8]), мы можем предложить следующие версии:

- Соотнесение лысины с нимбом как основным признаком святости (ср. с сияющим нимбом, появившимся над головой каждого из сорока мучеников). По этимологическим данным, лексема *лысый* возводится к и.-е. *leuk* ‘светить’, ‘светлый, блестящий’ [9. Т. 17. С. 50]. Ср. *лыситься* (безл.) ‘проясняться (о небе)’ [9. Т. 17. С. 224]. Цветовая символика *лысого* прослеживается и в лексемах иного порядка — номинациях животных: ср. *лысанко* ‘кличка лошади с белым пятном на лбу’; *лысатый* ‘с белым пятном на лбу (о животном)’; *лысатка, лысёна, лыска* ‘кличка коровы с белым пятном на лбу’ [10. Вып. 17. С. 223–224];

- Народное представление о плешиности как отличительном признаке священнослужителя. Ср. выше: «Плешивы-то больше попы были, не мужики» (Ларионовская). Такая связь имеет под собой реальное основание, поскольку в православной и католической традиции существует обычай выстригать макушку при посвящении в сан;

- Персонификация мороза в виде «лысого». Предположение о возмож-

ности такой персонификации высказывается Т.В. Володиной с опорой на белорусский фольклорный материал, в частности, приводится отрывок из песни: «Смерти, смерти, иди на лесы, // Иди на безвесть, иди на море. // И ты, Морозе, великий, а лысый, // Не приходь до нас из своей коморы» [5. С. 12];

- Лысина как отклонение от нормы и показатель неких сверхъестественных способностей (в нашем случае — способности влиять на погоду). Ср. текст, записанный в с. Синевир Межгорского р-на Закарпатской обл. (Украина): «[Когда] морос у зимі, так мороз dowго, dowго не.. w нас кажут, не перепукат с'а морос. Но та треба личити [считать] дешјат' лысых, дешјат' кылавых [с грыжей] та дешјат' хромых. Треба наличити ув одному селі, штобы было <...> Треба наприклад мені тепер' наличити, та дуже бы ми подумати, оби-м ja најшла.. с'шл'ко, с'акый шчот усых [всех], та не мош наличити, та ишче морос не перепукне...» [11. С. 478]. *Лысий, кылавый и хромой* входят в один смысловой ряд и скрепляются общей семой «ненормативности». Такая рядоположенность нивелирует «самостоятельную» символику лысины, и, как следствие, ослабляет связь обычая считать *сорок плеших* с днем Сорока мучеников (чему способствует такжемена числового компонента: 9 вместо 40).

Варьирование числовых показателей в контекстах указывает на то, что информанты в различной степени осознают закрепленность обычая за конкретной календарной датой: «Весной, чтобы заморозки кончились, считали сто плеших мужиков» (Заяцкое); «Двенадцать плеших сосчитай — потеплеет, плеши-те почему? Не знаю. Было двенадцать апостолов, может, от них» (Сосновка) (ср. также приведенный выше украинский текст).

Если же рассматривать обычай считать *сорок плеших* вне связи с весенним обрядовым циклом, то можно установить его родство с обрядом *молить ветер*, бытующим у архангельских поморов. При его исполнении женщины выкрикивали: «Всток да обедник, // Пора потягать, Запад да шалоник, // Пора покидать. // Тридевять плеши // Все сошитанные, // Перешитанные, // Востокова плесть // По середине пошла» [12. С. 113]. Очевидно, в тексте реализуется тот же мотив влияния лысо-

го/плешишего на погодные условия. Последние две строки наводят на мысль о персонификации ветра в виде некоего плешишего существа. Ср. номинации *безрукий* ‘о ветре’ [10. Вып. 2. С. 199], *безрукой* ‘очень сильный (о ветре)’, *безручник* ‘мифическое существо — дух вихря’ [13. Т. 1. С. 88].

Обряд *молить ветер* не имеет определенной календарной привязки, однако в нем также фигурируют числовые показатели. В приведенном тексте упоминается «*тридевять плешишь*», в описании того же обряда, данном в Мезенском р-не Архангельской обл., появляется число 40: «ПЛЕХАТЫХ считали: сорок ПЛЕХАТЫХ насчитали, чтобы ветер был» [14]. Сюда же можно отнести и факт метеорологической магии, зафиксированный в Витебской губернии: для вызывания дождя произносили имена 12 известных плешишых [15. С. 215, № 1674].

Связь «ветер/дождь — плешишь» выводит нас на весьма интересную линию, уходящую за пределы не только русской, но и европейской традиции и требующую подробной разработки. Так, в казахских призывах к духу ветра упоминается лысая голова. У туркменов ветер, дующий на Бакам-гаши, именуется *кел-кер* ‘плешишый слепой’. В персидских текстах, направленных на вызывание дождя, также упоминаются плешишевые [16. С. 108]. Не располагая достаточным количеством такого рода фактов, мы можем лишь констатировать принадлежность данного мотива глубинному архетипическому пласту культуры.

Числовые компоненты, встречающиеся в приведенных контекстах (*сорок*, *двенадцать*, *сто*, *девять*, *тридевять*), выступают, очевидно, в качестве контекстуальных синонимов с общей семантикой множества. Кроме того, каждое из этих чисел занимает свое место в сфере традиционной культуры и является значимым элементом народного числового ряда. Исключением можно считать только числительное *сто*, которое не обладает ярко выраженной культурной коннотацией и связано с практикой «бытового» (а не «магического») счета.

Ядром нашего числового ряда является *сорок*. В русской традиции это наиболее популярное число для обозначения неопределенного множества. Слово *сорок*, закрепившееся в

восточнославянских языках (изначально — как счетная единица), в силу краткости своей формы имеет большие возможности для образования дериватов и функционирования в устойчивых сочетаниях, ср. коллекцию фактов в работе А.Ф. Журавлева [17]. Однако факты других славянских языков (особенно южнославянских) также указывают на популярность этого числового обозначения, не обусловленную формальной оболочкой слова (ср. болг. *четиридесет*, с.-х. *четрдесет*). В неславянских культурах *сорок* обладает сходным смысловым потенциалом: ср. рус. *сорокоградье*, итал. *quadraginta castella* ‘сорок замков’, тюрк. *qırq-yer* ‘сорок местностей’. Широко представлена символика 40 в библейских текстах: 40 дней и ночей шел дождь, вызвавший потоп; 40 дней провел Моисей на горе Синай; 40 лет евреи скитались по пустыне; 40 дней проходит от Воскресения до Вознесения. Возможно, в предании о сорока мучениках числовой показатель также мотивирован связью с библейской традицией. По мысли А.Ф. Журавлева, *сорок* воплощает идею очерченности и полноты, что позволяет ему, с одной стороны, выступать в качестве счетной единицы, с другой — обозначать некое «округленное» множество.

Для *двенадцати* в христианской традиции наиболее актуальной опять же является библейская символика — соотнесение с двенадцатью апостолами. В нашем случае такого рода ассоциации вполне закономерны, если мы принимаем версию о символическом воплощении мучеников в виде «плешишых мужиков».

Текст, записанный в селе Синевир (см. выше), расширяет ряд контекстуальных числовых «синонимов» за счет включения числительного *девять*. Функционирование *девяти* в качестве показателя множества может объясняться заложенной в нем идеей «интенсивного» (утроенного) числа 3 (которое, в свою очередь, в архаических культурных традициях наделяется символикой динамической целостности). Ту же идею (но с большей интенсивностью, поскольку это уже 3x9) транслирует *тридевять*.

Наличие числовых вариаций, а также замена лысины другими корпоральными недостатками, казалось бы, препятствуют утверждению о связи анализируемой магической прак-

тики с конкретной календарной датой (праздник Сорока мучеников). Однако наш материал, демонстрирующий особенности локального бытования общих для восточных славян представлений, позволяет все же установить довольно прочную корреляцию «сорока плешишых» с сороками мучениками в рамках изучаемой традиции (вологодские говоры).

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880—1882 (1989). Т. 1—4.
2. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
3. Агапкина Т.А. Калужский обряд «греть весну» и его славянские параллели // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 9—18.
4. Белова О.В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
5. Громова И.А. Православные и народные праздники. М., 2005.
6. Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.
7. Агапкина Т.А. Славянский обычай «обогревания покойников» // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 43—46.
8. Володина Т.В. Лысый и лысина в восточнославянской народной культуре // ЖС. 2001. № 3. С. 11—12.
9. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974—. Т. 1—.
10. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
11. Толстая М.Н. Несколько текстов из села Синевир // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 477—490.
12. Бернштам Т.А. Традиционный праздничный фольклор в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 88—115.
13. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001—. Т. 1—.
14. Лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского государственного университета.
15. Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
16. Азим-Заде Э.Г. Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом аспекте: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1979.
17. Журавлев А.Ф. Несколько славяно-неславянских культурных и языковых встреч // Встречи этнических культур в зеркале языка. М., 2002. С. 253—261.

**О.В. АТРОШЕНКО,
Ю.А. КРИВОЩАПОВА**

Летом 2005 г. Топонимическая экспедиция Уральского государственного университета под руководством проф. Е.Л. Березович работала на территории Кадуйского р-на Вологодской обл. Полевые работы были традиционно ориентированы на сбор ономастики (в первую очередь топонимии и антропонимии) и диалектной лексики. В данной статье представлены некоторые лексические материалы, интересные с точки зрения реконструкции мифологических представлений о мире, воплощенных в языке и культурной традиции.

Кадуйская нечисть

В лексике Кадуйского р-на фиксируется обширный пласт названий мифологических персонажей и нечистой силы, причем некоторые из них до сих пор не были отмечены диалектными словарями.

К примеру, среди многих названий, мотивированных местом обитания персонажа (*лесовой* ‘леший’, *домовик*, *домовушка* ‘домовой’, *дворовой* ‘мифическое существо, обитающее в хлеву или в конюшне’, *бáенний*, *бáенщик*, *бáнник* ‘мифическое существо, обитающее в бане’, *подовинник* ‘мифическое существо, живущее в овине’ и т. п.), впервые зафиксированным оказалось слово *местовой* ‘мифическое существо, обитающее в определенном месте’: «Может, в земле живёт какой человек, нечистая сила, плохим не должен быть; место-то где стоишь, там и местовой» (Турпал). Это слово является как бы родовым названием для всех *genitum loci*, отражающим представление о том, что у каждого места (локуса) есть свой хозяин.

Отсутствует в диалектных словарях и любопытное наименование черта *гагáрий кум*: «В болоте гагарий кум сидит, ухаёт. Чёरта звали гагарий кум: гагара-то птица плохая, нечистая, вот и назвали» (Крестовая). Эвфемистическое словосочетание мотивировано тем, что черт воспринимается как родственник птицы гагары, которая

ОЛЬГА ВАЛЕРЬЕВНА АТРОШЕНКО, студентка 4-го курса Уральского гос. университета (Екатеринбург); ЮЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА КРИВОЩАПОВА, аспирантка Уральского гос. университета (Екатеринбург)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ В ВОЛОГОДСКОЙ ТРАДИЦИИ

на Русском Севере считается нечистой (например, жители Архангельской обл. считали употребление мяса гагары в пищу грехом, потому что гагара «птица дьявольская» [1. С. 668]). «Нечистота» этой птицы объясняется, вероятно, местом ее обитания (болото) и резкими звуками, похожими на крики, которые она издает.

Не были отмечены диалектными словарями еще два кадуйских эвфемистических обозначения нечистой силы, образованных по «негативной» модели: *никчёмный* ‘леший’: «Чтобы дети далеко в лес не бегали, им всегда кричали: “Никчёмный-то вас заберет, далеко не уходите!”» (Марковская), *дьявол нелагбжий* ‘черт’. Внутренняя форма последнего слова может быть понята как «непривлекательный, некрасивый», ср. прилагательное *лагужий* ‘пригожий, красивый’, которое фиксируется на этой же территории. Сходную мотивационную модель реализует лексема *некошной* ‘черт’: «В Лойде один мужик знался, некошного вызвал, а тот с ушатом пива как стал, дак о стамец оперси — такой огромный» (Сосновка), — которое образовано сложением отрицательного префикса *не-* и прил. *кошной* арх. ‘красивый, пригожий’, арх., влг. ‘хороший’, ‘чистый, добрый, непоганый, годный’ [2. Вып. 15. С. 153], а также слово *немытики* ‘мифологические существа, живущие в водоемах’: «Такие страшные, немытики, в воде черти такие, из воды выходят» (Турпал). Все выше перечисленные слова объединены изъятием положительного признака, его отрицанием и описательным принципом именования, что и создает эвфемию.

Впервые записано также слово *гýга* ‘нечистая сила, обитающая в лесу’: «Гига кака-то была, блудить будешь, гига гигает, дальше в лес заводит, будто отзыается тебе, гигу-ту не слушай в лесе» (Маза). При номинации мифического существа важна его речевая характеристика (*гýга гýгаёт*): перед нами звукоподражательное название, образованное с помощью редупликации. Данная лексема вписывается в обширный ряд других русских обозначений нечистой силы, реализующих редупликационную модель

именования: *кукан*, *кока*, *коканко* ‘бука’, *шишига* ‘черт’, *гуга*, *гогона* ‘лешний’, *хухоль*, *хухлик* ‘водяной, черт, ряженый’, *кикимора* и др. (интересно, что чаще всего редупликации подвергаются именно заднеязычные согласные) [3. С. 425—427]. В данном случае *гýга* — существо, воплощающее в себе непонятные звуки леса, которые могут послышаться человеку. Рассказ о гиге перекликается с представлением о том, что в лесу не опасно слышать только знакомые звуки и голоса, а незнакомые звуки опасны (они могут принадлежать нечистой силе), поэтому нельзя звать (аукать) чужих: «В лесу уваться [ауваться] не надо, только того, с кем пошла, будешь уваться — дедушка с воли уведёт, подумает, что его зовёшь» (Коротневая).

Интересен упомянутый выше образ *дедушки с воли* или *вольного*. Это название мифологического существа без определенного места жительства — точнее, живущего в не освоенном человеком пространстве: «В лесу заблудишься, зови дедушку с воли: “Дедушка с воли, не сердись, выведи меня!”» (Бор); «Чтобы вольный не увел, надо бельё на левую сторону переодеть» (Осипово); «Если заблудился в лесу, значит, вольный водит. Он почти как лесной, только высокий очень. Выше леса, выше всего, на нем кушак красный и шапка круглая. Он идет и кричит: “Ага-га!” А потом запел: “Как на эти тананы надеть бы красные штаны!” Сама слышала. А больше так никогда никто не пел. Что за тананы — непонятно, но думаю, что ноги, наверное» (Борисово) (слово *тананы* зафиксировано в других деревнях Кадуйского р-на как экспрессивное обозначение длинных ног).

Вольный — это антропоморфизированный образ воли, пространства вне дома (ср. арх., влг. *вóля* ‘пространство вне дома, закрытого помещения; улица’, *вóльный* ‘внешний, обращенный наружу, в открытое пространство’, включенный в оппозицию «вольный—домашний» и противопоставленный, таким образом, домовому и дворовому (ср.: «Подовинушко да *бáнушко* хозяева, а в лесу нет хозяина, там вольный») [4. Т. 1. С. 168—169]. Его подвижность в представлении людей ассоциируется



Валентина Кузминична Короткова из д. Маза за прялкой. Фото Е.Л. Березович

с ситуацией вождения (если человек заблудится). Атрибутом вольного является «нечистый» след: «Вольный если в лесу, не на этот след наступишь — уведёт» (Крестовая). Указание в контексте на ноги (*тапаны*) и след семантически связано с перемещением. Оказываются важными звуковые формы поведения вольного, который кричит и поет: такие звуковые проявления не только позволяли опознать персонаж, но также запугивали и завораживали (см. об этом [5. С. 118—138]). Красный кушак и красные штаны можно считать проявлением символики красного цвета — цвета потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей [6. С. 647—649]. Кроме того, четко вырисовывается гиперболизация внешних признаков мифологического существа: высокий рост, густые брови, что характерно для представлений о персонажах низшей демонологии.

Любопытны отношения вольного с лешим. Вольный иногда приравнивается к лешему, а иногда противопоставляется ему: «Вольный только хорошему человеку кажется и ничего плохого не делает. Высокий такой, тонкий, лица не видно. Лесной — это не вольный, он хозяин леса, а вольный — он гуляет и добро несет людям. С вольным зваться надо, тогда и лечить сможешь» (Марковская); ср. также кадуйские эвфемистические названия лешего *большой мужик*, *большой хозяин*, указывающие на его «хозяйские» функции. Представления о вольном противоречивы, нередко в

них проявляется положительная оценка действий этого персонажа, ср. также: «Вольный водит, хорошего человека он приведет куда надо, а плохого так долго водит» (Средний Двор).

Некоторые лексические факты говорят о связи змеи с нечистой силой, ср. *медянка*, *мидянка* ‘нечистая сила в виде рыжеволосой женщины, которая превращается в змею-медянку’: «У медянки-то волосы красные, колосится рожь, пролетела по зерну на поле, говорят: “Медянка пролетела, как молния”» (Тимохино); «Медянка из земли выходит, в змею обращается. А так-то баба с рыжими волосами» (Уйта).

Змея — пограничное существо, обитающее в нескольких мирах-стихиях (вода, поле, под землей), что позволяет связывать ее с потусторонним миром [1. С. 280—289]. Мифологизации медянки способствовало и то, что она считается самой опасной змеей, особо подчеркивается ее слепота: «Мидянница — самая страшная змея. Она слепая. Если бы у ей были глаза, то сорок матерей бы каждый день плакали — такая ядовитая» (Сосновка); «Глаз у медянки нет. Если бы были — двенадцать матерей бы плакали каждый день» (Бережок).

Соотносимыми с нечистой силой оказываются также некоторые рас坦ы. Образная основа идиомы *носиться, как чёрт с репой* ‘бегать, суетиться’: «Другой раз бегает кто-то, может, выпивший кто, бегает как сумасшедший, говорят, носится, как чёрт с репой» (Фанерный Завод) — говорит о существовании связи черта и репы. Исследователи отмечали эту связь, опираясь в первую очередь на материал русских народных сказок, в которых черт помогает человеку выращивать репу, ворует ее и т.п. [7. С. 110—118]. «Любовь» черта к репе может объясняться несколькими причинами, в том числе тем, что на Русском Севере, в частности в Кадуйском р-не, ее выращивали нередко не на собственном огороде, а на лесных расчистках, т.е. на «территории черта». Записанный нами фразеологизм дополняет сказочный материал, переводя корреляцию «черт — репа» на языковой уровень.

Ряд слов требует особых разысканий. Среди них такие наименования черта, как *лекан* и *леман*. Особенностью их употребления является то, что данные лексемы не функционируют в речи свободно, а используются в устойчивых бранных форму-

лах (фразеологических сочетаниях с отрицательной эмоциональной окраской): *пошёл ты к лекану, леману* (Уйта), *леман с тобой* ‘черт с тобой’ (Великий Двор), *леман (лекан) тебя бери* (Бережок). Лексема *леман* считается табуистическим преобразованием финно-угорского по происхождению слова *лёмбай* ‘черт’ [8. Т. 2. С. 480], при этом неясно, по какому пути произошло преобразование (М. Фасмер сомневается в высказанной Д. Зелениным версии о влиянии слова *демон*); смущает также фиксация слова *леман*, в частности, в Калужской губ. [2. Вып. 16. С. 346], что с лингвогеографической точки зрения несколько не согласуется с возможным финно-угорским этимоном. Загадочно и слово *лекан*, которое не фиксировалось в словарях. С известной долей осторожности мы можем говорить о финно-угорском происхождении этой лексемы и привести в качестве соответствия фин. *liekkio* ‘призрак, домовой, тролль, леший’ [9. № 2. С. 289]. При этом, кажется, нельзя исключать мысль о том, что слова *лекан* и *леман* могут быть связаны друг с другом в языке-источнике.

Пусть к тебе белая корова придет!

Участниками экспедиции зафиксированы следующие кадуйские идиомы, требующие мотивационного комментария: *чтоб тебе белая коро-*



Василий Кирилович Боровиков из д. Заручье. Фото К.В. Пьянковой

ва на двор пришла ‘угроза, проклятие кому-либо’: «Поругаются соседи и желают плохого: “Чтоб тебе белая корова на двор пришла!”» (Крестовая); *пусть к тебе белая корова придет!* ‘то же’: «Как кто какую пакость сделает — ему говорят: “Пусть к тебе белая корова придет!”» (Нижние); *белая корова на двор придет* ‘о неизбежности наказания для того, кто соврал’: «Белая корова на двор придет — значит, отмщенье тому, кто говорит неправду» (Заяцкое); *белая корова (к тебе) придет* ‘угроза тому, кто не выполняет обещания’: «Задумала что-нибудь сделать, но не сделала: “Ну, белая корова к тебе придет!” или “Не была у тебя корова белая?”» (Ларионовская). Из представленного материала видно, что белая корова появляется в качестве наказания человеку за какой-либо преступок (в частности, за вранье или пустые обещания).

Пытаясь объяснить происхождение выражений, связанных с приходом (появлением) белой коровы, следует обратить особое внимание на символику белых животных в славянской традиции (разумеется, общая символика белого цвета гораздо шире). Известно, что белые животные, белые птицы, особенно те, что редки или вообще не встречаются в природе, считаются особыми, колдовскими или «царями» над своими сородичами. Так, белый волк признается царем над всеми волками (смолен.), в северорусском поверье клады превращаются в белых животных — зайцев, кошек, коров (влг.), белого петуха считают роковой птицей, его опасно держать в хозяйстве (черногор.) [10. С. 153—154], о людях, находящихся в ссоре, говорят, что между ними *белая собака пробежала* [11. Вып. 1. С 159].

Белый цвет животных может символизировать также болезнь или смерть. Западноморавское поверье утверждает, что увидеть весной белую бабочку — к смерти, а красную — к жизни. В могилевском заговоре большая корова называется белой, а здоровая — красной. Здоровой корове дают хлеб и, когда она начинает жевать, берут от нее часть разжеванного хлеба для больной коровы со словами: «Красная корова! Просиць у тябе белая товаришка жваки» [12. С. 410]. Смерть предвещают во сне: белые гуси (польск., з.-укр.), белое животное — коза, конь (словац., морав., полес., ю.-рус.) [10. С. 153]. В польской на-

родной традиции считается, что белый конь снится к чему-то плохому, к чьей-либо смерти или похоронам [13. С. 172].

Таким образом, белая корова может рассматриваться в ряду других белых персонажей, символизирующих болезнь или смерть, а вербальную угрозу появления белой коровы можно трактовать в качестве проклятия, призванного спровоцировать болезнь или смерть провинившегося. Укажем также, что черный цвет, традиционно обладающий отрицательной семантикой, в некоторых случаях выступает как синоним белого и аналогичным образом обозначает или предвещает какое-либо несчастье: так, в толкованиях снов черный бык — неминуемая опасность, белый бык — болезнь, изнеможение (рус.) [14. С. 274], человека, который еще не испытывал в жизни трудностей, не имел жизненного опыта, в Полесье говорят, что *ему ещё чёрный вол наступит на ногу* (сообщено С.М. Толстой).

Интересно отметить, что идиомы, повествующие о приходе белой коровы, можно соотнести с некоторыми метеорологическими поверьями, связанными с домашним скотом и функционирующими на той же территории, ср. влг. «Если чёрную корову увидишь — значит, день плохой будет; если красную — то хороший» (Якшинская Кадуйского р-на); «Мы залезем на отводок — коров встречать: если красная корова первая — будет красный день, чёрная — чёрный день. Погода так определялась» (Дубровское Кадуйского р-на); «Если корова чёрная впереди стада идет — дождь будет, а если красная или белая — вёдро. Идешь встречать — смотришь» (Ростани Вашкинского р-на); «Чёрная корова впереди стада — к дождю, красная — к вёдру» (Первомайское Великоустюгского р-на); «Ежели идет чёрная корова первая, значит, плохой день будет, если красная или белая — дак хороший» (Филинская Усть-Кубенского р-на); подобные поверья известны и в других зонах: белорусы смотрели, когда стадо возвращалось вечером с поля: если впереди шла черная корова (*чарнóха*), то на другой день ожидали ненастья, если же *бялóха* — ждали ясной погоды [10. С. 152]. Метеорологическая семантика быков и коров определяется тем, что в славянской народной традиции эти животные символизируют богатство и плодородие. В своей мифической ипостаси они могут

выступать в качестве стада небесного, противопоставляясь земному скоту и воплощаясь в грозовых тучах, опасных для урожая. Такие поверья частично сохранились в Сербии, где небесным белым стадам противопоставлялись земные черные стада, а предводителем грозовой тучи представляется *бык ‘первая белеющая туча, предвещающая грозу’* [15. С. 504]; ср. также рус. влг. *бык: «Вон какой бык-от из-за лесу-то вылезит!»* [16. Вып. 1. С. 53], *бык, бычок (обыч. множ. быки, бычки) ‘кучевое облако’* [4. Т. 1. С. 242, 247] (подробнее об этом см.: [3. С. 324—327; 15; 17. С. 55, 83; 18. С. 313]).

Ключевым моментом здесь также представляется цветовая символика. В данном случае корреляция ‘белый’—‘черный’ входит в эквивалентный ряд с парами ‘небесный’—‘земной’ и ‘ясный’—‘хмурый’ (о погоде). В результате цветового противопоставления разграничиваются небесный (белый) и земной (черный) скот, а также хорошая (белый, красный) и плохая (черный) погода. Упоминание белого цвета здесь, как и в случаях с *белый свет и белый день*, очевидно, мотивировано признаком ‘ясный, белый, чистый’ [10. С. 152]. Ср. также некоторые метеорологические толкования снов, зафиксированные в Полесском селе Речица: «Як скотына сныця — сниг; Коровы пасэш — знов сниг падае; Як чэрвоное пасэш (скотына чэрвоная будэ) — то на погоду, а зымою на мороз; Коровы, шо пасэш — дош будэ; Чорны овички — на дошч, бильы — на сниг; Овцы — недобрэ, кажуть; то зимою як билэ овцы — на сниг, а як сывы — то, хыба, на дош» [19. С. 75].

Таким образом, выражения типа *белая корова (к тебе) придет* можно считать сформировавшимися на фоне комплекса народных представлений о стадах земных и небесных, но, очевидно, не связанными с ними напрямую. Возможно, что приход белой коровы, помимо разного рода несчастий, сулил неприятности погодного характера и мог повлечь за собой, например, последующее изменение погоды (появление грозовых туч) или грозу непосредственно. Отметим, однако, что в случае непосредственного соотнесения фразеологизмов о белой корове с приведенными выше метеорологическими представлениями о «говядах» остаются некоторые неясности: прежде всего трудно объяснима явно негативная семантика

белого цвета в приводимых выражениях, в то время как в метеорологическом контексте белый цвет обозначает как раз хорошую погоду. Думается, предпочтительнее ограничиться версией, которая связана с представлениями об «эксклюзивности» белого, воспринимаемого негативно. В таком случае остается невыясненной причина «насыщения» белой коровы именно человеку, который сказал неправду или не выполнил обещание (здесь можно задаться вопросом о связи образа коровы с образом белого бычка из известной сказки).

Литература

1. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
2. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.
3. Журавлев А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
4. Словарь говоров Русского Севера. Екатеринбург, 2001—. Т. 1—.
5. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
6. Белова О. В. Красный цвет // Славянские древности: Этнолингв. словарь (далее — СД). М., 1999. Т. 2. С. 647—651.
7. Бунчук Т. Н. Концептуальный анализ текстов традиционной культуры (тексты *vita herbae / rei* и кумулятивные сказки; актуальные слова-концепты): Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2003.
8. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. I—IV.
9. Suomen kielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1958—1981. № 1—7. (LSFU, XII).
10. Толстой Н. И. Белый цвет // СД. М., 1995. Т. 1. С. 151—154.
11. Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.
12. Толстой Н. И. Вол // СД. Т. 1. С. 409—411.
13. Niebrzegowska St. Polski Sennik Ludowy. Lublin, 1996.
14. Толстой Н. И. Бык // СД. Т. 1. С. 272—274.
15. Толстой Н. И. Говяд // СД. Т. 1. С. 503—504.
16. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—. Вып. 1—.
17. Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
18. Толстая С. М. Планетники // Славянская мифология: Энциклоп. словарь. М., 1995.
19. Гура А. В. Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 70—94.

Ю.Ю. АНТОНЯН КОЛДОВСКОЙ ТАЛИСМАН В СОВРЕМЕННОЙ АРМЯНСКОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аналоги понятия «порча» в современном армянском языке обозначаются целым рядом терминов (*кан*, *гир*, *ачк*, *навс*, *шоршоп* и др.) в зависимости от способа нанесения и характера вреда (сглаз, одержимость и др.). Собственно колдовство (вредоносные действия или магические предметы) в основном сводится к понятиям *кан* и *гир* либо *тухт у гир*. «Антиколдунья»¹ Сирран (1934 г.р., с. Масис, Арагатский регион) проводит между ними следующую разницу. *Гир* (дословно «письмена») — это талисман, написанный арабскими буквами. Если в тексте есть цифры, значит, он содержит в себе колдовство, а если только буквы — значит, это молитва. *Кан* — это защищенные в одежду или постель жертвы волосы, куски тканей и нити. «Антиколдунья» Алвард (1957 г.р., г. Чаренцаван, Котайкский регион) делит колдовство на *гир*, т.е. письмена, которым обозначается любой колдовской предмет, и *тхти гир*, т.е. письмена на бумаге. Это хорошо иллюстрирует современное развитие понятия *гир*, обозначавшего ранее письменный талисман, а теперь колдовской предмет, а чаще и то и другое, подбрасываемые жертве и наводящие порчу. В основном подобные представления разделяются другими информаторами. *Кан* — прежде всего действие — завязывание, закрытие, зашивание и, соответственно, его результат — связанные, защищенные удача, счастье, плодоносная сила. Так, во время свадеб специально следили, чтобы невесту и жениха «не завязали» [1. С. 166; 2. С. 18; 3. С. 64].

Описания рукописных колдовских талисманов сохранились в источниках начала XX в. [4. С. 143; 5. С. 219—233; 6. С. 65; 1. С. 183; 7. С. 403], большое количество которых хранится в Институте древних рукописей Матенадаране (см. [8]). Что касается предметных талисманов, то упоминания о них в источниках очень скучны и неопределенны. Так, в житии св. Геворка Скевраци (источник XIII в.) упоминается женщина с колдовскими свертками и костями мертвцев [9. С. 151—152].

ЮЛИЯ ЮРЬЕВНА АНТОНЯН; аспирантка Ереванского гос. университета (Армения)

Гир в виде свертка, коробочки, ладанки злоумышленник по совету колдуна обычно прятал в доме жертвы (в пограничных местах, например в углах, на пороге или под ним, на ручке двери), во дворе, но чаще в вещах жертвы — одежде, постели (обычно в подушке или матрасе).

Гир либо находят случайно, либо его местонахождение определяет «антисколдун», когда к нему обращаются за помощью, если с человеком что-то неладно. А.К. (г. Ехегнадзор, регион Вайоц-дзор) узнал о том, что его околовали, от своей матери, которая ходила к гадалке. «Антиколдунья» Гегануш (1958 г.р., с. Малишка, Вайоц-дзорский регион) сообщила, что у А.К. дома есть темно-синяя сорочка, в которой находится *гир*. В правом нагрудном кармане действительно нашли защищенным кусок чеснока, который, как прокомментировал А.К., обладает способностью вызывать слезы. «Антиколдунья» извлекла чеснок, прочитала над ним молитву, завернула в бумагу и велела в полном молчании выбросить в проточную воду по дороге, так как *гир* ни в коем случае нельзя заносить домой.

Молодой женщине, обратившейся к «антисколдунье» по поводу своих семейных (сексуальных) проблем, та сообщила, что на нее наведена порча, и определила, что *тухт у гир* находится в подушке. По возвращении домой женщина нашла в подушке кулек арбузных косточек, семечко подсолнуха, пшеничное зерно, два уголька, а также перо, вымоченное в ее собственной крови. Чтобы избавиться от порчи, супругам надо было соблюсти сорокадневный пост, в течение которого следовало пить освященную воду, в которую «антисколдунья» опустила талисман — клочок бумаги с написанной по-арабски молитвой.

Еще одна женщина, у которой были проблемы с мужем, нашла вкотулою в его костюм иглу, как и предсказывала «антисколдунья»: «В тот момент, когда ты найдешь иглу и попытаешься ее отколоть, к тебе подойдет женщина и постарается выбросить иглу в огонь. Но ты не дай ей это сде-

лать, а если она все-таки сумеет ее выбросить, то выгреби иглу из-под золы и принеси мне». Вредительницей оказалась жена деверя, которой удалось выбросить иглу в камин. Принесенную иглу гадалка опустила в воду, и вода зашипела. Это означало, что игла была заговорена, но опасность миновала.

В качестве *гира* могут быть использованы, по словам информантов, «7 или 8 иголок, обмотанных красной нитью», «завернутые в мешочек фотография жертвы, черные нитки в узелках, разбитое зеркало», «сверток с чесноком, проткнутым иголками и обмотанным нитками», подвешенный на ручку входной двери, дохлая высохшая крыса, на которой куриной кровью написано слово «смерть», высущенная лягушка и пр. Вред, наносимый предмету (проткнутый чеснок, засохшая крыса, перо в засохшей крови), автоматически передавался жертве. Дополнительные компоненты усиливали вредоносное действие. Например, перо в засохшей крови, сочетающееся с сухими зернами, возможно, должно было вызвать половое бесплодие и бесплодие. Фотография в совокупности с черными нитками и разбитым зеркалом, вероятно, означает пожелание смерти (жертва перед обнаружением факта колдовства была при смерти). Многие «предметные письма» составлены из частей тела рыб, пресмыкающихся, грызунов (косточки, кожа, трупики), а также птиц (перья, пух). Встречается описание *тухт у гира*, сделанного из змеиной кожи с птичьими перьями в форме рыбы. Лягушки, змеи, рыбы, грызуны в армянских поверьях и фольклоре считаются существами хтонической природы, тесно связанными с целым рядом вредоносных духов (*алк*, *тпха*, *каджк*). Птицы также имеют отношение к фольклорным образам духов (например, *пари*). По материалам начала XX в. способы избавления от болезней, насыляемых духами *тпха* (бесплодие, выкидыши или смерть новорожденных), состояли именно в изготовлении аналогичных апотропических талисманов из засушенных лягушек либо из частей лягушачьего тела (обмотанных нитками, с воткнутыми иголками и т.п.), так как этот дух в основном представлялся в виде лягушки (см. об этом [2. С. 22–23]).

В материалах начала XX в. по Ширакскому региону упоминается термин *шоршоп* в контексте рассказа о порче, в результате которой девушка стала одержимой (дословно «к ней

прилип *шоршоп*», [5. С. 167]). Упомянутая в начале статьи Алвард также использует этот термин для обозначения «силы» колдовских предметов. Обезвреживая колдовской талисман, она уничтожает *шоршоп*. Если хоть какие-нибудь компоненты колдовского талисмана не были найдены, то *шоршоп*, по словам Алвард, остается. Возможно, *шоршоп* тоже представлял собой зловредного духа, насыщенного колдовством.

Одним из наиболее распространенных и сильных компонентов колдовского талисмана является менструальная кровь. Ее достаточно подмешать к питью, по словам информантов, чтобы околдовать жертву, в основном мужчину. Также в нее окунают составляющие талисмана (перья, пух, нити и др.), используют для начертания колдовских знаков.

Гир «на бесплодие» может состоять из плодовых косточек, сухих зерен, лишенных жизнетворной влаги, символизируя отсутствие жизни, невозможность ее зарождения из семени жертвы, уподобляющимся этим сухим семенам.

Частыми компонентами как *гира*, так и апотропических талисманов являются чеснок, перья, воткнутые иголки.

Информации о способах обезвреживания колдовства мало, так как люди в основном не запоминают их в деталях, а сами «антиколдуны» не очень охотно рассказывают о них. В целом обезвреживание может длиться достаточно долго — определенное число дней (как правило, символическое: 40, 7, 13). В процессе обезвреживания часто моделируется ситуация, воспроизводящая колдовской акт для его последующего разрушения. В одном из способов клиенту необходимо принести с собой 13 яиц, по 13 новых, неиспользованных иголок, разноцветных нитей, платков, свечей и один замок. Сначала «антиколдунь» связывает все платки в цепь. Иголками с вдетыми в них нитками она активно колет платки, а с ними и «глаза» злопыхателя, «заказавшего» жертву. Затем в течение 13 дней отвязывает по одному платку. Подобно этому, другая «антиколдунь» берет вместе две разноцветные нити, завязывает на них 7 или 8 узелков и в процессе снятия порчи одним резким движением развязывает узелки и выпрямляет нити над фотографией жертвы.

Иногда талисман «уничтожают» по-настоящему, например режут на

части ножницами (так делает «антиколдун» Овсеп, примерно 1950 г.р., из Еревана).

В этнографическом романе конца XIX в. описан процесс обезвреживания талисмана — возврат к истокам. Талисман, сделанный на родине и призванный приносить удачу, на чужбине становится вредоносным. Чтобы обезвердить талисман, «развязать» удачу, его надо вернуть в село, откуда родом страдающая семья, развернуть и положить на окно местного святилища [10. С. 130].

После снятия порчи талисман надо отослать в мир иной, поэтому его выбрасывают в проточную воду, закапывают на кладбище, либо относят святому. Любопытно, что из 13 предметов, упомянутых выше, один остается у самой «антиколдуньи», таким образом подчеркивая ее пограничный статус, а 12 «отсылаются» святому (т.е. клиент «антиколдун» относит их в любое святое место, называемое армянами *сурб ‘святой’*, будь то церковь, развалины монастыря, святилище в виде камня, хачкара², дерева или часовни; обычно в таких местах можно увидеть импровизированный алтарь — или настоящий, если речь идет о церкви или монастыре, — куда складываются подношения).

Подобные способы колдовства особенно распространены в современной Армении для сведения счетов, изменения ситуации в семейных отношениях, когда скрытые конфликты невозможно разрешить иным способом.

Исследуя явления колдовства и его обезвреживания в современной армянской народной культуре, распространенные в самых разных слоях общества, следует детально остановиться на таких фигурах, как творящие колдовство (*кахард* ‘колдун’, *гир анох* ‘пишущий’, условно называемые нами колдунами) и колдовство обезвреживающие (*грбац* или *тхтбац*, *тухт бацох* ‘открывающий письмена, открывающий бумагу’, *наiox* ‘смотрящий’), обозначенные нами «антиколдунами». Целесообразнее сначала рассмотреть фигуру «антиколдун», поскольку в большинстве случаев именно с походом к антиколдуну завязывается стандартный сюжет, составными частями которого являются обнаружение факта колдовства, ритуально-мистическое восстановление его причины, процесса, личности злоумышленника, после чего происходит обезвреживание колдовства. «Антиколдунами» чаще всего по совместительству бывают тра-

диционные для армянской народной культуры гадатели и целители (в большинстве своем женщины). Обезвреживание колдовства является одним из «даров», полученных ими от святых во сне или во время видений.

Человек, ощущающий физическое недомогание либо имеющий проблемы в жизни, приходит к такому специалисту, и тот определяет, что на человека сделан *гир*, т.е. наведена порча. «Антиколдун» определит тип *гира*, место, где именно он находится, кто его мог сделать (при этом не называются имена, злоумышленник просто описывается — его внешность, в каких отношениях он находится с жертвой, особые приметы внешности, одежды и характера и т.д.). Затем «антисколдун» велит жертве найти *гир* и либо совершить определенные ритуальные действия с ним, либо принести ему для обезвреживания.

Второй этап взаимоотношений между жертвой и «антисколдуном» устанавливается после обнаружения *гира*. Во время этого этапа «антисколдун» обнаруживает почти физическую связь с жертвой и одновременно с *гиром*. Близкое присутствие *гира* или жертвы, находящейся под его воздействием, вызывает у них головную боль, признаки измененного сознания, такие как зевота, чихание. Подобные состояния могут продолжаться и во время непосредственного обезвреживания колдовства. По признанию одной «антисколдуньи», в момент раскрытия *гира* она делается другим человеком, будто в нее вошел сатана, деревенеют руки, и, чтобы они потом отошли, ей приходится опускать их в святую воду. Как правило, за день такие специалисты в состоянии обезвреживать только очень ограниченное количество талисманов, не более трех например. Через тактильные ощущения «антисколдун» может делать заключение о характере *гира*, материале, из которого он сделан, его значении. Например, на ощупь «антисколдунья» Каринэ (1966 г.р., г. Ереван) определила, что колдовские письмена начертаны именно кровью курицы, а «антисколдунья» Алвард — что один из компонентов колдовского талисмана (таблетка) вымазан волчьим жиром. Подобные ощущения или боль позволяют «антисколдуну» отождествлять себя с жертвой, думать о себе как о мученике, страдающем от колдунов. По словам Алвард, «они зарабатывают деньги, а я мучаюсь, открываю [обезвреживаю]». Обезврежи-

вание колдовства часто включает действия или предметы, аналогичные тем, из которых состоит акт колдовства либо колдовской талисман (например, чеснок, завернутый в зеленую ткань и проткнутый иглой, может одновременно быть и предметом колдовства, и апотропейским средством, охраняющим от порчи). Меняется лишь вектор действия, на сей раз переходя на колдуна или злоумышленника. Неудачные или неадекватные действия «антисколдун» могут закончиться тем, что колдовство поменяет вектор воздействия и обратит свою силу против него самого. К примеру, нский Маджид, езид-«антисколдун», к которому обратилась упомянутая Алвард («антисколдуньи» обычно не практикуют на себе) за помощью в раскрытии колдовского талисмана, вместо того чтобы его обезвредить, попытался еще больше его заколдовать. Не прошло и сорока дней после этого, как у Маджита случился инфаркт.

Это дает основание думать, что «антисколдун» — это тот же колдун, только с иными намерениями. Такая же логика руководит людьми, когда они обращаются к «антисколдунам» с



Вредоносный талисман в руках жертвы колдовства; связанные нитью перья были обнаружены в подушке по совету «антисколдуньи»



«Антисколдунья», гадалка и целительница Лариса (г. Ехегнадзор) снимает порчу по фотографии

Рабочий стол «антисколдуньи» Ларисы; на переднем плане — приспособления для литья воска, с помощью которого определяют причину порчи и снимают ее



просьбой сделать на кого-либо *гир* или научить, как навести порчу (колдунов часто называют *грбац*, так же как и «антиколдунов»). Мы тем не менее так ни разу и не услышали прямого признания от «антиколдунов» в наведении порчи, хотя о подобных просьбах от посетителей говорили многие. И это неудивительно, так как даже подозрение о том, что «антиколдун» может быть в этом замешан, портит его репутацию. К примеру, об одной гадалке-целительнице в с. Малишка шла молва, что она занимается колдовством, ее даже прозвали «Черной кошкой», однако сама она уверяла в полной своей невиновности. Думается, что подобная этическая оценка данного действия — явление позднее, и, вероятно, оно сложилось под сильным воздействием христианства. Как показывает исследование колдовской традиции среди, к примеру, исламизированных народов Западной Африки, оценка магической деятельности колдунов с точки зрения категорий добра и зла не совсем корректна. Любой заказ клиента для колдуна — вызов, возможность еще раз испытать свою силу, вне зависимости от того, на что она будет направлена. Кроме того, если то или иное «заказанное» магическое действие необходимо для спокойствия, счастья, удовлетворения клиента, то, значит, оно благостно [11].

Резко отрицательное отношение к колдунам отражается на стереотипах, согласно которым их представляют в обществе. Считается, что наиболее сильными колдунами являются представители «чужих», а подчас враждебных религиозных и этнических культур: исламские священнослужители — муллы, а также колдуны курдов, езидов. Муллы, владеющие арабской грамотой, считались наиболее активными (и наиболее сильными) в колдовстве, так как для написания колдовских талисманов часто использовались арабские буквы либо знаки, их имитирующие (по принципу «чужести»). В настоящее время подобные представления связываются в основном с езидами. В изготовлении колдовских талисманов чаще, чем женщины, подозревались колдуны-мужчины, тем более что еще в первой половине XX в. именно среди них встречались специалисты, владеющие магическим письмом, знанием различных заклинаний и письменных молитв, умением пользоваться магическими книгами

[12. С. 439] (что, вероятно, связано с гендерным аспектом распространения грамотности).

Еще один персонаж, по поверьям, занимающийся колдовством (как благотворным так и вредоносным) — христианский священник [12. С. 183], связь которого с потусторонним миром в фольклорных мотивах известна не только в самых разных христианских культурах. Тогда как в армянской официальной религиозной традиции со времен раннего Средневековья всегда шло противопоставление женщин-гадалок/целительниц (как нечестивых, подверженных дьяволу) мужчинам-священникам (образцам святости и чудотворства) [13. С. 59], народное религиозное сознание подчас дает обратную картину.

При этом «антиколдун» тоже действует в рамках доминирующей религиозной системы. Армянские «антиколдуны» считают себя истово верующими христианами, через мистические сны и видения постоянно поддерживают связь с Богом и святыми, которые подсказывают им способы обезвреживания талисманов. От святых они получают различные знаки, указания, наказания, запреты. Как это свойственно целителям/гадателям (мы уже говорили, что в большинстве случаев это одни и те же люди), у «антиколдунов» нет уверенности в постоянстве дара обезвреживания колдовства. Это всего лишь миссия, которую они выполняют, пока им велят святые: «Завтра, может быть, Бог возьмет у меня дар и передаст тебе, откуда я знаю?»

Обычно при описании целительских и колдовских практик употребляется термин «традиционные». Однако этот термин очень условен, так как фактически ни одна практика не повторяется в точности хотя бы у двух специалистов. Если традиция предполагает наследование и максимально точное воспроизведение, то в данном случае практики передаются каждому из специалистов индивидуально, во сне. Тем не менее, несмотря на уникальность, обнаруживается определенная закономерность в принципах действия «антиколдунов», они оперируют одними и теми же символами и знаками, идентичной терминологией (с разницей в интерпретациях), видят аналогичные по структуре и сюжету сны/видения и в целом трактуют свои действия в русле свойственных армянской народной религиозной традиции представлений о ценностях, добре, зле,

этом и ином мире и т.п. Это позволяет задуматься о наличии определенной субкультуры колдовства, формирование и бытование которой (так же, как и субкультуры целительства) выходит за рамки обычных механизмов формирования и бытования традиции и использует иные, более сложные способы передачи информации «сквозь» время и социум.

Примечания

¹ В противовес колдунам специалистов, обезвреживающих колдовство, мы условно называем «антиколдунами» за неимением единого термина в армянском языке.

² *Хачкар* (дословно ‘крест-камень’) — армянский средневековый надгробный памятник в виде каменной стелы, на которой вырезался орнаментированный крест. В настоящее время хачкары, во множестве встречающиеся на территории современной Армении, часто становятся объектами культа.

Литература

1. Лалаян Е. Сочинения. Т. 2. Ереван, 1988 (на арм.).
2. Харатян З.В. Культовые мотивы семейных обычаев и обрядов у армян. Ереван, 1989. (Армянская этнография и фольклор; Вып. 17). С. 7–62.
3. Срванձտյան Գ. Сочинения. Т. 1. Ереван, 1978 (на арм.).
4. Мурадян Х. Амшенские армяне // Этнографический журнал. Кн. 5. Тифлис, 1900 (на арм.). С. 101–158.
5. Մհերյան Ա. Крошки из амбаров Шираха // Эминский этнографический сборник. Т. 1. Москва; Александрополь, 1901 (на арм.).
6. Бенсе. Армяне Арка (Мушского Буланыха). Ереван, 1972. (Армянская этнография и фольклор; Т. 3) (на арм.).
7. Алишан Г. Древние верования и языческая вера армян. Венеция; о-в св. Лазаря, 1895 (на арм.).
8. Օճախյան Ա.Ա. Народные верования армян (по материалам рукописных талисманов XV–XIX вв.) // Кавказский этнографический сборник. Т. 6. М., 1976. С. 107–130.
9. Армянские жития и мученичества V–XVI вв. Ереван, 1998 (на арм.).
10. Прошян П. Бгде. Тифлис, 1890 (на арм.).
11. Hames C. Magie, morale et religion dans les pratiques talismaniques d'Afrique Occidentale // Religiologie. 1998. № 18 (autumn): [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.unites.uqam.ca/religiologie.html.
12. Лалаян Е. Муш-Тарон // Этнографический журнал. Кн. 26. Тифлис, 1917 (на арм.). С. 10–194.
13. Антонян Ю.Ю. К вопросу о некоторых трансформациях армянского традиционного целительства // Этнографическое обозрение. 2002. № 5. С. 48–61.

Фото автора

Е.С. УЗЕНЁВА

ПЕТУХ В ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ ПОЛЕСЬЯ

Петух в народных верованиях славян — вешая птица, способная противостоять нечистой силе и в то же время наделяемая демоническими свойствами. Петух связан с солярной символикой, поскольку возвещает о начале нового дня, и наступление светлого времени суток соотносится с его пением. Согласно народным представлениям, время от захода солнца до «первых петухов» — период господства злых духов, которые с пением петуха теряют свою силу. О защитной функции петуха свидетельствуют и заклинательные формулы заговоров, в которых болезни отправляются в места, где «петух не поет». Крик петуха обладает способностью отгонять нечистую силу. В то же время широко распространены поверья о том, что петухи, поющие в неурочное время, предрекают смерть или перемену погоды. У русских ночь, накануне которой петухи поют с вечера, называется «веселая». В Полесье в с. Верхние Жары говорили, что в «глухá поўноч — півні нэ поють [до часа ночи, до первых петухов]. Ангелска нач — півні поють усю нач [добрый знак]». А в с. Вышевичи период до 12 часов ночи назывался «глупая ночь»: «Глúпа начь, а мінае двенадцать часоў — ўжэ весёлай. Як пеўни спевають, ўжэничного тэбе нэ злякают».

В полесской традиции петух широко «участвует» в различных семейных и календарных обрядах, а также в гаданиях; с ним связано множество примет.

Петух характеризуется признаками опекуна хозяйства и «участвует» в строительных обрядах, например во время выбора места для нового дома: «Трэба на том месте, где хату ставят, положить крайчик хлеба и соли. Трэба кота кидать да півня. Як оны будут жить, то и людям добра. Ў хату сначала образа несли, хлеба, стола трэба булó зас[т]лáть» (с. Выступовичи).

При новоселье часто первым в дом пускали кошку или петуха, чтобы домочадцы были живы: «Петуха ти кошку, каб дети не ражались мёртвия, каб не памирали» (с. Великий Бор). В с. Верхние Жары перед въездом в новый дом «живое на нач закинуть, а сами не ночуют: кошку, петуха — остануца живы, пэрэбирающца». Пере-

ходя в новый дом, «кота, курка и півня кидають, ў хате зачиняют, оны и ночуют. Ўже кидають, шоб ўсе вэлося: и курка, и півэны. Того півня нэ рэжут на мясо, то сам помирае. Хай он дэсять год жывэ, его нэ чыпáют, хай жывэ. [Также и курица]» (с. Выступовичи). До въезда в новую хату сначала пускали петуха: «Ў нову хату півня пускают, шоб переночёвываў. [Сначала] ў хату образ, икону несут, шоб посвяты поп хату и ту икону. А е свяшченна вода, то и покропишь хату да и входи» (с. Выступовичи).

В с. Вышевичи также считали, что первым в новом доме должен переночевать черный кот или петух: «уперэд трэба кого-нибудь кота чорного або піўня, токого шоб нэ людина переночуе, а тоды ужэ можно людям <...> Уходили ў хату. Ў хату кидають кота або півня. Як загінуцца оны — то добра, а як нэ загінуцца — на людыну будэ погано. Як із сдру півень, то кажут: "Бабу забрала хата". В с. Габровка при переезде в новый дом ставили икону и оставляли петуха переночевать три ночи: «И ў нас тады икону стáвлять, а хоть катá якога пусти або піўня — хай панаучают тры начы, тада вхади».

Петух как символ плодородия участвовал в некоторых календарных обрядах. Например, в дожинальном обряде при окончании жатвы, когда изготавливали «бороду» из последних колосьев: «Як дожналы, то казалы, што пятуха надо на вечэрю зрабяť [надо отметить окончание жатвы]. Патом тры колоски кидалы, борода называецца [три колоса, выросшие из одного зерна, обвязывали красной ниткой или лентой, предварительно поместив между ними окрайчик (горбушку) хлеба с вдавленной в него солью]. Соседи збирались, песни пели, казали: "Спасибо Богу за помо́гу, дай лета дождаца". Домой бороду не носили, так и лежала у поли. Закон такой» (с. Верхние Жары).

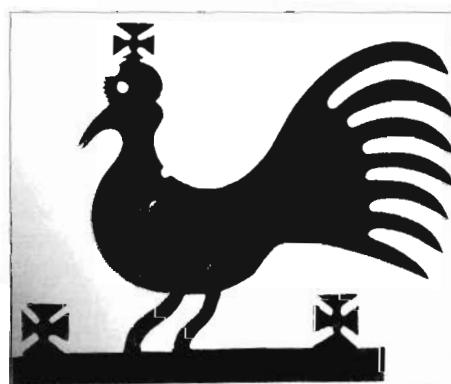
Петух олицетворяет мужское начало и способность к оплодотворению, равно как и женскую способность к воспроизведству. Чтобы в хозяйстве велись петушки и куры, выбирали «женский» день для сажания насекдки: «Пад курку — ў неделю добра положиць, ў середу, ў п'ятнечку. Кур будуть, если день як женщина называется — середа, п'ятнечка... чловік день называется — вівтарок, четверг — буде



Форма для пряника «Краковяк на петухе». Krakow. XIX в. Дерево. 24,5x22 см. Из книги: Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. № 18

петух, як прибувáе нач — треба после обеда садиць» (с. Боровое). В с. Вышевичи обряд исполнял мальчик, несший кутью в рукавичках, имитируя кудахтанье птицы: «Кутю на покуть стáвляют. Бэруть малэнького хлопчика, и [он] кутю нэсэ на покуть у рукавичках. "Кут-кудá, кут-кудá, ко-ко, ко-ко", — цэ будут куры вестися, "кукарéку", — пеўни». В с. Габровка «бабы кладут по двенадцати яичек, шоб курачки вывелись. Если до пары — то более буде курачек. А как не да пары пакладеш — петухи будуть».

Петух — непременный атрибут ряда семейных обрядов. Во время свадьбы множество действий с петухом совершают специальные обрядовые лица,



Флюгер с навершием древнего придорожного креста. Из окрестностей п. Янов Любельский, воеводство Замостье. 1905 г. Жесть. 12 см. Из книги: Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. № 193

которые несут ответственность за успешную дефлорацию невесты.

На свадьбе нередко крали куриц и петухов, которых затем продавали: «У невесты — пятуха, у жениха — курица. Звяжут за ноги и на дружок [на палку]. К речке придут да абскубуть, да купаются после венчанья, на свадьбу»; «Или назаўтра уж видяť, надо ж курицу смаліть ў невесты, ў жениха петуха смóлять, завяжут ноги и на дружок и несуть мушкины, а нема мушкин, так бабы, а к рэчки придуть да смóлять, перемáзаюца, хто какой краской да сажэй, штоб не ўгадаць, спадніцы ци кóхты панадéюць» (с. Гаўровка).

В свадебном фольклоре петух занимает ведущее место в животном коде, например в с. Вышевичи «на другой дэн нэвесту идут проводывать. Нэсут дичьата снёдать, цэ мать посылае ей. Оны и спевають:

Сходную роль играет петух при
ряженье в Полесье на Рождество.

Петух — непременный атрибут **родинной обрядности** в Полесье. В день крестин перед выносом сваренной накануне бабкой-повитухой каши «наденем мужские маски, возьмем да певня схватим, да в чугун, да палатцем накрым, да того ўжэ наденем в маску, да чугун на плечо. [Подает чугунок с петухом, прикрытый сверху чем-либо]:

"Баба, яку ты кашу сварила!"
А она: "Это ни мая!"

Дразнят и мужа бабки. Кум певнью даёт гарёлки. Абязательна надо, штоб жывое што-та паднисли, як гуляют христійны. После етаво хлеба нагрузим, несом баби, смеемся, передетые. Сміюца: "Нигадяшша баба, яку ты кашу зварила!" А тады уж бабе, ў трэтий раз несом ту кашу, што ана зварыла. Так вот канфеты на нитку нанижко. Як дейка — веточку зверху затыкаем, красну веточку [Любую красивую веточку, от комнатного растения]. Патом па гаршку бьем лошкой, кум бьет, а баба не таёт, кричат... [так как горшок с кашей надо выкупить]. На кутэ бьёют [горшок]» (с. Золотуха).

Петух часто использовался в гаданиях на Рождество и Новый год: «На багату куттю гадають. Накачають галушечки, а патом ўпускають петуха из-под печи ў хату, ложатъ галушечки, чью налушечку перва ўхватиць, та перва идець замуж» (с. Барбаров). В с. Бельск делали так: «Насыпают грымáдок мníго [перед петухом], и кого наперед вин стане доўбáти, та замуж пойде наперёд»; «Зимою е щодруха — диўчата гадають на женихоў: у трубу загляду у дымохóдну, бэруть зеркало и жених покáзуецца [в нем], у 12 часоў ночи; питушка постáйте и чию кóпку [прóса] пачини упэред йисти; по заборах щитають: удавéць — молодéць. Чери́з хату туфли [кидают — куданоском покажет]».

В с. Забужье гадали по крику петуха или лаяю пса о том, в какую сторону девкам идти замуж: «В Пылиповку то вжэ ворожать. Сыдеть, сыдеть. А посля йдуть. То мэни чыпивэнь, чы курка, чы пэс загавкае [в ту сторону пойдет замуж]. Там же считали, что девушкам нельзя есть яиц от петуха: «У питуха е яйцо, його можно йсты тилькы хлопцам, а дивчины нэ можно, бо нэ будэ кавалеров».

С петухом связан ряд **примет**, приуроченных к различным календарным праздникам. Так, в с. Золотуха считали, что «на Стричанне доўжэн пивень пад стрекою напица». В с. Копачи хозяину предвещало горе питье воды петухом под стрехой: «[На Сретение говорили:] Петух на поробе воды напьецца, так хозяин горя наберецца, [значит], буде мороз».

В Средопостье пекли печенье в виде крестиков и петушков: «Среда́постье. Сэрэд пастья хрэсчыки-та и пекуть. Раскачиваю теста и тады кладешь так: нахрест и ў печ испечешь и будэхрэсчык. Теста — якое зделаешь, коржики ж пячешь, коржык раскачашь кругленька. Сами пякобм, сами ядим, и скатине дают, и сами ядять. Што хто вздумае, то и ипякё: и барану — така аруть, что валочат поле — барану сами ели, и пеўника — дзюбачка ему зделаешь, голоўку зделаешь, грэбнечку зделаешь, дак испечашь его так. И ўсе пёкли, и курячку пёкли. Только тады пёкли [на Средопостье]. Скольки хочешь, стольки и напечэз. Паядым, да и ўсе».

С петухом в полесской традиции связан также и ряд окказиональных примет. Когда петух пропоет на пороге, верят, что придет гость. Неурочный крик петуха предвещает также получение новостей, издание новых государственных указов. В Полесье

о поющих петухом курицах говорили: «Курач — поёт как петух и яйца не несёт. Не сякая и не такая» (с. Барбаров). В с. Вышевичи пение курицы воспринималось как предвестие смерти: «Як курка спевае петушыным криком, цэ плохо, цэ извёстъ будэ плохая, мэртвэц будэ». В с. Бельск говорили, что «если курица запоёт как петух, то меряли [от стеки, противоположной порогу] до порога. Если она попадёт хвостом на порог — хвоста отрубают, а если попадёт головой, шею отрубают. Потом что она поёт и на хорошее предвестие, поёт и на плохое. То если головой — значит, на плохое, если хвостом — значит, на хорошее».

Пение курицы всегда ассоциировалось с несчастьем: «Курица можэ спесь, пеюць куры, хоць на себе какую виць выпее, хоць на хозяйстве, кура пеё — плóха, кажуць. Надо ее пакуляць [попереворачивать через голову], памериць, что придеча на парóх, дак атсéкти, хвост ли, галава, ту ўпесельницу курó. Ўже ана пець, кажуць, не буде»; «У нас кура стала пець, певень запеё, и ана пеё, ох, кажу, Галия, шось недобрае. [И впрымь: сыну в драке сильно разбили лицо]. Курé мераюць хату, пападé галава на парог — атрубливаюць» (с. Золотуха).

Связь петуха и змея зафиксирована в предании. В Полесье считали, что «держить пеўня сем гадов, да знесе ейцé, тады та самая змея выведеце. Укрутит воўну, под пах да держить чатыре недели, носить. Де выведеца змей. Дёпъёўные завут, каже, ўсе угадывае. Ана учица, черти передают. Той пеўня вывелось, и той змей уже командуе, тады ж иде ў лес, де расте пáпереть. На Ивана Вéдмина стережé ночь с тим пулин (змей тый) иде ў лес па той пáпереть, де расцветаці цветок. Пулин, то не пулин, а чёрт. Кто захоче учица варóжкаю. Ў двэнадцать часоў цветок и этыя стаужэ черти. И тот цветок хопáл и ухобпит той цветок, кто хочет учица. Уже палин тое цветок уже се знае. Схóпить, черти будут даганять, не бойся, назад не озирайся. И той цветок и полин бежить из лесу до самых ростанцбў, [за нейбегут черти]. [И тот змей] се помагае. Аткуда варажить [пришли кней] зна, про што я думаю, уже ей перекáжу недобрый. [Одна женщина] рабыла и знала ўсе, се угальвае».

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 04-04-12031в «Развитие Базы данных "Полесский архив"»)

РАССКАЗЫ ОБ ОТБИРАНИИ МОЛОКА В ПОЛЕССКОМ СЕЛЕ ВЕТЛЫ

Представленные материалы записаны полесской этнолингвистической экспедицией под руководством Т.А. Агапкиной и О.А. Терновской в июле 1985 г. в с. Ветлы Любешовского р-на Волынской обл. и хранятся в Полесском архиве Института славяноведения РАН. Демонологическая традиция данного села отличается архаичностью и довольно хорошей сохранностью (широко распространены верования в домовых, русалок, ведьм, чертей, ходячих покойников и пр.). Настоящая публикация посвящена довольно узкой теме, наиболее полно отраженной в фольклоре и верованиях с. Ветлы, а именно представлениям о том, как ведьма отбирает у коров молоко. Отбиение молока является одним из проявлений вредоносной магии этого мифологического персонажа, наряду с отбиением урожая, порчей людей и скота, вызыванием града и засухи и др. Отбиение молока связывается с наиболее важными датами скотоводческого календаря и в данной традиции приурочено к Благовещению, Юрьеву дню и Пасхе [1. С. 297—299; 2. С. 239; 3. С. 584—587]. Анализируя тексты различных жанров (былички, поверья, запреты, описания обрядовых действий), можно реконструировать представления о том, каким образом ведьма отбирает молоко, какие действия она для этого совершает, как можно защититься от ведьмы, разоблачить и обезвредить ее. Здесь приводится лишь небольшая подборка наиболее интересных, с нашей точки зрения, текстов по данной теме. Тексты сгруппированы по рубрикам, отражающим основные зафиксированные в данном селе мотивы поверий, связанных с отбиением ведьмой молока.

СПОСОБЫ ОТБИРАНИЯ МОЛОКА

Ведьма выдаивает чужую корову

На Юрия, на Благовещение, на Пасху ведьмы ходят голые. Только в эти праздники молоко берут у людей, и у тех не станет молока. Голая идет в хлев к соседке, надеяется немного молока, и у соседки будет мало молока, сметаны (зап. О.Ю. Рюрикова).

Ведьма просит взаймы

Перед Пасхой в субботу на всеночной пришла ведьма в хату до нас, просит: «Дайте что-нибудь, гребенца нэмайе». Далы ей. Если бы не

дали, ей повредило бы (зап. О.Ю. Рюрикова).

На Юрия, на Благовицэнье ведьма приходит до хаты и просит: «Дай, дай что-нибудь». Если дашь что, бульбу или молока, то у неё всё будет, а у тебя ничего не будет (зап. О.Ю. Рюрикова).

Ведьма собирает росу («спир», «мáну») на пастбище

Видьмары гадали на Ивана Пэтровского. Росу збирают — и на Юрия и на Ивана. На Юрия, тоды як ведьма росу бэрэ, то розызываеця наголо и ходить росу збирае. И по хlyвах ходить голая (на Юрия) (зап. А.В. Гура).

Один человек ночью коней пас. То на Юрия было. По лугу видьма шла, по росе. Росу в решто браля. Машет решетом над травой и говорит: «Бэрэ, но нэ всэ». А он идёт сзади, вожжами машет над травой, как она решетом, и говорит: «А я бэрэ всэ». Утром все сосисские коровы поприходыли на его подворье. Его спрашивают: «Почему все коровы к тебе пришли?» А он и рассказал, как ночью шел за ведьмой, которая говорила: «Я беру нэ всэ», а он сказал: «А я бэрэ всэ». Другие соседи покликали ту ведьму, она познахороваала, и те коровы пошли по домам (зап. О.Ю. Рюрикова).

На всеночную они ходили, ти видьмы [молоко брали]. Она идэ до всходу сонца, спир возьмэ, и ей прибавляецца, шо не зробит. Спир — от тэй росы. Все прибавляецца (зап. О.Ю. Рюрикова).

На свято Юрия ходят по полю, збирае росу. Голая, без ничего. Где-то по дорогах, где скот ходит, шосьто собирает себе. Говорят, жабой можэт стать, сорокой летучею (зап. Г.И. Берестнев).

Она со всего берэ, она и з росы берэ, яка птица на свите е, то берэ. Она зо ўсего берэ (зап. Г.И. Берестнев).

Збирають, а як жэ. Уси видьмэнники росу збирають три рази — на Юрия, на Благовицэнне и на всиночну. То воны йдуть ноччу, йдуть як их маты родилá. Йдуть по тех сворах, дэ корови ходять. И там воны збирають тую росу. И ўжэ у них е и молоко и масло. И ўжэ ходят воны по хливах и пэрэйдаюця який жабой, шо по хливах лазить (зап. Т.А. Агапкина).

То зноў на Юрия. Вона [ведьма] скидаецца голой и идэ пид поле и та

видьма с ситом ходить ману збираеть, до сходу сонца збивае ў сито тую ману. А як кто ей перейде дорогу, то вона або помирае, або каликою буде. [Что такое мана?] То тэж роса, шо до сходу сонца бувае (зап. Т.А. Агапкина).

На Юрия в это лето шофер, что по доярок ехал, утром рано видел: шла по селу голая баба. Как услышала его, она скрылась за забор — и уже нельзя ей дорогу перейти. А если бы перешёл дорогу, она бы умерла (зап. О.Ю. Рюрикова).

Видьма тожэ шэптуха. Вот на Юрия праздник вона бэрэ молоко. Шофер дайрок виз, ехал и познав, кака жынка вэдьма: вона раздевалась наголо и ходить, собираить росу, и черваки можэ дойти (зап. Е.Е. Левкиевская).

[Этой весной на Юрьев день месный шофер, парень лет 20, поймал голую ведьму, когда ехал в 5 часов утра — собирая доярок. Я разговаривала с ним на кузне, когда он делал свою рессору, и просила, чтобы он рассказал, как это было, или даже лучше — написал об этом. Он рассказывать не стал — только сказал, что да, ехал, а она голая идет, — а писать и вовсе отказался, ссылаясь на то, что она «людина хорошая» и незачем такое про нее писать. Я попыталась убедить его, что можно ее имени не упоминать, но он отказался писать наотрез — О.А. Терновская]¹.

Ведьма в церкви отрывает лоскуты ризы священника

Видьмы на попах за ризы рвут. Як Иисуса Христа начнё кликать, воны старающца до попа (зап. О.Ю. Рюрикова).

Мать рассказывала: на всеночной стара жынка в цэркви ризы скубла [рвала]. А поп почув, ганяты начал — это ведьма была (зап. О.Ю. Рюрикова).

Казали, видьма на всеночной хватает попа за ризу, а мужики непускают. А ей трэба урвати кусок чэго свечного (зап. О.Ю. Рюрикова).

Ведьма поливает или посыпает дорогу скотине

Ведьма посуду из-под молока помоет (ведро из-под молока, цедилку) и ту воду выльет на дорогу, чтоб людям повредило. Если скотина дорогу перейдёт — молока не станет, худа будет (зап. О.Ю. Рюрикова)².

Видьми ходять на всиночну, на Юрия признають. На Юрия пэрэзы-

пають сімнем, таке булó сімне. То кажутъ, видьма пэрэсыпала. Пэрэсыпае, хто понымаў. Хоб ныхто нэ бачиў, она так зробыть (зап. А.В. Гура).

Ведьма в облике животного высасывает молоко в хлеву

А е такэ вужы, шо коровы сцуть. По лапе, по лапе обмотаюца и до цицки и сцуть, и нэмá того молока (зап. О.А. Терновская).

Видьма, кажутъ, шо перекидаеща мёшою³. Колысь так було, а тепірь нэма их (зап. О.Ю. Рюрикова).

И на Юрия и на Ивана видьма молоко попсue [а также на Благовещение]. Тогда на Ивана, на Юрия, на Благовищчня пэрэкидаеца пра́мо котом, мышом да и тягне молоко (зап. А.В. Гура).

У нас колысь были такі вэдьмы, шо молоко забирали. Пэрэкинца жабою чи чем и выдоить корова. У нас по сосідству жыла такая жынка (зап. Е.Е. Левкиевская).

На Юрия роблять видьмы — молоко доять. Пэрэкидаеща жабою, пэрэкидаеща вона чэрэпахою. Тойди вона подходит до коровы и сосать (зап. Г.И. Берестнев).

КАК РАСПОЗНАТЬ ВЕДЬМУ

Поджидание ведьмы с магическим предметом

На пушчэнне⁴ ў Вэлікій пист, ў вэчэры на вэчэру бысь сэр и вэчэраютъ. От повэчзрали и бэруть ў рот грудку сэра с лэгяють спать с тэм сэром — только его нэ проклыкнүты. Ў рано ўстав бэрэш тэй сэр за рта и завье́зум, по нашэму лындыця⁵, — клинок такэй пид ливою рукой. И его носили сим нидиль пысту. И идэш ў цэркву на всеночну и тая ужэ людьна [ведьма] прыходыть и кажэ: «Оддай мое». Ў цэрквы. Тоды люди узнають, ужэ, хто то видьма. Того сэра ужэ ей не oddаецца, бо забэрэ ужэ молоко у тэбэ (зап. О.А. Терновская).

То бэруть за девять днэй до Ивана Пэтрыўскага ломлять девять колкоў восьмыны, и от пэрэд Иваном варать их ў чугуне, то, кажутъ, на Ивана видьма та прииде шось позычать, хочь соли (зап. Т.А. Агапкина).

На Велькій пист кожного понидлка полено складай в кучу, под пичь (7 полин — 7 нидиль). На Паску на всеночную, як в цэркви Иисуса Христа покличут, тогда подпаливай дрова. И приайдэ та баба, которая видьма, которая брала молоко. И будэ прохаты чы миску чи шо (зап. О.Ю. Рюрикова).

Батька говорил: на масленицу бэрэ сыра, то видьму бачыш. Кусок сыра сховай, и носы около сэбэ, за пазуху, чы дэ. Хто видьма, то она будэ просыты: «Одай». То на всеночной она одбирае того сыра (зап. О.Ю. Рюрикова).

У человека был сосид добрый, у него усе поле родить, а вин бидный. Вин пошол до чоловіка, тот кажэ: «Бэры вырубай дэрэвіньку вособу и стэрэжі на всенашнью». И вон так зробив (зап. Е.Е. Левкиевская).

В последний день масленой, как повечеряешь, надо оставить кусочек сыра и зашить его в одежду под руку, под мышку. Если переодеваешься, то перешиваешь в другую одежду. Семь недель так ходишь. На Пасху на всеночную идешь с тем куском в церковь. Видьма начынае скубаты⁶, ии пахнэ, шо у тебя ѹе. Говóрыти: «Дай мое, на што ты зашыла и носыши». Надо не отдавать, а пустить ей кровь, оцарапать, и она всю жизнь тому чоловику ниц не зробит (зап. О.Ю. Рюрикова).

Ведьма заберёт молоко, если ей отдать кусок сэра или лындыци на всеночну (зап. О.А. Терновская).

Калечение ведьмы

У могó батька был братэнэц. У его была друга жынка. На всіночной засил батько у хлэви. Приходит свинья и смокчз⁷ гнив⁸ из-под коровы. Батька ее котубой⁹ избив. Приходит до могó батька её мужык: «Моя жынка слабееть с тиі ночі». А нэ свинью вин бив, а её (зап. Е.Е. Левкиевская).

Сосид говóрыл — хозяин почевал в хливі. Сосидка его зробилась жабою и сосала корову. Он збив её палкою, и она стала людиною. [Через два месяца умерла]. То видьма была (зап. О.Ю. Рюрикова).

Колись кум ля кумы одрубаў ногу на ўсюночну. Кажэ: «Пойду постэрэжу — пропадае молоко, ведьма прыдэ на ўсюночну молоко браты». Бачыть: лизз чэрэпаха ў хлиу. А он одрубаў лапу чэрэпаси. Вот на другой дэнь клычэ кумá кумá в гости и кажэ: «Ходітэ до нас в гости, тэпэр Паска». А той кум кажэ: «Куды ж я пиду в гости, як ты мэй жынцы одрубаў ногу». А она пэркинулася чэрэпахою. А та кума ведьма була (зап. А.В. Гура).

Человек на всеночной перед Пасхой пошел в хлев. А около хлева свинья така чорна. Встала на задние лапы и пошла, як жынка. Он ударил её по передним лапам и подыбовал пальцы. А на следующий день его соседки в церкви нет, и на другой нет. Пошел он к ней, а она

лежит. Он спрашивает: «Что с тобой?» А она говорит: «Ой, кумоньку, победил ты меня». Это он её подыбовал. То якась видьма была. Ведьма может явиться как жаба, кот. Ведьма йидэ в хлив и перекинеца чэм-нибудь, а до хаты не приед (зап. О.Ю. Рюрикова).

ЗАЩИТА ОТ ВЕДЬМЫ

Обсевание дороги освященным маком, коноплей, сажей

На Юрия — роковыі день, роковыіна¹⁰ — пэрэсыпай дорогу, где корова ведьмы пэрэходэ, съвенчоным маком, ти сімья конопли, ти сажу. А если ведьма увидит — збирает и метёт (зап. Г.И. Берестнев).

Есть свято, Юрий. Возьми семя конопли и пересыпь улицу. Если корова ведьмы перейдёт, будут [у ведьмы] чэрваки¹¹ в молоке и в масле. Як ў хату войдет, а ўжэ чэрваки (зап. Г.И. Берестнев).

Видьма молоко бэрэ чужэ в праздничный дэн — на Юрия. Конопли ж сиout. Посиout сімья конопли коло сарая, коло дверей, [где скотина переходить]. Ужэ она своего молока йисть нэ будэ (корова пэрэйдет чэрэз сімья то). То на Юрия сыплют ночью, до восхода солнца (зап. О.Ю. Рюрикова).

На Юрия пэрэсыпать семенем конопли дорогу, коб ей корова первая перешла, то видьма ціль рик будет чирви йисть в молоке (зап. О.Ю. Рюрикова).

На Юрия обсыпалы дороги конопліма, дэ статак ходыть, до сходу сонца. То посыпали сім'ем, шоб ёё [ведьмина] корова пэрэшла чэрэз тэ сім'ё. То у ёё коровы будуть ў молоковы чэрвякы. Сеютъ скрызь по дорозі (зап. А.В. Гура).

Сажу сыплют на дорогу тому, хтось чародейство роблять — шоб чернота была ў хате, як перейдёт (зап. Г.И. Берестнев).

Обсыплють сім'ям — моя корова хоть бы шо, идэ — я нэ буду сворэтэся — воно мнэ нэ помэшай, а видьме — помэшай (зап. Е.Е. Левкиевская).

На Юрия [надо пересыпать семенем конопли или маком дорогу], як корове пускают рано — воны стараюца посгрывацы. [Если ее корова ту дорогу перейдет, после] в молоке, в масле чирваки усій (зап. Г.И. Берестнев).

И на Юрия и на Ивана видьма молоко попсue. Иван, Иван Пэтрыўскага самый наврэднейшы. До сходу сонца коноўлямы пэрэсий йий [ведьмы] дорогу, хоб ей коро-

ва пэрэшла, то вона год ужэ молока йысти нэ будэ — черви будут в молоци. И на Ивана, и на Юрия так само (зап. А.В. Гура).

[Когда на Юрия семенем дорогу пересыпешь, ведьма никогда своих коров не пустит], палит сімія на дороге, поганит их кругом (зап. О.Ю. Рюрикова).

На Юрия пересыпать стаду дорогу семенем конопли: всё стадо перейдёт, а корова ведьмы не пойдёт туда, станет (зап. О.Ю. Рюрикова).

Переступание дороги ведьме

Як [ведьме] дорогу пэрайдёшь, то вона на другой рик Юрия не дождёшца, умрёт (зап. Г.И. Берестнев).

На Юрия росу брали на поле, голые, як мать народила. Як дорогу ей перебижишь, на второй год умрэ [не доживет до другого Юрия] (зап. О.Ю. Рюрикова).

Ведьма приходит на Пасху, на Юрия. Раз шла утром, когда еще не рассвело на Юрия женщина. Старик увидел её и перешел ей дорогу. Она похоронила и умерла (это была ведьма) (зап. О.Ю. Рюрикова).

Котора видьма, то вони идут за- бирают росу. Ми рассказывав мий бáтько. Он ехал на волах. Дывиця: жито во так во ворóшыця. Встав, люльку закурив, дывиця. А вин тожэ трохи знат: покинув волы, пошов кругом обойшов ей и сюды, к волам вернулся. А вона кажэ: «Ай, кажэ, пे-рейди назад ми дорогу». Кажэ батько: «Начорта я пэрэходив бы кругом». Алэ, кажэ, як маты народыла,ничего не було (зап. Г.И. Берестнев).

Вона тоды брала росу, молоко ў людэй, видьма тая. Ну так брала, росу брала. Ей пэрэшли дорогу, вона рик побыла и ўмэрла (зап. Г.И. Берестнев).

Если вона бачить, шо ей перебежжыть дорогу дытына, чи людына, она приходит, падае в ноги, руки цэлюя, шоб назад пэрэшла. Бо вжэ вэдьма помирая (зап. Е.Е. Левкиевская).

Обсыпание освященным маком, коноплей, солью хлева

[В пасхальную ночь] маком посыпаюца кругом хлыва, шоб видьма нэ попсовала её [хозяйки] коровы. То на Вэлыцэдне, на пэрши дэнъ (зап. А.В. Гура).

Чтобы ведьма не вошла, молоко не брала, ночью на Юрия, на Благовещенье на всенощной посыпают сарай сэчбоной силью и маком сэчбоным кругом. Говорят, пока она посчитает тот мак, уж развиднеется, и ей нэ можно молоко браты (зап. О.Ю. Рюрикова).

У нас конопли — то сымэнь. И сыплят сымнэм под порогом, где корова стоить, туды вэдьма нэ подойдэ, вона ужэ нэ возьмет молоко. Вони большу часть у годовые праздники ходять (зап. Е.Е. Левкиевская).

На Юрия врідны дэнъ, ведьми берут молоко, до схода сонца видьма скідае наголо. Трэ свячоным маком або з плоскуни кашкою пуд дверьми посыпать той ведьме. Пэрайдэ чэрэз мак ёё корова, и будуть чэрвяки у молокові (зап. М.Р. Павлова и Е.П. Жебецкий).

Зашита хлева с помощью острых металлических предметов

Як вона [ведьма] лізе до хлива, то поставлять брону, коб вона скалблась (зап. Т.А. Агапкина).

[Чтобы ведьма не подошла, в сарае надо повесить косу. Чтобы молоко не отбирала, ночью на Пасху обсыпать свой сарай «сичбоным маком»] (зап. О.Ю. Рюрикова).

На Паску на всенощную втыкают в хлев ножа. Там, гдэ двэри, хлэва гдэ закрывают — там видьма нэ зайда (зап. Е.Е. Левкиевская).

Затикают косу у хливі, коб ны доступыла видьма — зарижэця (зап. А.В. Гура).

Очерчивание хлева

Обчэрчывали вкруговую хлэва и в двэрэх, шоб нэ зайшла вэдьма (зап. А.В. Гура).

То на Благовищчэнне обводят кругом хаты по зимли косою чи сокирою, коб не приступала до хаты никака видьма (зап. Т.А. Агапкина).

На Юрия идэ кругом хлива и на каждом углу робиши хрэста косою, бо есть така ведьма, шо бэрэ молочко и на всюночну так (зап. Т.А. Агапкина).

На Юрия обтягають косою круг хлива, шоб нияка вэдьма нэ прошла и оставяте, гдэ круг кончае и птицу вешаюта (зап. Е.Е. Левкиевская).

Косою чи сэкирою обводять хлив, а потом сокирою рубают накрест и у порога кладута. На Юрия, на Паску, на Благовищчэння — три праздники. Шоб видьма молоко нэ забрала (зап. Г.И. Берестнев).

Шоб видьма не взяла молока у коровы — вишалы сэтку на двери (зап. Т.Д. Якушева).

Сэрпа ўтыкают. Кажутъ, нэ подэйдэ видьма до тобго хлива. Обчэрчивают косою хлевá для видьми, коб не подступила до хлевá. На Благовищчэння, як скотыне погано, зеркало вешаютъ, коб скотына дывилася в зеркало (зап. Г.И. Берестнев).

Кормление коровы свадебным караваем

Як корова першыночка, то дають коровая, як молодую приведуть до молодого и дилить коровай, то ужэ ў ёё молока никто не забэрэ. Як першынка, што вона пэршим теленочком... ужэ видьма нэ вузьме той коровы. И паску дають свячэну — и курам даёмо и скотыне (зап. Г.И. Берестнев).

Литература

1. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 297—301.

2. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

3. Левкиевская Е.Е. Отбиранье молока // Славянские древности. М., 2005. Т. 3. С. 584—588.

Примечания

¹ Этот и два предыдущих текста относятся к одной и той же ситуации. В данном случае попытка собирателя взять интервью у очевидца оказалась неудачной. Тексты, рассказанные его односельчанами, содержат более подробную информацию.

² С другой стороны, посыпание дороги используется в качестве оберега скота от ведьмы, оно также может навредить корове самой ведьмы. Особенно опасно для ведьмы, если кто-то пе-рейдет ей дорогу в момент совершения вредоносных магических действий (об этом см. ниже).

³ Мешою — мышью.

⁴ Пушчэнне — последний день мясопаса перед началом поста (Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 201).

⁵ Лындыця — деталь крова одежды, вставка под мышкой.

⁶ Скубаты — цепляться.

⁷ Смокче — пьет.

⁸ Гнив — гной; здесь — навоз.

⁹ Котубой — кочергой.

¹⁰ Роковый день — праздник, отмечаемый раз в году; обычно так называется Пасха, Троица, Рождество (Толстая С.М. Указ. соч. С. 213).

¹¹ О червях в молоке ведьмы существуют и такие рассказы: «Если кто у ведьмы возьмёт молоко или масло, то там червяки будут» (зап. О.Ю. Рюрикова); «Если ведьма бьёт масло из чужого молока и люди увидят, в том масле будут черви» (зап. Г.И. Берестнев).

Публикация М.В. ЯСИНСКОЙ
(Москва)

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант 04-04-120318, проект «Развитие базы данных "Полесский архив"»)

О Елеазаре Моисеевиче Мелетинском (1918—2005)

Аудитория была небольшой и темноватой, нас, студентов, предполагавших заниматься фольклором или просто интересовавшихся им, — человек двадцать пять, а происходило дело в 1962—1963 гг. на филологическом факультете МГУ, находившемся тогда на Моховой, в самом центре Москвы.

Лекции были о происхождении герического эпоса, а читал их крупный человек с очень неординарной внешностью, немолодой, с нашей точки зрения (на самом деле — сорокачетырехлетний, т.е. более чем на двадцать лет старше меня тогдашнего и на двадцать лет моложе меня нынешнего). Тогда мы еще ничего не знали о нем — ни о «его войне», ни о «его тюрьме», ни о первой докторской диссертации, проваленной группой советских коллег-фольклористов, ни о том, что читаемый нам курс скоро появится в виде книги, которая через три года будет наконец защищена в качестве докторской диссертации. Не ведали мы и о том, что имеем счастье слушать одного из крупнейших гуманитариев XX века, основателя отечественной школы сравнительно-типологической фольклористики, и что нам предоставляется шанс быть в числе ее учеников. Многое было еще впереди, а многое — из прошлого и настоящего — не обнародовалось перед нами.

Из интервью 2 октября 2003 г.: На фоне того, что я навидался на фронте — великий исторический момент, — меня потянуло к чему-то более глобальному, ну, начиная там с «Войны и мира» Толстого и так далее. Вот здесь, собственно говоря, и были корни моего впоследствии перехода к фольклору.

В 1954 году... мне объяснили, что мою диссертацию в данный момент защищать нельзя, потому что в моей диссертации «Герой волшебной сказки» о всяких младших сыновьях, падчерицах и тому подобное сравниваются сказки самых разных народов... А что сейчас можно защищать диссертацию только... в рамках одного народа... желательно русского, а сравнивать ничего совершенно невозможного.

Но, может быть, так было и лучше. Может быть, отсутствие биографического контекста, относящегося к жизненному пути нашего преподавателя, обуславливало большую чистоту восприятия услышанного от него (и лишь впоследствии прочитанного — первоначально мы вообще не знали никаких его письменных текстов, пока он как-то не принес и не показал нам корректуру своей будущей книги).

Нельзя сказать, чтобы это восприятие было легким. На первой же лекции застались и дало трещину наше немудреное знание о том, что такая литературная тра-



диция. Мы начали понимать, что вся известная нам мировая словесность — от Гомера до Евтушенко — представляет собой лишь видимую часть огромного массива текстов, которые обычно находятся лишь в поле зрения этнографии, но без осмысления которых невозможно объяснить генезис литературы и даже — во многих отношениях — ее природу. Мы уяснили себе, что Прометей как мифологический персонаж не уникален, а имеет множество архаических собратьев. Мы выучили, кто такой «культурный герой», чем он отличается от демиурга и кого называют «трикстером». Наконец, нам вообще стало более понятно, что такое миф и как из него вырастает сюжет эпоса (да и многих других литературных жанров).

Из интервью 2 октября 2003 г.: Для меня фольклор всегда был как первоисточник развития литературы. И мне хотелось обследовать точно, найти пути формирования жанровых структур в самом фольклоре, потом их трансформацию в жанровой структуре литературы... Структура повествования, но всё время с оглядкой на фольклорно-этнографическое... У меня же «Герой волшебной сказки» — собственно на этнографической основе моя концепция происхождения образа младшего сына...

Для нас раздвигались не только границы в области истории и типологии словесности, но и географические горизонты. Как-то, отправив Сиам в Индонезию и получив в ответ укоризненный (хотя и очень щадящий) взгляд учителя, я впервые устыдился своего географического невежества, проникнувшись на всю жизнь тем убеждением, что незнание карты не более извинительно, чем незнание таблицы умножения. Предмет, изучаемый нами, получал совершенно новые измерения — и литературные, и этнокультурные, и историко-географические, а традиции ми-

ровой словесности обретали неведомую ранее глубину и стройность.

Он очень верил в лингвистику, в ее операционалистические возможности, но сам ею никогда не занимался. Впрочем, по его собственному признанию, его структурализм с самого начала имел этнографическую, а не лингвистическую окраску; как-то он заметил с некоторой досадой: «Филология в XX веке изнасилована лингвистикой».

Из интервью 2 октября 2003 г.: ...когда я от компаративизма в плане исторической поэтики стал переходить к структурным идеям, мой структурализм с самого начала принял этнографическую, а не лингвистическую окраску. Леви-Строс как раз оказался для меня одним из моих учителей именно потому, что он сочетал структуралистское направление с этнографией... А до этого промежуточным звеном между Жирмунским и Леви-Стросом был Пропт...

Жирмунский как ученый очень широкого масштаба несомненно оказал на меня какое-то влияние... и я ему очень обязан, это главный мой учитель в каком-то смысле, но в смысле фольклорном для меня... больше значения имел Пропт... его фольклоризм произвел на меня тогда впечатление... это очень меня впоследствии направило в сторону Леви-Строса.

Преподавателем он был в известном смысле замечательным. Говорил, не используя каких-либо явных риторических приемов научного дискурса, но лекции оказывались очень логически выстроеными и содержательно насыщенными, периоды речи (так сказать, «единицы общения») — плотно пригнанными друг к другу, практически без зазоров и факультативных «прокладок». Таковы же были и его письменные тексты, в силу чего, кстати, они с большим трудом поддавались редактированию.

Экзаменов и зачетов он не любил, не видя в них, по-моему, большого смысла и, очевидно, исходя из того, что знания о предмете либо получены, либо нет, а традиционная итоговая их проверка уже не способна что-нибудь принципиально изменить в этом отношении. Мне кажется, слушая экзаменующегося студента, он должен был испытывать значительно большую неловкость, чем сам отвечающий. Такое впечатление сложилось у меня еще в те далекие 60-е, когда, сидя напротив Елеазара Моисеевича, я рассказывал ему о происхождении анималистической сказки и роли в этом процессе мифологической трикстериады. Это воспоминание не оставляет меня на протяжении всей моей жизни.

Трудно поверить, что уже целый год мы живем без него. В этом октябре ему исполнилось бы 88. Долгий век, равный эпохе, век человека-эпохи.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ (Москва)

Анатолий Константинович Микушев (1926—1993)

К 80-летию со дня рождения известного финно-угроведа, фольклориста и литературоведа

Анатолий Константинович Микушев родился 5 ноября 1926 г. в г. Сыктывкаре. После окончания в 1947 г. Коми государственного педагогического института работал учителем, а затем и директором в Ибской средней школе. В 1950 г. поступил в аспирантуру Института русской литературы (Пушкинский Дом) по специальности «Фольклористика». В 1953 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Песенное творчество коми в советскую эпоху» (научный руководитель А.М. Астахова), а в 1970 г. — докторскую диссертацию «Генезис и эволюция коми песенного фольклора». В 1950—1970-е гг. А.К. Микушев работал в секторе литературы и фольклора отдела литературы, языка и истории Кomi филиала Академии наук СССР (в настоящее время — ИЯЛИ Кomi НЦ УрО РАН) научным сотрудником, заведующим сектором. В 1972 г. с открытием Сыктывкарского государственного университета А.К. Микушев возглавил кафедру коми языка и литературы.

В поле зрения А.К. Микушева находилось практически все многообразие жанров коми фольклора, но приоритетными в его исследованиях были малоизученные жанры, и прежде всего эпос. А.К. Микушев по праву считается крупнейшим исследователем эпоса пермских народов. Его концепция происхождения коми эпоса нашла отражение в монографии «Эпические формы коми фольклора» (Л., 1973), дальнейшее развитие и определенную эволюцию концепция приобрела в учебных пособиях «Коми народный эпос (историко-культурные контакты)» (Сыктывкар, 1989) и «Коми народный эпос (взаимосвязи коми эпоса)» (Сыктывкар, 1990). Высокое качество научной интерпретации исторического и художественного значения коми народного эпоса подтверждается тем фактом, что очередным томом серии «Эпос народов СССР» стал «Коми народный эпос» (М., 1987).

Вклад А.К. Микушева в эпосоведение отметил член-корреспондент РАН К.В. Чистов: «А.К. Микушев — один из видных советских фольклористов, ученик известного советского эпосоведа профессора А.М. Астаховой, провел значительную собирательскую работу, заметно увеличил фонд записей коми эпических песен, издал фундаментальный сборник с хорошо разработанным современным комментарием и тем самым ввел коми фольклорный материал во всесоюзный и мировой научный оборот <...> Сложнейший коми эпический материал <...> был проанали-



зирован А.К. Микушевым с большим тактом и убедительностью¹.

С деятельностью А.К. Микушева связана систематическая экспедиционная работа фольклористов коми. С 1950-х гг. под его руководством были организованы планомерные обследования практически всех локальных традиций коми, в том числе и за пределами республики — в Большеземельской тундре, на Кольском полуострове. Одной из несомненных творческих удач следует считать организацию комплексных музыкально-филологических экспедиций совместно с коми музыкой П.И. Чисталевым. Результатом этой деятельности стало издание сборника «Коми народные песни» в трех томах (Сыктывкар, 1966—1971), ставшее крупным событием в научной жизни финно-угроведов.

А.К. Микушев одним из первых среди коми исследователей обратился к проблеме фольклоризма, понимаемого широко, как социокультурное движение, охватывающее различные формы адаптации и трансформации видов фольклора в других видах современной культуры².

Ряд работ А.К. Микушева посвящен истории коми фольклористики. Прекрасно осознавая роль историографии в науке, исследователь проанализировал вклад своих предшественников в становление фольклористики коми. В частности, монография «Песенное творчество народа коми» (Сыктывкар, 1956) цenna и тем, что в главе «История изучения коми народной песни» содержится анализ практически всех известных исследований по духовной культуре народа коми.

Впечатляют диапазон и интенсивность научных поисков А.К. Микушева — источникovedческих, текстологи-

ческих, теоретических, но не менее плодотворна деятельность его как педагога, вузовского ученого. В период становления университетской филологической науки, традиций вузовского академического образования эрудиция А.К. Микушева, высокий научный потенциал, авторитет в научных кругах за короткое время вывели учебно-научный процесс в молодом вузе на должный уровень. До последних дней жизни А.К. Микушев читал курсы «Коми устное народное творчество», «Русское устное народное творчество», спецкурсы «Эпос финно-пермян», «Коми народный эпос», через его проблемные семинары прошли коми фольклористы Н.С. Коровина, П.Ф. Лимеров, И.А. Плосков, О.И. Уляшев, В.В. Филиппова. А.К. Микушев воспитал целую генерацию творчески мыслящих, активных, ищущих фольклористов (Ю.Г. Рочев, В.М. Кудряшова, удмуртские исследователи Т.Г. Владыкина, Г.Н. Шушакова, Л.Н. Долганова, мордовская фольклористка Н.Г. Юрченкова, марийская исследовательница Л.С. Киткаева).

А.К. Микушев являлся членом Союза писателей СССР, лауреатом Государственной премии Кomi АССР им. И.А. Куратова, заслуженным деятелем науки Кomi АССР, заслуженным деятелем науки РСФСР, почетным членом Венгерского этнографического общества и почетным членом Финно-угорского общества (Финляндия). Его вклад в сравнительное изучение культур народов циркумполярной зоны имеет и теоретическое, и прикладное значение, усиливающееся в период возрастающего интереса к возрождению и сохранению традиционных национальных культур³.

Примечания

¹ Из отзыва, хранящегося в личном архиве Р.А. Микушева, сына исследователя.

² См., например: *Микушев А.К.* На таежных просторах. О коми советской литературе. М., 1986.

³ Краткие очерки научно-исследовательской, педагогической и общественной деятельности, библиографию трудов см.: Анатолий Константинович Микушев: Библиографический указатель / Сост. Т.И. Тренькина. Сыктывкар, 1989; Демин В.Н., Бурилова Н.А., Филиппова В.В. Анатолий Константинович Микушев. Сыктывкар, 1995. (Коми НЦ УрО РАН. Серия «Люди науки». Вып. 28).

ИЗ ТВЕРСКИХ ЗАПИСЕЙ

С 1999 г. диалектологическими экспедициями Института славяноведения РАН обследуется Селижаровский р-н Тверской обл. Хотя главной целью экспедиций является диалектологическое, лингвистическое исследование селижаровских говоров, принадлежащих к селигеро-торжковской диалектной группе, методика полевых исследований предполагает в первую очередь запись на магнитофон большого объема диалектной речи. В частности, записаны значительные массивы текстов в нескольких кустах деревень с центрами в Дубровках и Березуге. Тематика этих текстов разнообразна, но, как правило, мы старались расспрашивать информантов о традиционной народной культуре, записывать воспоминания об обычаях, верованиях, обрядах у выходцев из старых деревень и хуторов, существовавших до селения крестьян в большие деревни в 1930-е гг. Преимущественное внимание к записи и обработке текстов, по содержанию «обращенных в прошлое», определяется не только важностью фиксации этнографического и этнолингвистического материала, но и тем, что в разговоре на темы традиционной народной культуры, быта и хозяйственной деятельности информанты, как правило, используют более архаический и «традиционный» язык, чем в рассказах о современных реалиях и проблемах.

Удачей для экспедиции было знакомство в 2004 г. в д. Максимково с Екатериной Николаевной Соколовой (1927 г.р.), уроженкой ныне не существующей д. Пырошня бывшего Азановского с/с на крайнем юге Селижаровского р-на. Сейчас в бывших деревнях этого сельсовета, расположенного вдали от больших дорог, не осталось населения, но в довоенные и послевоенные годы это был большой куст, жители которого говорили на особом микродиалекте и прозвывались «шепляками» (происхождение этого названия точно не известно). Рассказы Екатерины Николаевны показывают относительно лучшую сохранность народной традиции по сравнению со многими другими нашими записями из Тверской обл. Приводим несколько текстов, записанных нами в 2004—2005 гг.¹

Рождество, гадания

Ну на Рождество, на Рождество это... праздник же большой. Это почтят хорошо, Рождество оно во всех праздник. В каждом доме. И после от Рождества начинаются святки. Это во

бывало не теперь, никто не вылезит, токо сидят кул телевизера. Все такие дикие, токо... завидуют один одному. А тогда бывало, и вот... уже я замуж вышла когда, в 49-м, уже у мене было трое ребят, и четверо. И то собирались. Ребята, берём и пойдём... От... специально, где дома побольше, попроще, вот к таким и ходили. И целый вечер, часов до двенадцать, а то и дальше, во всякие. То в шапку это там што-нибудь накидаем, напишут это, трясут. Всякие вот такие прибаутки <...> Загадывают, какая жисть будет. Напишем на бумажке, фантиком сделаем и в шапки. Вот. Все так собираются. А потом вытаскиваем, кому какое счастье достанется. Какой будет год.

Ходили... ну... как вот сейчас поет эта Бабкина, что ходили к бане, волосы распустивши — этого делать нельзя, бывало, нам мамка заказывает: «Не ходите к бане, не гадайте!» А так, бывало, под окном подходим, слушаем. Просто, просто гадали. Какой будет разговор, что ты услышишь, такая будет и жизнь <...> Ну это больше от на коляду на рождествянскую, седьмого Рождество, это мы на шестое. На праздник как вроде быть грех. И на новогоднюю коляду, и на крещенскую, на калёды, от три коляды их, и на калёды вот это вот <...> Ложку клали под подушку. «Ложка, ложка, веди мене по дорожке, где мне в этом году жить». Если кто хочет замуж, то загадывает, где... где я буду замужем. [Это что приснится?] Приснится. Вот я помню еще... рано было об этом гадать. Какая нам жизнь? Ну и... ужо про ухажёров загадывали. И семнадцать годов... А еще было рано замуж итить. Вот помню пришли из беседы, а там говорили — давайте семя привяжем. Лён, семя. Привязали к мизинцу и полезли на печку, спать, от мы с сестрой. Только уснули — тая-то пораньше соскочила, — как там на потолке застучал кто-то, ля песок на нас, на глаза. Мы как шорнули к мамке... вот такая была спальня, — мамка: «Чё вы? Небось загадывали!» — «Да, семя привязывали». — «Ага. Надо еще погодить семя привязывать». Нельзя привязывать семя, надо вот когда еще... уже придет тебе время, тот год, и вот... Ну вот вот последний год когда я... замуж выходила, суждено мне было в этот год... на 22-м. Ложку я клала. И мене эта ложка свела к тому дому, куда я замуж вышла. [А как это, что вам приснилось?] Ну «Ложка-ложка, веди мене по дорожке, где мне замужем быть». И ложка мене и повела.

И повела от той дорогой, от Пулина, теперь его нет, Пулина, как с Пырошни мы на Пулино ходили сем километров. А потом четыре километра до Сонина, и иду кул ихного огорода, — а у мене свёкёр был без ноге, — и гляжу в ихний огород — плывёт это... копает картошку, дед на ящике. А он на ящике и копал. С одной ногой. Копают картошку. Я остановилась, поглядела, потом... пришла к эхному дому, дом у их был большой, куда я вышла замуж, — и берёза стоит. Так голову задрала — и обоснулась. Там я и отсталась. Вот потом стали это рассказывать женщинам, которым... постарше нас. «Выйдешь замуж нынче, Кать». И правда вышла.

[А почему так, что там стучало, когда, вы говорите, сено привязывали?] А что ж, на потолке, всё говорят, и теперь говорят, на потолке живут нечистые духи. Ну это не у каждого, а... от старый дом, може быть, и у меня живут. Кто его знает, я этот дом тоже купила у старых. Это не мой дом. Ну съчас-то я и не гадаю. А вот как... раньше еще, когда моя мама гуляла, тогда гадали... ещё это... ну как бы тебе сказать. И на росстаня ходили слушали, и случалось много бед. Вот она нам, бывало, все заказыват: «У банию не ходите, на росстань не ходите!» Так вот в ееном возрасте, она вот рассказывала, бывало, нам, ходили на росстань и прикладались, на росстаня, это вот где так от... и пошло, вот как в этом... мой сын разбился в Азародне на этих росстанях. Сбила машина его. И вот ходили оне. Приложились, «когда мне замужем быть», если замужем быть, то колокольчики зазвени, а если там что такое... Ну оны и приложились. А ходили скоко их, пять или шесть человек. Как услышишь эти колокольчики, сразу беги. Ну а эта... услышала, те не слышали, а которой замуж надо было выходить, она услышала колокольчики, а не успела уйтить. Те ушли... а за ей как погнались — копна, говорит, скатилась. Те-то видели, но оны ушли. Вскочили. Подбежали к дому — а кул дома стояли дровни, сани. А там же... копылы. Это как называются копылы, вот как... и вот котится эта копна и кричит только: «На копыл, на копыл, на копыл». Те вскочили в коридор, а эту прям на копыл, на дровни, и задавили. И никого не видал никто. [Это копна кричала «на копыл»?] Да, вот эта копна, катилась. И вот наша мамка, бывало, вот нам и заказыват: «Не ходите на росстань!» Вот такое дело было.

И в баню тоже ходили вот так. Гадать. Руку протягивали. Если лохматая рука мене цапнет за руку, то будет богатый мужик. От цапали да и не отпускали их. [А там тоже что-то говорится?] Конешно, баня есть баня. Што чердак, што баня, это... Ну теперь-то, я думаю, мало таких стало. Теперь от <...> [Это на Рождество тоже, да?] Да, вот эти вот... три коляды. Так-то в будень не гадали, а вот три коляды от эти гадали. Ну на моём веку, што мне вот приходилось, от то я сказала, што подошло. От ложка мене и свела.

Вот я говорю, што много раньше гадали, от как мамка рассказывала, што... это, в матицу... от как вот балка, а у некоторых вот так вот балка. Ножики совали. И садились к столу, ставили стакан воды, и зеркало, и «суженый-ряженый, приходи». Вот хорошо, если кто успеет нахлобучить это зеркало на воду, а хто не успеет, этим ножиком, говорит, и... беду наделают. Это так вот мамка нас, бывало, пугает. Пугала, а может, и правда это было. Раньше ведь колдунов было много. Теперь они помёрли, теперь мало колдуют. А раньше колдунов было много. И больше виделось. [А что еще виделось?] Ну што виделось, и покойники больше ходили. Не што колдуны. Им там, наверно, места не было. Ходили, вот я как помню, сичас от Шедовку кул нас там, такой... был дед, все его звали колдуном. Так от, бывало, говорят, што... когда помёр, всё видели его просто не обернувшись. Ну я-то, конечно, не ви-дела, только разговор такой был. Или кто жалеет там чего, жалеет, свово дому. Не знаю.

Чистый четверг

Чистый четверг в четверг, с Чистого четверга это считается как уже святая... дни. Это тоже колдунов праздник. [Колдунов?] Да, это ж Чистый четверг это колдуны. Им спокою нет. [Почему?] А этот... самый праздник худой. Вот вы живете теперь и в городе, и то бойтесь, ведь оны, колдуны, и в городе есть. А Чистый четверг от как раньше назывался их... колдуны, это колдунов, говорят, праздник. Колдовали. На Чистый четверг никогда ничего нельзя давать. Ни-че-го! Ни деньги, ни какую... Ну... хто простой человек, он и не пойдёт никогда и просить. А колдуны — им не втерпеть, оны вот штонибудь надо к кому-то сходить, чтоб взять, и взять навсегда. От, бывало, это вот... наказывают: «Не давайте в Чистый четверг». Простой человек не пойдёт. А им не втерпеть. Колдовали вот, молоко отымали. И всё отымали. Ну теперь, конечно, не все знают. Может



Колодец в с. Дубровки. Фото 1999 г.

быть, хто и спроста придёт. А хто его знает, простой он человек иль не? Это день опасный. [А что, например, они могут попросить?] Ну любое. Ничё не давай. Даже кусок хлеба или там какую тряпку, ничё не давай. Оны загадают што. От на Чистый четверг это вот примета. Оны и сейчас есть, колдуны, если старые знали, так знают и молодые поколения. И вот... вот приметьте, когда вот. Когда Паска, Чистый четверг. На Страшной неделе. [Только вот давать нельзя или еще что-нибудь?] Да, давать нельзя. Ну как мы, старые, так мы придерживаемся, мы и не пойдем. Мы знаем. А то молодые, может быть, и не все знают, што нельзя... нельзя ходить туда просить. [Потому что он может отобрать?] Да, могут всё отобрать. Спорость на всё. Это день опасный.

[А еще какой день такой?] А от тут где-то Иван Критит онтам-он. Это вот денежный праздник. [Денежный?] Да. Онтам у мя в календаре есть, я щас вам скажу, како число. Их два Ивана... Вот я за то таки календари покупаю, ухватываю на почты, которы с Москвы привезёт, тут все праздники. Теперь же мы тоже не помним. Когда какие праздники.

Распознавание ведьмы

[Так это они могут и вот молоко так отобрать?] Да! Ды как делали. Вот у нашей деревне у Пырошне, она ж была большая, раньше ж... эт ещё в единоличестве, мамка рассказывала, держали... до пяти коров. Много коров было. И вот одна такая была колдунья, што отымала молоко. Вот даже мамка моя была девочкой, жила в одных, в Мора-

чах. А таки истёбки были, как амбары. К ночи, говорит, наставит горланов и повесит узду. Што на лошадь. Оброть, узда. И с этой узды текёт у горлан молоко. «А я, — грит (вот это мамкины слова, царствие небесно, уж она врать не будет). Говорит это, — я подкараулила — там вот такое». А назавтрече утром выносит целые горланы молока. Вот оны и отымали чужое молоко. И вот в нашей деревне такая была баба. И все отираются. Так вот вся деревня собрали... всю деревню, поставили дугу, как лошадей запрягают, под дугу лазили. Этот колдун не подлезет под дугу. Засцепит. Вся деревня подлезла, а ее последнюю отправили. А на ее дуга... и повисла. Вот ей предупредили: «Застрелим». И хлеб отымают, всё отымают. И деньги отымают... Это раньше были такие, ну раньше побольше их было, колдунов, теперь может оны... перемёрли. Теперь того, может, и не делают, а может, хто подтихаря и молодой делает, хто их знает, у кого-то, вот живём, у кого-то очень спорко, а у кого не спорко. И никак денег не на... это, на могилку себе, на гроб не накопить. А в других... и вот как копится. Может, и знают. Хто их знает. Ну, Бог им судья всим. [А хлеб как они могут отобрать?] Хто... Ну я не всё знаю, хто их знает. Ну, в общем, знаю то, что, бывало, мама скажет, што всё могут отнять. Всю спорюсь, на всё. [Это в праздник надо или когда?] Не, я думаю, в буден день, она говорила, собирались. Вот так все, што... все стали... жаловаться, што... коров портят. От она и портила. А их, как бы сказать, чёрт колотит. Им уже... не то што им надо. А раз оны тому веруют, той стороны,

им надо. Вот оны и отымают. [А ведь были же и которые могут это исправить?] Были, может быть. Это дело теперь... теперь все колдуны. Все черти. Теперь Господь дал волю всем.

Благовещение

[А на Благовещенье?] Ну, это тоже праздники большие, Благовещенье оно тоже в числах. Он седьмого апреля всегда. Это, конечно, праздник большой. Страйтесь не стирать, полы не мыть, это уж никак нельзя. [А это почему?] Праздник очень большой, Благовещенье. Ну, которы в числах — которы вот оны прыгают, хотя эта-то Паска, она прыгает. Троица, эта не в числах. А вот которые в числах, это опасайтесь, работать такое. Бываю всякие грехи.

Егорий

А это до Егорья. Шестого мая, Егорье. Вот нельзя. Городить згороды. Это, говорит, дож загородишь, дождя не будет. Нельзя. [«Дождь загородишь» — это значит, что будет засуха?] Да, говорят, засуха будет. Ну теперь-то всё смешалось. Теперь редко что подходит по старине. Теперь онтам лётают спутники, оны... всё перевернули <...> А коровы выгоняли вот тоже в Егорье. Да. В Егорье выгоняли, пастух ружьё берет, топор за пояс, волков отпугивать. Ну кто знал, молитву читали. [Какую?] Святого Егорья просили, это ж на Егорий. Ну, надо и такая икона, Егорий. Это вперёд идёт иконы несёт, а сзаду пастух. Как круг обойдут, так он стреляет. Ружьё бух, чтоб волков пугать. А когда уже три разы обойдут, тогда и топор в землю. И опять стреляют. Это вот... теперь не обходят, а то всё время обходили, я вот когда даже в Сонине жила, а моя свекрова обходила. И вот всё время, бывало, скот обходят. И скот цел. И здесь обходили! Вся деревня, выгоняют... и здесь уже, это теперь уже старые помёрли, а молодёжь... так, собираются... А то «Христа» пели. [А «Христа» как поется?] А, «Христос воскрес», как в церкви.

Христос воскрес из мертвых,
Смертию смерть поправ,
И сущи во гробе живот даровав.

Вот так от. Ходим и поём.

Ну, там какую-то молитву читают это, кто обходят, с Егорьем, это там другая молитва. [Все вместе выгоняли?] Ну, вся ж деревня пасли, в одном стаде, а со двора главное. И все с вербочкой идут проводят скот свой. И раньше обходили скот. Теперь-то... и теперь ещё обходят у нас. Вот там на улицы Виталина такая живёт, у ей ико-

на Святой Егорий. Это только надо обходить скот со святым Егорьем. На Егорья обходят, шестого мая. Он всегда в числах. И вот эту берут икону, — не знаю, знает она чего иль не знает, обходит. Тут... знает у нас одна тоже молодая. Кул конторы там живёт. Вот старые знают, видите, и молодые знают. Вот тут горел дом, рядом. Она как пришла — как обошла — рядом сарай стоял, даже сарай не цапнуло. Вот она обходит и скот. В Егорий. С этой иконой. Ну какая-то молитва надо. [Так это молча что ли обходит?] Ну конечно, про себе говорит, да. Если говорить всем будет, все ж будут знать! Тогда ж неинтересно. [А пастух, это напоминался пастух или как?] Ну пастух, где нанимали, а то так по очереди пасли. По первости нанимали, в подростки. В школу ж... кому есть возможность ходить, а кому и невозможность, еще не... вот, бывало, четыре класса кончат и в пастухи пойдут. По таким по деревням. Вот у Пыроши у нас помню с Солохина, с Палёныш. Пацан, четыре класа кончил и пас коров. И вот обходили. Хто знает. [И это он с ружьем идет, пацан?] Да, и всё равно, и этому пацану ружьё. Он же пастух. Он отвечает. И хорошо, а некоторые знали, вот помню еще у нас у Пыроши пасли, вот с Хмелёвки пастух. Бывало, обойдут, коровы выгоняют, и пойдёт куды хочет. Коровы гуляют где хочет, наедятся, все придут к вечеру домой. Вот как обходят. Ну это редко так хто знает. [Это вот из-за того, что он знает, как обойти?] Да, хто на святое Егорье обходит. И волк не тронет, и не потеряется нигде скот. Святой Егорий это ж сила. Георгий Победоносец. [А как там, в какую сторону ходят?] На солнце. [И стреляли?] Да. Вот еще когда... щас-то не стреляют, а я жила когда в Сонине, а у мене была свекрова мачеха, неродная мому мужику. И вот она обходила скот. А пастух, который пасёт, ружьё за плечо. И топор. Пояс, и топор торкают сзаду, и ружьё. Вот она три раза... обойдёт, он топор в землю, а стреляет туда. Три раза. Три раза выстрелит. Ну, от зверя. Там оны... как-то говорят ото всего. И от колдунов, и от гад, и от зверей. Такой стих есть <...> Да, молитва такая. Ну я ее не знаю, слышать слышала, ну так... что ж, говорить же грех как попало. [А топор, значит...] Топор в землю. Яйцы, которы собирают, животину приводят с яичком, хто пару, хто у кого пирог пекёт, пирога, это всё пастуху отдают. И яйцы, от когда обходят, грыт, чтоб яички в этот день не ешьте. Чтобы животина была целая. Пастуху наказывают так.

Штоб яички в этот день не кушать. [Вот эти, которые ему дают, чтоб он их не ел?] Да, которые... да, да. Это как бы скот проводили, штоб скот был цел. Обходят и съчас. Эт еще есть такие. Знают <...>

А верба — скот прогоняли. Вербу эту прогонют скот, похлопают и приносят домой ее. Кладут под ясли коровы, штоб животина ходила домой. Кто-то... в рожь, раньше же, бывало, поля сеют много, — в рожь, штоб рожь была кудрявая. Ну, всё равно и домой носили сколько-то. Штоб ходил скот домой. Под ясли клали вербочку. Вот выгоняли на Егорья от с этой вербой. И приносят домой.

Мануй

[Так и пожар тоже обходят так?] И пожар обходят. Без иконы. Ну, такая молитва сильная есть. От я тебе скажу, я еще была молодая, а разведа коз по первости, еще коров было не купить, у мене было две козы. Шесть козлёнков. Овца. Ды все по трое ягнились! А мы когда отделились, построили на другой... нам достался амбар. Ну вот как хлеб раньше сыпали, амбар достался. Мы этот амбар поставили на донышки, в этом амбаре жили шесть годов с хозяином. Уже двое ребят нажили там. Коров было не купить, я взяла... сысполу как ба, коз давали так сысполу, а когда осенью отдаёшь, по ягнёнку. Козу обратно, и по ягнёнку. Оны у мене вси как наягнились — шесть штук. Так ув амбаре тут оны и прыгали, шо тогда, обстановки не было, в доме были, зимой егнются, так и были, вместе с нами спали. Их же поить тоже надо. Ну и поучила там мене одна... ды и поучила неправильно. Вот я на этот Егорий... записываешь туда? [Да.] Пошла обходить. Взяла простую икону, Мать святую Богородицу, и давай это обходить. Надо б просить святого Егорья, а она виши какая баба злая. Сказала мне — святой Мануй. Я со святым Мануем. Как эти раза козы на лестницу, мне лестница как ударила по лбу! И икона с рук долой! Я и не стала обходить. Вот потом на работы стала молодухам говорить, женщинам. Говорят, просила не того, кого надо. Я грю: «Баба ж Саня научила». — «Вот пускай бы она сама обходила». Вот такое было. Если святой Егорий, святого Егорья надо и просить. Хоть как, молитву не знаешь, все равно его проси. А я святого Мануя просила, штоб он спас моих коз. [А кто это такой, Мануй?] А это Мануй, говорят, полевой. Это надо в поле просить. Он тоже Мануй по животине, но только он в поле. Это потом мне эв как от сказали старшие. Его надо ког-

да в поле, там хто, если хто знает, ходят. [То есть когда они уже там пасутся?] Да, если хто знает, так оны.. Пусь оны знают, с их много и спросу будет. Хто много знает, с того много и спрос. А мы ничего не знаем, и слава ти Господи, живём под своей крышей, своим трудам. Лучше! А хто много знал, с того много и спросу было. [Так Мануй, а в лесу кого просить?] А Бог их знает, того не знаю имя. И не слыхала. Можетъ, етот и есть, не знаю. Ну мне так сказали, что это надо в поле, такой Мануй. Можетъ он самый тот и есть, который... скот отдаёт'. Не знаю, говорить не буду. А то что если святой Егорий, это помощник от... на Святое Егорье его и просят все.

Молитва от грозы

А-а... ну давай я тебе расскажу. А меня не посодют?

Ну вот што... Бог ее знает, когда идёт эта... гроза, мене так учила... соседка ешё, я в Сонине жила. Молитва такая. «Мать святая Богородица, где вы были? — В городе. — Што вы видели? — Иисус Христос сшёл с небёс и снял житворяющий крест. — От чего этот крест? — От грозы от молыни, от огня от полымя». Когда гроза заходит, во... выходишь на улицу, на восход солнца, да. Вот три раза выду, поговорю на крыльцах. А там, Господь знает, может, хто другой и сильней знает. А Бог ешё миловал. Может, помогает. Вот соседка, так ужо бывало, молодые молодухи, хто постарше. На работы один одного учат. Вот это вот как-то у мене память была хорошая такая. А если есть желание, так оно и запомнишь. Вот. А щас... я очень боялась грозы, а теперь, можетъ, я и по старости. В спальню заберусь, зажмурюсь — греми! Ну выду на крыльцы, всё равно молитву проговорю. Што Господь дась, от судьбы, говорят, не уйдёшь. Судьба везде найдёт.

Примечания

¹ См. также публикацию текстов из других селижаровских деревень: Домашний скот в обычаях восточных славян (диалектные тексты) // Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.

² «Полевой хозяин», которому относили относ (хлеб) на границу между деревнями с просьбой вернуть пропавшую скотину.

Публикация М.Н. ТОЛСТОЙ
(Москва)

Работа выполнена при поддержке РГНФ
(проект № 04-04-00113а)

ЭКСПЕДИЦИЯ В БОЛЕВАЦКИЙ КРАЙ (восточная Сербия)

В конце июня — начале июля 2005 г. была организована совместная сербско-российская экспедиция в Болевацкий край в восточной Сербии. Коллеги из разных научных учреждений Сербии¹ под руководством доктора наук Биляны Сикимич (Институт balkанистики Сербской Академии наук и искусств) и при активном содействии местной интеллигенции² проводили исследование по проекту «Этнолингвистическое и социолингвистическое изучение беженцев и многоэтнических сообществ на Балканах», который предполагал также исследование языка и культуры проживающих в восточной части Сербии «влахов», т.е. румын-переселенцев (в том числе в смешанных сербско-влашских селах). Хорошо подготовленная и организованная экспедиция позволила мне осуществить успешное шестидневное обследование четырех сел Болевацкого края (Руиште, Ябланица, Добрувац, Мирово) по этнолингвистической программе³. Данная программа предназначена для сбора терминологической лексики из области народного календаря, семейной и сельскохозяйственной обрядности, а также народной мифологии с учетом и фиксацией фольклорно-этнографических данных из соответствующих сфер народной жизни и народных представлений об окружающем мире.

Во всех четырех обследованных мною селах проживают сербы. На юге, в 4 км от города, находится село равнинного типа Добрувац (далее — Д), практически примыкающее к окраинам Болеваца, называемых «Болевац-село». Гораздо южнее (в 22 км от города), в горах, расположено Руиште (Р), находящееся в удалении от основных дорог Сербии. На юго-западе, в 7 км от Болеваца, я побывала в с. Мирово (М), живописно приютившемся у самого подножия горы Ртань, образующей географический центр края и славящейся своими целебными травами. На северо-западе, в 13 км от города, было выбрано с. Ябланица (Я)⁴, которое по отношению к другим обследованным пунктам находится по другую сторону от р. Тимок (называемой в этом ее течении также Црна Река 'Черная река'). Достаточно обособленным и в географическом плане, и по специфике традиционной народной духовной культуры оказалось с. Руиште, жители которого не без оснований считают себя потомками беженцев с Тимока в его крайней восточной части (называемой здесь Тимочина)⁵, отличающейся как

особой архаикой, так и наличием собственно балканских инноваций в языке и культуре. Полевое обследование указанных сел показало целый ряд общих особенностей в традиционной народной духовной культуре края, несмотря на яркие диалектные отличия в говоре, особенно очевидные при сопоставлении диалектных текстов из наиболее удаленных друг от друга пунктов — Руиште и Ябланицы.

Можно с уверенностью говорить о том, что во всех обследованных селах идентична семейная обрядность (родинный, свадебный, похоронный комплекс), наблюдаются выразительные черты сходства в народном календаре (где отличаются общностью такие праздники, как *Божић* 'Рождество', Масленица, Пасха, день св. Георгия и др.) и народной мифологии. Наблюдаемые сходные характеристики традиционной народной духовной культуры, во-первых, могут иметь общий балканский контекст: сюда следует отнести легенду о мартовской старухе, прежде временно выгнавшей стадо в горы и замерзшей там; представления о демонах, определяющих судьбу ребенка при рождении; о балканских «русалках» — вилах; поверья о необычайных демонических свойствах людей, рожденных в субботу (*суботњаци*); обычай внесения в дом полена «бадняк» и посещение дома человеком, приносящим счастье, — «полазником»; выпечка рождественского хлеба со знаками для определения доли домочадцев в будущем году; празднование дня святого Трифона — покровителя виноградарства; обряд вызывания дождя *додоле*; обычай обхода домов с чучелом убитого волка и сбора подношений; ритуал с маленьким ребенком *наконче*, которого дают невесте перед входом в дом жениха, и мн. др. Во-вторых, необходимо отметить те сходства, которые отличают восточносербский (шире — восточносербско-западноболгарский) тип народной культуры. К таким особенностям, несомненно, относятся разветвленный комплекс ритуалов, связанных с первым досением овец в день св. Георгия; празднование дней, почитаемых с целью защиты от опасных для хозяйства зверей (*Мечкиндан* 'день медведя', *Мишевордан* 'день мышей', *Мратињци* — «волчьи» дни); выпечка большего числа небольших хлебцев, символизирующих разные сферы хозяйства и соответствующим образом называемых («волы», «поле», «серп», «сливовый

сад», «куры», «ульи» и т.д.); возжигание факелов *олалија* на Масленицу; приготовление большого свадебного каравая *саборник* (зборник); представления о духах болезни, нападающих на роженицу и называемых *бабице*; поверья оочных привидениях *онсењи*, сбивающих человека с пути.

При наличии общих культурно-языковых черт обследованные села отличаются некоторыми особенностями, не свойственными другим регионам восточной Сербии или исключительно редко встречающимися. Так, например, именно в Болевачском крае отмечается лексема *срећа*, *срећка* (букв. ‘счастье’) для обозначения рождественского хлеба со знаками для определения доли каждого домочадца в наступающем году⁶, что характерно для «точечного» в масштабе балканославянского ареала компактного региона (подобные сведения известны также из с. Лубница соседнего Заечарского края)⁷. Во время экспедиции это наименование последовательно фиксировалось мной во всех четырех селах, причем жители настойчиво поясняли, что название характерно именно для их края, тогда как в других областях Сербии распространено наименование *чесница*.

К терминологической специфике всех четырех обследованных сел в сфере народной культуры можно отнести также наименование *крејанка* (реже *крсташа*, М) — хлеб в виде креста (серб. *крст*, в диалектах — *крс*), который обязательно едят на поминках. Как правило, выпекаются два хлеба и одна лепешка, на каждый из них кладут при поминальной трапезе по одной «крсъянке» (Д). Характерным для Болевачского края оказалось представление о так называемой «мертвой воде» с соответствующим термином (*замрла вода* — Р, *замртвена вода* — Я, *мртвачка вода* — Д), связанное с поверью о том, что во время движения погребальной процесии по селу следует выпить всю воду в доме, так как эта «мертвая вода» уже непригодна для употребления. При этом в с. Руиште и Мирово запрет на использование «мертвой воды» действует только с той стороны реки (или ручья), с которой находится дом умершего, что находит многочисленные славянские параллели в представлениях о реке как преграде для самого покойного (вампира) или губительного действия смерти.

Любопытным и достаточно редким явлением следует признать употребление в болевачских селах народно-мифологического термина *ала* (серб. *(х)ала* ‘змей-дракон’) в значении ‘обычная змея’ (ср. также *алетине* — змеи, гадюки, Р), причем змей так называют

особенно часто в случаях, когда не хотят из суеверия упоминать имя змеи, прежде всего в те весенние праздники (Благовещение, Сорок мучеников, Лазарева суббота и др.), которые отмечаются с целью обезопасить себя и свое хозяйство от змей летом. В эти весенние праздники исполняются и специальные ритуально-магические действия, направленные на изгнание змей, например, перед восходом солнца поджигают старые тряпки и обходят с ними хозяйствственные постройки, людей, скот, окуривая все дымом и повторяя: «Бегите, алы, бегите, алы» (Д). Как и во всей Сербии, здесь известны поверья о змее, живущей в доме и стерегущей его (змей — *чуваркућа*, т.е. хранительница дома), которые в этом крае сочетаются с представлениями о том, что видеть змею — всегда к несчастью, соответственно, если обычно невидимая людям хранительница дома показывается им, то тем самым предвещает чеду несчастий в семье.

Для обозначения женщины, занимающейся магией, в обследованных селах характерны два термина, соответственно славянского и греческого происхождения — *врачка* и *мацијарка*. Примечательно, что первое наименование имеет более широкое значение: это и знахарка, и колдунья (ведьма), творящая как добрые, так и злые дела, тогда как другой термин служит только называнием ведьмы, причиняющей зло людям. Многочисленны рассказы о том, как *мацијарка* отбирает у коров (или овец) молоко (Р, Я, Д, М), обирает чужое поле, закапывая в нем вареное («не живое») яйцо (Д) или какие-либо неплодоносящие зерна (М), закапывает красные нитки во дворе, чтобы навредить молодоженам, нарушить мир в семье (Р), приводит в чужой дом дьявола (Д) и т.д. *Врачка* же гадает, заговаривает от болезни, порчи, слуга, но к ней за советом может прийти *мацијарка*, чтобы узнать, как совершил злокозненное действие (Я). При избавлении от нанесенного ведьмой вреда самым распространенным в Болевачском крае считается «возвращение воды» (*враћење, врћење воде*, от *вратити воду* букв. ‘вернуть воду’). Для этого женщина, у которой перестали доиться коровы (или ребенок стал страдать бессонницей, дочь стала видеть во сне змей и т.д.) идет на водяную мельницу и берет из-под мельничного колеса воду, кладет туда базилик (иногда — базилик и чеснок, Я), несет к «врачке», которая произносит над водой заговор. Затем хозяйка брызгает этой водой на заболевший скот (ребенка и т.д.). Некоторые знахарки в селах считались особенно умелыми и знающи-

ми, о них вспоминали с теплыми чувствами и грустью: *Та баба кад врни воду, то ти однесе све!* (Эта баба, когда «вернет» воду, то у тебя пройдет всё! Я).

Возвращаясь к вопросу о широком восточносербском контексте, в который входит народная культура Болевачского края, хочется отметить специфику относительно удаленного от других сел Руишта. Только в этом селе известен ритуал оборачивания в белую рубашку принесенного из леса под Рождество полена «бадняк». Компактный ареал архаического ритуала оборачивать «бадняк» в рубашку охватывает небольшую часть восточной Сербии (Заечарский, Алексинацкий, Сврлигский, Княжевацкий, Пиротский, Лесковацкий края) и северо-западной Болгарии, но до сих пор никогда не фиксировался в Болевачском крае, хотя именно эта его юго-восточная часть (с. Руиште) органично вписывается в картину распространения данного явления⁸. Широко распространенный в Болевачском крае поминальный обычай носить и выливать на могилу покойного воду в с. Руиште имеет свою специфику: там принято привязывать к деревянному кресту бутылку с водой и сахаром, перевернув ее и оставив небольшое отверстие, чтобы вода понемногу капала в изголовье могилы. До 40 дней родственники умершего постоянно ходят пополнять бутылку водой.

Проживающие в контакте с другими этносами (влахами, цыганами) жители обследованных мной болевачских сел достаточно уверенно указывали на различия между «своими» и «чужими» обычаями, поверьями, а также и употребляемой для их обозначения «своей» и «чужой» лексикой. Например, в с. Руиште на вопрос, как называют покойника, который приходит домой и творит бесчинства, я получила убедительный ответ: «Влахи говорят “морой”, цыгане — “чоканово”, а мы [сербы. — А. П.] — “вампир”». По поводу названия поминок довольно часто можно было услышать такое объяснение: «Сербы называют “трпезе”, а влахи говорят “помане”» — с уточнением того, что влахи, в отличие от сербов (у которых поминальные дни в течение года после смерти — первая суббота, 40 дней, полгода, год), устраивают поминки (*стављају помане*, Я) в течение семи лет. Устойчиво среди сербов представление о разветвленности, многогранности поминального обряда у влахов, такого же большого и длительного, как свадьба у сербов, о чем бытует присловье *српска свадба* — *влашка помана* (Д). Следует отметить, что в обследованных мной селах не наблюдалось значительного влияния поминального обряда

влахов на поминальный обряд сербов. Несколько усложненный его вариант был записан в с. Мирово. Так, например, на поминки в 40 дней раньше девушка (сейчас это делает женщина) брала изготовленную из шерсти нитку, разносила в 13 домов воду из одного сосуда, в каждом из этих домов проливала немного воды «за душу умершего» и завязывала по три узелка на шерстяной нитке. Затем на могиле она оставляла на кресте платок (чтобы покойному создать тень), вместе с другой девушкой окуривала крест и сосуд из-под разнесенной по домам воды, после чего обе шли на реку. Туда несли две чаши, одну из которых пускали вниз по реке с водой и маленькой свечкой, вставленной в поминальный хлебец *поскурица* и обернутой в кусочек девичьей рубашки (из другой чаши воду пила вторая девушка «за душу»). Перед тем какпустить по воде свечку, девушка из семьи покойной (покойного) разрезает над водой узелки на шерстяной нитке и каждый раз спрашивает другую: «Можешь ли быть для моей матери *мартула*?»⁹ Вторая участница диалога каждый раз отвечает, что может. Если чаша со свечкой переворачивается, считают, что покойник был грешником. На всех поминках в селе обязательно раздают воду (помимо хлеба), чтобы покойный не испытывал жажды.

Полевое обследование Болевашского края значительно расширяет наши знания об этом архаическом и мультикультурном регионе восточной Сербии. С одной стороны, наблюдается постепенная утрата многих прежних обычай и обрядов, в основном тех, которые были связаны с особенностями старинного ведения сельского хозяйства. С другой стороны, сохраняются многие народные обычай, обряды, представления и поверья.

Черты сохранности и утраты ярко обнаруживаются в народной мифологии болевашских сел. Наиболее многочисленны и до сих пор живы истории возвращения покойников после смерти, называемых здесь, как и на большей территории Сербии, *вампир*. Вылезший из могилы вампир (на этом месте можно увидеть аккуратную и очень гладкую дыру) приходит в дом и творит бесчинства: выпускает из хлева и загонов домашних животных, сбрасывает со стола посуду, выливает из бочек вино, водку, гремит на чердаке, стучит в окна и дверь, пугая людей, может также превращаться в домашних животных иходить ночью по селу, тогда слышно его блеяние или мычание. Кроме того, вампир наваливается ночью на грудь спящего человека, стре-



Участники экспедиции в Болевашский край и сотрудники Культурного центра г. Болевац. Окончание пресс-конференции и беседы с жителями города. Слева направо: Светлана Чиркович, Ненад Радосавлевич, Светлана Джорджевич, Эмина Бранкович, Анна Плотникова, Биљана Сикимић, Анастасия Сореску-Маринкович, Јаворка Гойкович. Фото Н. Марковича



С. Ябланица. Фото А.А. Плотниковой



Душанка Живкович из с. Ябланица. Фото А.А. Плотниковой

мится задушить его. В соответствии с подобными поверьями не рекомендуется спать на спине, если у тебя в доме кто-то умер (Я). В селе Руиште отмечают также, что особенно сильно вампир любит душить новорожденных, поэтому в домах, где есть младенцы, принимаются особые меры защиты. Вампир невидим в первые 40 дней, и его передвижение по двору к дому можно распознать по лаю собак, которые чуют его и сопровождают от забора до окна (затем начинают падать со стола вещи) (Д). Если до 40 дней вампир не исчезнет, то получает некий облик человека (*укости се 'окостнеет'*), тогда с ним гораздо тяжелее совладать. В первые 40 дней, защищаясь от вампира, кладут в дверях и у окна колючки боярышника, чеснок, окуривают дом ладаном, а впоследствии уже обращаются к знающим людям и знахаркам, которые предлагают более радикальные способы уничтожения демона. Наиболее часто для избавления от вампира оставшиеся части его одежды бросают в глубокий омут, водоворот, пускают вниз по течению реки, предполагая, что он последует за ними и утопится (Р, Д). Тот же механизм магического воздействия на вампира осуществляется, если холмик с могилы покойного и камень, принесенный на следующий день после похорон к его кресту, пустить по течению реки: вампир уйдет искать свои вещи (М). Во всех селах происхождение демона связывают с неправильными действиями на похоронах: через покойного перепрыгнула кошка, его не укололи иглой, не надрезали железным предметом (Р, Я, Д, М). Появившегося вампира можно проткнуть иглой или порезать ножом, тогда он растечется по земле студенистой жидкостью (Р, Д).

Иногда вампира смешивают с иным мифологическим персонажем, называемым *опсенья* (в Тимокской Краине известны аналогичные демоны-привидения — *осење*)¹⁰, функция которого «сбивать человека с пути». В округе обследованных сел жителям известны определенные места, где человек может встретить этих вредоносных персонажей, тогда на путника находит помутнение разума (*опсена*) и он начинает бродить по бездорожью. Например, вблизи с. Добруевац есть место на дороге около лесочка, где появляется «что-то» (невидимое), заплетается между ногами или стреляет. Соответственно, если человек ночью блуждает около кладбища, то функция «опсени» переносится на вампира: например, дед проходил мимо кладбища в полночь, дошел до одного дерева и начал ходить по кругу, никак не мог удалиться от этого дерева до первых петухов. Он

понял, что его «опсенил» вампир. На следующий день он нашел под этим деревом нечто наподобие студенистой жидкости (М).

Характерные в целом для восточной Сербии представления о змее, приходящем к красивым девушкам в облике юноши, молодого мужчины, здесь также достаточно известны, иногда даже встречается «восточнотимокская» диалектная форма *змеј* для обозначения именно этого мифологического персонажа. Так, к одной девушке каждую ночь приходил «змей», она постепенно слабела, но знающая баба ей помогла: при входе в дом поставили на ночь чан с кипящей водой, и змей туда попал (Д). По поверьям из с. Мирово, змей (*змај*) прилетает к окну понравившейся ему девушке и уносит ее куда-то, откуда она возвращается, не помня, где и как провела время, поэтому загулявшую допоздна девушку укоряют: «Змеи тебя (где-то) носили».

В Болевацком крае до сих пор сохраняются характерные для северо-восточной Сербии представления о родильных демонах болезни, называемых *бабице*. Пожилые женщины вспоминают, как они сами сразу после рождения ребенка надевали бусы из чеснока (Р, М), чтобы на них «не налетели бабицы», «не наплевали бабицы» (М), как клади под голову ребенка базилик, иначе его «схватят бабицы», т.е. он заболеет (Р). Роженица в течение 40 дней после родов не смеет выходить ночью из дома, спать с мужем, говорят, что иначе «ее убьют бабицы»: она будет вялой и сонливой (Д).

Как и во многих других краях Сербии, известны поверья о том, что судьбу новорожденного ребенка определяют *сућенице*. Говорят, что они «судят», «присуждают» (*суде, осуде, посуде*) судьбу человека (в этом контексте любопытна возможная мифологическая мотивировка самого слова: серб. *судбина*, рус. *судьба*). Три «судженницы» невидимы, но их приговор может услышать случайный гость, что и в этих селах представляет собой завязку сказок с мотивом предреченной и неизбежной смерти на свадьбе от змеи (змея заползает в ботинок жертве, Р, М) или на закованном досками колодце (Я).

Известное по всей Сербии представление о мифологических персонажах *виле* в настоящее время в Болевацком крае вбирает в себя черты,ственные и другим демонам. Помимо распространенного во всех обследованных селах поверья о танце «вил», после которого на все лето остаются опасные для человека круги сухой, черной, утоптанной травы, существуют также былички, в которых «вилы» появляются

как свадебная дьявольская процессия (Р) или как персонажи, преследующие человека ночью на дороге (Д).

Некоторые сведения были получены о мифологических персонажах, которыми еще в недавнее время пугали маленьких детей. Например, пугали ребенка «каракондже», предупреждая, что его задушит *караконца* (Р)¹¹ или *каракудо* сядет ему на спину, воткнет гребень в спину и поведет по селу... (М).

Примечания

¹ В состав группы входили молодые ученые Светлана Чиркович (Институт сербского языка Сербской Академии наук и искусств, далее — САНУ; сейчас работает в Институте балканистики САНУ), Смиляна Джорджевич (Институт литературы САНУ), Анастасия Сореску-Маринкович (в настоящее время — сотрудница Института балканистики САНУ).

² Хочу сердечно поблагодарить за помощь и теплый прием диалектолога из Болеваца Ненада Радославовича и журналистку Яворку Гойкович, род. в с. Мирово, а также этнолога Эмину Бранкович, директора Культурного центра в Болеваце.

³ Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балкано-славянского ареала. М., 1996.

⁴ Следует отметить, что с. Ябланица входит в сетку Сербского диалектологического атласа и с точки зрения диалектных особенностей обработано С. Ракич-Милойкович (в рукописи; см. также: *Ракић-Милојковић* С. Пастирска терминология Кривовирског Тимока // Српски дијалектолошки зборник. Т. 39. Београд, 1993. С. 1—148).

⁵ Вместо литературного сербского *Тимочка Крајина*.

⁶ Это подтверждается и данными старого, почти вековой давности, источника по Болевацкому краю: *Грбић* С. Српски народни обичаји из среза Больевачког // Српски етнографски зборник. 1909. Књ. 14. С. 91—92.

⁷ См. карту с комментариями в книге: Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 376—385.

⁸ См. карту: Там же. С. 397—411.

⁹ Значение употребляемого в диалоге слова *мартула* информантам неизвестно.

¹⁰ Подробнее см.: Плотникова А.А. Мифологические рассказы из восточной Сербии // ЖС. 1998. № 1.

¹¹ Так же за глаза называли высокого некрасивого человека (Р) или ругали непрятного ребенка: *Баш си права каракондула* (Ты прямо настоящий каракондужа — Я, Д).

А.А. ПЛОТНИКОВА,

доктор филол. наук;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ВЕЛИКИЙ ЧЕТВЕРГ В ЛУЗСКОМ РАЙОНЕ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В публикации представлены материалы по великочтвртовой магии, собранные экспедицией МГУ имени М.В. Ломоносова в 2005 г. в Лузском р-не Кировской обл. (руководитель — канд. филол. наук А.А. Иванова). В данной локальной традиции, принадлежащей к народной культуре Русского Севера, Великий четверг занимает особое место. С одной стороны, он воспринимается как подготовка к Пасхе: именно в этот день принято красить яйца и наводить чистоту в домах. Соответственно некоторые обрядовые действия и приметы, приуроченные в других регионах к пасхальному дню, на Лузской земле имеют аналогичное значение и на Великий четверг: «Играет [солнце]. Я хоть не видела. Но я на Великий четверг ехала сюда, к маме. Так уже вечером на закате оно скакало: вверх-вниз, вверх-вниз. [Что это означает?] Раз в году. Бывают годы, что и не играет: год плохой» (КВ). С другой стороны, этот день в составе годового календаря наделяется особой магической силой; результаты действий, предпринятых на Великий четверг, влияют на весь текущий год: «Вообще в Великий четверг надо все, какие планы и мысли у тебя есть на этот год, так и говори, как будто уже, как будто сделалось. А не то что "я вот хочу"» (БПВ). Таким образом, по значимости Великий четверг может быть приравнен к Новому году.

Самым распространенным великочтвртовым действием является умывание и уборка дома, о чем свидетельствует и второе название этого дня — *Чистый четверг*. Обычай очищения представлен в бытовой и в ритуальной сфере: «Раньше таких оклеек не было в доме. Чистые брёвна были. Потолок одни половицы. К этому празднику друг у дружки вся деревня собирается. Два, три человека, до четырех даже. Кто чего моёт, кто чего шваркает с дресвой там, со всем, с вениками» (ПВИ); «Умывались серебром, чтобы у девушки лицо было чистое, красивое. И, правда, чистенько становилось» (РНВ). Невыполнение этого предписанного традицией действия рассматривается как нарушение, приводящее к плохим последствиям: «На Великий четверг выйдешь на улицу некрасивая — будет день нехороший» (ЖЛА).

В магической практике Великого четверга кроме очистительной представлена также лечебная, хозяйственная, домоводческая, обережная и любовная магия. При подготовке текстов к публикации мы постарались учесть это разнообразие.

Хозяйственная и домоводческая магия

1. Вот перед Христовым днём — наверно, это тоже слыхали, вот в Великий четверг. Ведь Пасха она не в числах бы-

вает. Вот перед Христовым днём четверг Великим назывался. Так раньше, говорят, чтобы коровы эти сами домой приходили, вот вылезали вот, на крышу дома вылезали: «Коровы-ти дома?» Там во весь рот-от говорят. Вот я это слыхала. Чтоб сами приходили. Тогда ведь и мидвиди цясто, когда они сами по себе ходили, задирали коровушку, бывало (ПЛВ).

2. Вот в Великий четверг опять говорили вот что. Примерно, муж у меня спрашивает: «Валя, коровушка-то у нас дома ли?» — «Дома, дома, Вяцеслав, дома. Всё у нас в порядке со скотом». Это в Великий четверг. Спрашивали друг друга: «Всё ли нормально?» — «Дома, дома коровушка». Там и у детей вроде всё нормально, и у скотинки (ЖВВ).

3. А ране ещё, говорили, бегивали. Бегала и я. Спрашивали: «Дома ли коровы?» Ране ведь без пастуха коров отпускали в поскотину. Да они вот ходят это время домой-то, бегают, как овод в лесу. А как овода не будет, так, бывало, по четыре ночи не почевали... У меня мужик рассказывал всё. Какой-то мужик встал да сидит всё на лавке, курит, а тут ребёнок пробежал какой-то и говорит: «Дома ли у вас коровы?» А он и говорит: «На Кокоречевой кулиге». Там, в поскотине назаде, была кака-то... Кокоречева кулига звали. «На Кокоречевой кулиге». Так вот, говорит, всё лето: коровы пришли домой у всех, ихних коров нет. Куды? Бежим на Кокоречеву кулигу. Придут: лежат коровы на Кокоречевой кулиге. Домой согонят. Так ведь знали, куда идти. Коровы у всех шли домой, а это нет. Так мужика избрали всего, чего так сказал. Он сказал на смех, а вышло правдой. «Дома ли ти коровы?» Так надо говорить: «Дома, дома». Так будут всё лето домой ходить. А на Кокоречевой кулиге — вот и бегали всё лето на Кокоречеву кулигу. Эта кулига-то далёко от деревни была, подико, три, а не то четыре, да как побегай-ко каждый день (БМФ).

4. В Ершове деревне тётика у меня жила. Вот она бегает... Решила пробежать в Великий четверг утром. Пробежала под окно, стучит: «Александр, корова-то дома ли?» — «У бани лежит». Этак сказал. Да вот с поля придёт, до бани дойдёт и домой не придёт (ОАВ).

5. Ешшо вот так шерсть собирашь, ну, с одной, другой коровы, с третьей берёшь. Вот так вместе делашь. Да это тоже вот в Великий четверг. [Это чтоб скотина домой ходила?] Да, чтоб коровы домой ходили, это на Великий четверг так делаешь (ШЗГ).

6. Соль тоже было четверговая, её вот на Великий-то четверг к иконам поставят, а потом, когда надо, помаленечку берут, чтоб не болеть там. И скотине дадут, если есть (РНВ).

7. Вот в Великий четверг, чтоб домой корова ходила, вот кусок с солью дают, видишь, кусок посыпят. «Как кусок дома дёржится, как соль никуда из дома не уходит, так бы и моя коровушка такой-то масти, так-то зовут, держалася дому, знала свой дом, ходила домой». Вот обязательно посыпать. [А соль какая?] Пишевая. Соль, ведь она, видишь, к соли ведь ничего не льнет, её никто не расколдует, она чистая, справедливая. Она ничего не принимает на себя (ДЗИ).

8. Соль на божницу ставили в Великий четверг. Четвережной соли... Обычная соль. Отелится коровушка, посыпали. Приговаривали: «Соль в глаза, же-лезо в зубы». Три раза (ДЗП).

9. Надо взять углёк, уголь. Знаешь, в печке угли? Возьмешь эдак у копыт: «Как углём ломается легко, так у рабы Божьей (у пары Божьей) Малышки ноготки отломаются ровно». Вот это на Великой четверг делали (ЗГН).

10. Ну, как это, заговоры. Рыбаки дак рыбу удили в Великий цятверг. Один удочку сделает, а второй... Раньше ведь лапти носили. Да этот лапоть цепляют, к удочке привязывают: «Ой, лёшши ловятся!» [Это в воду опускали, приговаривали?] Да не в воду, так, дома. Да ведь Великой четверг он не в числах бывает, каждый год в разное время. Бывает ведь и снег, да как это так, дома (СНА).

11. Рыбаки рыбу рыбачат. Куделюшку привяжут к палке и вот ташиши, корячишься. С земли. Привязываешь специально к леске... «Ой, щука, щука!» (ОАН).

12. Деньги считали, и залезут на плати, рыбу удят удочкой. Кто рыбак, говорит: «Большие щуки попадают! Опять вон поймал!» (ЗТЕ).

13. На Велик четверг старались... Ходили ворожить, кто во что горазд. Брат Валентин у меня, чтобы рыба лучше ловилась, на Велик четверг утром рано, до солнышка всё ходил... С повети ходил удить. Пришёл: «Мама, — говорит, — что много рыбы попалось». Ну он и носил много рыбы. У него всегда ловилась рыба. Я не знаю, что он там приговаривал (КЕИ).

13. РГЯ: А вот ты спрашивала ещё про Великий-то четверг, так я вот ещё вспомнила: на огород вот горшок выносили, оставляли.

РНВ: Да говорили: «Чтобы росла капустка спелая, сочная, чтобы человек был дубовый». То есть крепкий такой же, как дуб.

14. Я одно знаю, что золу надо выгребать на Великий четверг, чтоб потом капусту посыпать этой золой, чтоб она росла (ТИА).

15. Да когда гадали, да сейчас так не делаю. Встану да говорю: «Ой, у меня у робят много денег. Да все здоровы. Здо-

ровые, слава Богу, у всех всё хорошо. И коровушка хорошая, доит много. Масла много, сметаны много, денег много <...> В огороде всё растет, а такая трава, говорю, не расти. Не надо». Это надо до солнышка. Сметану мешали (ШВИ, ВГП).

16. А в Великой четверг делали то, чтобы успех был в какой работе, ту работу и делали. Бабы дак и за стан садились ткать. Ткали, чтобы успех был в деле, польза была большая (ЖЕА).

17. Сметану мешают, чтобы болело. [Просто набирают в крынку и мешают?] Сметану-то? На масло мешать. Так вот, чтоб боле накопилось (ШВИ, ВГП).

18. Это выводят в Великой четверг. Раньше ведь тараканов да клопов много насобирают, сошьют красивый мешочек там из какого-нибудь материала яркого, насобирают клопов и тараканов, вынесут, на дорогу бросят. Кто идёт, поглядят: чего мешочек баской, поднял — значит, к тебе все и перешли. Клопы и тараканы, всё. У нас раньше были, а потом этот стал дихлофос, так мы этим выжили. Оне ведь хуже клопы тараканов: не живешь в дому двадцать годов, только зайди, оне уже ожили, все твои. Тараканы, так те вымерзают, а оне, клопы, не вымерзают (БМФ).

19. Клопов да, я слышала. Поймают клопа. К попу садили с приговором: «Куда поп, туда и клоп». Чтоб вроде клопы в этот дом переходили. В карман ли, куда посадят клопа в Великий четверг (ЖЕА).

20. Клопов садили в лапоть и по деревне волокут. До солнышка волокут и причитают тамока: «Господарево ты мое дитятко...» Всяко насобирают.

Господарево ты мое дитятко,
Пошто ты ушёл туды?

Пошто ты попал туды?

Не знаю, куды они девают (КЕА).

21. Сафонова ведь... Ты-то ведь не знаешь её, вот это... Там она жила, теперь уж не знаю её... В Лузе жила, вроде, у детей да умерла. Вот. Это... Идёт и стучит, к Уляхе кто-то стучит: «Ульяна, у тя есть клопы?» — «Были, да все к Мите на почту ушли!» Тот услышал: «Ах, ты, такая мать, к Мите на почту! Да наоборот, они все к тебе перешли!» Ак вот это я слыхала. Рассказывали. А кто его знает? (АА).

22. Деньги считали, а денег раньше что? Мы ведь не получали раньше денег, у нас были трудодни. Маме за сына давали двенадцать рублей. Она уж к этому празднику при хранила немножечко, чтобы посчитать. Самые мелкинькие. Но чтобы только светлыни были они. Копейка — так «десять рублей» скажешь, да десять копеек — так «двадцать рублей», двадцать — так «двести». У нас уж не бывало, но так вот до двадцати копеек опять, значит. Копейка, две, три, четыре, пять, шесть — вот так и пойдёшь: чтоб деньги копились. (ПВН).

23. Я ведь только одну примету знаю. Вот сказать вам? Только не осудите меня. Вот Великий четверг... Меня тоже это научили, чтобы деньги велись. В Великий четверг вставай рано-рано, чтобы еще со светом, и это шшитай деньги, сколько у тебя есть. Чтобы денежки велись, говори: «Дай Бог, чтобы денежки велись» (ДЗИ).

24. А деньги я не считаю. [А почему?] А потому что Иисус Христос, говорят, был продан за деньги. Вот, это я от мамы слыхала. Она никогда деньги не считала. И хожу в колодец по воду. И всё. [А в колодец по воду — это зачем?] Ну, не знаю, потому что утром рано хожу, да это... мама так ходила, и я так привыкла. То, что ещё там, в Великий четверг, да чтобы все были здоровы вроде как. Вода в Великий Четверг освещается уже сама по себе там. Ну и вот (СГА).

25. [А можно деньги в долг давать в этот день?] А нет уж, наверное, давать-то не надо. [А брать в долг в этот день?] И брать не надо, да и давать не надо. Великий четверг — он такой (ПНП).

26. Люди, говорят, встают рано да ешшо что-то там делают. А мы с Вяцеславом, наоборот, дольше в тот день лежали. Потому что лежишь, значит, всё спокойно. А хто бегает, так тот бегает всю жизнь. Там чё-то тряслись, а мы никуда не тряслись. И так хорошо (ЖВВ).

Любовная магия

27. На Великий четверг рано вставали. Девки, дак умывались. [До солнца?] До солнца, да. С денег умывались, хлеб ложили. [С денег умывались? Это как?] Да денежку ложили. Серебро, серебро, я помню, умывалася. Ну, воду нальёшь, серебра отпустишь штуки три. Хлеба кусочек: хлеб-соль. [Туда же?] Да. «Как эти деньги любят, почитают...» Вот, умываясь, приговаривали. [А зачем?] Великий четверг: чтобы любили парни, ценили. Деньги как ценят? Без денег ить не проживёшь, так вот тут вот приговаривали. «Как вот деньги любят, ценят, так бы меня парни все любили, ценили». [А еще что делали?] Наряжались. Платёй самое красивое одевали, что есть дак. [А работать в этот день можно было?] Только до солнца. [До восхода солнца можно работать, а после нет?] Да. До восхода солнца вставай, умывайся, наряжайся, вот и будешь на почете и нарядная весь год, и любить тебя будут, ценить. Вот правда это. Попробуй (ПЛА).

28. Вот в Великий четверг, я тоже слыхала... Это, говорят, дресву бросают. Такой камень дресистый, знаетё? Дресвяный такой камень. Вот эту-то дресву на сарай, говорят, бросают. Дресву же не соберёшь эту мелочь, и девку не соберёшь взамуж. Вот это я слыхала эти порчи (ЛМП).

Лечебная магия

29. Ране говорили, надо вставать рано да умываться, идти на реку умываться, говорили. У кого что болит, дак выкупашь в Великий четверг в реке, дак не будет болеть. Бабушка у нас сказывала. У какого-то мужика всю зиму, говорит, были чирьи. Его натакали, так он в Великой четверг ходил. Так ещё, говорит, лёд не унесло, он ходил в проруби купался: дома совсем разболокся до нагоны и пришел на реку, сунулся, окунулся, выскочил, скорей побег. Так сошли с него боли, не было. Но я этого не пробовала, не знаю (БМФ).

Список информантов

АА — Августа Андреевна, 1923 г.р., д. Сирено.

ААИ — Абрамова Александра Ивановна, 1923 г.р., с. Верхне-Лыбе.

БМФ — Белых Мария Федоровна, 1923 г.р., с. Малое Стреково.

БПВ — Бельных Павла Васильевна, 1923 г.р., д. Емельянуха.

ВГП — Вердюковская Галина Петровна, 1954 г.р., д. Городок.

ДЗИ — Дружинина Зоя Ивановна, 1924 г.р., д. Перевоз.

ДЗП — Дружинина Зинаида Прокофьевна, 1919 г.р., д. Аксёновская.

ЖВВ — Жукова Валентина Васильевна, 1933 г.р., д. Тимошинская.

ЖЕА — Жеребцова Елизавета Александровна, 1915 г.р., д. Пестово.

ЖЛА — Жижина Лидия Александровна, 1937 г.р., д. Пантелеево.

ЗГН — Зимирёва Галина Николаевна, 1934 г.р., д. Филино.

ЗТЕ — Зимирёва Тамара Евлампиевна, д. Паскалинская.

КВ — Клавдия Васильевна, пос. Лыськ.

КЕИ — Коцина Екатерина Ивановна, пос. Лыськ.

ЛМП — Луфарёва Мария Петровна, 1928 г.р., д. Заболотье.

ОАВ — Осенникова Анна Васильевна, д. Медведевская.

ОАН — Осенников Анатолий Николаевич, 1936 г.р., д. Медведевская.

ОМЕ — Онохова Мария Ефимовна, 1932 г.р., д. Дрёсище.

ПВН — Плюснина Валентина Николаевна, 1931 г.р., д. Бурдуково.

ПЛА — Плюснина Лидия Алексеевна, 1928 г.р., пос. Лыськ.

ПЛВ — Попова Лидия Васильевна, 1934 г.р., д. Романова Гора.

ПНП — Пластинина Нина Павловна, 1932 г.р., пос. Лыськ.

РГЯ — Решетникова Галина Яковлевна, 1930 г.р., пос. Лыськ.

РНВ — Решетникова Надежда Васильевна, 1961 г.р., пос. Лыськ.

СГА — Сокольникова Галина Александровна, 1942 г.р., пос. Лыськ.

СНА — Суханова Нина Афанасьевна, 1932 г.р., д. Городок.

ТИА — Токмакова Ирина Анатольевна, 1962 г.р., д. Сирено.

ШВИ — Шемякина Валентина Ивановна, 1929 г.р., д. Городок.

ШЗГ — Шемякина Зоя Григорьевна, 1919 г.р., д. Романова Гора.

Публикация Т.В. ИВАНОВОЙ
(Москва)

Та женщина, которая...

...поет? Нет, это не отсылка к фильму об Алле Пугачевой. Это напоминание о статье «Та вода, которая...»¹, где перечислены семиотически существенные признаки воды, прежде всего природные. Удастся ли указать все значимые для науки и для коллег признаки автора этой статьи и множества других глубоких и интересных работ? Вряд ли... Но некоторые штрихи можно попробовать набросать.

Итак, Людмила Николаевна Виноградова — известный славист, признанный специалист в области славянского фольклора и этнолингвистики. Две большие монографии, более ста статей. Огромное количество ссылок на труды Л.Н. Виноградовой в работах фольклористов, этнографов, лингвистов; непременное участие в Международных съездах славистов; многолетняя работа в качестве одного из авторов словаря «Славянские древности». Она непревзойденный знаток мифологических существ, разытых скрупулезным анализом так, что они перестают быть страшными и, как змей, укрощенный Егорием Храбрым в духовном стихе, пребывают в концептуальных сетях исследовательницы кроткими и послушными.

Какие же природные признаки Л.Н. Виноградовой могли всему этому способствовать? (Напомним, что термин «признак» можно использовать, как это показала С.М. Толстая, в качестве родового понятия для таких слов, как *чарта, свойство, качество, сторона, особенность, характеристика*). Видимо, это прежде всего природная любознательность и мощный поисковый инстинкт, который заставлял Л.Н. неутомимо собирать научный материал в библиотеках и полесских селах.

Это открытость миру, которая Людмила Николаевне много дает. Мне кажется, что мощный толчок для своих исследований она получила в Закарпатье, где прошли ее детство и юность. Многоцветное славянство (украинцы, русские, поляки, чехи) раскрывало свое неповторимое разнообразие и причудливое, но глубокое единство. Возможно, что интерес к пограничным явлениям в культурах, о которых много и плодотворно писала Л.Н., — оттуда.

Это неиссякаемая способность и желание учиться, заставлявшие овладевать новыми языками и методами. Фольклорист по специальности, Л.Н. является квалифицированным этнографом, это проявилось уже в ее первой монографии «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян» (1982), стоящей в РГБ в открытом фонде, что красноречиво указывает на ее востребованность. В этой книге ей удалось показать общую генетическую основу этнографического и фольклорного материала западных и восточных славян, выявить наиболее архаические элементы, обнаружить и представить информативную ценность малых жанров фольклора — благопожеланий, просительных куплетов, формул поздравлений и т.п. И не случайно фольклорист Виноградова готовила для публикации работы этнографа Зеленина.

Не менее важна принятая Л.Н. Виноградовой лингвистическая методологическая основа: диалектологический ареальный подход,

лингвотипологическая ориентация, использование разного рода классификаций, и прежде всего современных многоаспектных (фасетных), внимание к терминологии и номинациям. Многому научила ее лексикографическая работа, вырабатывающая навык предельно конденсировать информацию и структурировать ее в соответствии с эксплицитной или имплицитной схемой. Всё «лингвистическое» усиливалось со временем и особенно ярко реализовалось в докладе, представленном на съездование докторской степени, — «Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения» (2001). Защита признанного слависта была бы чистой формальностью, однако Л.Н. сумела сделать свой доклад не просто рефератом уже опубликованных работ, но по заинтересованности и четкости формулировок — новым научным достижением. Л.Н. предложила свою классификацию персонажного состава народной демонологии, образующую шкалу между крайними точками «человек—нечеловек». В ней оказывается немногим более 20 персонажных типов и около тысячи наименований. Классификация основана на выделении признаков, функций и мотивов. Именно они являются основными минимальными единицами для описания универсальной демонологической системы, разновидности которой — территориальные и этнические — образуются уникальными комбинациями этих характеристик и персонажных имен. Эта плодотворная идея и стала основой сравнительного описания народной демонологии.

Отмечу еще одну черту научного портreta юбиляра — бескорыстную любовь к материалу, когда добытые в экспедициях или извлеченные из редких изданий тексты являются не только иллюстрацией научной идеи, но вызывают у самого исследователя (и, конечно, у читателя) эстетическое удовольствие, радость от соприкосновения с полнокровной народной жизнью. Это такой тип исследования, когда теоретические положения не существуют сами по себе, а органично входят в описание эмпирического материала, который структурируется, классифицируется, сопоставляется, типологизируется в рамках некоторых теоретических построений; и одновременно в этом описании теоретические конструкции трансформируются, обогащаются, а гипотезы подтверждаются, т.е. когда достигается гармоничное соотношение и глубокое взаимодействие теории и богатейшего эмпирического материала. К этому виду работ подходит термин В.В. Виноградова «описательная теория», и такой тип работ свойствен сотрудникам отдела, который создал и много лет возглавлял Н.И. Толстой и где получила свое методологическое образование Л.Н. Виноградова.

Еще одно природное качество юбиляра — природный перфекционизм, стремление сделать всё как можно лучше — касается ли это научной работы или сбора грибов в лесу. К сожалению, мне не пришлось собирать грибы с Л.Н., но я абсолютно уверена, что после нее идти по тем же местам в поисках



грибов бессмысленно (а уж засоленные или замаринованные ею грибы вкусны необыкновенно!). Зато на всю жизнь я запомнила, как однажды при мне Л.Н. пекла пирог с капустой. Мы сидели в комнате, никого больше не было, вдруг из кухни раздался странный звук, похожий на деликатный стук, а затем что-то упало с громким треском. Прибежали на кухню и ахнули: огромный пышный пирог, будучи в полной готовности, уже не вмещался в духовку, сначала постучался, а потом надавил на дверцу духовки, и она открылась. Пирог этот был поистине царским по облику и по вкусу.

Думаю, что три сферы жизни Людмилы Николаевны — научная работа, грибные походы и кулинарное искусство — сопряжены глубокой и отчасти мифологической связью. С одной стороны, сбор грибов, этнографического материала или фольклорных текстов выполняется ею с одинаковой тщательностью; приготовление пищи, особенно творение теста (мне это тоже посчастливилось видеть) и описание собранных фактов имеют нечто общее — это процессы креативные. С другой стороны, любимые ею предметы: демонология, грибы, тесто — элементы, наделенные мощной семиотикой. Неслучайно, правда? Когда человек занимается любимым делом, от него трудно оторвать взгляд. Это знают многие, кто слушал доклады Л.Н. и кто видел, как она готовит стол.

И еще — в ней есть надежность, научная и человеческая. Она делает ее не просто коллегой, а настоящим товарищем, на которого можно положиться.

Все эти качества — неотъемлемые, и пожелать Людмиле Николаевне можно только того, что иногда (увы!) отнимается — крепкого здоровья для успешного продолжения ее плодотворной деятельности в области науки и во всех любимых ею пространствах жизни.

Примечания

¹ Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 32—60.

Полную библиографию работ Л.Н. Виноградовой до 2004 г. см.: Славянская этнолингвистика: Библиография / Ин-т славяноведения РАН. 2-е изд., испр. и доп. М., 2004. С. 71—87.



Исполняется 60 лет Юрию Евгеньевичу Березкину, доктору исторических наук, заведующему сектором Америки Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера), профессору Европейского университета в Санкт-Петербурге. Эти официальные титулы звучат довольно скромно по отношению к Юрию Евгеньевичу, чей поистине титанический труд (это не традиционная формула!) изменил очень многое в нашем понимании фольклора. Но вначале следует сказать немного о работах Ю.Е. не в фольклористике, а в других областях.

Ю.Е. — крупнейший специалист по южноамериканским культурам. Ему принадлежат книги о культуре мочика (существовала в Перу в I тыс. н.э.) и о государстве инков. Есть у него работы и по археологии Средней Азии. Одним из первых в мировой антропологической науке он концептуально описал на этнографическом и археологическом материале т.н. сложные акефальные общества. Чтобы пояснить, насколько важна эта концепция, достаточно сказать, что она позволяет понять устройство цивилизации долины Инда, древних культур Ближнего Востока, некоторых североамериканских обществ. Его книга по инкам дает много для понимания процессов, происходящих и сегодня.

Как археолог, Ю.Е. всегда уделял большое внимание интерпретации «молчящих» свидетельств. Именно из исследований, посвященных «прочтению» изображений на керамике мочика, берет начало работа по систематизации фольклорно-мифологического материала разных культур, давшей столь блестящие результаты. Речь идет о «Базе Березкина», огромном электронном указателе фольклорно-мифологических мотивов (сейчас он называется «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог»¹). Первоначально каталог включал описание фольклорно-мифологических традиций Западного полушария, а теперь он охватывает почти весь мир.

Это указатель мотивов, сравнимый по величине с указателем мотивов Томпсона, но организованный по иному принципу. Ю.Е. дает следующее определение мотива: «любой эпизод или образ или комбинация эпизодов и образов, которые обнаруживаются в разных текстах». Однако указатель включает далеко не все такие единицы.

К юбилею Ю.Е. БЕРЕЗКИНА

Позволим себе привести большую цитату, описывающую этот указатель: «Содержание и структура Базы определяется исследовательскими задачами, поставленными ее составителем — выявление древних миграций и культурных контактов на основе использования материалов фольклора и мифологии; выявление возможной функциональной зависимости между отдельными явлениями в сфере фольклора и мифологии и особенностями природной среды и социальной организации <...> Прослеживались только те мотивы, которые способны отразить региональную специфику. «Тематические» мотивы типа «происхождения огня» (воды, радуги, людей и т.п.), а также мотивы неспецифические, заведомо встречающиеся повсеместно (таковых в указателе Томпсона большинство) игнорировались <...> Важнейшая цель <...> — сведение вместе данных по отдельным крупным регионам, таким как Южная и Северная Америка, Юго-Восточная Азия, Африка и т.д.»².

В настоящее время База включает около 1 300 мотивов. Уникальность ее в том, что она включает не только список мотивов и ссылки на источники, но и резюме текстов. Сейчас в Базе пересказывается более 30 000 фольклорных текстов. Через резюме можно ознакомиться с огромным объемом информации, даже если интересоваться не только выделенными мотивами.

Какие научные результаты дала обработка Базы? Во-первых, это выделение нетривиальных (и обоснованных при помощи методов математической статистики) сходств между мотивными фондами регионов, которые разделены большими расстояниями (например между мифологиями Южной Америки и Меланезии). Эти сходства хорошо интерпретируются в свете данных о древних миграциях (например, о путях заселения Нового Света), которые предоставляют археологию и генетику человека. Помимо ценности результатов для истории, эти данные подталкивают к следующему выводу: мифологические мотивы могут сохраняться на протяжении многих тысяч лет.

Второй вывод заключается в том, что независимое возникновение мотивов — вещь гораздо более проблематичная, чем казалось ранее. Главный аргумент против «самозарождения» заключается в том, что многие мотивы, которые претендуют на независимое возникновение в разных традициях, принадлежат лишь некоторым макрорегионам и не рассеяны случайным образом. Часто в качестве доказательства независимого происхождения мотива приводились, например, разительные совпадения между мифологиями Юго-Восточной Азии и Америки или между другими отдаленными регионами, но после исследований Ю.Е. это уже нельзя рассматривать как убедительные аргументы без дополнительных обоснований.

Ю.Е. принадлежит также несколько более частных фольклористических исследований. Например, он предложил схему описания мифологических персонажей, которая дает изящное и ясное определение ми-

фологического трикстера. Для большого класса мифологических повествований (прежде всего южноамериканских), объединяемых под условным названием «героимстители», Ю.Е. создал повествовательную грамматику проповедского типа.

Наконец, нужно сказать несколько слов о Ю.Е. как о человеке. Всякий, кто лично встречался с Юрием Евгеньевичем, знает, что общаться с ним — большое удовольствие, он неизменно добр и отзывчив. При этом Юрий Евгеньевич — строгий и придирчивый критик в дискуссиях, научная истинна и доказательность для него — высший критерий.

Примечания

- 1 Доступен в Интернете: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>
- 2 <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/main.cgi?root=/usr/local/www/data/berezkin>.

Избранная библиография работ Ю.Е. Березкина

1. Иники: исторический опыт империи. Л., 1991.
2. Мифы индейцев Южной Америки / Пер., послесл., подбор ил. Ю.Е. Березкина. СПб., 1994.
3. Вождества и акефальные сложные общества: данные археологии и этнографических параллели // Ранние формы политической организации. М., 1995. С. 39–49.
4. Alternative models of middle range society. «Individualistic» Asia vs. «collectivistic» America? // Alternative Pathways to Early State. Vladivostok, 1996. Р. 75–83.
5. Каталог мифологических сюжетов индейцев Южной и Центральной Америки. Первые результаты компьютерной обработки // Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты. История, археология, культурная антропология и этнография. М., 1996. С. 337–344.
6. Америка и Ближний Восток: формы социополитической организации в докоролюмбовскую эпоху // Вестник древней истории. 1997. № 2. С. 3–24.
7. Статистическая оценка связей между американскими мифологиями. К проблеме расселения человека в Новом Свете // Историко-культурные связи между коренным населением тихоокеанского побережья северо-западной Америки и северо-восточной Азии. К 100-летию Джезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции. Владивосток, 1998. С. 8–22.
8. Проблемы изучения индейской мифологии // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. М., 1999. С. 67–118.
9. Мост через океан. Заселение Нового Света и мифология индейцев и эскимосов Америки. Lewiston; New York, 2001. (Сер. Российские исследования в гуманитарных науках. Т. 23).
10. Трикстер как серия эпизодов // Труды факультета этнологии. СПб., 2003. С. 97–164.

* А.В. КОЗЬМИН,
А.И. ДАВЛЕТШИН,
А.С. АРХИПОВА
(Москва)

Народная религия русского Средневековья

Ив Левин. Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М.: Индрик, 2004. 216 с.

Вышедший в серии «Традиционная духовная культура славян» издавательства «Индрик» сборник статей американской исследовательницы Ив Левин свидетельствует, с одной стороны, о росте интереса зарубежных исследователей к славянской традиционной культуре, а с другой — об обращении отечественной науки к опыту зарубежных авторов. Последнее, как мне кажется, не может не иметь положительного эффекта, поскольку взгляд «стороннего наблюдателя» зачастую помогает взглянуть по-новому на, казалось бы, уже разрешенные вопросы.

В сборнике Ив Левин собраны ее статьи последних лет, посвященные русской культуре Средневековья и раннего Нового времени. Из включенных в книгу восьми статей пять были опубликованы в различных американских изданиях, три публикуются впервые. Перевод статей произведен А.Л. Топорковым, за исключением статьи «Двоеверие и народная религия», ранее опубликованной в русском переводе З.Н. Исидоровой. Все остальные статьи печатаются на русском языке впервые. Ив Левин использовала значительный объем архивных материалов, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. Хронологические рамки достаточно широки: автор пытается найти черты народного христианства в новгородских берестяных грамотах, в рукописях и документах более поздних периодов.

Рассматривая ряд аспектов религиозной культуры средневековой России, автор стремится к описанию и объяснению различных религиозных практик, а не задается вопросом о том, были ли русские «хорошими» христианами.

По мнению Левин, в реконструкциях прошлого нельзя основываться на этнографических данных, зафиксированных в Новое время, но они могут помочь восстановить контекст той обрывочной информации, которая имеется в источниках позднесредневекового периода. Многие из практик, описываемых автором, продолжили свое существование без перерыва в XIX и даже XX в., и их сравнение может обогатить наше понимание обоих периодов.

Современная крестьянская культура не может служить надежной основой для реконструкции религиозной культуры Средневековья. Наиболее аутентичными источниками автор считает берестяные грамоты. Многое можно почерпнуть из рассказов о чудесах, которые прибавлялись к жизнеописаниям святых или приписывались чудотворным иконам. Циклы, связанные со святыми, почитаемы-

ми только в отдаленных провинциях, демонстрируют больше отклонений от принятых норм и сообщают больше сведений о народных обычаях, чем циклы, связанные с общенациональными святыми. Записи молитв, произносимых рядовыми христианами, содержат важные сведения о народных верованиях и ритуалах, сопровождавших чтение этих молитв. Эти источники мало использовались учеными, хотя большинство было опубликовано в конце XIX — начале XX в. Другой корпус источников — государственные расследования преступлений, особенно связанных с «порчей».

Автор пытается выяснить, как религия структурирует жизнь людей, как она обеспечивает им знаками идентичности и статуса, как она предоставляет им средства для осмысливания своих проблем и их решения.

Открывает книгу статья «Двоеверие и народная религия», по которой сборник и получил свое название. Согласно Левин, термин «двоеверие» означает «религиозную систему, в которой языческие верования и обряды сохраняются под наружным слоем христианства» (с. 11—12). В этой статье автор пытается проследить историографическую традицию концепции двоеверия в России, а также касается ряда работ по народному христианству в Западной Европе. Термины «двоеверие» и «народная религия» для многих исследователей стали по сути синонимами. Внимание акцентировалось на конфликте между христианством и язычеством, что привело к искажению фактов. Однако сведения о мирных отношениях между церковной иерархией и простым народом противоречат модели конфликта и сопротивления. Народную религию в средневековой России Левин предлагает интерпретировать как «народную версию христианства».

В статье «Религиозная идентичность мирян в средневековой Руси (по материалам новгородских берестяных грамот)» использованы тексты берестяных грамот, опубликованных в серии «Новгородские грамоты на бересте». При переводе статьи была произведена сверка грамот, цитируемых автором, с книгой А.А. Зализняка «Древненовгородский диалект» (М., 1995). Выяснилось, что наличие новых прочтений и датировок требует внесения корректив не только в сами цитаты, но и в сопровождающий их текст. Они были внесены автором по просьбе переводчика.

Как отмечает Ив Левин, берестяные грамоты не только демонстрируют наличие христианской идентичности мирян, но и наводят на мысль о том, когда такая идентичность сформировалась. Для городского населения это произошло в конце XII в. «С этого периода мы находим христианские аллюзии в письмах мирян, включая детей и представителей неэлитарных классов» (с. 57).

В статье «Рождение ребенка в допетровской России: церковное право и народные традиции» рассматриваются ритуалы, связанные с рождением ребенка. Согласно автору, языческие ритуалы были переосмыслены в свете христианского учения, а их собственные значения остались темными и непонятными. Получившиеся в результате обычаи демонстрируют смешение христианских и языческих идей. Церковь склонялась к тому, чтобы признать народные практики, называя их христианскими и включая в церковные ритуалы.

Здесь Левин отмечает также, что Богородица «ассоциировалась с русскими богами Родом и его многочисленными Рожаницами, покровителями рода и защитниками урожая» (с. 66). Но степень персонифицированности рода в славянских верованиях неясна, а его божественный статус достаточно сомнителен¹.

В статье «Просительные молитвы как источник для изучения народной религиозности культуры Московской Руси» автор обращается к молитвам, которые произносили сами миряне или произносились для мирян. Они могли бы, как отмечает Ив Левин, служить наименее тенденциозным источником информации о народной религиозности. Автор предлагает в этой статье «размышление об исследовательских подходах к молитвам как историческому источнику» (с. 84) и пытается сделать некоторые предварительные заключения. Автор имеет в виду молитвы для особых случаев в жизни обычных мирян, таких как болезни, события аграрного календаря и другие важные для человека обстоятельства. Молитвы такого рода часто включались в церковные служебные книги, а также в сборники смешанного состава и в различные травники, лечебники, целебники или вертограды. Ив Левин отмечает, что происхождение просительных молитв должно быть изучено, хотя они содержат значительное количество информации о народных религиозных представлениях Московской Руси. В этой статье автором предлагается перспективный путь исследования народной религии. Исследование просительных молитв может многое объяснить в религиозном мировоззрении славян. Ив Левин прояснила взаимосвязь просительных молитв с заговорами, но думается, что на этом исследование в данном направлении не должно остановиться.

Статья «Чудеса пьянства: "хмельное питие" в русской агиографии и чудесах святых XVII века» затрагивает вопросы, связанные с отношением церкви к пьянству. Рассмотренные автором образцы лечения в допетровской Руси показывают, что злоупотребление алкоголем определяется скорее как болезнь, чем как грех или порок, особенно для мирян. В рассказах о чудесах они изображены как люди, заслуживающие исцеления: «Хотя

русские проповедники предостерегали от пьянства, указывая на его связь сексуальной распущенностью и языческими религиозными практиками, в рассказах о чудесах пьяницы в подобных грехах не обличались. Поскольку пьянство требовало объяснения, русские приписывали его, как и другие болезни, козням дьявольским» (с. 119). Для лечения от «хмельного пития» в церковной обстановке использовали ограниченный набор средств: успокоить пациента религиозными ритуалами и иногда спокойным разговором, объяснить ему демонический источник его пристрастия к спиртному и убедить не злоупотреблять спиртным в будущем. Хотя пьянство считалось болезнью, русские не делали различия между хроническим алкоголизмом и случаями обычных выпивок. Таким образом, русская концепция пьянства как болезни существенно отличалась от той, которая получила развитие на современном Западе.

Статья «Религиозные культуры у православных славян: случай религиозного врачевания» посвящена народному и церковному целительству. Средневековые православные славяне склонялись к тому, чтобы приписывать болезнь сверхъестественным причинам и искать от своих недомоганий духовных средств. Автор обращает внимание на то, что многие исследователи игнорировали собственную христианскую идентичность народных целителей и людей, которых они обслуживали, а также сходство во взглядах на болезнь между церковными целителями, народными знахарями и западными докторами.

Рассматривая в одноименной статье христианские источники культа св. Параскевы, Ив Левин отмечает, что этот культ уже более столетия находится в центре внимания исследователей разных стран и является одним из наиболее значительных и наиболее изученных проявлений народной религии в русской культуре. Автор отвергает распространенное мнение о связи культа св. Параскевы с языческим культом богини Мокoshi и отмечает, что, «хотя народный культ, окружающий св. Параскеву, в основном соответствует православной традиции средневекового периода, важные характеристики, приписываемые святой, все еще нуждаются в объяснении» (с. 151). Многие черты народного культа св. Параскевы могут быть возведены к агиографическим текстам, но два ключевых момента не имеют книжного происхождения: покровительство женским работникам и покровительство купцам.

В заключительной статье «От тела к культу» автор рассматривает феномен почитания неопознанных мертвых тел, культуры, возникшие в результате обнаружения неизвестных тел и желания обыкновенных людей видеть в них нечто экстраординарное. По мнению автора, они «отражают народное понимание святости, согласно

которому божественная сила может быть направлена в этот мир через посредников — святых и их мощи» (с. 184). Свидетельством сверхъестественности для простых людей была, прежде всего, необычная сохранность тела. Толчок к развитию подобных культов давали свидетельства людей, которым явились чудеса.

Подобные культуры привлекали внимание церкви и властей. Церковь подозрительно относилась к подобным культурам. Особенно обострилась ее враждебность к новым культурам с распространением старообрядчества. Однако преследования и попытки приостановить почитание святого не всегда приводили к желаемому результату.

Хотелось бы обратить внимание на ряд спорных моментов в построениях автора. В статьях Ив Левин затрагиваются весьма интересные аспекты традиционной культуры славян. Однако заглавие сборника и открывающая его статья предполагают, на мой взгляд, более детальное знакомство с работами, посвященными проблеме двоеверия², а также с источниками, прежде всего с поучениями против язычества. Сам термин «двоеверие» появляется в средневековой книжности и, согласно Ив Левин, употребляется в отношении христиан, продолжавших поклоняться языческим богам. Однако это не так. Термин «двоеверие» «был впервые употреблен в поучении Феодосия Печерского — "Слове о вере христианской и латинской" (1069) — в отношении христиан, которые колебались в выборе между греческим и латинским обрядами»³. В первоначальной редакции цитируемого Ив Левин «Слова некоего христолюбца»⁴, реконструированной Аничковым, также нет речи о язычестве. «Двоеверно живущими» объявляются «попы и книжники», не соблюдающие церковных предписаний⁵.

Рассмотрение историографической традиции концепции двоеверия автор начинает с работ Гальковского и Аничкова, обнаруживая достаточно поверхностное знакомство с этими работами. Как пишет Ив Левин, Аничков «отнес период конфликта между христианством и язычеством крестьянских масс к более позднему времени, чем Гальковский. До XV—XVI вв. двоеверие было исключительно городским явлением; крестьяне же о христианстве ничего не знали и сохраняли свои земледельческие культуры [курсив мой. — Н.А.]» (с. 14). Но как тогда быть с словесным самоназванием крестьян, известным по крайней мере с XIV в.?

Мимоходом справедливо отметив, что христианство «задолго до крещения Руси впитало многое из языческих культур поздней Римской империи, затрудняя, таким образом, разделение языческих и христианских элементов» (с. 20), Ив Левин не учитывает этого, делая заключительные выводы.

Примечания

¹ См.: Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. С. 236—243; Клейн Л.С. Памяти языческого бога Рода // Язычество древних славян. Л., 1990. С. 13—26.

² В списке использованной автором литературы, к сожалению, отсутствует ряд важных для понимания проблемы двоеверия работ: Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. С. 50—59; Петрухин В.Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // *Славяноведение*. 1996. № 1. С. 44—47; Чернецов А.В. Двоеверие: мираж или реальность? // ЖС. 1994. № 4. С. 16—19; и др.

³ Петрухин В.Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен С. 45. См. также: Понырко Н.В. Эпистолярное наследие древней Руси. XI—XIII. СПб., 1992. С. 16—18.

⁴ Данный памятник почему-то цитируется по изданиям Буслаева и Срезневского, а не по изданиям Аничкова или Гальковского, упомянутым в списке использованной литературы.

⁵ См.: Петрухин В.Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен.

Н.А. АЛЕКСЕЕВ
(Москва)

Открытие «забытой» русской реформации

Zhuk S.I. Russia's lost reformation: peasants, millenarism, and radical sects in Southern Russia and Ukraine, 1830—1917. Washington D.C.; Baltimore; London: Woodraw Wilson Center Press, The John Hopkins University Press, 2004. XX, 457 р.: ill., map.

Недавно вышедшая книга С.И. Жука, посвященная истории «шалопутов», штундистов и ряда тесно связанных с ними рационалистических сект юга России («малеванцы», субботники, «Новый Израиль»), рискует остаться вне поля зрения отечественных фольклористов, антропологов и историков. Между тем, она может представлять определенный интерес и для тех, и для других, и для третьих.

Работа состоит из введения (историография, методология, характеристика источников); семи глав, посвященных соответственно общей историко-географической характеристике территории, «шалопутам», штундистам, протестантской этике в «крестьянской теологии», малеванцам, роли рационалистических сект в формировании неправославной идентичности, проявлениям среди сектантов недовольства существующим порядком и связанным с ними социальным утопиям и контактам с народниками; а также эпилога (заключения) и приложений. Источни-

ки — отчеты полиции и губернаторов, материалы дел, возбужденных против сектантов, их переписка между собой; материалы российских и украинских архивов, публикаций предшественников, прессы второй половины XIX в. (р. 20; см. также примечания в конце каждой из глав).

В качестве методологии заявлены «символическая концепция культуры» К. Гирца, теория лиминальности В. Тэрнера, веберовская социология религии, а также концепция Дж. Скотта о способах сопротивления (в первую очередь, символического) крестьянского сообщества неблагоприятному внешнему воздействию, особенно со стороны власти (р. 18—20). С.И. Жук использует иногда соответствующую терминологию для пояснения материала (см., например: р. 35, 267, 319), однако не анализирует систему символов (если не считать пересказа основных элементов сектантских учений).

В введении, где говорится о применимости понятия «лиминальные люди» к членам рационалистических сект (р. 19), С.И. Жук не вполне корректен. Так, утверждая, что для всех сект была характерна лиминальность «перевернутого» типа в отношении статуса мужчин и женщин (наподобие описанного Тэрнером сезонного ритуала, когда люди с высоким статусом временно меняются местами с низкостатусными), он игнорирует как минимум то, что в случаях, описанных Тэрнером, речь идет о временном унижении одной группы ради поддержания ее ведущей роли. В рамках этой логики мужчины должны были бы уступать женщине ведущую ритуальную роль только для того, чтобы наслаждаться своим господством все остальное время. Но сам С.И. Жук доказывает, что религиозная активность служила общему повышению статуса женщины (р. 277—303).

Основой авторской концепции, по-видимому, послужили веберианские построения о роли реформации в процессе модернизации. Сектанты юга России, по мнению С.И. Жука, не маргинальное явление, вызванное влиянием колонистов из Западной Европы, а представители «радикальной реформации», типологически близкой «радикальной реформации», проходившей в Европе начиная с XVI в. Под этим термином объединяются народные евангелистские течения, возникшие после Крестьянской войны в Германии (1525), проповедующие ненасилье, отсутствие внешней церковной организации, подражание Христу, перерождение во Христе (баптисты, меннониты, пietисты, квакеры и др.). Как и европейский прототип, русские евангелистские секты, по мысли ав-

тора монографии, сыграли большую роль в модернизации крестьянской культуры юга империи, что проявилось в формировании «протестантской этики», новых отношений между полами, новой (неправославной) идентичности; они оказались восприимчивы к уравнительным социальным утопиям, подготавливая почву для прихода большевиков. Однако оппозиционность к господствующему государственному строю и культурным моделям как в царское, так и в советское время привела к тому, что историческое место рационалистических сект либо оценивалось неверно, либо замалчивалось. В результате реформация оказалась «потерянной», «забытой» (р. 6—14, 398—401).

Как предваряющее примеры общее описание, так и комментарии к ним, указывают преимущественно на социальную роль религиозного нонконформизма или его социальные причины («религиозные радикалы продвинулись дальше в отрицании "культурной гегемонии" элиты в религиозной сфере», р. 74—75). В книге в ряде случаев сопоставляются религиозные практики южнорусских и западных евангелистов (р. 133—135, 208, 243, 309 и др.) (в России С.И. Жук в большей степени известен как специалист по североамериканским квакерам).

Продуктивность ракурса исследования, избранного автором, вызывает ряд сомнений. Пафос открытия русской «забытой/потерянной реформации» может быть оправдан при условии действительно широкого (в российском масштабе) размаха евангелистского движения, однако приводимая в книге статистика¹ дает основания усомниться в этом. Главное же само по себе установление знака равенства между религиозными процессами, протекавшими с похожими проявлениями, но в разное время в разных местах и с разными последствиями, мало что дает. Хотелось бы знать природу установленных соответствий (если они, конечно, корректны), видеть полную картину взаимосвязей религиозных движений и остальных сфер общества, которые, без сомнения, более сложны и разносторонни, чем традиционные заявления в духе «протестантская этика формировалась...» Тем не менее в работе собран значительный материал о ритуалах, «теологии», образе жизни, сексуальных предписаниях членов рационалистических сект, который может быть интересен этнологам, религиоведам, культурологам. Еще одной сильной чертой работы является широкое привлечение в равной мере русско- и англоязычной библиографии, причем не только непосредственно по теме исследования², но и по смежной проблематике.

Примечания

¹ Примечательно, что целенаправленного анализа (в том числе источниковедческого) статистики не производится. Автор довольно часто приводит те или иные данные (р. 109, 173, 175, 177, 257, 258 и др.), но они относятся лишь к отдельным уездам. В губернаторских отчетах, данные которых приведены в приложениях (Appendix A), цифры явно не свидетельствуют о размахе религиозного движения. Единственные альтернативные обобщающие цифры приведены автором во введении без ссылок — 100 тыс. в 1870-е гг. и 400 тыс. в 1883 г. (р. 9). Учитывая то, что общая численность южных губерний составляла в 1870 г. более 8 млн. (Appendix A, р. 410), можно усомниться в том, что размах движения позволяет говорить о «реформации».

² Она, вопреки авторской характеристике, не выглядит такой уж незначительной: *Nesdoly S. Evangelical sectarians, 1855—1917*. Queens University, 1971; *Klippenstein L. Religion and dissent in Era of Reform: The Russian Stundobaptists, 1858—1884*. University of Minnesota, 1971; Диссертации: *Сарычев В. Социально-экономические и политические аспекты распространения баптизма в России (европейская часть, 1860-е — 1917 гг.)*. Ярославль, 1989; *Безносова О. Позднее протестантское сектантство юга Украины (1850—1905)*. Днепропетровск, 1998; и др. (р. 25—26).

В.Е. БОРИСОВ (Москва)

Новые сборники фольклора Прикамья

Русские народные сказки Пермского края / Сост. А.В. Черных. Пермь: Пермское кн. изд-во, 2004. 280 с.

Издание продолжает серию публикаций пермскими исследователями сказок в современных записях¹. Пермские сказки собирались и публиковались с середины XIX в., они вошли в сборники А.Н. Афанасьева², в начале XX в. появилось издание Д.К. Зеленина³, до сих пор считающееся классическим. Сказки продолжали публиковаться и в XX в.⁴ Рецензируемый сборник включает сказки, собранные пермскими фольклористами в ходе фольклорно-этнографических экспедиций в конце XX — начале XXI в.

На протяжении XX в. изменялась как сама сказка, так и характер ее бытования. Если в сборник Д.К. Зеленина включены сказки, собранные им в начале XX в. среди сказочников-мужчин, то в данном издании представлены сказки, записанные исключительно от женщин. Меняется также композиция сказок, исчезают многие термины, характеризовавшие быт прошедших десятилетий: их заменяют слова и выражения, отражающие реалии современности.

Книгу предваряет статья А.В. Черных, посвященная истории и проблемам собирания и публикации пермской сказочной прозы начиная с позапрош-

лого столетия. Корпус текстов поделен составителями на разделы, традиционно выделяемые в подобной литературе: докучные сказки, сказки о животных, волшебные сказки, богатырские сказки, социально-бытовые сказки, сказки-притчи. Завершают книгу комментарии и географический указатель районов, где были записаны тексты.

В сборник вошло 150 текстов сказок, включая варианты, данные в примечаниях. Толкования диалектных слов приведены после каждой сказки, что очень удобно для читателя.

Издание содержит как неизвестные тексты, так и новые варианты широко распространенных русских сказок, что, по замыслу составителей сборника, позволяет «представить региональный комплекс сказочной прозы со всеми присущими ему локальными особенностями, пермской диалектной речью, во взаимосвязи с фольклорными традициями других народов края» (с. 16).

Сборник содержит также материалы, извлеченные из архивных собраний, записанные на рубеже XIX—XX вв. Все эти тексты публикуются впервые. Кроме того, в сборнике хорошо представлена сказочная традиция южных районов Прикамья, которой в сборниках прошлых лет уделялось не так много внимания.

Удобству научного использования текстов способствует наличие в разделе «Комментарии» паспортных данных текста (места и даты записи, данных информанта и собирателя), а также указания на сборники, в которых были опубликованы ранее варианты той или иной сказки.

Интересно, что при оформлении книги составители использовали оригинальные работы деревенской жительницы З.И. Трубниковой. Эти иллюстрации прекрасно дополняют тексты сказок.

В целом издание подготовлено тщательно, на высоком профессиональном уровне, прекрасно оформлено и может быть рекомендовано как читателям, интересующимся пермской сказочной традицией, так и специалистам.

Примечания

¹ Пермские сказки: Современный фольклор Прикамья / Сост. И.А. Подюков. Пермь, 2000; Ореховая веточка: Русские народные сказки, записанные в селе Русский Сарс Октябрьского района Пермской области / Сост. А.В. Черных. Пермь, 1999.

² Народные русские сказки А.Н. Афанасьева (подгот. текста и примеч. В.Я. Проппа). М., 1957. Т. 1—3; Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. М., 1859.

³ Великорусские сказки Пермской губернии / Сб. Д.К. Зеленина // Записки импер. Русского географического общества по отделению этнографии. Пг., 1914. Т. 41.

⁴ Меткое слово. Песни. Сказки: Дореволюционный фольклор Прикамья / Собрал В.Н. Серебренников; Сост. Т.И. Вершинин.

Пермь, 1964; Сказки Прикамья / Собрал и обработал А. Спешилов. Пермь, 1971; Старикова тайна: Сказки Прикамья в записи И.А. Зырянова. Пермь, 1981.

Подюков И.А., Черных А.В. Масленица в Прикамье (конец XIX — первая половина XX в.). Пермь, 2004. 60 с.

Книга тематически делится на несколько глав. В первой главе авторами анализируется символика праздника, его названия, основных действий и атрибутов. С этой целью привлекается разнообразный языковой (обрядовая терминология, малые фольклорные жанры) и этнографический материал. Глава «Структура праздника и состав обрядности» рассказывает об основных этапах празднования Масленицы. В главах «Катание на конях», «Катание с гор», «Масленичное ржание», «Масленичные обряды с молодоженами», «Масленичный стол» содержится описание основных обрядовых увеселений, характерных для этого праздника, а также масленичной кухни и форм гостевания. Здесь же содержится указание на перекличку масленичной обрядности с семейной (похоронной и свадебной) традицией. Главы «Прошеное воскресенье», «Чистый понедельник», «Сборное воскресенье» рассказывают о последних днях Масленицы, знаменующих переход от языческого праздника к христианскому посту. В главе «Масленичный фольклор» авторы помещают песни и шутливые наговоры, исполнение которых строго приурочивались к данному празднику. Издание содержит раздел, посвященный описанию празднования Масленицы финно-угорскими и тюркскими народами Прикамья. Авторы замечают, что «традиционный календарь народов Прикамья имел много общих черт с русским традиционным календарем» (с. 43). Однако часто заимствовалось лишь название праздника и сроки его проведения, а обряды и содержание сохраняли этническую специфику. О праздновании Масленицы финно-угорскими и тюркскими народами Прикамья рассказывается в главах «Масленица у коми-пермяков», «Масленица у куединских удмуртов», «Масленица у сыльвенских марийцев».

«Приложение» в конце книги содержит три очерка-описания очевидцев масленичного обряда начала XX в. в Осинском уезде, в пос. Добрянского завода и в Чердынском уезде. По замыслу авторов, публикуемые свидетельства призваны показать, что к концу XX — началу XXI в. богатая прикамская масленичная обрядность утрачивает региональные особенности и становится «общерусской».

Источниками авторам послужили полевые и архивные материалы, многие из которых в данной книге публикуются впервые. Книга предназначена

как для специалистов в области народной культуры, так и широкого круга читателей.

Неоспоримым достоинством книги является включение в текст широкого этнографического материала, цитат из источников, однако практически полное отсутствие ссылок на цитируемые источники, затрудняет научную работу с ней.

Тем не менее данное издание является важным источником для ознакомления с масленичной традицией Прикамья.

Пять пятиканов да двести бодаста: Сборник русских загадок Пермского Прикамья в записях последнего времени / Сост. И.А. Подюков, А.В. Черных, К.Э. Шумов. Пермь: Изд-во ПОНИЦАА, 2004. 92 с.

Собирание, публикация и изучение пермских загадок начались во второй половине XIX в. и продолжались на протяжении XX в. Наиболее известны собрания Д.Н. Садовникова¹ и В.Н. Серебренникова². Вторая половина XX в. характеризуется ослаблением интереса к публикации загадок, однако в последние годы этот интерес появляется вновь. В 1994 г. вышел сборник одного из составителей рецензируемой книги И.А. Подюкова³, в котором было опубликовано более двухсот текстов загадок, записанных автором в разных районах Прикамья. Рецензируемый сборник содержит около 800 текстов загадок в записях последних лет.

Сборник интересен тем, что в нем содержатся записи последних лет, позволяющие выявить особенности современного бытования загадок. В XX в. из активного употребления уходят загадки, связанные с реалиями крестьянского быта. Они либо исчезают, либо подвергаются трансформации. С другой стороны, в загадках отражаются явления, характеризующие быт современности. Например, появляются загадки про телевизор, радио и т.д.

Тексты в сборнике размещены по тематическому принципу. Они разнесены по разделам, обычно выделяемым в подобных публикациях: «Явления природы», «Растения», «Звери, животные, насекомые», «Человек», «Занятия», «Утварь и предметы быта», «Работа». В данное издание вошли загадки, характерные только для прикамского фольклора, а также интересные варианты общерусских текстов. Несомненным достоинством книги является то, что авторы сохранили лексику, диалектизмы, характерные для говоров Прикамья.

Среди достоинств книги можно назвать удачный раздел комментариев к текстам загадок, в которых авторами предпринята попытка раскрыть символику и происхождение некоторых наиболее «темных» для современного чита-

теля текстов. Авторы толкуют лингвистические загадки: построенные по принципу метонимического замещения (*Овца в корове* — Шерстяной носок в кожаном сапоге), народной этимологии (*Пришла Маланья — зажглось пламя...* — Молния); загадки-анаграммы (*Черное сукно тянется в окно* — Ночь); загадки, требующие обращения к символическому языку культуры (*Кто всегда с деньгами ходит* — Поросенок); тексты, обозначающие старые ремесла, вышедшие из применения бытовые предметы (*Били меня, колотили меня, во все чины производили и на стол посадили* — Лен).

В публикации также представлен (в виде подстрочных сносок) словарь местных слов и выражений, облегчающий понимание текстов.

Книга будет интересна как специалистам, так и широкому кругу читателей. Однако для специалистов не предусмотрен справочный аппарат, содержащий указания на место фиксации текста, сведения об информантах и собирателях. Для любителей фольклора, в свою очередь, не предусмотрен комментарий всех текстов, требующих толкования специалиста.

Однако высказанные замечания ни в коей мере не умаляют достоинств данного издания. Оно подготовлено на высоком уровне и прекрасно представляет прикамскую фольклорную традицию.

Примечания

¹ Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д. Садников. М., 1996.

² Меткое слово, песни, сказки: Дореволюционный фольклор Прикамья: Собрал В.Н. Серебренников. Пермь, 1964. С. 51—82.

³ Сны, приметы, загадки, поговорки / Сост. И.А. Подюков. Пермь, 1994.

Т.С. ИЛЬИНА (Москва)

Первый Афанасьевский сборник

Амелькин А.О. Отражение взаимоотношений Руси со Степью в памятниках русского фольклора: Воронежские народные сказки и предания / Подг. текстов, сост., вступ. ст. и примеч. А.И. Кретова. Воронеж, 2004. (Афанасьевский сборник: Материалы и исследования; Вып. 1). 310 с.

Данная книга является первым выпуском серии «Афанасьевский сборник: Материалы и исследования». В нее вошли монография А.О. Амелькина, посвященная образам кочевников южнорусских степей в памятниках фольклора, и сборник воронежских сказок и преданий в записях 1960—1980-х гг., подготовленный воронежским фольклористом А.И. Кретовым (1925—1994).

Цель монографии — «предложить некоторые наблюдения над развитием взглядов русского народа на своих беспокойных соседей — кочевников, сделанные на материале фольклора» (с. 5). В работе подробно анализируются такие «источники», как «Сказание о хазарской дани», былина о Сухмане, песни об Авдотье Рязаночке, «Часовой плачет у гроба государя», «Набег крымского царя»; рассматриваются и другие произведения. Выводы, сделанные в результате исследования, можно сформулировать следующим образом. Ранние «памятники русского героического эпоса» описывают кочевников как врагов, «не лишенных человеческих черт»: они смелы, мудры, любят свое отчество, при этом наивны, доверчивы и не хвастливы. В произведениях, описывающих период ордынского ига, образ кочевников напоминает «тех татар, которые, утратив владичество над русскими землями, ежегодно совершали грабительские набеги на окраины Московского царства» (с. 90).

В рецензируемом сборнике представлены все основные жанровые разновидности русских сказок (о животных, волшебные, социально-бытовые), а также предания. Важно, что это только вторая послевоенная публикация воронежских преданий (в последний раз тексты были изданы в 1949 г. в составе сборника В.А. Тонкова). Что касается сказочных традиций в Воронежской обл., то доказательством их богатства А.И. Кретов считал то, что «в памяти отдельных рассказчиков до наших дней сохранились традиционные сказки, которые раньше не были зафиксированы» (с. 98). В настоящем сборнике есть образцы произведений, известных до этого только как бытующие на Украине.

Рассматриваемое собрание сказок и преданий представляет собой не строго научную, а научно-популярную публикацию, поэтому в большинстве случаев диалектная речь заменена литературным языком. Однако сохранены лексические диалектизмы, толкование которых можно найти в приложенном «Кратком словаре диалектных и устаревших слов». Сборник составлен по ранее не публиковавшимся материалам экспедиций студентов-филологов Воронежского государственного университета. В примечаниях указано, от кого записан текст, когда и кем. Можно отметить отсутствие единогообразия в паспортизации текстов: указывается либо год рождения исполнителя, либо возраст (ср. № 24, 25, 26 и др.). Кроме того, называется номер сказочного сюжета по книге: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.Б. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979. Если какой-либо сюжет в тексте только намечен, но не разработан, он обычно не указывается.

Нет ссылок на указатель и тогда, когда сюжет публикуемого произведения в нем не зафиксирован.

В разделе «Предания» некоторые тексты явно литературизованы. Об этом свидетельствует их стилистика, например: «По утверждению Анны Гавриловны Пироговой, Таловую назвали этим именем потому...» (№ 118) или «Название села, по словам старейших жителей, связано с...» (№ 117).

Н.С. КРОТОВА (Москва)

Из архива Л.М. Ивлевой

Л.М. Ивлева. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. М.: Индрик, 2004. 448 с.

Безвременная смерть ученого, когда человек уходит из жизни еще полный творческих замыслов и идей, представляет собой не только удар по его родным и близким, но и невосполнимую утрату для науки. Именно так прервалась жизнь известной исследовательницы народной культуры восточных славян Ларисы Михайловны Ивлевой осенью 1995 г. у станции Песочная под Петербургом. Те, кто знал, любил и ценил Ларису Михайловну как ученого и как друга, приложили усилия, чтобы исправить, насколько возможно, эту несправедливость судьбы. Написать за исследовательницу планировавшиеся ею труды никому не дано в этом мире. Однако по прошествии 10 лет из печати в Санкт-Петербурге вышла книга, представляющая материалы ее полевого и исследовательского архива. Составлением сборника, подготовкой текстов и справочного аппарата занималась В.Д. Кен.

Публикация экспедиционных материалов из научного наследия Л.М. Ивлевой, а также ее выпуск из научных архивов (они посвящены исключительно традиции ряженья) вводит в научный оборот огромный корпус новых фактов. В работе имеется специальный, очень детализированный и тщательно разработанный справочный аппарат.

Структурно работа состоит из «Предисловия», «Коллекции полевых материалов Л.М. Ивлевой», а также четырех приложений.

Коллекции полевых материалов Л.М. Ивлевой составляют основу всего труда. Тексты располагаются согласно годам записи, с 1969 по 1995 включительно. Внутри каждого годового подраздела они группируются соответственно области и административному району, а также населенным пунктам, где велись записи. Каждый текст внутри записей из одного населенного пункта имеет свой порядковый номер, снабжен указанием на фамилию информанта и место хранения записи (личный архив или

другое). В нужных случаях указано, какой текст и где частично опубликован. В общем итоге приведены публикации текстов личных записей Ивлевой из 7-и областей России (Архангельской, Брестской, Брянской, Ленинградской, Псковской, Рязанской и Ярославской), 2-х областей Белоруссии (Витебской и Гомельской) и 2-х областей Украины (Житомирской и Ровенской). Тексты содержат как самые распространенные у восточнославянских народов поверья, например о русалках или способах ряженья («мужиком», «бабой», «цыганами»), так и крайне редкие, например о ритуальных одеждах рядящихся русалками (с. 113) или о совместных с цыганами обходах ряженными домов односельчан (с. 208). Иногда в качестве текстов приводятся заговоры, но всегда весьма редкого свойства, например диалоговый заговор «от грыжи» (с. 169). Имеется среди текстов и самый краткий русский вариант апокрифической молитвы «Сон пресвятой Богородицы» (с. 161) и много-много еще чего интересного, неизвестного даже многоопытным этнографам и фольклористам.

Приложение I «Сведения справочного характера к Коллекции полевых материалов Л.М. Ивлевой» состоит из восьми разделов.

В первом, именуемом «Сведения об информантах» в алфавитном порядке дается список фамилий информантов полевой коллекции. Во втором разделе «Указатель мест экспедиционных записей» называются в алфавитном порядке области, а также районы проведения записи текста, где записи дается в скобках. В третьем, «Черти и бесы» (Указатель), демонологические персонажи приводятся в алфавитном порядке их наименований в речи информантов. Страница упоминания указывается без скобок, в скобках указывается номер, принятый для аналогичного персонажа в полесском «Этнолингвистическом атласе». В четвертом разделе, «Опыт построения поискового аппарата к аутентичным описаниям ряженья», дается обоснование применяемого для ориентации в материалах по ряженью словаря (тезауруса). Составлен он опять же в алфавитном порядке. В пятом разделе, «Колдуны и знахари», представлен указатель, разбитый на два подраздела: колдовство («вельможество») и знахарство. В каждом указаны страницы (и номера текстов) с описанием колдовской или знахарской практики. Списки персонажей приводятся отдельными абзацами в каждом подразделе. В шестом разделе «Словарь иноязычных, диалектных, профессиональных (относящихся к магической практике) и устаревших слов», составленном В.Д. Кен совместно с С.В. Кучепатовой, содержится толкование таких слов в алфавитном порядке. Список использованных словарей и лите-

ратуры приводится отдельно. В разделе седьмом, «Программа полесского этнолингвистического словаря», представлен сокращенный вопросник по семейной и календарной обрядности, обрядам хозяйственного цикла и демонологии, представлениям о природе, растениях, зверях, птицах, насекомых, народной медицине и фольклору, которым Л.М. Ивлева пользовалась при собирании материалов в своих экспедициях.

Приложение II «Коллекция архивных материалов о ряженье, собранная Л.М. Ивлевой» является собой отдельный корпус текстов по данной проблематике. Это записи и пометки реферативного характера по ряженью, сделанные в различных архивах, а именно: в Архиве кабинета фольклора филологического факультета Московского государственного университета, Научном архиве Рязанского краеведческого музея, в Архиве кабинета фольклора Российского института истории искусств, а также в нескольких личных архивах фольклористов-собирателей.

Приложение III «Библиографические сведения» содержит два подраздела: «Материалы к сводной картотеке публикаций о ряженье, составленной по данным Л.М. Ивлевой», которые представляют собой реконструкцию на основе осуществленного Ларисой Михайловной цитирования работ в печати и нескольких сот выписок из специальной литературы, хранящихся в личных бумагах учёного, и список «Опубликованных работ Л.М. Ивлевой, посвященных различным аспектам изучения ряженья».

Приложение IV тоже содержит два подраздела. В первом из них, носящем название «Из писем и дневниковых записей Л.М. Ивлевой», приводятся отрывки из личных писем Ларисы Михайловны к друзьям, по поводу ее научных планов и идей, уже осуществленных или же осуществляемых на тот момент экспедиций и т.п. Сюда же входит исследовательский дневник Л.М. Ивлевой, который она вела на рабочих карточках для фиксации текстовых записей. Второй раздел Приложения специально для данного издания написан А.В. Ромодиным и называется «Музыка и музыкант в традиции (соотношение с обрядовым ряженем)». В нем изложена точка зрения профессионального исследователя народной музыки по поводу наблюдений Л.М. Ивлевой о музыкальном компоненте ряженья.

Завершает работу раздел «Принятые сокращения».

Таким образом, в свет вышел научный труд, который, как и опубликованные исследования Л.М. Ивлевой, будет использовать не одно поколение отечественных культурологов, этнографов и фольклористов.

К.К. ЛОГИНОВ (Петрозаводск)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Айбазова Ф.У. Развитие духовной культуры народов Северного Кавказа в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945. — СПб.: Изд-во Юрид. ин-та, 2004. — 148 с.

Антрапологический форум. — № 1. — 2004. — 381 с.

Гамзатова П.Р. Архаические традиции в народном декоративно-прикладном искусстве: К проблеме культур. архетипа. — М.: УРСС, 2004. — 144 с.

Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин / РАН. Дагест. науч. центр. Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Цадасы. — М.: Наука, 2004. — 239 с.

Гири К. Интерпретация культур: Пер. с англ. / М.: РОССПЭН, 2004. — 560 с. — (Культурология. ХХ в.).

Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. — М.: Наука, 2004. — 240 с.

Исследования по славянской диалектологии. — Вып. 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян / Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. — М.: Ин-т славяновед. РАН, 2004. — 398 с.: карты.

Калинин А.Т. Русские и зарубежные сосуды с секретами. — М.: Граница, 2004. — 288 с.: ил.

Крадин Н.Н., Данилов С.В., Коновалов П.Б. Социальная структура хунну Забайкалья. — Владивосток: Дальнаука, 2004. — 105 с.

Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. — М.: АСТ; Астрель, 2004. — 477 с. — (Классич. и соврем. проза).

Материалы полевых этнографических исследований. — Вып. 5 / МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера); Отв. ред. Е.Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — 182 с.: ил.

Мордва: Очерки по истории, этнографии, культуре мордовского народа / Сост. С.С. Маркова. — Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. — 992 с.: ил.

Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: Очерк вклада К. Леви-Строса / М-во культуры РФ; Росс. этнограф. музей. СПб.: Кронос, 2004. — 180 с.

Полиэтнические общества: проблемы культурных различий: Сб. ст. / Сост., отв. ред. С.В. Прожогина, в сотрудничестве с С.М. Вьевёрком. — М.: Ин-т востоковедения РАН, 2004. — Ч. 1. — 369 с.; Ч. 2. — 369 с.

Поляки Прикамья: Сб. ст. — Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. — 192 с.

Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона / МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера); Авт. предисл. А.М. Решетова. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. — 368 с.: ил. — (Ethnographica Petropolitana; 12).

Радловские чтения—2004: Тез. докл. / МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера); Отв. ред. Ю.К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — 168 с.

Русская изба: Внутреннее пространство избы. Мебель и убранство избы. Домашняя и хозяйственная утварь: Ил. энциклопед. / Д.А. Баранов и др. — СПб.: Искусство-СПб., 2004. — 375 с.: ил. — (История в зеркале быта).

Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / МАЭ РАН им. Петра Великого (Кунсткамера); Отв. ред. Т.А. Бернштам; Сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. — СПб.: МАЭ РАН, 2004. — 420 с.

Сборник Музея антропологии и этнографии РАН. — 2004. — Т. 49. — 239 с.

Смирнова Е.Ю. Одежда татар Среднего Прииртышья: этнокультурные связи и контакты / Отв. ред. Н.А. Томилов. — Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2004. — 112 с.

Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура: Сб. ст. в честь Н.Д. Арутюновой / Отв. ред. Ю.Д. Апресян. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 880 с. — (Язык. Семиотика. Культура).

Из содерж.: **Топоров В.Н.** О двух уровнях понимания русской сказки о репке (семантика и этимология). — С. 513—532; **Никитина С.Е.** О жизни человека и людей в устной народной поэзии. — С. 620—631; **Толстая С.М.** «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни. — С. 685—693; **Топорова Т.В.** Принципы описания эпического слова в «Старшей Эдде»: др.-исл. fjall 'гора'. — С. 812—824.

Топоров В.Н. Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки) // Балто-славянские исследования. — Т. 16. — М.: Индрик, 2004. — С. 9—64.

Торопов В.Г. История и фольклор крымских цыган. — М.: Рос. науч.-исслед. ин-т культур. и природ. наследия им. Д.С. Лихачева; Ин-т «Открытое общество» (Будапешт), 2004. — 88 с.

Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. — М.: Наука, 2004. — 224 с.

Фольклор и художественная культура: Современные методологические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры: Сб. ст. и материалов науч. конф. / М-во культуры РФ; ГРЦРФ; Отв. ред. Н.А. Хренов, А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2004. — 304 с.

Цветущая сложность: Разнообразие картин мира и художественных предпочтений субкультур и этносов / Гос. ин-т искусствознания М-ва культуры РФ; Ред.-сост. П.Ю. Черновитов. — СПб.: Алетейя, 2004. — (Ad marginem).

Шангаев А., иерей. Священник. Колдуны. Смерть: Этнограф. очерки сельского прихода. — М.: Благо, 2004. — 239 с.

Шталь И.В. Свод мифо-эпических сюжетов античной вазовой росписи по музеям Российской Федерации и стран СНГ (леканы, аски, лекифы, ойнохой, IV в. до н.э., керченский стиль). — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — 232 с.: ил.

Этнография татарского народа / Науч. ред. Д.М. Исхаков. — Казань: Магариф, 2004. — 287 с.: ил.

Тексты

Богачева Т.Г., Туртутина П.Г. Лесные ненцы. Сказания земли Пурковской. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2004. — 112 с.: ил.

Возвращенный эпос, VIII—XXI вв.: Авт. версии сибирских сказаний / Пер., переведения, реконструкции А. Преловского. М.: Новый ключ, 2004. — 656 с. — (Духов. наследие народов Сибири).

Словари, справочники, учебники

Бабуева В.Д. Материальная и духовная культура бурят: Учеб. пособие. — Улан-Удэ: Центр сохранения и развития культур. наследия Бурятии, 2004. — 228 с.

Баранов С.Ю., Глебова А.А., Розанов Ю.В. Культура Вологодского края. Ч. 1: Пособие к факультатив. курсу для уч. ст. шк. возраста. — М.: Истоки, 2004. — 432 с.

Климов А. Основы народного танца: Учебник для вузов. — М.: Изд-во Моск. гос. ун-та культуры и искусства, 2004. — 318 с.: ил.

Лурье С.В. Историческая этнография: Учеб. пособие для вузов. — М.: Гаудеamus; Акад. проект, 2004. — 624 с. — (Gaudeteamus. Антропология).

Роллестон Т. Мифы, легенды и предания кельтов / Пер. с англ. — М.: Центрполиграф, 2004. — 349 с.

Русское культурное пространство: Лингвокультуролог. словарь. — Вып. 1: Зооморфные образы. Прецедентные имена. Прецедентные тексты. Прецедентные высказывания / И.С. Брилева и др. — М.: Гнозис, 2004. — 318 с.

Садохин А.П. Этнография: Учеб. пособие для вузов. — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Альфа-М; Инфра-М, 2004. — 352 с.

Скандинавская мифология: Энциклопедия / Сост., общ. ред. К. Королева. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2004. — 592 с.

Славянская этнолингвистика: Библиография / Ин-т славяновед. РАН. Отдел этнолингвистики и фольклора. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Ин-т славяновед. РАН, 2004. — 156 с.

Словарь русских народных говоров. Вып. 38: Скинать — Сметушка / Сост. Н.И. Андреева-Васина и др. — СПб.: Наука, 2004. — 372 с.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Академ. проект, 2004. — 992 с.

Степаненко Т.Г. Этнопсихология: Учебник. — 3-е изд., испр., доп. — М.: Аспект Пресс, 2004. — 368 с. — (Классич. университет. учебник).

Тавадов Г.Т. Этнография: Учебник. — М.: Проект, 2004. — 352 с.

Широкова Н. Мифы кельтских народов. — М.: Астрель; АСТ; Транзит книга, 2004. — 431 с.: ил. — (Мифы народов мира).

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Литовские кресты в мировом контексте»

Традиция изготовления железных, деревянных и отчасти каменных крестов — одна из уникальных черт литовской народной культуры. В 2001 г. литовские кресты были включены ЮНЕСКО в число охраняемых шедевров мирового культурного наследия. Десятки народных мастеров — резчиков по дереву и кузнецов — продолжают эту традицию, сочетая воспроизведение устоявшихся форм с инновациями, подчас довольно смелыми, иногда удивляющими, иногда восхищающими и массового зрителя, и специалистов — искусствоведов и этнографов.

Как старые, так и новые кресты, располагающиеся на кладбищах, на перекрестках дорог, во дворах жилых домов, возле народных святынь, в частности около священных источников, а также на особых «крестовых горах» (самой знаменитой из которых стала Крестовая гора недалеко от г. Шяуляй), становятся объектами культурно-антропологического исследования. Интерес к их символике, прагматике, функциям, контексту бытования в народной культуре в целом довольно высок во всем литовском обществе.

Очевидно, что столь широкое распространение крестов произошло под влиянием христианства, однако и их структура, и способы существования в народной культуре ясно свидетельствуют об их синкретическом характере, о сплаве христианских и языческих элементов. Не менее важно сопоставить различные формы крестов, лишь небольшая часть которых может быть безусловно связана с изображением распятия, и другие весьма близкие формы народной скульптуры — столбы с часовенками и с различными символическими изображениями, отличными от креста. Кроме того, при анализе форм и бытования литовских крестов нельзя не учитывать и существование весьма развитой традиции народной скульптуры — изображений христианских святых, Девы Марии и Христа, в особенности знаменитого образа Христа, сидящего в темнице («Рупинтоелис»). На формирование этих образов повлияли как западноевропейское христианское искусство, в том числе традиции изображения, сложившиеся под влиянием стиля барокко, так и существовавшие у балтских народов традиции представления священных образов, известные по археологическому материалу и ряду письменных средневековых источников.

10—11 ноября 2005 г. в Каунасе прошла Международная научная конференция «Литовские кресты в мировом контексте». Она была посвящена памяти

недавно скончавшегося литовского этнографа профессора Вациса Милюса. Организаторами конференции стали Институт искусства Университета Витаутаса Великого и Каунасский отдел Союза художников Литвы. Душой и движущей энергией всей работы по подготовке и организации конференции была Йоланта Забулите, докторант Вильнюсской академии художеств, специалист в области изучения традиционных литовских железных и деревянных крестов.

«Чем мы, литовцы, отличаемся от других народов?.. <...> Только своим языком и национальной культурой <...> В самих работах часто нет ничего этнически специфического, работы космополитичны. Национальная культура не может этого изменить, но может несколько скрасить, сохранив такую форму идентичности», — считает Йоланта, о чем она и рассказала в своем интервью местной газете «Кауно диена».

На конференции собрались этнографы, археологи, филологи, искусствоведы из Литвы, Латвии, России, Белоруссии и Польши. Доклады представлялись на русском, литовском, английском и польском языках с синхронным переводом.

Археолог Викантас Вайткявичюс (Вильнюс) в докладе «Мемориальные памятники с точки зрения археологии» представил материал, собранный им на литовских городищах и курганах и дающий возможность предположить существование каменных форм — ранних прообразов крестов — в середине I тыс. н.э. и, возможно, даже несколько ранее. Эдуард Зайковский, археолог из Минска, в докладе «Ландшафтный контекст расположения языческих святилищ Беларуси и Литвы» охарактеризовал места древних святилищ, существовавших в I тыс. н.э. на территории Литвы и Белоруссии, и традиции их оформления. Французский искусствовед из Krakowskiego университета (Польша) Арнольд Лебёфф выявил широкий кросс-культурный контекст представления о кресте как формальном и символическом аналоге мифологического представления о мировом древе в докладе «Крест — космическое древо». Филолог из Санкт-Петербургского университета Ванда Казанская познакомила с чрезвычайно важным и новаторским исследованием этимологии и семантики литовских слов *кrikštas* (полисемантический термин, означающий и ‘крещение’, и ‘начало’, и ‘почетное место’, и ‘поворотный пункт во времени и в пространстве’) и *križas* (‘крест’, но также ‘скрещенные треугольники — «крест Лаймы», ‘год или десять лет’, ‘мотиво для прядения’), выявив их возможное балто-славянское происхождение и дохристианский контекст бытования в культуре,

на который впоследствии была наложена и христианская сеть значений. Дайнюс Резаускас (Вильнюс) предложил к обсуждению ряд данных по литовской народной этимологии и терминологии, связанных с представлениями о кресте.

Ряд докладов был посвящен исследованию форм крестов и их классификации: в докладе Альфреда Ширмулиса (Вильнюс) «Уникальность деревянных народных памятников Литвы» были описаны многоярусные кресты с навесами, кресты с часовенками и алтарями, связанные с традицией изготовления и установления деревянных надгробных идолов, фиксируемой в Литве до середины XVI в., и функционально сопоставимые с домовинами; доклад Йоланты Забулите (Каунас) «Литовские кресты в мировом контексте: типология форм» был посвящен исследованию форм традиционных литовских крестов; Арунас Кинас (Вильнюс) в докладе «Типология христианских знаков в Литве и ареал их распространения в XIV—XX вв. Синcretismus образов луны в металлических навершиях» описал традицию монтирования железных крестов на деревянных крестах, западнолитовскую и куршскую традицию изготовления крестов с флюгерами (а также флюгеров, которые устанавливали на кладбищах) и взаимоотношения кузнеца, священника и заказчика.

О традициях изготовления крестов в различных областях Литвы шла речь в докладах Габии Сурдокайте из Вильнюса «Крестоделие в регионе Сувалкия в XIX в.» (где обсуждались, в частности, указ Муравьева 1915 г. о запрете устанавливать в Литве кресты без разрешения чиновников, а также существовавшая до конца XIX в. традиция подвещивания часовенок и прикрепления скульптур на растущее дерево), Эльвиры Спудите (Тельшяй) «Народная скульптура и металлические кресты», Йонаса Навасайтиса (Каунас) «Литые надгробные кресты и другие изделия». О декоре надгробных памятников, распространенных до начала XX в. среди протестантов — евангелистов Западной Польши было сообщено в докладе Я. Прусиновски и Т. Скорупски из Познани.

В докладе этнолога Светланы Рыжаковой (Москва) «Образ креста в латышском фольклоре: происхождение и функции» были представлены данные латышского фольклора, этнографии и археологии, которые дают возможность утверждать, что крест как «лексема» — один из самых полисемантических орнаментальных и пластических символов, функционально сопоставимый с «узелком» и образующий максимально возможное количество «сингтагм», внешних связей с другими графемами.

В докладах рижских коллег, филолога Янини Курсите «Распятия Латгалии:

между старой и новой традициями» и фольклориста Сандиса Лайме «Католические кресты в сакральном ландшафте региона суйтов в Латвии» была описана традиция изготовления деревянных распятий на перекрестках и обочинах дорог в католических областях Латвии, а также традиции майских песнопений возле этих крестов.

Историю и современное бытование знаменитой Крестовой Горы недалеко от Шяуляя в Литве представила в докладе искусствовед из Каунаса Лайма Шинкунайте. «Крестовая гора» в XIX—XX вв. прошла эволюцию от обетного места локального значения, где люди молились об излечении, до символа национальной независимости и этнокультурной святыни литовцев. О самоприводильных скоплениях крестов и образовании «крестовых горок» в Литве, связанных с принесением обетов, с установлением памятников и с закреплением исторической памяти о периодах сопротивления, рассказала Але Почюлайте из Вильнюса.

Владимир Кляус из Москвы представил доклад о «крестовых» горах Забайкалья, в котором проанализировал формы взаимоотношения представителей православия и традиционных народных верований народов Забайкалья, в частности трансформации культа гор у бурят и тунгусов.

Роман Широухов из Калининграда представил любопытный, но спорный доклад «К семантике креста как мирового дерева: эвентуальная композиция “растущее дерево и драконы” в этнографическом декоре Северной Самбии рубежа XIX—XX вв.». Он предложил весьма сомнительное прочтение символики деревянных фронтонов жилых домов Восточной Пруссии конца XIX — первой половины XX в. и предположил ее связь со священными образами древних пруссов и куршей. Тем не менее нужно отметить, что, по-видимому, само обращение к культурному наследию Калининградской области / Восточной Пруссии / Северной Самбии, региона с чрезвычайно сложной и трагической исторической судьбой, не что иное, как попытка нового мифотворчества и образотворчества, попытка синтеза на основе сохранившихся артефактов однократно разрушавшихся культур при полной невозможности их реального диалога.

Одним из лучших как с точки зрения информативности, так и представления материала, по общему мнению всех участников конференции, был доклад Ольги Лобачевской из Минска «Женские антропоморфные кресты в Беларуси: современные наблюдения и гипотезы». Была подробно описана традиция так называемых оброчных (или абракальных) крестов в Восточном Полесье — принесение тканей-оброков, элементов женского костюма (платков,

передника и др.) и «одевание» креста таким образом, что в результате получается антропоморфный женский образ. Подобные кресты называют «хвигуры», а обряд снимания и сжигания старых одежд и одевания новых чаще всего бывает приурочен ко времени весеннего равноденствия и проводится рано утром до восхода солнца. Ольга Лобачевская описала и проанализировала формы крестов, на которые надеваются оброки; оказалось, что в 30 случаях речь идет о древних каменных изваяниях, сочетающих слабые антропоморфные черты с общим силуэтом креста (Долгинский идол Вилейского района, а также камни-кrestы с современными названиями «Девочка», «Каменная девочка», «Святы камень»). Такие народные святыни связаны с легендами о проклятых людях, им приносят также и пищу, деньги, украшения, у них испрашивают помощи, обращаются с просьбой о защите. Лобачевская сделала вывод о сохранности в Восточном Пolesье в данной локальной женской традицииrudиментов культа дохристианского женского божества.

О белорусских оброчных крестах у родников рассказал также и **Денис Романюк** из Минска. Он представил материал по обрядам, проводимым возле источников, почитаемых как священные, описал ритуал приношения рушников и обивания ими крестов, обряд освящения яблок, огурцов, мака и другой еды возле таких крестов и другие обычаи и обряды, связанные с этими народными святынями.

В конференции участвовали и представители духовенства: католический священник **Йорданас Казлаускас** из Каунаса, сделавший доклад «Трактовка креста-распятия в западной церкви», а также древлеправославный епископ Курский **Аполлинарий (Дубинин)**.

Был показан фильм «Сотворение мира в конце XX в.», в котором были объединены музыкальная и изобразительная линии (музыка Г. Купрявичюса, анимация Е. Васкевичюса), с использованием работ М.К. Чюрлёниса.

Конференция была прекрасно организована: заслушивание докладов перемежалось с активными дискуссиями, продолжавшимися и после заседаний, в неформальной обстановке, в том числе в гостевом доме епископства Каунаса, где проживали некоторые из участников.

Проведение конференции совпало с проведением в Каунасе и Вильнюсе международной художественной текстильной выставкой-триенale, так что ее участники могли познакомиться с современными работами художников-прикладников из Литвы и многих других стран и выяснить, какое влияние глобализация оказала на современное искусство.

С.И. РЫЖАКОВА (Москва)

Семинар «Советский и постсоветский штетл¹ (по материалам экспедиций 2004—2005 гг.)»

19—20 марта 2006 г. в межфакультетском центре «Петербургская иудаика» (Европейский университет в Санкт-Петербурге) состоялся семинар «Советский и постсоветский штетл (по материалам экспедиций 2004—2005 гг.)». Одной из основных задач работы семинара было представление результатов полевых исследований бывших штетлов — Тульчина и Могилева-Подольского (Винницкая обл., Украина).

Полевые исследования фольклора, этнографии и устной истории евреев Восточной Европы стали проводиться сравнительно недавно, но уже собран интересный (а местами уникальный) материал. Доклады участников семинара затрагивали широкий круг тем, связанных с европейской фольклорной традицией и повседневной жизнью советского и постсоветского штетла.

Реконструкции пространства традиционного «местечка» были посвящены доклады **А.В. Соколовой** (Санкт-Петербург) и **В.А. Дымшица** (Санкт-Петербург). В докладе «Капцанивка и весь еврейский Тульчин» А.В. Соколова рассказала о городском пространстве Тульчина, особое место в котором занимает район еврейской бедноты «Капцанивка». Именно с этим районом, от которого сейчас осталось несколько колоритных еврейских домов и лавок, связано большинство воспоминаний горожан о «еврейском Тульчине». Особое топографическое и социальное устройство *клейне-штетле* показал В.А. Дымшиц в докладе «Местечко посреди села: случай Горишковки».

На описание традиционных еврейских обрядов и их изменений в советском штетле были ориентированы доклад **В.В. Федченко** (Санкт-Петербург) «Еврейская свадьба в Тульчине: практики и нарративы» и доклад **С.Н. Амосовой** и **С.В. Николаевой** (Санкт-Петербург) «Традиционный еврейский родильный обряд и его трансформация в современной культуре». В.В. Федченко охарактеризовала локальную традицию свадебного обряда в г. Тульчине. Отдельная часть ее доклада была посвящена сватовству, роли свахи и ее статусу в социальной структуре штетла в советский период. В докладе С.Н. Амосовой и С.В. Николаевой особое внимание было удалено кругу представлений, связанных с имянаречением, сопоставлению еврейской и славянской традиций.

В докладе **М.М. Каспиной** (Москва) «Сглаз и детские болезни» рассмотрены

традиционные еврейские представления о «сглазе» (*a gitoyg*), порче и т.п. Большой интерес вызвало сопоставление фольклорных текстов еврейских заговоров, представлений о «сглазе» и «испуге» с их книжными источниками.

Рассказом о «нечистой силе» был посвящен доклад **С.В. Пахомовой** (Москва) («Нечистая сила» и ее проявления в восприятии жителей штетла). Некоторые наблюдения о концепте зеркала были сделаны в сообщении **С.А. Степанищева** (Москва). В совместном докладе **Ю.А. Мягковой** и **С.А. Егоровой** (Москва) был представлен обзор полевых материалов по теме «Семья и школа в жизни еврейских детей».

А.Н. Кушкова (Санкт-Петербург) и **М.В. Хаккарайнен** (Санкт-Петербург) обратились к анализу социальной структуры еврейского общества. А.Н. Кушкова в докладе «Ихес и социальная стратификация еврейского Тульчина» показала, каким образом воспринимается традиционное еврейское понятие *ихес* ‘родивность’, ‘высокий социальный статус’ современным сообществом г. Тульчина, какие коннотации оно приобретает в советский и постсоветский период. Традиционные еврейские профессии и занятия в дореволюционном и советском штетле стали предметом рассмотрения М.В. Хаккарайнен (доклад «Еврейские профессии»).

В докладе **А.Л. Львова** (Санкт-Петербург) «Едят ли русские мацу? Практика угощения мацой и ее осмысливания» был представлен анализ нарративов и практик, связанных с традицией угощения мацой. По мнению А.Л. Львова, угощают мацой, с одной стороны, желая поделиться кулинарными рецептами, а с другой, эта практика вполне может осмысляться и как ритуальная.

В рамках семинара также состоялся круглый стол «Перспективы полевых исследований бывших штетлов». Участники семинара обсудили проблемы методологии и задачи дальнейших полевых исследований, которые в настоящий момент особенно актуальны для еврейской этнологии.

Примечания

¹ Термин *штетл* ‘городок’ (идиш) был предложен американским этнологом М. Збровским для обозначения специфического социокультурного пространства в пределах центра малого города или местечка. Именно в штетлах протекала жизнь большинства еврейских общин на территории Восточной Европы с конца XVIII в. См. об этом: *Соколова А.В.* Образ города в представлениях жителей малых городских и сельских населенных пунктов Подолии // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 356, прим. 4.

С.Н. АМОСОВА,
С.В. НИКОЛАЕВА (Санкт-Петербург)

Международный семинар по народной религии

«Религия на пограничье и политика Божественного вмешательства» — под таким названием с 14 по 18 апреля 2006 г. в Болгарии прошел научно-практический семинар, организованный Центром гуманитарного образования (София) совместно с Французским институтом по изучению стран Юго-Восточной Европы (Стамбул) и Французским институтом (София). Координатором и руководителем семинара была Галина Вылчинова, сотрудник Института balkанистики (София), автор нескольких книг по народной религии в Болгарии. В симпозиуме приняли участие исследователи народной религии в балканских землях и соседних с ними странах (Трансильвания, Карпаты и др.) из Болгарии, Франции, Америки, Румынии, Венгрии, Хорватии, Германии и России.

Встреча ученых открылась 14 апреля лекцией американского профессора Р. Хайдена «О толерантности в Боснии», в которой докладчик осветил основные проблемы конфессиональной и этнической самоидентификации боснийцев.

15 и 16 апреля — Лазареву субботу и Вербное воскресенье — участники симпозиума провели в Родопах, где смогли ознакомиться с местными народными культурами и святынями, а также увидеть и услышать информантов.

17—18 апреля симпозиум продолжился в Софии. Первое заседание «Паломничество и границы» началось с доклада Е. Паш (Венгрия) «Социальное напряжение, политические изменения и Божественное вмешательство: видения и явления на восточной венгерской языковой территории в XX в.». Под термином «видение» (vision) исследовательница понимает любые контакты со сверхъестественным (ясновидение, ритуальный транс, веши сны и пророчества и др.). Подобные явления играют очень важную роль в переходные исторические периоды и составляют важную часть народной религии приграничных венгерских регионов со смешанным населением (румыны, венгры, украинцы), где существуют католическая и протестантская церкви. Знахарки и колдуны, исполнявшие ранее роль народных специалистов, после распада тоталитарного режима стали восприниматься как божественные посланники. Их деятельность способствует развитию новых религиозных культов, возникновению и росту популярности новых мест поклонения.

С. Шербан (Румыния) в докладе «Паломничество и национальная принадлежность (государственность) в трансильванском селе» продолжил тему посещения святынь богомольцами в селах Трансильвании, где представлены православная и греко-католическая цер-

кви. Укрепление православия здесь обусловлено усилением национальных чувств румын и выражается в большей популярности поклонения румынским святыням и постепенном забвении мест традиционного прежде посещения греко-католических центров.

Ж. де Раппе (Франция) посвятил свой доклад подробному анализу паломничества в приграничных районах Албании. К святыням в Воскопое, Витхуке и Хочиште, где ранее располагались православные монастыри, отправляются мусульмане и христиане не только из Албании, но и из Македонии, Греции и других стран. Эти места, именуемые общим словом *vakéf* ‘место поклонения’, которое не соотносится с определенной конфессией, становятся теми точками духовности, где стираются четкие противопоставления ислама и христианства. Релевантным остается лишь стремление богомольцев выразить свои религиозные чувства, поскольку считается, что просьбы и благодарности, произнесенные в этих святых местах, действенны независимо от вероисповедания молящегося. М. Карамихова (Болгария) в докладе «Цыганское вторжение в текке (мусульманскую обитель)» рассказала о захвате одной мусульманской святыни (Осман баба) семьей известного в Болгарии цыганского певца. Это стало возможным в первые годы постсоциалистических перемен, когда шел процесс либерализации религии и одновременно ее коммерциализация. В те годы вокруг мусульманских святынь развернулись настоящие бои между представителями различных течений ислама.

На втором заседании «Видения, сны и божественное посредничество» прозвучал доклад Ж. Спаничка (Хорватия) о народных пророках и святых в Славонии, выполняющих функции харизматических (в протестантском смысле этого слова) лидеров. Г. Вылчинова («Между людьми, святыми и мертвыми: техника символического посредничества у православных ясновидящих») сравнила народно-религиозную деятельность трех пророчиц (македонской, сербской и болгарской); В. Наумеску (Германия—Румыния) («Религиозная атмосфера в Западной Украине: понимание социальных изменений через религиозные видения») провел параллели между изменениями в социальной и религиозной сферах. Исследователь считает, что развитие поклонения Деве Марии в западноукраинских селах (где в последние годы участились рассказы о явлениях Богородицы и паломничества к местам, связанным с этими видениями, приобрели коммерческий характер) обусловлено социальными факторами, в частности нестабильностью и тяжелым экономическим положением.

К. Серайдари (Франция) в докладе «От конфронтации к соперничеству



Алтарь храма Благовещения в Асеновграде, украшенный яблоками



Крестова гора, Родопы



Интерьер церкви св. Пантелеймона, где принимает больных целительница Христина

(подражанию): религиозная помощь на Тиносе» рассказала об исторических пеприятиях, связанных с поклонением чудотворной иконе Богородицы католиков и православных, проживающих на греческом острове Тинос (именуемом греками вторым Иерусалимом).

А. Георгиева (Болгария) в докладе «Сны как послания с того света (на материале двух региональных культур на Балканах)» остановилась на народно-религиозных аспектах сновидений и сна. Анализируя повседневную жизнь с. Брегово (северо-западная Болгария), исследовательница показала, что те, кто

видит и толкует сновидения (преимущественно женщины), играют роль посредников между миром живых и миром мертвых. Во второй части доклада А. Георгиева охарактеризовала практику проведения ночи (для исцеления, как исполнение обета и пр.) в монастыре св. Георгия (юго-западная Болгария). Здесь, как и в случае с другими балканскими святынями, собираются представители разных этносов и вероисповеданий (болгары, турки, цыгане) и чувства религиозной или этнической вражды на время паломничества затихают.

Третье заседание «Схождения и расхождения» началось докладами по истории народной религии в Болгарии. Р. Градева (Болгария) посвятила свой доклад анализу политики оттоманской империи в отношении православных церковных построек в конце XVII в. И. Илиев (Болгария) рассказал слушателям о неизвестных странах из биографии болгарского пророка Ангелуша, которого почитали как святого в течение нескольких лет в 60-е гг. XIX в. при османском иге, а затем быстро забыли. Б. Лори (Франция) на основании мемуаров священника XIX в. Минчо Кынчева описал жанр псевдолитургии. Поп Минчо пародировал церковную службу на болгарском языке или на тарабарщине в тех случаях, когда к нему обращались люди иных конфессий (мусульмане, армяне-григорианцы) с просьбой совершить обряд венчания, отпевания и др.

Т. Комароми (Германия) в докладе «Пересечение границ в период личного кризиса: обращение за помощью к православным священникам в Трансильвании» рассказала о том, что православная служба в селах со смешанным населением (протестанты, католики, православные) считается самой действенной в тяжелые моменты жизни (в случае болезни, смерти близких и пр.). Об эффективности этой практики поведали исследовательницы протестанты и католики, исцелившиеся или сумевшие разрешить конфликты после обращения к православному священнику.

П. Христов (Болгария) рассказал о ритуале жертвоприношения (*курбан*), который регулярно совершается в одном из сел Македонии, где уже несколько десятилетий никто не живет. Этнолог рассматривает *курбан* в контексте обрядовой фиксации «своего» места и на основании полевых материалов последнего десятилетия приходит к выводу, что в эпоху глобализации роль подобных обычая возрастает.

Четвертое заседание «Пророчества, организации и постсоциалистическое религиозное возрождение» началось с доклада М. Груева (Болгария), представившего скрупулезный анализ квазирелигиозных и эзотерических увлечений Л. Живковой, министра культуры Народной Республики Болгарии, и показал,

как ее духовные поиски отразились в проводимой ею политике в области культуры. Е. Анастасова (Болгария) и И. Седакова (Россия) в совместном докладе нарисовали портрет «писателя, учителя и целителя» Зора Алефа (мистический псевдоним Анатолия Руденко), автора 14 книг по эзотерике и основателя школы «Единое учение», имеющей филиалы в Москве, Болгарии, на Кипре и во Франции. Зор Алеф соединяет в своем учении болгарский мистицизм (теоретические поступатели известного религиозного деятеля П. Дынова), магические знания (бабушка Зора — известная болгарская целительница) и основные идеи многих религий и оккультных практик мира.

Е. Троева-Григорова (Болгария) представила в своем докладе подробные материалы по религиозному братству православных южной Молдавии, основанного в 1998 г. Целью этой организации, состоящей из молодых людей (русских, молдаван, болгар и гагаузов), является исполнение пророчеств св. Серафима Саровского. Практическую миссию братьев осуществляют, устанавливая кресты на въезде в каждое село района (что сопровождается, по их рассказам, чудесами — проливным дождем после продолжительной засухи и др.). Исследовательница характеризует это явление как «гиперправославие», развившиеся в результате усложнения политической ситуации в бывшей советской республике и актуализации многих границ — географических, политических, языковых, этнических и конфессиональных.

В последнем докладе («Паломничество болгарских евреев к могиле раввина Паппу в Силистре») журналистка и этнолог Ф. Декало (Болгария) рассказала о возрождении иудаизма и активизации некоторых сект в Болгарии. Так, члены общины «Хабад» (Израиль) приобрели землю в Силистре, чтобы отдать должное памяти известного раввина Паппу (уроженца Сербии, проживавшего в Болгарии), похороненного на еврейском кладбище в этом городе. Воздигнут новый памятник раввину, к которому регулярно совершают паломничество евреи из многих стран.

Все доклады были основаны на полевых записях авторов и их личных интервью с информантами и сопровождались видеоматериалами. Специально для участников семинара были показаны этнографические профессиональные документальные фильмы в Македонском культурном центре — о сельском жертвоприношении (*курбан*) и о турках-бекташах в Македонии и их религиозных воззрениях.

Конференция закончилась продолжительной дискуссией. Была обозначена многозначность и разносторонность термина *граница* применительно к народной религии. Хотя конференция предполагала обсуждение проблем *приграничных* зон, для которых характерны поликонфессиональность и полиглоссичность,

были затронуты и другие аспекты *разграничения*: гендерные, возрастные, поколенческие и др. Неоднократно поднимался вопрос, насколько распад социалистического лагеря и последующий переходный период повлиял на появление новых форм народной религии, активизацию паломничества, изменил представление о границе и роли ясновидящих.

Во время конференции и заключительной дискуссии участники неоднократно обсуждали впечатления от выездного семинара в Родопы. Эта поездка носила специализированный, «ознакомительно-экспедиционный» характер. За два дня участникам семинара удалось увидеть весьма интересный с точки зрения народной религии район, в котором расположены разнообразные святыни — и древние, и новые. В г. Асеновграде со смешанным болгарским и греческим населением, где сохранилось множество церквей и часовен, в Лазареву субботу шла подготовка к Вербному воскресению.

В храме Благовещения ученые стали свидетелями локального праздника «Золотое яблоко», связанного с культом Богородицы. Алтарь церкви украшают яблоками, которые после акафиста Богородице раздают больным. Считается, что освященное яблоко помогает забеременеть бездетным женщинам, которые по совершении чуда оставляют дары у иконы Богоматери.

Ученые посетили и известную Крестову (Святую гору), получившую свое название, согласно объяснению местных жителей, по обретенному (благодаря вещему сну) кресту, установленному теперь на вершине скалы. К кресту ведет длинная лестница, по обе стороны которой установлены 12 часовен в честь 12 апостолов. Паломничество на Крестову гору совершают и христиане, и мусульмане.

В Вербное воскресенье состоялась поездка в новопостроенную церковь св. Пантелейиона. В обители возле церкви живет прославившаяся в последние годы в Болгарии и других балканских странах целительница Христина. Свой дар сестра Христина, ранее мусульманка (прежнее имя Асия), обрела, приняв православие (после того, как ей в течение трех лет являлась Богородица).

В Бачковском монастыре участникам конференции показали древнейшие фрески. В монастыре собралось множество православных, отмечавших Вербное воскресенье (болг. *Цветница*), которое является днем именин для болгар с «цветочными» и «растительными» именами.

Поездка по святыням Родоп стала прекрасной иллюстрацией того, как развиваются народно-религиозные практики на Балканах в наши дни, и обогатила новыми знаниями всех участников семинара.

И.А. СЕДАКОВА (Москва)
Foto автора

X Толстовские чтения

24–26 апреля 2006 г. в Ясной Поляне прошли X Толстовские чтения, приуроченные к 10-летию со дня смерти Никиты Ильича Толстого. Конференция была посвящена теме «Вербальный код традиционной народной культуры».

В первый день участники мероприятия отдали дань памяти Н.И. Толстого, посетив его могилу на семейном кладбище Толстых в Кочаках в 4 км от Ясной Поляны. 25 апреля состоялось первое заседание конференции. С.М. Толстая во вступительном слове отметила, что Толстовские чтения стали своего рода лабораторией этнолингвистических исследований, связанных с подготовкой пятитомного словаря «Славянские древности» (в настоящее время вышло 3 тома). За 10 лет проведения Чтений на них было заслушано более 100 докладов по этнолингвистической тематике.

Доклад С.М. Толстой (Москва) «К понятию культурных кодов» стал теоретическим введением к конференции. В нем отмечалось, что единственной попыткой теоретического осмыслиения термина и понятия *код* в его применении к материалу фольклора и ритуала является статья А.К. Байбурина и Г.А. Левинтона 1998 г.¹, однако до настоящего времени не было попыток систематически обозреть состав, количество и соотношение разных кодов культуры. Н.И. Толстой в своей известной статье о «грамматике» славянских обрядов² выделял акциональный, предметный и вербальный коды. Эти коды можно назвать субстанциональными, т.к. они выделены на основании субстанциональной гомогенности (онтологической однородности) знаков (действие, предмет, слово). Кроме субстанциональных, в языке культуры используются коды, которые можно назвать концептуальными. Например, когда говорят о зоологическом коде культуры, то имеют в виду не обязательно самих животных, но и их изображения, и их языковые номинации, и их стереотипы и коннотации. Главное здесь не форма выражения, а смысл (образ, стереотип). Концептуальные коды могут воплощаться в разных субстанциональных кодах. Например, концептуальный птичий код невесты в свадебном комплексе эксплицируется в нескольких субстанциональных кодах: предметном (ср. роль живой или жареной курицы в свадьбе), изобразительном (ср. птицы украинская каравая или мотивы вышивки), вербальном (языковые номинации невесты, песни с соответствующими мотивами и т.д.).

А.В. Гура (Москва) в докладе «Вербальный код славянского свадебного обряда» отметил, что свадебный обряд, как наиболее сложно организованный, демонстрирует максимальное разнообразие субстанционально различных кодов. Доклад-

чик подчеркнул, что в свадебном обряде различные коды могут взаимодействовать и пересекаться, при этом одни и те же элементы обряда могут принадлежать разным кодам одновременно. В функциональном отношении ритуальные действия и словесные акты в свадебном обряде сопоставимы, тождественны и даже взаимозаменимы. Восходящее к ритуальному синкретизму тесное взаимодействие кодов обряда — акционального, вербального и образно-поэтического (также вербального, но с особой формой плана выражения) — особенно явно проявляется в вербальных действиях, которые, с одной стороны, представляют собой разновидность ритуального акта, а с другой — имеют жанровые признаки фольклорных текстов и иногда являются их свернутыми вариантами. Взаимосвязь ритуального действия (акционального кода) и фольклорных текстов обряда (вербального кода) особенно явственно проявляется в простейших вербальных актах, представляющих собой одновременно и акциональную единицу с речевым, словесным планом выражения, и минимальный поэтический текст.

Доклад Л.Н. Виноградовой (Москва) «Магия злоречений: акциональные и вербальные формулы» был посвящен верbalной стороне проклятий. В докладе проклятие было определено как устная словесная формула, выражающая отрицательное пожелание. Таким образом, проклятие антонимично благопожеланию. Оно связано с обращением к высшим силам, которые должны наказать того, кого Проклинают. В докладе было показано, что результативность проклятий зависит от места, времени произнесения проклятия, от того, кто и кого проклинает; были выявлены функции проклятия (проклятие как словесный оберег, как способ отречения от человека) и его формы (формулы отсылки, оптативные конструкции).

О.А. Пашина (Москва) в докладе «Особенности севернорусского эпического стиха с точки зрения музыковеда» охарактеризовала обнаруженные ею сходства в ритмизации стиха западнорусских плачей и севернорусских былин: 1) мобильность параметров структуры стиха, 2) множество акцентно-ритмических версий, 3) составной характер стиха: стихи складываются из слоговых групп. В организации напева выступает на первое место интонационный контур, интегрирующий стих. Напев определяет расстановку акцентных слогов, напев сегментирован, причем в одних случаях сегментация может быть неравномерной, в других музыкальные сегменты могут иметь постоянную величину. Докладчиком было отмечено закрепление ряда сюжетов за определенными ритмами.

Доклад А.А. Плотниковой (Москва) «Лексические, семантические и культурные балканализмы на западе Южной Славии» был посвящен описанию культур-



Н.И. Толстой. Лето 1994 г.

но-языкового комплекса, связанного с представлениями о непогоде, в частности с образами змееподобных демонов непогоды. Были рассмотрены лексические, семантические и культурные балканализмы, характерные для данной сферы культуры. К лексическим балканализмам относятся наименования *(h)ala*, *lamija*, **azdaja* ‘змей, дракон (мифологический персонаж)’; семантическими балканализмами оказываются значения терминов и дериватов от *(h)al-*, **lam-*, **azd-* ‘проявление стихии’, а также значения ‘прожорливый, ненасытный’, имеющие широкое распространение в балканославянских языках. В этом значении может употребляться и лексема *змеј* в устойчивых словесных оборотах. Значение ‘необычайно сильный, большой (о человеке, животном)’ имеет более локальное распространение: известно в сербских и болгарских говорах, еще более узкая локализация отмечается для значения ‘ряженый на святах’ (юго-восточная Сербия). Культурный балканализм — поверье о воздушной битве змееподобных демонов непогоды — претерпевает различные метаморфозы по мере движения от востока к западу Балкан.

В докладе Т.Ю. Власиной (Ростов-на-Дону) «Благодарение повитухе у донских казаков: локализация терминологии и форм» анализировался полевой материал, собранный автором в Ростовской обл. Было показано, что благодарность повитухе имела индивидуальную и общественную (от общины) форму, материальную (вознаграждение, подарок) и словесную (*отпуск бабки, благословение*). Докладчица рассмотрела формы и наименования специального обрядового угощения повитухи (*бабья каша, бабкина каша, кисель*), временную приуроченность обряда благодарения повитухи (3-й день после родов, 40-й день, после крестин), варианты обряда размывания рук. Был сделан вывод, что в целом обряд благодарения понимается как: 1) очищение и отпущение; 2) воздаяние.

Второе заседание (26 апреля) открыл доклад Е.Л. Березович (Екатеринбург) «О языковых механизмах порождения культурных текстов», в котором были рассмотрены так называемые языковые

мифы — такие культурные тексты и контексты, которые созданы самой языковой системой и не являются отражением действительности внеязыковой (ср. мифы о чужих народах и землях: *жиды жидятся* (жадничают); *мордва мордаская*; *цыгане курят цигарки*; *зыры зырят* (пьянятствуют); *самоеды едят друг друга*; *лопари прожорливы (лопают)*; *татары тарарабратят*; в *Литве льет*; в *Питере любят пить* и т.п.). Будучи «вторичными» мифами (порожденными не культурой, а языком), языковые мифы тем не менее относятся к той же когнитивной сфере, что и мифы первичные, — к сфере внеопытного, априорного знания. Языковые мифы проявляются либо в самой языковой системе (например, дают о себе знать трансформацией фонетического облика языковой единицы, развитием переносных значений и др.), либо в фольклорном тексте, либо вообще вне вербальных форм воплощения — в поверьях или ритуалах. Основное внимание докладчица уделила анализу предпосылок, способствующих появлению языковых мифов (необходимость компенсировать с помощью языка нехватку рациональных, эмпирических знаний; языковое «притяжение»; метафоризация; этиологическая или магическая установка и др.).

И.А. Седакова (Москва) в докладе «О возможностях верbalного кода: от термина к тексту (*клин клином*)» на южнославянском этнолингвистическом материале с привлечением этимологических данных показала, что основа *клин-* и ее дериваты могут генерировать фольклорные и обрядовые тексты и программировать ритуалы, известные в народной медицине и родильном обряде. Слав. **kolti* развивает значение ‘острое, колющее’ и соотносится с архаическими представлениями о симптомах и этиологии внутренних болезней (болг. *клини*). Второй семантический блок базируется на значении ‘мастерить’ (болг. *клияя*) и связан с репродуктивными способностями человека. Синонимичные термины, но в огласовке *кол-* (*колики*, *сколотить* и др.) известны восточнославянской традиции.

В докладе **Т.А. Агапкиной** (Москва) «Ляк на конопляных ногах: мотив гетерогенного тела в восточнославянской фольклорной традиции» рассматривалась встречающийся в различных жанрах (в заговорах, духовных стихах, этиологических легендах, сказках, эпических песнях, былинах, загадках) мотив тела, разные части которого сделаны из различных материалов. Эта гетерогенность может иметь реальную или метафорическую природу: каждая часть объекта на самом деле имеет разную физическую природу или же, чаще, символически сопоставляется с объектами других классов. Целостный образ гетерогенного тела создает соединение в фактуре текста двух признаков, продолжающих и развивающих друг друга — гетерогенности и агрегатности объекта, который описывается как сборный, состоящий из нескольких самостоятельных частей и потому потенциально по этим же частям расчленяемый. Докладчица показала, какие формы принимает этот образ в разных жанрах фольклора, от чего зависит и какие функции выполняет³.

В докладе **Н.А. Архипенко** (Ростов-на-Дону) «О языковых механизмах формирования и функционирования терминов народной демонологии (на основе анализа русских быличек)» было показано, что язык обладает низким потенциалом к образованию мифологических терминов. По мнению докладчицы, нетерминологические слова (*сгубить, погубить, спортировать, уметь, знать, сделать*) становятся терминами, употребляющимися в народной демонологии, благодаря особому (лингвистическому) механизму перевода этих слов в мифологическую сферу: изменению сочетаемости (*сгубить, знать* употребляются без прямого дополнения, *спортировать (кого)* — глагол сочетается с одушевленным объектом), сужению лексического значения (*на вред сделать*), табуированию (использование местоимений *он, тот, самый* вместо названия демонологического персонажа) и др.

В докладе **О.В. Трефиловой** (Москва) «Названия болезней от глаза в болгарских заговорах» рассматривались наименования болезней вследствие непреднамеренной порчи. Набор их наименований в болгарской (и южнославянской) традиции ограничен. В основном представлены термины, изначально мотивированные речевыми действиями (*урок, зарек*), которые, однако, ныне утратили собственно речевую семантику, а также термины, имеющие семантику зрения (*почудище, прочудище, лоши очи*).

В докладе **О.В. Чёхи** (Москва) «Структура заговоров на свинцовых табличках из Аттики» анализировались греческие тексты III в. с проклятиями, написанные на свинцовых табличках, которые клади в могилы при погребении. Таким образом богам «посыпались» (писались авторами или заказывались писцам) проклятия недругам, в частности конкурентам в торговле, личным врагам и т.п. По жанру такие тексты являются заговорами и проклятиями одновременно. В докладе были отмечены особенности содержания проклятий: объектом вредоносных пожеланий становились, как правило, части тела недруга.

Примечания

¹ Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Код(ы) и обряд(ы) // Коды словесных культур. Береград, 1998. № 3: Свадба. С. 239—257.

² Толстой Н.И. Из «грамматики» славянских обрядов // Σημειοτική. Труды по знаковым системам. 15: Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57—71.

³ См. печатную версию доклада Т.А. Агапкиной в этом номере журнала «Живая старина» (с. 20—22).

О.В. ТРЕФИЛОВА (Москва)

Содержание журнала «Живая старина» за 2006 год

Статьи, публикации

Агапкина Т.А. Ляк на конопляных ногах — 4, с. 20

Антоян Ю.Ю. Колдовской талисман в современной армянской народной культуре — 4, с. 29

Архипова А.С., Кротов Б.Л. Речь Л.И. Брежнева: материал для анекдотов и семиотический объект — 1, с. 32

Атрошенко О.В., Кривошапова Ю.А. Мифологические сюжеты в вологодской традиции — 4, с. 26

Бартминьский Е. Новые записи польских весенних колядок. Перевод с польского К.В. Пьянковой — 4, с. 5

Белякова С.М. Время в славянских идомах — 1, с. 35

Бойцова О.Ю. Поэтические инскрипты на фотографиях — 3, с. 7

Бондарь Н.И. Хлеб/хлеб: пища и символ — 3, с. 37

Вельмезова Е.В. «Новые русские пословицы» и проблема классификации паремий — 1, с. 38

Виноградова Л.Н. Несколько слов по поводу св. Николая в народной традиции западных славян — 4, с. 15

Власкина Т.Ю. Жилое пространство в лечебных практиках казаков Верхнего Дона — 2, с. 6

Греф А.Э. Голосовые модификаторы в театре кукол — 1, с. 12

Громов Д.В. «Русалочки» озера Курганская области — 3, с. 11

Добровольская В.Е. «Умереть сегодня — страшно, а когда-нибудь — ничего...» — 2, с. 30

Ефимова Е.С. Взаимоотношения «земного» и «потустороннего» в современной устной словесности кукольников — 1, с. 6

Ефимова Н.А. Локусы гаданий у казаков Верхнего Дона — 2, с. 9

Жигарина Е.Е. Вариативность пословиц в их современном бытовании — 1, с. 26

Ильина М.С. А вот и товарищ Петрушка! — 1, с. 2

Канева И.А. Чудь в преданиях коми — 2, с. 18

Костюхина М.С. Похороны куклы, или бессмертие клише — 1, с. 22

Кулешов А.Г. Северодвинские изделия из луба, бересты и соснового корня — 3, с. 28

Кулич и пасха на старинных русских открытках. Публикация И.Р. Килачиской — 3, с. 40

Курбатов А.В. История войлока и ваяльной обуви на Руси — 3, с. 31

Лайл Э. «Галосхинс»: шотландское народное календарное представление о смерти и воскресении. Перевод с английского И.А. Седаковой — 4, с. 9

Леонтьева С.И., Юрченко М.З. Династия мастеров Священниковых — 3, с. 23

Лобачевская О.А. Рушники с ‘трапка́ми’ в Западном Полесье — 3, с. 33

Манолова Г. Источники воды в жизни болгарской диаспоры в Молдове — 3, с. 14

Махрачёва Т.В. Южнорусский календарь: Масленица — 4, с. 17

Морозов И.А. Роль куклы в онтогенезе — 1, с. 15

Назарова И.Ю. Особенности функционирования примет в современном городе — 3, с. 2

Напольских В.В. Из современных знаменских практик удмуртов — 2, с. 26

«На сороковой день стоял шкаф — и как упадёт...» Публикация И.Л. Яковлевой — 2, с. 40

Неклюдов С.Ю. О Елеазаре Моисеевиче Мелетинском — 4, с. 38

Неожиданные экспедиционные находки. Публикация О.В. Гордиенко — 3, с. 18

Новеллистические сказки и байки страницы Динской. Публикация В.В. Запорожец — 2, с. 14

Первый Всероссийский конгресс фольклористов глазами участников — 2, с. 2

Песни, обычаи и верования деревни Бартоломеевка. Публикация Г.И. Лопатина — 3, с. 45

Петкевич А.В. «Водная жертва» в русской культурной традиции — 3, с. 15

Пигин А.В. Потаённое знание заонежских крестьян Корниловых — 1, с. 42

«Потопа». Публикация Т.Б. Юмсуновой — 3, с. 22

Прохоров С.М. Коломна — столица государства Российского: генезис и бытование мифа — 3, с. 5

Пэлка Л.Й. О «николаевских» чертях. Перевод спольского Л.Н. Виноградовой — 4, с. 13

Рассказы об отбиании молока в Полесском селе Ветлы. Публикация М.В. Ясинской — 4, с. 35

Сафонов Е.В. Умершие как персонажи современных рассказов о снах — 2, с. 29

Соловьёва А.А. Загробный мир в представлениях пудожских детей — 2, с. 34

Соломоник И.Н. Невидимое в зримом (магический аспект народного театра кукол Китая) — 1, с. 9

«Так Богом дадено...» Публикация Ю.И. Бедноши — 3, с. 42

Титова Е.А. Еврейский похоронный обряд в Черновицкой области — 2, с. 37

Ткаченко С.А. Дом в запретах и приметах донских казаков — 2, с. 11

Толстая С.М. Магия годового круга — 4, с. 2

Узенёва Е.С. Петух в традиционной народной культуре Полесья — 4, с. 33

Филиппова В.В. Анатолий Константинович Микушев — 4, с. 39

Хохлова Е.Н. Русское гончарство — 3, с. 25

Чередникова М.П. Куклы в играх современных детей — 1, с. 18

Чувырюк А.А., Шарапов В.Э. Местночтимые святыни у верхневычегодских коми — 2, с. 23

Шабалина Е.В. Метеорологическая магия Вологодчины: сорок плюсивых — 4, с. 23

Экспедиции

Великий четверг в Лузском районе Кировской области Публикация Т.В. Ивановой — 4, с. 47

Из тверских записей. Публикация М.Н. Толстой — 4, с. 40

Ильина Т.С. Магическое слово в деревнях Пудожского района — 2, с. 42

Клушина Е.А. Народная демонология Пудожья — 3, с. 51

Николаев Д.С. Из наблюдений над религиозной ситуацией в Пудожском районе — 1, с. 52

Плотникова А.А. Экспедиция в Болевицкий край (восточная Сербия) — 4, с. 43

Тарба С.З. Из экспедиционных материалов Абхазского института гуманитарных исследований — 3, с. 54

Фольклорные записи из г. Тульчина. Публикация С.Н. Амосовой, С.В. Николаевой — 1, с. 47

Хомякова К.А. Каршевские часовни — 1, с. 50

Якушина Е.И. Этнографические материалы из западной Сербии — 2, с. 44

Юбилеи

К юбилею Т.А. Бернштам — 1, с. 54

В.Г. Смолицкому — 80 лет — 2, с. 47

К 70-летию И.И. Земцовского — 3, с. 49

А.Ф. Белоусову — 60 лет — 3, с. 50

Та женщина, которая... (к юбилею Л.Н. Виноградовой) — 4, с. 49

К юбилею Ю.Е. Березкина — 4, с. 50

Обзоры и рецензии

Алексеев Н.А. Перун в вайнахском фольклоре? (Л.С. Клейн. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества) — 1, с. 55

Алексеев Н.А. Народная религия русского Средневековья (Ив Левин. Двоеверие и народная религия в истории России) — 4, с. 51

Алиева А.И. Новое слово в изучении нартского эпоса (З.Д. Джапуа. Абхазские архаические сказания о Сасрыку и Абрыските) — 3, с. 57

Борисов В.Е. Открытие «забытой» русской реформации (S.I. Zhuk. Russia's lost reformation: peasants, millenarism, and radical sects in Southern Russia and Ukraine, 1830—1917) — 4, с. 52

Виноградова Л.Н. Народный календарь восточнославянского населения Кубани (Н.И. Бондарь. Календарные праздники и обряды кубанского казачества) — 2, с. 48

Виноградова Л.Н. Современная сказочная традиция Псковщины (Сказки Псковской области) — 3, с. 60

Давлетшин А.И. Русский перевод армянских эпических сказаний (Армянский народный эпос «Сасунские удалицы»: Избранные варианты) — 3, с. 59

Иванова Т.Г. Новые вологодские издания — 2, с. 49

Иванова Т.Г. Книга о Б.Н. Путилове (И.И. Земцовский. Героический эпос жизни и творчества Бориса Николаевича Путилова) — 3, с. 61

Ильина Т.С. Новые сборники фольклора Прикамья (Русские народные сказки Пермского края) — 4, с. 53

Канева Т.С. Новая литература по фольклору в Республике Коми — 2, с. 56

Ковалева О.В. Озера и источники в фольклоре Белоруссии (Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. Жыватворныя кръніцы Беларусі; Азёры Беларусі ў легендах і паданнях) — 3, с. 56

Козымин А.В. Аарне—Томпсон—Утер: новое издание указателя сказочных сюжетов (The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther) — 1, с. 56

Кротова Н.С. Первый Афанасьевский сборник (А.О. Амелькин. Отражение взаимоотношений Руси со Степью в памятниках русского фольклора. Воронежские народные сказки и предания) — 4, с. 55

Логинов К.К. Из архива Л.М. Ивлевой (Л.М. Ивлева. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней) — 4, с. 55

Рафаева А.В. К опыту структурно-семантической классификации сказок (Б. Кербелите. Типы народных сказок: Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок) — 1, с. 57

Тимонина Н.Р. Новая литература по фольклору и этнографии — 1, с. 59; 2, с. 55; 3, с. 62

Топорков А.Л. Сборник статей о современной мифологии (Современная российская мифология) — 2, с. 53

Трефилова О.В. Новая литература по фольклору и этнографии — 4, с. 56

Чернцов А.В. «Трезвое и строгое научное изображение русского язычества» (В.Й. Мансикка. Религия восточных славян) — 2, с. 51

Памяти ученых

Владимир Николаевич Топоров — 2, с. 57

Евгений Алексеевич Костюхин — 2, с. 58

Зоя Ивановна Власова — 2, с. 59

Регина Борисовна Калашникова — 1, с. 61

Татьяна Александровна Новичкова — 1, с. 60

Научная хроника

Амосова С.Н., Николаева С.В. Семинар «Советский и постсоветский штетль (по материалам экспедиций 2004—2005 гг.)» — 4, с. 59

Ахметова М.В. Международная школа «Мифология как система» — 1, с. 62

Вельmezova E.B. Конференция «Миф, анекдот, пословица в системе русской культуры» — 3, с. 62

Веселова И.С. «Морфология праздника». К 110-летию со дня рождения В.Я. Проппа — 2, с. 61

Канева Т.С. Научно-практический семинар «Итоги фольклорного года—2005» в Сыктывкаре — 2, с. 63

Конобродская В.Л. Этнолингвистическая школа-семинар в Житомире — 1, с. 63

Пьянкова К.В. Конференция «Ономастика в кругу гуманитарных наук» — 3, с. 63

Рыжакова С.И. Конференция «Литовские кресты в мировом контексте» — 4, с. 57

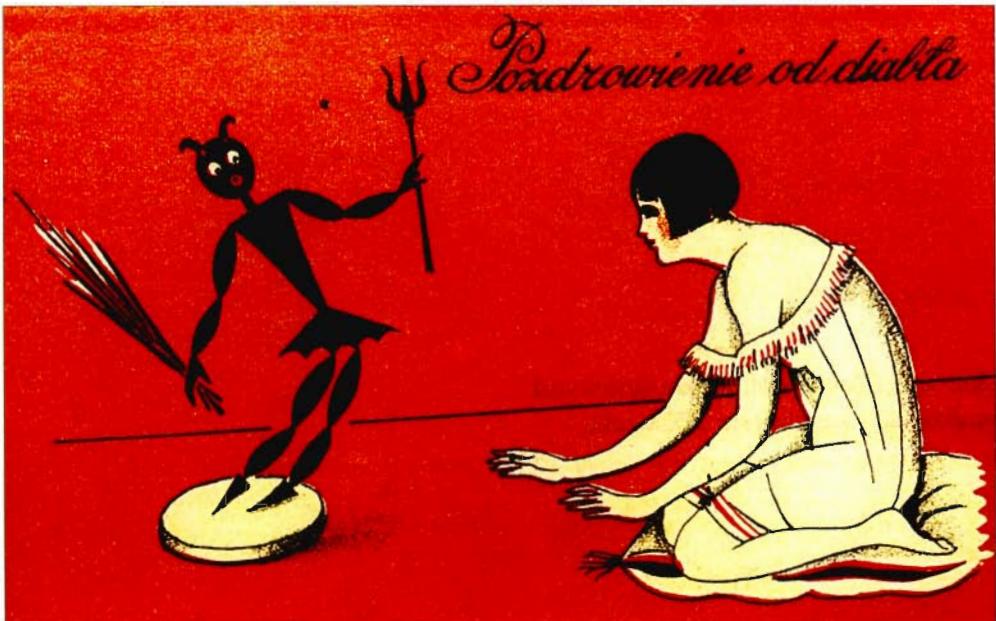
Седакова И.А. Международная конференция «Календарная обрядность» — 2, с. 60

Седакова И.А. Международный семинар по народной религии — 4, с. 60

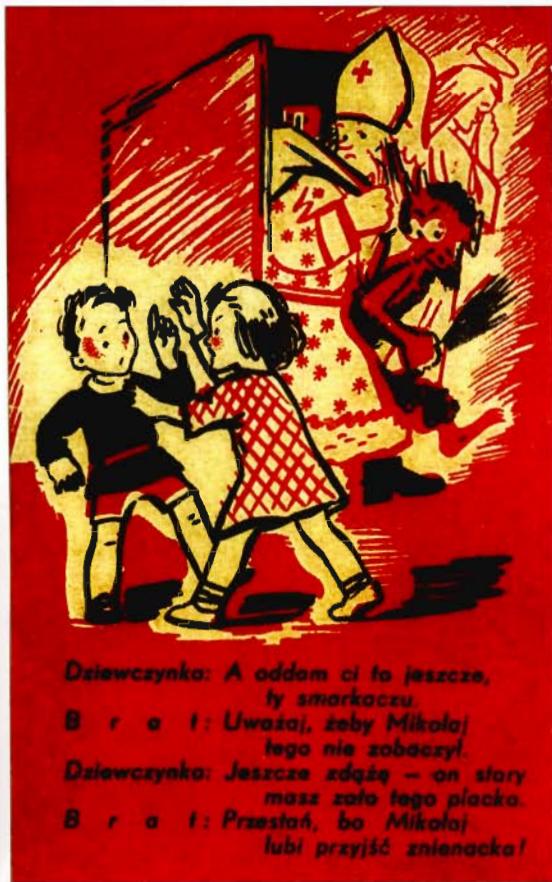
Трефилова О.В. X Толстовские чтения — 4, с. 62

Podrowienie od diabła

Польские рисованные открытки ко дню св. Николая. 1930-е гг.



С конца XIX в. в польской народной культуре существует традиция ряженья чертами на праздник святого Николая (6 декабря). К этому дню также выпускаются забавные сувениры и открытки с изображением чертей.



Статью
Л. Й. Пэлки
о «миколаевских»
чертях
читайте
на с. 13—15.



Prózna diabeł miechem w serce i woje dmuc –
zawet diabeł nie przerobi kastury na sucho

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 — 2007»)
Internet: www.rospe.ru



В следующих номерах:

С.Е. Никитина (*Москва*)
*Наивная литература
в конфессиональной среде*

А.Ю. Александрова
(*Санкт-Петербург*)
Деревенский бард
М.Н. Ботова

М.А. Грива (*Москва*)
*Культовые камни
в Коломенском*

Е.В. Акельев (*Москва*)
*Клички, язык и развлечения
московских «мошенников»
в XVIII в.*

В.А. Поздеев (*Киров*)
*Солдатские песни
из архива Русского
географического общества*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

