

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2007

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





«Кухарька» Ивонна Петровна Чолак и мать жениха Анастасия Степановна Королюк готовят свадебные «батьковы колачи»

Летом 2001 г. экспедиция Европейского университета в Санкт-Петербурге собирала сведения о свадебной обрядности в Черновицкой области Украины. В с. Старые Бросковцы Сторожинского района участники экспедиции присутствовали на свадьбе, зафиксировав все ее этапы. Читайте статью В.Б. Колосовой на с. 5—8.



«Брама» (украшенная еловыми ветками и молодыми елочками рама) над воротами дома жениха

Фото В.Б. Колосовой



«Завивание» молодой. Жених сидит на стуле, на колени ему кладут подушку, на которую садится невеста



После «завивания» молодые и «винчальные» батьки» задувают свечи



Родители жениха — Корнель Дмитриевич Королюк (1947 г.р.) и Анастасия Степановна Королюк (1945 г.р.) с букетами и подарками

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(54)'2007

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

М.Д. Аникеева

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 245-2205, факс: (495) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 31.05.2007. Формат 60х90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 66. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Печатный салон ШАНС» 1000 экз.
125412, Москва, ул. Ижорская, д. 13/19

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

© «Живая старина», 2007

На 1-й стр. обложки: Жених и невеста во
главе свадебного стола. Наверху свадебные
«батюшковые колаци», украшенные бруснич-
ным. Между калачами торт, испеченный
«винчальной маткой», за тортом две свя-
занные вместе бутылки горилки. С. Ста-
рые Бросковцы Черновицкой обл. (Украи-
на). 2001 г. Фото В.Б. Колосовой

На 4-й стр. обложки: Икона «Помощь в
родах». Дерево, масло. Конец XIX — начало
XX в. Д. Гута Ветковского р-на (Белорус-
сия). Из фондов Ветковского музея народ-
ного творчества. НВФ 3226

Издание осуществлено при финансовой поддержке Федерального агентства по
культуре и кинематографии (контракт № 07-05/5-1152 от 05.04.07)

СОДЕРЖАНИЕ

СВАДЬБА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Е.С. Узенёва.* О семантике болгарской свадьбы 2
В.Б. Колосова. Современная украинская свадьба в Черновицкой области 5
В.Ф. Наргелене. Причитания невесты в Белёвском районе Тульской области 8
Р. Моррис, Т.Б. Моррис (Юмсунова). Свадебный обряд у старообрядцев Орегона . . . 15
О.А. Абраменко. Свадебная обрядность цыган Северо-Запада России 19

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

- Т.В. Хлыбова.* Стих о Николе Мокруше 22
В.Е. Добровольская. Когда «молитовки петь грешно» 26
Духовные стихи рязанско-владимирского пограничья. Публикация *О.В. Гордиенко* . . . 29

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И МИР ДЕТСТВА

- Л.В. Карасёв.* Детские страшные истории 32
В.А. Ноговицын. Чабыргах как жанр детского фольклора якутов 34
А.Д. Назаркин. Иркутские бумажные куклы-«пандоры» — персонажи
произведений Лидии Чарской 36
«Чтоб дети были красивые и здоровые...» Публикация *Г.И. Лопатина* 38

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Т.Г. Иванова.* Этнография и ГПУ (эпизод из жизни вологодского
этнографа А.А. Веселовского) 41

ЭКСПЕДИЦИИ

- А.Л. Топорков, Т.С. Ильина.* Вологодская экспедиция РГГУ 44
«Благослови, Господи, пар Божью скотинушку...»
Публикация *А.А. Ивановой, Н.В. Солосиной* 47
Предсказательницы и целительницы в г. Бологое. Публикация *М.В. Ахметовой* . . . 49

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- Х. Ясон.* Третье издание указателя Аарне или новое начинание?
Перевод с английского *А.В. Рафаевой* 51
О.Б. Христоворова. В поисках «мужского»: гендерная проблематика
в отечественных исследованиях 53
М.Д. Алексеевский. В поисках утраченного колеса времени 55
А.В. Чернецов. Еще одна английская публикация о русской магии 57
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 57
Т.С. Канева. Новая литература по традиционной культуре в Республике Коми 58

ЮБИЛЕИ

- К 70-летию *В.Ф. Райана* 59

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М.Д. Алексеевский, З.С. Васильева.* Конференция «Мифология и повседневность» . . . 60
Т.С. Ильина, А.Л. Топорков. Круглый стол «Колдовство и народная религия
в России и Западной Европе» 62
А.И. Махнач. Конференция «От этнографии славян к культурной антропологии» . . . 64

Е.С. УЗЕНЁВА О СЕМАНТИКЕ БОЛГАРСКОЙ СВАДЬБЫ¹

В настоящей статье анализируется семантика болгарского свадебного обряда, который рассматривается как текст, представляющий собой единство вербального (словесного), реального (предметного) и акционального плана [11. С. 157]. Спецификой культурного текста, в отличие от языкового (вербального), «является его разнокодовость, гетерогенность, допустимость совмещения в пределах одного (например, обрядового) текста единиц (знаков) разной субстанциональной природы <...> что ставит перед исследователем задачу определения роли (структурной и содержательной) элементов каждого кода и анализ их соотношения и взаимодействия (дополнительное распределение, дублирование, интерпретация одного кода другим и т.п.)» [10. С. 7].

Синтагматика «текста» свадебного обряда. Мы рассматриваем «текст» свадебного обряда как синтагматическую последовательность ритуальных актов, развернутую во времени и пространстве. Безусловно, он представляет собой некоторую реконструкцию, сумму всех актов, реально наличествующих в локальных традициях, где могут по-разному сочетаться и актуализироваться отдельные ритуалы. Мы выделяем максимальный набор актов, последовательную цепь событий, которые составляют идеальную модель свадебного обряда, хотя в реальной традиции отдельные звенья могут редуцироваться, удлиняться и видоизменяться.

Болгарская свадебная традиция, с одной стороны, во многом совпадает с другими славянскими традициями, а с другой, включает ряд балканских черт, что объединяет ее с иными культурами балканского региона, например ритуалы бритья жениха и окраски хной волос невесты, «мужская» и «женская» свадьба, обрядовое молчание невесты и пр. (подробнее см. [12; 13]). Одной из ее характерных черт является двойная помолвка, тайная и официальная, «малая» и «большая», что нашло отражение и в обрядовой терминологии, ср. *малък/голям годееж*, *крито/явен годееж*, *сребро/злато годееж*, *прост/законен главееж*, *първи/втори сговор*, *малко/голямо питие* [14. С. 413] и др.

Точнее всего структура свадебного обряда определена в песне:

В понеделник пили ракия,	В понедельник водку пили,
във вторник годееж правили,	во вторник помолвку справили,
в сряда съ дара кроили,	в среду дары кроили,
в четвъртак съ го съшили,	в четверг их сшили,
в петък засевки правили,	в пятницу засевки [обряд] делали,
в събота дар събирали,	в субботу дар собирали,
в неделя сватба дигнали,	в воскресенье свадьбу сыграли,
в понеделник окроп играли,	в понедельник окроп [обряд] играли,
във вторник було хвърлиме	во вторник фату сняли

(восточная Болгария) [15. С. 100—101].

Парадигматика «текста» свадебного обряда. Как уже упоминалось выше, свадебный обряд является одним из самых сложно устроенных фрагментов традиционной народной культуры. За свадьбой как «текстом» стоит особый язык, соотношение разного рода подсистем, которые мы условно называем кодами², имеющих свой набор однотипных единиц и свою парадигматику, т.е. свои соотношения между единицами.

За каждым из кодов стоит своя система релевантных признаков, которые так или иначе выражаются и в наборе, и в соотношении единиц отдельного кода, и в номинации (терминологии). Для создания «текста» свадьбы, разных ее фрагментов из каждого кода выбираются отдельные эле-

менты, несущие в себе всю систему отношений, которыми этот элемент связан с другими единицами данного кода. Взаимодействуя между собой, все коды «используются в обрядовой коммуникации и участвуют в порождении обрядовой семантики, причем нередко один и тот же смысл может дублироваться в обряде несколькими семиотическими средствами одновременно» [6. С. 268]. Структура и семантика различных кодов образует чрезвычайно сложное семантическое пространство свадебного обряда.

Этнолингвистика рассматривает текст как семантическое целое, «как поле смыслового напряжения, в котором актуализируются значения, заложенные в каждом отдельном компоненте текста» [10. С. 7]. Смысловое единство текста обеспечивается его структурой и его функцией, его коммуникативной задачей, что по аналогии с языковой прагматикой называют прагматикой культурного текста.

Семантика обряда бракосочетания может передаваться посредством различных кодов: пространственного, растительного, аграрного, кулинарного, ремесленного, ландшафтного, астрономического, военного, охотничьего, социального, вкусового и др. Наиболее важными для свадьбы являются персонажный, предметный, акциональный, а также пищевой (особые блюда начала и конца обряда и сладкие кушанья, целый хлеб, символизирующий девственную невесту), растительный, или вегетативный (вечнозеленые растения: плющ, самшит, базилик, душистая герань, цветы, букеты — *китки*, растения-апоптоеи, например чеснок), животный (петух, курица, барашек, конь, выступающие в роли символов невесты), цветовой (белый, красный, золотой, зеленый), код одежды и обуви (фата-покрывало невесты, свадебный костюм новобрачной, особые знаки-атрибуты персонажей), признаковый (полный, новый, целый, сладкий, пресный, кислый) и др. коды. Особое место занимает вербальный код. Элементы вербального кода не только участвуют наравне с другими в создании текста свадебного обряда, но и интерпретируют его.

Персонажный (агентивный) код занимает особое место в свадьбе. Свадебный обряд — это обряд социальный, он касается людей и их социального положения, причем не только невесты и жениха, но и всего сообщества, так как в результате свадьбы меняется семейный, родовой, социальный статус всех участников обряда. Для всех персонажей это «переход», в различной степени разумеется, а переход всегда опасен, он связан с нарушением устоявшихся отношений, взаимосвязей и с преодолением «границы».

Характерной чертой системы свадебных персонажей является наличие двух партий — парня и девушки, однако в свадебном обряде их роли не равноправны. В центре большинства обрядовых действий оказывается невеста, несмотря на ее пассивность. Что касается их терминологического оформления, то здесь ситуация обратная. В большинстве случаев родственники молодого оказываются более значимыми, чем родственники невесты, они чаще маркируются терминами, именно с ними связано подавляющее число обрядовых действий.

Следует отметить, что не всегда и не везде для каждого участника свадьбы существует специальный термин (так, чины мужского пола маркируются гораздо чаще, чем женского). Особый интерес представляют полуюкказиональные обрядовые персонажи, специально приглашаемые для свадьбы, которые нередко определяются в соответствии со свои-

ми ритуальными функциями. Ср., например, название чина распорядителя свадьбы в восточной Болгарии *заложник*, который имеет различные наименования в зависимости от исполняемых им функций: остается символическим заложником в доме невесты после удачного исхода брачной ночи, кроме того, он «закладывает» свою честь «за честь» невесты (*обзаложник*), его нередко наказывают в случае выявления «нечестности» молодой; он смешит гостей (*смейник*, тур. *сой-терия*), рядится, маскируется (*маскара*, *страшник*).

Ритуальный акт представляет собой сложную структуру, состоящую из элементов различных кодов. Однако целостная коммуникативная ситуация предполагает еще и актуализацию пространственного и временного параметров. **Пространственный план** свадьбы определяется условно несколькими основными пунктами (точками) различного масштаба: селом невесты, селом жениха, домом невесты, домом жениха и церковью, где происходит венчание (внутри которых выделяются свои локусы, например, для дома невесты: внутренние помещения, комната невесты, двор, хозяйственные помещения и др.), — связанными между собой определенными расстояниями, отрезками пути, который проходят участники свадьбы с начала до конца. Кроме того, значимым моментом для пространственной характеристики свадьбы является маркированность границ — сакральных локусов, разделяющих мир на «свой» и «чужой» и отмечающих отдельные этапы обряда «перехода». Это граница села, водная преграда (река, ручей, источник), ворота дома (жениха и невесты), входная дверь, пороги внутренних комнат, очаг и др.

Временной план свадьбы охватывает обрядовый процесс во всей его продолжительности и состоит из нескольких расположенных один в другом концентрических кругов: центр с наиболее высокой степенью сакральности, который можно соотнести с сутками, далее круг, включающий обряды в рамках одной недели, и круг с самой низкой степенью сакральности, соответствующий календарному году [8. С. 163—170]. Наличие годичного переходного периода для новобрачных имеет двойную мотивацию: это необходимое и достаточное время для рождения первого ребенка, а также период, в течение которого реализуется полный набор действий и событий, в которых молодожены участвуют впервые [1. С. 88].

Кроме того, время свадебного обряда связано как с различными календарными сезонами (свадьбы играли осенью и зимой) и периодами (запрещалось совершать помолвку и венчание в пост, в период святок, накануне больших праздников), с фазами луны (полнолуние и новолуние), так и отрезками суток — подавляющее число обрядов приурочивалось к началу дня, что имело сакральное значение (ср. мотивировку действия «как растет день, так пусть всё растет и развивается у молодоженов»).

В «тексте» свадебного обряда выделяется ряд главных, узловых смысловых блоков, доминирующих концептов, мотивов, которые проходят через все коды, через семантику всех элементов, многократно проигрываются в обряде.

Можно выделить ряд основных семантических доминант болгарской свадьбы. Во-первых, это «**переход**» (свадьба как *rite de passage*), во-вторых, **соединение**, в-третьих, **плодородие**, а также **богатство**, **изобилие** как общеположительная смысловая доминанта обряда. Среди наиболее значимых для свадьбы мотивов отмечаются мотивы *договора*, *сговора*, *купли-продажи*, *кражи невесты*, *обмена*, *строительства*, *заквашивания*, *замешивания*, *засеивания*, *фертильности*, *молчания*, а также «признаковые» мотивы: *белый*, *красный*, *золотой*, *сладкий*, *пестрый*, *целый*, *полный*,

новый, *первый*. Каждый из этих мотивов может иметь конкретные формы выражения, которые проявляются и в терминологии, и в наборе самих единиц, и в структуре каждого акта.

Смысловой доминантой обряда в целом является **переход**, смена социального статуса молодых. Перемещения невесты из «своего» пространства в «чужое» были связаны с пересечением ряда границ (или маркирующих их сакральных локусов) и сопровождалась ритуалами: в доме невесты (комната невесты, где совершалось ее обувание и покрывание вуалью; порог дома, где молодая одаривала свою родню; ворота, у которых происходили обрядовые практики с апотропейным значением: поезд проезжал через расстеленный красный пояс тещи, вслед ему лили воду), в селе невесты (на его границе часто давался выкуп местным парням за увозимую девушку), преодоление водной преграды, путь до села жениха, двор молодого (встреча молодых с хлебом, обещание им подарков — *харизване*), порог его дома (невеста мазала медом и маслом притолоку входной двери), очаг (молодая ворошила в нем угли или одаривала его). По пути новобрачная обязательно должна была пересечь водную преграду (реку, ручей, источник), в мифологических представлениях отмечающую границу между разными мирами.

Кульминационной точкой перехода является первая брачная ночь. Обрядовое поведение и облик молодых, символически представляющие смерть новобрачных в прежнем статусе, апеллируют к погребальной обрядности.

Сразу после совершения акта молодые (особенно невеста) активно включаются в обрядовый процесс: невеста печет хлеб, украшает букеты, угощает сладкой водкой родных, «умывает» новых родственников, нередко прекращает и обрядовое молчание. Цикл движения, перемещения завершается посещением дома родителей невесты. Этот момент свадьбы особенно важен для молодой, поскольку он «довершает ее путь до полной схемы переходного ритуала: туда и обратно, но уже в новом статусе» [1. С. 87].

Мотив **перехода** находит отражение в обрядовой терминологии: ср. большое число лексем со значением движения, вождения, образованные от корней *вод-*, *ход-* (*водене на булката за вода*, *ходене на поржено*, *худулки 'хлеб'*, *сводници 'сваты'* и под.), а также терминов с семантикой угощения (*гощаване на булката*, *пригощаване на кума* и др.).

Мотив **соединения** пронизывает весь текст свадебного обряда и проявляется в следующих действиях, объектами которых вновь становятся новобрачные и свадебный хлеб: молодоженов запрягали в одно ярмо (ср. термины *съпруг*, *съпруга* 'супруг/супруга', т.е. находящиеся в одной упряжке), им соединяли руки, головы, их покрывали одним поясом, связывали руки, талии (ср. пояс как символ связывания, соединения), жених и невеста обменивались различными предметами (хлебом, венчальными свечами, дарами), их кормили одним хлебом, поили вином из одной чашки. Кроме того, в разных актах соединяли хлебы молодых и их части, муку и закваску, из которых готовили хлебные изделия, и пр. При изготовлении обрядовых предметов (деревца, знамени, венков, букетов) использовали плющ — растение, выходящее вокруг другого, что было символическим пожеланием молодым «витьяся» друг около друга, соединиться навеки.

Мотив **плодородия** представлен значительным числом действий. Объектом этих действий почти всегда были молодожены, которых осыпали зернами и сухофруктами, мукой, поливали вином, преломляли над их головами каравай или другой хлеб, который при этом высоко поднимали и ломали по направлению вверх, и др. Часто использова-

В.Б. КОЛОСОВА

СОВРЕМЕННАЯ УКРАИНСКАЯ СВАДЬБА
В ЧЕРНОВИЦКОЙ ОБЛАСТИ

В с. Старые Бросковцы (Сторожинецкий р-н Черновицкой обл.) в описываемый период (1933–2001 гг.), как правило, молодые люди договаривались о согласии сами (хотя были исключения даже в 1958 г.). Затем узкий семейный круг собирался на *злагоду* (= *пить слово*), где будущие родственники договаривались о распределении расходов и времени церемонии. На *злагоде* присутствовали только взрослые женатые родственники.

Возраст девушек, выходящих замуж, колебался от четырнадцати до двадцати пяти лет, однако уже двадцатилетние беспокоились о том, как бы не остаться старыми девами. Юноши редко женились до службы в армии, обычно брачным считался возраст в 20–22 года.

Жених и невеста приглашали каждый свою родню по отдельности, и лишь *винчальных батьков* (посаженных родителей) шли приглашать вместе, с рушником, с горилкой и калачами или тортом, произнося: «Просил молодой и молода, тато и мама, бы-сте пришли на весилé, до таких, до таких...»

Раньше на свадьбу приглашали только женатых, а из молодежи присутствовали лишь *дружки* и *дружбы*. Молодежь приходила с утра (в том числе и из соседних сел), при желании сопровождала молодых в церковь, затем веселилась и танцевала во дворе того дома, где играли свадьбу. Однако за стол их не приглашали, и они должны были вернуться домой до темноты (особенно строго соблюдалось это правило в отношении девушек). Исключение могли сделать лишь для просватанных девушек и парней. Ближе к вечеру приходили взрослые гости, и начиналось собственно *весилля*. По словам информантов, всё изменилось после обретения Украиной независимости (жители села склонны все более-менее заметные изменения в общественной жизни приурочивать к значительным политическим событиям — Второй мировой войне, обретению Украиной независимости и т.д.).

Свадебные чины. *Винчальны батьки*, как правило, выбираются среди ближайшей родни. Это могут быть сестра жениха с мужем или его брат с женой. Обычно это супружеская пара, хотя могут быть и исключения. Возможно



участие двух пар *винчальных батьков*; тогда одна из пар называется *старшей*.

В обязанности *винчальной матки* входит приготовление свадебного торта, покупка венчальных свечей и платка для *завивания* молодой (несколькими десятилетиями ранее платок покупал жених). Она держит зажженную свечу в загсе и в церкви, угощает печением и медом всех находящихся в церкви во время венчания, а затем и свадебных гостей. Кроме того, она должна *завить* молодую — надеть на нее платок. *Матка* может быть моложе тех, кого она «венчает», но обязательно должна быть замужем, в данном случае ее статус замужней женщины важнее возраста. Обязанности *винчальных батьков* не ограничиваются свадебной церемонией. Они обязуются помогать *финам* (т.е. молодой паре) во всех проблемах их совместной жизни. Они должны крестить детей обвенчанной ими пары и венчать их (обратное запрещено, т.е. *вертать хрст* нельзя).

Дружки и *дружбы* — родственники молодых или их близкие друзья. При их выборе соблюдается другое правило — *дружки* не должны быть старше невесты (и не должны иметь внебрачных детей), иначе у молодых в хозяйстве не будет удачи. Как видно, для представителей отдающей группы (которые еще не являются полноправными членами общины) важнее возраст, а для представителей принимающей группы — социальный статус, «общественный возраст». *Дружб* и *дружеск*

«*Винчальные батьки*» Михаил Бевцик и Илья Манилич, «*винчальные матки*» Анастасия Манилич и Катерина Бевцик (Савчук). С. Старые Бросковцы. Фото 1948 г.

бывает двое, четверо, шесть или восемь, обязательно четное число.

Дружбы должны сделать *браму* (украшенную еловыми ветками и молодыми елочками раму над воротами). Ее изготавливают и поднимают в ночь с субботы на воскресенье. Украшение *брамы* входит в обязанности *дружек*. При советской власти на нее было принято прикреплять транспарант с надписью «Ласкаво просимо на весилля» на красном фоне. Около десяти лет назад на *браму* прикрепляли факелы, которые зажигали в момент входа молодых в ворота. Несколько лет назад стали прикреплять свадебные кольца. *Дружки* также украшают свадебную палатку и делают два хвойных венка — на дверь дома и над входом в палатку. Разновидностью *брамы* выступают три молодые елочки, которые ставят на ворота.

Свитилка — младшая сестра или племянница молодого. Она должна держать зажженные свечи во время *завивания* молодой. Если девочка еще слишком мала, то свечи за нее может держать мать, но *свитилкой* все равно называется она. *Свитилок* может быть до 8 девочек.

Атрибуты. Уже почти двадцать лет назад традиционная одежда сменилась обычным белым платьем для невесты и городским костюмом для жениха. Од-

ВАЛЕРИЯ БОРИСОВНА КОЛОСОВА, канд. ист. наук; Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)



Старшая дружка прикалывает «винчальной матке» свадебную квитку. С. Старые Бросковцы. 2001 г. Фото В.Б. Колосовой.

нако иногда на второй день свадьбы невеста переодевается в *горботку* и вышитую сорочку. Так же могут одеться дружки и *винчальная матка*.

Венок как невесты, так и жениха шьют из барвинка. Собирает барвинок или сама невеста, или ее *дружки* в субботу до восхода солнца. Шьют венок родители, по очереди пришивая листочки к красной ленте. Принимают участие также братья и сестры. Впрочем, его может шить и женщина, которую специально нанимают, чтобы убирать невесту. (Вообще следует отметить, что с течением времени всё большее количество функций — шитье костюма невесты, изготовление подарков жениху и его родне — переходило к «специалистам».) Отмечаются изменения в том, как невеста надевала этот венок, — раньше его повязывали прямо на лоб, теперь же накладывают на волосы или прячут под фату. Второй венок — покупной, пластмассовый, к нему крепится фата. Если первый венок остался неизменным, то второй «сменил цвет» — раньше были популярны яркие цвета, теперь в моде венки белого цвета.

Квитки — искусственные букетики белого цвета. Сейчас их покупают, раньше делали сами, обычно из небольших веточек букса, перевязанных белой ленточкой. Летом добавляли живые цветы. На свадьбах начала XX в. цветы и ленты были цветными, обычно красными. Около сорока лет назад еще оставался обычай прикреплять

под квитку *ширинку* — квадратный кусок полотна с вышивкой по углам. В 1920-е гг. *ширинку* не прикрепляли на грудь, а подсовывали под пояс.

Время. Традиционно для свадеб выбиралась осень, так как «осенью всего е», т.е. много продуктов, которые, кроме того, не так быстро портятся, поскольку летняя жара уже кончилась. Теперь свадьбы играют практически в любое время, кроме постов. Традиционно свадьба игралась в воскресенье и понедельник; на третий день устраивали *колачання*.

В субботу рано утром с друзьями невеста посылала жениху свадебную сорочку и вышитую ею самой *ширинку*. Со сменой одежды на городскую эта деталь обряда исчезла (последнее упоминание о вышитой собственноручно *ширинке* касается свадьбы 1964 г.). В свою очередь, жених посылал невесте *хустку* для *завивания* и туфли. В середине 1960-х гг. традиционный наряд невесты — вышитая сорочка и юбка — стал постепенно вытесняться городским костюмом, т.е. белым платьем, а цветные ленты на *квитках* — белыми.

В первой половине дня в воскресенье близкие родственники собираются в домах молодых. Старшая *дружка* прикалывает им *квитки* — женатым справа, молодежи (в том числе и жениху) — слева. После еды молодой наливает каждому рюмку водки, которую гость должен выпить и вернуть с положенной в нее мелкой купюрой. Затем молодому *уклоняют колачи* — мать берет два калача и трижды опускает и поднимает их над его головой (молодой в это время стоит перегнувшись через стол или встает на колени). После этого она прикалывает к груди сына под *квиткой* *веночек* — красную ленту, свернутую в колечко, на которую нашиты листочки барвинка. Затем молодой, *батьки*, *дружки* и *дружки* обходят стол трижды, держась за руки (уже без родителей). В доме невесты в это время происходит то же самое. С этого момента родители практически не участвуют в свадебной церемонии.

Двое *дружек* под руки выводят жениха из дома и ведут его к машине. В это время мать кропит его освященной водой с помощью веточки базилика и осыпает сахаром из блюдца, которое держит *дружка*. Возле калитки жених должен перевернуть ногами два ведра с водой. Мотивации приводятся самые разные — «чтобы жизнь полной была»; «чтоб чисто, як вода, житть разливалось»; «шобы шло то, як з воды» (т.е. приходили достаток и богатство); наконец, просто «на счастье».

Во время торжественной регистрации зажигают венчальные свечи; молодые обмениваются кольцами, стоя на рушнике, который расстилают для них дружки; другим рушником им перевязывают руки, «чтобы быть всегда вместе». По окончании церемонии молодые вместе с *винчальными батьками* задувают свечи, а *винчальная матка* развязывает молодым руки.

Ряд действий жениха и невесты направлен на то, чтобы стать в будущем главой семьи и верховодить в доме. Так, садясь за стол, молодые стараются сесть друг другу на одежду; кто первый встанет с колен в церкви, тот будет главой дома; в загсе каждый старался быстрее другого ступить на рушник. Были и другие приметы. Сколько невеста хотела иметь детей, столько пальцев ей надо было положить на церковные двери. В церкви надо смотреть только на образа, чтобы дети были красивые. Считалось, что тот, кто первый придет к загсу, потом всю жизнь будет ждать другого. Особая группа примет касается венчальных свечей, которые зажигают в церкви; их огонь уподобляется будущей жизни новообрачной пары. Если свеча молодой горит сильнее, она будет «вредная»; чья свеча быстрее сгорит, тот раньше умрет; чья свеча горит сильнее, тот будет «бушевать»; если свеча дымит — «погано будут жити».

После венчания молодые уже вместе едут в тот дом, где будет проходить *весилля*. По прибытии из церкви родители встречают их с калачами, солью и горилкой.

Когда гости входят во двор, каждого из них музыканты приветствуют торжественным маршем. Гости вручают небольшие подарки молодым; затем каждого *винчальный батька* угощает водкой, а *винчальная матка* — печеньем с медом. Эти подарки называются *принис* или *до мамы* (последнее название объясняется тем, что в большинстве случаев эти подарки оставались родителям жениха, в отличие от подарков, вручаемых во время *повниц*). После того как соберутся все гости, их приглашают за стол. Гости проходят в палатку под калачами, которые держат родители молодых. Сначала заходят *батьки*, затем молодые, вторая пара *батьков* (если она есть) и, наконец, гости. Садятся за стол по ходу солнца. Во главе стола сидят молодые, по обе стороны от них — *винчальные батьки*, затем *дружки* и *дружки* и, наконец, гости.

Стол. Особого набора свадебных блюд обнаружить не удалось. Исключение составляют лишь *батьковы колачи*. Если у молодых одна пара *винчальных батьков*, выпекают четыре

калacha, если две — восемь* (по паре на каждого посаженного родителя). Раньше их было принято ставить на стол перед молодыми, теперь кладут на специальную полку над их головами вместе с двумя бутылками горилки, связанными вместе красной лентой (*паровы шипы*), иконой и венчальными свечами. Калачи также перевязаны красной лентой и украшены зеленью — барвинком или буксом — и цветами. На столе перед молодыми и *батьками* сначала ставили *сир* (творог) — чтобы жизнь была белой, чистой. Подача последнего блюда — *начинки* (сладкой выпечки) — сигнал гостям, что застолье скоро закончится.

Покрывание. Младший брат невесты или старший *дружба* на двух палках подносит невесте головной платок и кладет ей на голову, закрывая лицо. При этом *дружки* пытаются ему помешать, а он бьет их палками по рукам. *Покрывают* невесту только в том случае, если это для нее первый брак. В продолжение всего времени, пока собирают подарки, невеста сидит с закрытым платком лицом, чтобы «не дивилась на кавалеров».

Повница (= *солодка порция* = *чашка*). Этап обряда, состоящий в сборе подарков для молодоженов. Для этого из числа гостей выбирают двух мужчин, которые называются *службаки*, *службовцы*, *службаши*. В их обязанности входит сбор подарков и денег, их доставка *винчальному батьке* и громкое объявление суммы подаренных денег и стоимости подарков, чтобы могли слышать все гости. Соблюдается строгая последовательность: сначала «до чашки кличут» *батьков*, потом родителей, семью молодого, семью молодой и, наконец, соседей. Поскольку, как правило, гости — семейные пары, то мужчина дарит деньги, а женщина — подарок. Деньги принимаются обязательно на тарелку и после объявления суммы ссыпаются в какую-либо посуду, которую держит *винчальный батька*. Подарки тоже кладутся на тарелку, даже если это очень крупная вещь, например ковер (точнее, в таком случае тарелка подкладывается под подарок). При этом *винчальный батька* должен дать самую большую сумму денег (невозможность подарить большую сумму может даже послужить причиной отказа идти в *винчальные батьки*).

Повница является как бы переходным моментом в статусе невесты. В это время два головных убора — девичий и женский — «встречаются»: невеста сидит еще в венке и фате, но уже покрытая накинутым платком.



Завивание проходит обычно во дворе. Жениха усаживают на стул, а ему на колени по очереди сажают нескольких женщин, среди которых он должен узнать свою невесту. После успешного угадывания ему на колени кладут подушку, на которую сажают невесту. Здесь отсутствует *посад* невесты на дежу, однако и этот локальный вариант обряда не обходится без хлеба — на коленях невеста держит рушник, два калача, соль и две бутылки горилки. *Винчальная матка* снимает с невесты фату и убирает ее волосы под платок. В волосы кладут деньги и немного базилика («шобы була перша дытына хлопце»).

Перед завиванием снимается только цветочный венок с фатой, а барвинковый венок сначала *завивается* под платок, потом женщина хранит его всю жизнь, зашив в подушку, которую после ее смерти должны положить ей в гроб. Впрочем, его могла и надеть на себя *винчальная матка* (сообщение о свадьбе 1964 г.), но только при условии, что невеста была *честная*, иначе *винчальным батькам* грозили всяческие неприятности, неудачи в хозяйстве и т.д. Сразу после завивания *винчальная матка* перекалывает квитки молодого и молодой на правую сторону.

Надев невестину фату на голову, танцевали с *дружбами дружки* и другие незамужние девушки. Цель этого танца в фате невесты — скорее выйти замуж самим вслед за невестой. С той же целью девушки садятся на подушку, на которой *завивали* молодую.

Если молодая была *честная*, то молодому и его матери (вариант: всем

Свадьба 1956 г. С. Старые Бросковцы

гостям) на второй день свадьбы прикрепляли на грудь веточки калины с ягодами или красный бант, кусочек красной ленты; «нечестность» молодой отмечалась пропуском этого элемента обряда или разбиванием посуды. Обычно говорят, что *матка* била какую-либо посуду, чтобы ей «в хозяйстве ничего не шло», если молодая была *непорядна*. В настоящее время все детали обряда, связанные с девственностью невесты, практически исчезли. Даже пожилые информантки, склонные негативно относиться к любым изменениям, оценивают такие лакуны положительно: «...а теперь всё уже культурно, а раньше гости ещё гуляли, а молодых уже сажают на чердак, шобы шли спать, шобы матка знала, чи молода чесна, чи нечесна».

После *завивания* молодой кухарки приносят жареных кур. Они вручают их *винчальным батькам*, а гости в это время стараются их отнять или оторвать кусок. Были сообщения, согласно которым *батьки* потом раздавали по кусочку гостям (1957 г.). Кухаркам за кур положено дать горилку, деньги и подарки. Раньше (1958 г.) молодую *завивали* на второй день, соответственно, и кур приносили на второй день².

Колачения. В конце XX в. этот этап обряда проводился уже на второй день свадьбы, хотя раньше его оставляли на третий день. Здесь количество гостей уже невелико — около четверти приглашенных на свадьбу.

Со временем меняются не только элементы свадебного обряда, но и

смысловое наполнение некоторых терминов. Так, под словом *колачения* может подразумеваться и раздача гостям ломтей свадебного калача как элемент свадебного обряда на второй или третий день свадьбы, и визит молодых (а также еще небольшого числа специально приглашенных гостей) домой к *винчальным батькам*, что могло происходить как через неделю, так и через месяц-полтора после свадьбы.

Колачения — это чествование *винчальных батьков*. Молодых уже не поздравляют, и они на протяжении всего вечера ухаживают за гостями.

После обычного застолья приносили и ставили на стол *батьковы колачи*. Два из них *батьки* возвращали молодым, один забирали себе, а один разрезали на части и раздавали всем присутствующим гостям. Точно так же раздавался торт, испеченный *винчальной маткой*. Если на свадьбе было две пары *винчальных батьков*, то доля каждого гостя удваивалась.

Вообще роль выпечки, и особенно калачей, на свадьбе очень велика. Их начинают печь уже в среду. Потрескавшиеся или покосившиеся калачи перепекают, но это считается плохой приметой — у молодых не будет хорошей жизни. Печеньем и медом угощают всех присутствующих на церемонии венчания, а также всех гостей, входящих во двор. Перед заходом в палатку жених должен поймать калач, который дружки держат на длинных палках, а потом наперегонки с невестой раздать его гостям. Когда гости заходят в палатку, над их головами родители молодых держат калачи на рушнике. На свадебном столе лежат только калачи домашней выпечки, покупной хлеб не употребляют. Особая роль отводится большим калачам, которых выпекается по четыре на каждую пару *винчальных батьков*. Их же потом раздают гостям вместе со свадебными тортами. Каждому гостю, когда он уходит домой, дают калач с собой. Кроме того, раньше приглашенные гости приносили по паре калачей с собой, когда шли на свадьбу. Калачи украшали на второй день калиной, если невеста была *честной*. В песнях молодые уподобляются хлебу:

Из розціни паляниця,
а из дівки молодиця,
Из розціни хліб,
з молодого старий дід.

Можно отметить *множественность* элементов обряда — участников, атрибутов, манипуляций. За ее счет и воз-

можно *изменчивость*, так как при таком количестве элементов возможное число вариантов невероятно возрастает. Но именно большое число вариантов обеспечивает *устойчивость* традиции. Так, сообщить о честности невесты можно было с помощью украшения *квиток* красной лентой, украшения калачей калиной; *винчальная matka* подчеркивала это обстоятельство тем, что клала себе на голову венки невесты и не разбивала посуду.

По сравнению с состоянием традиции на начало XX в. появилась некая «спрессованность» времени, т.е. элементы обряда вместились в более короткий промежуток времени (один-два дня); некоторые из них поменялись местами. Так, курицу могут принести до *завивания* невесты; *завивание* происходит до первой брачной ночи и т.д. Форма элементов обряда сохраняется, однако изменение порядка их следования могло произойти только после утраты ими глубинного смысла. Если раньше один этап обряда был связан с другим причинно-следственными связями, то теперь обряд в целом выглядит как набор отдельных частей, порядок следования которых может быть изменен по усмотрению участников.

Меняется численное соотношение социовозрастных групп и их роль — теперь на свадьбах молодежь присутствует в качестве полноправных участников свадебного обряда, чего не было еще 15–20 лет назад. Единственными представителями молодежи были *дружки, дружки и свитлики*. Собственно, в ответ на вопрос, сколько человек зовут на свадьбу, ответ и сейчас однотипен: «Пятьдесят (сто, двести) пар».

Причины, влияющие на такие изменения, достаточно многочисленны и разнообразны: экономика, общественные потрясения, политические изменения, городская традиция, напрямую связываемая с понятием культуры как воспитанности. Вероятно, сильнее всего пострадали те этапы обряда, которые были связаны с подчеркнутым внимательным отношением к честности невесты и к дефлорации.

Примечания

¹ При втором браке *квитка* сразу прикалывается справа.

² Впрочем, встречались и такие сообщения: даже если *повниця* была в первый день, все равно *завивали* молодую на второй день.

Работа выполнена при финансовой поддержке Института «Открытое общество» (RSS № 1140/2000)

В.Ф. НАРГЕЛЕНЕ ПРИЧИТАНИЯ НЕВЕСТЫ В БЕЛЁВСКОМ РАЙОНЕ ТУЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

В известном и, пожалуй, единственном сборнике тульских свадебных песен говорится, что невеста на девичнике в среднерусской свадьбе «печалилась, плакала, но не причитала»¹. Однако в экспедициях 1987, 1991 и 1992 гг.² в Белёвский район, находящийся на границе с Калужской и Орловской областями, мне удалось записать и нотировать более десятка причитаний невесты³.

Причитания звучали не только на девичнике (прошальной вечеринке с подругами), но и утром свадебного дня, когда невесту собирали к венцу; когда родители благословляли невесту и по приезде свадебного поезда; когда сваха расплетала ей косу; перед отъездом к венчанию. «Причитать», по-местному *прибатуривать*, означает «плакать», «говорить».

«Я была просватанная месяца полтора, — рассказывает А.Д. Алимпиева (1912 г.р., д. Кураково). — Целую последнюю неделю перед свадьбой мы гыревали. Тёмное одевали. Замуж выходим — горевали. Девичник вечером, девок сбирали, девычки обыгрывали». «Ёлку наряжали и садились, — дополняет ее рассказ А.А. Зайчикова (1918 г.р., с. Ровно), — девку эту в середину сажали и вот пели песни. Много-премного песен пели, жалостные такие».

Первой песней на девичнике в соседних селах Болото и Семёновское была «Зимой, летом сосёнушка». «Горючая», протяжная, она пелась девушками, когда невеста, а с нею мать и сестра голосили в другом углу комнаты. Голосить начинали после ужина. Причитая, невеста пока еще сидела открытой.

М.Е. Коновалова (1912 г.р., д. Кураково) рассказывала: «Голошу! У чёрном во всём одета. Ужинают девочки, а я сижу на лавочке:

Головушка моя, ой, горькая,
Ужо, ужо открасовалася
У батюшки за столом».

Накануне свадьбы невеста причитала, прощаясь с родным домом и благодаря своих родителей «за хлеб-соль», «за воспитание» (пример 1).

ВЕРА ФЁДОРОВНА НАРГЕЛЕНЕ (г. Новомосковск Тульской обл.)

Пример 1

Спасибо, родной батюшка

Причитание невесты на девичнике вечером накануне свадьбы. Зап. в с. Болото Болотского с/с в 1991 г. от А.П. Андрюхиной, 1906 г.р.
Реальное звучание на тон ниже, чем показано в нотах.

$\text{♩} = 180$

1. А спа-си - бо, ро-д-най ба-тюш-ка,
2. А за ть-во - ю вос-пи - та - ны - я,
3. А за ть-во - ю хы - леб - соль.
4. И не о-бидь-та ты ми - не,
ро-д-най ба-тюш-ка,
5. О-т-во - ри м - не две - ри лае-кы-во,
6. А при - лае кя-ч ты ми - не к св - бе
7. А ла - с - кы - вым сло - веч-ком.

Особенно печальны были причитания невесты-сироты: «Когда сирота, она всё сидит плачет, а девки играют, играют!» (М.Е. Коновалова, 1912 г.р., д. Кураково); «У меня матери не было, мне такую "сиротскую" песню играли. Я плакала много, много плакала. А вечером, вот я расскажу, када вечеринка-то была, дали две горбушечки — хлебушка положили, две ложечки, а есть уже мне нельзя, я сидела опечаленная. Потом вылезають из стола, пообедали — и голошу:

Спаси, Христос,

Родной батюшка,

За хлеб, за соль...» (М.Д. Алимпиева, 1912 г.р., д. Кураково).

В причитаниях невеста-сирота жалобно обращалась к подругам (пример 2).

Пример 2

Проститя, кумушки

Причитание невесты-сироты на девичнике вечером накануне свадьбы. Зап. в с. Семёновское Болотского с/с в 1987 г. от К.Ф. Паниной, 1916 г.р.

$\text{♩} = 190$

1. А н - ро-сти-тя, ку-муш-ки,
2. Раз-двиньте-се, ку-муш-ки,

3. А дай-тя я сва-мц ны по-сле-ды-чках пы-ви-жу,

4. А род-ны-ва ба-мюш-ку сма-туш-кой мы-дож-ду... 3/4

5. А не при-йдем ли о - ни

6. А ме-не у чу-жи-е лю-бя-шки и-ры-во-диль?

Причитали также и утром свадебного дня: «А утром встали, замучили прям. Устали [встали] — и повели у чулан, помыли. Теперь мать крёстная у мене была — расчёсывали:

Спаси, Христос,
Крёстная матушка,
Стань за родную матушку...

Отголосила. Теперь начали одевать, опять голосила. Села на лавычку, обувать стали, деньги мне наклали туда, опять голосила. Отец голосил» (А.Д. Алимпиева, 1912 г.р., д. Кураково).

Но вот настал решающий момент: едет свадьба! Сва-ты еще не успели войти в дом, как невесту выводят из-за стола. Теперь она, причитая, обращается к родителям

с просьбой о прощении и благословении: «Сперву девушку, ишо допрежде, пока стучать у дверь-то, богословляют родители с иконой. Невеста падоеть перед ними на колени, молится, плачить. И мне мать тоже заставляла, я тоже плакала:

Спасибо.
Благослови, родной батюшка,
Отец, от жалости
У Божий храм сходить
От Бога закон принять.

Не попомни, родной батюшка,
Моих прежних грубостей,

Может, я тебе чем нагубила...» (А.А. Зайчикова, 1918 г.р., с. Ровно; см. также примеры 3, 4).

Пример 3

Благослови, родной батюшка

Причитание невесты во время благословения отцом. Зап. в с. Болото Болотского с/с в 1991 г. от А.П. Андрухиной, 1906 г.р.
Реальное звучание на тон ниже, чем показано в нотах.

$\text{♩} = 200$

1. А бла-го-е-ло - ва, ро-д-най ба-мюш-ка,
а у Бо-жий храм по-йти,
а Бо-же-й за-кон при-нять.

2. Бла-го-е-ло-ва ми-не, жа-л-ка-я ма-туш-ка,
а у Бо-жий храм по-ймишь,
а Бо-же-й за-кон при-нять.

3. А сна - си - бо вам, ба - тюш - ка с ма - туш - кой,

4. А ш - то вы ми - не во - е - ни - ма - ли

5. У со - б - ра - ли у до - б - ра - и лю - бью - ки.

6. А сна - си - бо ва - м, ро - д - на - й ба - тюш - ка с ма - туш - кой,

7. А за в(ы) - се ве - ша ла - е - ки - ва - я во - с(ы) - ни - ма - ны - я.

Пример 4

Быслови, родная батюшка

Причитание невесты во время благословения родителями. Зап. в с. Болото Болотского с/с в 1992 г. от Н.Е. Королёвой, 1915 г.р.
Реальное звучание на полтона выше, чем показано в нотках.

$\text{♩} = 124$, постепенно ускоряя

1. А бы - с - ло - ви, ро - д - на - й ба - тюш - ка,

2. А у бо - жац хы - рет по - йтишь,

3. О - д бо - га за - кон при - нять.

$\text{♩} = 144$

4. А на - ре - ки, ро - д - на - й ба - тюш - ка,

5. Су - дь - бо - ю хо - ро - ше - ю,

6. А что - бы я к те - бе, ба - тюш - ка,

7. Со с - ле - за - ми не хо - ди - ла,

8. Сво - ей го - рюш - кой не де - ли - лы - ся.

Попрошавшись с отцом, невеста поднимается с колен, целует икону, затем отца, после этого она так же прощается с матерью. Очень поэтично прощание с умершим отцом невесты-сироты (пример 5).

Пример 5

Родимая родная батюшка

Причитание невесты-сироты. Зап. в с. Семёновское Болотского с/с в 1991 г. от Н.И. Масленниковой, 1912 г.р.

$\text{♩} = 144$

1. Эх, ро - дн - ма - ч ро - д - ной ба - тюш - ка,

2. Эх, на - ры - ги к ми - не, ба - тюш - ка,

3. А су - дь - бу, х(ы), до - лю хо - ро - ше - ю,

4. А что н я к ва - м, мо - и, х(ы), ро - д - ны - я,

5. А что н я к вам со слез - ми не хо - дн - лы ба,

6. А что - ба я вас ни кы - ба - ли - лы ба,

7. Ах, не о - ба - жвч - ся, ро - д - ной ба - тюш - ка,

8. Ах, на ми - не, х(ы), на торь - ки - ю.

9. Ах, на ко - го ж я вас кн - да - ю,

10. Ах, на ко - го ж я вас ис - та - в - ля - ю?

11. Ах, ро - дн - май мой ба - тюш - ка,

12. Ах, ка - да я к вам за - йду,

13. Ах, не о - ба - жвч - ти - ся вы нынче - не.



По словам Н.Е. Королёвой (1915 г.р., с. Болото), «примерно в 1926—1927 годах уже не голосили», и сама она тоже не голосила. Однако на нашу просьбу попробовать показать, «как люди голосили», она исполнила причитание «Быслови, родной батюшка» (см. пример 4). Далее Е.Н. Королёва рассказывает: «Едет свадьба. Стучатся! Тут молодку накрывают и сажают. Теперь невеста сидит за столом покрытая. Надевали полотенце донизу, чтоб никто не видел, а в руку ей давали рушник утирать слезы.

Приезжают за невестой жених и дружок, сваха — поезжанья, а девишницы с каталкою [скалкой] встречают их. Каталка наряжена цветами, бумагою цветной. Девишницы стучат каталкой по столу, запевают "Вы послушайте, стары старики"... Садится продавать косу родня невесты или какая-нибудь девочка с мальчиком».

Расплетание «проданной» косы было знаком перехода невесты в статус замужней женщины: «Заплетали невесте ленту, а потом, када приедить свадьба, расплетают и две косы заплетает сваха. На две косы — уже женщина» (А.А. Зайчикова, 1918 г.р., с. Ровно). При расплетании косы невеста также причитала: «Невесте расплетают косу, а она:

Не расплетайся, свашунья,
Мою косу русью
(Сидит с ней сваха, мать хрёстная).
Не выплетайся, свашунья,
Ленду мою алаю.
Не сымайся, свашунья,
Девчью волю,
Не навязывай, свашунья,
Бабью кабалу» (А.Д. Мишина, 1913 г.р., с. Болото; см.

также пример б).

Пример 6

Не расплитайся, свашунья

Пример 6. Причитание невесты во время расплетания косы. Зап. в с. Болото Болотского с/с в 1991 г. от А.П. Андрюхиной, 1906 г.р.
Реальное звучание на тон ниже, чем показано в нотах.





После расплетания косы невесту увозили. Стоя на свадебной повозке, накрытая полотном невеста причитала в последний раз: «Когда на лошадь-то поставили накрывши, тоже плакать заставляли» (Н.Е. Королёва, 1915 г.р., с. Болото). В приведенном ниже примере причитание невесты перед отъездом к венцу обращено к умершей матери.

Пример 7

Сустрень, родная матушка

Причитание невесты-сироты. Зап. в с. Болото Болотского с/с в 1992 г. от Н.Е. Королёвой, 1915 г.р.
Реальное звучание на полтора тона выше, чем показано в нотах.

♩ = 132-136



Примечания

¹ Новикова А.М., Пушкина С.И. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981. С. 11.

² В экспедиции 1987 г. также принимали участие преподаватель Новомосковского музыкального училища Г.П. Бельская и студенты М. Руднева, Е. Бобровникова, Н. Морозова, О. Якушина, Е. Родионова; в экспедициях 1991 и 1992 гг. — И. Наргелайте.

³ Благодарю заведующего отделом музыкального фольклора Государственного республиканского центра русского фольклора Анатолия Николаевича Иванова за методическую помощь при подготовке нотировок.

Р. МОРРИС, Т.Б. МОРРИС (ЮМСУНОВА)

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД У СТАРООБРЯДЦЕВ ОРЕГОНА

В Орегоне находится самое крупное компактное поселение староверов в Америке (их порядка 10 000 человек)¹. До иммиграции в США группы этих старообрядцев жили далеко друг от друга и не имели между собой контактов. Если «синьзянцы» (старообрядцы, раньше жившие в провинции Китая Синьцзян) и «харбинцы» (жившие в Маньчжурии и в деревнях в окрестностях Харбина) встретились в конце 1950-х гг. в Бразилии, то с «турчанами» (старообрядцы, приехавшие в 1963 г. из Турции) эти две группы познакомились уже в Орегоне. На протяжении последних 40 лет старообрядцы разных групп живут в одном и том же районе, женятся между собой и неизбежно перенимают друг от друга традиции материальной и духовной культуры, их диалекты взаимодействуют. Рассмотрим это на примере свадебного обряда у беспоповцев.

С осени 2006 г. до осени 2007 г. мы присутствовали на восьми старообрядческих свадьбах. Женились молодые люди как внутри одной группы старообрядцев, так и происходящие из разных групп. Например, «синьзянец» Виталий Григорьевич Анфилофьев женился на «синьзянке» Марье Павловне Барсуковой; «синьзянец» Никита Кузьмич Барсуков взял в жены «харбинку» Любовь Семеновну Ревтову; «синьзянка» Ольга Евграфовна Скороходова вышла замуж за Иону Басаргина, «харбинца» по матери и «турчанина» по отцу, и т.д.

В 1981 г. на экраны США вышел документальный фильм о жизни и быте старообрядцев Орегона под названием «Староверы» (продюсер М. Хиксон, научный консультант проф. Р. Моррис), который имел большой успех и получил «Золотого орла». В центре фильма — показ свадьбы «турчанина» Антипа Лаврентьевича Алагоза и «харбинки» Февруси Лаврентьевны Кузнецовой. И вот спустя 26 лет мы присутствуем на свадьбе их сына — Ефима Антиповича Алагоза, который женится на Евфросинье Васильевне Гостевских, у которой мать — «синьзянка», а отец — «харбинец», и имеем возможность наблюдать, как изменился за это время свадебный обряд у староверов Орегона.

После того как молодые договариваются между собой, они должны посоветоваться со старцами, которые хорошо знают их родословные. По старообрядческому закону положено, чтобы между женихом и невестой не было родства до восьмого колена (учитывается не только кровное родство, но и духовное, «крестовое», поэтому, чтобы не сужать круг потенциальных партнеров, староверы Орегона выбирают в крестные близких родственников). Однако в силу того, что не хватает соответствующих людей брачного возраста, это не всегда соблюдается.

Сватовство начинается только после одобрения его старцами. Сватают девушку родители и близкие родственники жениха, вместе с ними приходят жених, иногда друг жениха (*дружка*). Происходит *сговор*.

На *сговоре* назначается *пропой* или *три поклона* «завершение выпивкой обряда сватанья невесты»: «Когда высватают, тогда договорятся делать пропой, шштитася, полбрака совершатся». Это происходит так. Родители жениха и гости со стороны жениха приезжают в дом к невесте. Приходит наставник (настоятель) той церкви, в которую ходит невеста, он спрашивает у жениха: волей ли он берет, у невесты — волей ли она идет. Если молодые отвечают — волей, то молодые и родители читают *начал* (молитва у старообрядцев, предшествующая началу всякого дела).

Потом молодые обмениваются подарками. Обычно невеста дарит жениху пояс или рубашку, а жених невесте — часы или деньги. Затем читают *второй начал*.

После этого начинается *обед*. «Женихова сторона угощает невестину сторону». Угощение такое же, как и на свадьбе. Нередко потом *невестина сторона* в знак благодарности угощает *женихову сторону*.

Когда заканчивается *пропой*, на невесту надевают *крóсату* «венки из цветов с лентами или шапочку, украшенную цветками»: «Обыкновенно жених с невестой выходят пораньше, встают из-за стола, она тут уже одетá крóсату». Снимают *крóсату* перед бракосочетанием.

За одну-две недели до свадьбы бывает *девичник*: «Запросватают девку, и вот перад тем, значит, ну обыкновенно неделя до бранья, вот это называется девичник». Подруги помогали девушке готовить приданое: шить, вышивать. Когда жених приходил в гости, то обя-

зательно приносил в кармане девушкам какие-нибудь гостинцы: конфеты, семечки, орехи. Рядом с невестой сидела ее подруга и как бы охраняла невесту. Раньше невеста должна была сидеть под шалью. Под шаль с ней мог сесть и жених. Девушки часами пели *свадьбишны* песни. Если они пели специально для жениха, то он должен был дать им немного денег.

Перед *браньём* (часть свадебного обряда, когда жених забирает невесту из ее дома) существовал обычай предсвадебной бани невесты. Невеста шла в баню с подругами, а жених готовил для нее венчик. Говорили — *пошел по венчик*. Жених приносил с собой чайник браги или пива и угощал девушек, которые мыли невесту. Этот обычай сейчас утрачивается.

В конце девичника невеста прощается с подругами — на свадьбе могут присутствовать только женатые люди.

В день свадьбы происходит *браньё*. Девушка «прощается» со своими родителями и с родным домом, и ее увозят в церковь (так называют беспоповцы молельный дом).

У оregonских старообрядцев существует обычай жениху, невесте, *дружке* и двум *свашкам* (одна *свашка* со стороны жениха, другая — со стороны невесты) от *бранья* и до конца свадьбы ходить вместе, взявшись за ленту из связанных между собой платочков: «Возьмут невесту на браньё, простятся с родителями ехать в церковь, и в это время уже платочки связываются, берутся и пошли». Лента из связанных платочков выполняет функцию оберега. Этот обычай пошел от «харбинцев», теперь его можно наблюдать буквально на каждой свадьбе. Под влиянием «харбинцев» изменили свой обряд «синьзянцы». Раньше у них за платочек с разных сторон держались жених и *дружка*, а невеста должна была держаться за жениха.

У старообрядцев-беспоповцев молодых *бра́чут*. Это происходит после обычной церковной службы: «Настоятель [церкви, в которую ходит жених] пёрва спрашивает: волей ли берёшь, волей ли идёшь. Три раза спрашивает: "Ты волей берёшь (называет имя)? Ты волей выходишь (называет имя)?"».

Только после положительного ответа зажигаются свечи и начинается молебен: «Молимся два молебна: Спасу, Николе, [и]ли Спасу, Богородице, [и]ли Богородице, Николе. Потом перву и третью песни прочитают». После этого молодые обмениваются кольцами: «Тогда это посягание, ну как вроде клятва.

РИЧАРД МОРРИС, доктор культурной и прикладной антропологии; Университет штата Орегон (Вудбурн, США); ТАМАРА БАЛДАНОВНА МОРРИС (ЮМСУНОВА), доктор филол. наук (Вудбурн, США)



Ричард Моррис беседует со старцами после духовного обеда. Фото Т. Моррис (Юмсуновой)

Аз посягаю тебя в жену мою. А за тебе посягаю в мужа моево. Меняют кольца, не одеют, а только передают кольца. Три раза так скажут и одеют кольца, целуются. Кольца на правую руку».

Родители жениха, а потом родители невесты благословляют молодых иконами (чаще распятием): «У «харбинцев» [говорят]: "Благословляю вас, чадо моя, на законный брак". А мы ["синьзянцы"] говорим: "Буде благословение Божие и моё отчее на рабе Божьем таким-то, называется имя, с рабой Божьей такой-то на законный брак". Молодые кланяются родителям до земли, под ноги молодым постилается *подножие* (белая ткань).

Потом невеста читает *три поклона* и благословляется наставником. Он берет с анаоя платок и *шаимур*² невесты и передает ей. Моление продолжается.

Свашки отводят невесту в задний угол церкви, расплетают ей косу, заплетают две и укладывают их на голову. Затем надевают *шаимуру* и сверху покрывают ее платком. Когда *свашки* подводят невесту к жениху, невеста кланяется ему до земли. Потом читаются молитвы, заканчивается молебен, в завершение читают *начал*.

«Синьзянцы» уходят из церкви с иконами, иконы несут или сами молодые, или *дружка*. «Харбинцы» могут на первое время оставить иконы в церкви.

Жених с невестой, дружка и две «свашки» в ожидании «яшика». Участники свадебного обряда держатся за ленту из связанных между собой платочков. Фото Р. Морриса



Свадьбы чаще всего играют в воскресенье после службы. «Синьзянцы» считают, что этот обычай пошел от «харбинцев». Раньше «синьзянцы» играли свадьбы не в воскресенье, чтобы не мешать воскресной службе, а в понедельник, иногда во вторник. Если свадьбу играли во вторник, то под среду (постный день) молодых не клали спать вместе: жених спал с дружкой, а невеста — со *свашкой*.

Духовный обед начинается рано, примерно около 10 часов утра. За *духовным столом* сидят жених с невестой, дружка, *свашки*, родители невесты и близкие родственники со стороны невесты, крестные, наставник. Родители жениха и близкие родственники со стороны жениха не сидят за столами, а ходят и всех угощают. Тосты на свадьбе не произносят. *Обед* должен проходить в молчании, однако это правило нарушается. Тех, кто *не вместе* (не в одной вере, не старообрядцы), предпочитают сажать за отдельный стол, но могут посадить и за общий. В любом случае посуда у них отдельная, теперь обычно одноразовая бумажная.

Набор блюд на всех свадьбах примерно одинаковый: окрошка; мясные пироги, нарезанные большими квадратными кусками; куриный суп с лапшой; пельмени; суп с говядиной и картошкой; квашеная капуста и помидоры; соленые огурцы; сладкий пирог, нарезанный кусками: «Обыкновенно окрошка неизменная и пироги с мясом, мясенные пироги». Из напитков обязательно присутствует бражка, иногда подают квас, пиво.

К гостям на свадьбе обращаются *сват* и *сватя*: «Сват (сваты), выдари-живай». После *обеда* все встают и долго молятся. Фотографировать *духовный обед* запрещается. Танцевать и петь не принято, но после того, как уходят старцы, это делают.

Все ждут приданого невесты — *яшика*, в котором подарки для новых родственников: рубахи, пояса, платочки, *шторы* 'занавески для икон', полотенца и др. *Яшик* привозят на машине вместе с другими вещами невесты (картины, зеркала, горшки с цветами и т.д.) ее родственники. Молодые и дружка символически выкупают *яшик*, дружка угощает бражкой тех, кто привез приданое. Широко распространенный обычай *продавать яшик* старообрядцы, вероятно, заимствовали в период их проживания в Китае от уйгуров или татар.

Важным элементом свадебного обряда являются *поклоны*. После *продажи яшика* сначала родители жениха, затем родители невесты, крестные, близкие и дальние родственники по

очереди садятся на лавочку в специально украшенном углу и дают молодым советы, а потом дарят подарки. Молодые в знак благодарности кланяются до земли. Рядом с лавочкой стоит столик с едой. Принимает подарки обычно *свашка* со стороны невесты, а *свашка* со стороны жениха приглашает гостей на *поклоны*. После поздравлений принято качать родителей жениха, при этом стараются подбросить их как можно выше. Родителей невесты обычно не качают: они «потеряли» дочь и нередко плачут.

После 6 часов вечера заканчивается церковный день. Дружка и *свашки* уводят молодых и укладывают их в постель. Близкие ждут приглашения войти в спальню молодых и убедиться в честности невесты. Теперь этот обычай почти утрачен.

На второй день свадьбы приглашают обычно на ужин. Собираются только самые близкие родственники. Весь этот день также идут *поклоны*. Кто не успел приехать в первый день, приезжают во второй, чтобы подарить молодым.

Иногда происходит *выкуп тещи*. Раньше у «синьзянцев» этого обычая не было, но, как говорит Макар Афанасьевич Зенюхин: «Не с неба, не с воздуха он пал, а где-то был, видно. Люди здесь с разных местов. Какие-то, видно, старухи научили».

Некоторые элементы свадебного обряда утрачиваются или трансформируются. Например, почти утрачен обычай невесте во время девичника сидеть под шалью или обычай предсвадебной бани невесты. Становится единой лексика свадебного обряда. Например, сговор, обручение с последующим угощением все старообрядцы Орегона называют вслед за «харбинцами» *пропой* или *три поклона*. Раньше «синьзянцы» называли это *зарученье*, *заручины* или *запой*. Слово *поклоны* вытеснило исконное для «синьзянцев» слово *стола*. В настоящее время свадебный обряд у разных групп оregonских старообрядцев-беспоповцев имеет незначительные различия.

Предлагаем вниманию читателей фрагмент из рассказа о своей свадьбе «синьзянца» Алексея Ивановича Афонаина (1940 г.р., образование 3 класса).

Как вот я сам жанился, мне двадцать первый год пошёл, а моей супруге, Анна Афанасьевна, ей пошёл, девятнадцатый год пошёл ей. Но, конечно, мы с ней что с Китаю были знакомые, виделись со школы. Но вот када переехали в Бразилию, можно было жаниться раньше, но вот эта переездка нам не давала жаниться. Почему? Потому что мы



Мать невесты дает наставления. Фото Р. Морриса

были, скажем, в переезде, оформляя документ *<...>* Но когда мы в Бразилию приехали, до этого я сам не хотел жаниться *<...>* А пришло время, не знаю, что-то стукнуло в голову, что пора жаниться. Прихожу, говорю маме, что: «Мама, я хочу жаниться». Она: «Ну ничо, сынок», — говорит. А отцу боюсь сказывать, что я отцу говорил, что раньше двадцати пяти лет не буду жаниться. Но, видать, мама сказала отцу, но отец, скажем, ничо не сказал мне.

Но и котору будешь? Но предложили мне: вот эту, вот эту иди девуку сватайся. Много мне указали их. Но я, конечно, не стал родителя слушивать-

ся. На какие указали, я поездил, посмотрел *<...>* Но приехал, но отец с матерью спрашивают: «Но чо, нашёл, нет?» — «Да нет, как-то не подошло». Но и указывают на туё, которую я ещё знал с Китаю. «Но ладно, раз такое дело — тебе жить, не нам жить».

Но пойдёмте свататься *<...>* Взяли человека, попросили которого, который может хорошо говорить, обходиться с народом чтобы. Но и пришли первый день, конечно, всё это для меня странно кажется. Какой-то, значит, как-то боязнь на меня навалилась, как-то вроде стыдно кажется *<...>* Но, правда, который у меня был, со мной был, как дружка называть его, но он пришёл.

Молодые делают поклоны до земли в благодарность родителям. Фото Р. Морриса



Поговорили вечером, они ни в какие лады не соглашаются. Но ушли домой, домой ушли. А я вечером свою невесту опять взглядел, нет, назавтра днём. Вот так, вот так. «Как ты, согласна, нет?» — «Да, — говорит, — я согласна, если тятя с мамой дадут, я, — гыт, — пойду», — говорит.

Но ладно. Назавтра опять приходим, они опять ни в какие лады не отдают никак. Но не отдают и всё, куражатся и всё. Раньше такой был закон, что вроде бы и отдают пора, а всё равно куражатся два-три раза. Но, в общем, таким путём мы ходили пять дней. В последние дни я уже сказал своему дружку: «Всё, большие уже не пойду, хватит, — говорю, — я уже не пойду, просто надоело мне <...> Я скажу своей этой подруге, что: "До свиданья и всё", — говорю. — Буду как-то другую искать или ишо подожду, ишо с годок или как-нибудь, а то надоело мне что ходить». Он говорит: «Но ладно, пойдём ещё раз». Но пришли, правда, на пятый раз када мы, но они с удовольствием отдали. Они уже поняли, что услышали от народа, перевели там уже. Уже меня сговаривали, что, но, уже готово всё. Но када сговорились, но ладно тада, будем отдавать.

Но назначать свадьбу будем, в какие дни, сколь скажем, но назначили. Свадьба должна быть через две недели. А перяд свадьбой здесь стали выговаривать как с жениха, чтобы жених для невесты должен был купить матерьялу на сарафан там, на подвенешное называться, там должен купить. Жаних должен кольца приготовить для себя и для невесты. И жаних должен купить невесте туфли какие-то, или костюм, или пальто такое что-нибудь, чтоб для невесты это всё должен купить. Но если у жениха денег нету или бедный жаних, но всё равно приходилось где-то занимать или как-то всё это исполнять. Но так договорились. И сразу допросили её, и меня допросили, перва её допросили. Пришли свидетели, невестина сторона там, пришли дядя, тётка, братанники [двоюродные братья] пришли там: «Но чо, пойдёшь ты за ево замуж?» — «Пойду». — «Но ты чо, с ума сошла, что ли?» — «Но пойду, — говорит, — и всё». Но раз пойдёшь, тогда меня спросили: «Ну чо, будешь брат?» — «Беру». Но с этим, значит, как называться, зарученье. Назавтра назначили девишник.

Назавтра мы пришли, но уже невеста дожидаться меня в дверях. К дверям подошёл с дружкой, должен сотворить молитву три раза. Молитва такая, что: «Господи Иисусе Христе, сыне Божие, помилуй нас». Пока хозяева «Аминь» не

скажут, то мы не заходим, нельзя заходить. Второй раз эту же самую молитву творишь и третий раз эту. Тогда скажут: «Аминь, святой молитвой заходите». Тогда, значит, мы заходим в дом.

В дом заходим. По обычаю, скажем, как дружка или друг, ли хто мой, он приходит вперед. И встаем, на иконы молимся три поклона. Помолвились, и невеста встречает меня, кланяется мне в ноги. Встает, поцалуемся с ней, как полагається, тогда садимся за стол.

А тут уже невеста уже приготовит подруг своих, дявчонок таких, ну сколь там — пять-шесть там. Но она должна обязательно иметь подругу какую-то, чтоб эта подруга находилась с ней всягда. Но и садимся за стол. То девки, девчата начинают песни свадьбинные петь всякие интересные <...>

А мы с ней сидим, и специально как молоды называемся, но молодых закрывают шалью. Така шаль большая, то этой шалью закроют. И сидим, скажем, под шалью, но, конечно, мы смотрим друг на друга и людей видим, но как шаль набросишь на плечи <...> Она может на голове держать, но я на плечах, чтоб, знаешь, но надоест мне сидеть. Она под шалью, она должна сидеть под шалью, а жаних не обязательно, но набросют, скажем.

Но вот начинают петь свадьбинные песни, другой раз часа два-три поют, когда я пришёл. Но посидим. Мы попели песни, конечно, выпивки никаких не бьют, абсолютно очень строго, никаких выпивок нету. Шай можно попить, так сказать, что или специально невестины родители могут кушать посадить, покормить, скажем, вечером <...>

Но назавтра, если есть время, я скажу, что приду. Если нет время, скажу, что не смогу завтра прийти, то они, девчонки, одне сидят. Каждый раз, когда жених приходит к невесте, он что-то в кармане что-то несёт: или какие-то деньги, или какие-то конфеты там, или пряники, чо-то такое несёт, как это специально на стол поставит, или семечки там, или орехи всякие разные. Что-то приносит, то какие девчонки вроде этому радуются, что как жених пришёл. А девчонки стараются петь песни свадьбинные. Если споют как жениху, то жених дарит им деньги. Вытаишь с карману сколько-нибудь там, положит им. Но, скажем, если пять девчонок сидит, то хоть по рублю пять рублей положит, а если побольше денег есть, побольше ложь, они не отказываются. То вот таким путем происходит свадьба.

И тогда, скажем, назначают — браньё называется по-нашему, как брачный день. То у нас в Китае, вот как мы

приехали с западного Китая, назывался Синьцзян, у нас в Синьцзяне никогда в воскресенье не брачили, всегда брачили в понедельник <...> Если в понедельник брачный день, то в субботу называется девишник. Девишник, то специально невеста идёт в баню с девчонками. То жаних должен приготовить для невесты веник. То жаних идёт с другом, там с молодыми ребятами с кем-то идёт. Идёт, и как называют — пошёл по веник. И обязательно с собой несёт щайник браги или щайник пива, чтоб такое сказать что. Но в то время где мы жили, у нас не водки не было, базарского пива у нас не было, всё было самодельное. Разный самоквас там, ну, брага называлась там. Хто как назовёт, сказать что. Не обязательно, чтоб крепково, а как для щесты что-то там, но квашенное из мёду. Вобщие, скажем, пиво называлось, самодельное пиво.

Вот дявчонок принесёт, но когда невеста из бани выйдет, но и жаних её встретит здесь-ка. Если хорошо девчонки вымыли невесту, то подарит, подарит девчонкам, де-ка за труды поставит им этот щайник с пивом или там фляга такое <...>

И вот таким путём подаришь дявчонкам, но тут побудеешь с нявестой. Конечно, один на один вобщие строго не опускали нявесту с жанихом до указанного время, не опускали. Девчонки всягда так, всегда с невестой, стоят возле невесты. Как пчёлы матку окружают, так и дявчонки невесту всё время дёржут. Но тогда зайдёшь в комнату. Будущая тёша, может, приготовила на стол что-нибудь, приготовила покормить здесь-ка. В это время девчонки по стакану или там сколь там обойдётся, по стакану этой бражки выпьют. Но здесь посидишь, уже большой церемонии здесь нету, сказать что.

С этим уходишь домой и назначаешь, что вот в понедельник в два часа или в три — во сколько там — мы придём за тобой.

Примечания

¹ См. публикации об оregonских старообрядцах в «Живой старине»: Моррис Р. Старообрядцы в Орегоне // ЖС. 1994. № 3. С. 54—55; Никитина С.Е. Русскую душу лучше выяснять на русском языке // ЖС. 1999. № 1. С. 36—39; Касаткина Р.Ф. Oregonские старообрядцы // ЖС. 2005. № 4. С. 51—54.

² На голове под платком все замужние женщины носят чепец — шашмуру, это придает форму головному убору. Шашмура называется также и весь головной убор. Шашмуру принесли в США старообрядцы, переселившиеся из Китая.

О.А. АБРАМЕНКО

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЦЫГАН
СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ

В этой статье мы приводим сведения о свадебной обрядности русских цыган и лотфов Северо-Запада России. Материал был собран путем включенного наблюдения и опроса по анкетам в период с 1996 по 2003 г. в Санкт-Петербурге, Пскове, Ленинградской, Псковской и Новгородской областях.

В XX в. культура цыганского народа претерпела значительные изменения. Прежде всего это связано с переходом цыган к оседлости: их кочевье прекратилось через какое-то время после постановления Совета Министров РСФСР 1956 г. «О приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством». Таким образом, цыган, которые кочуют традиционным способом, на Северо-Западе России сейчас нет (мы не имеем в виду феномен «вторичного кочевья» — нелегальной миграции цыган из стран бывшего Советского Союза, которая началась в 1990-е гг. и имеет место до сих пор).

Цыгане Северо-Запада живут дисперсно среди своих соседей в основном в сельской местности или на окраинах городов, в сельских домах. До реформ 1990-х гг. сельские цыгане работали в колхозах, в основном на животноводческих фермах. До сих пор цыгане зарабатывают мелкой торговлей, требующей перемещений, и этот способ существования, по нашим наблюдениям, является более престижным, чем, например, работа на ферме.

Для цыган Северо-Запада типично проживание в одном доме большой трех- или четырехпоколенной семьи. Отношения внутри большой семьи довольно жестко регламентированы. Самым высоким статусом обладают родители мужа, т.е. свекор и свекровь. Невестка имеет самый низкий статус и больше всего обязанностей — это и добывание денег и пропитания, и работа по дому.

Раньше невест высматривали на ярмарках, теперь — на общих праздниках или встречах родни. Информанты отмечают, что о хорошей девушке должна идти добрая слава (что она *baxtalj devlěstyr* 'счастливая от Бога'). Под этим понимается, что она всё умеет — и деньги делать («умеет гадать, раскинуть карты, обманывать нецыган!»), и в доме хозяйка, и умная, и находчи-

вая. Самое главное в девушке — девственность. Важно, сколько ей лет, какого она рода, кто ее родители, большая ли семья (если невеста из большой семьи, то она, с одной стороны, ко всему привычная и не боится никакой работы, но, с другой стороны, скорее всего бедная).

Девственность юноши тоже ценится, хотя запрета на добрые связи для мужчин нет. Однако похвала невинности жениха, исходящая от его матери, является аргументом для родителей невесты. Если девственник женится на женщине, которая уже была замужем или считается гуляшей, это считается результатом магических действий этой женщины: «Она его сбавовала, приучила к себе [при помощи своей опытности], он от нее никуда».

Невесту и теперь часто выбирают родители. Однако согласие молодых тоже важно, и иногда молодые сами договариваются между собой о сватовстве. Парень требует от девушки «слова» согласия: «Я согласна за тебя идти, если отец с мамой отдадут». А он ей говорит: «Будь хозяйка своим словам, я приду с родителями к тебе в сваты».

Свататься ходили родители жениха вместе с ним (чтобы родители невесты и старики из ее семьи его видели). Сваты хвалили жениха и обращались к родителям невесты по-русски: «У вас есть березка, у нас есть дуб. Одиноко ей стоять, а дуб ее прикроет от всяких ветров». Далее по-цыгански: «У вас есть дочь, а у нас сын неплохой — хороший, умный, достанет деньги сам, не будет ждять, пока жена принесет, сам обеспечит семью. И не надо ей [невесте] ничего нам делать, думать, где денег достать; приготовить мужу, постирать ему, чтобы он не ходил грязный, — у него же жена теперь есть, чтобы не было от людей стыда». Требования, перечисленные в словах сватов, намеренно занижаются (все присутствующие это понимают): на деле все заботы по дому и по обеспечению семьи лежат на невестке.

Родители невесты тоже хвалят ее, на что родители жениха отвечают: «И мы не против хорошего человека, мы сами хорошие, и хорошие люди нам нужны».

Сватов положено принимать как лучших гостей, даже если родители девушки не хотят ее отдавать. Для девушки считается честью, если к ней сватается много женихов. Престижным счи-

тается не пойти за первого встречного, а долго выбирать жениха. Желанных сватов принимают с водкой и закуской, даже устраивают молодежное гулянье. Необильная закуска (только чай) — знак того, что сватов не жалуют.

Если девушку не хотят отдавать, то стараются придумать предлог: что она уже сосватана (это, однако, сваты могут проверить); если в семье недавно были похороны (траур длится 40 дней или год); можно сослаться на неприязни в семье (например, кто-то из близких родственников в тюрьме). Не отдают дочь, если о семье жениха идет дурная слава, даже если сам жених при этом считается человеком положительным (например, среди его родственников есть конокрады, наркоманы, не умеющие держать слово, особенно если это касается стариков). Родители невесты смотрят, каким путем разбогатела семья жениха, и если они «грамотные», то не отдадут дочь в семью с сомнительным заработком, потому что этим же путем будет доставать деньги их дочь.

Во время сватовства, но не при сватах невесту спрашивают, хочет ли она замуж за этого парня.

Если мужчина был женат, тем более если у него есть ребенок от другой женщины, то его имеют право заставить «побожиться, что он клянется на семью, на родителей, что с [первой] женой не сойдется», или побожиться *pe dž'ipé* 'на [всю] жизнь', что он будет жить с этой девушкой как муж и порядочный человек, а не просто посмеется над ней. У этой клятвы есть еще одно значение — жених обещает жить с невестой до смерти. Однако считается, что заставлять человека так клясться нельзя, и жених отвечает: «На это Бог есть [всю ли жизнь супруги проживут вместе], но и мы будем стараться». В случае согласия на брак отцы дважды бьют по рукам или жмут руки друг другу. Отец невесты говорит отцу жениха: «Ты дал слово, будь хозяин своим словам». За соблюдение уговора отвечает отец жениха.

Если родители молодых не знают друг друга, родители невесты имеют право посмотреть, в каком доме, в каких условиях будет жить их дочь.

Перед свадьбой могут устроить вечеринку (*v'ič'ir'inka*), на которой проверяется девственность невесты (*čěs'ŕ*), чтобы знать, играть ли свадьбу (под «свадьбой» в этом случае понимаются

skam'indá 'столы' — пышное застолье с большим количеством гостей, с танцами и весельем). Часто, если семьи небогатые, свадьба происходит без предварительной вечеринки и девственность проверяется во время свадьбы. Если молодые венчаются в церкви, то честность проверяется во время застолья, поскольку в церковь невеста должна идти девственницей. Считается, что если имело место венчание, то молодые должны жить вместе всю жизнь, хотя они этого или нет, и женщина обязана терпеть все обиды от мужа. Цыгане часто не регистрируют брак в загсе.

Определенных дней, на которые назначают свадьбу, не существует (на венчание есть церковные ограничения). Информанты утверждают, что назначение даты свадьбы зависит в основном от наличия средств, а также отсутствия траура.

В нормальной ситуации порядок свадебного застолья выглядит так:

1. Встреча гостей, которые приносят подарки;
2. Благословение молодых стариками и другими гостями;
3. Застолье в ожидании главного момента свадьбы;
4. Проверка девственности невесты;
5. Танец с сорочкой невесты;
6. Застолье, танцы, поздравления молодых.

Свадьба может происходить на «нейтральной» территории (в ресторане, кафе). Если это невозможно, то застолье организуется в доме жениха; если дом семьи невесты больше, то могут выбрать и его.

Гостей на свадьбе рассаживают по мере их прихода. Обычно стол ставят буквой П, более уважаемых гостей сажают поближе к жениху и невесте. Родители сидят, где хотят, но вместе. Молодежь (подруги, сестры, золовки) группируется рядом с молодыми. На одной из свадеб нами было зафиксировано, что, когда молодые входят, им под ноги бросают цветы (однако неясно, насколько традиционной и распространенной является эта деталь свадебного обряда).

Гости подносят подарки (цветы, постельное белье, часы, посуду, вазы, украшения, конверты с деньгами). Некоторые приносят хлеб и соль на полотенце (*rušn'iko*), могут благословить иконой. Бабушки и дедушки благословляют молодых. При этом обычно держит икону самая старая женщина, говорят и бабушка, и дедушка: «Мы вас одариваем иконой, чтобы вы жили дружно, были здоровы, детки вы наши, чтобы слушали старших. Чтобы всегда Бог впереди, а вы следом».

После того как гости расселись и молодых благословили, происходит застолье, однако все находится в ожидании главного момента свадьбы — проверки честности невесты. Много пить и веселиться до этого момента не принято. Свекровь подпавляет невесту, чтобы та не боялась того, что ей предстоит, жениху также не возбраняется немножко выпить (однако, если он напьется, его осуждают).

Приданое невесты обычно передают на свадьбе. В приданое входят подушки, пуховое одеяло, ковры, золото, постельное белье, полотенца, хорошая одежда, обувь. Постель, на которой доказывается честность невесты, и рубашка (*n'žn'o gát*), в которую она одета при этом, тоже входят в приданое.

Честность невесты доказывается в отдельном помещении (комнате, сарае, чулане). Постель стелют матери жениха и невесты. По словам информантов, делается это для того, чтобы предотвратить обман в случае, если невеста не сохранила девственность. Имеются сведения о том, что, если произошел добрый контакт и его хотят скрыть, убивают голубя и мажут рубашку и простыню его кровью. Никогда не играют свадьбу во время месячных невесты, это контролируют мать невесты и свекровь. Если у жениха ничего не получается, то, чтобы избежать насмешек, его мать или бабушка пробивает гимен невесты пальцем (*pal'cōsa promarēla*), обмотанным новым прокипяченным носовым платком.

Из отдельного помещения жених выносит невесту на руках, или она сама выходит, одетая в то же платье. В комнату заходят свекровь и мать. Свекровь прыскает водку на кроватное пятно: если оно разошлось, порозовело, значит, это честная кровь (*č'ač'unó rát*), а если не разошлось — подделка (*xuxanó rát*).

Свекровь кладет брачную сорочку невесты себе на голову и танцует с ней, все родственницы со стороны жениха наперебой вырывают эту рубашку из рук и тоже танцуют, некоторые от радости вытирают ею лицо. Мужчины (в основном родственники жениха) тоже танцуют с этой рубашкой, машут ею. Часто мать и сестры невесты в момент выноса рубашки плачут.

Эту рубашку женщина хранит по крайней мере до того момента, когда ее дочь выйдет замуж. Если после свадьбы ее попрекнут нечестностью, она имеет право достать рубашку и отхлестать ею обидчика по лицу. Если обидчик подросток, то она сначала апеллирует к его родителям и заставляет взять свои слова обратно и извиниться.

Информанты не сообщали о реальных случаях, когда девственность не-

весты не подтверждалась. Однако они формулируют норму обычного права на этот случай: свадьба расстраивается, все расходы оплачивает семья невесты, которая считается опозоренной.

Молодые после танца с рубашкой присоединяются к пирующим. Начинаются танцы, которые являются важной составляющей цыганской свадьбы. Сначала танцевать выходят старики — родители жениха и невесты, дедушки и бабушки. Молодые обязаны выйти на танец со стариками. По окончании танца молодые должны упасть на колени и сказать: *sastypé tuménge* 'здоровья вам' и поцеловать стариков за то, что те уделили им внимание. Часто устраиваются своеобразные конкурсы, порядок которых устанавливает уважаемый человек, играющий роль тамады. Обычно начинают с молодых, которые должны своим дружным танцем доказать, что их семья будет крепкой. Затем танцуют матери, младшие родственники жениха и невесты. Молодые при этом должны присоединяться к танцу в знак того, что они уважают гостей. Считается, что особенно рьяно должна танцевать невеста. После танца молодые обязательно желают здоровья танцевавшим, если кто-то подойдет поцеловать их, они тоже должны им ответить поцелуями и благодарностями. В ходе «конкурсов» тамада вызывает на танец гостей семьями, но молодые должны перетанцевать со всеми. Маленьких детей вызывают танцевать вместе со всеми.

Во время застолья кричат, как и во время русской свадьбы, «горько!» — это делают только мужчины. Поцелуй жениха и невесты в ответ на этот призыв должен быть кратким — это подчеркивает скромность пары. Тот, кто кричит «горько!», пьет водку до дна и разбивает стопку на счастье (*pe bāx*), с пожеланиями и благословениями подходит к молодым, целует их. Пожелания могут быть следующими: «Будьте здоровы, живите дружно и стариков не забывайте»; «Держите на своей семье слово [т.е. способствуйте хорошей славе о вашей семье], чтобы люди признавали, потому что без людей и мы не люди» (выделенное курсивом говорится порусски); «Чтобы у вас были счастливые, здоровые дети»; «И денег побольше».

Обязательным компонентом свадебного застолья является «цыганский чай». Потчевание чаем гостей, особенно стариков, является обязательным с того момента, когда они только садятся за стол.

Обычная продолжительность свадьбы — три дня, однако сейчас часто ог-

раничиваются одним днем. На второй день свадьбы, даже если гулянье продолжается, невеста переодевается в другое платье (уже не белое) и обязательно повязывает платок. Платок дарят женщины со стороны жениха — свекровь, золовки, они же его повязывают. Прическа замужней женщины — убранные «в куль» волосы. Косы или распущенные волосы считаются детской или девичьей прической. Даже если девушка не замужем, но ей уже 19—20 лет, она старается причесываться «по-взрослому».

Иногда две породнившиеся семьи живут одной большой семьей. Незамужние и не обремененные детьми младшие сестры, бабушки, дедушки и другие одинокие родственники могут в случае необходимости перейти в дом новых родственников и жить там неопределенное время.

В большинстве случаев молодая невестка переходит в дом мужа. Обратная ситуация, когда муж становится *pr'imáko* 'примаком', довольно редка. Информанты указывают, что в примачки идут лишь в крайнем случае. Этим мужчину могут дразнить и упрекать (*te č'uvés pe jakxá* букв. 'положить на глаза').

Молодая невестка — самый бесправный член большой семьи. Она находится в подчинении у мужа, свекрови, свекра, младших родственников мужа. Свекровь или муж могут запретить невестке навещать ее родителей: считается, что ее семьей с момента свадьбы является семья мужа, а опека и забота о собственных родителях отныне не является ее обязанностью. Родственники мужа могут испытывать характер невестки в течение какого-то времени после свадьбы (обычно около месяца) и даже провоцировать ее на какие-то неблагоприятные поступки, например встречаться с каким-то мужчиной помимо мужа — с целью испытать, насколько она ветрена.

Главным в цыганской семье традиционно считается мужчина. Женщина занимает подчиненное положение. Если муж уважает жену, принимает деятельное участие в воспитании детей, это вызывает подозрения и рассматривается как результат магических действий (*ker'ibé* букв. 'делание'), совершенных женщиной в отношении мужчины. Подозрения усиливаются, если женщина считается некрасивой, нерасторопной по части добывания денег, а муж при этом болен и плохо выглядит. В этом случае он считается *kerdó* — пострадавшим от магических действий, букв. 'сделанным'.

Сейчас имеются случаи заключения браков между троюродными и даже

двоюродными родственниками, одна-ко такая практика осуждается.

Вступление в брак младшего брата/сестры до старшего не считается нормальным, и раньше этого избегали (младшие ждали, пока старшие создадут семью). Сейчас это не всегда соблюдается.

Предпочтительно заключение брака по согласию семей. Случаются, однако, и отклонения от этой нормы — побег молодых и насильственный увоз невесты. Побег устраивают, если кто-то из родителей против брака или если в семье нет денег на свадьбу, а молодые не хотят ждать. Эта ситуация огоривается обычным правом. В данном случае молодые пользуются покровительством родственников, которые в состоянии взять на себя ответственность за этот поступок молодых и обладают достаточным авторитетом для того, чтобы уговорить родителей примириться с ситуацией. Любая старшая родственница в этом случае должна постелить брачную постель и удостоверить в честности невесты, чтобы потом предъявить рубашку с пятнами крови родителям — это аргумент в пользу признания брака. Часто эта свидетельница является ходатаем, который пытается примирить детей и родителей. Если переговоры успешны, то затем играется нормальная свадьба, т.е. организуется «стола». Если же примирение не наступает, молодые кочуют от родственников к родственникам или пытаются сами устроить свою жизнь. Часто примиряющим аргументом является появление ребенка. Если же родители девушки решительно не согласны с браком, то они могут силой вернуть ее домой, где положение ее будет незавидным: она опозорена, ее нигде не отпускают одну, постоянно попрекают.

Насильственный увоз невесты (*č'or'ibé*) чреват скандалом и враждой между семьями. Обычно старшие родственники с обеих сторон заинтересованы в примирении, чтобы в дальнейшем сыграть нормальную свадьбу. Парень соглашается на брак, если на него оказывают давление родственники девушки и его собственные родители. Девушку тоже стараются уговорить на брак, потому что в случае отказа ее положение будет уязвимым: девственность она утратила, шансов на нормальное замужество у нее мало.

Иногда увоз и изнасилование девушки происходит из мести (например, в ответ на изнасилование родственником девушки сестры парня). В целом общественное мнение не осуждает увоз из мести. Однако родители девушки могут справедливо посчитать,

что их семье нанесен ущерб, и собрать цыганский суд (*romanó séndo*), который противопоставляется суду официальному (*gadž' éng' iro séndo*). Во время суда на столе непременно должны быть водка и закуска, но никто не напивается. В качестве судей выступают авторитетные мужчины и старые женщины. Авторитетом пользуются люди с богатым жизненным опытом, в том числе тюремным, но участие в суде тех, кто был осужден за изнасилование, исключено. Информанты утверждают, что подкупить цыганский суд невозможно и его решение не оспаривается.

Информантки отрицают возможность разбирательства в суде случаев, когда женщина отбила мужа у законной жены. В этом случае суд вершит сама оскорбленная жена или ее родственники: они обрезают обидчице волосы, могут побить ее.

Повторные браки ни в церкви, ни в государственных органах обычно не регистрируются. Иногда устраиваются «стола», но чаще мужчина и женщина просто сходятся и живут вместе. Женщина, выходящая замуж не в первый раз, надевает небелое платье без фаты. Для мужчины принят костюм, как и при первом браке. Важно, чтобы этот союз был признан общественным мнением. Слухи и пересуды, возникающие в результате недостатка у окружающих информации об отношениях данной пары, нежелательны, поэтому следует либо объявить о союзе, либо скрывать отношения. Слухи нежелательны в особенности для женщины, которую могут объявить *lubný* 'гулящей, проституткой'. Такими женщинами брезгуют — их не приглашают на «стола», на общие праздники. Если о женщине идет недобрая слава, мужчина, который собирался с ней сойтись, может отказаться от своего намерения, поскольку считается, что в этой ситуации виновата женщина и она сама позволила так к себе относиться.

Женщина, которая несколько раз выходит замуж («хоть каждый год»), не считается «гулящей», если эти браки оформляются с соблюдением приличий (устраиваются «стола» или просто во всеуслышание объявляется, что она будет жить с этим мужчиной: «все знают, что она с ним живет»).

Примечания

¹ За исключением оговоренных случаев, речь информантов дается в переводе с цыганского языка.

Работа выполнена при поддержке Института «Открытое общество» (грант G3103)

Т.В. ХЛЫБОВА

СТИХ О НИКОЛЕ МОКРУШЕ

В небольшом исследовании, посвященном традиции воспе-
вания святителя Николая в русских духовных стихах, пред-
принятом мной¹, упоминался стих о Николе Мокруше, изве-
стный по единственному тексту, опубликованному А.А. На-
заревским в 1963 г.² Поскольку стих известен мало, считаю
целесообразным привести его полностью:

Стих про Николу Мокрушу

Пошел Никола по зимней дороге,
По летней тропинке.
Навстречу Николе идет Касиян-бог.
И спрашивает Николу, что он мокр идет?
Где обмочился? где огрязнился?
«Я там обмочился, в синем море,
Где корабль людей тонул.
Денежны свечки Николе сулят.
Корабль тот с людьми я попытался».
«Никола Мокруша! — Касиян говорил: —
За что ты обмочился?
За денежну свечку.
А мне, Касияну, не надо рублеву».
«Тебе, Касияну, — Никола говорила (так! — А.Н.) —
В три года обедня,
И ты без молебна!
А мне, Николе,
Два праздника в год,
Молебнов часто,
А свеч навсегда».

Текст был записан еще в 1854 г. священником Богород-
ским от слепых в Вязниковском уезде Владимирской губ. и
хранился среди фольклорных материалов Архива РГО. Обра-
тивший внимание на этот образец народной поэзии и пере-
давший его А.А. Назаревскому В.И. Чернышев, комментируя
текст, находил, что «этот любопытный стих записан <...> весьма
дурно. Вряд ли он отражает песни слепых или даже их рас-
сказ, — предположил ученый. — По-видимому, это небреж-
ный пересказ на память плохо усвоенного народного стиха, с
постоянным нарушением ритма и, вероятно, с пропусками
и ошибками»³. С этим мнением был согласен и А.А. Назарев-
ский.

Традиция исполнения стиха была утеряна, на что указы-
вало наличие лишь одного образца. Более того, вставал воп-
рос и о самой возможности ее существования: не был ли этот
текст единственной попыткой передать в поэтической форме
известный по книжным и устным легендам сюжет о Касьяне-
Феостирикте и Николе, связанный с «Чудом св. Николы о
Синагрипе-царе»⁴?

В архиве ГРЦРФ я обнаружила еще один вариант стиха,
записанный в 2004 г. студентами МГПУ О.В. Жуковой и
Н.В. Точиной, принимавшими участие в фольклорной экс-
педиции Центра в соседнем с Вязниковским Муромском
районе Владимирской обл. Его исполнительница — Анна
Васильевна Самохина, 1925 г.р., русская, старообрядка, жи-
тельница с. Борок. Стих она спела.

Ходила Никола,
Ходила святая,
По летний дорожки,
По зимний тропинки.
Навстречу Николи,
Навстречу святою
(Навстречу) [исполнительница ошиблась
и продолжила правильно]

Идѣть Касиянин.
— Где жа ты, Никола,
Где жа ты, святая,
Где ж ты измочилася,
Где ж ты изгрязилася?
— Я была на мори,
Там корабль втонул.
Я там измочилася,
Я там изгрязилася.
Там мне посулили
Денежные свечи.
Аллилуия,
Аллилуия.
— Что жа ты, Никола,
Что жа ты, святая,
На что пирлестилася,
На что пирманилася!
Аллилуия,
Аллилуия.
— Там мне посулили
Денежные свечи.
Аллилуия,
Аллилуия.
У меня, у Николы,
У меня, святою,
Горят свечки часто,
А молебны зався.
Аллилуия,
Аллилуия.
А у тебя, у Касионе,
В году одна молебна.
Аллилуия,
Аллилуия.
В году одна молебна
И то без обедна.
Аллилуия,
Аллилуия.

Напевает вполголоса, небрежно интонируя. Высотный уровень пения
к 10-й строке опускается на полтона.

♩ = 92

Хо-ди-ла Ни-ко-ла, 2/4

Хо-ди-ла свя-та-я

По-лет-ний до-ро-жки, 5/8

По-зим-ний тро-пин-ки.

На-встре-чу Ни-ко-ле, 7/8

На-встре-чу свя-то-ю,

На-встре-чу и-дѣть Ка - си - я - нин: ^{3/8}
 «Где жа ты, Ни - ко - - - ла, ^{2/4}
 Где жа ты, свя - та - - - я, ^{2/4}
 Где ж ты из - мо - чи - - - ла - ся, ^{3/4}
 Где ж ты из - гря - зи - - ла - ся?» ^{2/4}
 «Я бы - ла на мо - - - ри, ^{2/4}
 Там ко - рабль вто - нул;
 Я там из - мо - чи - - ла - ся, ^{2/4}
 Я там из - гря - зи - - ла - ся.
 Там мне по - су - ли - - - ли
 Де-неж-ны - е све - - - - чи».

Ал - ли - лу - - - и - я,
 Ал - ли - лу - - - и - я.

«Что жа ты, Ни - ко - - - ла, ^{2/4}
 Что жа ты, свя - та - - - я,
 На что пир - ле - сти - - ла - ся, ^{2/4}
 На что пир - ма - ни - - - ла - ся?» ^{2/4}

Ал - ли - лу - - - и - я,
 Ал - ли - лу - - - и - я.

«Там мне по - су - ли - - - ли ^{2/4}
 Де-неж-ны - е све - - - - чи.
 Ал - ли - лу - - - и - я,
 Ал - ли - лу - - - и - я.

У ме-ня, у Ни - ко - - - - лы,
 У ме-ня, свя - то - - - - ю,
 Го-рят све-чки ча - - - - сто,
 А мо - ле-бны за - - - - вся.
 Ал - ли - лу - - - и - я,
 Ал - ли - лу - - - и - я.

А у те-бя, у Ка-си-о - - - - не, ^{2/4}
 В го-ду о-дна мо-леб - - - - на.
 Ал - ли - лу - - - и - я,
 Ал - ли - лу - - - и - я.

В го-ду о-дна мо-ле - - - - бна,



По словам исполнительницы, этот стих петь «когда хочешь можно. Хоть упокойнику можно. Николы два праздника — зимний и летний. Никола недавно была. Двадцать второго мая или июня, я не помню, и четвертого декабря».

Стих в хорошей сохранности, правда, 2-я часть несколько подпорчена: реплика Касьяна, который погнушался бы грязной работой и за рублевую свечу, отсутствует, и причину, по которой Николу служат два раза в год, а Касьяну — один раз в четыре года (29 февраля), о чем, собственно, и призван поведать стих, этот вариант не указывает.

Анализируя связь народных повествований о Касьяне и Николы с книжными аналогами, А.А. Назаревский отмечал резкое отличие содержания стиха от обычного типа устных легенд. Если в стихе, в полном соответствии с книжными редакциями, Николай помогает терпящим бедствие на море, то в устных легендах — «работающим на земле, на поле; крестьянину, увязавшему воз со снопами, который он вез с поля, или воз с дровами из лесу; крестьянину, вывезшему удобрение ("тний") на свою ниву; бедной вдове, у которой плуг застрял в кустах или которая не может окончить уборки своего хлеба на поле до наступления темноты»⁵. Исследователь связывал это обстоятельство с влиянием на народные легенды географических условий среднерусской полосы, где были записаны соответствующие тексты, и с земледельческим характером труда их носителей. Следует, по-видимому, добавить, что зависимость сюжета стиха от литературного прототипа объясняется и книжной культурой представителей среды, где религиозная поэзия складывалась и активно бытовала, и поэтической формой изложения, допускающей меньшую возможность инноваций по сравнению с прозаическим текстом, варьирование и исполнительские интерпретации в котором всегда значительнее.

Близость сюжета к книжному источнику могла быть спротоцирована и особой ролью св. Николая (спасителя на водах), которая была весьма актуальна для находящихся в бассейнах Оки и Клязьмы Муромского и Вязниковского районов, где был зафиксирован стих. На актуальность этой функции указывают как отмеченное многими исследователями именование Николы «морским богом»⁶, так и древняя традиция размещения Никольских храмов вблизи воды (храмы на Липне близ Новгорода, Николы Мокрого в Ярославле и Москве; в Муроме на набережной Оки была построена церковь, известная с XVI в. по писцовым книгам и Сотной грамоте Муромскому посаду как церковь Николы Мокрого⁷ — ср. с именованием Николы в стихе *Мокрушей*).

Возможно, данный стих — исключительно местная владимирская традиция. Свидетельство тому — фиксация текста только в этом регионе, а также достаточно распространенное здесь и до сих пор употребление женского рода по отношению к Николы: участники экспедиций Центра неоднократно фиксировали женские флексии в сочетаниях «была Никола», «Никола Милосливая» и т.д. в бытовой речи⁸ (ср. со стихами: «Никола говорила», «ходила», «святая» и т.д.).

Употребление женского рода в обоих текстах весьма примечательно, особенно в свете жанровой их приуроченности: духовные стихи, тесно связанные с церковной культурой, каза-

лось бы, в большей степени ориентируются на книжные образцы, чем на фольклорно-поэтические отклонения от литературной нормы. Впрочем, в данном случае нельзя исключать косвенного влияния особенностей церковнославянской грамматики. В именительном, винительном и звательном падежах двойственного числа окончание прилагательных мужского рода -ая (например: *Радуйтася, Борисе и Глебе богомудрая!* <...> *блаженная!* и т.д.), двойственное число глаголов мужского рода имеет окончание -а (*несла, ходила*). Несовпадение грамматического и естественного рода в стихе продиктовано, на наш взгляд, в первую очередь экстралингвистическими причинами.

Женский род Николы характерен и для календарных жанров народной поэзии, особенно для воловечных песен. Например, во владимирской семицкой песне *Миколушка* сочетается с женским родом глагола:

На чем ты, Миколушка,
На чем ты приехала?⁹

Особенно ярко эта тенденция проявляется в белорусских воловечных песнях:

Мати Божжа Прачистая,
Яна приезжала, сама повитала,
Да на коничку, на буланеньким,
А светый Юрий за повозничка,
Святая Микола за помощничка¹⁰.

Непоследовательно в другом тексте:

Святая Микола, старая особа,
Нет яго дома, пошов у поля¹¹.

Это тем более любопытно, что Никола по большей части покровительствует мужским занятиям, что отражено и в календаре: у восточных славян Никола вешний (9/22 мая), например, — мужской праздник. Известно, что на «никильщины» девушки и женщины не допускались¹².

Вообще традиция изменения пола святого существует. Так, св. Савва у болгар может быть женским персонажем¹³. У моравлян известна женская ипостась «Микулаша» — «Микулашка»¹⁴. Но в нашем случае изменен не пол, а лишь грамматический показатель рода согласуемых прилагательных или сочетающихся глаголов прошедшего времени (Никола *святая, ходила*).

Подобные грамматические девиации коснулись не только Николы, но и других христианских персонажей. Например:

Святая Илья ў поле пошла
У поле пошла, рожд зажинала.
Навстречу Илье Сам Господь Христос:
«Святая Илья, ты где была?» —
«Сам Иисус Христос, у поле была...»¹⁵

Или:

Святая Илья — старая жняя,
Гдзе раз рэзнёт, там сноп кладзёт...¹⁶

Влияние флексии -а имени на возникновение подобных колебаний в роде едва ли объясняет наш случай. Во-первых, примеров воздействия соответствующего окончания на изменение грамматического рода в отношении несакральных героев, пожалуй, нет: Микула, Илья, Алеша, Михайла и др. — имена персонажей былин, баллад, исторических и, скажем, свадебных песен, прозаических жанров — всегда согласуются с мужским родом. Гендерная определенность — безусловное требование этих текстов. Интересен пример с былинным *калик*ой, где согласование в текстах идет то по мужскому, то по женскому роду¹⁷. Причастность калик переходящих к иному миру,

невостребованность, ненужность половой идентификации этих героев, по-видимому, провоцирует грамматическую непоследовательность по роду, а наличие странниц наряду со странниками ставит *калику* в один ряд с существительными общего рода (*калека, забияка, задира, плакса* и т.д.), что облегчает употребление женских флексий в соответствующих словосочетаниях.

Во-вторых, что касается героев христианской истории, то изменение грамматических показателей происходит при определенных условиях — когда имя святого становится обозначением некоего периода времени, дня недели, праздника, не теряя при этом свойств одушевленности.

На престоле много праздников.
Первый праздник — Христов день,
Второй праздник — Егорий-свет,
Третий праздник — Микола-свет,
Еще праздник — Илья святая.

«Илья святая, где была?» —
«В чистом поле с серпом,
С золотым серпом я рожь жала,
Где пьсть нажну, там сноп свяжу,
Где сноп свяжу, там стог складу...»¹⁸

В некоторых случаях происходит согласование по женскому роду с существительными 2-го склонения:

За прастолом Господзь Бог сядиць.
Язуса на ручках дзяржиць.
Коло Яго ўсё святочкі счатуцца, рухаюцца:
Которому упрод ступиць?
Святая Рожство ўпрод пойшла,
За святым Рожством Святая Василля,
За святым Василлем Святая Кшеня...¹⁹

Святая Уздвіжання зямлю дзвіжа...²⁰

На «феминизацию» христианских праздников влияние оказала традиция соотнесения языческих праздников с женскими персонажами: Коляда, Масленица, Кострома (ср.: Семик — Семичиха, Иван Купала — Купалинка/Купаленка, Вялікдзень — Вяличка). Учитывая обязательность Николы для традиционного календарного сознания, его социальную атрибуцию в народной культуре как мужицкого помощника и заступника, правомерно объяснить женский род в стихе действующей моделью. В этом смысле стоит отметить формально-содержательную близость стиха к обрядовым — обходным колядным и волочечным — песням.

Для последних характерен мотив дороги, представленный глаголами движения («шли», «будут ехать», «пришла», «ходили искали» и т.д.; «ішлі», «хадзілі-блудзілі», «брелі», «беглі», «цяглі»²¹). Этот же мотив находим в стихе. Сравним:

Ходила Никола,
Ходила святая,
По летний дорожки,
По зимний тропинки.

Ишли-брели волочбники
По цямной ночи да по грязной грязи²².

А идзець-брядзець святы Микола,
Святы Микола с чистаго поля²³.

Овсей, Овсей
Шел по дорожке <...>
По этому мосту
Шли три братца:
Первый-то братец —
Рождество Христово...²⁴

Мы ходили, мы гуляли
По святым вечерам,
По сугробам, по снегам...²⁵

Любопытна и перекличка мотивов, связанных с указанием времени исполнения той или иной обходной песни: «по грязной грязи» — весенняя распутица во время Пасхи, «по сугробам, по снегам» — зимние святки. В стихе Никола ходит «по летней дорожке, по зимней тропинке», что связано со своеобразным обыгрыванием двух дней празднования святому (весенний/летний и зимний Никола).

С обрядовыми наш стих роднит и мотив помощи святого в работе, что особенно характерно для волочечных песен:

«Я была на мори,
Там корабль втонул...»

Прачистая Маць яго пытайць:
«Святы Микола! Гдзе ж ты буваў?
Гдзе ж ты буваў, гдзе ж пробуваў?» —
«Прачистая Маць Богородзица!
Я у честнаго мужа у Романича
Коний пасиць да запасаваў»²⁶.

Повторяется и мотив грязной/мокрой одежды святого:

«Где обмочился? где огрязнился?»

«Где ж ты измочилася,
Где ж ты изгязилася?»

А идзець-брядзець святы Микола,
Святы Микола с чистаго поля,
Ўросиўся, ўмочиўся — мокрошэнець²⁷.

Святы Микола па межах ходзіць,
Жыта родзіць,
Урасиўся, умачыўся,
Пад залаты пояс падапхнуўся²⁸.

Факт отмеченного сходства весьма любопытен: волочечные песни были распространены главным образом в Белоруссии, на русской территории они фиксировались в Псковской, Смоленской и частично в Калужской и Орловской областях²⁹. Данных по Владимирской области нет. Объясняются ли структурно-содержательные совпадения результатом прямого (благодаря белорусам-иммигрантам)³⁰ или опосредованного (через колядную, семицкую и т.д. традиции) влияния обрядового фольклора на сложение стиха, определить сложно. В любом случае перед нами пример включения в духовный стих как архаических элементов, связанных с мифологическими представлениями славян о покровителях и помощниках в труде, так и новой книжной топики.

Духовный стих о Николе Мокруше, таким образом, представляет собой поэтическую обработку литературной легенды при помощи средств образности, традиционных для народной культуры. И в этом смысле он занимает уникальное положение в корпусе стихов о святителе³¹, тесно связанных с книжной традицией и на функционально-семантическом уровне, и в отношении языковых средств.

Примечания

¹ См.: Хлыбова Т.В. Образ святителя Николы в духовных стихах // Традиционная культура. М., 2005. № 1. С. 22—30.

² Назаревский А.А. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором. Киев, 1963. С. 71.

³ Там же.

⁴ О легенде и связи ее с книжностью существует достаточно много исследований. См., например: Лопарев Х. «Слово о святом

патриархе Феостиректе» // Памятники древней письменности. 94. СПб., 1893. С. 17—31; Тихонравов Н.С. История древней русской литературы. Лекции, читанные в Московском университете в 1878—79 году. Литограф. изд. М., 1879. С. 69—81; Мендельсон Н. К поверьям о св. Кассиане // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 1—21; Loooris O. Der heilige Kassian und die Schattjährlgende. Helsinki, 1954; Назаревский А.А. Указ. соч. и др.

⁵ Назаревский А.А. Указ. соч. С. 83.

⁶ См., например: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 10, 84. О Николе, покровителе на воде, см. также: Белова О.В. Николай // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 399.

⁷ Об этом см.: Смирнова Э.С. Святитель Николай Чудотворец // Иконы Муром. М., 2004. С. 76.

⁸ Эта модель согласования по женскому роду была усвоена исполнительницей не только для стиха. Комментируя некоторые детали, она также употребляет женский род:

Святитель Христов Николая,
Моли Бога о нас каждый день.
Не каждый день, а какой-то день ее?
Понедельник. Во вторник Иоанн Предтече.
В среду и пятницу — слава, Господи,
Кресту твоему честному.
А в субботу святым всем.

⁹ Смирнов М.И. Старый быт и хозяйство в Переславль-Залесском уезде (Владимирской губ.) по этнографическим наблюдениям // Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Вып. 1: Старый быт и хозяйство переславской деревни. Переславль-Залесский, 1927. С. 31.

¹⁰ Шейн П.В. Белорусские народные песни, с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., 1874. № 147. С. 98.

¹¹ Там же. С. 95.

¹² См. об этом: Агапкина Т.А. Никола Вешний // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 394.

¹³ Белова О.В. Указ. соч. С. 401.

¹⁴ Валенцова М.М., Узеньова Е.С. Никола Зимний // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 2004. Т. 3. С. 398.

¹⁵ Шейн П.В. Указ. соч. № 151. С. 106—107.

¹⁶ Фальклор Міёршчыны. Календарныя свята-абрадавыя традыцыі Міёрскага раёна Віцебскай вобласці / Літ. апрац. В.І. Басько. Мінск, 2002. С. 29.

¹⁷ Например: «Выходила калика перехожая, / Перехожая калика, переэжая <...> Опустилася калика на тыи поля» (Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1951. Т. III, № 207); «Он [Илья Муромец] нашел, нашел калику перехожую, / Перехожую калику переброжую», но «Отвернулася-то калика в другу сторону» (Беломорские былины, записанные А. Марковым. М., 1901. № 43); «Как тут калика была русская, / Начал он калика тут высказывать» (Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... М.; Л., 1949. Т. I. № 48) и т.д.

¹⁸ Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В.И. Жекулиной, А.Н. Розова. М., 1989. № 356. С. 211.

¹⁹ Шейн П.В. Указ. соч. № 146. С. 94—95.

²⁰ Фальклор Міёршчыны. С. 41.

²¹ Виноградова Л.Н. Волочебные песни // Славянские древности: Этнолингв. словарь. М., 1995. Т. I. С. 425.

²² Шейн П.В. Указ. соч. № 141.

²³ Там же.

²⁴ Смирнов М.И. Указ. соч. С. 16.

²⁵ Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказаниях, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. I. Вып. I. № 1041.

²⁶ Шейн П.В. Белорусские народные песни... № 141.

²⁷ Там же.

²⁸ Земляробчы календар (Абрады і звычаі). Мінск, 1990. С. 165.

²⁹ См. об этом: Виноградова Л.Н. Указ. соч. С. 424.

³⁰ О волочебных песнях белорусов в Западной Сибири и Калининской области см.: Соколова В.К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 13—131.

³¹ См.: Хлыбова Т.В. Указ. соч.

Нотировка С.Ю. ВЛАСОВОЙ (Москва)

24—26 мая 2007 г. Государственный республиканский центр русского фольклора при поддержке Федерального агентства по культуре и кинематографии (контракт № 07-05/5-1152) провел XII Международную научную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир: социальные и эстетические нормативы». Конференция была посвящена правилам, приметам, запретам, предписаниям и другим текстам, регулирующим поведение человека в различных социокультурных ситуациях.

Предлагаем вниманию читателей статью В.Е. Добровольской, написанную в рамках подготовки к конференции.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

КОГДА «МОЛИТОВКИ ПЕТЬ ГРЕШНО»

В данной статье на материалах Владимирской, Ярославской, Кировской и Архангельской областей¹ будут рассмотрены предписания и запреты, связанные с исполнением духовных стихов. Активные их исполнители считают, что подобные ограничения — это «бабкины сказки, а верующий человек в это не верит, это всё от бесов» [1]. В то же время они стараются соблюдать правила, связанные с исполнением духовных стихов, и прекрасно знают (насколько это возможно в современных условиях) способы предотвращения нежелательных последствий при их нарушении².

На примере текстов, собранных в последние два десятилетия, мы можем выделить несколько типов нормативов, определяющих характер функционирования духовных стихов в рамках традиции. Рассмотрим некоторые наиболее характерные примеры таких нормативов.

Временные ограничения

1. Нормативы, связанные с календарными циклами. Наиболее распространен запрет на исполнение какого-либо фольклорного жанра в определенные календарные периоды. Самым распространенным примером является пение песен в пост: «На Великий пост, особливо на Страшную неделю, нельзя песневать под гармонь. Ни веселых, ни долгих — никаких» [2]. Для духовных стихов периодом календарного запрета чаще всего является Пасха и вся пасхальная неделя: «На Пасху молитовки эти петь нельзя, это грех. На Пасху солнце играет и люди петь и веселиться должны, а не с постными лицами сидеть. Для таких молитовок пост есть. На него их петь и надобно» [3]; «На пасхальной неделе кантов не поют, они постом поются, а на Пасху Бог радоваться должен и люди веселые песни поют» [4].

Существуют и другие периоды, в которые пение духовных стихов не одобряется, например Вознесение и

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

Духов день: «На Вознесенье кантов не поют, говорят, неурожай будет» [5]; «В Духов день молитовки петь грешно, покойников много будет» [6].

Запрещается также исполнять духовные стихи на Ивана Постного (день Усекновения главы Иоанна Крестителя, 11.IX). И если запрет на исполнение духовных стихов на Пасху, Вознесение и Троицу связан с их противопоставлением «веселым» песням, то предписание не петь духовных стихов в постный день показалось нам странным, так как противоречит другим нормативам этого дня, прежде всего разрешению петь и запрету танцевать: «На Ивана Постного песни петь можно, а вот танцевать, пляски устраивать — грех. Из-за танцев этих ему голову порубили» [7]. Вообще разрешение петь в постный день само по себе аномально, но удивительно, что при этом запрещается исполнение песен духовного содержания. Большинство исполнителей говорили нам о традиционности данного запрета: «Так старики говорили» [8]; «Всегда это было» [9]; «И родители так делали, и нам велели» [10]. Некоторые давали объяснения данному запрету: с одной стороны, «Кантов петь нельзя — червяки в картошке заведутся» [11]; «Молитовки не поют на Ивана Постного — мыши в картошке будут» [12], с другой — «Молитовок в этот день не поют, голова болеть весь год будет» [13]. В обоих случаях в мотивировках запрета задействованы элементы предметного кода данного праздника (картошка, которую нельзя есть и резать в этот день, и голова, которая является символом этого праздника и которая в течение года будет болеть у каждого, кто нарушит предписания для данного дня). Однако почему исполнение духовных стихов рассматривается как нарушение нормы, осталось неясным.

2. Нормативы, связанные с частями суток. В рассматриваемых традициях рекомендации, связанные с наиболее благоприятным (или, напротив, опасным) временем исполнения духовных стихов, затрагивают не только календарные даты и циклы, но и различные части суток. Так, духовные стихи повсеместно не рекомендуется петь в первой половине дня: «Мы песнев духовных этих по утрам не поём, до обеда их петь нельзя. Кто их с утра поёт — покойника кликает. В деревне помрёт кто-нибудь» [2]. Исключение составляют поминальные дни и похороны: «Вот в родительскую их [духовные стихи] с утра поют, а в обычные дни-то — нет, с утра петь нельзя» [1]; «Когда година там или сорок дней, тут уж с утра молитовки-то поют, а так — нет» [14]; «Вот помер кто, если некому читать-то, то тут уж канты поют, не все, а те, что поминальные. Тут уж и утром поют, и днём, тут уж всё время. А так-то только вечером или ночью, если бессонница» [7].

Однако и здесь есть особенности. Так, хотя Радуница повсеместно на данных территориях считается поминальным днем, духовные стихи тем не менее исполнять рекомендуется во второй половине дня: «На Радужный вторник канты только после обеда петь можно, а с утра-то грешно» [15]. Причина запрета объясняется следующим: «Если на Радужное канты с утра петь, то покойников в семье много будет» [5]; «Если кто на Радуницу молитовки с утра спел, то он бесприменно помрёт вскорости, он по себе молитовки-то пел» [13]. Таким образом, духовные стихи на Радуницу приравниваются к песням, исполнение которых с утра считается опасным (ср. «На Радуницу песен с утра не поют — покойника накликаешь в дом» [13]).

3. Нормативы, связанные с днем недели. Данный тип нормативов сформировался на основе представлений о том, что духовные стихи не исполняются в тот или иной день недели. Применительно к духовным стихам данные ограничения крайне редки. Наиболее неблагоприятным днем для исполнения духовных стихов является вторник, который в большинстве рассматриваемых локальных традиций считается легким днем: «Духовные песни, их по вторникам-то лучше не петь. Уж вот точно к слезам, или заболит кто, или покойник будет. Вторник, он ко всему день справный, а вот их-то на его лучше не петь, к беде то» [10]. Иногда неблагоприятным для исполнения духовных стихов днем является воскресенье. Считается, что если в этот день петь духовные стихи, то на всей территории, где слышно это пение, случится падеж скота или неурожай овощей: «В воскресенье молитовки петь не надо. Вот где их слышно, а бывает далеко ж слышно, даже если тихо поёшь, везде там скотина сдохнет» [3]; «Как только в воскресенье их затянут, ну прям точно, вот где услышишь, там вот прям ни картошки, ни лука, ничего. Вот у нас тут до дороги слышно, что в доме поют, а уж за дорогой — нет. И вот стала баба в воскресенье их петь, и вот до дороги картошки нет, два мешка посадили — полведра собрали, да не картошка — горох, а за дорогой урожай большой. Нельзя канты-то в воскресенье петь» [6].

4. Нормативы, связанные с возрастом. Данный норматив формируется представлениями о статусе и нормах поведения человека определенного возраста³. Духовные стихи не рекомендуется исполнять молодым: «Вот ты ещё молода, тебе молитвы петь не надо. Нельзя молодым петь. Ты молода, у тебя грехов немного, зачем у Бога лишнего просить» [7].

Иногда запрещено исполнение какого-то конкретного текста. Например, молодым запрещается исполнение духовных стихов «Плач Адама» и «В далекой стране Палестине», а также современных поминальных стихов типа «Спи, наша милая мама»: «Вот ты молодая ещё, та тебе в "В далёкой стране Палестине" петь нельзя. Вот постарше станешь, тогда пой» [2]; «Вот если помрёт кто, то тебе только по-старому голосить надо, вот "Спи, наша милая мама" нельзя. Это только постарше ревут. А тебе в голос надо» [13].

Однако оговорим, что оппозиция «старый—молодой» может быть связана не только с возрастными, но и с социальными характеристиками. Чаще всего социальным критерием взрослости является женитьба/замужество, и тогда, если для прескрипции важен социальный статус исполнителя, в категорию «старый» может попасть 20-летний женатый человек, а в категорию «молодой» — 40-летний неженатый. Оба человека попадают в категорию «молодые», если акцентируется возрастная статус.

Социальные нормативы

Нормативы, связанные с социальным статусом человека, существуют в самых разных социальных группах. Они связаны в основном с запрещением исполнять тексты того или иного жанра людям, не принадлежащим к определенной социальной группе. Применительно к духовным стихам данный тип запрета встречается нечасто. Наиболее распространена прескрипция, регламентирующая исполнение духовных стихов неженатыми людьми независимо от их возраста: «Если вот ты не замужем, то молитовки тебе петь нельзя. Будешь на родню покойников призывать. Вдов в семье много будет. Муж-

ки в семье помрут: и братья, и зятя. Незамужним петь нельзя» [7].

В то же время, если женщина является не старой де-вой, а *черниченкой*, добровольно выбравшей статус незамужней, она наделяется в данных традициях определенной сакральной силой и не только может, но и должна в определенных ситуациях петь духовные стихи. Например, на похоронах ближайших женских родственников во избежание дальнейших смертей при наличии выбора предпочтение будет отдано ей: «Вообще-то незамужним бабам молитовки петь нельзя, это к покойникам, мужики в семье будут помирать. А вот если баба черниченка, то это даже хорошо, особенно если кто из бабей родни помер. Вот её обязательно выберут, чтоб пела. Чтоб больше никто не мёр» [9].

Гендерные нормативы

Духовные стихи в данных регионах являются принадлежностью женской традиции, и, соответственно, исполнять их категорически запрещено мужчинам: «Вот у нас тут мужик был, а жёнка евойная всё молитовки пела. Много знала. Вот померла она. А он возьми да и запой ее молитовки. Ой, бабы, что постарше, ну его стыдить, что молитовки поёт. Да разе мужику молитовки петь можно? Это только бабы поют. Если мужик бабьи песни поёт — покойников много будет или падёж будет. Говорят, мужики бабьи песни к смерти поют» [4].

Религиозные нормативы

Этот тип нормативов формируется на основе представлений, связанных с верой. В его основе чаще всего лежит оппозиция «крещёный—некрещёный»: «Молитовки только крещёный петь может, а если не крестили, а поёт, то это грех» [11].

Для духовных стихов очень часто запрет связан с профессиональной принадлежностью исполнителя. При всем том, что духовные стихи являются широко распространенным на данной территории жанром, довольно часто можно услышать высказывание типа: «Таки канты только филипповцы поют, а мы православные люди, у нас поп в церкви есть, и мы этих кантов не поём. Говорят, что эти канты петь будет, тот от Бога отступил, тот Иуда» [15].

Ситуативные нормативы

Ситуативный, или окказиональный, норматив носит в значительной степени индивидуальный характер. Наибольшее число ситуативных запретов связано с похоронными причитаниями. На современные поминальные стихи практически полностью распространяются ситуативные запреты, типичные для похоронных причитаний. Так, данную разновидность духовных стихов нельзя исполнять пока не прошел год со дня смерти кого-нибудь из родственников (исключение составляют поминальные дни), если кто-то из членов семьи болеет, так как в противном случае больной может умереть; если кто-то в пути, с путешественником случится несчастье: «Вот "Минута горькая настала" нельзя до годины петь, только после, а то ещё покойники будут» [2]; «Молитовка такая есть, "На всех солнце светит", её нельзя петь, когда больной в доме, помереть может. Она поминальная молитовка» [10]; «Вот если кто в дороге, а ты поёшь "Здесь духовное собрание", то вот обязательно с ним что-то случится» [12].

Существуют и другие типы нормативов. К сожалению, нормативная составляющая бытования того или иного

фольклорного текста до самого последнего времени не фиксировалась или фиксировалась избирательно не только потому, что данная информация не входила в сферу исследовательских интересов, но и потому, что она не была словесно оформлена⁴, а следовательно, не рассматривалась как самостоятельный жанр и в силу этого если и фиксировалась фольклористами-филологами, то как некий наджанровый элемент, являющийся продуктивным и способствующий формированию некоторых жанров несказочной прозы⁵. В настоящее время ситуация изменилась. Записи последних лет показывают, что нормативы значительно реже функционируют как жанроформирующий компонент. Они начинают функционировать как самостоятельный жанр информативно-дидактического характера, который в значительной степени играет роль механизма защиты традиционной культуры как от внешнего влияния, так и от внутренней деградации.

Примечания

¹ Материалы из Архангельской обл. хранятся в личном архиве автора; остальные материалы — в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора.

² Подробнее см.: *Добровольская В.Е.* Типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // *Славянская традиционная культура и современный мир.* Вып. 4. М., 2002. С. 112—123.

³ Очень подробно статус и нормы поведения, связанные с возрастом, представлены в книге: *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

⁴ Подробнее см.: *Добровольская В.Е.* Типы и функции магических запретов...

⁵ Подробнее см.: *Добровольская В.Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // *Традиционная культура.* 2004. № 3. С. 46—55

Список информантов

1. Антонина Ивановна Гуляева, 1925 г.р., с. Владычное, Пошехонский р-н Ярославской обл.
2. Мария Ивановна Алексеева, 1920 г.р., с. Непейцыно, Судогодский р-н Владимирской обл.
3. Екатерина Васильевна Маркова, 1925 г.р., г. Онега, Онежский р-н Архангельской обл.
4. Мария Петровна Гаврилова, 1928 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н Ярославской обл.
5. Сергей Михайлович Ермолаев, 1921 г.р., с. Красное, Переславский р-н Ярославской обл.
6. Вера Петровна Поволокина, 1923 г.р. с. Ям, Переславский р-н Ярославской обл.
7. Мария Петровна Белозерова, 1915 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н Ярославской обл.
8. Зинаида Алексеевна Егорова, 1924 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н Владимирской обл.
9. Анастасия Павловна Кузьмичева, 1929 г.р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н Ярославской обл.
10. Мария Петровна Кудрявцева, 1917 г.р., д. Заястребье, Судогодский р-н Владимирской обл.
11. Любовь Михайловна Гарина, 1941 г.р., д. Непейцыно, Судогодский р-н Владимирской обл.
12. Клавдия Петровна Первушина, 1934 г.р., с. Ям, Переславский р-н Ярославской обл.
13. Татьяна Петровна Кузнецова, 1927 г.р., Рыбачья Слобода, г. Переславль-Залесский Ярославской обл.
14. Петр Кузьмич Михалев, 1919 г.р., г. Онега, Онежский р-н Архангельской обл.
15. Валентина Федоровна Морозова, 1921 г.р., д. Гончары, Гороховецкий р-н Владимирской обл.

ДУХОВНЫЕ СТИХИ РЯЗАНСКО-ВЛАДИМИРСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Летом 1987 г., картографируя пастушеский звукопроизводящий инструментальный в Касимовском районе Рязанской обл.¹, я записал в качестве сопутствующего экспедиционного материала певшиеся в пост духовные стихи «Два брата Лазаря» и «Встреча инока с Христом» (примеры 1, 2). Произведения эти (представленные в настоящей публикации) записывались своего рода экспромтом: так как к исполнительнице их — 82-летней жительнице и уроженке д. Алеево Матрёне Фёдоровне Ивановой — я приходил лишь для инструментально-картографического опроса и только в конце его случайно узнал, что она может петь «старинные песни». Попытка зафиксировать одну из них (сразу же предпринятая мной) показала, что певческий голос исполнительницы был тихим и темброво «размытым» (с хрипящими призвуками), а дыхание — учащенным и затрудненным (что приводило к недодержке некоторых долгих нот в напеве). Однако, убедившись, что на содержание и структуру песни такие особенности исполнения существенно не влияют, я продолжил сеанс и записал 14 музыкально-поэтических текстов, включая два упомянутых и представленных в данной публикации духовных стиха².

Как фольклорные произведения редко фиксировавшегося на Рязанщине жанра, стихи эти примечательны уже самим фактом их записи. Если же выделять в структурно-содержательном «спектре» этих произведений характерные детали, то к числу их следует отнести и архаичность поэтических текстов (не уступающих в этом отношении классическим рязанским записям П.И. Якушкина³), и песенные слогораспевы, по количеству и суммарной звуконасыщенности которых алеевские стихи превосходят другие рязанские варианты «Лазарей» и «Инока», и мелизматическую узорчатость музыкальной ткани, отражающую тонкое художественное чутье и вокальное мастерство исполнительницы, и ангемитонный тип мелодики «Лазарей», свидетельствующий о достаточно давнем ее происхождении, и сходство напева «Инока» с темой вступления к опере «Хованщина» М.П. Мусоргского «Рассвет на Москве-реке»⁴ (позволяющее расширить круг жанрово-интонационных источников этой замечательной темы за счет включения в него жанра духовного стиха). К примечательным качествам мелодики публикуемых вариантов можно отнести и ее традиционность, тогда как в современных рязанских деревнях поэтические тексты старых духовных стихов могут исполняться и с нетрадиционными для них напевами.

Именно такие, нетрадиционные образцы встретились мне при попытке сделать новую запись алеевских духовных стихов. Попытку эту я предпринял в 2001 г. и, в отличие от экспедиции 1987 г., вел собирательскую работу целенаправленно. Но она и на сей раз преподнесла сюрпризы. Прибыв в Алеево, я узнал, что Н.Ф. Иванова — последняя хранительница старой духовно-песенной традиции — скончалась, и вынужден был искать материал в соседних деревнях. Найти его удалось всего в километре от Алеева, в д. Кислово. Здесь единственной исполнительницей духовных стихов стала 85-летняя местная жительница и уроженка этой деревни Анастасия Матвеевна Мартишина. Однако три исполненные ею стиха — «Два брата Лазаря», «Встреча инока с Христом» (пример 3) и «Матушка Мария»⁵ — при сравнительной сохранности поэтических текстов оказались мелодически деформированными, так как спеты были на один напев, напоминавший известный романс А. Варламова «То не ветер ветку клонит». Доказательствами же нетрадиционности этого напева могут служить не только алеевские песенные «параллели», но и результаты сравнения его с другими рязанскими записями «Лазарей» и «Инока» (сделанными, например, в 1947 и 1970 гг.⁶) — результаты, свидетельствующие, что от традиционных вариантов кисловский напев отличается и типом формы, и ритмической структурой, и ладовым строением⁷.

Резюмируя вышеизложенное, замечу, что, несмотря на музыкальную несхожесть кисловских вариантов с алеевскими, в качестве стилиевой «альтернативы» последних они имеют определенную научную ценность, ибо показывают, как в условиях разрушения местной народно-песенной традиции при смене поколений исполнителей вытесняется исконная мелодика старого духовного стиха.

Два брата Лазаря (духовный стих)

Жили-были
Д(ы)ва б(ы)ратца рад(ы)ных,
Д(ы)ва б(ы)ратца рад(ы)ных.

Адин(ы)-та был б(ы)ратиц
(М)Багатаи⁸ Лазарь,
(М)Багатай Лазарь.

А д(ы)ругои-та был б(ы)ратиц
Убогаи Лазарь,
Убогаи Лазарь.

Пашёл(ы) жа убогай
По миру сямю,
По миру сямю.

(И)Зашёл(ы) жа убогай
(Э)К братцу к сваяму,
(М)Братцу к сваяму.

— Б(ы)ратиц а ты мой, б(ы)ратиц,
(У)Багатаи Лазарь,
(М)Багатай Лазарь.

Падай ты м(ы)не, б(ы)ратиц,
М(ы)не с(и)вятую мил(ы)стин(ы)ку,
М(ы)не с(и)вятую мил(ы)стин(ы)ку.

— Ш(и)то же я тебе за б(ы)ратиц,
Ш(и)то я за рад(ы)ной,
Ш(и)то я за рад(ы)ной?

Вить маи-та б(ы)ратцы —
(А)Друз(и)я-баяры,
Д(ы)рузья-баяры.

А тваи-та б(ы)ратья —
Патстольныя псы,
Патстольныя псы.

Пат сталом ани сидели,
К(ы)рошки собирали,
К(ы)рошки собирали.

С(ы)тупай жа, убогай,
С маво са д(ы)вара,
С(ы) маво са двара.

Пакой я с ципи не с(ы)пустил
(И)Я бар(ы)зова кабиля,
(И)Я бар(ы)зова кабиля.

Пашёл(ы) жа убогай
Сь яво са д(ы)вара,
Сь яво са д(ы)вара.

— Госпади ды ты мои, Госпади,
Бох(ы) ты милысливай!

(Больше всё.)

Пример 1

Два брата Лазаря (духовный стих)

$\text{♩} = 52$

1. Жи - ли - бы - ли
д(ы)ва б(ы)-рат - ца ра - д(ы)-ных,
д(ы)ва б(ы)-рат - ца ра - д(ы)-ных.

2. А - ди-н(ы)-та был б(ы)ра - тиц
(м)ба - га - та - и Ла - зарь,
(м)ба - га - тай Ла - зарь.

3. А д(ы)ру-го-и-та был б(ы)ра - тиц
у - бо - га - и Ла - зарь,
у - бо - га - и Ла - зарь.

4. Па - шё-л(ы) жа у-бо - гай
по ми - ру ся - му,
по ми - ру ся - му.

5. (И)За - шё-л(ы) жа у-бо - гай
(э)к брат - цу к сва - я - му,
(м)брат - цу к сва - я - му.

6. Б(ы)ра - тиц а ты мой, б(ы)ра - тиц,
(у) - ба - га - та - и Ла - зарь,
(м)ба - га - тай Ла - зарь.

7. Па - дай ты м(ы)не, б(ы)ра - тиц, м(ы) -
- не с(и)-вя-ту - ю ми-л(ы)сти-н(ы)ку,
м(ы)не с(и)-вя-ту - ю ми-л(ы)сти-н(ы)ку.

8. Ш(и)то же я ти-бе за б(ы)ра - тиц, ш(и)-
- то я за ра-д(ы)-ной, ш(и)-
- то я за ра-д(ы)-ной?

9. Вить ма - и - та б(ы)-рат - цы -
(а)дру - з(и)-я - ба - я - ры,
д(ы)ру - зья - ба - я - ры.

10. А тва - и - та б(ы)-рат - я -
пат - столь - ны - я псы,
пат - столь - ны - я псы.

11. Пат ста-лом а-ни си-де - ли, к(ы) -
- ро - шки сби - ра - ли, к(ы) -
- ро - шки сби - ра - ли.

12. С(ы)гу - пай жа у-бо - гай
с ма - во са д(ы)-ва - ра, с(ы) -
ма - во са два - ра.

Пример 2

Встреча инока с Христом (духовный стих)

Рязанская обл., Касимовский р-н, д. Алеево.
Исп. Матрена Федоровна Иванова (1905 г.р.).
Зап. О.В. Гордиенко в 1987 г.
Нотировал О.В. Гордиенко в 1993 г.

1. И - дёт и - инок,
и - но_к(ы) па да - ро - (о)ш - ки.

2. Чи - р(ы_и)_на - ри - зиц
и - дёт(ы) па ши - ро - (о) - кай.

3. А на - фстре - чу
(и)я - му - Ца - р(и) Ни - бе - (э)с - най.

4. - Што ты, что ты,
и - но_к(ы),сьлез(ы)_на так п(ы)ла - (а) - чишь?

5. - Каг жа, каг жа,
(и)ка_г(ы) же м(ы)_не ни п(ы)ла - (а) - кать?

Встреча инока с Христом (духовный стих)

Идёт инок,
Инок(ы) па дарошки.

Чир(ыи)наризиц
Идёт(ы) па широкай.

А нафстречу
(И)Яму — Цар(и) Нибеснай.

— Што ты, что ты,
Инок(ы),сьлез(ы)на так п(ы)лачишь?

— Как жа, как жа,
(И)Каг(ы) же м(ы)не ни п(ы)лакать?

Патирял(ы) я
К(ы)лючи я залатыя.

Пазабыл я
В(ы)се к(ы)ниги, ну я, съвятыя.

— Ты ступай жа,
Инок(ы), ва пустыню.

Малис(и) Богу,
(И)Богу са с(ы)лязами.

Праси у Госпада
(И)Бога са с(ы)вичами.

(И)Вот(ы) наидутца
К(ы)лючи залатыя.

И наидутца
В(ы)се к(ы)ниги съвятыя.

Пример 3

Встреча инока с Христом
(духовный стих)

Рязанская обл., Касимовский р-н, д. Кислово.
Исп. Анастасия Матвеевна Мартишина
(1916 г.р.).
Зап. и нотировал О.В. Гордиенко в 2001 г.

1. И - дёт, и - дёт
и - нок па да - рош - ки.

2. Чир - на - ри - зиц
и - дёт па ши - ро - кай.

3. А на - встре - чу
и - дёт Царь ни - бес - ный.

Примечания

¹ Подробнее об этой работе см.: Гордиенко О.В. Картографирование как метод исследования исчезающих видов народных музыкальных инструментов (на примере изучения приокской двойной жалейки) // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике: Сб. тр. РАМ им. Гнесиных. Вып. 154 / Сост. О.А. Пашина. М., 1999. С. 170—188.

² Их магнитописи хранятся в личном архиве автора и в архиве Кабинета народной музыки Московской консерватории (Ф. 4272; И. 2848-19(а), 2848-20).

³ Образом такого рода записей может служить, например, стих о Лазарях из 4-й тетради Зарайского дневника 1846 г. (см.: Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина / Подгот. текстов, вступ. ст. и ком. З.И. Власовой. Л., 1983. Т. 1. С. 180, 181; № 396).

⁴ Ср., например, 4-звучную и 7-звучную попевок в конце первого — начале второго раздела 5-й мелострофы алеевского «Инока» с третьим — «колокольным» — проведением темы «Рассвета» (цифра ⑤ по клавиру).

⁵ Их магнитописи хранятся в личном архиве автора.

⁶ Нотировки записей 1947 и 1970 гг. (из Скопинского и Касимовского р-нов) хранятся в архиве Кабинета народной музыки Московской консерватории (Ф. 12036; Р. 1388 — «Лазари»; Ф. 2659-25; И. 1234; Р. 9164 — «Инок»).

⁷ Для более полной информации о напеве кисловских стихов приведем фрагмент из нотировки «Инока» (пример 3).

⁸ В данном тексте звук 2 во всех случаях фриктивный.

Публикация О.В. ГОРДИЕНКО
(Москва)

Л.В. КАРАСЁВ

ДЕТСКИЕ СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ

Настоящая работа¹ посвящена одному из жанров современного детского фольклора — так называемым страшным историям, или страшным рассказам (так их называют сами дети), широко распространенным среди детей 5—12-летнего возраста. Многие дети знают страшные истории куда лучше, чем все остальные жанры детского фольклора. От ребенка к ребенку, от одного поколения детей к другому передаются они без всякого для себя вреда, лишь приспосабливаясь к новым условиям.

Если попытаться классифицировать имеющиеся в нашем распоряжении страшные истории, то выявляются три основные группы.

Группа 1. Ее составляют истории, главным действующим лицом которых является маленькая девочка, против которой действуют различные персонажи. Результат их действий одинаков: главная героиня погибает. Одинакова для всех историй этой группы и последовательность происходящих в ней событий. Эта группа включает три подгруппы; основанием для этого деления нам послужил характер причастности действующих лиц к месту действия.

1. Персонаж, умерщвляющий главного героя или всех действующих лиц, дается в исходной ситуации как находящийся внутри его жилища, причастный, принадлежащий ему (занавески, пианино, фотография, картина, пятно на стене и т.д.). Вот примеры историй из этой подгруппы²:

Про Черные занавески

Девочка попросила маму, чтобы она повесила ей в комнату чёрные занавески. Мама купила ей занавески и повесила их в девочкиной спальне.

И вот ночью девочка спит и вдруг слышит голос: «Девочка, девочка, встань с кровати». Девочка встала с кровати, а голос опять говорит: «Девочка, девочка, подойди к окну». Девочка подошла к окну. А голос говорит: «Девочка, девочка, встань на стол». Девочка встала на стол. А голос ей говорит: «Девочка, девочка, встань на окно». Девочка встала на окно... И Чёрные занавески бросились на неё и задушили (Толя И., 7 лет, Москва).

Про Черную руку

У девочки в комнате висела фотография. И вот однажды она видит, что фотография стала чёрная и на ней появилась маленькая рука. И вот ночью девочка спит, а из фотографии в это время вылезла Чёрная рука и стала тянуться к девочке.

Вот рука тянется, тянется, тянется... Девочка проснулась и хотела убежать, а рука

догнала её и задушила! (Лена А., 6 лет, Ленинград).

В других историях 1-й подгруппы главный герой остается прежним, могут появляться родители девочки, которые первыми становятся жертвой руки, меняются нападающие на жертву агрессоры, но принцип построения повествования сохраняется почти без изменений.

Разновидностью такого типа историй являются истории со счастливым концом, в которых главный герой по какой-либо причине выполняет приказания агрессора с опозданием на один шаг, т.е., когда девочка получает приказ идти к окну, она еще только встает с кровати, когда нужно брать стул, она идет к окну, и т.д. вплоть до последнего приказа и нападения, после которого становится явным коварное намерение «черных занавесок». Они бросаются в то место, где, по их расчету, должна находиться девочка, и душат пустоту. Истории со счастливой концовкой весьма редки, обычно же плохой конец обязателен.

2. Угрожающий персонаж представлен в исходной ситуации как находящийся вне жилища девочки и постепенно приближающийся к нему. Этими персонажами, как правило, являются Рука, Перчатка, Мертвец, Черная дама и т.д. Развязка историй 2-й подгруппы совпадает с развязками первой.

Про Черную перчатку

Девочка сидит дома и играет. Вдруг она слышит голос: «Девочка, девочка, закрой дверь, к тебе идет Чёрная перчатка». Девочка побежала и закрыла дверь, а голос ей говорит: «Девочка, девочка, Чёрная перчатка подходит к твоему дому, закрой окно». Девочка закрыла окно, а голос ей говорит: «Девочка, девочка, иди на кухню, закрой кран». Девочка побежала на кухню закрыть кран, но было уже поздно, потому что перчатки живут в воде, и Чёрная перчатка её задушила (Таня М., 7 лет, Апатиты).

Про Черную даму

Девочка играет дома и вдруг слышит шаги возле дома. Она испугалась и побежала закрывать дверь. А шаги всё ближе, ближе... Девочка побежала закрывать окно и не успела. Чёрная дама влетела в комнату и девочку задушила (Наташа М., 7 лет, Москва).

Присутствие невидимого персонажа, «голоса», весьма характерно для «страшных историй» 2-й подгруппы. Если в историях 1-й подгруппы «голос» может участвовать или не участвовать в равной степени, то в повествовании второго типа его участие почти обязательно. По всей видимости, он играет роль связующего

звена между находящейся в доме девочкой и находящимся вне дома агрессором. Своими рекомендациями «голос» создает возможность для возникновения ситуации, в которой девочка начинает действовать. В случае же его отсутствия действие не смогло бы начаться раньше, чем нападающий персонаж оказался внутри дома или, по крайней мере, в непосредственной близости от него (как в приведенной истории про Черную даму).

В историях 1-й подгруппы (агрессор внутри жилища) «голос» также служит посредником, но действие может развиваться без его участия. Слова, произносимые «голосом», заставляют слушателей историй внутренне напрячься и с тревожным вниманием следить за развитием событий.

Следует отметить амбивалентность роли «голоса». Он может выполнять две прямо противоположные функции: «провоцирующую» (отрицательную) и «предупредительную» (положительную). С одной стороны, «голос» дает девочке указания, неминуемо ведущие ее к гибели (эта отрицательная функция наиболее явно представлена в историях 1-й подгруппы), а с другой, оберегает ее (правда, безуспешно) от надвигающейся опасности. Учитывая различие в первоначальном расположении агрессора по отношению к жилищу жертвы в историях 1-й и 2-й подгрупп, зависящую от этого разницу в характере рекомендаций, даваемых «голосом», можно сделать вывод о том, что перед нами не самостоятельный персонаж, каковыми являются девочка и угрожающая ей сила, а своеобразный регулятор и двигатель действия, исход которого заранее предreshен. Именно в этом кроется загадка двойственной природы «голоса». Он не за и не против девочки, он необходим в повествовании лишь для того, чтобы действие развивалось.

Помимо упомянутой выше разновидности историй, заканчивающихся хорошо из-за опоздания девочки в выполнении приказов «голоса», в историях обеих подгрупп изредка встречается хороший конец по причине иного рода: главный герой остается в живых, хотя события разворачиваются по схеме, которую мы встречаем в историях с отрицательным финалом. Различие, как правило, заключается лишь в последней фразе. Вот пример истории, рассказчица которой призналась, что пожалела девочку и «спасла» ее:

Про Черное пианино

Мама купила девочке чёрное пианино. Девочка на нем заиграла и вдруг слышит откуда голос: «Девочка, девочка, Чёрный дух на первой ступеньке». А у девочки в доме было три порошка. Потом голос говорит:

«Девочка, девочка, Чёрный дух на второй ступеньке». Потом голос опять говорит: «Девочка, девочка, Чёрный дух на третьей ступеньке. Он идёт к тебе». Девочка подошла к двери... [пауза] а Чёрный дух убежал. [А почему он убежал?] Не знаю, ему, наверное, стало жалко девочку, и он убежал... (Таня М., 7 лет, Апатиты).

Встречаются и другие случаи нетипичных концовок. Например, в одной истории совершенно неожиданно для слушателей гибнет не девочка, а ее мать, хотя агрессивные действия были направлены только на первую. В другой истории Черные занавески, задачей которых было задушить девочку, по какой-то неизвестной рассказчику причине отказываются от своего замысла и исчезают («растаивают»), а девочка остается жива и невредима.

Такие истории (вернее, их концовки) нетипичны. Они должны рассматриваться как нарушения инварианта, связанные, как правило, с личным творческим произволом рассказчика, жалующего героя повествования и «спасающего» его. Рассказчик нарушает необходимую для изложения страшных историй форму авторства, которая разрешает видоизменять отдельные детали повествования, но требует сохранения структуры. Рассказчик волен что-либо изменить, но так, чтобы это изменение не повлияло коренным образом на ход повествования³.

Еще одна общая для историй изучаемых нами подгрупп особенность — случаи «утроения» повествования за счет введения в него двух новых действующих лиц — родителей девочки. Рассказ становится в три раза длиннее, так как события, которые раньше происходили только с главным героем (девочкой), откладываются теперь на конец рассказа, а объектами агрессии в первую очередь становятся ее родители:

Про Черные руки

Девочке купили новое пианино. И вот в первую ночь она вдруг просыпается и видит, как из него высунулись Чёрные руки и тянутся, тянутся — и задушили папу. На вторую ночь не спит и опять видит: Чёрные руки тянутся, тянутся — и задушили маму. На третью ночь девочка уже хочет спать и видит: Чёрные руки опять высунулись и тянутся, тянутся, тянутся. Она заснула, и Чёрные руки набросились на неё и задушили (Саша К., 7 лет, Москва).

Как видно из этого текста, все три этапа повествования идентичны по своей структуре. Различаются они лишь тем, что объектами нападения поочередно становятся разные персонажи.

3. В историях, входящих в эту подгруппу, и главный герой, и агрессор действуют вне жилища первого, не соотносены с ним. Это небольшая по сравне-

нию с вышеописанными подгруппа. Почти во всех случаях элементы сюжета разнородны, неустойчивы, переменчивы. Это почти свободное творчество детей, могущих добавить или изменить в этом рассказе почти всё, что захотят. Однако прежними всегда остаются главный герой и «плохая» концовка. Почти всегда в «страшных историях» этой подгруппы присутствует черный цвет как неотъемлемый признак агрессора или его окружения. Вот наиболее характерные примеры историй 3-й подгруппы:

Про Черного манекена

Девочка пошла в магазин и увидела там Чёрного манекена. У него на пальце было кольцо. Она хотела взять это кольцо, но тут увидела, что на другой руке у него надет браслет. Она хотела его взять, а это оказалась змея. Девочка испугалась и упала на другого манекена, а он оказался живой и её задушил (Ира М., 6 лет, Рязань).

Про Черную форму

Девочке купили чёрную форму, и она пошла в школу. А форма была заколдованная, и когда девочка пришла в школу, все, кто ей встречался, сразу почернели. Девочка сразу хотела её снять, а она её задушила (Толя Л., 8 лет, Мурманск).

Здесь детская фантазия перебирает различные возможности угрозы герою. Так, например, в истории про Черного манекена из четырех потенциальных агрессоров (Чёрный манекен, кольцо, браслет, оказавшийся змеей, живой манекен) реализатором агрессивной функции становится только последний.

Группа II. В историях, ее составляющих, нет главного героя. Действующие лица, как правило, не люди — это различные существа, духи, мертвецы и пр. Главной отличительной особенностью этой группы является то, что в историях нет действия в привычном для нас понимании, а функцию развязки выполняет пугание слушателей рассказчиком в конце повествования. Чаще всего это бывает резкий крик, сопровождаемый угрожающим взмахом рук.

Истории, составляющие эту группу, весьма разнообразны, но схожи по своей структуре. Продолжительность повествования зависит от числа вводимых рассказчиком повторов.

Про черный лес

Стоял чёрный-пречёрный лес.
И в этом чёрном-пречёрном лесу
На чёрной-пречёрной поляне
Стоял чёрный-пречёрный гроб.
А в этом чёрном-пречёрном гробу
Лежал чёрный-пречёрный скелет.
Вот идет чёрный-пречёрный человек и спрашивает: «Ты что тут делаешь?»

А он [скелет] ему отвечает: «Сердце скрадываю!!!» (Оксана Е., 7 лет, Касимов).

Про черный замок⁴

Была чёрная-пречёрная ночь.
И в этой чёрной-пречёрной ночи
Стоял чёрный-пречёрный замок.
А в этом чёрном-пречёрном замке
Был чёрный-пречёрный подвал.
И в этом чёрном-пречёрном подвале
Стоял чёрный-пречёрный гроб.
И в этом чёрном-пречёрном гробу
На чёрном-пречёрном дне
Лежала красная перчатка...
Она говорила: «Отдай мое сердце!!!»

Как видно из примеров, рефрены, символика черного цвета и характер концовок совпадают. Имеющееся различие в деталях не влияет на общую схему построения текстов. Весьма интересно использование в них приема, который можно было бы назвать «многократным уточнением места действия». Этот метонимический по своей сути прием широко применяется в кинематографе (например, последовательное укрупнение плана) и довольно редко (по крайней мере, в таком редуцированном виде) встречается в литературе. В «страшных историях» этот прием создает впечатление развития действия, с каждым новым повтором и уточнением локуса повествования слушающие (да и сам рассказчик) всё более и более напрягаются, и, наконец, напряжение, достигнув своей наивысшей точки, резко снимается в конце истории после пугающего крика рассказчика.

Именно об этом эффекте испуга писал М. Твен, пересказывая «страшную негрятинскую историю»⁵. Суть ее такова: у одного старателя умерла жена, у которой одна рука была золотая. После ее смерти старатель долго мучился — забрать себе эту руку или нет. Наконец он решился и ночью раскопал могилу, где лежала его жена. Он забрал золотую руку и унес ее домой. Лег спать и вдруг слышит шаги — всё ближе, ближе, ближе.⁶ Кто-то подходит к его комнате, кто-то вошел в нее, подходит к нему, наклонился над ним... Старатель открывает глаза и видит, что над ним стоит его покойная жена. Она говорит тихо и заунывно: «Кто взял мою золотую руку?» Тут М. Твен советует рассказчику сделать паузу и, выбрав наиболее слабонервного слушателя, резко обратиться к нему: «Ты взял мою золотую руку?!!!»

И в детских «страшных историях», и в твеновской истории использован один и тот же прием: создание тревожного напряжения и резкое его снятие.

Группа III. Истории эти бытуют в основном у детей 8—12-летнего возраста, в отличие от историй I и II групп, носителями которых в основном являются 6—8-летние дети. В историях III группы используется самый разнообразный материал вплоть до современной литературы. В них действует Черный

Фантомас (удивительно живуча традиционная цветовая символика, отрицающая зеленый цвет лица кинематографического Фантомаса), Шерлок Холмс (также действующий независимо от творческой воли создавшего его К. Дойла), черные такси, заколдованные автобусы, закрытые фургоны и т.д. Однако есть в этих историях и общее: в них содержится представление детей о некоей враждебной силе, действующей против них в современном городе. Различными способами детей заманивают на «подземную фабрику», где из них делают пирожки и котлеты. На «подземной фабрике» находится конвейер и гигантская мясорубка, полы с открывающимися люками и т.д. Родители и знакомые детей узнают об этом и пытаются что-то предпринять для их спасения. Вот тут-то часто появляется в качестве помощника Шерлок Холмс или другой заимствованный «со стороны» персонаж.

Тема похищения детей с целью их съедения имеет глубокие корни и богатую традицию в мировом фольклоре (например, в русских сказках, где фигурирует Баба-яга с ее постоянным стремлением съесть маленького Иванушку). Современный ребенок отказывается в данном случае от элементов сказочности и переносит действие из заколдованного леса и избушки на курьих ножках в современный город.

Примечания

¹ Данная статья является сокращенным вариантом работы, написанной Л.В. Карасёвым, тогда студентом философского факультета МГУ, более двадцати лет назад (в 1980 г.), т.е. еще до обращения российских фольклористов к изучению детских страшных историй. Первые фольклористические исследования о страшных историях появились лишь в 1981 г. (*Гречина О.Н., Осорина М.В.* Современная фольклорная проза для детей // *Русский фольклор*. Вып. 20. Л., 1981. С. 96—106; *Мамонтова Г.И.* Культурно-исторические и психологические основы жанра страшилок // *Сибирский фольклор*. Новосибирск, 1981).

— *Примеч. редакции.*

² Здесь и далее дается точная запись текстов, записанных от детей.

³ О «свободе» и «несвободе» сказочника в выборе функций, в способе их осуществления, в выборе номенклатуры и атрибутов действующих лиц см.: *Пропт В.Я.* Морфология сказки. М., 1969. С. 101—102.

⁴ Эта история рассказана взрослым человеком, Александром Б., запомнившим ее с детства. Текст его рассказа удивительно схож с текстом, данным выше, хотя их разделяет более 30 лет.

⁵ *Твен М.* Об искусстве рассказа // *Твен М.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1980. Т. 2. С. 382—384.

⁶ См. использование этого приема в весьма близком по духу «страшным историям» рассказе П. Мериме «Венера Илльская».

В.А. НОГОВИЦЫН

ЧАБЫРГАХ КАК ЖАНР ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА ЯКУТОВ

По мнению исследователей, в детскую среду могут переходить тексты, связанные с обрядовой сферой. К примеру, М.Н. Мельников на основе анализа 49 текстов, включенных в сборник В.И. Даля «Пословицы русского народа», делает вывод о том, что они некогда принадлежали к «фольклору взрослых». Например, в русской скороговорке *Круг про-рублю, мать проведу, сестру проведу* слышен намек на древние верования и обряды, связанные с кругом» [1. С. 95]. Схожие наблюдения можно сделать относительно якутского жанра детского фольклора *чабыргах*, включающего в себя скороговорки, загадки и считалки.

Еще в конце XIX в. В.Л. Серошевский заметил, что в детских скороговорках «заключены отрывки старинных залинаний» [2. С. 515]. Г.В. Ксенофонов приводит две строки детской скороговорки, состоящие из парных слов, точный смысл которых, по его словам, «не совсем ясен»:

Ангхара-Джангхара
Уолбара-Чуолбара... [3. С. 338].

По мнению Г.В. Ксенофопова, здесь слово «Ангхара» связано с рекой Ангарой, вытекающей из озера Байкал. При этом Ксенофонов приводит бурятскую легенду, где «озеро Байкал — глубокий старик, имеющий много сыновей — рек и речек, которые приносят в родительское лоно свои воды, но зато у старика одна-единственная расточительная дочь, красавица Ангара, которая все нажитые воды отца уносит с собой куда-то на север в качестве приданого добра» и этим разоряет отца. Это, возможно, единственный текст, сохранивший название реки, на берегах которой, по мнению Г.В. Ксенофопова, когда-то жили якуты [3. С. 338].

По мнению Е.Н. Романовой, «на примере якутских скороговорок можно проследить, как творилась «перворечь» в сакральной традиции, как происходило «озвучивание» Вселенной, как возникла поэтическая речь» [4. С. 197]. Связь древней якутской обрядовой традиции со скороговорками также была отмечена Л.И. Новгородовой и Л.Ф. Рожиной, которые считают, что «связь чабыргах с детской игрой указывает на роль устной традиции в передаче знаний о «священном» (по М. Элиаде)» [5].

ВАСИЛИЙ АНДРЕЕВИЧ НОГОВИЦЫН, канд. филол. наук; Якутский гос. университет (Якутск)

В 1994 г. студентка Колледжа культуры и искусства М.И. Монастырева в наслеге Болотонго Чурапчинского улуса со слов Парасковьи Гаврильевны-Кытыгырас Боккуойа Кривошапкиной записала следующее: «В прошлом, в детстве, когда собирались дети, у нас проводились соревнования по декламации считалок:

Арыылаабыт араналаабыт / Алтаннаах чааскыга укпуг / Анды сымьыта биир. / Арыылаабыт араналаабыт / Алтаннаах чааскыга укпуг / Анды сымьыта икки...

(Смазанное маслом, долго хранившимся, / Положенное в чашу, медью украшенную, / Яйцо турпана одно. / Смазанное маслом, долго хранившимся, / Положенное в чашу, медью украшенную, / Яйца турпана два...)¹

Таким образом, соревновались в том, чтоб, не сбиваясь со счета и досчитав больше всех, выйти победителем». Далее собиратель комментирует: «Эту считалку, несмотря на свои 80 лет, Кытыгырас Боккуойа читает до четырех. Говорит, что «забывает слова». Эти считалки, говорит, сейчас упростили:

Арыылаабыт арыналаабыт / Анды сымьыта биир и т.д.

(Смазанное маслом, долго хранившимся, / Яйцо турпана одно...)

По ее словам, в старину так не читали» [Архив Колледжа культуры и искусства, отделение ЭХТ при Министерстве культуры и духовного развития Республики Саха (Якутия)].

Видимо, осовремененный текст этой считалки был записан С. Боло в Момском районе Якутии:

Арыылаабыт / Агынахтаабыт / Арагас чааскылаах / Анды кус сымьыта биир...

(В маслом / Смазанной / Желтой чаше / Яйцо утки турпана одно...) [Архив Якутского научного центра Сибирского отделения (далее АЯНЦ СО) РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 417, л. 13].

В этой записи устаревшее слово *араналаабыт* «смазанная» заменено более употребительным сегодня словом *агынахтаабыт*. Кроме того, в этом тексте, как и в предыдущем, использовано слово *чааскылаах*, производное от заимствованного из русского языка слова *чааскы* «чашка». Поскольку в чабыргахе упоминается смазанная маслом чашка, можно предположить, что в древнем варианте, не дошед-

шем до нас, речь шла о деревянной чаше *айах*, поскольку праздничную деревянную посуду якуты регулярно смазывали маслом, чтобы она не потрескалась. Здесь уместно напомнить, что сбор утиных яиц был одним из старинных видов промысла у якутов.

Можно выделить несколько видов чабыргаха. Первый — **скагоговорки**, зафиксированные еще во второй половине XIX в. известным фольклористом И.А. Худяковым. При этом он отмечал, что «каламбур с похабным выражением составляют самые любимые скагоговорки якутов» [6. С. 374]. Он приводит чабыргах «Ёрёгёней огонньор ёрюс унуоргуттан юрюн огусутар югюс юбюн (курсив мой. — В.Н.) тиэйэн исэр» (Старик Ерегеней из-за Лены на своем белом быке везет множество своих вещей). При скором произношении слов *югюс юбюн* слышится якутский эквивалент слова *penis*.

В архивных материалах имеются и другие примеры детских скагоговорок с «похабными» словами, например:

Ол ёрюс унуорутар / Ким хара тысагаса / Сыгара буолуй? / Ол ёрюс унуорутар / Ким хара тысагаса / Сыгара буолуй?

(Там за рекой / Чья же черная телка / Лежит, а? / Там за рекой / Чья же черная телка / Лежит, а?) [АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 578, л. 3].

При быстром произнесении этого чабыргаха слова *хара тысагаса* слышатся как *хара тасага* 'черная мошонка'.

Другим любимым детьми видом чабыргахов были **считалки**. Исполнение их проводилось как игра-соревнование всех детей семьи и соседей. Считалки начинали исполнять старшие, умеющие считать. Присутствующие при этом младшие братья и сестры попутно обучались счету:

Биирдээн, / Иккилээн, / Юстээн...
(По одному, / По две, / По три...) [АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 578, л. 31].

Далее по порядку считали, насколько хватит дыхания:

Туустаабыт тумалаабыт / Туруйа сымыгыта биир, / Туустаабыт тумалаабыт / Туруйа сымыгыта икки...

(Посоленное и сдобренное молоком / Журавлиное яйцо одно, / Посоленных и сдобренных молоком / Журавлиных яиц два...) [АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 658, л. 3].

«Чабыргах-перечисление» — своеобразная игра слов для детей. Приведем пример чабыргаха, в котором описывается лошадь:

Туйаахайа, / Тобукуйа, / Бэрбээкэйэ, / Сюсюёхэйэ, / Сотоккойо, / Улуката, / Самыйкайа, / Саарыкайа, / Тоногосо, / Сизликэйэ, / Кёптолокэйэ, / Кутаахайа, / Ахарахайа, / Муннукайа, / Тинсикэйэ, / Тылыкыйа, / Куолайыга, / Сюрэхэйэ, / Сюлюкэйэ, / Ханникайа, / Хаттакайа, / Быарыкайа, / Бёрёкэйэ, / Кутурута.

(Копыточки ее, / Коленочки ее, / Бабыки-то ее, / Суставчики ее, / Голенки-то ее, / Бедрок-то ее, / Круп-то ее, / Шкура-то ее, / Позвонки ее, / Гривочка ее, / Челочка ее, / Ушки ее, / Глаза-то ее, / Нос-то ее, / Зубы-то ее, / Язык-то ее, / Глотка-то ее, / Сердце-то ее, / Аорта, сердце ее, / Желудочки ее, / Кишки-то ее, / Печень-то ее, / Почка-то ее, / Хвост-то ее) [7. С. 328].

Перечисления также носили соревновательный характер. В ходе игры дети запоминали названия частей тела и внутренних органов лошади. Приведенный текст могли использовать во время игры «халбас хара», происходившей в юрте или на свежем воздухе. Играющий, сидя верхом на протянутой между двумя столбами веревке, должен одновременно указывать палкой перечисляемые части тела лошади.

Еще один вид чабыргаха — **загадки**. Например:

Тумса чуугус, / Харага эрилис, / Хааса тэрэбэс, / Тютэ юргэс, / Кыната даллас, / Атага мэймэс, / Кутурута куйбас.

(Клюв его с металлически звонким звуком, / Глаза его круглые смотрят, обводя вокруг, / Брови его приподнимаются дугою, / Перья его растрепанные вздымаются вверх, / Крылья его расправлены для полета, / Ноги его смешные, пушистые, / Хвост его вертикальный) [АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 100, л. 17].

Атага мэпэс, / Харага эрилис, / Тумса чуочас, / Кыната лаглас, / Кутурута хоорос.

(Лапы пушистые, / Глаза округлые, / Клюв заостренный, / Крылья широкие, / Хвост торчком) [АЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 100, л. 23].

В этих чабыргахах описана сова. В конце таких загадок задавался вопрос: «Кто это?»

Чабыргах как литературный жанр впервые был использован в произведениях основоположников якутской литературы А.Е. Кулаковского и А.И. Софронова. Позже к чабыргаху как сатирическому жанру обращались П.А. Ойунский, В.М. Новиков-Тюнюк Уурас-тыров, П.Н. Тобуроков и т.д. Отдельные попытки создать детские чабыргахи в виде русских скагоговорок «со сложным и богатым звуковым оформлением (оби-

лие аллитераций, частые повторы, внутренние рифмы, ассонансы и т.д.)» [1. С. 96] можно найти у якутского поэта К.Н. Туйарского [8] и народного писателя П.Н. Тобурокова [9. С. 18–19]. Однако как поэтический жанр чабыргах в якутской литературе не получил широкого развития. В то же время чабыргах как сатирический жанр получил распространение в художественной самодельности и использовался уже в агитационных текстах довоенного периода. Например, С.А. Зверев в своем чабыргахе раскрыл образ лентяя:

Аараннан араатар, / Бэтэрээннэн бэлэс. / Дуомутар уруучука / Аатыгар харандаас, / Сай кыраабыл, / Солко хотуур...

(Попутно оратор, / Спорая гортань. / Как будто с ручкой, / На всякий случай с карандашом, / Грабли, требующие поучения, / Шелковая коса...) [10. С. 15].

В последнее время издаются сборники авторских чабыргахов, рассчитанных на участников художественной самодельности. Большинство этих текстов носит сатирический характер, например:

Санар санарыма / Саараама кысалабыт, / Эт этимэ / Этин таттарбат, / Ытаа ылаа / Ыыра ымыттыбат: / Олорбутун курдук олорор, / Сыппытын курдук сыгар, / Турбутун курдук турар. / Мас дуу, / Таас дуу? / Мааны кыыс, / Мааны уол дуу? / Эбэтэр ити / Истизнэ курдук / Истигэнэ суох / Эристиин дуу?!

(Хоть сколько говори — / Никакого внимания, / Хоть сколько скажи — / Никакого толку. / Хоть плачь и хоть пой — / Без толку. / Как сидел, так и сидит, / Как лежал, так и лежит, / Как стоял, так и стоит. / Или дерево, / Или камень? / Разнеженная девочка / Или разнеженный мальчик? / Или это, / Как стена, / Непослушный / Разгильдяй?) [11. С. 5].

В 1990 г. состоялся первый республиканский конкурс исполнителей чабыргахов — чабыргахсытов, в котором приняли участие чабыргахсыты из 15 районов Якутии. В отчетной статье председателя жюри Н.И. Максимова, опубликованной в республиканской газете «Кыым» (04.07.1990), отмечено, что чабыргах — это остросоциальный жанр, отвечающий духу времени, запросам современного общества.

29 марта 2003 г. в здании Якутского театра юмора и сатиры состоялся IV детский фестиваль чабыргахсытов, организованный с целью возрождения чабыргаха. В нем участвовали дети-чабыргахсыты из 14 улусов республики, всего 144 человека. Как показал фестиваль, руко-

водители коллективов художественной самодельности особое внимание стали уделять групповому исполнению чабыргаха. В настоящее время, судя по репертуару выступавших на фестивале самодельных коллективов, чабыргах воспринимается только как сатирический жанр.

Итак, в XX в. чабыргах претерпел значительную эволюцию. Традиционный жанр фольклора якутов превратился в жанр художественной самодельности. Сегодня практически забыты чабыргах-считалки и чабыргах-загадки. По словам некоторых исследователей [12], утрачено и использование в чабыргах игры слов и иносказаний. Мало исполняются в самодельности и потешные, юмористические чабыргах. В сущности, однобокая трактовка чабыргаха как сатирического жанра привела к забвению очень интересного пласта фольклора якутов.

Примечания

¹ Здесь и далее в целях экономии места тексты чабыргахов даются сплошным текстом, разбивка на стихотворные строки обозначена одной косой чертой; за якутским текстом в скобках приводится русский перевод. Благодарим Л.Н. Семёнову (Якутск) за помощь в уточнении библиографических сведений. — *Примеч. редакции.*

Литература

1. Мельников М.Н. Русский детский фольклор. М., 1987.
2. Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993.
3. Ксенофонов Г.В. Ураангхай сахалар: Очерки по древней истории якутов. Якутск, 1992.
4. Романова Е.Н. Детский фольклор якутов: Текст и метатекст // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Четвертых Сибирских чтений. 12—14 октября 1998 г. СПб., 1998. С. 193—197.
5. Новгородова Л.И., Рожина Л.Ф. Чабыргах: текст и метатекст (к проблеме внебрядовых форм якутского фольклора) // История XX века: Якутия в контексте всемирной истории: Сб. науч. тр. / Под ред. проф. Е.М. Макарова, доц. Н.Н. Дьяконовой. Якутск, 2002. С. 112—116.
6. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
7. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
8. Туяарыскай К.Н. Ага алгыса. Якутск, 1986. На якут. яз.
9. Тобуроков П.Н. Жаворонки, играющие с солнцем: [Стихи и поэмы]. Якутск, 1986.
10. Заболоцкий Н.М. Зверев ырыалара // Хотугу сулус. 1943. № 5. С. 10—16. На якут. яз.
11. Матахова М.Н. Кэриэн ымыам кэриэтэ: Скороговорки. Якутск, 1994.
12. Титов Я.В. Дюлий Бюкэн. Складки об увиденном и услышанном: Скороговорки / Сост. Г.В. Попов. Якутск, 1999. На якут. яз.

А.Д. НАЗАРКИН

ИРКУТСКИЕ БУМАЖНЫЕ КУКЛЫ-«ПАНДОРЫ» — ПЕРСОНАЖИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ЛИДИИ ЧАРСКОЙ

Думаю, в детстве почти каждая девочка рисовала и вырезала бумажных кукол. Это было увлекательнейшее занятие! Знаю об этом не понаслышке, сам в детстве срисовывал с модных журналов дамские фигурки, вырезал и раскрашивал их для соседской девочки, вызывавшей у меня симпатию.

Кукле придумывалось имя, для нее рисовались наряды, которые можно было менять, закрепляя одежду с помощью бумажных полосок-загибов, удерживающих платье на фигуре. Для кукол находилась картонная коробочка, в которой эта законодательница мод «отдыхала». Как только хозяйка брала ее в руки, кукла тут же «оживала».

Эта игра родилась очень давно, когда в 1790 г. в Лондоне появляется в продаже и сразу становится популярной плоская картонная кукла с гардеробом из бумаги. Кукла представляла собой фигуру молодой дамы высотой около 20 см в нижней юбке и корсете. К ней прилагались комплекты одежды, летней и зимней, шубы и платья, чепцы и шляпы, меха и т.д. Новинка завоевывает всю Европу и Америку, где уже знакомы с «пандорами», куклами-манекенами — законодательницами моды.

Вскоре появляются портретные вырезные куклы, изображающие популярных личностей, исторических персонажей, знаменитых актрис. Популярность бумажных кукол растет, изготавливают уже кукол с подставкой у ножек для расположения на столе, кукла склеивается и становится двусторонней. В XIX в. стали издаваться «свадебные» бумажные куклы, к которым прилагались разные костюмы — жениха, невесты, подружек. На листах для вырезания появились даже малютки с приданым.

Нам неизвестно, когда вырезная кукла впервые появилась на российском рынке. Но известно, что популярные листы для вырезания, способствующие развитию навыков ручного труда и формированию вкуса, предлагались подписчикам отечественных журналов для детей «Светлячок» и «Задуманное слово», издававшихся на рубеже XIX—XX вв. В Иркутске эти журналы можно было приобрести в книж-

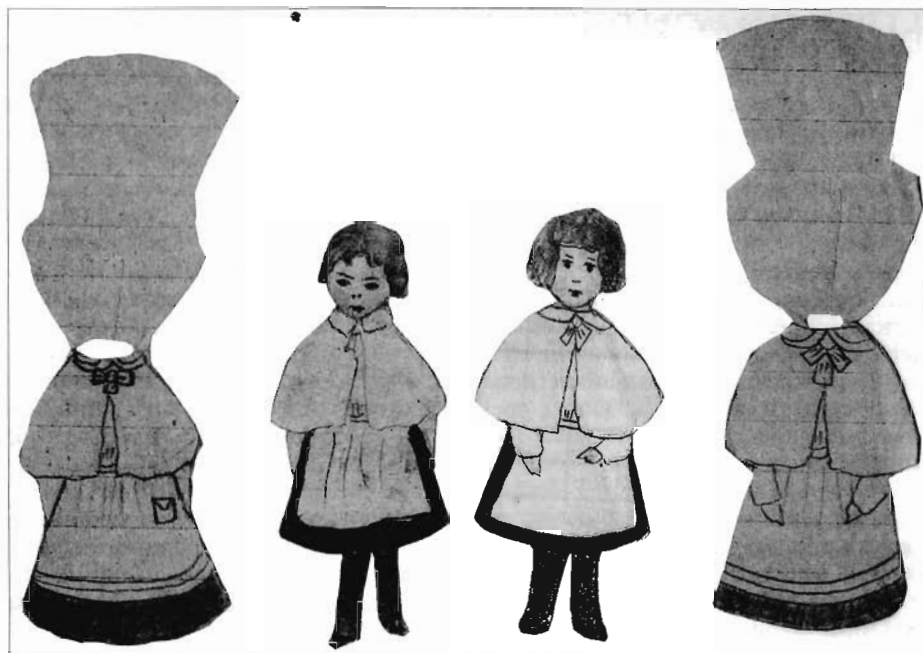


Сестры Могилевы. Женя Могилева — в нижнем ряду справа. Фото 1910-х гг.

ном магазине Макушина и Посохина. Поставщики постоянной Комиссии народных чтений широко рекламировали продукцию петербургских мастерских учебных пособий и игр (основаны в 1875 г.). Предлагалось более 200 собственных изданий игр и занятий, направленных на решение вопроса, «как и чем наполнить досуг детей, отучая их от вредной праздности, давая им положительную, полезную и привлекательную работу, сообщающую знания и развивающую у них технические навыки»¹.

Изготовленные фабричным способом игрушки стоили недешево. Неудовольствие иметь нечто подобное подталкивало к самодельности и творчеству, и в результате появлялись самоделки. Известно, что сам детский сказочник Ганс Христиан Андерсен, обучая своих маленьких друзей, смастерил силуэтную бумажную куклу, хранящуюся теперь в музее в Оденсе². Одни самоделки были подражательными, полностью копировали готовую игрушку, другие раскрывали в их создателях художественные и конструкторские способности, являя яркие произведения детского народного творче-

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ НАЗАРКИН; Областной центр народного творчества и досуга (Иркутск)



Ил. 1.



Ил. 2.

ства. Производство самоделок носило исключительно домашний характер.

В поле моего зрения попала коллекция кукольной продукции, датированная приблизительно 1917 г. Они представляют собой культурное явление как городская самодельная игрушка начала XX в. Автор коллекции, воспитанница одной из иркутских женских гимназий Женечка Могилева (1905 г.р.), создавала кукол в обществе своих младших сестер, которым еще предстояло идти учиться.

На создание кукол автора, безусловно, вдохновили куклы-«пандоры». Использован тот же метод перемены одежды, надеваемой на куклу через голову.

Коллекция представлена двенадцатью моделями, где все куклы пронумерованы; вероятно, выпуск кукольной продукции состоял из двадцати экземпляров. Более того, все куклы именные, на оборотной стороне, где расположены номера, карандашом написаны имя

и фамилия, в двух случаях только фамилия, в одном добавлено ласковое прозвище «Крошка». Куклы сделаны из листов тетрадной бумаги в клеточку. Высота фигурок составляет 8–9 см.

Эти односторонние («фасадные») куколки по типу *bebe* (кукол, изображающих младенцев) представляют образы маленьких девочек-гимназисток, кукольная одежда которых отражает одну из страниц истории костюма конца XIX — начала XX в. На куклах нарисована форменная одежда учащихся женской гимназии, утвержденная Уставом Министерства народного просвещения³. Одна форма повседневная, коричневого цвета, черные тупоносые туфельки, черные чулки, белый фартук и белая пелерина (см. *ил. 1*, две центральные фигуры); вторая, надеваемая на куклу, — парадная, для торжественных случаев: платье с длинной юбкой изумрудно-зеленного цвета, поверх платья надевается белая пелерина, белый фартук, длинные белые подрукавники (см. *ил. 1*, *ил. 2*).

Видно, что автор кукол обладал даром рисовальщика, в исполнении наблюдается безупречность пропорций, безукоризненная точность силуэта и линии. Образы кукол теплы, лиричны, обладают индивидуальными чертами. Это подтверждается различием в прическах, индивидуальной комплекцией, пластикой, создаваемой движением руки, поворотом головы, овалом лица, взглядом глаз.

С уверенностью можно сказать, что образы кукол точно отражают черты человека, фамилия которого написана на обороте. Просмотрев настольную справочную книгу «Весь Иркутск» за 1906 г., я с легкостью нашел несколь-

ко фамилий, указанных на куклах: Марковы, Раевские, Вольские, Запольские, но не обнаружил Бельских, Чикинуных, Власовских и редкую грузинскую фамилию Джавах. В ходе исследования перечитываю произведения Лидии Чарской «Записки институтки» и «Люда Власовская»⁴, чтобы конкретизировать представления об институтском быте, и делаю открытие. Фамилии и имена, написанные на куклах, совпадают с фамилиями и именами героев повестей. Далее сопоставил литературные портреты героинь с рисованными портретами кукол, получил более чем достаточно аргументов в пользу своей версии: перед нами самодельные вырезные куклы — персонажи произведений популярной русской писательницы начала XX в. Лидии Чарской.

Можно смело утверждать, что среди «обогаителей» книг Чарской была и юная иркутянка, гимназистка Женечка Могилева, которая, как и героини повестей, посвятила свою дальнейшую жизнь педагогической деятельности, проповедуя идеалы милосердия, справедливости и товарищества. Возможно, именно идея «ученического товарищества», а не модели из журнала модной одежды подтолкнула автора на создание коллекции кукол.

Так на свет появились очень правдоподобные куклы, мир которых слит воедино с реальной дореволюционной жизнью гимназисток, с эстетикой той эпохи.

Эти куклы живут по законам искусства, запечатлев в себе выразительность прототипа, воплотившись в художественный образ. Глядя на них, мы видим, как художественная литература, изобразительное творчество, игровая культура и сама жизнь входят в тесную взаимосвязь, высвечивая события, людей и идеи, которые их объединяли.

Можно только предполагать, какие игры и забавы придумывал автор для своих бумажных человечков, но безусловно одно: повелевая ими, он ощущал ответственность за них и испытывал любовь к ним как создатель. Наверное, этим можно объяснить то, что с ними не расстались, сохранили и они смогли пережить бурные исторические события и самого автора.

Примечания

¹ Весь Петербург: Адресный справочник. СПб., 1898. Раздел «Объявления».

² Бумажные пандоры // Журнал мод. 1990. № 1 (183). Прил. С. 1.

³ Форменная одежда в спектакле: Каталог. Вып. 2: Учащиеся в России XIX — начала XX в. М., 1987. С. 28–30; Русский костюм 1750–1917 гг. М., 1965. Вып. 4. С. 160.

⁴ Чарская Л.А. Записки институтки. М., 1993.

«ЧТОБ ДЕТИ БЫЛИ КРАСИВЫЕ И ЗДОРОВЫЕ...»

В традициях, бытующих на Гомельщине, существует целый свод правил поведения женщины как во время беременности, так и в период ухода за младенцем. Знание этих правил позволяет спрогнозировать, каким образом отзовется то или иное их нарушение.

Для данной публикации использованы материалы, собранные сотрудниками Ветковского музея народного творчества в населенных пунктах Ветковского, Чечерского и Добрушского районов. Тексты атрибутируются по фонду хранения музея.

Запреты и предписания

1. Бярэменай нельзя з фартуха. Вот еслі, напрымер, на работу, эта ж мода, у фартух набярэ і есць. Штоб бярэменная баба з фартуха не сла, а то ідуць к папу храсціць, а дзіцёнак умажыцца (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., д. Старое Закружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. в Ветке. — Тетр. 54, л. 23).

2. У Каляды адна маладзіца прышыла пугаўку ў кофтакчу. Радзілася дзевачка, і на губы пугавічка. Точна пугавічка на верхняй губцы. Нельзя эта была дзелаць. Хто не знаў — дзелаў, і раждаліся такія (Матрёна Титовна Етипнёва, 1919 г.р., д. Бартоломеевка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1990 г. — Тетр. 53, л. 15).

3. Чэраз парог вады няльзя ліць, штоб дзеці слянявыя не былі. Аглоблі няльга перясігіваць, патаму шта ўсяк дэсткі ідуць: пупавіна абматываецца круга шэйкі. У Каляды дзелаць няльзя. Казала адна баба ў Стаўбуне: «Села ў Каляды шыць. Сшыла, і радзілася дзевачка — лісток на шчочы. "Я, — гаворэ, — мне казалі, вазьмі этат лісток — да ў печ. А я не пажалела, за весь рушнік да ў вагонь. І згарэў — і ўсе сшыло"» (Ульяна Николаевна Карпенко, 1930 г.р., пос. Свобода Неглюбского с/с Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 56, л. 56—57).

4. Няльзя, штоб па вуліцы ты хадзіла і чвякала. Семічак нідзе няльзя шчаўкаць — штоб у цябе рот быў большы закрыты — штоб быў младзенец спакойненькі. Рябенак кагда раджаўся, штоб не варочаўся, нікагда пераварываваць нічога, наываварат няльзя адзяваць (Ульяна Дмитриевна Суглоб, 1932 г.р., пос. Свобода Неглюбского с/с Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 56, л. 56).

5. Штоб не хадзіла не чвякала ротам па вуліцы, штоб не плявала. А тады, як старыя людзі казалі, як пляваць будзе — будзе з рота ванець, будзе дзіцёнак брах-

лівы (Анна Николаевна Савостенко, 1919 г.р., д. Неглюбка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. — Тетр. 85, л. 51).

6. Не плюй, штоб слянявы не быў. Не сягай чэраз аглоблю, штоб легчэ ряджаць была. Чэраз каромысел не сёгай, што воду насілі тожэ, штоб легчэ ряджаць. Як бачыш, дзе гідкае, штоб не рыгаць, штоб дзіцёнак быў чысценькі, культурненькі, штоб не саплівы (Вера Михайловна Гринькова, 1932 г.р., пос. Свобода Неглюбского с/с Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 56, л. 59).

7. Як шые, клубок, які ў пазуху не кладзі, пучка забалаці не вешай на шэю, штоб не закруцілася пупавіна ў дзіцёнка круга глоткі. Няльзя на парозе садзіцца, штоб харошыя роды былі (Ефросинья Павловна Чваркова, 1916 г.р., пос. Лядо Неглюбского с/с Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 56, л. 65).

8. Нільзя чэраз вярхоўку, штоб не заплуталася пупавіна. Прасіць нільзя ў людзей, штоб не быў папрашайка дзіцёнак (Мария Пименовна Кирьянова, 1931 г.р., д. Воробьевка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. в Ветке. — Тетр. 17, л. 26).

9. У некрасівых нільзя ўглядавацца. Некрасівы будзець дзіцёнак. Кагда-та я работала ў Гомелі, у нас дзве былі, адна масцерам работала, другая — цехнолагам. І такія ж балышыя глаза, я ўсе глядзела — і ў маея дочки такія балышыя глаза, галубыя. А на некрасівых нельзя глядзець — будзець некрасівы рябенак (Наталья Ивановна Бичукова, д. Запрудовка Добруш. р-на, 1926 г.р., зап. Г.И. Лопатин в 1998 г. — Тетр. 76, л. 9).

10. Нельзя есць семічак, канпель — палучаюцца радзімкі, чорныя меткі на ліцэ, на шыі, на руках (Лидия Яковлевна Гуцева, 1925 г.р., д. Жгунь Добруш. р-на, зап. Г.И. Лопатин, И.Ю. Чижова в 1998 г. — Тетр. 76, л. 20).

11. Нельзя ў варотах стаяць. Нельзя ў дварях стаяць. Адкрыіш і павшла, штоб не задзержыўся ў варотах рябенак, як раждаіцца. Эта называіцца вароты тожы (Фёкла Денисовна Хомякова, 1906 г.р., д. Казацкие Болсуны Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 52, л. 32).

12. Жэншчыны, кагда былі бірэмныя, скрываліся, штоб іх ні відзілі, ні зглазілі. Еслі біллі сціраіт, моіт, дак ні нада сільна закручваць іво, патаму шта можыт рібёначык закруціцца сваёй пупавінай. Эта такая была прымета (Лидия Николаевна Иващенко, 1937 г.р., д. Бесядь Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. в Ветке. — Тетр. 12, л. 12).

13. Няльзя ў рот браць нічога, штоб у рот браць і рэзаць. Ё такія, што ў рот возьме што-нібудзь, дзяржаць жа адной рукой не будзіш, у адной жа нож. Дак у рот возьме, дзяржыць зубамі. Патаму шта рябёнак так будзя. Гаварылі, радзіўся без нёба (Фёкла Ивановна Клименкова, 1930 г.р., д. Покамень Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2003 г. в Ветке. — Тетр. 2, л. 12).

14. Кажась, нельзя была перясігіваць, калісь каромыслы былі, што вадзі насіць. Баба ўсе калісь казалі: «Дзевачкі, бярэміна была і Туся, і я, і Маша, глядзіця, чэраз пранік не перясігайця!» Во, будзіш пряць плацця, хто «валькі» заве, у нас «пранікі» казалі, дак вот, пранікам пярэш плацце, калісь жа залілі, жлукты былі, у жлукты складалі, наверх, скацёрку какую-нібудзь, што рукі абціраюць, а тады залы, і зала праходзя тоя, мыльная такая, эта з бярэзавых дроў, а тады адзоліцца, белая такая павызаліваіцца; і ўсё на копань ідом праць ня бягучаю вадзі, дак яна: «Глядзіця! Не перясігайця, штоб пранік не кладзіця, штоб паміж ног не быў! Роды будучэ цяжкія. І каромысел пастаўця, штоб стаяў, не пересягайця», — бярэменым усе казалі. Калі перясігніш, роды будуць тугія — праход малы. Нільзя будзя дзіцёнку выціць.

На ў'юшкі нельзя, што перясягалі, — дзіцёнак будзя закручаны. І маткі матаця. Баба гаворы: «Нельзя эта дзелаць, не матай, Машачка, а то пупавіна будзя ў дзіцёнка кругом шэі абмотана». Прясць можна, а на матавілы нельзя і на ў'юшкі матаць нельзя, а то пупавіна ў дзіцёнка». Снаваць нельзя, штоб не закручываліся ні ручкі, ні ножкі. А то баба ўсе казалі: «Я матцы вашай казала: "Ня снуі асновы! Я паснуі". — "Да я скарэй!"» Дак во, кругом пупавіна была закручана кругом шэі. І можа пры родах дзіцёнак задыхнуцца.

Усе казалі, гарэлкі піць нельзя — дзіцёнак будзя п'яніца. Усе баба казалі: «Полечка, не нада!» І ў нас п'яніц не было.

С подала нельзя есць, патаму шта папрасімка дзіцёнак будзя. Усе матка казалі, мы ці бульбы, ці пірага у подал набярёма, карманаў не было, дак яна і кажа, матка: «Не бярэця! А то Козырыха усе ідэць, у фартух набярэ, з фартуха бярэ — во і дзеці злыдні такія, усе папрасімкі ходзяць. Вот прыдзя, абы што ўбачыў: "Баба Алёна, дай мне! Дай мне!" А наш Ягорка нікагда не папрося».

Баба наша ўсе казалі Машы: «Машачка, а то панісіце дзіцёнка хрысціць, дак умажыцца, хоць абмоча пяленкі, дак эта ж нехарашо перад бацюшкам. Дак

не нада з подала ці з хваѣтуха». Калісь хваѣтухі ўсі насілі.

Усе баба казала на Козыріху, яна: «Вой, пісяіцца мой!..» А яна гаворы: «Нельзя ясі, штоб із рота не падала, а то ісцё, аж із рота падая, дак нельзя, і плеваць нельзя на людзей, а то будуць счыклівыя дзеці» (Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., д. Омельное Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2006 г. в Ветке. — Тетр. 117, л. 101—103).

15. Бярэменная штоб давала дзецям, дзевачкам, хлопчыкам гасцінцы. Штоб ён сказаў, тэй дзіцёнак: «Спасіба!» А яна даўжна сказаць пра сябе: «Дай, Божа, мне легкія роды» (Лидия Михайловна Граманцова, д. Старые Малыновичи Чечер. р-на, 1925 г.р., зап. Л.А. Новикова, Г.Г. Нечаева в 1999 г. — Тетр. 90, л. 30).

16. Як бярэменная ясіш, на сталё ўсе крошачкі доўжна падабраць і ў рот, штоб дзеці былі красівыя і здаровыя. Няльзя іх нікуда выкідваць (Нина Даниловна Шаховская, 1939 г.р., д. Фёдоровка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1996 г. — Тетр. 69, л. 15).

Иконы

Перед иконой «Помощь в родах» (см. 4-ю стр. обложки), называемой также «Помогательница женам чады родити», молятся матери во время родовых мучений, призывая на помощь Деву Марию. Такая традиция известна и в наших местах. Обычно эта молитва называется «Сон Богородицы».

1. Як спала Прэсвятая Багародзіца, Відзіла сон страхэн-зол:
Ва Храме, ва Вефліемі,
У Іўдейскім царству
Ісуса Хрыста ўзялі,
На крэст распялі,
Цярновы вянец на галаву надзелі,
Рукі і ногі і серцэ кап'ём прабілі,
У Гасподні гроб паклалі,
Бальшым Пілаты камнем навалілі.
Гасподзь даў,
Ісус Хрыстос у тры дні васкрэс із мёртвых.

У каго у дварэ «Багародзіцы Сон»,
Усё будзе прыбыль
І ўсё харашо
(Нина Степановна Дронова, 1932 г.р., д. Гута Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. — Тетр. 64, л. 24—25).

2. «Неуталімая Купіна». Эта і ад родаў памагала, і ад пажара. Еслі загарэлась, напрымер, дзярэўня, а вецер такі коця, прыходзяць бабы старыя, знімаюць вікону, у каго яна ёсць, і выходзяць, і памоляцца Богу, і кругом гэтае хаты паходзяць, памоляцца, і вецер пойдзе не на хаты, а туды, дзе хат німа (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., д. Старое Закружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. в Ветке. — Тетр. 54, л. 22).

Заговоры для роженя

1. Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Мацеры пакланюся. Прачыстая Матка, прыступісь на помач ка мне. На полі, на раздоллі, на раскрэсах стаіць хатка. У той хатцы сядзіць матка-нанімачка. У яе трое дачок. Старэйшая пярэймы нясець. Другая панажы нясець. А трэцяя дзіця вынімае, на белыя рукі выкладае. Гасподні Дух ціхі, легкі (Ульяна Захаровна Игнатенко, 1882 г.р., д. Малые Немки Ветков. р-на, зап. И.Ю. Чижова в 1989 г. — Тетр. 57, л. 14).

2. Нада «Отчэ наш» прагаварыць. Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Мамцы пакланюся, усім святым апосталам. Прыступіцеся на помач рабу Божжай (імя) угаварыць, угаманіць усякія ўрокі, прыгаворы ад яе устраниць і легкія рады адкрыць. Шаўковыя замкі, разымкніцеся, царскія вароты, адчыніцеся, косць з касцямі, разыйдзіцеся, маць з маладзёнкам, раз'едзіцеся. Па еты раз, па еты час, па ету гадзіну пашлі, Госпадзі, час добры, дух легкі, харошага здаровейка (Вера Макаровна Климова, 1918 г.р., д. Нинель Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. — Тетр. 68, л. 2).

3. Госпаду Богу памалюся, Прачыстай Мацеры Божай прыкланюся, прысвятую дзянку ўтарому — ўторніку, Святой Марыі. Расшырь мне, Радзіцельніца, расход і матку. На чатыры аршыны царскія двары растварыліся. Косць ад касці алхадзі, сустаў ад сустава адступі, із меня, Радзіцельніца, маладзёнка на белы свет пусці. Як Мацер Божая маладзёнка Ісуса Хрыста пускала і болі не знала, так штоб я, Радзіцельніца, (імя) маладзёнка на этат свет пускала і болі не знала (Тамара Борисовна Канода, 1936 г.р., д. Светиловичи Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2003 г. — Тетр. 70, л. 33).

4. ...Сышоў сам Гасподзь з небяса, пусціў залатыя ключы з паяса. Выкінься з этай жэншчыны маладзёнец залатым перышкам, макавым зёрнышкам (Авдотья Романовна Кулешова, д. Чистые Луки Ветков. р-на, урож. д. Шелуховка Ветков. р-на, 1924 г.р., зап. Г.И. Лопатин в 1997 г. — Тетр. 52, л. 70).

5. Ад грыжы рожаніцам. Як прыдзе ўрэмя раджаць, нада скорынька ўспець сказаць перад родамі: «Рэжце пупок, атразайце й грыжу». Нада ўспець сказаць перад родамі абізацільна, штоб усе харашо прайшло (Анна Васильевна Лукомская, 1949 г.р., д. Селянин Чечер. р-на, зап. Л.Д. Романова в 2002 г. — Тетр. 75, л. 200).

Действия с новорожденными

1. Калісь дзіцёнка ўверчывалі, бабы сабіралі свае старыя рубашкі, складалі наваараджэннаму, што у яе ўверніш, іменна ў жэнскаю, штоб плод прадаўжаўся, матка была (Прасковья Сергеевна Кужельная, 1933 г.р., д. Старое Зак-

ружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2006 г. в Ветке. — Тетр. 121, л. 13).

2. Як родзіцца нежывое дзіця, так дзежку бяры адкрывай — і ў дзежку яго. Яно тога духа хоце і атойдзе (Ефросинья Павловна Чваркова, 1916 г.р., пос. Лядо Неглюбского с/с Ветков. р-на, зап. И.Ю. Чижова в 1997 г. — Тетр. 14, л. 30).

«У рубашцы радзіўся»

1. У мяне сын, еты, што памер, у рубашцы радзіўся. Радзіла я, у мяне бабка была, дай ей царства нябесная, Ганна. Я вот, кагда раджала, прышлі красныя, у немцаў горад адбілі, і тады я раджала. І пазвалі бабку, яна кажа: «Не валнуйся! Нажымайся, ціхонька нажымайся!» І што-та шэпча. Што? Бог яго знае. І тады я радзіла. Я такога век не бачыла, во такая бумага [типа папиросной] — камбінзончык — і на руках, і на ножках, і на галоўцы. Яна гаворы: «Слава табе, Госпадзі! Будзе счаслівы, такі харошы счаслівы дзіцёнак!» І разарвала камбінзончык, адзелі, баба вымыла і кажа: «На, высушы і схавай!» (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., д. Старое Закружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. в Ветке. — Тетр. 54, л. 58).

2. У сарочцы нарадзіцца. Баба мая кажа: «Унучачка, ты даўжна быць шчаслівая». Я гавару: «А чаго?» — «Ты ў сарочцы радзілась». Я: «Баб, у якой?» — «Дзіцёнак жа родзіцца, а ты паляжала ў пялёнках, уваршлі, палядзім — мордачка не такая. Пачалі аблупіваць, аблупілася сарочкачка із ручак, із ножак, такая тоненькая, як плывачка. Дак ты ў сарочцы радзілась». І матка мне ўсё казала: «Маша без сарочкі радзілась, і Туся, усі дзеці, а толькі дзве Танькі радзіліся, дак да палавіна сарочка, а ты поўная, на ножках, і ўсё...» Я гавару: «Баб, куды ж ты тую сарочку?» А яна гаворы: «А з пупавінай умесці. Пуп і тую сарочку, яны падсохлі, дак усё калісь казалі: «Як замуж будзя іці, дак штоб багатая была, у сундук пакалась» (Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., д. Омельное Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. в Ветке. — Тетр. 117, л. 58).

Купание

1. Як купаіш дзіцёначка, купалінку крысціш і гаворыш: «Вадзіца-царыца, усяму свету памашніца, памажы, Госпадзі, раба Божжага (ілі рабу Божжу) памыць-пакупаць, спаечкі паклаць. Штоб ана крэпка спала, нікая болі ні знала» (Мария Алексеевна Романовская, 1937 г.р., д. Старое Закружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. в д. Хальч Ветков. р-на. — Тетр. 117, л. 3).

2. Гавораць, у цябе багата жаніхоў — у любісічку матка пакупала (Анна Даниловна Бруенкова, 1937 г.р., д. Жгунь Добруш. р-на, зап. Г.И. Лопатин, И.Ю. Чижова в 1998 г. — Тетр. 76, л. 20).

3. Калісь наша баба клала ў ваду гарбузік, сухога, з гарбуза націну; шпокалкі клала і сабачкі. У іе спакованы ужо гарбузік, сабачкі, шпокалкі і чобар. Чабрэц клала, штоб крэпенькі быў, — у чабару ж ствалкі крэпенькія. Чабрэц, гавораць: «Штоб ты крэпенькі, як чабарочык, быў». Гарбузік — ета во гарбузы, што растуць, націна тая, яна штоб сухая была, дак баба клала, што ці будзя аджываць, ці будзя паміраць: «Як на жывушчая — дак жыві, а на ўмірушчая, штоб малы памёр, штоб ў большыя слёзы не ўвеў». Сабачкі, што бярэцца, прайдзіш, яны панабіраецца, яны ад вогніку, вогнік — шэпчаць, штоб не былі нажонныя сабачкі. Сабачак клалі, штоб чыстае цела было. Шпокалкі, яны такія растуць, я не знаю, як іх называць, навярху такія, і калісь нарвома: «Дзеўкі, хадзіця ў шпокалкі!» Пойдзіма нарвома па жмені, будзіма сядзець — і аб лысіну, бяром за верх, атарвем — і яно трэсь! трэсь! І ўсі бабы: «Вой-я-эй! Во гульнію найшлі!» Дак етыя шпокалкі, штоб чыстае цела было. Усё баба казала: «Як етыя шпокалкі чыстыя-румяністыя...» (Варвара Александровна Грецакая, 1925 г.р., д. Омельное Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2006 г. в Ветке. — Тетр. 117, л. 103).

4. Любісцік — любя.

Міне мамінька радзіла

У зялёным фартусе,

У любісціку купала,

Штоб любілі хлопцы ўсе!

(Нина Давыдовна Цмык, 1933 г.р., д. Красная Буда Добруш. р-на, зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2002 г. — Тетр. 76, л. 77).

«Атабрала ад грудзі — і ўсе»

Еслі ты дзіцёнка атабрала ад грудзі, там, колькі падкармливае і адбірае, другая ж, яшчэ маленькія эты дзіцёнак, так вот, еслі ты атабрала ад грудзі, вот, сёння я атабрала, ён крычыць, крычыць, ты не жалей дзіцёнка, атабрала — і ўсё, а то твой дзіцёнак прапашчы чалавек. Атабрала дзіцёнка, дзень не дала, два не дала, а тады пажалела, што ён мучыцца, плача дзіцёнак, нічога не бярэ. Тады ж смачнікаў не было, а возьмуць хлеба с сахарам, нажмуць у куклу, яму ў рот, а ён жа маленькі, не сабражае. Так вот, ты атабрала і пажалела: «Як жа я дзіцёнка, такога малага?» Дзень не дала, два не дала, а назавтра пачала карміць. Тады тому дзіцёнку, як вырасце, ад яго будуць усе калітку запіраць, яму, еслі ацеліцца карова, ён паглядзеў, то іздохне цялёнак, ці свіння паросіцца. Яму няльзя ні на лошадзь, ні на маладняк глядзець, як маладзіца родзе — ні на што. Дак адна пажалела, так ён сказаў: «Штоб ёй колам зямля». Як ён ідзець, так: «Ідзі вон скарэй, Іван ідзець, запірай скарэй вароты» (Софья Кирилловна Ксензова, 1914 г.р., д. Старое Закру-

жье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. в Ветке. — Тетр. 54, л. 21).

«Прыспанья» дзці

Як матка дзіцёнка прыспіць, тое дзіця з русалкамі ходзя. На Граной нідзелі есць такі дзень, як на Родзічы, бліны пякуць і етых дзяцей памінаюць (Анастасия Ивановна Гринькова, 1930 г.р., пос. Лядо Ветков. р-на, зап. Л.Д. Романова в 2000 г. в Ветке. — Тетр. 62, л. 113).

Аборты

1. У нас тады бабкі былі. Бабка кругом абойдзя, паспытая, Мацер Божая прося, што ёй лёгка была, штоб ёй харашо была. Тады ж не было бальніц. У бальніцах ніхто не раджаў. Бабка Семаніха ў нас была, іе цяпер бачаць ва сне, так у іе рукі залатыя. І была такая бабка — аборт дзелала. Вот адна баба бача ва сне. На кані, кажэцца, Пракоп, гаворэ, ляжыць цялы бургт ложак, а Пракоп вязе буракі. Яна кажа: «Куды-та ты, Пракоп?» — «А во, вязу буракі. Нада ж у стовоаю дзяцям». Яна кажа: «А ты не знаіш, чый эта бургт?» — «А эта Улюшкін бургт». Бургт ложак! Яна столькі пагубіла дзяцей, што нада ж тым дзяцям жывым быць. Ложак для іх жа то ё. А ана іх угробіла (Мария Лаврентьевна Морозова, 1927 г.р., д. Столбун Ветков. р-на, зап. Е. Комлева в 1991 г. — Тетр. 73, л. 54).

2. Бабка была, аборт дзелала. Хорошила дзці под порогом своего дома. Внук её слышал голоса. Слышал то, что другие не слышали. После его смерти начались болезни в семье. Пришлось перебраться (Ольга Владимировна Новацкая, 1981 г.р., по рассказам из д. Буда Жгунская Добруш. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2004 г. — Тетр. 31, л. 32).

Против болезней

1. Гаворуць, што дзіцёнку адзяваюць навыварат. Ад уроку. Штоб уроку не баяўся. Другі дзіцёнак баіцца, урочлівыя раджаюцца. Вот прыдуць там у хату паглядзець на этага дзіцёнка, і яму стане плоха, крычыць, плача, цімпература. Гаворуць, эта ад уроку (Ксения Ермолаевна Порхомцева, 1913 г.р., д. Габровка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2004 г. — Тетр. 70, л. 64).

2. Толькі родзіцца, бабка прасаджывала, толькі не знаю, ці яна з ворта, ці з падала ў ворт прасаджывала, штоб уроку не баяўся (Матрёна Матвеевна Брейкова, 1928 г.р., д. Фёдоровка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1998 г. — Тетр. 69, л. 8).

3. Пісяіцца дзіцёнак, кагда конь прыедзя, нада цераз хамут тры пралязць, здзеўшы з каня ўжэ. Тады ставіш, і ен тры раза пралазіць. Тры дні дзелаць нада, па тры раза. Цераз жлукту тожэ прапускалі дзіця, каторае пісяецца

(Вера Родионовна Прохорова, 1938 г.р., д. Нинель Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1993 г. — Тетр. 68, л. 4).

4. Еслі живоцік баліць, па живоціку так гладзіш и шэпчыш: «Юрый-Ягорый на каніку сядзеў, залатой пужкай паганяў, у раба Божжага (імя назавеш) з живоціка боль зганяў» (Мария Алексеевна Романовская, 1937 г.р., д. Старое Закружье Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 2005 г. в д. Хальч Ветков. р-на. — Тетр. 117, л. 3).

5. «Як не спіць». Куркі-Матрункі, пеўнікі-Мацвейкі, наце вам хлеб-соль, дайце Колю сон начны, полуночны, дзянны, полудзянны.

Добры дзень, лясны, ты хазяін часны. У цябе дочка Кацярына, у мяне сын Колька. Давай з табой пасватаемся, пабратаемся. Бяры яго крыксы, плаксы крышныя, урошныя, ударныя, уляканыя, дзедавы, бабіны, цеткіны, дзядзіны, бацькавы, маткіны (Нина Никифоровна Точилкина, 1937 г.р., д. Глыбовка Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2000 г. — Тетр. 96, л. 25).

6. «Ад начніцы». Выду рана-раненька. Глянү ў чыста поле. Там стаіць яблыня. Пад той яблыняй стаіць кравань. На той кравані ляжыць дзіцяці (імя) нехрышчоная, немаленая. Этаму дзіцяці нада не крычаці, а ляжаці, спакойна спаці з залатым яблечкам (Вера Григорьевна Нарбут, 1925 г.р., д. Железники Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1997 г. в Ветке. — Тетр. 64, л. 1).

7. «Ад улеку». Первым разам, Божым часам Госпаду Богу памалюся, Мацеры Прачыстай, Хрыстову апосталу парыкланюся. Стань, Госпадзі, на помашч, Ісус Хрыстос на ратунак. І вы, зорі-заряніцы, родных тры сястрыцы, усяму свету памашніцы, памагалі вы ўсяму свету, памажыце раба Божаму младзенцу (імя) выгаварываць улекі падумныя, пагадныя, пацешныя, пасмешныя, мужчынскія, жаночыя, дзявочыя, другасныя. Вы ж, урокі, вы ж, улекі, вы ж, іспугі, дзе сталі — перасталі, дзе случылісь — разлучылісь. Спераду не сустракайце, з бакоў не заглядайце, Божаму младзенцу помачы давайце. Не мой Дух, Гасподні. Хукаю, плюю, этаму младзенцу помачы даю.

[Комментарий информанта:] Свацця мая калісь шаптала маленькіх дзетак ад цемянкі. Я сколькі навучылася. Эта і ад уроку, і ад улеку, і ад цемянкі. Эта адзін сціх. Улекі, можа, хто спужаўся, а ўрокі — з вачэй становіцца. Цемянкі — як урок удаўніцца, як спужаецца маленькі дзіцёнак, тут во, ямачка, і цемцам б'ецца. Казалі так старухі (Анна Евсеевна Суднеко, 1937 г.р., д. Казацкие Болсуны Ветков. р-на, зап. Г.И. Лопатин в 1997 г. — Тетр. 52, л. 29).

Т.Г. ИВАНОВА*

ЭТНОГРАФИЯ И ГПУ

(эпизод из жизни вологодского этнографа А.А. Веселовского)

Александр Александрович Веселовский (1880—1936), сын выдающегося филолога, академика А.Н. Веселовского, в студенческие годы (1901—1905, 1910) отдал дань революционным увлечениям и в 1902 г. даже был арестован за участие в антиправительственной демонстрации, но в 1910-е гг. остепенился и поступил на службу в Библиотеку Академии наук. Не слишком интенсивно, но профессионально он занимался исследованием русской литературы XVIII в.¹ Много сил А.А. Веселовский также отдавал подготовке к изданию трудов своего отца. Ученый был женат на Анне Александровне Даниловой, воспитывал сына Алексея (1906—1923) и не думал, что судьба заставит его покинуть Петроград, изменить область научных интересов и переквалифицироваться в этнографа.

В 1919 г., спасаясь от голода, А.А. Веселовский принял должность представителя Книжной палаты в Вологде и уехал из бывшей столицы Российской империи. Он служил библиотекарем Научно-технического комитета по изучению производительных сил Северного края, был секретарем созданной в январе 1920 г. при Вологодской советской публичной библиотеке Библиографической комиссии по сбору материалов о Севере России. Одновременно с 1921 г. А.А. Веселовский состоял профессором кафедры русского языка существовавшего тогда в Вологде Института народного образования (ИНО), где читал курсы «Древнерусский язык», «История русского языка», «Введение в языкознание». После закрытия ИНО и преобразования его в педагогический техникум А.А. Веселовский преподавал в этом учебном заведении.

Из писем ученого к Б.Л. Модзалевскому, хранящихся в Рукописном отделе Института русской литературы РАН (РО ИРЛИ, ф. 184, не разобран), узнаем, что в педтехникуме он вел курс вологодской этнографии. Не без гордости 10 сентября 1924 г. А.А. Веселовский писал: «Ученики мои ставили "Крестьянскую свадьбу Кадниковского уезда" с причитаниями и "Посиделку Грязовецкого уезда" в последний день краеведческого съезда, бывшего в марте этом в Вологде (На съезде этом я говорил речь: Задачи вологодской этнографии). У меня набралось этнографического материала на целую хрестоматию (я и предполагал издать краеведческий учебник и хрестоматию). На лекциях своих я излагал, между прочим, историю вологодской этнографии». Однако в сентябре 1924 г. он оказался без работы: «Теперь

же предметы мои, по словам нового коммуниста, заведующего нашим техникумом, вынесены за сетку, т.е. необязательны, а раз необязательны, то и прекращаются». Главным кормильцем в семье оказалась его жена, работавшая корректором в издательстве «Северный печатник». «Куда, куда я не бежал, — писал А.А. Веселовский Б.Л. Модзалевскому, — кого, кого не просил — уроков нигде нет, ибо сократилась масса учебных заведений и учителя форменно голодают». И далее с горечью добавлял: «Лишний я человек, должно быть! Довольно большие познания мои в некоторых науках (теперь я в них убедился — по сравнению с другими) пропадают втуне, а мне остается доживать (думаю, недолго) в качестве прислуги-хозяйки при моей жене. Хожу на рынок, покупаю жратву, жарю (недурно) на примусе и частенько поплакиваю (сознаюсь в этом)».

С потерей работы у А.А. Веселовского осталась лишь одна отдушина — Вологодское общество изучения Северного края (ВОИСК). Как известно, 1920-е гг. были периодом расцвета советского краеведения. Тоталитарный режим до времени не вторгся в эту сферу науки. А.А. Веселовский следующим образом оценивал ситуацию в области краеведения в одном из писем к Б.Л. Модзалевскому от 22 апреля 1924 г.: «Краеведение — это та собачья тропинка, свинячья лазеечка (выражение из свадебных причитаний), куда всевидящее око недремленное не заглядывало. Теперь все порядочные филологи в провинции стали по необходимости краеведами (краеведами, как острят над нами). "Не с чего, так с бубен!"», как говорит присловье картежников».

А.А. Веселовского интересовало прежде всего этнографическое краеведение, т.е. фольклор и этнография Вологодской губернии². Первостепенной задачей краеведения он справедливо считал создание программ для собирания фольклорно-этнографических материалов. Настаивал ученый и на введении курса этнографии в учебных заведениях, говорил о необходимости написания учебника и хрестоматии по вологодской этнографии (фольклору).

Особенно его интересовали частушки и эсхатологические легенды: «Как бы ни были нелепы и дики частушки и легенды эти, собрать их необходимо, они крайне характерны. Грядущий историк нашего времени, будем уповать беспристрастный, не сможет обойти их»³.

В рамках ВОИСК А.А. Веселовский задумал и отчасти осуществил несколько больших проектов (в основном справочно-библиографического характера) и опубликовал множество мелких статей и рецензий. К сожалению, большинство круп-



А.А. Веселовский. Фото 1920-х гг.

ных работ ученого остались неопубликованными. В настоящее время рукописи хранятся в Отделе письменных источников Вологодского государственного историко-архитектурного художественного музея-заповедника (ВГИАХМЗ) в фонде ВОИСК (ф. 157). Укажем на некоторые наиболее значимые труды, оставшиеся в рукописях: «Очерки по истории изучения быта и творчества крестьян Вологодской губернии (Очерки по истории Вологодской этнографии)» (ВГИАХМЗ, ф. 57, № 112—115, 123; 1923—1927 гг.); «Вологодский этнографический сельскохозяйственный календарь приметник и погодоуказатель» (ф. 157, № 120; 1930 г.); «Библиография по этнографии и фольклору Вологодской губернии» (ф. 157, № 122, 124; 1925—1928 гг.) и др.

Доведенными до печати оказались лишь две работы. Первая — библиографический словарь вологжан (подготовлен в соавторстве с сыном)⁴. Было опубликовано и подготовленное А.А. Веселовским описание рукописей по этнографическому краеведению ВОИСК. Однако имя автора в этом издании отсутствует. История книги такова. В 1923—1924 гг. А.А. Веселовский, желая организовать систематическое собирание материалов по фольклору и этнографии в Вологодской губернии, обратился к студентам педагогического техникума, в котором преподавал, с просьбой записать на каникулах в родных деревнях произведения устной словесности и описания обрядов и верований. Как следует из его отчета о работе по линии ВОИСК, в 1923—1924 гг. студенты предоставили ученому около 40 рукописей с фольклорно-этнографическими материалами (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 129,

* ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ИВАНОВА, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

л. 153). Рукописи студентов наряду с другими материалами, хранившимися в ВОИСК (труды П.А. Дилакторского, А.А. Шустикова и др.), и были охарактеризованы А.А. Веселовским в его описании рукописей по этнографическому краеведению ВОИСК — самом важном, на наш взгляд, и самом трагическом труде ученого. Трагичность его состоит в том, что осуществленное издание редактировалось и сокращалось помимо воли автора, что в конечном счете оно потеряло само имя его создателя, что сами рукописи, описанные А.А. Веселовским, в настоящее время в фонде ВОИСК отсутствуют и что именно эта книга стала одним из поводов для ареста ее составителя.

Над «Описанием» А.А. Веселовский работал в январе-марте 1925 г. В качестве образца, без сомнения, послужил знаменитый труд Д.К. Зеленина по архиву Русского географического общества⁵. Помимо паспортных данных рукописи (автор, место и время записи, объем, название) А.А. Веселовский, как и Д.К. Зеленин, раскрывал ее основное содержание и приводил некоторые примеры фольклорных произведений. В Отделе письменных источников ВГИАХМЗ сохранился черновой рукописный вариант «Описания рукописей по этнографическому краеведению ВОИСК» (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 126, 102 л.; № 127, 97 л.). Описывая студенческие материалы, отражающие устную словесность послеоктябрьского периода, исследователь не ограждал себя внутренней цензурой. Исходя из строго научных интересов (и, несомненно, сочувствуя определенным настроениям в крестьянстве), А.А. Веселовский включал в свои описания частушки антисоветского содержания. Так, рукопись № 85 описывается им следующим образом (здесь и далее в квадратных скобках даны дополнения, восстановленные публикатором): «Частушки Семеновской вол. Волог[одского] у. Зап[исал] студ[ент] I к[урса] В[ологодского] пед[агогического] техн[икума]. 1923. 4 стр. 16 №№. Политич[еские]. Критич[еское] отнош[ение] к властям.

На осинке, на вершинке
Коммунист болтаешке.
Дезертиры Богу молятся:
Война кончается.
Троцкий Ленину сказал:
«Пойдем, Ленин, на базар.
Купим лошадь карюю,
Накормим пролетарию».
Ой, яблочко,
С богу (боку. — Т.И.) зелено!
Комсомольцев любить
Дома мне не велено.

Частушки политические с отрицат[ельным] отношением к власти» (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 126, л. 68).

В ВГИАХМЗ хранится также беловой вариант «Описания», состоящий из предисловия и развернутой статьи, раскры-

вающей историю Ученого архива ВОИСК (автограф А.А. Веселовского), и машинописи самого описания архива (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 24). Сравнение белового варианта с черновым экземпляром рукописи выявляет некоторые тенденции в редактировании «Описания», осуществленном самим А.А. Веселовским: «№ 85. Частушки Семеновской волости, Вол[огодского] у., записанные студентом I-го курса Вологодского педтехникума (фамилия не указана — Т.И.). 1923. 4 стр. 16 номеров. Частушки политические, с критическим отношением к властям (выделенное курсивом в рукописи вычеркнуто. — Т.И.)» (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 24, л. 51 об.). Далее следуют приведенные выше частушки, но не три, как в черновом варианте, а только две. Частушка «Яблочко» составителем была убрана. По-видимому, это явилось данью грядущей цензуре.

В 1926 г. «Описание» А.А. Веселовского было издано. Однако читателю был представлен отнюдь не тот вариант книги, который задумал автор. «Описание» уже в корректуре подверглось значительной правке. В ВГИАХМЗ сохранилась корректура, титульный лист которой выглядит следующим образом: «Труды Вологодского общества изучения Северного края. Вып. I. А.А. Веселовский. Описание рукописей Ученого архива Вологодского общества изучения Северного края. Вологда, 1926. Приложение к № 2 (6) журн. "Север"» (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 25, л. 1). Подчеркнем, что авторство А.А. Веселовского здесь заявлено на титульном листе. Корректura в основном совпадает с названной выше беловой рукописью «Описания». В изданной же книге — «Труды Вологодского общества изучения Северного края. Ученый архив Вологодского общества изучения Северного края и его научные ценности. Пособие для краеведов» (Вологда, 1926. 72 с.) — имя А.А. Веселовского отсутствует. Здесь оно лишь упомянуто во введении. В издании говорится, что «Описание» (мы предпочитаем первоначальное авторское название этого труда А.А. Веселовского) вследствие отсутствия денежных средств у Общества печатается в сокращении. На самом деле сокращения были вызваны отнюдь не денежными затруднениями (в конечном счете объем книги уменьшился крайне незначительно), а цензурными требованиями, вследствие чего А.А. Веселовский, по-видимому, и снял свое имя с титульного листа книги.

Сопоставление чернового, белового вариантов «Описания» и корректуры с книгой свидетельствует о том, что в издании остались описания всех рукописей ВОИСК. В описании материалов П.А. Дилакторского и других дореволюционных рукописей практически не было сделано никаких существенных изменений; в студенческих же рукописях 1920-х гг.,

что вполне ожидаемо, сняты антисоветские частушки. Приведенная выше рукопись № 85 в издании описана так: «№ 85. Частушки Семеновской волости, Вол[огодского] у., записанные студентом I-го курса Вологодского педтехникума, 1923. 4 стр. 16 номеров. Частушки политические». Как видим, здесь сняты и сами тексты антисоветских частушек, и их характеристика — «частушки политические с отрицат[ельным] отношением к власти».

«Описание рукописей по этнографическому краеведению ВОИСК», как уже сказано выше, стало поводом для ареста ученого в 1927 г. Нам удалось познакомиться со следственным делом этнографа, хранящимся в Архиве Управления Федеральной службы безопасности России по Вологодской обл. (д. № 3714). Ордер на производство обыска и арест А.А. Веселовского был выдан 14 июня 1927 г. Из протокола обыска следует, что было «взято для доставления в Вологодский отдел ГПУ следующее: рукописи Веселовского шестнадцать тетрадок (16) и корректура "Труды Вологодского общества изучения Северного края", Вып. I, принадлежащая А.А. Веселовскому» (л. 3). Помимо обвинений в антисоветских разговорах в обвинительном заключении фигурировала и книга А.А. Веселовского:

«ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ по делу № 15

по обвинению гр-на Веселовского Александра Александровича по ст. 58¹⁵ У.К.

Веселовский летом 1926 г. написал книгу "Труды Вологодского о-ва изучения Северного края — описание рукописей ученого архива". В Введении своем указывает: "наконец третий отдел... Увлечаясь интересным и близким предметом чуть откликнулась на него молодежь, ко мне посыпались записи, которые я с разрешения их авторов и передал в Общество. В результате имеем около 40 работ, не лишенных, разумеется, промахов по малоопытности собирателей, но ценных по времени, которое они обнимают, временные ломки старого мирозерцания, устойчивости его борьбы двух мирозерцаний с значительным пока перевесом прежнего (настоящий крестьянин искони консервативен). Здесь преобладают записи свадебного обряда, наиболее сохранившиеся, пребывающего почти неизменным от глубокой старины, и записи частушек, наиболее отражающих пеструю переходную эпоху нашу". В этом-то отделе и постарался Веселовский перевернуть палку и выпятить исключительно плохие стороны, характеризующие новое поколение и ее нравственность, которая с временем революцией упала.

Частушки вульгарного характера в отношении руководителей власти. При просмотре указанной работы Веселовского эта

часть, по согласованию вопроса с АПО Губкома ВКП(б) была вычеркнута, и труд сократили очень немало. Тогда поскольку (так! — *Т.И.*) международное положение было устойчивое, то Веселовский опасался распространять небывлицы и ложные слухи про сов. власть, но только как слышал, что международное положение начинает колебаться, сразу же поднял свою чернотенную голову и начал распинаться. Особенно выявил себя как противник сов. власти в связи с последними событиями в Китае, Англии, убийства Войкова и зам. полномоч. представителя в Белоруссии тов. Опанского. Будучи в квартире протоиерея Вохольского Веселовский с великим наслаждением и радостью говорил: "Вот наконец-то дождемся, война скоро, и тут капнут жидам. Ну, да и пора наконец освободить из плена науку и религию. Ведь ни науке, ни религии нет свободы. Думай и делай только то, что прикажут, не смей думать по-своему, не смей ходить в церковь, иначе вон со службы, отрекайся от религиозных убеждений, если хочешь служить. А сколько в ссылке?" Не забыл также упрекнуть сов. власть и в том, что она ему не разрешила выпустить контрреволюционную книгу: "Я написал книгу, а у меня половину вычеркнули. Вот и порядки". После смерти историка Ивана Николаевича Суворова архивом, согласно существующих законов, у его сестры были изъяты исторические свитки и книги, по этому поводу Веселовский говорил, что "это не меньше, как сделали грабей. Людей "знающих" не ценят, гоняют как мальчишек. Недаром ненавидят всю эту жидовскую власть. А скоро ей конец. Техника за границей имеет большие достижения, а нашим подзаборникам и не подумывать сопротивляться. Вот тогда мы и заживем". Такие слухи распространял Веселовский среди "своих людей" строго конспиративно, ибо у него на квартире под видом научных занятий собирался кружок еженедельно по вторникам, где читались якобы только книги по философии большей частью о религии, обсуждали вопрос о международном положении и неустойчивости сов. власти.

Веселовского посещали священники, адм[инистративно] ссыльные и б[ывшие] педагоги. Люди правого крыла (см. л. д[ела] 8, 9).

Привлеченный к следствию в качестве обвиняемого Веселовский Александр Александрович виновным в предъявленном ему обвинении ст. 58¹⁵ У.К. не признал и пояснил, что он о политических делах никогда ничего не говорил. Как человек глубоко верующий, в данное время отжил свой век и, готовясь для перехода в др[угой] мир — загроб[ный] (так! — *Т.И.*). В отношении книги указал, что последняя сокращена значительно, т.к. идеологически не могла быть принята в настоящих условиях (л. д. 16).

На основании вышеизложенного гр-н Веселовский Александр Александрович, 1880 г рождения, сын профессора г. Петербурга, проживающий в Вологде, М. Екатерининская ул., д. 29, безработный, ранее занимал кафедру профессора по литературе при ИНО, но т.к. Веселовский не мог смириться и преподавать литературу по-новому, т.е. с марксистским подходом, поэтому был уволен. Беспартийный, образование высшее, не судившийся. Живет на средства жены, служащей в типографии ст. корректором. обвиняется в том, что в связи со сложившимся международным положением вел агитацию против сов. власти, направленный в помощь международной буржуазии, и, принимая во внимание, что данных для предания Веселовского суду недостаточно, согласно предписания ПП ОГПУ в ЛВО за № 192904, —

ПОСТАНОВИЛ БЫ

Веселовского из пределов Вологодск. Губ. выслать в местность по определению Тройки при ПП ОГПУ в ЛВО. Следственное дело за № 15 направить в ПП ОГПУ в ЛВО для рассмотрения во вне судебном порядке, предварительно испросив заключения Волгубпрокурора.

СПРАВКА: Обвиняемого Веселовского Александра Александровича содержать под стражей.

Уполномоченный I-го Отделения

/Голубев/

Согласен: Нач. I-го Отделения

/Шершевский/

Утверждаю: Нач. Волгуботдела ОГПУ

/Гайдученов/ (л. 17—18).

В конечном счете следствие 23 августа склонилось к следующему решению: «...хотя указанными материалами гр-н Веселовский и не изоблачен в совершении уголовно-наказуемых действий», его необходимо выслать из Вологды в административном порядке (л. 21). Заседание коллегии ОГПУ от 19 сентября 1927 г. определило А.А. Веселовскому ссылку в Сибирь сроком на три года (л. 23). Однако, пока он находился в тюрьме, его жена обратилась за помощью в Академию наук. Из материалов дела следует, что Академия в лице ее неперменного секретаря С.Ф. Ольденбурга ходатайствовала о судьбе А.А. Веселовского. Высылка по приказу из Москвы была приостановлена. 14 октября 1927 г. Вологодское ОГПУ докладывало в Москву об освобождении А.А. Веселовского из-под стражи под подписку о невыезде.

Как это ни странно, арест А.А. Веселовского ничему не научил. В 1931 г., по видимому, появилась определенная надежда напечатать второе издание «Описания», и исследователь решил осуществить его в полном виде. В Отделе письменных источников ВГИАХМЗ сохранился еще один вариант этого труда — новая машинопись

с предисловием, датированным 10 января 1931 г.: «Сознавая громадную важность именно подробного Описания, ибо в сжатом виде в нем изложены работы, порой очень ценные, которые вряд ли когда будут напечатаны, я восстановил и расширил по имеющимся у меня материалам Описание, подготовив его таким образом для второго дополненного издания (тем более, что тираж первого из-за бумажного кризиса был 300 экз[емпляров]) в более благоприятное для научных работ время» (ВГИАХМЗ, ф. 157, № 26, л. 2).

Но ученый ошибался: время в 1931 г. для научной работы не было «более благоприятным», чем в 1926 г. Напротив, прошедшие в конце 1920-х — начале 1930-х гг. многочисленные политические процессы, направленные против интеллигенции, в том числе и «дело краеведов» и «академическое дело», свидетельствовали об укреплении сталинского режима с его жесточайшим идеологическим диктатом. Второе издание «Описания» не состоялось.

Александр Александрович Веселовский скончался в Вологде 27 декабря 1936 г.⁷

Примечания

¹ Веселовский А.А. Любовная лирика XVIII в.: К вопросу о взаимоотношении народной и художественной лирики XVIII в. СПб., 1909; *Он же*. Капнист и Гораций (Эпизод из знакомства с классической литературой в конце XVIII, нач. XIX в.) // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 199—232; *Он же*. Кантемир — переводчик Горация (классический мир в представлении русского писателя первой половины XVIII века) // Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности. 1915. Т. 19. № 4. С. 242—254; *Он же*. Видение плачущего над Москвой россиянина. 1812 г. В. Капниста: По рукописи имп. Академии наук // Русский библиофил. 1912. № 15. С. 5—15. [Подп.: А.А.В.] *Он же*. Сословие друзей просвещения. Дружеское литературное общество С.Д. Пономарева // Рукописный библиофил. 1912. № 4. С. 58—65.

² См.: Веселовский А.А. Еще о краеведении и насущных его нуждах // Вологодская жизнь. 1923. 6 февраля, № 59. [Подп.: А.И.]; *Он же*. Наука о народе // Кооперация Севера. Вологда, 1923. № 4. С. 93—95. [Подп.: Этнограф].

³ Веселовский А.А. Назревшие задачи вологодского краеведения в области этнографии // Сев. Вологда, 1927. Кн. 2(6). С. 104.

⁴ Веселовский А. и А. Вологжане-краеведы: Источники словаря. Вологда, 1923.

⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Пг., 1914—1916. Вып. 1—3.

⁶ Труды Вологодского общества изучения Северного края. Ученый архив Вологодского общества изучения Северного края и его научные ценности: Пособие для краеведов. Вологда, 1926. С. 33.

⁷ За сведения о дате кончины А.А. Веселовского благодарю заведующего отделом краеведческой библиографии Вологодской универсальной научной библиотеки Эмму Аристарховну Волкову.

ВОЛОГОДСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ РГГУ

Очередная этнологическая экспедиция Российско-французского центра исторической антропологии им. Марка Блока (ЦМБ) Российского государственного гуманитарного университета проходила в поселении Андомский погост Вытегорского района Вологодской обл. с 26 июня по 26 июля 2006 г. Андомский погост, включающий ныне около 30 деревень, впервые упоминается в документах в 1496 г. Его население составляет около 2200 жителей. В школе одноименного центрального села Андомского погоста имеется краеведческий музей.

В экспедиции участвовали студенты А.Г. Айдакова, М.С. Глошкина, А.А. Голованова, И.В. Захарова, А.А. Ефремова, И.А. Канева, Н.А. Кузнецова, С.Ю. Кукол, Д.С. Николаев, Е.В. Публичук, А.А. Соловьева, К.А. Хомякова и Д.Н. Шайкенова. К ним присоединились также выпускники и аспиранты РГГУ прошлых лет: М.Д. Алексеевский, М.С. Зенгер, А.Б. Ипполитова, Е.А. Клушина, Т.А. Кузнецова, О.А. Симонова и Д.М. Шлепнев. Руководили экспедицией аспирантка Т.С. Ильина и профессор А.Л. Топорков. Помимо Андомского погоста мы работали также в соседних деревнях Гонево, Сорокополье, совхозе Октябрьский, на Саминском погосте.

Целью экспедиции был сбор материалов по традиционной культуре и современной социальной ситуации Русского Севера (см.: ЖС. 2004. № 2. С. 45—46; 2005. № 1. С. 44; 2006. № 1. С. 50). Итоги предыдущих экспедиций частично подведены в сборнике «Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология. Фольклористика. Лингвистика» (М., 2006. Вып. 1. С. 42—122).

В этом году интересные материалы были собраны по следующим темам: социальная ситуация, родинная обрядность, похороны, народная медицина, демонология, скотоводство, магия слова, календарные праздники. Систематическая работа

проводилась с местной знахаркой М.И. Площицыной: записаны десятки заговоров, произведена видеофиксация нескольких сеансов магического лечения. Большой видеоматериал отснял выпускник ЦМБ Д.М. Шлепнев.

Как и в прошлые годы, в экспедиции проводился семинар, на котором выступили: М.Д. Алексеевский с докладом «О причитаниях Олонекского края»; А.А. Голованова («Свадьбы у разных поколений жителей Андомы»); А.А. Ефремова («Рассказы местных жителей о детстве во время Великой Отечественной войны»); Т.С. Ильина («Магия слова на Русском Севере»); Е.А. Клушина («Домовые и черти в крестьянской избе»); Т.А. Кузнецова («Социальная ситуация в Андоме»); С.Ю. Кукол («Девиантное поведение в Андомском погосте»); Д.С. Николаев («Народное православие в Андоме»); Е.В. Публичук («О работе со знахаркой М.И. Площицыной»); А.А. Соловьева («Экономическое положение семей в Андоме» и «Эрос в Китае»); А.Л. Топорков («Символика печи в крестьянской культуре» и «Противостояние Москвы и Петербурга в русской культуре»); К.А. Хомякова («Магазины Андомы как социокультурное явление»).

Участники экспедиции также совершили ознакомительные поездки в Вытегру, на Андомскую гору, в Саминский погост.

Большую помощь в организации работы экспедиции оказали директор андомской школы В.Б. Андрейчук, учитель истории Н.Н. Ионкова, руководитель фольклорной студии «Олония» Н.А. Митрошкина (школа № 1 г. Вытегры). Всем им выражаем глубокую благодарность.

А.Л. ТОПОРКОВ, чл.-корр. РАН;
Российский гос. гуманитарный университет
(Москва)

Фольклорные материалы из Андомского погоста

Явление лешего, водяного, дворового

Вера в хозяев различных локусов (лешего, водяного, домового) до сих пор актуальна. В Андомском погосте считается, что в лесу живет леший, в воде — водяной, в доме — домовый, а в болоте — черти: «Так говорят, что да — черти вот... про болото, в основном связано с болотом, черти. Леший — хозяин леса, водяной — хозяин воды. Это в воде: озёрах, реках» (д. Митрово, А.А. Полякова, 1985 г.р., зап. С.Ю. Кукол).

Многие рассказывают о своих встречах с лешим, водяным и другими демонологическими персонажами. Иногда это происходит из-за того, что человеком был нарушен некий запрет. Так, женщина, увидевшая дворового в виде старика, объяснила это тем, что потревожила его, выйдя во двор после полуночи: «В жизни у меня был-то один случай. Я ещё была... в общем, начинала холостовать, вот со своим мужем холостовала. Пообещался он прийти на танцы. Не пришёл, пришла я домой, легла спать. Но а раньше в деревнях дак кухня, комната, как в горнице. А заходила... мама всё меня запускала летом дак в двери. Потом ска... говорит: "Ой, девка, надоело мне вставать в двери. Заходи-ко по двору". Ну, по двору дак по двору. А летом вот так скотина, корова не во хлеве, а на дворе дак. Зайду, там у нас дыра была, я палку сдёрну — и домой. Ну и тут тоже... Этот не пришёл... Домой пришла, на меня

така страсть навалилась. Я палку сдёрнула, быстрее заклала, бегом-бегом-бегом-бегом-бегом. Думаю, меня кто-то схватит сейчас. А мама мне и говорит: "Ты что, девка, тут бежишь-то эдак?" — "Да, мама, ничего!" Я ей не рассказала. Легла я спать. Легла я лицом... ну вот как у нас кровать-то было, дак на окно, а спиной, наизначь значит, в комнату. Минут, наверное, пять полежала, стала переворачиваться лицом на... в комнату, наизначь, а мама, значит, там, в этой спальне спала, а я в большой комнате. Передо мной стоит высокий-высокий мужик, борода длинная, кушак красный, и всё как в тумане кажет мне. Я на это перевернулась, да надо мной этот мужик-то такой стоит. Я и закричала: "Ой!" — а мама и говорит: "Девка, ты чего?" — "Мама, у моей кровати стоит старик высокий, борода белая, кушак красный". И он ушёл, как вот тоже в тумане. Ушёл. На тут женщины эти жили в деревне дак, стали рассказывать, дак они сказали: "Нечо по двору ходить после двенадцати часов — нечо во дворе делать". Я потом как на гулянку идти, дак замок... [смеется] замок накладу, мама и скажет: "Девка, ты замок накладешь, дак ко мне... мне не выйти, и ко мне никто не зайдёт". От такой случай раз был, да. [А кто же это был?] Говорят, дворовой. От. Я тут не спала я несколько. Вот это было, да. В это я поверю. [Бывало такое, что страсть?] Да, страсть, да. У нас было, домой со двору 12 ступенек в крыльцо, так я бегом-бегом, что вот тут меня кто-то схватит» (д. Марино, М.В. Перепелица, 1941 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

В другом рассказе за беспокойство хозяина локуса (водяного) человек поплатился жизнью: «Плот был через реку. Это, голову-то отрубил дедко. Себе косой. Ну вот. Поехали на плоту, там пожни, дак там косили, с колхоза человек, наверное, около двадцати на плоту. Но и он с косой, косы, грабли, и он с косой стоял. О самый край. И в реки показалась щука. Но? А ён не считал косой-то, косу ён ещё-то взял. А этой — наклонился да эту щуку-то ладил косёвищем. А потом поглядели — а голова покатила, этой косой голову себе отрубил. А тут старуха и говорит: "А это, — говорит, — ему показался водяник. Водяной" [смеется]» (д. Марино, И.Ф. Афонин, 1921 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

На Русском Севере существует поверье, что все тропинки в лесу принадлежат лешему. Человек, занявший тропку, может встретиться с лесным хозяином, как это произошло с героем былички: «Вот у меня дочка. Вот здесь у ей свекровь живёт, недалеко здесь. Они ходили на сенокос, туда же, на Илексу ходили. И вот у их сын Игорь, вот. Сейчас он уже, ну, конечно, тоже женатый, всё... Небольшие были, ходили на сенокос и сели отдыхать, сели отдыхать, и была тропинка, ну вот <...> Лёг, лежит. Отец, grit, сказал, что: "Игорь, на тропинке никогда не сидят и не лежат!" — говорит. Зачем... ну! Чё там такое делается, мол... Вот сами, grit, видели: идёт невысокого роста мужичок такой, говорит, маленький. Подошёл, Игоря перешагнул... а там внизу трава такая высокая, говорит, была. И в эту траву. Ну, говорит, лежим, всё... не остановился, не спросил ничего, что как

да что на сенокосе или чего... Ведь как обычно идёт настоящий человек, дак ведь спросит там, что, мол, как да что, да это самое... "Как сенокос?" — да всё... А он молча прошёл, перешагнул его — и в траву. И мы, говорит, следом. Отец сначала пошёл, говорит, туда. Ни следов — ничего, зашёл в травку — всё, как растаял, нигде ничего. Ну потом мы, говорит, все перепугались [смеётся]. Отец пошёл, говорит, туда, на вторую пожню, чтобы это самое, что: "Вы здесь оставайтесь". Игорь: "Я один не останусь". Марина grit: "Я тоже не останусь". Ну дак все, grit, вместе. От... такой случай был. Да вот. Вживую видели, grit, всё вот: идёт небольшого роста старичок, говорит. Это, значит, леший, ведь как... или как... лесовой, как называется? Вот. Резко прошёл, перешагнул его молча и дальше пошёл. [Через него перешагнул?] А вот Игорь, которого сказали, что: "Ты не ложись на это... на тропинку". Да. Он прошёл, перешагнул его — и в траву. И больше его, дак его и не видели. [А что ж с этим Игорем, плохое что-то случилось, заболел?] А ничего, нет, ничего» (д. Трошигино, А.Я. Ковалева, 1936 г.р., зап. А.Л. Топорков, Д.Н. Шайкенова).

В Андомском погосте распространено поверье, что появление нечистой силы может предвещать бедствия. Нам рассказали, как две девочки перед Великой Отечественной войной увидели лешего в образе Сталина. Они наблюдали за ним во все глаза, а потом случайно «сморгнули» видение. Девочки поняли, что перед ними был леший, поскольку не нашли его следов. Когда они вернулись домой, им сообщили, что началась война: «Мы с одной девчонкой, ну, в общем, перешли в пятый класс. И пошили... надо было 20 километров идти <...> И мы идём, так ровно дорога, ровно-ровно-ровно. Мы идём и глядим вот так, и глядим, глядим, идём и глядим. Сталин идёт. Сталин идёт со своей женой. И точно вот как он в этом, в шинели-то и всё-всё-всё. Сталин. И мы с этой глядим вот так, глядим, глядим, глядим, глядим — не моргаем — глядим. Вдруг потерялось. Видно, моргнули мы, ну, короче говоря, вот метров пять до нас. Даже разговаривают они, и мы слышим, как они разговаривают. Ну вот. И потерялись. И мы: "Ой, куда же Сталин-то ушёл? Ой, куда Сталин ушёл?" Ума-то ведь у нас нет! "Куда Сталин-то ушёл?" Это, ищем, ищем. А песочек... дорожато песочек. Нигде ни следов, а она, видать, на каблуках, видно, что она на каблуках такая. Ведь Сталина и жену-то мы ведь не знаем. Ну вот, да и Сталина-то на картинке-то ведь видали, да всё. Ну вот. Так мы не могли найти. Пришли домой, а нам и говорят: "Началась война". Да вот нам Сталин-то и показался, что началась война. Ну вот. Это нам показался леший. Показался Сталин, Сталиным. И Сталина жена» (д. Михалево, К.А. Зенина, 1926 г.р., зап. Т.С. Ильина).

Другая женщина перед началом войны видела водяного: «А водяной тоже есть <...> У нас там, вот перед войной старуха



Вера Константиновна Федоскова, 1921 г.р., одна из лучших рассказчиц Андомского погоста. Фото А.Л. Топоркова

была... и лес, ягод, всё, говорит, знаю. Ну и пилила по берегу — а сидит мужик на камню, голову так чешет гребешком. "Что год — то хуже, что год — то хуже", — чешет. Я, говорит, поглядела-поглядела, испугалась и обратно, говорит, повернулась обратно и домой ушла. А он так остался — сидит на камню, говорит, на камню. А гребнем чешет, гребнем — там что у него в руках — вот по голове так: "Что год — то хуже, что год — то хуже

будет". [А к чему это он?] Извещал... А потом война началась... Ой, он перед войной это извещал» (д. Новая Деревня, А.М. Харин, 1932 г.р., зап. С.Ю. Кукол).

Если леший и водяной могут предвещать бедствия для всей страны, то домовый предсказывает несчастья, касающиеся конкретной семьи, например болезни: «...вот я спал в спальне и стал выходить ночью, двери открываю — тут он стоит, как вот почти что в дверях. Я-то не рас-



Участница экспедиции А.Г. Айдакова у забора с резным изображением русалки. Д. Гонево Андомского погоста. Фото А.Л. Топоркова

терялся. Я говорю: "Ты, хозяйско, перед чем?" А он мне говорит: "Перед худым". И вот прямо перед... после того руки и ноги у меня стали болеть" (д. Новая Деревня, А.М. Харин, 1932 г.р., зап. С.Ю. Кукол).

Вызывание лешего

Когда в деревне пропадает человек или домашний скот, обычно обращаются к женщинам, которые «знаются с лешим». Чтобы найти пропавшего, они ходят в лес и в одиночестве совершают определенный обряд. Если за ними тайком увяжется любопытный, леший может в наказание отхлестать людей ветками: [Л.И.]: Так одна старуха колдунья была. Ходила, с лешим разговаривала. В лес, в лес <...> Она вот придёт в лес, его вызовет, вот он приходит — такой же человек, приходит такой, такой же ростом, невысокий. Глаза, говорит, как у кошки. От разговаривает с ней: "Там-то королева, в том-то месте" <...> Вот, и так же человека такого-то. [А.М.]: Так же человека — попросят, и... она сходит. [Л.И.]: Однажды... она ещё вызывает как-то. Так от... Один что-то у них, пошла, а сзади этот как бы подхвостник за ней. [А.М.]: Значит, подглядывать. [Л.И.]: Подглядывать, что она там, как разговаривает, да как что... А она его вызвала, а он и говорит ей: "Ты ещё б пришла и подхвостника за собой привела". Да как начал, говорит, по этому прутьями хлопать. [А.М.]: Мож... как услышал. [Л.И.]: Чуть старуху не захлопал до смерти <...> Еле ушла. "Ты, — говорит, — пришла и подхвостника привела". [А.М.]: "Иди, иди одна и ничё тебе не это само..." [Л.И.]: "Ходи одна, а подхвостника не води". А он говорит: "Я пойду, да подслушаю, что она говорит, как с ним разговаривает. Да как она его вызывает". Она там с ним разговаривает, как с человеком» (д. Новая Деревня, А.М. Харин, 1932 г.р., Л.И. Харина, 1929 г.р., зап. С.Ю. Кукол).

Мы записали рассказ о том, как колдунья ходила «отворачивать» пропавших телят и взяла с собой в лес маленькую девочку — мать информантки. Позднее мать описала происшедшее следующим образом: «Так вот я стою сзади ей, а лес, говорит, это, закачался, закачался, потом березы о самую землю хлопают таким... Идёт, говорит, высокий такой старичок, борода длинна [показывает длину бороды]. Ближе стал подходить, всё меньше, меньше, меньше. Как вот этот, человек нормальный. Ну и ён ей сказал: "Как что ты с подхошником пришла?" Ёна [мать] сзади стояла, и ён всё равно знат. "Ну, гвори, чего пришла?" А у нас у одного телятка потерялся. Ну и ён сказал, что телята на Каменке [название местности]. "Но, приведёшь, придёшь, например, вот с ребёнком-то небольшим — а живая не уйдёшь!" Повернулся, да потом как лес зашумел, да опять березы захлопали, и ён и ушёл. И ёна больше шабаш ходить. Ну вот, ни на лицо-то вызывать-да, ни той страшно, а так-то страшно. А Шура тогда стала-то, ста-

ла, вот у нас потерялся телята. Я пришла, так ёна и говорит: "Я, — говорит, — теперь не могу вот ходить, на лицо вызывать боюсь". Не пошла» (д. Князево, Е.Ф. Демидова, 1927 г.р., зап. А.Л. Топорков, Е.А. Клушина).

Леший наказывает за любопытство: когда один человек вызвал его по просьбе друзей, не веривших в существование нечистой силы, лесной хозяин появился и навредил мужикам: «...а вот в Замоще был этот, Ханаев Пётр... Но я буду называть Пётр, Пеша Ханаёв. Но вот и он знал с этим, с лесовиком. Но вот, говорит, с лесовиком. Но вот ты... А мужики-то стали выпивать, и рассказывал это. Стали выпивать вино там вечером. А это, мужики что говорят: "Ты, — говорит, — с нечистой силой знаешься, дак нам покажи, вызови нечистую силу-то, — говорит, — вызови". — "Так как я пойду вызывать, ей вызовешь нечистую силу, а вы тут что?" — "А мы поглядим: правда ль нет, что есть аль нет нечиста сила". — "Ну ладно, выходите, этот, становитесь тут, я сейчас вызову". Поговорил — никого не было там, что поговорил... Лесовик идёт — метра три, с лесу. Прямо к нему. Мужики на колена пали. Но, это, что не видали. И он с ним поговорил: "Чего вызывал?" — "А вот ёны интересуюсь: есть аль нет нечиста сила". А ён рукой махнул — и три километра изгороди, как прошёл — изгороди не стало. Всю изгородь раскидал. Потом, это, мужикам и говорит: "Вот вызывали, так теперь изгородь городите". Всю изгородь раскидал: вот так и... Теперь-то вот нечиста сила, значит, есть [смеётся]. Бог есть, и нечиста сила есть» (д. Марино, И.Ф. Афонин, 1921 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

Колдовство

В Андомском погосте рассказывают про случай, когда колдун, обидевшись, что его не пригласили на свадьбу, сделал так, чтобы жених стал казаться невесте змеем: «...у меня мама своя покойная рассказывала. Она вышла за папу — ей было 17 годов — замуж, ну, она вышла... Наша-то деревня, только за 15 километров. И делали свадьбу. А один у нас мужчина такой там в Князевой вот в деревне жил, здесь стары давно уж умерли, но он малтал [знал, умел], как и свадьбу извести. А женился, свадьбу-то стали дома делать, а его не пригласили. Так мама говорит, она-то нам потом рассказала, говорит: "Вот, Веруха, — говорит, — вот сижу за столом, а он, — говорит, — сидит, вот как вы сидите рядом, а как я, — говорит, — сижу, а ён как будто змея около меня вертится, а не мужчина". Вот люди каки были. А потом снова-от его вот пригласили — наладили. А теперь нету таких людей» (д. Марино, В.К. Федоскова, 1921 г.р., зап. А.Л. Топорков, Т.С. Ильина).

В другом случае из-за порчи на свадьбе муж показался жене медведем: «Мама ещё тоже вот, мне тоже рассказывала: тоже замуж вышла за отца — тоже так

же ей сотворили, тоже, говорит, тоже... "Отец как медведем мне казался, вот. Как заходит домой — медведь... самый настоящий медведь, — говорит. — Я не могла глядеть на него. Он ко мне со всей душой, а я, — grit, — не могу на него даже глядеть. Медведь, настоящий медведь был", — говорит. Тогда вот делали там женщины, видно, какая-то сотворяла. А потом ей сказали, что <...> там ещё была женщина, в общем, тоже... и мама там, в общем... "Сидели, — grit, — чай пили и обедали, там, да всё". И вот, чё она там ей поставила? "Чаю ли дала, ли что такое, — говорит, — я, — grit, — раз попила, — grit, — поглядела, — grit, — раз... чё-то вроде как белее, — grit, — стал". Второй раз опять... а... Я... Яковом звали отца... Он говорит: "Надя, чё ты на меня смотришь так?" Надей звали маму. Она grit: "Не верится даже: белый, совершенно белый стал. Был как медведь, сидел, — grit, — чёрный-пре-чёрный такой. Я говорю: "Яша, ты, — говорю, — чё-то как это... так-то был такой-то тёмный, — grit, — А шас, дак стал как... белый стал — grit, — Белое, — grit, — лицо, — grit, — белое такое стало и всё" <...> [Это на свадьбе испортили?] Наверное, на свадьбе испортили. "От всё, — grit, — всё было хорошо, и всё, а тут, — grit, — так... Господи, настоящий медведь приходит", — grit, — Он лесничим у нас работал» (д. Трошигино, А.Я. Ковалева, 1936 г.р., зап. А.Л. Топорков, Д.Н. Шайкенова).

Покойники

Покойники часто являются в снах своим родственникам, требуют, например, чтобы живые не пользовались их вещами: «[Кладут ли в гроб крестик?] А крестики кладовая. Крестика я сына не клала его, крестик, у меня, верно, затерялся он что, аль что, али Люська не клала, невестка, ну вот, а я потом нашла, говорю, ой, мне класть-то на шею, ак ён мне во снех показался тоже: "Мама, снимай мой крестик, а то я тебя задавлю". Да я и сняла [пауза]. Видишь» (д. Марино, О.К. Никитина, 1924 г.р., зап. А.Л. Топорков, А.Г. Айдакова).

В то же время представления о мире мертвых имеют бытовой характер: «...вот мы примерно вот Сергея хоронили, Сергея вон, моего мужа, а у него лежал отец, а зять копал могилу. "Папаша, мы сегодня... мы сегодня сына к тебе привезём, привезём, встречай". Так он зятю-то нашему показался во снах сразу же. Этот дедушка-то. "Ты привёз, — grit, — а меня дома не было. Я был на работы в Устёновой, через реку". Вот кладбище, а там деревня через реку, Устёнова. "Я, — grit, — был на работы в Устёновой". Вот. Вот так похоронили мы его хорошо всё. [А что это за работа?] А вот уж они там знают, они. Господь Бог знат. Это уж не мы» (д. Марино, О.К. Никитина, 1924 г.р., зап. А.Л. Топорков, А.Г. Айдакова).

Т.С. ИЛЬИНА, аспирантка Российского гос. гуманитарного университета (Москва)

«БЛАГОСЛОВИ, ГОСПОДИ, ПАР БОЖЬЮ СКОТИНУШКУ...» (скотоводческая магия Лузского района Кировской области)

Лузский район Кировской обл., входивший некогда в Никольский уезд Вологодской губ., относится к севернорусским этнокультурным диалектам, для которых, в частности, характерна развитая система заговорно-заклинательной обрядовой практики. Это положение подтверждается и результатами фольклорных экспедиций МГУ имени М.В. Ломоносова (1989—1991 гг. — руководители Н.И. Савушкина, А.А. Иванова, 2005 г. — А.А. Иванова), в ходе которых по совокупности было записано около тысячи заговоров. Пятнадцатилетний временной диапазон записей позволяет судить о характере эволюции традиции.

Происходящие изменения напрямую определяются неоднородностью самой магической практики: ее разделением на профессиональную и непрофессиональную сферы. Специализированная среда, включающая знахарей и колдунов, исконно немногочисленная, в настоящее время резко сузилась, почти исчезла. Непрофессиональную среду и прежде, и теперь составляют информанты, знающие несколько «расхожих» заклинаний.

Тексты, составляющие «профессиональные» и «непрофессиональные» репертуары, обладают различным магическим статусом. Знание знахарей и колдунов оценивается как сакральное, относящееся к области ритуальной практики (соответственно передается по роду перед смертью и неохотно сообщается собирателям). Тексты, записанные от профессионалов, обычно называются *молитвами*, реже — *заговорами*, *наговорами*, *словами*. Они отличаются развернутостью, усложненной структурой, устойчивостью. Ориентация на прецедентное исполнение, на точное воспроизведение ранее озвученного с неизбежностью привела к двум формам хранения и передачи подобных заговоров — устной и письменной. Формулы же, включенные в повседневную бытовую практику (домоводческие работы, огородничество и т.п.), обычно не воспринимаются информантами как заклиательные и называются иначе — *приговорами*, *поговорками*. Соответственно отношение к ним исполнителей достаточно свободное, что повышает вариативность текста, ср.: «Дедушко-суседушко, пусти на подворьице» (д. Насоновская, З.И. Чушова, 1940 г.р.); «Батюшко-суседушко, пусти на подворьице, гладь да любви, пой да корми» (д. Городок, В.И. Шемякина, 1929 г.р.). Сохраняются лишь ключевые слова, посредством которых и достигается желаемый результат. При этом они могут распространяться лексемами и фразеологизмами, не типичными для заговорной традиции, ср.: «Как вот деньги будут лежать, вестись, храниться, вот так бы и у нас чтобы деньги велись, хватало бы нам на прожиточный минимум». Это я вот от себя уж» (д. Перевоз, З.И. Дружинина, 1924 г.р.).

Публикуемая ниже подборка текстов из коллекции 2005 г. представляет второй тип текста. В основу систематизации материала была положена не целевая установка текста, а ситуация его произнесения. В результате перед читателем предстанет «жизнь коровы» в пределах одного хозяйственного двора.

Покупка скотины

1. Надо взять обязательно сено. Корову продают и дают ей обязательно сено, которое она ещё там ела. Потом первый раз тебе её подоить надо у того человека, у которого покупаешь (РГЯ).

2. «Как вода не тоскует о своих берегах, так бы и коровушка не тосковала о своём месте, о своём хозяине». И надо обязательно её через речку перевести. Да против солнышка три раза (ЧЗИ).

3. Умывали ещё корову. Говорят, надо в трёх ручьях умыться, если есть по дороге. А если нет, надо три ведра воды из колодца свежей, чтоб никто не видел. «Иди, коровушка, в новое жильё, здесь, коровушка, твой новый дом» (РГЯ).

4. А вот это знаю. Вот ежели ты корову из-за двора да повели корову, ну дак возьми нитку и иглу и воткни: «Как эта нитка уходит в эту иглу хорошо (и возьми обведи вокруг коровы и ниточку возьми и завяжи)... Как эта иглолка... Нет! Да! Ниточка за иглолку идёт, дак так и коровушка за мной» (КАЕ).

5. [Когда отдадут телку.] Дак я иду, за ними след затапываю. Телушка, чтоб она не скучала по стаду своему, следок затапываю (ЗТВ).

Ввод скотины в новый двор

6. Дак вот надо, когда она ступит первый раз, и считать надо, сколько шагов она сделает. На девятый шаг заворачивай след. «Как след этот, так и коровушка больше домой не пойдёт». Это надо сказать (ЗГН).

7. Ещё копыта в порог вбивают, вот это слышала. Да, копыта. Дак опять надо против солнышка обвести её, чтоб она не бегала на старое место в деревню. Из Лопотово, допустим, ведём домой, близко ведь, она может и убежать к старому хозяину-то. Вот побьёшь, и надо три раза вокруг солнышка провести <...> А через три крестика перепускаем. Всё, больше ничё не делаем я. Да, чертим на земле вот перед ей. Из двора обычно в саник, вот она из-за двора, да по ту сторону порога крестик, потом второй и у саника крестик. Вот по этим пройдёт корова, и всё (ЧЗИ).

8. Когда корову пускаешь в дом, делаем крест перед порогом... Ну, лопатой там, топором вырубаю крестик. И через крест пускали скотину во двор (СНА).

9. Надо это, как заводилась скотину, приводишь к этому любому скотину: «Скотина ко двору, быть по двору». Чтоб корова не зализывалась: «Суседушко-батюшко, пусти на подворьице, пой,

корми, ухаживай как надо, углаживай» (ЗТВ).

10. Потом как заводилась во двор, говоришь: «Дедушка-суседушка, пусти на подворьице, пой да гладь, для себя ладь» (ЗГН).

11. А это суседка — домовая как. Хоть куды, во двор скотину пускают и то говорят: «Дедушка-суседушка, пусти на подворьице, пой да корми, гладь да хвали». Для скотины говорили (СНА).

12. Вот как приводишь, сено ей кладёшь в ясли: «Как корм не тоскует, так бы и коровушка не тосковала» (ДЗИ).

13. А у нас дак. Привела корову в Вымске я... Я тогда, да ницё я тоже не знаю. А мати только у нас этот, свекровка-то, через винник, в виннике-то много прутьев-то. Да вот как это: «Сколько прутьев, да чтоб столько б было годков да и отёлов». Дак она вот это клала. Я не знаю, чего ли она там приговаривала. В виннике-то много прутьев-то (ШВИ).

Уход за скотом!

14. Вот делаешь. Коснёшь травы дак и ею вот: «Как эта трава спокойно, спокойно и тихо лежит (дак кладёшь ей в ясли)... На вот, корова, кушай». Вот ты первый раз выйдешь, накусишь да несёшь во двор к корове (ДЗИ).

15. [А когда топор под порог клали, то что-нибудь говорили?] Так вот топор, я чё, так, эдак: «Как топор этот молчит, так бы и коровушка у нас молчала». Эдак приговаривали (ОТЕ).

16. «Как Божья Матерь стоит над престолом не встреппенется, так во время дойки моя (как зовут корову) чтобы стояла, не встреппенулася». Вот стоит она у тебя и не лягается после этой-то молитвы (ПВА).

17. Вот надо подоить на навоз и сказать: «Как навоз под копытом не шевелится, так бы не шевелилась: а не шевелила ни копытом, ни хвостом раба Божья...». Там как уж (ЧЗИ).

18. [Бывает, что молоко запирают?] Вот доят через сучковую дырку. Надо, чтобы сучок выпал. Вот это знаете, такая шепка, а на ней сучок. Дак вот в дырку (ЧЗИ).

19. Вот корова придёт домой, и у меня бывало, вот молока... как камень вымя. А молока не даёт! Ну, я пришла на работу в больницу. И говорят: «Чего-то сегодня Марусенька невесёлая. Что с тобой? Ты вся весёлая да хочешь». — «Ой, — говорю, — бабоньки, у меня несчастье. Так и так, — говорю, — молока, — говорю, — ни капли: и руки не смочила, ни капли нет». Они говорят: «Да, худо, худо». Да потом вышла за мной женщина, Марией её звали (она тоже могла) и говорит: «Как вот этот, — говорит, — бегут ручьи до речки весной, ручьи, речки, бегут так, — вон, у нас возле дороги бегут, никак уж их не остановишь, — дак вот возьми из этого ручья воды да и запасись. Да как вот чё случится, бери». И

я вот всё водичку эту набирала по трёхлитровой банке, пока коров держала. Значит, омоешь вымя, всё, соски и говоришь: «Как эту водичку никто никогда не может задержать, так и молочко у моей коровушки никто не задержит. Как эта водичка бежит, так у моей коровушки, там у Чернушеньки, будет молочко бежать в вымечко, по жилочкам в вымечко, по вымечку в титечки, из титечки к рабе Божьей Марии в подоенку. Будьте, мои слова, крепки, лепки от ныне до века. Аминь» (ШЗГ).

Случка

20. Я не знаю, кто как, а я, когда веду коровку к быку, уж обязательно солью посыплю по хребту: «Как соль никак не испортится, так и коровушку никто не испортит» (ЛМИ).

21. Вот быку даёшь хлебушек да приговариваешь: «Как хлебушек любишь, так люби коровушек». Да вот каждую вёсню это бывает: как выгонишь их на пашню, дак они дерутся между собой (ЧЗИ).

22. Хлебушка возьмёшь с собой, дашь ей. И там унесёшь на ферму быку: «Как хлебушко любят все, да так чтоб и вы друг дружку любили» (ЗТЕ).

23. Против шерсти гладят, чтоб обгулялась. И говорят: «Коровушка, не гнись, не ломись, на раз обходись». Да вот против шерсти (ЧЗИ).

24. Чтоб корова быка приняла, надо эту рыбу ишшуку... Это вот, допустим, у рыбы у ишшуки бывает заглотыш, ешшо ишшучка там или другая, заглотыш, заглочена туда. Ну дак эту рыбку высуши да корову полойти с этого: «Как эта ишшука брала на заглот, на раз поймала, так и моя коровушка поймает на раз. Аминь. Аминь. Аминь» (ШЗГ).

Отел

25. Знаю только — слону плюнешь да по корове ведёшь: «Бабушка Соломонидушка, приди на рода, распротай мою коровушку скорей» (АКИ).

26. Возьму хлеба ломоток, этак в тенето [паутину], так: «Как тенето легко отделяется, так у пары Божьей (она пара Божья, потому что рога у неё, пар и вымя-то, и ноги паряма)... Как тенето легко отделяется, так у пары Божьей Малышки послед отделится». Этот хлеб кормишь — всё (ЗГН).

27. Вот телёнок родится: «Соседушко-батьюшко, пусти на подворье». Это то же самое (ЗТВ).

28. [Хлеб с солью совали в печь, две половинки]. На обeix будет сажа. Вот: «Как сажа пристаёт к корове, так и телёночек пристань к корове» (ЗТВ).

29. Корова, значит, отелится, я знаю, что через десять дней мама окуривала. И заговоров заставляла меня за ей повторять, но я забыл как. «Я корову курю». А ты вот отвечаешь... Как же это? А, она спрашивала меня: «Корову куришь?» Я отвечаю: «Корову курю». И вот так три раза, значит. Брали — крынка по-нашему, ну это глиняна посуда. Там угольки положены, свечки немножко.

Вот этим дымом вокруг её. Ты подаёшь мне под живот, я... Значит, кругом так водили. Три раза она спрашивала меня. «Куришь?» — «Кую». Да, вот так? Угу. «Кого куришь?» — «Корову курю». Окуривали и говорили так (ШВА).

30. Накладут свички, ладану на угольки, угольки достанут, в крынку положат. Это всё горит. И ходишь, окуриваешь. «Ни прытки, уроки, ни с думы слова чтобы не держались на коровушке никогда» (АКИ).

31. Водой мыли, это вот когда телёнок, под коровой вот. Раньше там держали две недели телёнка под коровой. Его начинали мыть, дак мыли корову, мыли. Да вот там ложили угольки, я не знаю... Я у мамы слыхала так. Я вот ложила угольки, там положишь. Этот крестик да. Это через решето я. Воду сверху льёшь в решето и хлопашь. Это уже после родов. Делали так (ЖВВ).

32. Да вот это мне говорили, что как корова первый раз отелится, дак вот эти первые капли будто на столб надо прыснуть. «Как этот столб стоит, так чтоб и корова стояла». Да. «Как этот столб стоит, так бы эта корова стояла». Да, это первые капли. Дак чтобы она так стояла, не лягалась (ВГП).

Выгон скотины в поле

33. Вот немножко я слышала, не от мамы только, что клали (с себя снимали) пояс, который, ну, у кого передник завязывали на себе, клали на порог стайки, на порог. И коровушку через этот, значит, пояс она как перешагивала. А потом, говорят, снова пояс брали и на себя привязывали. Ну и с приговором, что: «Как этот пояс, значит, на мне всё время, так и коровушка знала как место, дом, жильё своё, так же и корова знала чтобы». Вот. Так это вот мама, они разговаривали меж собой, и вот это вот я немножко запомнила с детства. А так больше ничего такого не знаю, не запомнила <...> Да, они вот раньше (мама-то у нас уж умерла в девяностом году, её уже нет давно), но они меж собой разговаривали и говорили, что вот как надо делать и что коровушку выпускать: ложить пояс, снимать с себя пояс, ложить на порог стайки и через этот пояс повести её. Или подумать про себя, или приговаривать, что этот пояс на себя обратнo, как и, значит: «Как пояс всё время на мне, как я ношу (или передник), так чтоб и скотинка знала двор, всё время никуда не убегала, знала хорошо» (ШЗН).

34. С себя беру пояс и положу ёво под порог. Коровушка пройдет на улицу — я его убираю. И говорю: «Как этот пояс, ну пояс, пояс-то, на мне, около меня, так бы и коровушка около меня да около моего дома» (ШЗГ).

35. А вот это, чтобы корова не перегуливала. Возьми, верёвку накинёшь, брось брюки под порог, мужика брюки брось. Выведешь корову, оставяй их там, а придёт — забирай. И никогда корова не перегуляет (ЗТВ).

36. След заворачивали. След первой ступит, дак у коровы и повернут. Она вышла оттуда, чтобы домой всё ходила. Говорили: «Заворачиваю следок, ходи, коровушка, домой каждый день» (ЗТЕ).

37. Ну вот выпускали и говорили: «Откуда ушли, туда и придите». Веточкой церковной. Не березой, а... как же? Вербой выгоняли. Хлестнут и говорили вот это вот. Потом надо перекрестить их три раза и вот эти слова произнести (ПАИ).

38. Ну вот этими прутиками, как начинёшь корову выпускать: «Поди с Богом, со Христом! Как эта вербочка тебя будет слушаться, так и ты слушайся». Три раза её похлопать по бокам, по головушке. И всё. «Поди с Богом, со Христом. Поди с Богом, со Христом». Так три раза (ВПН).

39. Выгоняли в пять часов утра, а в шесть в летне время. Да как только лишайники вытает, дак мы тут и выпускали. Они сами бежали. Тут лишайники, там лишайники, дак они сами бежали, они голодные раньше были. Вот как проталинки появятся. Как шутя снег начнет сходиться, значит, вот на прогулку выпускали. [А чем выгоняли?] Да вот вербу ты принесёшь, вот вичи-то. Вот их много было. Да как начнём выпускать, так говорим: «Как эти масеньки мяконьки, такой скотичок будет мяконький» (ЗГН).

40. [А вы когда первый раз выпускали её, может, чем-то погоняли?] Погоняли, ну как, вицка... [А это какое дерево?] А любое. Вот которое мне понравится, хоть береза, хоть рябина, хоть и черемуха, чтоб в руке держалось. Погонеешь первый день, придёшь, воткнёшь куды-нибудь, чтоб пусть она тут и висит: «Вицка как дома, так и коровушка будет дома» (БЕА).

41. Вот когда выпускаем на волю из-за двора, вот тогда обрезаем [хвосты коровам]. [А куда шерсть деваете эту?] А вот надо дверью. [Почему нельзя просто выкинуть?] А не знаю я этого. Вот от старых людей слыхали, что хвост обстригёшь — кледи надо дверью. Видно, выпускаешь так (КАЕ).

42. Вот ешшо взять от её шерсти, от другой коровы шерсти, от третьей коровы шерсти, всё в одно скатать да сказать: «Как эта шерстка вместе, так и коровушки будут вместе дружно ходить». Ну и возьму, домой принесу да подоткну под эту, под матницу (ШЗГ).

43. Опять вытаскивали меж рогов шерстку и скатывали в один клубок у всех, и опять на двери кладёшь. «Как эта шерстка держится вместе, так бы коровушки вместе держались». Это когда первый-то раз выпускаешь всех вместе-то (ЗТЕ).

44. Соль кладём тоже, меж уши. Говорят, вот тут соль тоже помогала. А соль также осыпают и говорят, шоркают солью её так: «Коровушка, как соль не могут испортить (соль ведь не портится нигде), так бы тебя не испортили» (ОТЕ).

Забивание коровы

45. Вот слова, они лучше всего помогают. Мы вот корову убирали, дак Бо-

рис у нас убирал корову, говорит: «Вы не ревите!» Да ведь как! Всю жисть с коровой жили, жалко же, так и сказала-то слова от тоски, так мы и не взревели. А слова-то коротенькие: «Как раба Божия Клавдия своего говна не жалест, высерится, плюёт, харкает, уходит, оставляет, никогда об нём не думат и не тоскует, так бы и раба Божия Клавдия никогда не тосковала, плевала она и харкала, уходила, оставляла». Вот и всё. Водичку попила, и всё. От тоски это самые хорошие слова. Меня бабка одна научила. И мне не жаль было, как корову режет. А одни когда режут, дак ревут-ревут. А тут реви не реви — не вернёшь (СКМ).

Примечания

¹ См. также: Великий четверг в Лужском районе Кировской области // ЖС. 2006. № 4. С. 47—48. Текст № 7.

Список информантов

АКИ — Алферова Клавдия Иннокентьевна, д. Грибошино (Быково).
БЕА — Буковская Елизавета Арисановна, 1925 г.р., д. Мысовская.
ВГП — Вердюковская Галина Петровна, 1954 г.р., д. Городок.
ВПН — Плюснина Валентина Николаевна, 1931 г.р., д. Бурдуково.
ДЗИ — Дружинина Зоя Ивановна, 1924 г.р., д. Перевоз.
ЖВВ — Жукова Валентина Васильевна, 1933 г.р., д. Дрэсвище.
ЗГН — Зими́рёва Галина Николаевна, 1934 г.р., д. Фи́лино.
ЗТВ — Зарубина Тамара Васильевна, 1937 г.р., д. Целя́ково.
ЗТЕ — Зими́рёва Тамара Евлампиевна, д. Пасхалинское (Сокольниково).
КАЕ — Краснова Анна Егоровна, д. Тимошинская.
ЛМИ — Липатникова Мария Ивановна, 1933 г.р., д. Чумовица.
ОТЕ — Онохова Тамара Евграфовна, 1934 г.р., д. Харитоново.
ПАИ — Притчина Августа Ивановна, 1928 г.р., пос. Лальск.
ПВА — Пупышева Валентина Алексеевна, 1922 г.р., с. Папу́лово.
РГЯ — Решетникова Галина Яковлевна, 1930 г.р., пос. Лальск.
СКМ — Сокольников Клавдия Максимова, 1929 г.р., д. Папулово.
СНА — Суханова Нина Афанасьевна, 1932 г.р., д. Городок.
ЧЗИ — Чушова Зоя Ивановна, 1940 г.р., д. Насоновская.
ШВА — Шемёлов Валентин Алексеевич, 1938 г.р., д. Пантелеево.
ШВИ — Шемакина Валентина Ивановна, 1929 г.р., д. Городок.
ШЗГ — Шемакина Зоя Григорьевна, 1919 г.р., д. Сикино (Романова Гора).
ШЗН — Шемёлова Зоя Николаевна, 1939 г.р., д. Пантелеево.

Публикация **А.А. ИВАНОВОЙ,**
Н.В. СОЛОСИНОЙ;
(Москва)

Предсказательницы и целительницы в г. Бологое

Публикуемые ниже тексты были записаны в ходе нескольких межвузовских экспедиций, проходивших в 2004—2005 гг. в г. Бологое Тверской обл.¹

Одной из важных составляющих «локального текста» являются рассказы о местных целителях, предсказателях, ясновидящих и т.д. Бологовцы рассказывают о двух личностях такого рода, известных в военное и послевоенное время, — Марье Ефремовне и Чернявской.

Марья Ефремовна — ясновидящая. Во время войны она предсказывала женщинам, вернутся ли с фронта их мужья, сыновья, братья; по одному рассказу, когда город подвергался жестокому ежедневным бомбежкам, она выводила горожан в лес, успокаивала их, говоря, что «немца в Бологое не будет», — так и было. В мирное время к ней обращались за советами и просили предсказать, как сложится жизнь, где искать пропавшую вещь и т.д. Частый мотив рассказов о Марье Ефремовне — чтение мыслей на расстоянии; в ее прозорливость верят даже рассказчики, скептически относящиеся ко всякого рода гаданиям, предсказаниям и чудесным исцелениям («...это лицедейство какое-то <...> Если я, допустим, в запущенном состоянии здоровья, разве меня Бог исцелит?» [3]; «[о гаданиях:] это чернота, это не душевно, это когда душа у человека, она настолько низка, потом этот человек уже становится тяжело больной, по Писанию» [4]).

Женщина по фамилии Чернявская — скорее целительница, чем ясновидящая, имевшая четкую «специализацию» — кожные заболевания. В рассказах Чернявская ведет себя подчеркнуто сурово, в отличие от Марьи Ефремовны, всегда готовой почувствовать пришедшему к ней человеку. Характерно, что народная память сохранила Чернявской только фамилию, видимо, подчеркивая тем самым ее высокий статус — статус человека, причастного к медицинскому знанию. Напротив, Марью Ефремовну часто называют только по имени, причем в уменьшительной форме (тетя Маша, Машенька).

Обращают на себя внимание разные трактовки образа Марьи Ефремовны. Так, верующая и воцерковленная рассказчица говорит о ней как о праведнице, творившей ночные молитвы и подававшей милостыню, сравнивает с блаженной Матроной Московской. В то же время рассказчица, интересующаяся эзотерической литературой, сравнивает Марью Ефремовну с Вангой: «...она спала [летаргическим сном] столько суток и после этого стала ясновидящей. Вот так же и с Вангой было, что-то с ней случилось, такая беда» [1]. Чернявская же совмещает в себе черты как медика (по одному из рассказов, во время Первой мировой вой-

ны она работала сестрой милосердия), так и знахарки (держит в доме кошек, использует заговоры, лечит рожу, которая, по народным представлениям, неподвластна обычным врачам).

Приведенные в публикации рассказы были записаны С.Н. Амосовой, В.В. Головиным, М.Л. Лурье (Санкт-Петербург), М.В. Ахметовой (Москва), Я. Фрухтманом (Бремен, Германия).

1. Моя бабушка, моя родная бабушка Катя, мамин мать, она с этой Машенькой почти из одной деревни в Новгородской области <...> И моя бабушка очень хорошо её знала. Она спала... как говорят, почему она стала такой ясновидящей, — она спала летаргическим сном. Хотя вот шас не так давно была программа по этому поводу, снов, там некоторые ученые отвергают, что такое быть не должно, что это придумки какие-то. Хотя бабушка вот говорила, что она несколько дней спала, ну почти бездыханная. Дыхание только могли определить специалисты, врачи <...> Вот, и после этого она стала, когда проснулась, стала ясновидящей. И первое, что она предсказала, — это смерть своему мужу. Она вышла замуж молодая, она спала в 19 лет. А муж её должен был ехать <...> раньше мужики в деревне собирались, значит, обозом, несколько человек, и везли в Валдай торговать сено, дрова везли, ещё что там. И вот, когда муж её собрался вот караваном этим, как говорится, ехать в Валдай, она ему сказала: «Не езжай, тебе сегодня ехать нельзя». Он стал: «Ну что, мол, там, мы уже в обозе едем». — «Ну тогда возьми с собой тёсу». Тёсовые доски, вот тёсанные, из которых гробы делают. И обратно он приехал вот мёртвый, лошадь его привезла. Что там случилось, подробности я не знаю.

И вот у нас в Бологое даже знаю людей, которые у неё бывали. Тётя Вера, например, из Замостья [район города]. У неё муж пропал без вести, и она не знала, жив он или нет. Уже война кончилась, а его не было и не было. Вот она и сказала. И многим другим предсказывала, причём очень правильно. Её все звали Машенькой. У нас в городе. Вот в моём раннем детстве и в школьные годы, вот она была жива, и к ней приезжали даже и не из Бологое. И интересовались какой-то судьбой своей, и она им верно говорила, причём какими-то иносказательными словами. Например: «Машенька пойдёт вот туда-то и то-то, то-то там увидит».

Милиция к ней несколько раз приезжала: «Что ты тут людей полошишь, надежды им даёшь? У них уже похоронки получены или там удостоверение без вести пропавших, а ты им говоришь, люди там ждут и так далее». И даже её хотели

чуть ли не осудить. Милиция предупреждала. Одному из милиционеров она говорит: «Родной мой, не сиди ты со мной тут, у тебя дома пожар, иди ты скорей домой». Он пришёл — у него там горит, действительно. Вот, так говорили, не знаю, насколько это было правда. Это уже милиция потом поверила ей [1].

2. Вот одна была, предсказывала. Старишка Маша. [А, это которая летаргическим сном заснула?] Нет, она не засыпала. [А почему она стала предсказывать?] Она предсказывала, она молилась Богу. Она и ночами молилась, вот когда мама сюда приехали, они оттуда, из-за Выползово тоже, где и мама наша жила, 17 километров. Она верующая была стоко, очень молилась Богу. Она ночами милостиньки людям подавала, даже вот, когда... Мама рассказывала <...> была она у них, была приглашена с папой. Вот, говорит, как кто-то умер, говорит: «Надо мне идти хоронить». Она [мать]: «Баба Маша, да не ходи, ты пойдёшь — не придёт». — «Я тебе сказала, мне надо человека идти похоронить». Вот. «Похоронить надо, и я приду». Вот она схоронила и пришла. Сколько мы обрашались к ней вот. Верующая была. Она... что она, бывало, скажет, что, как говорится, сбывается <...> И я ходила с мамой, и с бабушкой ходила даже, с маминой матерью. «Ты не поняла», — вот возьмёт расскажет. Вот всё, а другой раз иносказательно <...> Много к ней ходили все, обрашались, мы всю жизнь ходили, пока она жива была, после 60-го года она умерла, я школу закончила, пришла, её хоронили. Как народу было — как демонстрация, больше, чем демонстрация <...>

Она старенькая была. Её, бывало, милиция забирала. Мама у нас... корова потерялась, мать пошла к ней. А как раз дочка из... идёт из этого, из милиции. «Поля, — говорит, — как хочешь, не пушу, только с милицией. Ко всем бабкам можно ходить, а к моей нет. Вот только расписку дала начальнику, что не буду пускать никого» <...>

Вот скопо было, вот сестрёнка заболела, болела у нас <...> ...за Замостьем озеро есть, Глухое называют его. Покупались. У неё пробило ухо <...> Простудило её. И вот она: «Вот, мама, пока к баба Маше не сходишь, не поеду никуда». Вот, ну чё, мама пошла к ней, к старушке. Приходит к ней, к баба Маше, Марья Ефремовна, она говорит... Приходит, а там ещё мать с дочкой была. Они как раз её благодарить пришли, перед тем как поступить в институт, приходили, — стоит её замуж выйти, этой девушке, или ей в институт. Она сказала, чтобы ехала учиться. Вот мама пришла к ней, ничего не говорила, она: «Ой, Валенька [сестра] пусть едет, едет в институт, поступит, поступит, первая учительница в Бологое будет». Она говорит: «Ой, бабушка Маша, она с учительницей

хочет это, ехать, поступать в Москву, в педагогический институт». А до этого она после десятки педучилище окончила в Волочке и там три года отработала. «Да заболела она», — говорит. «Ой, да поправится, поправится». Я вот, говорит, так стала она, помолилась, молилась на коленях Богу, помолилась: «Пусть едет, — говорит, — Валя, первая учительница будет». В Бологое вот. Это самое, помолилась. Мама пришла, вот рассказала всё, Валя поехала, приехала в Москву — как не болела. Вот она в Челябинске шас живет, уж овдовела, муж физик-атомщик у ней был, а она [нрзб.] в МГУ. Поехала и поправилась. Брат-то её тоже посылал: «Валя, поезжай, там врачи есть, если что, к врачам обратись <...>» — «Не поеду. Пока не сходит она к баба Маше, чего она скажет». Вот, она поехала. Поехала и там как не болела. Поправилась, и всё, поступила. Поступила. Конкурс был 9 человек [нрзб.] на одно место, и она поступила <...>

Ну, как говорится, она [Марья Ефремовна] своему мужу... мама рассказывала, вот он поехал... ой, Господи, раньше на мельницу, там ещё они в деревне... Она говорит: «Слушай, не едь, Семён». Мужа Семён звали. «Не едь, Семён. День не минёшь, год живёшь, не скажешь, что — не поезжай». Вот. «Не едь ты. Не едь». На мельницу хлеб молоть. «Не едь, Семён». Поехал. Колесо сломалось у телеги, поднял телегу. [Его задавило.] Вот, так что вот она предсказывала давно-давно, и вот она ночами молилась, ночные милостиньки творила.

И вот когда её поместили в больницу, в Валдай, и пришли туда за ней. Муж, ему только сказали врачи, раньше врачи — не теперь — понимали. Говорят: «У вас... забирайте её домой, она не больная, она предсказывает. Она не сумасшедшая, она предсказывает». Вот так, была она в больницу помещена. Мама еще девчоночкой была, замужем не была, она ей предсказала, вот, ну это самое-то, мама-то рассказывала подробно всё. Предсказала, мама торопится, [Марья Ефремовна] говорит: «Ой, не торопись, не торопись, шас вот пирожки...» — там вот была в другой деревне она [мать], у людей. «Не торопись, не торопись». А я, говорит, сию, думаю: придёт там этот — а дружила она с отца старшим братом. Она говорит: «Ой, вот, не торопись, не торопись. Это твой — тебе не жених, твой жених ещё в армии, придёт с армии, придёт, на тебе женится». Вот так вот, так и вышла, вот такой был человек. Вот, и вот с отцовским братом пять лет дружила, за него замуж не вышла. А папка с армии пришёл — за него замуж вышла. И вот они сюда в Бологое переехали, мама с отцом, в Бологое попали, а так из-за Выползово, здесь не местные <...>

[Марья Ефремовна] предсказала маме, даже этот дом сгорит, за 16 с половиной

лет, — дом сгорит, и ребёнок сгорит. И вот дом сгорел у мамы, дом, да, двухэтажный у отца был с матерью, двухэтажный дом. А ребёнок сгорел, мама всё боялась, что старший сын сгорит <...> А пришёл с войны у неё средний брат, и ему негде было ещё. Она его пустила жить сюда с женой. И вот со второго этажа и загорелось. У него девочка сгорела, два с половиной годика, мученица была. Вот. А потом и дом сгорел. За 16 с половиной лет предсказала. Так что у нас здесь верующий край был. Очень верующие люди [2].

3. Я её [Марью Ефремовну] не знаю, я ещё был мальчишкой маленький. А вот моя мать покойная говорила: «Вот, Машенька правильно говорила, вот, правильно Машенька говорила». [А что она говорила?] Предсказывала. Она вот у ней была, вот свою жизнь хотела узнать у неё. Ну, она там, я уж не помню, она говорила-говорила, я, говорит, сама ничего не поняла. А потом: «Осталась кукушка одна, кукует». — «Чего, — говорит, — она мне наплела?» А потом, говорит, и правильно, на старости лет осталась куковать одна. Война тут началась. Братьев тут забрали, отца забрали в армию. Вот она и куковала одна. Я мальчонкой был, 10 лет [3].

4. У нас, вы знаете, женщина была всевидящая. Её звали Марья Ефремовна, или тётя Маша. Она не предсказывала, а может быть, у неё какой-то... Вы знаете, она на расстоянии читала мысли. На расстоянии. Вот вы идёте к ней прямо, если вы пойдёте куда-то ещё, вот что-то случится <...>

И даже такое шествие было. Это уже было при мне, я работала в школе, у меня мать плакала: «Наша, — говорит, — заступница умирает». Ну знаете почему, да? Ведь женщины идут больше, а мужчины как бы есть мужчина <...> К ней шли женщины, да. А мать всегда идёт оплакать своё горе к ней. Ну вот, и умирает. «Завтра похороны, как же мы её понесём?» Они пришли к ней накануне, она уже умерла. Нет... да, да, она ещё жива, и говорит: «Я через три дня умру, — говорит, — я вас всех благословляю <...> Вы пойдёте, а вот старичок вот, который пришёл, Тарасов, будет делать крест и понесёт его впереди. А вы пойдёте и будете [петь] "Со святыми упокой"». Так было, по [улице] Кирова, в праздник, несли мимо горкома партии. «У меня, — говорит, — замолено, не волнуйтесь». И все старушки, Тарасов сам, старичок, шёл, крест сделал деревянный, а её несли на руках и пели «Со святыми» [4].

5. [А вот была тут ещё такая Мария Ефремовна, ясновидящая, или Машенька.] Машенька, да. Но я её ничего не знаю. Я знаю, у нас Чернявская лечила. Вот, шас она уже умерла. Она травами лечила. Эт

даже вот эти, хирурги, и то сами-то... А вот это рожа, рожа. Они ж, врачи, не лечат. А она вот лечила. Экзему вот она там... [5].

6. Я знаю, Чернявская хорошо, она не только будущее [предсказывала], она лечила нас гораздо лучше, чем это самое. Но к ней было попасть... У ней было никак восемь кошек. Я... чего-то с обменом веществ у меня, ну кожная болезнь как-то пристала, ещё папаном. Году, наверно, [в] 38-м. Ну вот, ну до 40-го года. Вот. Защвели там кожны. Аптека чего, амбулатория была в старом каком-то доме, не приспособлена, врачи тоже, дай Бог им здоровья. Какие там... Ну, по условиям не врачи были <...> Дак вот, мне пришлось сходить к этой Чернявской. Захожу — «Кто послал?» — «Да никто не послал. Что, мы, ребятишки, не знаем, что вы можете помочь, что ли?» — «А смотри не ври, если кто-то послал, ты мне сразу скажи». Прижимали их, знаешь? Да прижимали и так, и что будьте спокойны. И она брала... вообще ничего не брала. Обязательно принеси что-нибудь своё, ну, допустим там, бутылка молока, хотя у ней корова была. Ну, чего там своё бывает, грибки, там, огурцы, баночку капусты или что. Обязательно, это обязательно, это такое было условие, чтоб её заговор подействовал. И она мне заговорила, так сказать. Ничего. [Вы к ней один раз ходили или несколько?] Один раз. Единственный разик сходил, она пошептала чего-то такое, заставила раздеться по пояса меня, разделся, пошептала, чего-то вокруг сучка, в стене сучок, а коты, наверно, десятку было, [нрзб.] все взъерошились, а когда уж уходил — ни одного не видел <...>

Потом была здесь <...> Машенька такая. Тоже была, тоже помогала много. Вот Машенька... Чернявская не любила предсказывать. Она могла сказать, а вот к Машеньке все это вот, мужья-то на фронте, было, придут, она обязательно говорила. Если сказать: «Ты знаешь вот, ты выйди утром, посмотри, если петух сидя будет петь, то ты не жди своего», — она уже знала. Но говорила, чтоб наверняка, чтоб не расстраивать или чтоб ходили к ней. Вот. Ну, вот он... баба, конечно, вскочит, всех петухов посмотрит. Действительно, один, допустим, или один он у ней и был, сидя поёт. Всё. Затоскует, придёт к ней. Она... Ну, в общем. Психолог она была хороший. Вот я таких выдающихся два только, двух знаю. Машеньку и Чернявскую <...>

[А вот нам говорили, что эту Машеньку, когда она умерла, ее всем городом хоронили.] Не знаю, всем или не всем, но народу было много, действительно. Много было. Я в похоронной процессии не участвовал, но я знаю, что мужиков, стариков, может быть, было. Вот такого, среднего населения, среднего возраста.

Боюсь сказать, что... Может быть, может быть, были, народу было много. А женщин — что ты, женщин было... Ста... особенно старшего возраста много было <...>

Например, Чернявская, она сразу говорила. Открытым текстом. А Машенька сначала, значит, как-то так двусмысленно поговорит, там: «Ну, видишь, идёт там, — допустим, женщину видит, — смеётся?» — «Смеётся». — «Ну а чё ты плачешь?» Вот такое дело. И наоборот, ну вот, у ней, видно, горе: «Ну и что ж, и у тебя горе, ну вот, ну поплачь там». Вот так иносказательно она говорила <...>

[А вы не слышали, как она получила дар такой?] Как Чернявская получила, я потом, значит, всё время с ней здоровался, и, значит, ну как-то так. Она такая степенная, чёрная. Такая была выше меня ростом. Наверно, метр шестьде... метр восемьдесят, такая. Ну, может быть, метр семьдесят, такая старуха. Она была, значит, в Первую мировую войну медсестрой. А тогда что, кроме корпия, даже обыкновенная йода, и то там было по... выделялся только, когда операцию делали. Для наркозу там спирту стакан дадут, выпьет — вот тебе, и отпилят ногу, или там вынуть осколок из живота, или с ноги. Но уже, как правило, она рассказывала, что, значит, те, кто раненый был в живот, повреждены кишки, те умирали, не могли они выжить. Вот она там вот эту силу приобрела. Она не скрывала, говорила: «Ну, если бы я только по медицине, вот это, что медицина рекомендует, солдат в Первую мировую войну лечила бы, у меня бы все они умерли». А так она всех вылечивала [6].

Примечания

¹ См. предыдущую публикацию материалов экспедиции: Амосова С.Н., Ахметова М.В., Лурье М.Л., Сенькина А.А. Бологовская экспедиция 2004—2005 гг. // ЖС. 2005. № 3. С. 41—44.

Список информантов

1. Раиса Васильевна Тишкова, 64 г., род. в д. Харитониха Валдайского р-на Новгородской обл., переехала в Бологое в возрасте 1 г.
2. Антонина Павловна Белякова, около 65 лет, местная.
3. Василий Григорьевич Доможиров, около 65 лет, род. в д. Сергиево Бологовского р-на Тверской обл., переехал в Бологое в 1947 г.
4. Мария Николаевна Штеймелер, 84 г., местная.
5. Александр Георгиевич Морозов, 80 лет, род. в с. Медведево Бологовского р-на Тверской обл.
6. Валентин Владимирович Мирошин, 78 лет, местный.

Публикация
М.В. АХМЕТОВОЙ
(Москва)

Третье издание указателя Аарне или новое начинание?

Обзор работы Ганса-Йорга Утера

Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. — Pt. 1—3. — Helsinki, 2004. — (FF Communications; Vol. 133—135; № 284—286).

Уже довольно давно назрела потребность в новом издании основного указателя сюжетов для народной сказки, а именно в третьей переработке указателя [24]. Первая такая переработка была сделана Томпсоном в 1927 г., а вторая — в 1961 г. [25; 26]. Сотни региональных указателей, опубликованных с тех пор, должны быть включены в новую переработку [46, гл. F. 1 и F. 3: список из 339 указателей, заканчивается 1992 г.; список не полон]. Г.-Й. Утер поставил перед собой поистине геркулесову задачу; результат его работы был недавно опубликован в Хельсинки в трех томах в серии «Folklore Fellows' Communications».

Работа Утера — это больше чем переработка указателя Аарне. Во-первых, она поднимает множество важных для фольклористики вопросов и, во-вторых, практически выявляет существование в ней двух разных подходов. И то и другое — серьезные шаги, которые могут способствовать развитию нашей дисциплины. Отныне различия между историко-литературной и филолого-текстологической ветвями (диахронический подход) и между семиотической и социологической ветвями фольклористики (синхронический подход) стали явными, и фольклористике придется это учитывать.

1. Начиная с последней четверти XIX в. появились указатели устной литературы. Они были задуманы как библиографические инструменты для диахронических исследований. Таков, к примеру, указатель Гана [38], основой которого служат древнегреческие сюжеты, и указатель сказок в книжной литературе мусульманского культурного ареала [30]. В 1910 г. Аарне опубликовал указатель, основанный на важнейших европейских собраниях устной традиции XIX в., добавлением к которому служит 5-томный указатель Больте и Поливки [29], базирующийся на коллекции Братьев Гримм. С тех пор созданы сотни указателей, основой которых является работа Аарне [46, гл. F. 1 и F. 3]. В конце XIX — начале XX в. было опубликовано несколько указателей для русской и других славянских устных литератур: сначала указатели Колмачевского [13], Герберга [36], Арнаутова [4] и Смирнова [22]. Затем появились труды, основанные на указателе Аарне [25; 26]: работы по русской сказке Андреева [2], Барага и соавторов [8], а также многие другие региональные указатели и указатели для отдельных жанров, часть которых основана на указателе

Аарне [3; 5; 6; 7; 9; 11; 12; 14; 16; 18; 23; 49; 50; 52; 53; 57; 58].

Эти указатели послужили основой множества монографических работ по отдельным сказочным типам, основное содержание которых — исторические и текстологические исследования (см. [51], множество публикаций в серии «FF Communications» и библиографические описания типов в [26] и в рецензируемой работе). Немало материалов уже записано и собрано и до сих пор накапливается в архивах. После архивной обработки и систематизации они предоставляются в распоряжение исследователей. Выводы, к которым пришли представители как исторического, так и текстологического методов исследований (см. [35]), были обсуждены в печати и подвергнуты научной критике (см. работу [40], посвященную критическим замечаниям российских ученых). Так фольклористика внесла свой вклад в историю культуры.

2. Со временем выяснилось, что указатели — это не только библиографический материал. Они могут быть использованы и для получения ответов на ряд других вопросов.

2.1. Социологическое направление синхронического подхода. Еще Богс [28] обратил внимание на тот факт, что все сказки определенной этнической (или социальной. — Х. Я.) группы образуют «репертуар» устной литературы данной группы, и использовал указатели как средство изучения таких репертуаров и их сравнения между собой. Так был сделан первый шаг в направлении «макросоциологического» изучения сказок, которое относится к синхроническому подходу. Такой подход, оставляя в стороне монографические обследования сказочных типов и их исторические и текстологические выводы, ставит другую задачу — изучение отношений между социальной группой и ее устной литературой (см., например, [41]). В это же время, в 1920—1930-е гг., развивался «микросоциологический» подход: устный текст, представленный в указателе, рассматривался в связи с его исполнителем. Центром внимания становится исполнитель, его биография, воззрения, связь между исполнителем и сказками, которые он рассказывает, и т.п. (см. [27]). Интерес к исполнителю всё возрастал и в настоящее время вышел на первый план в фольклористике (см., например, [32; 39; 54]).

2.2. Второе направление синхронического подхода — семиотическое. Запись, подготовка и каталогизация произведений устной литературы предлагает последователям этого направления необходимый материал для анализа (см., например, [31; 33; 43]). Начало этого течения положили в 1910—1920-е гг. исследования группы так называемых русских формалистов [10; 17; 19; 21], и в дальнейшем (в 1960-е гг.) его развивали русские и западные ученые, например [15; 34; 37; 42; 43].

3. В работе Утера особое значение уделяется исследованиям в области истории культуры. Описания типов и библиография версий типов хорошо подходят для исследований в рамках диахронического

подхода, т.е. этот указатель может сослужить хорошую службу в исследованиях, посвященных истории культуры. Однако в нем упрощено описание сказочного сюжета, отсутствует кодификация отдельных элементов сюжета, изменены номера и названия типов, некоторые типы, описанные в [26], опущены. Кроме того, в этот указатель не включены сюжетные типы из региональных указателей. Поэтому указатель Утера не является третьей переработкой указателя Аарне, и мы по-прежнему вынуждены использовать [26] для практической каталогизации текстов.

4. Сам способ организации работы — строение указателя как списка текстов каждого типа и отсутствие кодификации отдельных элементов сюжета — ставит важные вопросы, которые до сих пор не обсуждались в науке. Обратимся к обсуждению этих вопросов.

Какие виды литературы должны быть включены в указатель сюжетных типов? С технической точки зрения поддаются описанию мотивы и темы любого корпуса текстов (см. [46, гл. А. 1, А. 5 и В. 1]). Должен ли указатель для фольклористов включать в себя *только* произведения устной литературы, т.е. современные тексты, записанные начиная с XVIII—XIX вв.? Или он должен быть составлен на основе *главным образом* устной литературы с добавлениями античных и средневековых письменных текстов? Или, напротив, указатель должен основываться на произведениях античности и Средневековья (как предлагает Утер (Рт. 3. Р. 8), где современные тексты, восходящие к таким произведениям, служат лишь добавлением? Какой из этих вариантов будет наилучшим для фольклористики? Для какого из ее направлений и почему?

Какие культуры должны быть описаны в центральном указателе? Должен ли такой указатель учитывать и описывать все культуры и культурные ареалы мира? Или для каждого культурного ареала следует составить отдельный указатель? Исследователи, область интересов которых не связана с Европой, протестуют против того, что указатель Аарне — Томпсона [25; 26], несмотря на то что описывает только европейские культурные ареалы, при этом считается универсальным. Возможно ли вообще создание универсального указателя сюжетных типов? Желательно ли оно? Если да, то почему? Если нет, то почему?

Сколько жанров и какие именно должны быть включены в один указатель? Необходим ли отдельный указатель для каждого жанра (как, например, [1; 20; 48]; список см. [46. Ч. F. 1 и F. 3])? Или, напротив, одна система классификации должна описывать все повествовательные и квазиповествовательные жанры? Каковы научные доводы в пользу того или иного выбора?

Что такое содержательный (сюжетный, тематический) литературный тип? Как он должен быть определен и каковы его свойства? Каковы его отношения с другими нарративными и вообще с другими литературными единицами (моти-

вом, целой сказкой, жанром)? Может ли один и тот же тип быть представлен в различных жанрах? Может ли текст (целая сказка) быть составлен из нескольких типов, или для такого текста надо предусмотреть специальные способы кодификации? (См. корпусы анализируемых текстов и различные возможности их кодификации в [44] и [45].)

Представляет ли каждый тип один специальный сюжет, чьи эпизоды и мотивы не повторяются в других типах и поэтому нет надобности специально кодифицировать эти элементы в указателе, как это сделал Утер? Или есть общий фонд свободных мотивов и эпизодов, из которого каждая культура и каждый жанр берет то, что им нужно, и из этих свободных элементов строятся сюжеты, внутри которых они выстраиваются по правилам этой культуры и жанра? В этом случае нужно эти элементы специально отметить и кодифицировать для дальнейшего употребления, как это сделал Томпсон в своих переработках указателя Аарне. Какой из этих двух методов будет в большей степени способствовать систематизации данных и развитию фольклористики?

5. Таким образом, работа Г.-Й. Утера показывает нам, что необходимо обсудить и разрешить эти и подобные им вопросы перед тем, как предпринимать новую (третью) переработку указателя Аарне. Вслед за этими принципиальными вопросами возникают также вопросы практические: как описывать и кодифицировать тип, какие сведения о тексте необходимо включать (см., например, [55], где приводятся в том числе данные об исполнителях каждого текста)? Как должно быть организовано библиографическое описание типа (см. детализированные описания в [46])? Решение других подобных технических вопросов может облегчить работу будущих исследователей, ставящих перед собой самые разные цели.

Примечания

¹ См. также рецензии Х. Ясон ([47] в библиографии к данной статье) и А.В. Козьмина (ЖС. 2006. № 1. С. 56—57).

Литература

1. Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182.
2. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
3. Андреев Н.П. [Указатель сказочных сюжетов украинской сказки]: Рук. из Архива Тбилис. гос. лит. музея им. Г. Леонидзе (Тбилиси, Грузия) [включая указатель Аарне—Томпсона, № 1—1199]. 1940 (?).
4. Ариунов М. Българските народни приказки: Опит за класификация // Сб. за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1905. Т. 21. С. 1—110.
5. Барабанова Л.П. Паказальнік сюжэтаў беларускіх казак // Казкі ў сучасных запісах / Рэд. К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1989. С. 602—650.

6. *Бараг Л.Г.* Восточнославянские сказки, их взаимосвязи и национальное своеобразие // Эпические жанры устного творчества / Под ред. А.Н. Киреева. Уфа, 1969. С. 77—200.

7. *Бараг Л.Г.* Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок // Славянский и балканский фольклор / Под ред. И.М. Шептунова и др. М., 1971. С. 182—235.

8. *Бараг Л.Г. и др.* Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

9. *Бараг Л.Г.* Сюжеты и мотивы белорусских народных сказок: Систематичны паказальнік. Мінск, 1978.

10. *Волков Р.М.* Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки. Одесса, 1924.

11. *Български фолклорни приказки: Каталог / Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева.* София, 1994.

12. *Кабашнікаў К.П., Барташэвіч Г.А.* Паказальнік сюжэтаў беларускіх казак // Чарадзейныя казкі. Ч. 2 / Рэд. К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч, В.К. Бандарчук. Мінск, 1978. С. 603—686.

13. *Колмачевский Л. З.* Животный эпос на западе и у славян // Изв. и учен. зап. Казан. ун-та. Т. 2. № 3—4: Учен. зап. Отд. 1. С. 1—VII, 193—508. [Опубл. также как книга: Казань, 1882].

14. *Коренева К.Е., Эдельман Ф.С., Волкова Т.П.* Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета. Эпические жанры. Т. 1: Сказки. Горький, 1976.

15. *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Тр. по знак. системам. Т. 4. Тарту, 1969. С. 86 и след.; Т. 5. Тарту, 1971. С. 63—91. (Acta et commentationes universitatis tartuensis).

16. *Митропольская Н.К.* Общий указатель сюжетов и вариантов сказок, записанных от русских старожилов Литвы // Литература. 1975. № 2 (16). С. 89—135.

17. *Никифоров А.И.* К вопросу о морфологическом изучении народной сказки // Сб. отд-ния рус. яз. и словесности АН СССР. 1927 (1973). Т. 101. С. 173—178.

18. *Онегина Н.Ф.* Общая характеристика русского фольклора, хранящегося в фондах Архива Карельского филиала АН СССР (1926—1980) // Русский фольклор. 1985. Т. 23: Полевые исследования. С. 189—206.

19. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. Л., 1928.

20. *Прушинская Н.А.* Указатель типов мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.

21. *Скафтымов А.* Поэтика и генезис былин. М., 1924.

22. *Смирнов А.М.* Систематический указатель тем и вариантов русских народных сказок // Изв. отд-ния рус. яз. и словесности. 1911. Т. 16; № 4. С. 95—124; 1912. Т. 17; № 3. С. 131—175; 1914. Т. 19; № 4. С. 103—130.

23. *Соболева Н.В.* Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири. Новосибирск, 1984. С. 132—171: Указ. Аарне—Томпсона.

24. *Aarne A.* Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910. (FF Communications; 3).

25. *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography / Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» translated and enlarged S. Thompson. Helsinki, 1927. (FF Communications; 74).

26. *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography / Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» translated and enlarged S. Thompson. Helsinki, 1961. (FF Communications; 184).

27. *Azadovskij M.* Eine sibirische Märchenerzählerin. Helsinki, 1926. (FF Communications; 68).

28. *Boggs R.S.* A Comparative Survey of the Folktales of Ten Peoples. Helsinki, 1930. (FF Communications; 93).

29. *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. 1—5. Leipzig, 1913—1931. Reprint: Hildesheim, 1963.

30. *Chauvin V.* Bibliographie des ouvrages arabes, ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Vol. 1—12. Liege, 1892—1922.

31. *Dan I.* Innocent Persecuted Heroine: An Attempt at a Model for the Surface Level of the Narrative Structure of the Female Fairy Tale // Patterns in Oral Literature / Ed. by H. Jason, D. Segal. The Hague, 1977. P. 13—30.

32. *Degh L.* Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration. Helsinki, 1995. (FF Communications; 255).

33. *Drory R.* Baba and the Forty Thieves: An Attempt at a Model for the Surface Level of the Narrative Structure of the Reward-and-Punishment Fairy Tale // Patterns in Oral Literature / Ed. by H. Jason, D. Segal. The Hague, 1977. P. 31—48.

34. *Dundes A.* From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales // Journal of American Folklore. 1962. Vol. 75. P. 95—105.

35. *Enzyklopädie des Märchens.* Göttingen, 1975—.

36. *Gerber A.* Great-Russian Animal Tales. New York, 1891. Reprint: New York, 1970.

37. *Greimas A.J.* Sémantique structurale. Paris, 1966.

38. *Hahn J.-G. von.* Sagwissenschaftliche Studien. Jena, 1876.

39. *Holbek B.* Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in European Perspective. Helsinki, 1987. (FF Communications; 239).

40. *Jason H.* The Russian Criticism of the «Finnish School» in Folklore Scholarship // Norway. Oslo, 1970. № 14. P. 285—294.

41. *Jason H.* Conflict and Resolution in the Sacred Legend // Jason H. Studies in Jewish Ethnopoetry. Taipei, 1975. P. 63—176.

42. *Jason H.* Ethnopoetry: Form, Content, Function. Bonn, 1977.

43. *Jason H.* A Model for Narrative Structure in Oral Literature // Patterns in Oral Literature / Ed. by H. Jason, D. Segal. The Hague, 1977. P. 99—139.

44. *Jason H.* Folktales of the Jews of Iraq: Tale-Types and Genres. Or Yehuda (Israel), 1988. (Studies in the History and Culture of Iraqi Jewry; Vol. 5).

45. *Jason H.* Types of Indic Oral Tales. Supplement. Helsinki, 1989. (FF Communications; 242).

46. *Jason H.* Motif, Type and Genre: Manual for the Compilation of Indices for Folk Literature and Bibliography of Indices and Indexing. Helsinki, 2000. (FF Communications; 273).

47. *Jason H.* [Review of: Uther H.-J. The Types of International Folktales] // Fabula. 2006. Vol. 47. P. 172—186.

48. *Jason H.* [Epopoia. Epic. Oral Martial Poetry. Models and Categories.] Vol. 1—3. Vol. 1: The Epic and Its Combat; Vol. 2: Catalogue of Epic Content Types; Vol. 3: The Corpus. Analysis. Massachusetts, s.a.

49. *Klímová-Rychnová D.* Katalog lidové prózy Nové Lhoty na Hornácku // Český lid. 1963. Roč. 50. № 4. S. 213—230.

50. *Katalog hornackých lidových vypravování // Hornácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat / Red. V. Frolec a j.* Brno, 1966. S. 549—584.

51. *Krohn K.* Die folkloristische Arbeitssmethode. Oslo, 1926.

52. *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. 1—2. 2 wyd. Wrocław, 1962—1963.

53. *Nedo P.* Sorbische Volksmärchen: Systematische Quellenausgabe mit Einführung und Anmerkungen Bautzen, 1956. P. 434—438: Aarne—Thompson index (№. 1—1199)

54. *Pentikainen J.* Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History. Helsinki, 1978. (FF Communications; 219).

55. *Shamy (el-) H.* Types of the Folktale in the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index of the Arabian World. Bloomington; Indianapolis, 2004. [Рец.: Jason H. [Rev.]] // Asian Folklore Studies. 2005. 64. P. 299—303].

56. *Simonsuuri L.* Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. Helsinki, 1961. (FF Communications; 182). (См. также [20]).

57. *Tille V.* Verzeichnis der böhmischen Märchen. Vol. 1. Helsinki, 1921. (FF Communications; 34). [Опубликован только т. 1].

58. *Tille V.* Soupis českých pohádek. T. 1—2. Praha, 1929—1937.

ХЕДА ЯСОН (Иерусалим, Израиль)

Перевод с английского **А.В. РАФАЕВОЙ**

В поисках «мужского»: гендерная проблематика в отечественных исследованиях

Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе: Константы маскулинности. Диалектика пола. Инкарнации «мужского». Мужской фольклор / Сост. И.А. Морозов; Отв. ред. Д.В. Громов, Н.Л. Пушкарева. — М.: Лабиринт, 2004. — 264 с.

Традиционная мужская культура и фольклор Великой Отечественной войны: Сб. науч. тр. / Ред.-сост. М.В. Строганов. — Тверь: Золотая буква, 2002. — 104 с.

Неуменьшающимся интересом отмечена в российской этнографии и фольклористике последних лет сфера «мужского». Вскоре после публикации первого выпуска «Мужского сборника»¹ на свет вышел второй, ставший итогом научных конференций ИЭА РАН «Мужское» в традиционном и современном обществе» (февраль 2002 г. и апрель 2003 г.)² и «Мужское» в культурном контексте города» (апрель 2004 г.).

Богато иллюстрированный архивными фотографиями, а также кадрами из совре-

менных СМИ и кинематографа, сборник состоит из четырех разделов. В первом из них («Константы маскулинности: испытание временем») представлены (этно)-психологические и этологические сюжеты (Е.А. Окладникова «Аксиосфера мужского»; Л.Г. Котовская и Н.В. Шалыгина «Феномен мачизма»; П.П. Шербинин «Идеалы воинского героизма в детском и подростковом сознании»; А.Е. Махов и И.А. Морозов «Мужская кинесика: к символике высунутого языка»), примыкает к ним статья Е.А. Самодоловой «Традиционные мужские ментальные и поведенческие стереотипы в жизни Есенина».

Второй раздел («Мужчина и женщина: диалектика пола») объединил исторические, этнографические и фольклористические работы. Культурная дихотомия мужского и женского подробно рассмотрена в статьях М.М. Валенцовой («Мужской/женский в кругу бинарных противопоставлений: связи, ситуативность, оценка») и О.В. Лысенко («Коммуникативная функция в контексте оппозиции "мужское/женское"»). Образ женщины — желанной спутницы жизни и коварной изменницы — в центре внимания Н.Л. Пушкиревой («Идеалы русского мужчины XII—XVII»), С.Б. Адоньевой («Женщина как территория: алма в мужском автобиографическом тексте»), Д.В. Громова («Невеста-предательница: фольклорный мотив, прототекст, архетип и стереотип мужского поведения») и Е.Л. Мадлевской («Противоборство мужского и женского персонажей в былинах "Добрыня и Маринка"»). В двух статьях анализируются роли мужчин в родильной обрядности: И.С. Маховская рассмотрела мужское поведение в белорусских родинах, а Д.А. Баранов описал и проинтерпретировал поверья о мужских «родовых муках», своего рода отголоске кувады, и соответствующие практики в среде русских крестьян (схожих сюжетов касается в своей статье и О.В. Лысенко). Предметно-символический код культуры — в фокусе интереса С.В. Комаровой («Кукольные мужички» в собрании РЭМ).

Нельзя не заметить, что если в первом выпуске «Мужского сборника» речь шла в основном не о типических, а о маргинальных мужских ролях — колдуне, мельнике, кузнеце, пастухе и т.п. (факт, отмеченный рецензентом³), т.е. не столько о гендере, сколько о профессионализме и власти (насколько такое разделение, конечно, возможно), то во втором выпуске перед читателем разворачиваются картины повседневности «обычного» мужчины. Именно этот акцент и позволил составителю выстроить убедительные линии «мужское—женское» и «мужское—юношеское». Так, основной для третьего раздела сборника («Инкарнация "мужского": отец, наставник, воин и герой») стала тема «отцов и сыновей». В.Г. Холодная рассмотрела нюансы воспитания крестьянских детей («Отцовское наказание в воспитании мальчишка-подростка у восточных славян в конце XIX — начале XX века»); А.Н. Кушкова — последствия неудачи воспитания («Конфликт отцов и сыновей: ли-

шение наследства и отцовское проклятие»). О.В. Лысенко привела фрагменты полевых записей 2002 г. на тему «"Старший" в традиционной крестьянской семье». В.Ю. Михайлин («Дилемма Ахиллеса: неопределенность мужского статуса как основа эпического конфликта») проанализировал две стратегии мужского поведения — «старший» и «младший» — в воинских культурах и, в частности, в «Илиаде» Гомера. Продолжили тему «мужчина-воин» А.В. Буганов («Воин-герой в исторической памяти русских»), О.В. Матвеев («Историческая картина мира кубанского казачества: социальные аспекты воинской ментальности») и С.В. Алпатов («Образы воина и купца в контексте традиционной культуры»). Несколько особняком в этом разделе стоит статья М.В. Пулькина («Славяны учителя самоубийственной смерти» и их последователи (о самосожжении старообрядцев в конце XVII — XVIII в.)). Автору приходится специально обосновывать свое участие в сборнике: «...нами будут рассмотрены сценарии самосожжения и закономерности поведения участвующих в них мужчин» (с. 189) и далее: «...строительство ["згорелого дома"] требовало привлечения мастеров, владеющих сугубо "мужскими" профессиями: столяров и плотников, а также кузнецов...» (с. 190).

Авторы четвертого раздела сборника представили «мужской фольклор»: Л.П. Махова «Пять приемов мужской исполнительской традиции "польских" старообрядцев Сибири»; Е.М. Белецкая «Мир казака в военно-бытовых песнях»; Н.В. Дранникова «Символика мужского в песнях-драматиках о деревнях»; Н.И. Бондарь «Воинские охранительные молитвы и заговоры кубанских казаков».

Интерес к гендерной проблематике просматривается в научной жизни не только обеих столиц. Так, в марте 2000 г. в Твери состоялась научно-практическая конференция «Фольклор Великой Отечественной войны и традиционная мужская культура», материалы которой легли в основу второго рецензируемого здесь сборника. Последний состоит из двух примерно равных частей: «Русская традиционная мужская культура» (не относящаяся к военному времени) и «Фольклор Великой Отечественной войны» (не исключительно мужской).

Некоторые статьи, помещенные в первом разделе, посвящены описанию хорошо известного материала с точки зрения гендерной проблематики (прежде всего песенному фольклору); другие же, сосредоточиваясь не столько на фольклорных текстах, сколько на их социальных контекстах, рассматривают традиционные и открывают для науки новые занятия и интересы мужчин.

С.В. Моряков («Мужская символика в историзированных песенных жанрах») анализирует лексику, описывающую мужчину и его атрибуты в исторических, солдатских, военно-бытовых песнях и балладах. Е.М. и Е.Л. Белецкие («Социальная психология казачества в песнях гребенцев»), рассматривая репертуар и сюжеты

исторических и военных песен терского казачества, записанных в течение последних двадцати лет, выявляет особенности самосознания казаков и казачек, их социальные роли, актуализируемые в текстах, а также отмечает, что «песельниками», хранителями казачьего фольклора, оказываются преимущественно женщины пожилого и среднего возраста. С.Н. Лебедева («О некоторых моментах из жизни "мужских" песен»), анализируя свой опыт работы с фольклорным коллективом «Славяночка», рассуждает о механизмах передачи песенного мастерства, репертуаре и манере исполнения «мужских» песен, исполнителями которых («вынужденными» исполнителями, подчеркивает автор) являются женщины. И.Е. Иванова («Песни армейских альбомов») описывает и классифицирует репертуар тридцати дембельских альбомов.

О традиционных занятиях мужчин говорится в статьях А.В. Яшенкова («Пастух в обрядах Егорьева дня») и В.И. и С.А. Ситниковых («О сохранении традиционных мужских ремесел в рядовом современном селе»); о развлечениях — в статьях О.П. Силиной; А.А. Литягина и А.В. Тарабукиной. О.П. Силина («Лансе». Осташковский манер») описывает манеру исполнения «беседного» танца, популярного в 1950—1960-е гг. в деревнях, расположенных на берегу оз. Селигер, и его социальные-психологические функции в среде местной молодежи. А.А. Литягин и А.В. Тарабукина («Футбольные страсти торопчан») подробно и «вкусно» пишут о футболе как важной составляющей «городского текста» Торопца.

Внимание авторов статей, помещенных во втором разделе книги, сосредоточено на фольклоре военных лет (тверских частушках — статьи Е.М. Белецкой, Л.В. Бладис, песнях — статьи О.Е. Лебедевой, А.И. Лазарева), «наивной литературе» (публикация А.А. Ивановой и О.Е. Лебедевой) и устных воспоминаниях о войне наших современников (статьи А.В. Гончаровой, И.А. Разумовой, В.В. Барановой). И частушки, и песни (в том числе песни из девичьих альбомов военных лет), и стихи, и мемуары, анализируемые в этом разделе сборника, относятся скорее к сфере «женского» в культуре; однако этот факт специально составителем не отмечен.

В целом складывается впечатление, что ставшее общим местом мнение исследователей «мужской» тематики о периферийности предмета их интересов и о доминировании в ученом мейнстриме «женской» сферы культуры есть скорее вид риторической, призванной мотивировать обращение к актуальной во всем мире теме общественного дискурса. Будучи родом из феминизма, эта тема в нашей стране привлекла не только и не столько ученых дам, сколько тех исследователей, кому близка тема социальных отношений в традиционной культуре, маргинальная для отечественной фольклористики. Тем не менее собственно социально-антропологической, а также этологической тематики в «мужских» сборниках почти нет (упомяну статьи Т.Б. Щепанской в первом выпуске

«Мужского сборника», А.М. Кушковой, В.Г. Холодной, А.Е. Махова и И.А. Морозова во втором). Большинство статей представляют собой выполненные в привычном ключе этнографические и фольклористические исследования традиционных тем вроде пастушеского «отпуска» или промысловой магии либо отражают попытку взглянуть на известные фольклорные, исторические и литературные сюжеты под новым углом зрения. Причина, по которой оригинальные темы и свежие методологические подходы появляются не так часто, как бы того хотелось, связана, видимо, не только с инерцией научной парадигмы, но и с тем, что в человеческом обществе и культуре «мужская» сфера, отделенная, скажем, от «детской» и уж тем более «женской», не вычленима, что и демонстрируют лучшие статьи рецензируемых сборников. Но вместе с тем следует подчеркнуть, что в российском контексте идея «мужских штудий» оказывает безусловный, хотя и несколько парадоксальный, стимулирующий научное движение эффект: сборники представляют собой не только «лабораторию» новых подходов, но и территорию для «проживания» смелых ракурсов и свежих тем, не обязательно «мужских», но от этого не менее важных.

Примечания

¹ См. рецензию на него: *Архипова А.С.* Из чего же сделаны мальчики? // ЖС. 2002. № 4. С. 58.

² См. обзор этой конференции: *Громова Д.В.* «Мужское» в традиционном и современном обществе // ЖС. 2003. № 4. С. 56–57.

³ *Архипова А.С.* Указ. соч.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА,

канд. культурологии; Российский гос. гуманитарный университет (Москва)

В поисках утраченного колеса времени

Крук Я., Котович О. Колесо времени: традиции и современность. — Минск: Беларусь, 2005. — 350 с.

Категория времени является одной из наиболее значимых для традиционной культуры. За последние несколько десятилетий в России вышло много серьезных работ, посвященных традиционным представлениям о времени в славянской культуре (среди них особенно стоит выделить монографию С.М. Толстой¹), однако очевидно, что это направление исследований до сих пор остается перспективным. В связи с этим понятный интерес вызывает монография «Колесо времени: традиции и современность», посвященная осмыслению и структурированию времени в белорусской традиционной культуре. Янка Крук и Оксана Котович впервые опубликовали эту работу в 2003 г., однако уже

через два года вышло второе издание, исправленное и дополненное, что может считаться показателем популярности книги у читателей. Второе издание вышло значительным для научной монографии тиражом (2000 экз.) Ориентацией на «широкую читательскую аудиторию» объясняется, судя по всему, и тот факт, что книга вышла на русском языке, в отличие от многих других изданий, посвященных белорусской традиционной культуре.

Начинается книга вполне академично. Авторы сообщают, что в своей работе они ставили задачу «проанализировать сами принципы структурирования календаря, определить те архетипические начала, которые оказали непосредственное влияние на осмысление времени в пространстве традиционной народной культуры, каковой она являлась в конце XIX — начале XX в.» (с. 4). Почти сразу же после формулировки задачи Я. Крук и О. Котович излагают основной тезис своего исследования: «По нашему глубокому убеждению, в традиционной культуре восточнославянских народов время структурировано не в одном универсальном всеохватывающем календаре, а в целых трех, культурное пространство каждого из которых хотя и взаимодополняет друг друга, однако существует как бы на разных уровнях бытия» (с. 5). Первую систему упорядочивания времени авторы называют «хронологическим календарем». В ее основе лежит движение небесных светил (Солнца и Луны) по отношению к Земле. В этой системе время делится на годы, месяцы, недели, дни, время суток. В качестве второго календаря выделяется православная пасхалия, «загадочные двадцать недель, стержневым началом которых является важнейший праздник православной Церкви — Пасха» (с. 5). Наконец, третья система структурирования времени, по мнению авторов, — «семейно-родовой календарь», «важнейшие ритуально-обрядовые комплексы жизненного круга человека: рождение, свадьба, похороны» (с. 6).

Свою классификацию авторы воспринимают как новое слово в науке и утверждают, что, изучая принципы взаимоотношений между этими календарями, они приближаются «к созданию универсальной модели традиционного календаря». Со стороны это смотрится как попытка очередного открытия Америки. Представление о цикличности времени в традиционной культуре уже давно проанализированы исследователями; изучались и взаимоотношения между различными циклами, например, годовой цикл сопоставлялся с суточным². Вообще выделение в качестве единиц структурирования времени циклов (сутки, год, жизнь) выглядит продуктивнее, чем предложенное авторами деление на календари.

Вернемся к предисловию. Здесь нас ждет еще один неприятный сюрприз. Авторы сообщают, что «на рубеже XX—XXI вв. вышло в свет огромное количество изданий, в которых были опубликованы тексты уникальных заговоров и молитв» (с. 6). Это утверждение справедливо, однако вызывает удивление, что из всей этой

литературы «наиболее впечатляющим» Я. Крук и О. Котович считают «трехтомное издание хранителя древнерусской традиции Н.И. Степановой «Большая книга магии»» (с. 6). Труды «хранителя древнерусской традиции» уже рецензировались на страницах «Живой старины»³. Напомним только, что тексты из этих сборников представляют собой либо отредактированные для простоты восприятия классические заговоры, либо выдуманные составителями книги «магические слова» на тот или иной случай жизни. Едва ли древнерусские знахари, традиции которых хранит и наследует Н.И. Степанова, активно пользовались заговором «на отправление ребенка в детский сад» и варили по четвергам «варенье любви». Однако Я. Крук и О. Котович цитируют тексты из «Большой книги магии» страницами, видимо, считая их достоверными и аутентичными. Исследователей не смущает даже то, что Н.И. Степанову позиционируют как «сибирскую целительницу», в то время как их монография вроде бы посвящена белорусской народной культуре. Также вызывает удивление, что авторы книги о белорусской культуре безо всяких оговорок используют как заговоры «сибирской целительницы», так и народные календари Владимирской губернии, перепечатанные из сборника «Быт великорусских крестьян-землепашцев» (с. 44–45).

Первый раздел монографии посвящен «хронологическому календарю». Авторы рассматривают влияние Солнца и Луны на формирование народного календаря, отдельные главы посвящены народным представлениям о лунном цикле, о днях недели, о дне как таковом, о времени суток (удивительно, что в этом разделе не нашлось места для главы о годе). Большую часть каждой главы составляют подборки обрядов и поверий, связанных с тем или иным временным периодом. По большому счету, авторы выступают лишь в роли компиляторов, подбирая материалы из различных опубликованных источников.

Впрочем, в первой главе раздела предпринимается попытка теоретического осмысления влияния Солнца на формирование народного календаря. Авторы отмечают, что такие календарно-обрядовые комплексы, как святки и купальский цикл, связаны с зимним и летним солнцестояниями. Пытаясь доказать, что «семейно-родовые и общинные обряды формировались на основе космопланетарных моделей», Я. Крук и О. Котович так, например, объясняют широкое распространение обрядовых весенне-летних хороводов: «Солнце одаривало землю энергией жизни, и люди всячески стремились поддерживать друг друга энергией коллективного воздействия. Великий космический круг как бы фокусировался в данной точке Земли, а люди, оказавшиеся в этом круге, хороводили-танцевали» (с. 12).

Особое внимание уделяется «диалогу народных и христианских традиций в осмыслении времени». Авторы отмечают, что народный календарь включает в себя как христианские, так и дохристианские элементы, при этом «массовое сознание бе-

лорусов безболезненно и бесконфликтно совмещает в себе две духовные традиции». В конфликте двух культур Я. Крук и О. Котович отдают предпочтение дохристианской, ибо «именно христиане называли сторонников древней веры наших предков язычниками и <...> развязали кровопролитную войну против исконно бытовавшей веры» (с. 9). К сожалению, «исконно бытовавшую веру» авторы представляют исключительно по трудам «крупнейшего исследователя славянских языческих древностей» Б.А. Рыбакова и «переводчика» книги «Старорусские Веды. Книга Велеса» неоязычника А.И. Асова. Вообще для авторов характерна удивительная неразборчивость в выборе научно-методологической базы. Создается впечатление, что они наивно доверяют любой книге, попавшей к ним в руки. Судя по монографии, Я. Крук и О. Котович считают одинаково авторитетными в области изучения славянского язычества А.И. Асова и А.А. Панченко, «сибирскую целительницу» Н.И. Степанову и С.М. Толстую, в списке использованной литературы А.И. Асов мирно соседствует с А.К. Байбуриным. То, что эти авторы занимают диаметрально противоположные научные позиции, авторы попросту не видят. Кстати, удивительно, что в списке литературы монографии о народном восприятии времени у славян присутствует всего одна статья С.М. Толстой и полностью отсутствуют работы Т.А. Агапкиной, в том числе ее книга «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» (М., 2002).

Зато авторы не забывают о собственных научных заслугах. В главе «Функционально-содержательное сходство использования атрибутов в народной и христианской культуре» сначала речь идет о том, что различные предметы в традиционной культуре могут обладать сложной символикой. Указав, что механизмы «символизации предметно-вещного мира» бывают разными, авторы с нового абзаца вдруг начинают писать о «причинно-следственных связях в кумулятивной сказке». Более того, тут же приводят полный текст «Казки про ласку», записанной в 1982 г. в Гомельской обл. (с. 29–30). В этот момент читатель может подумать, что ему досталась книга с типографским браком, куда по ошибке попало несколько страниц из другого издания. «Казка про ласку» и проблемы причинно-следственных связей в кумулятивной сказке не имеют никакого отношения к символизации предметов в народной и христианской культуре. Через страницу авторы переходят к сказкам с мотивом испытания на мудрость, где приводят сказку «Семилетка (мудрая девушка)» (с. 30–31). И только на другой странице морок заканчивается, авторы заводят речь о символике воды в народной магии. Объяснение этому загадочному экскурсу в мир кумулятивно-цепевидных сказок простое. Посмотрев, на что ссылаются авторы в этом фрагменте, мы увидим, что почти полстраницы занимает сплошная цитата из монографии одного из авторов книги Я. Кру-

ка «Восточнославянские сказки о животных: образы, композиция» (Минск, 1989). Вполне объяснимо, что Я. Крук ценит свои научные работы и собственноручно записанную «Казку про ласку», однако это не повод пространно цитировать их без повода на страницах совсем другой книги.

Из научных размышлений авторов определенный интерес представляет попытка классифицировать «обрядово-правовые регламентации и запреты», относящиеся к народному календарю и семейной обрядности. Я. Крук и О. Котович справедливо отмечают, что они отличаются друг от друга по «степени модальности, т.е. степени требовательности, жесткости посылы». В соответствии с этим авторы предлагают «классификацию многочисленных рекомендаций, в основе которой лежит постепенное усиление характера требований в пределах от обычного пожелания до категорического запрета» (с. 48). Выделяется 6 типов запретов: вероятность допустимого (возможного); регламентирующие пожелания; регламентации, в основе которых лежит принцип «Делай так — будет так»; ритуальные требования; ритуальные запреты; табу, или категорический императив (с. 48–50). В теории эта классификация выглядит довольно интересно, однако, когда дело доходит до систематизации материала (с. 47–61), вскрывается ее несовершенство. Скажем, требование класть под курицу непарное количество яиц, чтобы не было много «болтунов», авторы вносят в раздел «Вероятность возможного», а примету «На Благовещение нельзя сажать на яйца курицу или гусыню — получают уродцы» классифицируют как «табу, или категорический императив», хотя типологически эти запреты очень близки. Когда сортируются поверья, связанные с беременностью, по непонятным причинам классификация выглядит следующим образом: «Беременной нельзя лазить через окно — ребенок родится неживым» — ритуальное требование; «В день зачатия Святой Анны (22.12) беременным женщинам запрещается выполнять тяжелую работу» — ритуальный запрет; «Беременным категорически запрещается заниматься какой-нибудь работой во все большие праздники» — табу, или категорический императив. Во всех трех случаях речь идет про строгие запреты, два из которых (запреты работать в праздник) очень похожи. Почему их относят к разным категориям, непонятно. Подобных натяжек на страницах книги так много, что приходится признать предложенную классификацию неудачной.

Другие научные построения Я. Крука и О. Котович едва ли заслуживают внимания. Как правило, они изложены излишне высокопарным языком («седовластный опыт далеких предков») и представляют собой либо очевидные вещи, либо крайне сомнительные утверждения. Так, например, авторы полагают, что «целостная, замкнутая структура фаты невесты свидетельствовала о духовной и физиологической «целостности» молодой» (с. 32), а «структура солнечного года была гено-

мом традиционной народной культуры, неизменяемой формулой ДНК в самом человеке» (с. 101).

Во втором и третьем разделах книги авторские мысли практически отсутствуют. Второй раздел посвящен «двадцати таинственным неделям православной Пасхалии», которые, судя по всему, так и остались для авторов «загадкой». Сообщив, что «пасхальный цикл <...> фактически получил статус времени над временем» (с. 134), Я. Крук и О. Котович переходят к систематизированному изложению календарных обрядов и поверий, связанных с периодом от десятой недели перед Пасхой (Всядная неделя) до десятой недели после Пасхи. Третий раздел открывается довольно странным предложением авторов не разделять календарную и семейно-обрядовую поэзию. По их мнению, в основе этого «традиционного для советской фольклористики подхода» лежали «чисто формальные признаки», в то время как «в пространстве традиционной культуры праздники собственно календарной и собственно семейной направленности очень тесно увязаны между собой и составляют единое целое» (с. 196). Тесная связь между народным календарем и семейными обрядами и так давно известна. Но абсолютно непонятно, почему авторы считают, что, например, рождение ребенка и Чистый четверг — события одного порядка, составляющие «единое целое».

Казалось бы, раз уж книга не состоялась как научное исследование, может быть, она может представлять ценность как систематизированное собрание белорусских поверий и обычаев, связанных с тем или иным временным циклом? Однако и здесь возникают проблемы. Увлеченные авторы в большинстве случаев просто не считают нужным указать источник сообщаемых сведений. В тех же случаях, когда он указан, часто оказывается, что информация почерпнута всё из того же трехтомника «сибирской целительницы». Это очень обидно, потому что многие поверья и приметы, связанные, например, с днями недели, представляют большой интерес для исследователя. Однако, не зная, откуда авторы взяли то или иное сообщение, пользоваться им нельзя. Например, информация о том, что «не стригут усов в нечетный день, чтобы избежать полового бессилия» (с. 107), крайне любопытна. Но где гарантия, что она не почерпнута, скажем, из книги А.П. Аксенова «Я не знахарь, я — колдун» (Ростов-на-Дону, 1996)?

Наконец, существует еще одно обстоятельство, многое объясняющее в отношении авторов книги. Размышляя о символике воды, взятой из святых источников, Я. Крук и О. Котович пишут: «Именно такую воду используют народные целители из Логойска, Ратомки, Жирович, Студенки, Озерича и многих других мест Беларуси, к которым нам приходилось обращаться за помощью в своей жизни» (с. 33). Чуть раньше авторы пишут о том, что информация, полученная во время гаданий, «впоследствии подтверждалась целиком и полностью», и это не могло

быть случайным совпадением (с. 16). Очень редко в книге встречаются ссылки на полевые материалы, но если это происходит, то в качестве информантов выступают мать и бабушка одного из авторов книги. Кстати, во втором издании непонятным образом пропал список сокращений информантов, который был в издании первом, но это уже, видимо, издательский брак. В целом складывается ощущение, что авторы, свято верящие в сообщаемые ими поверья, просто неправильно выбрали жанр книги. Вместо того чтобы сочинить практическое пособие по магии в духе «сибирской целительницы», они почему-то стали писать научную монографию. Ближе к концу книги Я. Крук и О. Котович «исправляются» и начинают прямо давать указания читателям, как действовать в конкретной ситуации. Вот характерный пример: «Не бросайте под ноги похоронной процессии живые цветы, они всегда были символом молодой жизни. Растикая живые цветы, вы сокращаете жизненный век своим детям, особенно девушкам» (с. 212).

Такой подход, судя по всему, и обусловил популярность книги у «широкого круга читателей». Монографию Я. Крука и О. Котович покупают те люди, которые верят в заговоры из книжек наподобие сборника Н.И. Степановой. Жаль только, что серьезным исследователям книга «Колесо времени: традиции и современность» едва ли сможет быть полезна. Несмотря на все амбиции авторов, грезящих об «универсальной модели традиционного народного календаря».

Примечания

¹ Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

² Толстой Н.И. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997. С. 28–35.

³ Чернецов А.В. Откровения Натальи Ивановны // ЖС. 2004. № 2. С. 54–56.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,

канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Еще одна английская публикация о русской магии

W.F. Ryan. Russian Magic at the British Library: Books, Manuscripts, Scholars, Travellers. (The Panizzi Lectures 2005). — London: The British Library, 2006. — 97 p.

Эта небольшая книжка была опубликована Британской библиотекой в серии, посвященной памяти сэра Энтони Паници, сыгравшего исключительно важную роль в истории библиотеки Британского музея. Она написана видным бри-

танским славистом, известным специалистом в области изучения древнерусских магических текстов, президентом Британского общества фольклористов профессором В.Ф. Райаном.

Книга включает три публичные лекции, прочитанные В.Ф. Райаном в ноябре 2005 г., — «Вильям Рольстон: русская магия и фольклор в Англии», «Иван Грозный, "Стоглав" и русская магия», «Записки путешественников и русская магия».

Вильям Рольстон — сотрудник библиотеки Британского музея (предшественницы Британской библиотеки), написавший несколько книг, посвященных русскому фольклору и магии. Его интерес к России получил поддержку Э. Паници. Рольстон овладел русским языком и перевел значительное число фольклорных текстов; он поддерживал связи с рядом российских ученых и писателей. В дальнейшем собранные им материалы были использованы, в частности, Дж. Фрэнсером. Характерно, что В. Рольстон выступает как поклонник и популяризатор А.Н. Афанасьева. Рольстон был одним из основателей Британского общества фольклористов.

Вторая лекция посвящена главным образом разделам «Стоглава», осуждающим народные суеверия. Автор показывает двойственность отношения Ивана Грозного (и шире — русской аристократии того времени) к магии и гаданиям. Здесь же описаны два списка «Стоглава» (конца XVIII и начала XIX в.), хранящиеся в Британской библиотеке. Эти рукописи не были известны русским исследователям памятника.

В третьей лекции характеризуются записки иностранных путешественников, прежде всего, естественно, англичан, в которых описываются народные суеверия. Часть этих источников широко используется отечественными исследователями (Горсей, Дженкинсон, Ченслер, Флетчер, Ричард Джемс, Коллинз). Другие (автор XVIII в. М. Гатри) оставались малоизвестными русским ученым. В.Ф. Райан обнаружил много любопытных наблюдений в его рукописи, хранящейся в Британской библиотеке. Интересные сведения попадают и в сочинения о России, авторы которых никогда не посещали эту страну (Дж. Кралл, конец XVII в.), среди которых нельзя не упомянуть и великого поэта Дж. Мильтона.

Небольшая популярная книжка В.Ф. Райана ярко высвечивает малоизученные аспекты российско-английских культурных контактов. Что касается более общей и более подробной характеристики русской магии и гаданий, то эти феномены с исключительной полнотой рассмотрены в капитальном исследовании того же автора «Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России» (1999), недавно опубликованном издательством «Новое литературное обозрение» в русском переводе.

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

Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике

Исследования и материалы

Антропологический форум. — СПб., 2006. — № 4. — 404 с.

Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии / Музей этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Петербург. Востоковедение, 2005. — 416 с. + 24 с. ил. — (Ethnografica Petropolitana).

Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Центр по изуч. шаманизма и иных традиц. верований и практик. — М.: ИАЭ РАН, 2005. — 365 с. — (Этнолог. исследование по шаманизму и иным традиц. верованиям и практикам; Т. 11).

История и культура гагаузов: Очерки / Подгот. С.С. Булгар. — Комрат; Кишинэу: Б.и., 2006. — 746 с.

Квилинкова Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исслед. календарной обрядности, терминов родства и фольклора) / Акад. наук Респ. Молдова. Ин-т археологии и этнографии. — Chişinău: Pontos, 2005. — 308 с.

Квилинкова Е.Н. Некоторые вопросы идентификации и идентичности гагаузов // Ежегодник Ин-та межэтн. исследований. — Т. 6. — Chişinău, 2006. — С. 98–103.

Квилинкова Е.Н. Отражение элементов обычного права в гагаузском фольклоре // Закон и жизнь. — Кишинэу, 2005. — № 11. — С. 48–52.

Козикова Л.М. Традиционный женский крестьянский костюм Смоленской губернии XIX — нач. XX в. / Гос. учреждение культуры «Смолен. обл. центр нар. творчества». — Смоленск, 2005. — 16 с. + 8 с. ил.

Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. — 2-е изд., перераб., доп. — М.: УРСС, 2005. — 352 с.

Лашенко С.К. Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуалов восточных славян. — М.: НИЦ «Ладомир», 2006. — 316 с. — (Рус. потаен. лит.).

Логический анализ языка. Концептуальные поля игры / Ин-т языкознания РАН; Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. — М.: Индрик, 2006. — 544 с.

Из содерж.: **Морозов И.А.** «Физиология» игры (к анализу метафоры «игра как лингвистический организм»). — С. 42–59; **Вендина Т.И.** Игра в языке русской традиционной культуры: этнокультурная интерпретация. — С. 375–391; **Казакевич О.А.** Игра в фольклоре северных селкупов. — С. 392–400.

Массовая культура на рубеже веков: Сб. ст. / Федер. агентство по культуре и

кинематографии РФ; Ин-т искусствознания РАН. — М.; СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. — 264 с.

Махрачѣва Т.В. Лексико-семантический аспект народного календаря Тамбовской области (на примере праздника Пасха) // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий: Материалы III Всерос. науч.-практ. конф. — Воронеж: Воронеж. гос. пед. ун-т, 2005. — Ч. 3. — С. 86—100.

Махрачѣва Т.В. Отражение хозяйственного и общественного укладов в южнорусском календаре (на примере масленичной недели) // Актуальные проблемы теоретической и прикладной лингвистики: Межвуз. сб. науч. тр. — Краснодар: Кубан. гос. ун-т, 2005. — С. 268—282.

Миллер В.С. Ф. Народный эпос и история. — М.: Высш. шк., 2005. — 392 с. — (Классика лит. науки).

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нгансаны. Кеты / Ин-т археологии и этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. И.Н. Гемуев, З.П. Соколова. — М.: Наука, 2005. — 805 с.

Никитина А.В. Русская демонология. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 400 с.: ил.

Одиссей. Человек в истории. Время и пространство праздника / Под ред. А.Я. Гуревича. — М.: Наука, 2005. — 470 с.: 4 л. ил., портр., факс.

Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докл. / Федеральн. агентство по культуре и кинематографии РФ; ГРЦРФ; Отв. ред. А.С. Каргин. — М.: ГРЦРФ, 2006. — Т. 2. — 464 с.; Т. 3. — 440 с.

Проблемы изучения, сохранения и использования искусства вырезки: Материалы симпозиума, посв. 95-летию со дня рождения А.М. Петриченко / Домодедов. ист.-худож. музей и др.; [Отв. ред. Н.М. Полунина; Сост. А.А. Петриченко]. — Домодедово (Моск. обл.), 2006. — 144 с.

Пропш В.Я. Проблемы комизма и смеха: Ритуальный смех в фольклоре [по поводу сказки о Несмеяне]. — М.: Лабиринт, 2006. — 251 с.

Сергеева А.В. Русские. Стереотипы поведения, традиции, ментальность. — 3-е изд. — М.: Флинта; Наука, 2005. — 320 с.

Славянский и балканский фольклор. — [Вып. 10]: Семантика и прагматика текста / Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. С.М. Толстая. — М.: Индрик, 2006. — 560 с.

Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Моск. ун-те, 30-летию комплексных исследований Верхоямья / МГУ им. М.В. Ломоносова; Ист. фак. и др. — Вып. 6: Мир старообрядчества / Отв. ред. И.В. Поздеева. — Ярославль: Ремдер, 2005. — 480 с.: 32 с. цв. и ч/б. вклейка.

VI Конгресс этнографов и антропологов России, С.-Петербург, 28 июня—2 июля 2005 г.: Тез. докл. / Ассоциация этнографов и антропологов России;

Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Музей антропологии и этнографии РАН им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2005. — 532 с.

Тексты

Белорусский эротический фольклор / Сост. Т.В. Володина, А.С. Федосик; Предисл. А.С. Федосика. — М.: НИЦ Ладомир, 2006. — 381 с. — (Рус. потаен. лит.).

Народные сказки, собранные сельскими учителями: Сб. А.А. Эрленвейна. **Русские народные сказки, прибаутки и побасенки:** Сб. Е.А. Чудинского / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. — СПб.: Тропа Троянова, 2005. — 286 с. — (Полн. собр. рус. сказок. Ранние собрания; Т. 11). — На обл. заглавие: Русские сказки и побасенки. Сборники А.А. Эрленвейна и Е.А. Чудинского.

Фольклорное наследие А.А. Шахматова / Ин-т рус. лит. РАН (Пушкинский Дом); Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.И. Ереминой. — СПб.: Изд-во Рус. христ. гуманит. акад., 2005. — 800 с.

Справочники

Мартынова А.Н. Владимир Яковлевич Пропш: Жизненный путь. Научная деятельность / Ин-т рус. лит. РАН (Пушкинский Дом). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. — 272 с.: ил.

Владимир Николаевич Топоров: Библиографический указатель / РАН; Сост. Г.Г. Грачева; Авторы вступ. статей Вяч. Вс. Иванов, Н.Н. Казанский. — М.: Наука, 2006. — 192 с.: портр. — (Материалы к биобиблиографии ученых. Лит. и яз.; Вып. 28).

Язык фольклора: Хрестоматия / Сост. А.Т. Хроленко. — М.: Флинта; Наука, 2005. — 224 с.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Новая литература по традиционной культуре в Республике Коми

Исследования и материалы

Народная культура европейского севера России: региональные аспекты изучения: Сб. науч. тр. к 10-летию каф. фольклора и истории книги. — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. — 193 с.

Из содерж.: **Власов А.Н., Филиппова В.В., Канева Т.С.** Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета. — С. 9—16; **Власов А.Н., Канева Т.С.** К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной

культуры европейского северо-востока России). — С. 16—39; **Ангеловская Л.В.** Новаторство в былинной традиции Печоры. — С. 39—48; **Анкудинова М.А.** Тип мотива «Проявление необычайной физической силы» и его реализации в коми исторических преданиях. — С. 48—57; **Шевченко Е.А.** Корильные песни Лузского района Кировской области. — С. 58—77; **Ершова Л.Л.** Проблема дифференциации свадебной поэзии: тематический состав свадебных песен северных районов Кировской области. — С. 75—93; **Савельева Г.С.** Песенно-игровая традиция Вымы: рождественские игрища Княжпогостского района. — С. 93—113; **Бунчук Т.Н.** Коми трудовые песни и причитания как разновидность текстов *Vita herbae/gei*. — С. 113—126; **Панюков А.В.** Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц. — С. 126—150; **Рыжова Е.А.** Новгородская тема в агиографической традиции Русского Севера. — С. 150—180; **Прокуратова Е.В.** Полемиические послания старообрядцев-странников в поздней рукописной традиции XIX—XX вв. — С. 180—193.

Плюсков И.А. Коми сказка и ее герои / Коми респ. ин-т развития образования и переподготовки кадров. — Сыктывкар, 2006. — 121 с.

Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. М.В. Мелихова. — М.: Памятники исторической мысли, 2005. — 422 с.

Рочев Ю.Г., Плюсков И.А., Рассыхаев А.Н. Коми фольклорная традиция и история изучения устной прозы / Коми респ. ин-т развития образования и переподготовки кадров. — 2-е изд., доп. — Сыктывкар, 2006. — 107 с.

Староверие на северо-востоке Европейской части России: Сб. ст. / Отв. ред. и сост. Т.И. Дронова. — Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2006. — 243 с.

Из содерж.: Прил. 1: Библиографический указатель по истории и культуре коми-старообрядцев, проживающих в Республике Коми / Сост. В.В. Власова, В.Э. Шарапов, А.А. Чувьоров. — С. 198—216; Прил. 2: Библиографический указатель по истории и культуре русских староверческих групп, проживающих в Республике Коми / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. — С. 217—241.

Учебная литература

Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей: Учеб. пособие по спецкурсу. — Сыктывкар: Изд-во Сыкт. ун-та, 2005. — 306 с.

Семенов В.А., Терюков А.И., Шарапов В.Э. История этнографического изучения традиционной культуры коми: Учеб. пособие. — Сыктывкар: Изд-во Сыкт. ун-та, 2006. — 127 с.

Материал подготовила
Т.С. КАНЕВА, канд. филол. наук;
Сыктывкарский гос. университет

К 70-летию В.Ф. РАЙАНА

13 апреля 2007 г. исполнилось 70 лет крупнейшему слависту, президенту Британского общества фольклористов, члену Британской академии, профессору Лондонского университета Вильяму Фрэнсису Райану (William Francis Ryan).

До самого последнего времени имя профессора Райана было хорошо известно в России лишь довольно узкому кругу ученых, разрабатывающих проблематику изучения русской рукописной традиции, связанной с календарно-астрономической, астрологической книжностью, а также с магией и гаданиями. Публикация в 2006 г. издательством «Новое литературное обозрение» русского перевода его книги «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» («The Bathhouse at Midnight. Magic in Russia. A Historical Survey of Magic and Divination in Russia», The Pennsylvania University Press, 1999¹) позволяет ознакомиться с важнейшей работой этого ученого широким кругам русских читателей.

«Баня в полночь» — несомненно, «главная книга» В.Ф. Райана. Это не имеющее аналога фундаментальное исследование глубинных корней русской культуры, исключительно полный компендиум народных и книжных верований, суеверий, магии, колдовства и гаданий. Колоссальная эрудиция Райана позволила ему рассмотреть эти весьма специфические феномены русской духовной культуры на широком европейском (и не только) фоне, вписать их во всемирно-исторический контекст.

Книга Райана сразу же получила широкий отклик в мировой научной периодической печати; отозвались на ее появление и российские ученые. Именно с ее выходом в свет связано то, что ученый становится членом Британской академии и профессором Лондонского университета уже в следующем, 2000 году. Успех книги, равно как и высочайший авторитет профессора В.Ф. Райана как исследователя явились основанием для его избрания Президентом Британского общества фольклористов в марте 2005 г.

Вильям Фрэнсис Райан родился в Лондоне в 1937 г. Изучение русского языка начал еще в средней школе и затем продолжил в Оксфордском университете (Ориель-колледж) в



1958—1961 гг. Среди его учителей могут быть названы выдающийся филолог Борис Генрихович Унбегаун и крупнейший знаток русской библиографии Джон Симмонс. После окончания университета и получения степени бакалавра В.Ф. Райан был направлен Британским Советом на стажировку в Ленинградский университет. В дальнейшем он неоднократно посещает Россию для работы в библиотеках и архивах. Работы молодого иностранца привлекли внимание академика Д.С. Лихачева.

В 1963—1965 гг. Райан работает в университетском издательстве Кларендон-Пресс (Оксфорд), где принимает участие в подготовке русско-английского словаря. В 1965—1967 гг. поступает в Музей истории науки Оксфордского университета, причем совмещает музейную работу с преподаванием новой и средневековой русской литературы и языка. В 1967—1976 гг. В.Ф. Райан преподавал в Школе славянских и восточноевропейских исследований Лондонского университета. С 1976 г. до выхода на пенсию в 2002 г. он занимает должность академического библиотекаря в Варбургском институте Лондонского университета (School of Advanced Study).

Признание научных заслуг В.Ф. Райана выразилось в присвоении ему ученой степени доктора философии за диссертацию «Астрономическая и астрологическая терминология в древнерусской литературе» (Оксфорд, 1970). В 1977 г. он был избран членом Общества антиквариев.

Работы В.Ф. Райана отмечены редким сочетанием широты кругозора и способности к масштабным обобщениям с прекрасным знанием источников и склонностью к тщательному, детальному анализу. Из его ранних ра-

бот следует отметить «Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского» (1968) и особенно «Восточный двенадцатилетний животный цикл в древнерусских рукописях» (1971). Последняя статья наглядно продемонстрировала исключительную способность автора к научному поиску. Яркое открытие, пролившее новый свет на характер древнерусской календарно-астрономической традиции, было сделано молодым ученым, заезжим иностранцем, между тем как отечественные исследователи, имевшие возможность постоянно обращаться к российским рукописным собраниям, оказались в данном случае гораздо менее любознательными и наблюдательными. Начиная с 1965 г. В.Ф. Райан публикует ряд работ, посвященных «Тайная тайных» — весьма сложному переводному памятнику, язык которого чрезвычайно труден для понимания. Райан также выступил в роли издателя и одного из главных авторов двух сборников, посвященных разноязычным версиям «Тайная тайных» в серии, издаваемой Варбургским институтом. В настоящее время В.Ф. Райан готовит публикацию и перевод текста этого сочинения. Большой интерес для специалистов представит и подготовляемая Райаном книга «Номенклатура небесных светил в церковнославянском и древнерусском языках» (переработанная версия его докторской диссертации). Райан принимал активное участие в подготовке монументального издания «Британия и Россия в эпоху Петра Великого: исторические документы» (1998) — и как редактор, и как переводчик. Ему принадлежит англо-русский раздел словаря «Russian Dictionary», опубликованного в популярной серии «Penguin Books» (Лондон, Нью-Йорк, 1995, 1996).

В свои 70 лет В.Ф. Райан остается, как всегда, полным научных планов, энергичным, общительным и доброжелательным. Хочется пожелать ему крепкого здоровья и новых публикаций. А отечественных славистов, и в частности фольклористов, можно поздравить с тем, что во главе британской славистики и фольклористики стоит человек, прекрасно знающий русский материал, открытый для общения с российскими коллегами.

Примечания

¹ Рецензию на оригинальное издание см.: Чернецов А.В. Книга английского слависта о русской магии // ЖС. 2001. № 3. С. 55—56.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ
(Москва)

Конференция

«Мифология

и повседневность»

10—12 апреля 2006 г. группа теоретико-литературных и междисциплинарных исследований Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН провела восьмую научную конференцию «Мифология и повседневность». Словесность и медиа: фольклор — литература — средства коммуникации». В центре внимания ученых была тема взаимовлияния фольклорных и литературных текстов, с одной стороны, и средств коммуникации, с помощью которых осуществляется их трансляция (от издательских проектов до Интернет-технологий), — с другой. Бурное развитие новейших средств связи существенно влияет на способ бытования многих фольклорных жанров (от анекдота до паремии), в Интернете постоянно появляются новые устойчивые формы, балансирующие на грани фольклора и «наивной» словесности. Методологической базой конференции стали работы западных специалистов по теории медиальности и коммуникации (Н. Лумана, М. Маклюэн, В. Онга и др.).

В кратком вступительном слове К.А. Богданов (Санкт-Петербург) изложил основные положения концепции «невероятной коммуникации» Н. Лумана и обозначил перспективы изучения медиальности в отечественной гуманитарной науке.

Открыл конференцию доклад А.А. Панченко (Санкт-Петербург) «"Письмо несчастья": политика и фольклор». Докладчик обозначил методологические проблемы, с которыми сталкиваются исследователи современного городского фольклора. Если при изучении традиционной крестьянской культуры фольклористы имеют возможность рассматривать коммуникативный контекст бытования того или иного текста, то в городской культуре выявление контекста часто является затруднительным. Материалом для анализа стала оформленная как «святое письмо» предвыборная листовка, распространявшаяся в Чебоксарах в 2003 г. В ней сообщалось, что тех, кто проголосует за кандидата, представители которого будут подкупать жителей бесплатными продуктами и водкой, ждет страшная кара. Избежать ее можно, если не голосовать за такого кандидата, перекрестить и побрызгать святой водой продукты, а также несколько раз переписать «письмо» и раздать соседям. А.А. Панченко сопоставил это творение неизвестных политтехнологов с традиционными «святыми письмами» и «письмами счастья», отметив хорошее знание авторами законов построения такого рода текстов. В то же время, не имея информации о том, как такое «письмо несчастья» функционирует среди жителей города и кто является его ав-

тором, сложно делать выводы относительно его места в современной культуре.

Е.В. Николаева (Москва) в докладе «Исторический нарратив в рекламных коммуникациях» проанализировала использование исторических образов в индустрии рекламы. По ее наблюдениям, в российской рекламе очень часто используются образы исторических персонажей и отсылки к известным историческим событиям. Обращает на себя внимание многообразие способов использования исторических нарративов в рекламной индустрии: это может быть не только появление исторических персонажей в рекламных роликах, но и рассказ о событиях прошлого на упаковке продукта, «историческое» название товара и даже «старинный» шрифт, которым пишется название торговой марки. При этом часто совершаются грубые ошибки, например, неправильно используются нормы дореволюционной орфографии. В ходе обсуждения доклада выяснилось, что во многих европейских странах исторические образы в рекламе практически не используются.

Выступление И.Ю. Назаровой (Санкт-Петербург) «Поздравления с Днем Победы в прессе: поэтика и политика» было основано на сравнительном анализе поздравлений с 60-летием Победы в Великой Отечественной войне, опубликованных в мае 2005 г. в газетах «Балтийский меридиан», «Вестник Единой России в Санкт-Петербурге» и «Петербургские диалоги», которые бесплатно распространяются в одном из районов Санкт-Петербурга. И.Ю. Назарова проанализировала эти тексты и способ их публикации, после чего пришла к выводу, что, хотя сам жанр статьи-поздравления подразумевает стереотипную структуру, устойчивую тематику и некоторые общие формальные признаки, прагматика данных текстов значительно различается: акценты расставляются в соответствии с политической позицией и партийной принадлежностью владельца печатного издания.

В докладе К.А. Маслинского «"Плоский текст" как система письма» был рассмотрен формат цифрового письма, разработанный в США в 1970-е гг. Это «плоский текст» (plain text), имеющий ограниченное количество знаков, которые не могут быть изменены, где не может быть увеличен или изменен шрифт и т.д. В этом отношении «плоский текст» противопоставлен отформатированному тексту. Плоский текст как тип медиа оказался наиболее востребованным в электронной переписке. Ограниченность в способах трансформации текста имела социолингвистическое влияние на формирование нового способа системы письма. Пользователи, прибегавшие к «плоскому тексту», могли создавать новые знаки только за счет комбинации исходных. Именно так возникли «смайлики», например :-), которые являются комбинацией знаков препинания,

отражающей эмоциональное состояние человека, пишущего текст.

И.Е. Иванова (Тверь) выступила с докладом «Фольклорный текст как публикация периодической печати (по материалам тверской периодики XIX в.)». Предметом анализа стала серия публикаций фольклорных материалов в газете «Тверские губернские ведомости» во второй половине XIX в. Для этого времени был характерен повышенный интерес провинциальной интеллигенции к местному фольклору (особенно легендам) и к народным обычаям, однако их запись и публикация на страницах местной печати осуществлялись не профессиональными фольклористами, а любителями. При этом в публикации фольклорных текстов часто выражалось отношение к ним собирателя, а сам текст подвергался серьезной редактуре.

Выступление К.А. Богданова (Санкт-Петербург — Констанц, Германия) «Русский эпос и советская эпопея: режим обратной связи» было посвящено противоречивому отношению советской власти к былинам в 1920—1940-е гг. Теория аристократического происхождения народного эпоса изначально подталкивала новую власть к отторжению быliny, которая рассматривалась как фольклор угнетателей. Отрицательное отношение к былинам проявляется в пьесе Демьяна Бедного, где богатыри изображены пьяницами и хвастунами. Важную роль в «реабилитации» быliny сыграл литературный жанр эпопеи, в которой воспевались успехи коммунистического строительства. Народный эпос стал считаться предтечей советского эпоса. Недостатком традиционной быliny считалась ее тематика, однако эту проблему предполагалось решить «работой с исполнителями» над созданием новых советских былын.

Доклад Н.Г. Комелиной (Санкт-Петербург) «Марфа Крюкова и Александр Македонский» также касался истории советской фольклористики. Исследователи не удалось обнаружить в архиве интересный документ — пересказ истории Александра Македонского, записанный рукой знаменитой советской сказочницы Марфы Крюковой. В ее репертуаре, зафиксированном фольклористами, значатся и сказки про Александра Македонского. Судя по всему, Крюкова пользовалась собственноручно записанным пересказом его биографии как своеобразной «шпаргалкой». Хотя в своих воспоминаниях сказочница утверждает, что записывала историю знаменитого полководца со слуха, текст «шпаргалки» определенно был переписан из какого-то письменного источника.

И. Антанасевич (Ниш, Сербия) посвятила свой доклад «Имя вождя: мифологические клише» анализу использования имени сербского диктатора Иосипа Броз Тито в современном фольклоре. Знаковая для сербского народа фигура регулярно появляется в эпических народ-

ных песнях о прошлом (наравне с недавним умершим Слободаном Милошевичем). В последнее время фольклористы фиксируют использование имени Тито в более неожиданном контексте — в детских считалках. Судя по всему, дети, использующие эти считалки, не знают, кто такой Иосип Броз Тито, однако считалки, где он упоминается, очень устойчивы и пользуются большой популярностью в детской среде.

М.В. Калашикова (Санкт-Петербург) в своем выступлении «"Теперь такой альбом сможешь вести и ты": полиграфия на службе у современных школьников» рассказала о современном девичьем альбоме. Альбом, напечатанный типографским способом, часто выглядит как сборник, содержащий графы, предусмотренные для заполнения. Владелица такого альбома является не столько автором, сколько читательницей. Содержательная часть современного альбома весьма разнообразна: на страницах можно встретить афоризмы известных личностей, стихи лирических поэтов, полезные кулинарные рецепты и пр., причем большая часть этих текстов носит отчетливый дидактический, морализаторский характер. Некоторые варианты типографских альбомов содержат также раздел «дневник», что совершенно противоречит публичному характеру традиционного девичьего альбома. Калашикова сделала вывод о том, что современные альбомы имитируют внешнюю связь с традиционным девичьим альбомом, однако, по сути, представляют собой принципиально иное явление, близкое популярным в 1980-е гг. школьным анкетам для друзей. Исследовательница отметила также, что индустрия производства печатных альбомов всё же не вытеснила полностью альбома рукописного.

Д.М. Ильина (Санкт-Петербург) выступила с докладом «Лунные календари в современной массовой культуре». Тексты лунных календарей, распространенные в современной эзотерической литературе и приписываемые различным «восточным» традициям, в действительности зачастую являются компиляцией древнерусских календарных апокрифов. Докладчица проанализировала содержательную часть текстов такого рода и сделала вывод о том, что современные лунные календари представляют собой синтез текстов древнерусских лунников, заговоров, описаний магических практик, сборников примет и отчасти сонников.

Ю.С. Ланская (Нижний Новгород) посвятила свой доклад «Модификация американской городской легенды в связи с развитием электронных средств информации» новым тенденциям в бытовании одного из самых популярных жанров западного городского фольклора. В последние годы радикальным образом изменился способ распространения этих текстов. Если раньше городские легенды (urban legend) рассказывали друг другу, то теперь

их обычно рассылают по электронной почте. Важную роль в функционировании подобных текстов играют специализированные западные сайты, посвященные городским легендам (www.hoaxbuster.com, www.snopes.com, www.urbanlegends.about.com). Среди пользователей Интернета популярность получила переписка так называемых электронных писем, которые на сайтах про городские легенды называют Bogus Warning («ложное предупреждение об опасности»). В письме рассказывается о страшном происшествии, которое случилось с одним из знакомых автора письма, а также даются практические советы, как избежать подобных случаев. В конце письма автор просит разослать это письмо всем знакомым, чтобы предупредить их об опасности. Сюжет «страшной истории» письма, как правило, совпадает с одним из классических сюжетов городских легенд (например, про незаконную трансплантацию органов). Однако особый способ функционирования подобных текстов в электронной среде и связанные с этим особенности композиции отличают Bogus Warning от традиционных городских легенд.

В докладе **В.В. Виноградова** (Санкт-Петербург) «Надписи на машинах: устойчивые формулы и влияние средств массовой информации» впервые было подробно рассмотрено такое явление современной городской культуры, как надписи, сделанные на грязной поверхности припаркованных машин. Докладчику за семь лет наблюдений удалось собрать вполне репрезентативную коллекцию подобных текстов — более 300 записей. Функционирование этих надписей в городской культуре во многом напоминает бытование обычных граффити, однако обладает и некоторыми специфическими особенностями, связанными с формой бытования. Надписи, сделанные пальцем на грязной поверхности машины, недолговечны. Большая часть надписей на машинах имеет в своей основе устойчивые формулы (чаще всего встречается шуточная надпись «Помой меня!»). Некоторые надписи возникают под влиянием текстов, транслируемых средствами массовой коммуникации, чаще всего рекламных.

М.Д. Алексеевский (Москва) выступил с докладом «"Возьми трубку и зажги мир!": российские пранкеры и их жертвы», где рассмотрел деятельность сообщества молодых людей, систематически занимающихся так называемым пранком — хулиганскими телефонными розыгрышами. Сообщество пранкеров возникло в России на рубеже XX—XXI вв. Пранк-культура в России выросла из традиционного детского развлечения — телефонных розыгрышей с устойчивым набором сюжетов. Эта интернациональная детская забава была впервые описана в США фольклористом Н. Дрессер в 1973 г. Однако пранк значительно отличается от традиционных детских телефонных розыгры-

шей. Во-первых, он популярен среди другой возрастной группы, среди 16—19-летних. Во-вторых, в отличие от розыгрышей, обладающих жестким сценарием, пранки обычно построены на импровизации. Все пранкеры записывают свои разговоры с «жертвами» в виде звуковых файлов, которые затем выкладываются для скачивания на специальных сайтах. Важную роль в развитии отечественной пранк-культуры сыграли «легендарные» первые пранки — «Дед ИВЦ» и «Баба АТС». Их главные герои — матерящийся Дед и истеричная Баба стали каноническими «жертвами» для начинающих пранкеров, их «крылатые фразы» активно функционируют в пранкерской среде.

А.В. Петкевич (Екатеринбург) в своем докладе «Альтернативные верования и политические игры студентов» рассказала о своеобразном псевдорелигиозном культе — «бряханстве», недавно созданном студентами исторического факультета одного из вузов Екатеринбурга. Идеологи культа сформировали цикл канонических текстов бряхианства, создали многочисленные изображения божества Бря, разработали систему ритуалов. Большинство этих текстов являются пародиями на канонические тексты (Священное Писание, молитвослов и др.) и иконографию. Большое влияние на игровую культуру «бряханцев» оказало молодежное движение «анимешников» — поклонников японских мультфильмов аниме.

Доклад **Т.В. Букиной** (Санкт-Петербург) «Образ Вагнера в российских информационных источниках Серебряного века: мифы и реальность» был посвящен массовому увлечению Вагнером в России в конце XIX — начале XX в. (в отличие от более известного «вагнерианства» русской интеллектуальной элиты). В результате анализа разнообразных источников, в том числе нотных партитур, печатных изданий, репертуаров театров и народных домов исследовательница приходит к выводу о том, что набор сочинений Вагнера, растиражированный в начале XX в. в России, сильно отличался от западноевропейского. Музыкальный текст был часто адаптирован для массового слушателя, а декорации к операм Вагнера создавались с учетом реалий российской национальной культуры. По мнению исследовательницы, распространение грамзаписей концертов и музыкальных фрагментов, рекламных открыток, фотографий, карикатур и пр. способствовало появлению в России начала XX в. плотного информационного поля, в результате чего сложилась особая культура «массового вагнерианства».

Доклад **Е.М. Болтуновой** (Москва) «Метод дуальной оппозиции и презентация исторического материала (на примере музея террора в Будапеште)» сопровождался обширным фотоматериалом. Исследовательница проанализировала метод построения экспозиции музея и

выделила основной принцип, лежащий в основе концепции выставки: дихотомию черный террор — красный террор. Венгерский народ представлен в экспозиции как пассивный персонаж, жертва политических режимов — фашистского и коммунистического, определивших жизнь страны в XX в.

Совместный доклад **Ю.В. Патлань** (Киев, Украина) и **С.М. Прохорова** (Колмна) «Презумпция "первого исследования" в создании мифа о поэте» был посвящен мифам, существующим вокруг личности малоизвестного писателя-эсперантиста Василия Яковлевича Ерошенко (1890—1952). Несмотря на появление профессиональных научных работ о жизни и творчестве Ерошенко, мифы, существующие вот уже более 90 лет, по сей день продолжают появляться на страницах различных популярных изданий. Один из наиболее старых, но устойчивых мифологических сюжетов, связанных с именем Ерошенко, — «слепой русский поэт — классик японской литературы». В настоящее время личность Ерошенко стала также предметом претензий со стороны украинской национальной элиты, которая склонна считать, что «классик» родом из Полтавской губернии.

А.А. Селин (Санкт-Петербург) в своем докладе «О вновь обнаруженных посланиях Псковского Вора, Трубечкого и московских воевод в Новгород» дал обзор документов, найденных им в двух коллекциях Государственного архива Швеции в Стокгольме: Militaria и Extranea. Обнаруженные документы, связанные с историей Пскова, Новгорода, Гдо-

ва и Ивангорода в период Смуты, уточняют детали псковско-шведских и московско-новгородских отношений в первой четверти XVII в. и позволяют выявить роль шведской стороны в политической борьбе русских князей за московский престол накануне избрания на царство Михаила Романова.

С.Б. Адоньева (Санкт-Петербург) в докладе «Материнство и младенчество: мифология и социальный институт» попыталась показать изменения, произошедшие в России в начале XX в. в сфере материнства. Исследовательница сделала обзор документов (в основном визуальных — агитплакатов советской эпохи), в которых встречается тема материнства. Согласно новой советской доктрине, в центре жизни оказывалась женщина-работница, а женщина-мать отходила на второй план. Система общепита и централизованного воспитания детей, заимствованная у западных, прежде всего немецких, социалистов, должна была освободить женщину от домашней работы и дать ей возможность трудиться на производстве или в колхозе.

О.Я. Обухова (Пиза, Италия) в докладе «Статус "вещи" в трансмедийном нарративе (на примере российской паралитературы)» на материале современной массовой литературы показала, что описание вещи как таковой часто заменяется наименованием «бренда», что фактически уничтожает (развешествляет) саму вещь, оставляя в тексте только ее знак. Название фирмы часто оказывается знаком определенного товара («Мальборо» = «сигареты»), а набор вещей-брендов участвует

в характеристике героя и устанавливает статусную иерархию персонажей: из названия брендов вычитывается социальный статус, уровень успешности, соответствие определенной группе и пр. Докладчица также обратила внимание на использование некоторыми современными авторами т.н. *продукт плейсмент* (product placement) — включение рекламы в основной авторский текст. Поскольку рекламный текст противоречит логике литературного произведения и негативно сказывается на восприятии читателя, постепенно начинается возвращение к эмоциональной семантике вещей: появляются пародии на *продукт плейсмент*.

Э.Ф. Шафранская (Москва) в докладе «Советская мифология в постсоветском литературном творчестве (на материале прозы Дины Рубиной)» поставила вопрос о понятности текстов Рубиной современным студентам. Несмотря на то что место действия произведений Рубиной — Израиль, ирония текстов писательницы укоренена в советской социальной реальности. Анализируя произведение Дины Рубиной «Вот идет Мессия», написанное в Израиле в период эмиграции, Шафранская показала, как еврейская мифология переплетается на страницах романа с советской мифологией. По мнению Шафранской, именно это сочетание еврейской ментальности и советской мифологии образует поэтическое своеобразие прозы Дины Рубиной.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
(Москва),
З.С. ВАСИЛЬЕВА;
(Санкт-Петербург)

Круглый стол

«Колдовство и народная религия в России и Западной Европе»

23 мая 2006 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошел круглый стол «Колдовство и народная религия в России и Западной Европе»¹, посвященный изданию на русском языке книги В.Ф. Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России» (М.: Нов. лит. обозрение, сер. «Historia Rossica»). В.Ф. Райан — крупнейший британский филолог-славист, член Британской академии, президент Британского общества фольклористов. Его книга является обобщением материала по русским народным суевериям, магии, гаданиям. Она содержит и обширный сравнительный материал — балканский, греческий, англосаксонский и т.д., дающий представление о связи русской традиционной культуры с культурой Европы. Книга впервые была издана в Англии и США в 1999 г. и вызвала большой

интерес у специалистов и широкого круга читателей как на Западе, так и в России.

Организаторы круглого стола — Российско-французский центр исторической антропологии им. М. Блока (ЦМБ) РГГУ и Издательский дом «НЛО». В работе круглого стола приняли участие исследователи различных гуманитарных специальностей, представлявшие научные учреждения Москвы и Санкт-Петербурга. Вел заседание проф. А.Л. Топорков (ЦМБ).

В начале заседания выступил **А.В. Чернецов** (Институт археологии РАН), ответственный редактор русского перевода книги В. Райана; он рассказал о книге и истории работы над ее переводом, а также о новейших работах по истории магии, появившихся уже после ее выхода в свет. Как отметил А.В. Чернецов, книга В. Райана — это не имеющий аналога компендиум, посвященный русским народным верованиям, суевериям, магии, колдовству и гаданиям². Далее выступил **М.Д. Долбилов** (Издательский дом «НЛО»), который рассказал о серии книг «Historia Rossica» и о дальнейших планах издательства.

Центральным событием круглого стола стала лекция **В.Ф. Райана** «Россия и Европа: существует ли общая традиция магии?». На этот вопрос ученый отвечает утвердительно. По его мнению, большинство магических текстов, практик и верований, зафиксированных у русских, свойственны не исключительно России, они известны также другим европейским культурам. Истоки магической традиции, представленной в древнерусской письменности, восходят, как правило, к поздней античности через посредство Византии. Распространение суеверий во многом связано с деятельностью православного духовенства и с переводами «отреченных» книг. В своей лекции В. Райан подробно остановился на тех текстах, явлениях и практиках, которые известны в России и имеют источники или параллели в различных регионах Европы (текст «Тайная тайных», амулеты-змеевики, заговоры, суеверия, связанные с поиском кладов, девичьи гадания о суженом и др.). В то же время В. Райан говорил и о тех чертах древнерусской магической традиции, которые обусловили ее специфику по сравнению со странами Центральной и Западной Европы. Существенное раз-

личие между магическими традициями православной и католической Европы, по его мнению, обусловлено тем, что основные тексты античной и византийской традиции «высокой магии» остались неизвестными православным славянам (в том числе и русским).

Доклад В. Райана вызвал множество вопросов и оживленную дискуссию, в которой приняли участие Р.А. Симонов, А.К. Байбурин, А.А. Панченко и др. Во второй части заседания прозвучали доклады участников круглого стола.

Т.А. Михайлова (МГУ) посвятила свое выступление теме «Языческие заговоры в средневековом монастыре». Она рассмотрела два полярных случая использования языческого заговора; оба текста датируются IX в., записаны были, очевидно, в Ирландии, хотя и найдены на континенте (один — в Сан-Галленском монастыре, другой — в монастыре св. Павла на территории Австрии). Первый представляет собой сложный амулет, демонстрирующий смешение традиций, а второй сопоставим с корпусом разного рода ученых текстов и явно был записан составителем как своего рода раритет. Если первый текст в определенном смысле продолжает магическую традицию, относящейся к «сумеречной зоне» народного сознания, то второй может быть назван «наивной фиксацией» фольклорного текста.

М.Р. Майзульс (РГГУ) обратился к теме «Персонификация смерти в церковной проповеди позднего Средневековья: Россия и Франция». На протяжении веков в православной и католической иконографии сменилось несколько типов изображения смерти. В XIV—XV вв. в Западной Европе появляется новый персонифицированный образ — полусгнивший труп с разверстой утробой. В Московской Руси антропоморфный образ смерти впервые появляется в XVI в., а более широкое распространение получает лишь в XVII в. На миниатюрах синодиков и апокалипсисов смерть изображается как высохший костистый мертвец с разверстой утробой и полной корзиной смертоносного оружия за спиной. Напряженное ожидание последних времен, которое еще в первой половине XVII в. было одной из доминант русской религиозности (а позднее становится достоянием старобрядческой культуры, сохраняющей верность древнерусской эсхатологии), по мнению докладчика, способствовало распространению этого типа иконографии.

А.Л. Топорков (ИМЛИ РАН) выступил с обзорным докладом «Современные исследования английской вербальной магии». В последние годы в Англии появился ряд монографий и сборников, посвященных колдовству и различным жанрам магического фольклора: «Witchcraft, Magic and Culture. 1736—1951» (1999), «Cunning-Folk: Popular Magic in English History» (2003) Оуэна Дэвиса (Owen Davis), «English Verbal Charms» (2005) Джонатана Ропера (Johnathan Roper). В Институте Варбурга (Лондон) прошли две конференции, посвященные заговорам в Англии и в странах континентальной

Европы (2002 и 2005 гг.). Английская традиция магического слова весьма близка к русской: и в Англии и в России вербальная магия существовала параллельно в устной и письменной формах, причем фольклор на протяжении веков испытывал влияние книжности и наоборот. Есть в то же время и существенные отличия: русские заговоры более разнообразны в функционально-тематическом и сюжетном плане; они близки произведению других жанров русского фольклора.

Доклад **А.Б. Ипполитовой** (РГГУ) «Разрыв-трава у славян и на Западе» был посвящен растению, которое, по поверьям, помогает в поиске кладов и отпирает любые замки. Сравнение данных различных европейских традиций от античности (Плиний Старший, Клавдий Элиан) до рубежа XIX—XX вв. (фольклор славянских, германских, романских, финно-угорских народов) позволило выявить комплекс общих мотивов: разрыв-трава снимает путы/подковы у лошади; ломает лезвие косы; плывет против течения; προκαывает положенные на землю одежду или ткань; цветет раз в году необычным цветом; разрыв-травой владеют птица или животное и др.

А.А. Соловьева (РГГУ) посвятила свой доклад теме «Образы волков-оборотней в современной культуре». По ее мнению, разнообразные тексты о волках-оборотнях отражают групповые ценности. В образе волка на первое место выходят такие его характеристики, как принадлежность к стае и следование ее законам. Волчья символика находит применение в военизированных формированиях; в группах молодежи, идентифицирующих себя с определенными музыкальными направлениями; в объединениях по видам активности. Члены таких сообществ обладают качествами, ассоциирующимися с волком: храбростью, силой, жестокостью к врагам, хитростью и т.д. Иначе обстоит дело с другой совокупностью «волчьих» образов, отражающих «индивидуальные» ценности. Эти образы получили воплощение главным образом в кинематографе и художественной литературе, где важными становятся противопоставление волка «обычному» большинству, его нормам и ценностям (образ «волка-одиночки»), а также двойственность (часто воплощенная в оборотничестве).

Т.С. Ильина (РГГУ) в своем выступлении «Русские проклятия в XVII в.» отметила, что в последние годы наметилось два основных подхода к жанру проклятий: польская исследовательница А. Энгелькинг изучает тексты проклятий с точки зрения теории речевых актов, российская исследовательница А.Н. Кушкова делает акцент на социальном аспекте их функционирования. Т.С. Ильина приняла попытку синтезировать эти подходы. Проанализировав судебное дело 1648 г. о порче женой дьячка Дарьицей Ивановой жителей с. Морева, она выявила социальную прагматику проклятий. Произнесение Дарьицей загадочных уг-

роз и рассказы о прежних случаях порчи, а также вызывающее поведение ее самой и ее родственников, по мнению докладчицы, заставляли односельчан бояться Дарьицу и укрепляли ее авторитет.

Общий интерес вызвал доклад **И.А. Седаковой** (Институт славяноведения РАН) «Оккультная лихорадка в странах постсоциализма». Докладчица охарактеризовала общие тенденции в развитии интереса к магии и колдовству в России и Болгарии: смешение разных традиций, слияние «религиозной» и «мифологической» сфер, переход эзотерических практик в «общее» знание. Особое внимание было уделено анализу печатной и интернет-рекламы магических услуг, а также возрастанию роли оккультной лексики и фразеологии в СМИ. Постсоциалистический период, как отметила И.А. Седакова, — это определенный исторический этап в развитии магии и колдовства, имеющий как письменную, так и устную фиксацию.

В докладе **А.А. Панченко** (Институт русской литературы РАН) «Невидимая религия в несуществующих местах: гадания в русском Интернете» рассматривалась широко распространенная в русском сегменте всемирной компьютерной сети индустрия гаданий *on-line*, в определенной степени восходящая к традиции печатных гадательных книг XIX — начала XX в. Докладчик определил и проанализировал основные типы интернет-гаданий, а также указал на традиционные и инновативные элементы этой формы современных мантических практик.

В докладе **О.Б. Христофоровой** (РГГУ) «Социальные основы представлений о колдовстве» речь шла об антропологических подходах к колдовству. Кроме проекции чувства вины существуют и другие социально-психологические механизмы, лежащие в основе неиссякающего «колдовского дискурса». Видимо, в единичных социально-психологических факторах лежит причина того, что представления о колдовстве сравнительно легко воспроизводятся в малых группах в городах (коммунальные квартиры, офисы, секторы учреждений и т.п.), впрочем, здесь налично большее разнообразие языков описаний социальной напряженности и, соответственно, способов разрешения конфликтов.

Примечания

¹ Подготовка круглого стола велась в рамках программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории», проект «Русский фольклор в ближайшем этническом окружении» (руководитель — А.Л. Топорков).

² См., например: Чернецов А.В. Книга английского слависта о русской магии: Рец. // ЖС. 2001. № 3. С. 55—56.

Т.С. ИЛЬИНА
(Москва);
А.Л. ТОПОРКОВ
(Москва)

Конференция «От этнографии славян к культурной антропологии»

14–16 ноября 2006 г. в Ягеллонском университете (Краков, Польша) проходила международная конференция, посвященная 80-летию Института этнологии и культурной антропологии Ягеллонского университета, история которого началась в 1926 г. с основания кафедры этнографии славян, которой заведовал Казимир Мошиньский, выдающийся польский этнограф, автор классического труда «Народная культура славян»¹. Научными координаторами конференции были проф. Збигнев Ясевич, проф. Софья Соколевич, проф. Чеслав Роботыцкий.

В конференции приняли участие этнологи, этнографы и фольклористы из Польши, Болгарии, Румынии, Сербии, Хорватии, Белоруссии, Словакии и Словении. Рабочими языками конференции были польский и английский. Было прочитано более 20 докладов, объединенных в несколько тематических блоков.

Об истории становления этнологической науки в Кракове рассказал почетный гость конференции проф. **Ежи Вырозумский**, генеральный секретарь Польской академии наук и искусств в Кракове.

Первый блок «Казимир Мошиньский вчера и сегодня» был посвящен научному наследию ученого и его школы. С докладом «Казимир Мошиньский об истории этнологии, истории этнологии о Казимире Мошиньском» выступил его ученик проф. **Збигнев Ясевич** (Познань, Польша). Он говорил о роли К. Мошиньского в создании истории польской этнологии и охарактеризовал посвященные К. Мошиньскому историографические работы, написанные не только польскими, но и российскими, английскими и немецкими исследователями. Продолжая эту тему, своими мыслями о значении научного наследия К. Мошиньского для польской этнологии поделилась проф. **Софья Соколевич** (Варшава, Польша). Свой доклад «Краковские этно-антропологические генеалогии» она посвятила педагогическому дару К. Мошиньского как создателя и главы научной школы. **Януш Бараньский** (Краков, Польша) прочел доклад «Мошиньский и другие. Значение антропологической классики для современной антропологии», в котором показал востребованность наследия классиков польской и мировой этнологии в современной науке и университетском образовании в Польше. Проф. **Зигмунт Клоднийский** (Катовице, Польша) обратил-

ся к истории создания и анализу «Атласа духовной культуры» Мошиньского². Он дал характеристику методов, использованных К. Мошиньским при создании атласа, а также рассказал о причинах, не позволивших продолжить работу над атласом в дальнейшем. Проф. **Чеслав Роботыцкий** (Краков, Польша) провел параллель между польским энциклопедистом XVIII в. Бенедиктом Хмелёвским и К. Мошиньским — польским энциклопедистом XX в., создателем фундаментального труда по материальной и духовной культуре славян. В докладе К. Мошиньский был представлен не только как ученый, но и как человек. В дискуссии, развернувшейся после доклада Ч. Роботыцкого, воспоминаниями о Мошиньском поделились Збигнев Ясевич, Януш Камоцкий, Софья Соколевич. В докладе «Казимир Мошиньский и Юзеф Обрембский: учитель и ученик» **Анна Энгелькинг** (Варшава, Польша) на материалах переписки двух ученых охарактеризовала их взаимоотношения, в частности рассказала о том, как Мошиньский способствовал получению Обрембским стипендии для поездки в Англию на стажировку к Б. Малиновскому. Полевым этнографическим исследованиям Ю. Обрембского в Македонии был посвящен доклад проф. **Танаса Вражиньского** (Скопье, Македония). Проф. **Ержебет Буди** (Дебрецен, Венгрия) выступила с докладом «Влияние творчества Казимира Мошиньского на развитие венгерской этнографии и актуальная проблематика в современной этнологии в Венгрии». Последний доклад первого дня был посвящен приуроченной к конференции этнографической фотовыставке «Память и культурная самоидентификация жителей гмины Sięszty как часть европейского наследия», автором которой была **Анамария Иута** (Клуж, Румыния).

Вторая часть конференции получила название «Этнология — культурная антропология. Категории, интерпретации, проблемы». Состоянию современной словачкой этнологии были посвящены доклады **Корнелии Якубиковой** (Братислава, Словакия) «Этнография/культурная антропология: разные названия или разные культуры» и **Евы Крековичовой** (Братислава, Словакия) «К проблематике памяти — между историографией и этнологией». Проф. **Райко Муршич** (Любляна, Словения) в сообщении «Раннее развитие словенской этнологии» познакомил участников конференции с историей становления словенской этнологии и рассказал о ее основных представителях. С докладом «Новые правила и программа реформ на отделении этнологии и антропологии, старейший антропологичес-

кий факультет на Балканах» выступила **Сэнка Ковач** (Белград, Сербия). Развитию этнографических и этнологических исследований в Болгарии на современном этапе посвятила свой доклад «Изучение народной культуры в Институте фольклористики Болгарской Академии наук» **Катя Михайлова** (София, Болгария). С сообщением «Этнография Белоруссии в работах краковских исследователей» выступил **Геннадий Семенчук** (Гродно, Белоруссия). **Марианна Белай** (Загреб, Хорватия) прочла доклад «Изучение фольклористики в хорватской этнологии: исследовательская практика в XIX и XX вв. и ее влияние на современную этнологию/культурную антропологию». Активному научному взаимодействию хорватской и польской этнологии посвятила свой доклад «Совместный проект Кракова и Загреба в этнологии» **Манда Свирац** (Загреб, Хорватия). Второй день закончился дискуссией о терминах *этнология*, *этнография*, *культурная антропология* и *фольклористика* в традициях национальных академических школ, представленных на конференции.

Третий день конференции был посвящен реализации совместного проекта Кракова и Загреба. В этом тематическом блоке были представлены доклады и сообщения загребских этнологов **Тани Букочан** «Этнологические исследования в медицине — медицинский плюрализм в Хорватии», **Сани Потконьяк** «Во и вне академии: женщины, феминизм и этнология в Хорватии», проф. **Бранко Дьяковича** «Традиционная архитектура в Хорватии» и **Ёсипа Маткера** «Изучение этнологии в Загребском университете».

Хотя программой было предусмотрено время для дискуссий, они не прекращались и во время неформального общения в перерывах между заседаниями. Нельзя не отметить присутствия на конференции большого числа ученых, аспирантов и студентов, представляющих различные научные центры как в Польше, так и за ее пределами, которые не имели собственных выступлений и приехали для того, чтобы послушать доклады и поучаствовать в дискуссии.

Как сообщили организаторы конференции, материалы планируется опубликовать в ближайшее время.

Примечания

¹ Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967—1968. Т. 1, 2.

² Moszyński K. Atlas kultury duchowej w Polsce. Kraków, 1934—1936. Zesz. 1—3.



Крест у заброшенной церкви. Д. Андомский погост. Фото А.Л. Топоркова

Летом 2006 г. в поселении Андомский погост Вытегорского района Вологодской обл. проходила очередная этнологическая экспедиция Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ). Предлагаем вниманию читателей этого номера журнала «Живая старина» материалы по народной демонологии, записанные участниками экспедиции (с. 44—46).



Участники экспедиции возле заброшенной церкви в центре д. Андомский погост. Фото А.Л. Топоркова



Валентина Тарасовна Киприна, 1933 г.р., показывает свою любимую «иконку». Д. Михалево. Фото А.Л. Топоркова



Зинаида Андреевна Никитина, 1925 г.р., показывает одежду, приготовленную к похоронам. Д. Трошигино. Фото А.Л. Топоркова



Знахарка Мария Ивановна Площицина, 1929 г.р., лечит ногу собирателю при помощи иконки. Д. Мариино. Фото Д.М. Шлепнёвой

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, 245-2079

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.rossp.ru



В следующих номерах:

Е.С. Узенёва (Москва)
*Русские старообрядцы
в Болгарии*

А.И. Зудин (Краснодар)
*Христианские легенды
хутора Новопокровского*

Л.В. Рубцова (Калининград)
*Загадки
Кёнигсберга—Калининграда:
образ города
в народных нарративах*

В.В. Виноградов (Санкт-Петербург),
Д.В. Громов (Москва)
*Легенды
о путешествующей императрице*

Е.Е. Ермакова (Тюмень)
*Лечебные и магические тексты
в народной медицине
Тюменской области*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

