

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2007

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



В румынской Добрудже уже несколько веков живут русские старообрядцы. Традиционная народная духовная культура сел этой изолированной и достаточно компактной территории характеризуется необыкновенно высокой степенью сохранности. В ходе этнолингвистической экспедиции 2006 г., проведенной Институтом этнографии и фольклора Румынской академии и Институтом славяноведения РАН, были обследованы четыре села — Сарикёй, Слава Русэ, Слава Черкезэ и Журиловка. Избранные материалы, записанные экспедицией, представлены в статье А.А. Плотниковой (с. 21—23).



Рыбацкие лодки. С. Сарикёй. Фото Я. Мышикина. 2005 г.



С. Сарикёй. Фото Я. Мышикина. 2005 г.

Вид на с. Сарикёй с моря. Фото Я. Мышикина. 2005 г.



У церкви в воскресенье. С. Сарикёй. Фото А.А. Плотниковой. 2006 г.



Внутреннее убранство дома Ирины Михайловой. С. Слава Чечкезэ. Фото А.А. Плотниковой. 2006 г.

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(55)'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

Зав. отделом изданий **В.И. Емельянов**

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (495) 245-2205, 245-2079
факс: (495) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 10.09.2007. Формат 60x90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 110. Цена договорная

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

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна
© «Живая старина», 2007

На 1-й стр. обложки: Жилой дом в с. Сарикей, где проживают старообрядцы-ливоване (Добруджа, Румыния). 2005 г. Фото Я. Мышкина. На 4-й стр. обложки: Памятник преп. Иринарху Ростовскому в пос. Борисоглебский Ярославской обл. Скульптор З. Церетели. 2007 г. Фото А.Б. Мороза

СОДЕРЖАНИЕ

А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов. Фольклор на асфальте 2

ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

В.В. Виноградов, Д.В. Громов. Легенды о путешествующей императрице 4

А.С. Джанумов. Западноевропейская легенда о чудесном цветении растений 7

*Л.В. Рубцова. «Загадки Кёнигсберга—Калининграда»: образ города
в народных нарративах* 9

А.И. Зудин. Христианские легенды старообрядцев хутора Новопокровского 11

Народный куль св. Иринарха Ростовского. Публикация А.Б. Мороза 14

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

С.Е. Никитина. Голоса Самодуровки 17

А.А. Плотникова. Русские старообрядцы Добруджи 21

Е.С. Узенёва. Старообрядцы в Болгарии 24

Т.Б. Моррис (Юмсунова). Память о Романовке 26

Н.Е. Соловьева. Северные старообрядцы: взгляд извне 29

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

*Е.Е. Ермакова. Номинации лечебных и магических текстов
в народной медицине Тюменской области* 31

Э.Ф. Балобанова. Травы, вода и слово: способы лечения в селе Варзуга 35

М.Д. Алексеевский. Болезни животных и методы их лечения в народной культуре 37

Лечебная магия (из московских записей). Публикация В.В. Запорожец 40

ЮБИЛЕИ

А.К. Байбурину — 60 лет 42

ЭКСПЕДИЦИИ

Легенды и сказки евреев Тульчина. Публикация С.А. Егоровой, Ю.А. Мягковой 43

Старообрядцы деревни Смольники. Публикация Е.А. Монаховой 46

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

*А.В. Чернецов. К изучению пограничной зоны между устной
и рукописной традициями* 48

М.В. Ахметова. «Малая эсхатология» в русской рукописной традиции XV—XX вв. 50

*О.Б. Христофорова, Н.В. Литвина, А.А. Исэров. Книги о фольклоре и устной
истории старообрядчества* 52

Е.Л. Березович. «Чужие» глазами славян 54

В.Е. Борисов. Историческое исследование русской демонологии 56

О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 58

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Т.Г. Иванова. Сыктывкарская конференция, посвященная 80-летию А.К. Микушева 59

М.В. Ахметова. XIV Виноградовские чтения 61

*О.Б. Христофорова. III Московский международный фестиваль
визуальной антропологии* 63

А.С. АРХИПОВА,
С.Ю. НЕКЛЮДОВ

Содержание понятия *фольклор* исторически изменчиво. Когда С.П. Жихарев в своих «Записках» излагал устные рассказы некоего «почтенного старика» Н.А. Алферьева (подтвержденные другим «почтенным стариком» — Д.Ф. Алфимовым), настаивая на их подлинности («Не подумай, чтоб это был вымысел, нет; это настоящее событие...») [1. Т. 1. С. 259—260, 262], он совершенно не думал о том, что передает фольклорную традицию. И дело не только в том, что от времени, которым можно предположительно датировать дневники и письма мемуариста, до изобретения самого слова *фольклор* (1846) оставалось еще четыре десятилетия; что еще не вышли из печати «Детские и семейные сказки» братьев Гримм (1812—1814), ставшие точкой отсчета для истории научной фольклористики; что сама собирательская и публикаторская деятельность в данной области делала лишь первые свои шаги (см. антологии Гердера (1778—1779, 1807), Арнима и Брентано (1806, 1808)). Дело в том, что предмет, который уже начинает осознаваться в своей жанровой специфике (прежде всего как «песни» и «сказки») и который позднее будет обозначен термином *фольклор*, пока определяется исключительно по социальному признаку, причем ключевым является слово *народный*.

На протяжении XIX в. это слово входит в названия почти всех фольклористических публикаций: «Сербские народные песни» Караджича (с 1814 г.), «Народные песни Греции» Фориеля (1824), «Сборник тосканских народных песен» Томмазео (1841), «Народные русские сказки» Афанасьева (1855—1863), «Народные песни Франции» Дюмерсана и Коле (1858—1859), «Датские народные сказки» (1876—1884) Грундтвига, польские «Народные песни» Кольберга (1860) и др. Само содержание данной области науки Ф. Буслаев [2. С. III] определяет как «изучение народности».

Следует повторить: понятие *народный* со всеми его романтическими коннотациями имело не этнический, а социальный характер, оно значило ‘простонародный’ и ‘сельский, не городской’. Другая характеристика подобных текстов — *древний, стариный*, например, «Древние российские стихотворения, собранные Киршоу Даниловым» (1804), «Старинные народные песни Дании» (1853—1899) Грундтвига, «Старинные норвежские народные песни» Бутге (1858) и т.д. Именно данные качества оп-

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный университет (Москва); СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный университет (Москва)

ФОЛЬКЛОР НА АСФАЛЬТЕ

ределяют обсуждаемый нами предмет в науке XIX в.: это тексты древнего происхождения, сохраняемые в простонародной сельской среде.

Соответственно, житейские истории недавнего прошлого, изустно передаваемые внутри городского образованного сословия, в начале позапрошлого столетия не могли восприниматься в одном ряду с народными сказками и песнями. Чтобы подобное стало возможным, пониманию природы фольклора предстояло расшириться за счет структурного, функционального и коммуникативного аспектов рассмотрения его текстов; пока же до признания устных городских традиций фольклором было еще очень далеко. Впрочем, С.П. Жихарев, ссылающийся на «свидетельство многих» в своих пересказах и использующий для их квалификации вполне «фольклорную» терминологию («старик Д.Ф. Алфимов <...> неисчерпаемый источник разных сказаний о современных ему событиях»), уже несомненно делает шаг в этом направлении. Еще в большей степени это относится к П.А. Вяземскому, который не только прямо сближает городскую сплетню и «всеобщую мольбу» с фольклорными жанрами, но и считает их достойными записи («Соберите все глупые сплетни, сказки и не-сплетни и не-сказки, которые распускались и распускаются в Москве на улицах и в домах <...> выйдет хроника прелюбопытная <...> Стенографам и должно собирать ее») [3. С. 52—53, 88, 165].

Таким образом, на рубеже XVIII—XIX вв. уже существуют традиции, которые сейчас мы назвали бы «городским фольклором», или «постфольклором» (причем дело не ограничивается текстами «устной прозы» и «малых форм», к ним можно добавить анонимный и быстро фольклоризуемый «бытовой романс»). Столъ же несомненно, что подлинные «права гражданства» в фольклористике — как полноценного объекта исследования — городскому фольклору предстояло получить лишь в следующем столетии.

Дальнейшее развитие постфольклора осуществляется в рамках *третьей культуры* [4], которая производится городским мещанством, удовлетворяющим свои культурные потребности иначе, нежели крестьянские низы или образованные верхи. Она использует культурный импорт и «снизу», и «сверху», но, испытывая тоску по «материнскому лону» фольклора, приспосабливает для своих целей банализированный, отработанный «наверху» материал (во второй половине XIX — начале XX в. им оказывается вульгаризированный романтизм). Популярной в русских городах XIX в. становится *лубочная сказка* — переложения

текстов и традиционного фольклора, и «высокой» литературы, причем впервые в истории русской словесности значительную роль начинает играть массовое издание: тиражи отдельных лубочных книг достигают 120 тыс. экз. [5. С. 52], после чего лубочная сказка из среды полуграмотной городской проникает в почти неграмотную крестьянскую. Эти культурные процессы становятся особенно заметными в пореформенной России. Ускоряется урбанизация, благодаря массовым переселениям в город крестьян меняется социальный состав городского населения, усиливается его расслоение: с одной стороны, стремительно растет «средний класс» со своими культурными ценностями и претензиями, а с другой, происходит люмпенизация городских низов, формируется новый облик «дна» общества.

На развитие постфольклора влияет индустрия массовых развлечений — ярмарочных зрелиц, ресторанный и садово-парковой эстрады, спектаклей «балаганного» театра, кафе-шантанов и кинодивертишментов. Фольклор осваивает репертуар «низовой» эстрады, обогащающей городскую песню новыми реалиями, мотивами и фабульными моделями. Огромную роль в этом процессе играет появление принципиально новых (по сравнению с письменностью) информационно-коммуникационных технологий: запись, хранение, трансляция звука и изображения. Воздействие эстрады на фольклор интенсифицируется (и расширяется географически) с появлением граммофонных записей, позволяющих тиражировать (к 1915 г. — ежегодно до 20 млн дисков!) и распространять не только тексты модных песенок, куплетов, романсов, но и их исполнение (в 1900—1907 гг. в России продано около полутора миллиона граммофонов) [6. С. 15—16]. Все это спускается в фольклор, переписывается в рукописные песенники и вновь уходит в устное бытование.

В конце 1900-х гг. в Россию приходит кинематограф, который использует упрощенные сюжетные варианты литературной классики, весьма пригодные для последующей фольклоризации и аналогичные лубочным редакциям «высокой» словесности [7. С. 93—138, 183—188, 230—246; 8. С. 36—56]. Популярными становятся короткие сценки, которые показываются 5—15 минут и сопровождаются граммофонной записью. В таких условиях преимущество получают «романсы с сюжетом»; так возникает жанр *кинопесни*. «Своеобразными лидерами» жанра среди русских народных песен числились дважды экранизированный «Ухарь-купец» (1909, 1916) <...> трижды переносимый на экран «Ванька-

Ключник" (1909 и дважды в 1916-м) <...> и даже любимый публикой городской бульварный романс "Погиб я, мальчишка, погиб навсегда" (1917)» [9. С. 285–293]. Популяризация киноверсий, озвученных грамзаписями или гастролировавшими для этого по стране живыми актерами, также способствовала распространению в устной традиции городских романсов и их фольклоризации, причем впечатление от видеоряда должно было здесь играть не последнюю роль. Данный жанр жил только десятилетие, но именно благодаря ему возникло огромное количество фольклорных версий таких песен, как «Васильки» (по стихотворению А.Н. Апухтина «Сумашедший»), «Маруся отравилась», позднее — «Кирличики».

В 1920-е гг. «низовые» традиции города становятся объектом пристального внимания ученых. Конечно, продолжается изучение традиционного фольклора, организуются экспедиции в села Русского Севера, работает «Сказочная комиссия», А.Н. Никифоров и В.Я. Пропп исследуют структуру сказки, Н.П. Андреев классифицирует ее сюжетные типы и т.д. Однако параллельно с этим в 1922 г. Владимир Шкловский в «Летописи Дома Литераторов» публикует заметку «Современный народный юмор», а его брат Виктор — статью «О теории комического», содержащую анализ анекдотов. Одесский литературовед В.В. Стратен печатает статью о городской песне (1927), сибирский фольклорист Г.С. Виноградов делает в Географическом обществе доклады о современном детском фольклоре, а Р.О. Якобсон, В.Б. Шкловский, С.О. Карцевский и А.М. Селищев активно изучают современное им языковое новаторство, а также то, что мы бы сейчас называли «парафольклорными» формами.

Городским фольклором начинают заниматься и специалисты по традиционным формам устной словесности. Обширная коллекция текстов современного фольклора складывается у Ю.М. Соколова [10], А.М. Астахова готовит сборник «Песни уличных певцов Ленинграда». Городские песни записывают Е.Т. Кагаров (1927–1928) и В.И. Чичеров (1930); много блатных, тюремных, уличных песен на рубеже 1930-х гг. собрано Э.В. Гофман (Померанцевой), в том числе от бывших беспризорников и уголовников, в МУРе, в Чимкенте, в Иркутском и Вятском изоляторах, в Ташкентском домзаке, среди материалов Института по изучению преступности (РГАЛИ, ф. 483, оп. 1) [11 (примеч.)].

Исследователями выявляются малоизученные функции фольклора, например, фольклор как средство пропаганды (частушка [12] и «агитационный» анекдот): показательно, что во время Первой мировой войны немцы с агитационными целями забрасывают в русские окопы именно специально изготовленные песенники.

Возникает план создания нового «народного гимна» на фольклорную мелодию [13. С. 323], появляется проект Вяч. Иванова, согласно которому ритуальное хоровое пение должно начинать и завершать коллективные мероприятия «новых людей» [14. С. 140–148]. Иначе говоря, на первый план выходит *прагматика фольклора*, интересная как практикам, так и теоретикам нового мира. А уже спустя несколько лет на фабриках в массовом масштабе жгут те же самые песенники — в порядке борьбы с мещанством [15. С. 37–42].

В период между двумя войнами воскресает, обновившись, своего рода романтическое отношение к фольклору как к «голосу народа», но на сей раз не как к голосу «седой древности», а как к *критическому мнению общества о правительстве*; так, эмигрантские газеты в Париже анти советские анекдоты и частушки из СССР публикуют в новостных рубриках. В самом же Советском Союзе в качестве лозунгов на заборах и стенах пишут, например, анекдоты-акронимы: «Лида <...> раздобыв где-то простыню, тоже написала "лозунг", который собирался вывесить Первого мая. Это была расшифровка слова ТОРГСИН: "Товарищи, опомнитесь! Россия гибнет! Сталин истребляет народ"» [16. Тетр. 6, гл. 11].

Наконец, во второй половине XX в. жизнь многих «постфольклорных» жанров опять резко меняется. Так, если в 1920–1940-е гг. центральными персонажами анекдотов являются исторические деятели или обобщенные образы представителей определенной группы (нэпман, еврей, армянин и т.д.), то с 1960-х гг. к ним присоединяются герои телевизионных и мультипликационных фильмов (Штирлиц, Шерлок Холмс и др.), привлекающие не меньшее, а то и большее внимание аудитории; например, подсчеты (по личным дневникам и эмигрантским коллекциям второй половины 1970-х — первой половины 1980-х гг.) показывают, что на один анекдот о Брежневе приходится 2,5 анекдота о Штирлице. Эти *кинозависимые анекдоты* — на самом деле кинотелезависимые, т.е. возникшие под влиянием телевизионных фильмов. Аудитория *телевизионного фильма* при одновременном просмотре несопоставимо больше аудитории любого *кинофильма*; кроме того, его повторяемость, стереотипность на всех уровнях (от видеоряда до содержания) обеспечивает в глазах «фольклорной» аудитории успех, позволяя легче запомнить фильм, и, соответственно, воспроизвести текст, зависящий от него.

Таким образом, фольклор на городском асфальте не только произрастает, но и успешно развивается, порождая новые формы и жанровые разновидности. Для того чтобы увериться в этом, надо откаться от устаревшего подхода к данному

предмету, восходящего еще к романтической эстетике, и согласиться с тем, что исторически изменчиво не только понятие «фольклор», но и сам предмет нашего изучения. Фольклор дописьменных обществ не равен «классическому», существующему с книжной традицией. В еще большей степени это касается постфольклора, который имеет корни в самой городской культуре, хотя поначалу и опирается на фольклор, приносимый переселяющимися в город крестьянами. Отличия постфольклора от предшествующей фазы глубже, они имеют системный, парадигматический характер. Постфольклор иначе функционирует и занимает иное место как в культуре, так и в научном знании. При этом включение его в число объектов фольклористики позволяет обогатить наше знание и о традиционных формах фольклора, используя новый аналитический инструментарий для их исследования.

Литература

1. Жихарев С.П. Записки современника. Т. 1: Дневник студента. Т. 2: Дневник чиновника. Воспоминания старого театрала. Л., 1989.
2. Буслاءев Ф. Народная поэзия. Исторические очерки. Т. 1. СПб., 1887.
3. Вяземский П.А. Старая записная книжка. М., 2000.
4. Прокофьев В.Н. О трех уровнях художественной культуры Нового и Новейшего времени (к проблеме примитива в изобразительных искусствах) // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983.
5. Корепова К.Е. Русская лубочная сказка. Н. Новгород, 1999.
6. Нестьев И. Звезды русской эстрады (Панина, Вяльцева, Плевицкая). Очерки о русских эстрадных певицах начала XX века. М., 1970.
7. Зоркая Н.М. Фольклор. Лубок. Экран. М., 1994.
8. Зоркая Н.М. На рубеже столетий. У истоков массового искусства в России 1900–1910 годов. М., 1976.
9. Босенко В. Старый «Сентиментальный роман» // Киноведческие записки. 2001. № 54. С. 285–293.
10. Соколов Ю. Русский фольклор. Ч. 4. М., 1932.
11. Кичман. Фольклор деклассированных слоев города и деревни. Записи разных лет. [Сост. и коммент. В.А. Чистякова]. М., 1979. Машинопись.
12. Недзельский Евг. Народная поэзия в годы революции // Воля России. Прага, 1924, № 5 (март); № 6–7.
13. Колоницкий Б.И. Символы власти и борьба за власть: К изучению политической культуры российской революции 1917 года. СПб., 2001.
14. Метаморфозы теории «хорового действия» Вячеслава Иванова после революции // Русская филология. 9. Сб. работ молодых филологов. Тарту, 1998.
15. Байкова Л. «Лирика» в Донбассе // На литературном посту. 1931. № 29.
16. Керновская Е. Сколько стоит человек. М., 2000. -

В.В. ВИНОГРАДОВ,
Д.В. ГРОМОВ

ЛЕГЕНДЫ О ПУТЕШЕСТВУЮЩЕЙ ИМПЕРАТРИЦЕ

Некоторые персонажи отечественной истории воспринимаются в фольклоре как своеобразные символы той или иной эпохи. Очень часто это правители государства Российского: Иван Грозный, Петр I, Екатерина Великая. Каждый из них имеет своего фольклорного «двойника»¹, который, как правило, существует только в рамках нескольких фольклорных мотивов².

Если попытаться нарисовать портрет императрицы Екатерины II, опираясь только на фольклорные тексты, то перед нами предстанет образ путешествующей государыни. Россия — страна с большой протяженностью дорог. Они являются неотъемлемой частью ландшафта, накладывают отпечаток на уклад российской жизни, на национальный характер россиян. В дороге и российская государыня.

Во время своего путешествия фольклорная императрица часто дает **названия населенным пунктам**. Эти названия возникли в связи с тем или иным событием, произошедшим с Екатериной в данном месте, и являются своеобразным памятником былого происшествия.

В 1970—1980-е гг. мы неоднократно слышали, что подмосковный город Люберцы назван так Екатериной потому, что она *любила* здесь бывать. Недавно нам довелось услышать другую легенду. Во время путешествия Екатерина была вынуждена заночевать в возке. За ночь крестьяне сколотили для отдыха царицы павильон. Проснувшись, она растрогалась и в знак расположения к крестьянам назвала *полюбившееся* ей место Люберцами³. Существование легенды о наименовании Люберец Екатериной прослеживается до рубежа XIX—XX вв.⁴ Действительно, в Люберцах находился один из загородных царских дворцов, где Екатерина однажды отдохала вместе с супругом — цесаревичем Петром Федоровичем. Однако название местности никак не связано с Екатериной: топоним Люберцы впервые упоминается в 1623 г.⁵

Если Люберцы связывались с приятным сном, то в Херсоне царице, на против, спалось плохо, за что город и получил свое название⁶.

ДМИТРИЙ ВЯЧЕСЛАВОВИЧ ГРОМОВ, канд. психол. наук; Ин-т этнографии и антропологии РАН (Москва); ВАЛЕНТИН ВАЛЕНТИНОВИЧ ВИНОГРАДОВ; Российский ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

Близ пос. Спас-Угол Московской обл. нам рассказывали легенду о том, что в этих краях на путешествующую Екатерину собирались напасть разбойники. Когда они, сидя в трактире, замышляли нападение, их подслушал кучер Екатерины. Он тут же выбежал из трактира и спас царицу, спрятав ее карету за угол. В честь этого события Екатерина и назвала населенный пункт Спас-Угол. Тот же рассказчик сообщил, что находящийся неподалеку г. Клин тоже получил свое название от Екатерины. Здесь из кареты выпал *клин* и пришлось производить починку⁷.

Пос. Перерва (ныне в черте Москвы) получил название потому, что здесь Екатерине *перервала* дорогу Москвавка⁸.

В пос. Теплый стан (ныне в черте Москвы) у путешествующей императрицы пал конь. Она отдохнула и согрелась в *теплом стане*, а тем временем из соседней деревни Коньково ей подогнали нового *коя*⁹. Вариант: «Это здесь у Екатерины Второй подковали коня, поэтому и называется деревня — Коньково»¹⁰. На месте нынешнего г. Конотопа *конь Екатерины утон*¹¹.

К северу от Москвы императрица споткнулась о камень и сказала: «Я хрома». Эти слова и стали названием местности Яхрома¹².

На поплуты между Москвой и Владимиром в ночь на праздник Покрова Богородицы выпал снег. Царица понравился вид из окна, и она приказала назвать данный населенный пункт Покровом¹³.

На месте нынешнего Подольска (Московская обл.) она замочила *подол* *платья*¹⁴.

О жителях подмосковного Хотькова царица сказала, что они «хоть ково ограбят»¹⁵.

О г. Белополье Сумской обл. Украины: когда Екатерина с Потёмкиным ехала мимо, то в поле цвела гречиха; от этого *поле* казалось белым, императрица удивилась... вот и родилось название города¹⁶. Город Духовщина Смоленской обл. получил название от запаха цветов на полях, через которые ехала Екатерина II. «Дух хороший» — и стала Духовщина¹⁷.

Неоднократно нам встречались сообщения, связывающие название северного города Кемь с аббревиатурой выражения «к едрёной матери», которую Екатерина (или еще кто-то из царей) якобы ставила на указах о ссылке.

Весной 2001 г. на р. Мсте (Новгородская обл.) был записан текст об имянаречении д. Добрая Вода: «Вот это место, были вороты. Так. А Катерина Вторая ехала в кареты. А вот ни свёкор мой... ни мой свёкор, а моёму свёкру дедко там, как прадедко? Ребятишкам были. Вот оны... она едё... Лето-то жарко было: покос... А ребятишки побежали... Она в кареты: барыня едё... Пошли ворота открывать. Ворота открыли, она кинула им баражков [баранок] и золотых копейк. Тогда золоты копейки по копейки были. Оны это всё собирали вот здесь у ворот, у нашово дома... Вот там вороты были <...> Ворота закрыли. А она и говорит: "Я попить хочу". А у нас вот тут был колодец <...> Екатерина Вторая запросила воды. Ребятишки привезли воды, с колодца... вот нашова. Вот тут колодец был <...> Она попила и говорит: "Это, говорит... Ах! Какая *добрая вода!*" <...> И вот деревню назвали Добрая Вода»¹⁸.

Легенды подобного рода упоминаются в публицистике. Так, нам известны легенды об имянаречении Екатериной г. Богородска (Ногинска) Московской обл.¹⁹, Петушки Владимирской обл.²⁰, Корчевы Тверской обл.²¹, р. Княгини в Ярославской обл.²² Не самой Екатериной, но в честь ее посещения якобы была названа д. Екатериновка (бывш. Катеринино) Ленинградской обл.²³

Фольклорный «двойник» Екатерины II может давать названия не только населенным пунктам, но и обширным территориям. На одном из интернет-форумов анонимный участник привел следующий довод: «Откуда пошло название Беларусь? Екатерина вам название дала. Как очистили вас от поляков и прочей неруси. Белая Русь означает ЧИСТАЯ Русь»²⁴. В действительности же Белой Русью территория называлась уже в XIV в.

В легендах Екатерина **произносит «памятное» слово или же совершают какое-то знаковое действие**. «Крылатое» слово становится своеобразной «визитной карточкой» места.

Так, например, с именем Екатерины связывается и возникновение герба подмосковного Серпухова, на котором, как известно, изображен павлин. По легенде, герб Серпухова создавался одним из последних, и все предметы, достойные изображения, на тот момент уже нашли свое воплощение в гербах других городов. Поэтому Екатерина повелела запечатлеть на серпуховском гербе что-нибудь необычное, хоть, например, пав-

лина²⁵. В исторической литературе приводится иная мотивация этого события²⁶.

По легенде, императрица Екатерина II повелела строить г. Кострому, как показывает ее веер, небрежно брошенный на стол²⁷.

По другой легенде, «государыня Екатерина II, осматривая Харьков, будто бы махнула державной ручкой в сторону холма: "А тут — быть холодной!" (тюрьме, значит). Так и повелось: тюрьма харьковская — на Холодной горе»²⁸.

О святом колодце на Спасо-Оскуйском погосте (Маловишерский р-н Новгородской обл.) говорили (со ссылкой на «старых людей»), что императрица Екатерина бросила туда золотую монету. «Так вот, если эту монету найти... Она ведь дорогая». Колодец находится у руин церкви, построенной, по мнению некоторых местных жителей, при императрице Екатерине II²⁹. В действительности церковь возведена во второй половине XIX в. Ранее здесь располагалась Спасо-Оскуйская пустынь, упраздненная в 1764 г.

При посещении Тихвина императрица якобы произнесла «историческую фразу»: «В 1747 г. в Тихвин приезжала Елизавета с Разумовским и её племянник Петр с женой Екатериной (будущей II-й); пробыли они здесь только один день. В народе ходят басни, что Екатерина приезжала вновь, причем будто бы ее здесь обокрали, а она будто бы всеми лестией отозвалась о тихвинцах: "Воры вытегоры, хороши и осташи, а свято то место, где тихвинца нет". На самом деле Екатерина больше в Тихвине не бывала, а нелестный отзыв о тихвинцах как о плугах и ругательях составился в народе еще в XVII в.»³⁰.

Пребывание Екатерины в Тихвине имеет еще одно «фольклорное» продолжение. На открытке начала XX в. (см. ил. 1) читаем: «Тихвин. Гостиница, в которой останавливалась Императрица Екатерина II»³¹. Напомним, что Екатерина была в Тихвине всего единожды, в 1747 г., а дом был построен в 1773 г., т.е. 26 лет спустя, о чем, кстати, и сообщает памятная доска (видна на фотографии): «При благополучном царствовании Императрицы и Самодержицы Всероссийской Екатерины II, Матери Отечества, погоревший Тихвинский посад по жалованному плану возобновлен и город утвержден. Сей первый каменный дом построен Тихвинским купцом Гавриилом Мишуковым в 1773 году»³² (по указу Екатерины Тихвин был восстановлен после пожара и в том же году, собственно, получил статус города). Стоит добавить, что и центральная улица, на которой стоит дом, носила название Екатерининской.



Тихвин. Гостиница, в которой останавливалась Императрица Екатерина II.

Tichvine. Hôtel où résida l'Impératrice Catherine II

Ил. 1. Тихвинская гостиница, в которой якобы останавливалась Екатерина II. Фото начала XX в.

В Великом р-не Смоленской обл. «от деревни Замошье по течению реки Туровки, там где она впадает в Успол, находится холм размером со стог: "екатерининский" холм»³³. Интересно отметить, что в местных преданиях этого района (юг Псковской обл. и запад Смоленской обл.) фигурирует некая путешествующая барыня³⁴. В одном случае она поступает как владычица и гибнет из-за своего своеволия, в другом «барыня» проклинает озеро, которое превращается в болото. Известна и другая «Екатерининская» горка в Смоленской обл.: «Поехала Екатерина со свитой

далее. Не доехав до деревни Рости-гаевка стали подниматься в гору — и никак. Опять же грязь. Приказала Екатерина тут же выложить подъем булыжником. Так только и выехали. И сейчас виден этот булыжник. А гору стали называть Екатерининской»³⁵.

На территории европейской части бывшей Российской Империи некоторые дороги известны как «екатерининские». По нашим данным, «екатерининские» дороги находятся в Псковской, Орловской, Архангельской, Кировской и Пермской областях, в Крыму. На Украине Екатерининской была названа

Ил. 2. «Екатерининская дорога», обсаженная ракитами. Орловская обл., окрестности музея-усадьбы Спасское-Лутовиново



железная дорога. Для некоторых из перечисленных дорог это лишь фольклорное название, для других — официальное. Одни из «екатерининских» дорог действительно были созданы при царице, другие — позже. Часто рассказывают о том, что та или иная «екатерининская» дорога была построена специально для проезда Екатерины. Причем это относится и к местностям, где царица никогда не бывала, например к с. Ныр Тужинского р-на Кировской обл. Дорога обсажена старинными березами; говорили, что по проезде царицы заранее подсеченные деревья падали за ее каретой³⁶.

В описаниях «екатерининских» дорог часто присутствует одна и та же деталь: старые деревья (березы, ракиты, дубы), высаженные вдоль обочины (см. ил. 2). Так, на юге Псковской обл. рассказывают: «По усвящкому большаку... Там жё вот эта дорога, говорят, екатерининская: вся усажена бярёзами. Это вот что её... её бярёзы. Но тот-то красивый [большак], ровный <...> И бярёзы... даже кроны сходятята...»³⁷. Видимо, не случайно при описании Спасо-Оскусского погоста, связанного с именем Екатерины (см. выше), также возникает тема дороги, обсаженной деревьями: «Раньше дорога к "Спасу" была каменная (камнем забутованная) и дубы росли по сторонам»³⁸.

Вот еще одно воспоминание о Екатерининской дороге у г. Порхова Псковской обл.: «А вот через Дубровны, через Грибы. Дубровно. Это вот от Дубровно начинается Екатерининская дорога. Она была... я вот ещё помню... что ещё после войны были берёзы некоторые, сохранились. С тех времён. Она была обсажена Потёмкиным берёзами. И вымощена она была булыжником, камнем. И по обе стороны шли канавы <...> Вот от Дубровно так и считалась — Екатерининская дорога. Так она всегда и называлась»³⁹. Екатерина II много сделала для Порхова, в котором бывала несколько раз проездом⁴⁰. Возможно, поэтому с ее именем связывают старую дорогу, ведущую к Никандровой пустыни⁴¹.

В заключение обзора стоит отметить, что легенды о путешествующей Екатерине были распространены не повсеместно — иногда сама идея, что она «здесь проезжала», кажется странной: «Ну, сюда она не могла приехать к нам, вы что? Я не думаю, чтоб она могла сюда заехать, Екатерина. Как же, вы что! Она же в Ленинграде там была правитель <...> Вот там, как мы в Ленинграде смотрели её музей, у Пушкине-то музей»⁴².

Укажем некоторые причины, повлиявшие на возникновение легенд о путешествующей царице.

Во-первых, в образе Екатерины, обезжающей собственные владения,

просматривается мотив странствующего персонажа, выступающего как «культурный герой», даритель, помощник⁴³. Император (императрица) как помазанник Божий воспринимался народом как личность, наделенная сакральными чертами. Не случайно в типологически близких фольклорных текстах образ путешествующей Екатерины может перемежаться с образом божественного персонажа (например, с образом Богородицы)⁴⁴. Мотив странствующего Бога (угодника, святого и др.) встречается в календарном фольклоре, духовных стихах, былинах, быличках и т.д.

Во-вторых, неоднократные путешествия императрицы Екатерины II по Российской империи являлись масштабными и надолго запоминающимися событиями. Постройки путевых дворцов на пути движения государыни, пышные встречи в городах — всё это заставляло надолго запоминать данное экстраординарное событие. В момент проезда императорского поезда сами дороги выглядели по-иному: «Путешествие представляло торжественное шествие. Во время ночи по обеим сторонам дороги горели смоляные бочки. Во всех губернских городах, где ее величество останавливалась, были балы, и все улицы и дома иллюминированы»⁴⁵.

В-третьих, на возникновение легенд о путешествующей царице Екатерине наверняка оказала влияние и ее дорожностроительная деятельность (так же как градостроительная деятельность в Тихвине послужила толчком для создания местного предания; возможно, влияние на возникновение легенд оказала также деятельность царицы по составлению реестров городов и присвоению им гербов). Насколько мы можем судить, «екатерининские» дороги строились в определенном узнаваемом стиле (в частности, они обсаживались деревьями, как это и отмечается информантами). Видимо, словосочетание «екатерининская дорога» закрепилось за многими «шоссе» или трактами того времени подобно тому, как мы сейчас называем дома определенного архитектурного стиля «сталинскими» или «хрущевскими». Это способствовало фиксации в народной памяти сопоставления образа Екатерины и дорог, закрепило за фольклорной царицей мотив перемещения, путешествия.

Примечания

¹ Ср. с эпическими героями: Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 113—121.

² Путилов Б.Н. Петр Великий — фольклорный герой // Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах, сказках, песнях. СПб., 2000. С. 7.

³ Экскурсовод Люберецкого краеведческого музея, около 60 лет. Зап. Д.В. Громов в 2004 г.

⁴ Белов А. Люберецы: по следам легенд. Люберецы, 1990. С. 6. Со ссылкой на газету «Ухтомский рабочий» за 1938 г.

⁵ Очень близко к поведению Екатерины Алексеевны поведение царя Ивана Грозного в легенде, записанной в Псковской обл. Название с. Милолюб под Великими Луками связывают с этим русским монархом. Попил он воды из колодца и сказал: «Как здесь мило и любо».

⁶ ФИО неизвестны. Зап. В.В. Виноградов в 1998 г.

⁷ Водитель, около 60 лет. Зап. Д.В. Громов в 1990 г.

⁸ П.С. Куприянов, 1976 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2005 г.

⁹ В.А. Холодов, 1975 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2005 г.

¹⁰ Краморенко С.М. Против «мессеров» и «сейбров». В небе двух войн. М., 2006. С. 126.

¹¹ А.В., 1975 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2005 г.

¹² Н.А. Соломатина, 1962 г.р., В.А. Холодов, 1975 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2005 г.

¹³ В.А. Холодов, 1975 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2005 г. Со ссылкой на краеведческий музей г. Покрова.

¹⁴ А. Мишин, 1987 г.р. Зап. Д.В. Громов в 2005 г.

¹⁵ Г.А. Ртищева, 1966 г.р., Москва. Зап. Д.В. Громов в 2006 г.

¹⁶ В.А. Мунтян, 1973 г.р., Тихвин. Зап. В.В. Виноградов в 2005 г. В этих же местах был еще и «екатерининский лес», но почему он получил такое название, неизвестно.

¹⁷ Многочисленные записи В.В. Виноградова в 2005 г. в Духовщине.

¹⁸ А.И. Самойлова, 1926 г.р., д. Добра Вода Маловишерского р-на Новгородской обл. Зап. Е.В. Платонов в 2001 г.

¹⁹ Сайт галереи «Союз Творчество»: <http://souzrt.ru>.

²⁰ Заленков А. и др. В Петушках перевелись петухи // Российская газета. 10 дек. 2004 г.

²¹ Сайт «Корчева — город, которого нет»: <http://www.korcheva.ru>.

²² Сайт «Ярославль и Золотое кольцо. Газета по туризму»: www.yarobltour.ru.

²³ Никитина А. Живу в Екатериновке, как в раю // Невское время. 16 авг. 2003 г.

²⁴ <http://www.mygome.com>.

²⁵ ФИО неизвестны. Москва. Зап. Д.В. Громов в 1995 г.

²⁶ Соболева Н.А. Российская городская и областная геральтика XVIII—XIX вв. М., 1981.

²⁷ Информация воспроизводится на нескольких туристических сайтах, например на сайте агентства «Юнитрэвел»: <http://www.unitravel.ru/zkl.htm>.

²⁸ Малис В. // Сайт «Харьков»: <http://kharkov.vbelous.net>.

²⁹ ФИО информантов неизвестны. Д. Спасские болота Маловишерского р-на Новгородской обл. Зап. В.В. Виноградов в 2000 г.

³⁰ Мордвинов И.П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Тихвин; СПб., 1999. С. 40.

³¹ Авторы выражают благодарность тихвинскому краеведу А.А. Титову за предоставленные материалы и консультации.

³² Григорьев Л.И. Тихвин и его святыни: Описание города, Тихвинского Большого монастыря и пребывающей в нем святыни. Тихвин; СПб., 1999. С. 5.

³³ ФИО неизвестны. Зап. И.И. Еремеев в 1992 г.

³⁴ См., например: Микляев А.М. Маршрут из летописи // Катера и яхты. 1969. № 3. С. 10—14.

³⁵ Кошелев Я.Р. Народное творчество Смоленщины. Семейные обряды (От рождения до свадебного пира). Легенды и предания. Смоленск, 1997. С. 132. На с. 131—133 дается подборка повествований об императрице Екатерине II.

³⁶ Г.М. Рыжаков, 1915 г.р. Зап. Д.В. Громов в 1996 г.

³⁷ Женщина около 80 лет, д. Кресты Куниинского р-на Псковской обл. Зап. В.В. Виноградов в 1996 г.

³⁸ ФИО информантов неизвестны. Д. Спасские болота Маловишерского р-на Новгородской обл. Зап. В.В. Виноградов в 2000 г.

³⁹ А.В. Быстрова, 1924 г.р., г. Порхов Псковской обл. Зап. В.В. Виноградов в 2005 г.

⁴⁰ См.: Порхов и его уезд: Сборник довоенных публикаций. Псков, 2005.

⁴¹ О том, что официально дорога в монастырь не связывалась с императрицей, см. со ссылкой на «Псковские епархиальные ведомости» 1903 г.: Никандрова Пустынь: История и современность. Б.м., 2005. С. 65.

⁴² Л.И. Черненко, 1934 г.р., д. Подлужье Невельского р-на Псковской обл. Зап. В.В. Виноградов в 2001 г.

⁴³ О сочетании мифологических и «реалистических» элементов в преданиях см.: Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987; Она же. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

⁴⁴ Добротворский Н. Народное предание об освобождении крестьян от монастырской неволи // Русский архив. 1887. № 5. С. 158—161.

⁴⁵ Записки графа Е.Ф. Комаровского. М., 1990. С. 9. Так же см.: Журнал Высочайшего путешествия ее величества государыни императрицы Екатерины II, санкционированной императором Петром III, в полуденные страны России в 1787 году. М., 1787.

А.С. ДЖАНУМОВ

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ЛЕГЕНДА О ЧУДЕСНОМ ЦВЕТЕНИИ РАСТЕНИЙ

Мотив чудесного цветения растений неоднократно встречается в западноевропейских легендах, где чудо выступает и как проявление праведности жизни и поступков персонажа, и как «откровение и знамение» Бога¹. Приведем в качестве иллюстрации две легенды — немецкую² и австрийскую³.

Аве Мария

В одном монастыре подвизался некогда среди братии кроткий духом монах. Было ему поручено выполнять всю самую низкую, простую и к тому же самую черную работу. Поэтому другие монахи и не удоставили его большого внимания, а многие даже гнувшись им. Грамоте и письму он не был обучен. Да к тому же, будучи младенцем по уму, он не мог запомнить и одной-единственной молитвы, даже «Отче наш». Вся его молитва состояла лишь из двух слов: «Аве Мария».

Время шло, и вот на исходе жизни, проведенной в работе и трудах, настал для старика-монаха смертельный час. Он отошел так же незаметно и тихо, как и жил. Его похоронили на кладбище возле монастырского сада, у высокой стены. Очень скоро про него и вовсе забыли. Стояла зима. Могила скрылась под снежным сугробом. С наступлением весны снег растаял, но ничего не изменилось — на могильном холмике даже надгробный камень не установили, как обычно принято делать. Так что и имя бедного брата всё время оставалось в забвении.

Но ведь не всё в жизни происходит лишь так, как предполагает человек. Настал май. На могилах стали выбиваться из-под земли стебельки первых цветов. Могилы многих знаменитых аббатов выглядели теперь как пышные клумбы. Только на могиле безвестного монаха чернела голая земля. Не выросло на ней ни одного цветка, не появилось никакого признака жизни. Но вот однажды утром почва расселась и из-под земли пробился зеленый росток, и уже через несколько дней раскрылся бутон прекрасной белой лилии, затмевающей все цветы вокруг. Вся братия созерцала это чудо, и вдруг стало ясно, что красные и золотые узоры на семи белых лепестках складывались в два слова: «Аве Мария» — единственную молитву простодушного монаха.

Время текло, но память об этом чуде сохранилась навек. Каждый, кто приходил, чтобы увидеть чудесное зрелище, возносил безмолвную молитву на могиле нищеного духом монаха, которого после смерти возвысил Бог.

АРТЕМИЙ СЕРГЕЕВИЧ ДЖАНУМОВ,
канд. филол. наук; Московский гос. пед. университет

Липа у церкви святого Стефана

Когда на месте великолепного собора святого Стефана в Вене еще стояла скромная церквушка, находившаяся за городской стеной, тогдашний ее служитель Эберхард велел посадить перед своим домом саженец липы. Вскоре деревце пустило пышные побеги и росло, а Эберхард радовался от всей души.

Город рос, и на кладбище, которое располагалось вокруг церкви, скоро совсем не осталось свободного места. Границы кладбища следовало расширить. Предполагалось срубить все деревья, в том числе и липу, чтобы расчистить пространство для кладбища. С большим трудом Эберхарду удалось избавить любимое дерево от этой участи. Время шло, и липа превратилась в огромное дерево, ветви которого заглядывали в кабинет старца. И каждый год летом в пору цветения липа испускала утонченный аромат, окутывая им своего засупника.

Когда же престарелый Эберхард лежал уже на смертном одре, он почувствовал сильное желание еще один-единственный раз увидеть цветение любимого дерева и ощутить чудесное благоухание его душистых соцветий. Но была середина зимы. Уложки были завалены снегом, и если что и цвело, так только ледяные розочки на стеклах окон. А липа тянулась своими голыми, скованными стужей ветвями к серому зимнему небу. Горячее желание смертельно больного Эберхарда глубоко тронуло всех присутствующих, и они громко плакали. Слабеющим голосом умирающий попросил хотя бы открыть окно, чтобы он еще разочек смог взглянуть на любимое дерево.

Сострадательные люди распахнули окно. По комнате пронесся возглас удивления. А взгляд умирающего радостно вспыхнул в последний раз. Там, за окном, посреди снега и льда стояла старая липа, сверху донизу усыпанная душистыми соцветиями, и кусочек голубого неба смотрел с улыбкой в комнату Эберхарда. Потрясенные этим чудом, все, кто стоял у постели больного, пали на колени. А Эберхард благодарно улыбнулся, принимая последнее приветствие от своей липы, и, закрыв глаза, уснул вечным сном. Когда же колено-преклоненные люди поднялись, то увидели, что ветер принес в окно листья и липовый цвет. И одро почившего оказался покрыт целым морем липового цвета.

А старая липа вновь стояла голая, будто погруженнная в траур, перед окном дома Эберхарда.

В приведенных текстах основными сюжетообразующими композиционными принципами являются антитеза и символ. Посредством антитезы рассказчик противопоставляет душевые свойства, характеры и поступки персонажей (в легенде «Аве Мария»). Показателем пренебрежения монахов к «простодушному», «кроткому духом», «нищему духом», «бедному», «младенцу по уму» выступает противопоставление «пышных клумб» на могилах аббатов и голой земли на месте погребения бедного монаха, вообще лишенном надгробия. Надо заметить, что под устойчивым эпитетом *бедный* в христианской легенде имеется в виду не столько ма-лообеспечность или горестный удел, сколько восприятие всех благ как даров нищей душе человека. Этот эпитет применяется в легенде вне антитезы *бедный—богатый*, характерной для бытовой сказки⁴.

Расцветшая в неурочное время липа и чудесное цветение лилии служат для противопоставления жизни и смерти, что является характерной особенностью фольклорных произведений, например сказок и баллад⁵. Но в рассмотренных легендах отсутствует этот дуализм. Рассказчик показывает, что жизнь, угодная Богу, сильнее смерти и забвения.

Чудесно выросшая белая лилия — образ, связанный с Девой Марией. Как само это чудо, так и слова на лепестках лилии — характерные мотивы немецких легенд. В Германии лилию «никогда не сажают на могилу, а она сама вырастает здесь под влиянием какой-то невидимой силы»⁶. Причем на лилиях, выросших на могилах святых, «появляются всегда какие-нибудь написанные золотыми буквами слова»⁷. Подобный мотив присутствует также в других западноевропейских легендах. В одной из австрийских легенд рассказчик сообщает, что «на могиле святого Андреаса из Ринна ровно через год после его смерти, осенью, когда обыкновенно все прочие цветы увядают, выросла белоснежная лилия», на лепестках которой «люди заметили некие знаки, похожие на буквы»⁸. Цветение лилии на могиле Андреаса не весной, а осенью дает возможность рассказчику противопоставить это чудо осеннему увяданию растений. В австрийской легенде указывается, что «на могиле Витала выросла лилия, сияющая неземным светом. Она цвела долгое время и, несмотря на жару и холод, не увядала»⁹. В итальянской легенде повествуется, что «в 1496 г. на могиле умершей годом раньше Франциски из Комо люди увидели цветущую и благоухающую лилию»¹⁰.

В австрийской легенде использован прием параллелизма, когда явления человеческой жизни сопоставляются с явлениями природы¹¹. Однако герой легенды Эберхард сам осознает символизм, который присутствует во всех проявлениях жизни природы. Для него зима символизирует смерть, а расцветшая зимой липа выступает символом вечной жизни.

В связи с образом липы в легенде об Эберхарде следует указать на особое отношение к липе и, шире, вообще к цветущей ветви дерева у немцев и швейцарцев. Как указывает Е.Н. Елеонская, «растения, упоминаемые в сказках <...> обусловлены флорой той страны», в которой имеет хождение данный ее вариант¹²; в австрийских и немецких легендах в качестве символа и как компонент параллелизма преобладает образ липы.

В Германии «под липой в центре деревни собирались жители сельских общин для обсуждения важных вопросов»¹³. Согласно преданию, в Швейцарии миссионер Галл «произнес свою первую проповедь» под одним «из самых старых и больших деревьев кантона Ааргау» — под липой «у горы Бетцберг», которая «дала название ближайшей деревушке Линн (от *Linde* ‘липа’)»¹⁴. «Зеленая ветка издревле считалась у немцев символом удачи, процветания, роста»; «в сказке братьев Гримм “Die drei grüne Zweige” [“Три зеленых ветви”] зеленая ветка выступает как символ новой жизни»¹⁵. Последний из отмеченных символов присутствует и в немецкой легенде «Кудрявое деревце»¹⁶, в которой благодарные жители Эссена сажают в городе липу в знак памяти о миссионере Альфриде. В Швейцарии существуют рассказы, похожие на легенды об Эберхарде. Согласно преданию, «под липой в Мюнхвайле при Муртене швейцарцы держали военный совет, перед тем как в 1476 г. они выступили в поход против Карла Смелого Бургундского. После победы на городской площади Фрейбурга был посажен росток липового дерева»¹⁷. В соответствии с легендой, один солдат прибежал во Фрейбург с вестью о победе швейцарских войск над Карлом. К его шляпе была прикреплена ветка липы.

Сообщив новость, солдат умер от потери сил. На месте его смерти в землю была посажена липовая ветвь. Она пустила корни и спустя четыреста лет стала могучей липой на главной площади Фрейбурга¹⁸.

Образы белой лилии и растущей и цветущей липы символизируют жизнь. Липа без листвы, зима и снег представляют как символы смерти, а осень (в легенде об Андреасе) — как символ увя-

дания. Эти символы, хотя и понимаемые несколько иначе, присутствуют также в русском фольклоре — народной песне и частушке, где «осень — увядание человеческих чувств, зима — их смерть»¹⁹. В рассматриваемых легендах символика, как и в народной балладе, «дополняет чудесное»²⁰.

Примечания

¹ Lüthi M. Märchen. Stuttgart, 1971. S. 11.
² Ave Maria // Bochemühl E. Das goldene Spinnrad. Niederrheinische Sagen, Märchen und Legenden. Duisburg, 1960. S. 106—107. (Переводы легенд выполнены автором статьи.)

³ Die Linde bei St. Stephan // Sagen aus Wien. Wien; Heidelberg, 195[?]. S. 53.

⁴ Савушкина Н.И. Эпитет в бытовой сказке // Эпитет в русском народном творчестве. М., 1980. (Фольклор как искусство слова; Вып. 4). С. 142

⁵ Зуева Т.В. Волшебная сказка. М., 1983. С. 49; Кулагина А.В. Антитеза в балладах // Художественные средства русского народного поэтического творчества. М., 1975. (Фольклор как искусство слова; Вып. 3). С. 79.

⁶ Холодов Б., Холодова Е. Старинные предания о лекарственных растениях. Воронеж, 1994. С. 86.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Die Lilie aus dem Grabe // Zingerle I.V. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol. Innsbruck, 1859. S. 136.

⁹ Die Lilie das heiligen Vital // Brettenthaler J., Laireter J. Das Salzburger Sagenbuch. Salzburg, 1969. S. 18.

¹⁰ Günther H. Die christliche Legende des Abendlandes. Heidelberg, 1910. S. 99.

¹¹ Веселовский А.Н. Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 133.

¹² Елеонская Е.Н. Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. М., 1994. С. 57; Она же. Влияние местности на сказку // Там же. С. 92.

¹³ Мальцева Д.Г. Германия: страна и языки. М., 2000. С. 38.

¹⁴ Перский С.М. Швейцарские легенды. Париж, 1927. С. 141.

¹⁵ Мальцева Д.Г. Указ. соч. С. 39.

¹⁶ Das Krause Bäumchen // Bochemühl E. Das goldene Spinnrad. Niederrheinische Sagen, Märchen und Legenden. Duisburg, 1960. S. 44—45.

¹⁷ Merkante A.S. Der magische Garten. Zürich, 1980. S. 35.

¹⁸ Перский С.М. Указ. соч. С. 52.

¹⁹ Коллакова Н.П. Песни и люди. О русской народной песне. Л., 1977. С. 51; Астафьев-Скалберг Л.А. Передача переживаний героя в частушке // Психологическое изображение в русском народном поэтическом творчестве. М., 1969. (Фольклор как искусство слова; Вып. 2). С. 130.

²⁰ Тумилевич О.Ф. Народная баллада и сказка. Саратов, 1972. С. 39.

Л.В. РУБЦОВА «ЗАГАДКИ КЁНИГСБЕРГА—КАЛИНИНГРАДА»: ОБРАЗ ГОРОДА В НАРОДНЫХ НARRATIVAX

Предлагаемая статья посвящена анализу нарративов, бытующих на территории Калининградской обл., запись которых стала осуществляться с 2000 г. Нами предпринимается попытка дать представление о «калининградской мифологии».

Мнение, что город, который не имеет глубоких национальных традиций, не может иметь и собственного фольклора, нами опровергается. Мы фиксируем и наблюдаем своего рода процесс оживления фольклорных мифологических моделей, связанных с калининградскими «тайнами». Такие повествования рассматриваются в жанровом и генетическом аспектах, в контексте мифопоэтической традиции, историко-культурной ситуации.

История Калининграда—Кёнигсберга в народном сознании осмысливается как великая тайна, прочитывающаяся в загадочных постройках, в старых и новых мостах, немецких фортах; эта тайна раскрывается в рассказах о строительстве или разрушении костелов, немецких кладах, подземных ходах, привидениях и т.п. Общерусский фонд несказочной прозы пополняется элементами иной (европейской) культуры, проявляющейся в топонимике (Кёнигсберг, Заалау); в народной прозе функционируют нетипичные для русской традиции антропонимы (Кант, Луиза, Фридрих).

Город в народном представлении лишен художественной или исторической конкретизации, его характеристика сводится к стереотипу: тайны и загадки определяют уникальность города и региона в целом. Объектом мифологизации становятся артефакты, архитектура. Сами немецкие здания, выполненные в готическом стиле, воспринимаются современными жителями как «замки с привидениями». С военным Кёнигсбергом связаны и рассказы о «страшных местах», где пытали людей. Любой представительный дом или форт становится предметом описания страшных и тайных событий. Легендами окутан некогда главный архитектурный памятник Кёнигсберга и символ города — Королевский замок: «Говорят, что в подвалах Замка было, ну как во всех замках, были камеры для заключенных. Среди них были всякие камеры пыток, а еще там был бас-

сейн, в котором плавали настоящие пираньи. И это тоже было средством пыток. Туда либо пускали какую-то часть тела преступника, ну или там заложника, или же кидали его всего» [1].

В 1975 г. на месте разрушенного Королевского замка началось строительство Дома советов. Это здание так и осталось недостроенным, по мнению калининградцев уродуя центр города. С ним также связано много рас-

сказов. Некоторые объясняют долгострой Дома советов проклятием, так как возводить его стали на месте взорванного замка, другие считают, что на этом месте можно встретиться с потусторонними силами.

Рассказы о призраках являются неизменной частью городской мифологии. Это приметы прошлого: призрак немецкого солдата, королевы Луизы, герцога — владельца замка,



Руины Королевского замка. Фото 1953 г. Из книги: Кулаков В.И. От Восточной Пруссии до Калининградской области. Калининград, 2000. № 53



Недостроенный Дом советов. Из книги: Кулаков В.И. От Восточной Пруссии до Калининградской области. Калининград, 2000. № 14

Руины замка в г. Черняховске Калининградской обл. Фото Л.В. Рубцовой



покровителя города Иммануила Канта и т.д., например: «Жившая некогда в Кёнигсберге королева Луиза умерла при странных обстоятельствах, причем смерть ее связана с детьми. Ее душа стала появляться в замке королевы Луизы [теперь это театр кукол]. Говорят, что сторожа здесь не задерживаются, так как Луиза пугает странными звуками, облик ее полупрозачен, она является в белом. Ее образ считается символом Калининграда» [2] (рассказчица слышала эту историю от бывшего сторожа нынешнего театра кукол, мужчины лет 40); «Рядом с могилой Канта была дыра, через которую мы с пацанами лазили по ходам в подвал замка. Ползешь, бывало, по ходу, а там череп лежит, древний. "Привет, Иммануил!" — говоришь ему и ползешь дальше» [3].

Легендами окружены и замки в других городах Калининградской обл.

Персонажи славянской демонологии меняют традиционные локусы и функции (в цитируемой далее истории — русалка): «Есть одна легенда о том, что на Кафедральном соборе есть флюгер в виде русалки. И когда весне начинают дуть ураганные ветры, флюгер поворачивается в обратную сторону от ветра и ну как бы указывает именно на то место на реке, где тонут люди. То есть как бы считается, что якобы это русалка заманивает к себе людей на погибель» [4].

В послевоенные годы появилось много рассказов о кладах. Клады могли искать в любом доме с подвалом: «Когда сюда после войны приехали, замок был очень красивый, замок Залау. Люди клады в нем искали. Потом замок стал рушиться» [5].

Наиболее распространены рассказы о подземных ходах и подземном городе, в которых реконструируется образ военного Кёнигсберга. Многие рассказчики верят, что немецкие войска отступали именно по системе подземных переходов: «Под землей было много переходов, коридоров, целый город...» [6]; «Считается, что все форты Кёнигсберга соединены подземными ходами, и они соединены с Королевским замком и кафедральным собором. Вообще я слышал, что немцы нарыли очень много этих подземных ходов, чуть ли не по всей Восточной Пруссии» [1].

Также популярны рассказы о подземных заводах, на которых немцы производили секретное оружие, танки, самолеты, подводные лодки и т.д. Эти рассказы свидетельствуют о военной мощи врага советской армии и одновременно приоткрывают тайны города: «Когда русские войска взяли

Кёнигсберг, немцы, видимо, нажали какой-то хитрый рычаг и заводы оказались затопленными, причем морской водой» [1].

Калининград—Кёнигсберг — важный морской порт; образ моря возникает в нарративах о городе через упоминание каналов, шлюзов и реки Прегель. Согласно рассказам, на дне озера или моря лежит либо танк, либо самолет: «В нашем районе есть озеро Шемфлюс так называемое. Ну и ходят слухи о том, что в этом озере якобы на самом дне прямо посередине затонул старый немецкий танк. Ну и ходят слухи, что те, кто пытается добраться до него и увидеть, посмотреть тот пресловутый танк, не возвращаются обратно, смельчаки такие обратно не выплывают» [4].

Реальной неразгаданной тайной является исчезновение Янтарной комнаты. Из истории известно, что в одно из посещений Петром I Кёнигсберга король Фридрих Вильгельм I подарил русскому царю Янтарную комнату, которая во время последней войны опять оказалась в Восточной Пруссии. В январе 1945 г. в Королевском замке Кёнигсберга ее видели в последний раз, и с тех пор след ее потерян. Загадка исчезновения одного из современных «чудес света» породила несметное количество легенд, например: «Говорят, что эта самая комната захоронена в так называемом бункере Брюсова, сам бункер находится в здании школы № 14, при фашистской Германии там был СС. На площадке у школы, а она выложена вся булыжником, заметен небрежный выпирающий круг, это, наверное, люк. Вряд ли немцы стали бы маскировать какие-то люки канализации, видимо, там что-то спрятано» [1]; «Искать Янтарную комнату надо в реке Преголя. Хитрые немцы спрятали ее на дне реки. Под определенным углом к стене замка. Она там находится как бы в кубе, к которому ведут подземные ходы, которые при отступлении были специально взорваны» [7].

Загадочность города связана прежде всего с событиями послевоенного периода. Чужое прошлое стало безвозвратно потерянным, закрытым из-за невозможности диалога культур. Попытки отрицать или замалчивать события из истории Кёнигсберга вызвали подспудный интерес к ней.

От старого города в 1946 г., кроме 10% зданий, остались планировка дорог и улиц, системы коммуникаций, дендросфера и другое. Любому калининградцу более привлекательной кажется именно немецкая часть города: архитектура, узкие улицы, брусчатка на

дорогах и т.п., хотя всё это является приметами чужого способа организации пространства. Одной из архитектурных загадок и одновременно свидетельством уникальности города стали мосты, которые хранят тайны застройки города, хотя большинство их построено уже в советский период: «Знаю еще, что есть поверие, согласно которому в городе много мостов и по ним пройти дважды нельзя, это загадка города» [8].

Мотив освоения чужого делает Калининград непохожим на другие российские города. Инаковость проявляется не только в предметно-материальном, но и в и ментальном выражении. Уникальность города становится в рассказах сюжетоопределяющей, осмысливается как предмет гордости: «Ой, у нас всё по-другому в городе. Я вот езжу каждое лето в Волгоград, и там не так, как в Калининграде. Там нет даже интернет-кафе... У нас здесь другое сознание, чем в России» [9].

Чаще всего сюжетом рассказов становится не героические события прошлого, а бытовые случаи. Исторические факты, фрагменты архитектуры оказываются предметом мифологизации, так как это один из способов постижения чужого пространства. Восприятие русскими исторического наследия Восточной Пруссии происходит через осознание ими своей принадлежности к восточнопрусскому пространству.

Примечания

¹ Замок пострадал в результате бомбардировки, осуществленной английской авиацией при штурме Кёнигсберга в августе 1944 г. Позднее, в период с 1968 по 1974 г., руины были окончательно разобраны (См.: Кулаков В.И. От Восточной Пруссии до Калининградской области. Калининград, 2000. С. 111).

Список информантов

- Н.А. Зубарев, 1985 г. р., Калининград; зап. Т. Скапец, 2005 г.
- Е. Зайцева, 1985 г. р., Калининград; зап. автора, 2003 г.
- Р. Горяйнов, 1974 г. р., Калининград; зап. автора, 1996 г.
- В.В. Царева, 1986 г. р., Калининград; зап. автора, 2005 г.
- М.А. Володина, 1928 г. р., г. Гвардейск Калининградской обл.; зап. автора, 2001 г.
- С. Тихова, 1984 г. р., Калининград; зап. автора, 2003 г.
- А. Васильев, 1963 г. р., Калининград; зап. А. Холодякова, 2002 г.
- Ю. Козырева, 1984 г. р., Калининград; зап. автора, 2003 г.
- Д. Санеева, 1984 г. р., Калининград; зап. автора, 2004 г.

А.И. ЗУДИН

ХРИСТИАНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ СТАРООБРЯДЦЕВ ХУТОРА НОВОПОКРОВСКОГО

В последние несколько лет старообрядческая община русских-липован х. Новопокровского Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края стала объектом пристального внимания широкого круга отечественных исследователей, что обусловлено редкой сохранностью внутри нее традиционного уклада.

Данная община, одна из самых многочисленных на Северном Кавказе, возникла в 1921 г. в результате переселения на Кубань группы старообрядцев-липован Турции (с. Хамидие и Джигидие) и стала центром притяжения для последующих волн старообрядческой миграции, окончательно сформировавшись лишь в начале 1990-х гг.

В формировании общин х. Новопокровского принимали участие и липоване более ранней переселенческой волны. Речь идет о старообрядцах из тех же турецких сел, переселившихся в Россию в 1911 г. в результате ужесточившихся притеснений со стороны турецких властей. Местом их проживания был выбран Сочинский округ, мстечко Имеретинская бухта. Эта община старообрядцев сохранилась до наших дней. В течение 1920—1930-х гг. несколько семей выехало к своим единоверцам в х. Новопокровский. На сегодняшний день эти две общины составляют единый церковный приход.

Следующий этап формирования новопокровской общины был связан с очередным переселением старообрядцев из Турции в середине 1920-х гг. Первоначальное расселение этих групп (около 300 семей) на территории Донской обл. (земли Черкасского, Донского и Сальского округов) завершилось в конце 1920-х — начале 1930-х гг. массовым исходом староверов из этих мест. Главной причиной послужило недовольство политикой принудительной коллективизации. Часть донских старообрядцев переселяется в Дагестан, основав близ г. Кизляр с. Некрасовку, другие уходят в Грузию (с. Шавкитили Махарадзевского р-на), третьи оседают в х. Новопокровском на Кубани.

В 1947 г. после ввода советских войск на территорию Румынии и присоединения ее к социалистическому блоку советским правительством организуется переселение на Кубань старообрядцев-липован из румынской Добруджи. 300 семей из румынских сел Журиловка и Гиндерешт (Новенькое), прибывших в

АНТОН ИВАНОВИЧ ЗУДИН; Гос. научно-творческое учреждение «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

Краснодарский край в августе 1947 г., были поселены в Ейском (станица Должанская и с. Воронцовка) и Темрюкском (пос. За Родину) р-нах. В октябре партия липован прибыла из Сарикёя, Каменки, Магмудие, Славы Русской и Славы Черкесской (Румыния) и с. Казашко (Болгария). Первоначальное их поселение планировалось на территории Астраханской обл. Однако здесь осталась только часть переселенцев (пос. Успех и Речное). Большая группа проследовала в Грузинскую ССР, основав здесь общины в с. Молтаква, Григолетти, Уреки, Сабанкучка и Анаклия. Другая часть влилась в общины своих единоверцев всей того же х. Новопокровского.

В начале 1990-х гг. всплеск антирусских настроений в национальных республиках стал причиной массовой миграции русского населения. В результате большая часть дагестанских и грузинских старообрядцев оказалась в х. Новопокровском, завершив тем самым окончательное формирование общины. Решающим фактором притяжения переселенцев в х. Новопокровский было наличие здесь постоянно действующего практически с основания хутора церковного прихода. Переселения в Россию осуществлялись по преимуществу старообрядцами-поповцами новозыбковского согласия, за исключением переселенцев из Журиловки и Гиндерешта, старообрядцев белокриницкого согласия. Община последних в значительно размытом состоянии сохранилась в пос. За Родину Темрюкского р-на Краснодарского края¹.

До настоящего времени комплексные исследования общины х. Новопокровского осуществлялись в основном сотрудниками научно-исследовательского центра традиционной культуры Государственного научно-творческого учреждения «Кубанский казачий хор» А.И. Кобезским, А.И. Зудиным, М.А. Ляшенко, С.А. Жигановой. В результате проделанной работы был собран богатый фольклорно-этнографический материал по всем блокам традиционной культуры, нуждающийся, тем не менее, в дальнейшем пополнении, а также систематизации. К одной из самых замечательных особенностей культуры старообрядчес-



Леонтий Филиппович и Февронья Федуловна Евсеевы. 2004 г.
Фото И.А. Кузнецовой

кой общины следует отнести широкое бытование устно-прозаических текстов (легенд) христианского содержания.

По большей части выявленные легенды обнаруживают книжную основу, что характерно для старообрядчества. Однако органическая интеграция известных литературных сюжетов в фольклорную среду придает им черты, свойственные народному менталитету: привнесение бытовых элементов в содержание легенды, фрагментов поверий, наличие анахронизмов и т.п. Книжная основа представлена достаточно широким спектром церковной литературы: Библией, житийной литературой, патериками. В этот ряд входит и литература, имеющая авторитет исключительно в старообрядческой среде, в частности «Кириллова книга» (1644 г. изд.), в центре которой полемика с католической и протестантской критикой православного вероучения. Об этом свидетельствует существование сюжета о распространении бредобрития, которому было положено начало одним из римских пап (в местной традиции его образ заменяет некий «Амвросий-патриарх», иногда — собственно патриарх Никон). Основой некоторых сюжетов могла послужить и апокрифическая литература («О Михайле Архангеле»).

Легендарный характер приобрели реальные случаи из жизни, связанные с христианскими чудесами («Крест на горе»).

Все приводимые легенды имеют нравственно-воспитательное назначение. В некоторых из них нашли отражение актуальные для старообрядчества аспекты христианской этики (грех табакуриения и бредобрития), а также особенности старообрядческого вероучения.

Наиболее яркие из имеющихся текстов, приводимые ниже, были записаны в период с 2000 по 2005 г. от местных старообрядцев, переселившихся на Кубань в разные годы из старообрядческих селений Турции, Румынии и Болгарии, и потомков переселенцев².

№ 1. О табаке

Мы читали книгу, ещё молодые. Там написано: «О, аде, что ты так стонаешь? Ненасытная адская утроба. Не плачь, аде, не стонай. Пощюю на землю такую траву, ему есть имя табак. Тогда, ад, наполнишься». Этот табак от блудницы от скверной возрос.

Одна блудница блудила. Много раз она там мужчинам угодью делала. И померла у блуду. Она плакали за неё. Занесли её на гору. Выбрали место красивую, в лес. И закопали там. Обгородили могилку. И ходили сорок дней плакать. Плакали там за неё. Нема такой больше, как она была. И вырос на сороковой день... Пришли. На сороковой день вырос, значить, етый самий табак. Трава ета. Они: «Что за трава? Гля, какая красива! Едё, гля, и пахнет!» Вот тебе! Откыль взялся и бес: «Да, да, ета очень хорошая... Её вот так, вот так надо делать. Вот так, вот так...» Начали их, как делать. «Ето будете семена собирать, во так вот будете сеять. Она полезная. Она для всего полезная». Ну, етот табак как послеп, собрали семена. «Давай же мы посмотрим, откыль же етот корень». А она прямо от греха, корень. Вот какой. Как нам запрещается! Сильно запрещается его курить! Нам особенно, христианам [1; 2].

№ 2. О двух разбойниках

И писано, как два разбойника... Один курил, а другой не курил. Вот. «Ну, — говорят польм, — давай мы... Сколько можно землю гневить. Глянь, люди идут у церкви. Не кочуют, не убивали, не расстреляли, не грабили. Идут каются, грешные. А что мы будем, брат, делать. Давай мы сходим поглядим». Пришли в церковь они со слезами. Ну, когда ж люди шли каяться, они побыстрей под священника, хотели раскаяться: «А как вот так нам можно?» — «Можно. Мы можем. Всё можем. Идите до такого-то, до главного. И там, значить, вы пойдёте на покаяние, раскаетесь». Ну, пошли, калялись. Ну что. Один курить, а другой не курить, не курил, значить. «Тебе там келья, а тебе там келья». Две кельи отдельно у них. И три крошки хлеба, три капли воды. И ничего. Вам питимый, сносить. Тогда, значить, молились они. И к этому, что не курил, к этому стал ангел ходить, к нему. А той слухает через стенку, думает: «Гля...» Слухает: какой-то приятный разговор. Да встал рано до свету и до брата. «Брат, — говорить, — кто у тебе был такой вот? Я через стенку слыхал». — «О! Был у мене юнош. Я, — говорить, — зресть на него не мог. Такой красивый! И он мене словами напитал. Я, — говорить, — ни кушать, ни пить, ни

есть не хочу. Такими словами напитал». — «А чё ж ты не послал до мене. Я же тоже... Хоть бы сказал. Я тут рядым». — «Ну хорошо. Придёт если, я, — говорить, — скажу». — «Обязательно скажи. Придёт, скажи, что я тут. Я тоже хочу».

Так слухай. Дождались этого дня. Он уже бросил. Табак етот он уже не курил. Как покаялся, бросил курить. Да. Ну, вот, значить, опять приходить. Завечеряло, приходить опять ангел Господень к нему. Вот. А он слухает, ждёт. Должен же и к нему прийти. Ждал-ждал. Разговор кончился, его нема. Он плачет. Всю ночь проплакал, не спал. «Брат, — говорить, — забыл за мене». И опять встал с такой обидой: «Брат, забыл ты за мене». А он говорить: «Я ему сказал, а он [ангел] сказал: "Я до етого не могу пойти, потому что нечистый дух в сердце сидить. Я к нему не могу, — говорить, — пойти"». — «А какой дух? Зачем ты у него не расспросил?» Он говорить: «Ну хорошо». — «Ты да расспроси. Да как, чего. Я, — говорить, — на всё согласный». — «Ну хорошо. Как прийтёшь, я у него всё допытлю».

Ну, приходить опять в ето время. Опять ето он спрашивает: как да как. Он [ангел] говорить: «Если он хочет свою душу спасти, то нехай, — говорить, — соберёт народа и положить людям, чтоб собирали дров. А его обклали дровами, его самого. А он в сердку. И бензином запалили. Облили, — говорить, — и запалили. И чтоб люди собирались много и, значить, просили Господа, чтоб прошил ему греха». Ну, запечалился. «Как?» — говорить. Значить, страх.

Пришёл, говорить: «Вот так и так. Как, брат, тебе рассказывать, не знаю». — «Рассказывай! Чё ты боишься!» — «Ну, вот так, вот так надо тебе сделать, тогда только...» — «Ну и что! Я на всё согласный! Я, — говорить, — и убивал, я и снасилиничал девчат, — говорить, — я и душил, и грабил. Всё я делал. Люди терпели. Что Бог даст! Иду на всё!» И пошёл дрова собирать. Говорить: «На та-кей-то горе я пойду дрова собирать. Приходите, — мол, — и мене рятуйте. Сделайте, что я вас прошу, вы мене сделайте». Люди все плачут: «Как это! Человека палить!» — «Не бойтесь, — говорить, — значить, я етого заслуживаю». Он в такой радости пошёл. Сделал, значить, обклал, сделал себе место, как залить ему туда, залезть. Вот. Они все плачут: «Ну, как вы!» — «Обливайте, — говорить, — и палите». Облили его и запалили. И сказал один: «Когда он будеть гореть, если будуть дровы тушиться, и он будеть хилиться [чахнуть], сразу его на белое полотно, — говорить, — и занесите его в келью и укройте полотном. Сорок дней никто не приходите. Нехай лежить. Господь покажеть». Ну, так они и сделали. Запалили, значить. Дровы горять, а он стоять. Польм почали тушиться, и он почал хилиться. Забрали его на белое полотно. Принесли его домой. Накрыли его, на кровати положили, накрыли его белым полотном. Ну, наглядяются так-от его. На сороко-

вой день... Польм, значить, к ему стало два ангела ходить. И он сделался отрочем, как млада. Как отрок был. Такой молодой, красивый. К ему стало два ангела ходить, к этому разбойнику. Он очистился. Выпал беса. Он так же не выходить. Кроме... Отня он боится. И спалили огнём. И он обновился. И к нему стали два ангела ходить. Ето мы сами лично читали. Ето у батюшки, у етого, Гончара, ета была такая книга [1; 2].

№ 3. Об Амвросии-патриархе

Рассказывал мне ето отец. Он брехать бы не стал. А вычитал он ето в какой-то книге церковной.

Жил Амвросий-патриарх. Да такой он был праведник, что от самого Господа клубок получил. Бесы его всё смутить хотели, но не получалось. Вот сам сатана принял облик девки и стал стучаться у скит, где Амвросий-патриарх спасался. Стоить той молится, на улице должна идёт, а к нему девка мокрая просится зайти обогреться. Тот говорить: «Не могу я тебяпустить к себе — я монах, а сейчас ещё и на молитве стою». — «Я ведь замёрзну тут. Ни во что твоя молитва будеть, если ты человеку не поможешь». Подумал Амвросий, что девка ему вреда принести не может, и пустил её у келью. Постелил рядничку на полу, лёг спать. А та женщина дрожить, аж подпрыгивает от холода. Жалко ему её стало, и пустил он её к себе под одеяло. А она жало ему своё пустила, и распалился он страстью похотливой. Девка ему говорить: «Нет-нет, я сюды не за етим зашла». А он весь аж дрожить: «Что же мне теперь, вешаться?» — «Вешаться не надо, а сбрай свою бороду, чтоб моложе стал». Побрился он, а та ему говорить: «Я сюды не за етим пришла. А за то, что ты свой образ Божий потерял, я знать тебе не хочу!» — «А что же я теперь людям скажу?» Тут его сатана и научил, что людям набрехать.

Идёт он следующий день у церкву бритьй. Люди пугаются: «Гля! Что ето с нашим патриархом?!» А он голубей научил, чтобы они ему на плечо садились и зёрнышки из уха доставали, которые он туды поклал. Вот голуби за им следом летяль, на плечо садятся и в ухо лезут. А он говорить людям: «Видите, ето Святой Дух мне говорить, что люди должны быть без бород, как ангель». Молодым ето понравилось, стали они бриться. А старики засомневались и бороды не тронули. Вот с тех пор раскол и пошёл. Сколько мужиков как ангель стали, а образ Божий свой потеряли [1; 2].

№ 4. Крест на горе

А то едё так у нас было. Мы ходили вместе в школу с однем. Его была звать Максимка, Назаруцкин фамилия. Вместе мы в школу ходили. И матка послала его: «Сынок, — говорить, — придёшь со школы и, — говорить, — и возьми... Пойдёшь в лес, соберёшь дров. Я приду с роботы, и баньку затопим, помоемся. Ну, он пришёл со школы, сумки поклал, покушал и пошёл у лес. И чё его чума понесла к кресту на гору. Полез туда и

сел коло креста отдохнуть. С вязанкой. Вязанка дров у его. И сидить отыхаить. И чё ему в голову зашло. Давай, говорить, етот крест, срубаю я его. Чтоб сюды не ходили молиться. И взял топор, фатил и как рубанул по кресту. И топор не оторвёт от креста, и руки от топора не оторвёт. Вместе мы в школу с ним ходили. Кричить не своим голосом. Ну, люди думали, что, можетъ, волки. Волкы были в тем месте. Как бы волкы не терзали его. Собрались, прибегли, а он привязанный за крест. А тут жандармы были. Жандармы с ружьями туда. А он ни туда ни сюда. Молебен поставили, помолились. И крест... Топор упал, и он упал. Пообмаился весь, так перепугался. И пришёл в школу. Учитель почал ругать: «Как тебе не стыдно! Что ты — жид? Жид Христа распял, — говорить, — на кресте, а ты, — говорить, — срубал его. Жид! — говорить на него. — Жид! Ты же крещёный, христианин! Как ты мог руки положить на него, на крест?» И вот он говорить: «Вот в этом углу будешь уроки делать. Целую неделю! Целую неделю на коленки его поставить, и целую неделю он там стоял. Вот так. Чудеса такие были в нашей Славе³ [1; 2].

№ 5. О Михаиле-Архангеле

Если человека покрестят, он обновляется, как младенец. Усё прощается. Какие бы грехи ни были бы — всё прощается. Вот Архангел Михаил Грозный, когда умирает человек, он бесей не подпускает до человека. Он был раньше бес. Вот етот, Грозный Воевод. Михаило-Архангел, Грозный Воевод.

Он был бес. И шёл плакал. А идёт монах навстречу. А он [монах] не знал, что он бес. «Отче, что вы так плачете?» — «Да. А как мне не плакать. Ваш Бог милостивый. Он вам всё прощает. А наш бес ничего не прощает. Вот приду, так будешь давать. А я замерть лежать буду. Я тоже хотел бы вашему Богу помолиться, как вы молитесь. Всё б отдал, лишь бы не был...» — «А если хочешь, я могу сделать». — «Можешь?» — «Можу». — «Тогда быстрей, чтоб беси мене не растерзали». Он поднял его на гору, почал молитву: «Господи...» — как он там знал, просил. А Господь явился. Сейчас землёй... Рубашку, крестик, пойсик. И прямо землёй его покрестили, в земле. И только успели крестик одеть и подложить, бесей как налетело. Ужас! Ну, куда ж! Они уже не могут подойти до него. А сказал Господь: «Будешь итить по такой дороге. До Иордана дойдешь. А там, — говорить, — покрешишь у тем Иордане. С головой покрешишь. В общем, довершишь его». Ето покамест землей, чтоб, значит, лишь бы сорвать его. И он, Господь, значит, наречил его Архангел Грозный Воевод. И вот, значит: «Святый Архангеле Грозный Воеводе, моли Бога о нас». Вот. Его, значит, Господь помиловал [1; 2].

№ 6. О пьянистве

А за водку пишуть так у книги. Один, значит, даже был богоугодный мужчина, богато

жил. А дьявол устроился к нему в работники. Он же никогда не грешил, всё делал по закону, всё, значит... Боялся, греха он боялся, етый самый человек. Ну, как его смутить, етый бес, как смутить? Никак не можно его ничем. Чё ни делай — он всё равно свой, значит. Всё на своём. Молится да делает по-своему. Да. Взял, значит, нанялся ему у работники, к етому человеку. «Можно к вам у работники наняться»³ — «Ну чё, пожалуйста». Вот. «Даже платы с тебя не хочу. Мне бы только кормили, и я буду тебе усё делать». — «Глянь, матка, человек какой хороший находится. Даже плату не берёт: "Только кормите меня"». И взял, значит, для водки ету самую, джайбры, чи как на неё называть. Ну, и сварил водку ету, сварил и принёс. Хозяину говорить: «Хозяин, попробуй, какая вот, я сварил». — «Как ты сварил?» — «Ты, батька, попробуй». Попробовал. «Да! Глянь, матка, хорошая. На-ка ты попробуй». И она попробовала. Гля! Хорошо! Весело так от етый водки. И вот ету водочку попивали, попивали, да и пошёл етый хозяин куда не надо. Он [бес] завёл его. И вот отсыдова, от етого, значит, от беса пошла ета сикира. Называется сикира. На водку — сикира [1; 2].

№ 7. Инок и бес

А как мы читали повести. Чё делал враг с иноком.

Инок молился Богу. Вот его враг так его смущал, так его смущал. Так смущал бес инока. И что же делать? Этот инок бедный мучается. Никак. Ну, молился, молился. Теперь бес прилетел на етом, на своей колеснице. Прибег на колеснице и вызывает: «Отче, отче, выйди-ка сюда». Он вышел: «Кто там такой?» А он [бес] в человеческий образ. А он [инок] вышел. А он [бес] говорить: «Отче, ты уже Богу угодил. Вот колесницу, мене Бог послал за тобой, чтоб я тебе забрал. Вот колесница стоять. Бог мене послал тебя забрать на небо». Вот так вот, пришло гадость таку. Ага. Поэтому, когда человек читает повесть, он уже понимает, что это враг. Когда приходит чё-нибудь лишнее, ето уже враг. Ну и вот. Теперь, значит, колесница стоять. И говорить: «Бог послал мене, — говорить, — забрать на небо, потому шо ты Богу угодил». А он [инок]: «Глянь, человека святого послал». А он тогда поглядел, поглядел. Подошёл коло колесницы. Только подня ногу, хотел в колесницу становиться. А потом раз, потянул руку перекреститься: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй нас. Господи, благослови!» И колесница та — гу-гу! И провалилась. И бес той провалился. А он тогда стоять, туда глядить. Он святой был. И так нога больше не опустилась. Вот что делать крест [3].

№ 8. Инок и бес

А другой инок молился Богу тоже, в келье, один. То же самое: пришли много бесов. «Отче, выйди-ка. Отче, выйди-ка». А он вы-

шел. А их там тьма стоять. Тьма! Полно! И говорить: «Отче, иди. Во там вон Христос пришёл. Поклонися ему. Господь пришёл тебя проведать». Ну, он подумал: «Правда, стоять. Вон сколько их много». А он подошёл. А он [бес] говорить: «Вот идёт, идёт». Он подходит, бес, такой рыжий... Подошёл. А он [инок] ему бу-бух в ноги. Они его тогда как фатанули и как об землю вдарили, да как били его, до самых петухов. Чуть не убили его. Чуть живой остался. Во как измущались над иноками. Вот так [3].

№ 9. О Соломоне

В аде Господь одного Соломона оставил. А он говорить: «А чё ж Ты мене оставляешь одногó» Он говорить: «Ты своей мудростей сам уйдёшь». И начал там у аде чёртить: ето будет престол, ето будит... А дьявола и говорють: «Уходи отсуда!» И выгнали его. Им ето противно. Выгнали.

Теперь дьяволиха завула. Завула, а дьявол приходить и говорить: «Чё ты плачешь?» Она говорить: «Как же я не буду плакать?! Марииного сына возвеличили. Ему и церкву построили, ему пение, ему чтения... А наш ад пустой». — «Не плачь. Последнее время придёт, наш ад будет полон однем блудом. Однем блудом. И нам будет служение в каждом доме». Во всех домах телевизоры, церкви позабыли. Спать — телевизоры глядеть, обедають — телевизоры глядеть. Вот и Господь насыщает на нас [4].

Список информантов

1. Февронья Федуловна Евсеева, 1926 г.р., род. в с. Слава Черкезэ (Слава Черкесская, Румыния); зап. А.И. Кобезский, А.И. Зудин.

2. Леон Филиппович Евсеев, 1926 г.р., род. в с. Слава Черкезэ (Слава Черкесская, Румыния); зап. А.И. Кобезский, А.И. Зудин.

3. Матушка Платонида Машинина, 1919 г.р., род. в с. Хамидие (Турция); зап. А.И. Кобезский, А.И. Зудин.

4. Прасковья Игнатьевна Колесникова, 1918 г.р., род. в с. Казашко (Болгария); зап. А.И. Зудин.

Примечания

¹ Община старообрядцев-липован Приморско-Ахтарского района: история и культура. Краснодар, 2006. С. 7—22.

² Полевые материалы Фонда А.И. Кобезского — 2000—2005 гг. Краснодарский край, Приморско-Ахтарский р-н, х. Ново-покровский, а/к № 2072, 2580, 2581, 2584, 2585, 2596, 2798, 3003, 3007, а также не зафиксированные в общем каталоге материалы.

О старообрядцах Румынии и Болгарии см. публикации А.А. Плотниковой (с. 21—23) и Е.С. Узенёвой (с. 24—26) в этом номере ЖС. — Примеч. редакции.

³ С. Слава Черкезэ (Румыния).

НАРОДНЫЙ КУЛЬТ СВ. ИРИНАРХА РОСТОВСКОГО

Св. Иринарх Ростовский — святой, чей народный культ распространен, по нашим сведениям, лишь в местах, связанных с его биографией, и там в последние годы он заметно активизировался. Это отчасти обусловлено возрождающейся церковной жизнью и активностью монастырей и приходов, с другой же стороны — особой исторической ролью этого святого.

Св. Иринарх (ум. в 1616 г., память совершается 13 января) известен не только как христианский подвижник, но и как исторический персонаж, благословивший Дмитрия Пожарского на борьбу с поляками. Иринарх (в миру Илья) родился в с. Кондаково, в 25 км от Борисоглебского монастыря (ныне пос. Борисоглебский, районный центр Ярославской обл.), в 20 км от Ростова. В юности Илья отправился на заработки и прожил несколько лет в Нижнем Новгороде, где, согласно Житию, впервые проявился его дар предвидения — он предузнал смерть отца, а впоследствии и матери. Вернувшись домой и прожив недолго в родительском доме, Илья принял постриг под именем Иринарха в Борисоглебском монастыре. Дальнейшая его жизнь связана с ним и с А враамиевым Богоявленским и Лазаревым монастырями в Ростове. Иринарх не только вел затворническую жизнь, стараясь не общаться даже с монастырской братией и нося вериги, а впоследствии приковав себя цепью к колоде, но и в некотором смысле юродствовал. Так, он как-то отправился в Ростов зимой босиком, но отморозил ноги и с полпути вернулся; ходил в лохмотьях; пребывая в Борисоглебском монастыре, спорил с игуменом. Во время Смуты Иринарх ходил в Москву и беседовал с царствовавшим тогда Василием Шуйским, благословив его на борьбу с поляками. В 1612 г. Иринарх посыпал свое благословение в Москву князю Пожарскому. Житие сообщает о том, что мудрость и праведность Иринарха признали и поляки, захватившие и разграбившие Борисоглебский монастырь.

В 2 км от с. Кондаково имеется почитаемый источник св. Иринарха, в 1997 г. там был установлен крест и устроена купальня, после чего поток паломников сильно увеличился, люди стали приезжать автобусами не только из окрестных городов (Ростова, Углича, Ярославля), но и из более удаленных (Москвы, Твери и др.); 14/27 июля совершается крестный ход от Борисоглебского монастыря к источнику.

Что касается местной традиции, то жители Кондакова и окрестных деревень

также приписывают источнику целебные свойства и почитают его как открытый Иринархом; в советское время, когда он не был посещаем и ухожен, местные жители ходили к нему за водой, которую использовали и для омовения, и для кропления, и для засолки огурцов и варки компотов (использование воды из почитаемых источников для консервирования — обычное явление, фиксированное нами в целом ряде аналогичных случаев). Между жителями соседних деревень наблюдается своеобразная конкуренция: источник св. Иринарха имеется также недалеко от соседней с Кондаково деревни Зманово, в лесу на Черной речке. Там тоже стоит крест, но он поставлен уже местными жителями, источник и крест неизвестны приезжим паломникам и почитаются только местными крестьянами. Жители Зманова безоговорочно почитают свой источник как более действенный, ходят к нему, на крест вешают по обету предметы одежды ради исцеления. Жители Кондакова предпочитают «свой» источник и считают его более «правильным».

Устные нарративы о св. Иринархе, бытующие на его родине, затрагивают в основном три аспекта: детство и юность святого, его затворничество и его участие в событиях Смуты. Основной чертой святого в этих текстах оказывается его юродство в широком значении слова. Сюжеты о детстве фактически не соотносятся с текстом Жития, в них святой предстает странным, полуумным или физически уродливым мальчиком, который пас скот и обустраивал источник (или строил часовню около него), используя камни, собранные им по пути из Борисоглебского монастыря, куда он ежедневно ходил пешком. Рассказы о затворничестве в основном концентрируются на веригах, которые носил святой, постоянно наращивая их за счет вериг, присыпаемых ему почитателями. Сведения об участии святого в событиях Смуты (благословение Пожарского и уважение, оказанное Иринарху Сапегой) почерпнуты, скорее всего, прямо или косвенно из краеведческой литературы, а также из информационного щита, установленного на въезде в с. Кондаково. Вместе с тем Смута оставила яркий отпечаток в исторической памяти местного населения, на обследованной территории достаточно широко бытуют фольклорные предания о поляках. Персона св. Иринарха связана в сознании местных жителей с этими со-

бытиями, и нередко от разговора о святом они сами переходят к рассказам о Смуте.

Предлагаемые тексты даются в фонетической записи.

1. [Вы ходите на источник преподобного Иринарха?] <...> Давно, что здесь ни живу <...> Я пришла и жила на квартире у одной женщины, она с одиннадцати лет как-то опадла с религией, ходили они в этот, в Борисоглеб, крестный хот вот был у них на... накануне Ильина дня и накануне Смоленской <...> Ну, вот она рассказывала, как они ходили, что вот источник <...> есть — они ходили за водой туда. Поэтому я знала. Ребята водили <...> Играли там в... Он... зарошнее там было, а когда мы играли в зарницу, мы через нево переходили, через ручьёв этот. Ну, вот я им говорила, что такая легенда существует. [Какая?] Ну что здесь жил человек, физически уродец: у нево были очень длинные руки, чуть ли не до пят <...> Над ним вроде как-то... морально фсе издавались, ну, натсмеялись — ну, это естественно. Он от родителей уходил вот в этот овраг, там играл и нашол это... этот источник, выкопал и там ево оборудовал потом, потом ушел в монашество — вот такие... такую легенду ана рассказывала, эта женщина <...> Я этот источник... никто мне не показывал, я, играя с ребятами в зарницу, лазая по всем этим оврагам, я ево нашла сама. Но, видимо, он был, ходили люди — я знала, что ходили люди и брали там воду. Рассказывали, что раньше, когда была часовня, людей было много, што, умываясь и принимая эту воду, излечивали младенцеф ат золотухи, ат испуга, вешали там какие-то принадлежности адежды, но это... сама я это не застала, но <...> женщина, у которой я жила, — она рассказывала <...>

[Часовня была на месте источника?] На месте источника. [Когда ее разрушили?] Когда разрушили — я не знаю, но при мне иё не было.

[А когда жил этот человек, который нашел источник?] Ну, не при них, конечно, давно существовал, рас она одиннадцати лет ходила крестным ходом, поклонялись ему <...> А она с одиннадцатого года, значит, это где-то в двадцать втором году <...> Она как говорила, несли какую-то иордань и плащаницу <...> Вот из литературных источников я представляю, что это [плащаница] какая-то рака <...> и там лежат какие-то моццы. Ну так ну... не могу сказать. Где, откуда эти моццы, што это за моццы — это рассказывала она. Што это за иордана... иоар... иордань — я тоже не знаю <...>

[Как звали человека, который источник обнаружил?] Да ну вот, ево звали Илья <...> А Иринарх — это монашеское имя <...> [Поэтому источник его?] Да.

[Этой водой болезни лечили?] Да. [А еще для чего-то эту воду брали: пили, купались в ней?] Нет. Ф то времё там никто не купался, потому что ручей протекал, и фсё [т.е. не была оборудована купальня]. Ну, по крайней мере я не знаю, чтобы там купались. Купальни зделали три года тому назат <...> В Крещенье за водой и в Рождество ходили <...> Ну, старожилы фсё время ходили. Ф крапиве в этой тропочка была. [Деньги в воду не кидали?] Нет, ф то время деньги не кидали — деньги стали кидать вот сичас, чиво делать не следует, вот ну... говорили и обращались к отцу Иоанну <...> Деньги эти достают, а потом деньги веть вообще... вещь грязная. Сама по себе, это же не море. Ну, если хотите, так бросайте в ручей што ли, ну в са... в купальню, што ли, но ф сам источник, ну в этот, ф колодец, через который проходит вода, — нет <...>

[Он тут жил, а потом ушел отсюда?] Да. [Куда?] Он ушол в монашество. [Куда?] В Борисоглеб <...> А потом он ушол в Ростов, а из Ростова он снова пришол в Борисоглеб. И там... сам приковал себя цепями, как... и никуда не уходил ис своей кельи <...> Сначала у нево была шестиметровая цепь, а потом какие-то там тоже м... странные люди умирали... умирали и присыпали ему. И ф конде кондоф эта цепь достигла шеснацати или восемнацати метров. [Ему присыпали?] Этую цепь, на которой сами были прикованы <...> [Што значит «странные»?] Ну как? Вы прикуйте сибя цепью? И будите жить подаяниями: кто вам принесёт кусок воды и крушку хлеба. Ой! Кусок хлеба и крушку воды — будите так жить вы? Не будите. Ну от он... обрёк себя на такое существование <...> Умирали и наказывали, что их цепь передать вот... туда-то. И он... и он эту цепь присоединял к сибя... к своей цепи. [И он не выходил из кельи?] Да нет. Он фсё время оставался ф келье <...> Я сама это не видела, но как говорили, то и я говорю. [Вы это слышали или читали?] <...> Вот эта женщина мне и рассказывала <...>

[А про чудеса его знаете?] Ну то, што написано у Грешневикова [?], што он пред-казал Сапеге не ходить на Москву, потому што полякоф скоро выгонят, и он... дак это... я не знаю, откуда он взял. Видимо, это с каких-нибудь церковных летописей, а так сам... [А здесь ничего не рассказывают?] Нет. Потому што предков ево здесь... Ну, говорят, што дом-то стоял вот на том посаде... [на другой стороне дороги] а... у пруда, вот большой прут посреди деревни, и на той стороне, не на этой вот, а на той. А так не знаю. Шо ф семье было три сына, а вот он был уродец... физически, а умственно, ви-димо, нет.

[Он считается святым?] Ну как же... рас он свою жизнь посвятил церкви, так наверно. Я-то это уш не могу сказать. По-



Дом в с. Кондаково, где, по словам местных жителей, св. Иринарх жил до ухода в монастырь. 2006 г.

стольку, поскольку... вонце вы... я, во-первых, выросла не здесь, а во-фтарых — мы жили ф такое время, когда... фсе... религиозные, што ли, верования как-то так... не пропагандировались. Стали пропагандироваца и ево деяния, и... фсё только вот... ну, само большое пять лет.

[Там, где вы выросли, про него ничего не рассказывали?] Нет, ну там... даже никаких. [То есть это только здесь говорят?] Это только здесь, да (Анна Константиновна Верещагина, 1934 г.р., род. в с. Высоково (6 км от Кондаково), в с. Кондаково живет 40 лет).

2. Бездействовал этот источник, просто запущинный был, ямка... никто ни ходил туда никогда. Ищо есть и... источник, вот больше ходили на Чёрную речку <...> А там тоже просто ручиёк, и был поставлен крест. И вот у ково што болело, ходили туда, брали воду, оставляли вещи свои, што — кто платок, кто... кто што. А сюда я даже не помню, во-первых, он был захламыщен, его очистил, прижал сюда офицер, но он месный житель, вот из дома. Где рядом, где сейчас поселились батюшки <...>

[До того, как источник расчистили, там что было?] А до... до тово, раньши, до войны, здесь была часовинка построена здесь <...> На источнике. К ней вела лесница, зделанная из железных таких дос... досочек, но ни где сичас спускаюца, немножечко в другом месте, поудобней. Потом это часовню разрушили в войну, фсе эти плиты разобрали на плуги, и никто так ни ходил, вонце-то ни очинь-то с религией-то што-то связано было, нас дак [смеется] отучили, государство отучило <...> Потом этот колочик, он уже обрушился весь, ево никто не чистил, даже шкуру лосиную туда запахали, и так он был, и вот как этот офицер появился, вычистили они с Пучковым, вот ищо мущина в крайнем доми живёт. Вычистили ево, этот колотчик, ну и стали вроди ним-

ношко ходить за водичкой туда, фсё-тки родниковая вода, ключевая.

[Ее брали просто так пить?] Просто так пить, пить, пить, вон огурцы солить. [Не говорят, что ей лечатся?] Нет, нет. Это уш вот в последние годы стали говорить, што фсё лечит эта вода.

[На Черной речке сейчас что-то есть?] Крестик стоит деревянный <...> [Этот источник связан со святым...?] Да, здесь жил Иринарх. Вот родина ево Кондаково. Мать с отцом, где-то дом был на том посаде. И он отсюда ходил в Борисоглеб, как говорят. Пас скот и ночью вот до Борисоглеба и туда и обратно — приходил обратно сюда, а потом уж вот как он там поселился, уш я подробности не могу вам сказать <...> В Борисоглебе у него келья была. [Келья в монастыре?] Да. [Он ходил для чего в Борисоглеб?] Очвидно-от... молица, што ли <...> [Там он и умер?] Да, да. Но он и... и в Ростови, кажица, был, книшка тут была.

[Не говорят, что он уродливый был?] Ево ни очинь фсе любили, ни знаю, почему, вонце бываю дети такие, што и недолюбливают, очевидно, не похожи на остальных. [Это когда он ребенком еще был?] Ребёнком, да. [Вы это читали где-то?] Да, это уже в... в литературе вот <...> [Его дети обижали?] Очвидно. Ево и монахи-то ни любили <...> Да, вот ф... ф книги-то, и били, и озорничали над ним <...> А он фсем прошал <...>

[Говорят, он на цепи сидел?] Да, он вончики на сибя надивал, тижели такие цепи, и... штобы двигаца, штобы груз был. [Для чего?] Штобы... Ни знаю даже для чего [смеется]. Это фсё связано с ево жизнью, штобы грехи фсе. [А когда это было?] Ой, это в восемьнадцатом веке, наверно.

[Как с ним связан источник, который рядом с вашей деревней?] А он сам первую часовинку там строил <...> [Он этот источник нашел?] Так здесь фсе знали, он

же з... здесь и жил с ма... отец и мать отсюда. [Он просто на этом источнике построил часовню?] Да (Александра Николаевна Корнилова, 1929 г.р., род. в д. Зубарёво, потом жила в д. Эманово, в с. Кондаково живет с 1950 г.).

3. Раньши про нево говорили, вот когда я малинькая была, да... был просто, ходу туда не было, с балкой мы ходили через чепыжи, вот, а потом вот сколько — пять лет... Иринарх преподобный, значит, ево открыл, он родился зъдес ф Кондакови, вот <...> [Что значит «открыл»?] Ну, он... ходил, он любил походить по месности, и вот этот вот родничок он открыл в овраге <...> А вот пять лет назад отец Иоан борисоглебский устроил кресный хот к этому источнику, и вот уже пять лет, в этом году было народу очинь много, тысячи две, наверное, и вот церковь уже начали риставрировать, и сичас там живут... зъдес в деревне <...> монахи живут... и они ночью, здесь и ночуют, и люди слышат, что они и поют там... молитвы, народу ездит очинь много, и афтобусы, вот, атофсию.

[А когда еще источник не был расчищен, вы зачем туда ходили?] А для чего... не знаю... бапка ходила, и я за ней бижала, ну, она помолица там, покрестица, вот. И многие ходили так. [Воду брали?] Воду брали, да. [Для чего?] А воду брали, щитали как святая, а я сегодня ходила — огурцы посолить <...> Да, и компот можно делать, и огурцы солить <...> [Вода святая — это что значит? Ее не надо освящать?] Нет, освящают её, освящают, вот когда приезжает отец Иоан, вот ф кресный ход освящают <...>

В общим, он себя затворником зделал, келья у нево в Борисоглебском монастыре была, он привкал себя цепями, и эти цепи ему дарили то из Углича, то идёт откуда, он норашивал эти цепи, только я вот не знаю, он что, обматывался ими или [смеется]... тиже было очинь ему чтобы, вериги на себя надевал, босиком ходил в морозы <...> Я читала, что он в Москву ходил даже, волоча за собой эти цепи, к Дмитрию Донскому. И вот когда нашествие поляков было, и поляки не тронули благодаря иму монастырь Борисоглебский, ни разрушили. [Почему благодаря ему?] Ну, щитали, что ево таким вот человеком, что он отрёкся как бы от... от фсего мирского и посвятил сибя служению Богу <...> В честь уважения к нему.

[Бабушка вам ничего про него не рассказывала?] Нет, бабушка ничево. [Вы это все знаете из книжек?] Это я фсё из книжек, а так бабушка, нет, не знаю... А родничок и родничок Иринарха преподобново и фсё. [Она так говорила?] Ну, да, да <...>

Ишо он открыл такой же родничок на Чёрной речке, это за следущей деревней. Так, туда некоторые ходят, это далёко очинь, найти трудно, и месные жители дажи ни хотят, чтобы туда ходило много народу. [Почему?] Ну, щитают, што... ну, прижака-

ют на источник по-фсякому, и погулять... и... и... как место отдыха уже, и ни хотят, чтобы и там также было. [Этот источник как-то отмечен?] Я ходила, да, там крестик стоит диривянный <...> Ну, нидавно он поставил. [Кто-то ставил из здешних?] Да, вот да, да, жители месны, ага. [Вы не знаете, кто?] <...> Малинин Николай, в Эманово живёт <...> Он лесник.

[Говорят, у Иринарха был какой-то физический недостаток? Слышали?] Да, я слышала, физический недостаток <...> такое слово в обиходи раньше было — «бесноватый», да? Вот такие вот вроди бы. Вот, и излечивались, в основном, кажица, вот так... такие болезни. Вот он <...> помогал излечица вот фсем людям, у которых вот, в которых как бы бес фселился. [Он сам был таким?] Ну и он сам, конечно, наверно, был немножко странный. [То есть бесноватые к нему ходили, когда он жил ешё?] Да, в Борисоглебе, да, написано, примеры приведены в этой книге, излечивал (Зоя Александровна Князева, 1942 г.р., род. в с. Кондаково (ее мать там прожила всю жизнь), в 1960 г. уехала в Углич, с 1963 г. работала учителем в Ростовском р-не, сейчас живет в Ростове, приезжает в с. Кондаково на лето).

4. [Раньше, до того как обустроили источник преподобного Иринарха, к нему ходили?] Раньше ни ходили а... де... ево и не было <...> И мое-то отец-то с матерью-то — ну, мать-то не ходила — оне, правда, фстечать ходили вот... день этова... рождения евоннава... А вот день-то рождения — и тоже фсё напутано. [Чей день рождения?] А Илинарха преподнова. Он, папа, мне поминал: «Лидия, от помни, что отец, это, он родился одиннадцатово декабря, а паметь евонная двадцать шестово января». А топерь двадцать восьмово уш... июля. Бутто бы он родился — ни[к]то точно не знает, товарищи <...>

[Он зъдес жил?] Здеси. Здесь-то он зъдес, а не знаю... Де он жил — и точно я тоже не знаю. [Источник его, Иринарх?] Да. [Почему он так называется?] А потому что он эту делал эту... башню вам [?] или эти, [к]'олотчики-то сам-то <...>

[Раньше брали воду на источнике св. Иринарха, домой приносили?] Ходили, ходили. Тут идёт Чёрная реч'[ка] есть, за Эмановам <...> Там тоже источник[к] течёт. [Тоже святой?] Э... да, там тоже эти... ну вот, работать-то ездили там, через эту реч'[ку] — там тоже поставлен этот... [к]'рест поставлены, потом эти... детс[к]ие... эти, рубашоноч[к]и туды ездили тоже... фсе. [Рубашоночки вешали?] Вешали. [На крест?] Да <...> исцеление вроде бы. [Детям?] Фсем: хоть детям, хоть [к]'ому хочешь. [Тот источник как назывался?] А я не знаю. Та[к] щитали Чёрная реч'[ка]. Но. [Он тоже Иринарха преподобного?] Нет, нет-нет, нет (Лидия Ни-

колаевна Захарова, 1929 г.р., всю жизнь жила в с. Кондаково).

5. [Говорят, что помимо источника в Кондакове есть еще источник в Эманове?] Есть, в лесу <...> Там просто крест был, речка текла, и крест стоял большой диривянный, и на нём висели, у кого что болит, то платок головной, то колотушки дечки, то рубашичка, вот так вот приходили, я ни знаю, чиво <...> [А сейчас туда никто не ходит?] Нет, не ходит. Вот фсё время спрашивают про этот источник, раньши вот могли и мы ходили по грибы, по ягоды, натыкались на ево. А топерь вот ни знаю... ни найдёш, потому што он зарос весь крапивой, назно, выше человечискова роста (Нина Сергеевна Опарина, 1925 г.р., род. в д. Эманово, с 1953 г. живет в Одессе, в Эманово приезжает каждое лето).

6. [Говорят, тут в лесу у Черной речки есть святой источник?] <...>

[НС:] Ну, яво в своё время тоже Иринарх, этот же Иринарх его открыл, што ли.

[А:] Тоже какой-то был святой, мы-то почём знаем. Чёрная речка называєца: там земля чёрная, а вода, как слезинка. Она никогда не... грязная не бывает <...> По три, вон по четыре года стоит она. [Для чего? Вы ее берете?] Да брали ходили раньше — святая вода <...>

[Иринарх отсюда родом?]

[Ю:] Нет, с Кондакова <...>

[НС:] Он скотину, говорят, пас <...> А по... по ночам вот делал этот... <...> Носил камни он!

[А:] Откуда... С Борисоглеба ли отсюда носил камни-то он — каждый раз шол с камнем <...> Чево-то строил он, не то отсюда он носил в д... Борисоглеб, чё-то он делал, какую-т часовню, наверно, он и строил <...>

[Ю:] Слушай, золото моё: как старуха мне рассказывала, это, он <...> колотчики сделал — он сюда молица ходил, а потом... как... люди стали надоедать ему, он это оставил и пошол на Чёрную речку <...> А там фсё рно три градуса, ты как хочеш. Хоть зимой, хоть летом <...> А туда Илинарх... Иринарх припадобный ходил молица. Там тоже родник. [А почему она Чёрная?] Из болота берёза. Откуда я знаю? Она вот — два камня, ис-пад камня бьёт... родник веть, да. Там не один — два родника, только в одну речку стекают. Там крест стоит. Ма... если — Малинин поставил — не сгнил (Анна, примерно 1955 г.р., д. Эманово, местная; Надежда Сергеевна, примерно 1930 г.р., род. в д. Эманово, с конца 1940-х гг. живет в Санкт-Петербурге, в д. Эманово приезжает на лето; Юрий, 1939 г.р., род. в Угличе, с 1940—1941 гг. постоянно живет в д. Эманово).

С.Е. НИКИТИНА

В каждом кустах свой устав.
Из высказываний самодуровцев

Есть такие места — села, поселки, малые деревни, где в культуре щедро представлено всё, что в других местах собираешь по крохам. Это не значит, что это всё — снаружи; нет, нужно долго всматриваться, и к тебе тоже будут внимательно приглядываться: стоит ли раскрывать затаенное, скрытое от глаз и уха. Особенно это чувствуешь при общении с носителями традиционных конфессиональных культур: они, эти культуры, как правило, интровертны — и по своей сущности, и по внешней необходимости, порожденной бесчисленными гонениями. Вот и старообрядческая культура смотрит в себя, неохотно поворачиваясь к чужакам. Но если уж чужаков принимает — до определенной степени, конечно, то находишь здесь больше, чем предполагаешь.

А что следует искать в современной конфессиональной народной культуре? Почти любая традиционная локальная культура в наше время потеряла свою целостность и существует как бы в отдельных фрагментах, включенных как части в современность. При определении статуса собранного полевого материала может встать закономерный вопрос: в какой степени фиксированная традиция является живой? Если заговоры охотно сообщают, но ими никого уже не лечат, да и в прошлое лечение не очень верят, то жива ли заговорная традиция? Сравню (но с осторожностью) с ситуацией, когда археографам или просто любителям старины охотно отдают или продают книги — не признак ли этого того, что они не нужны и книжная традиция угасла или угасает? Отличие последней ситуации от предыдущей состоит в том, что, фиксируя, например, текстовую информацию, мы не отнимаем ее у людей и тем самым оставляем возможность (правда, весьма сомнительную!) для возрождения традиции; в случае с книгами, скорее всего, забираем вместе с книгами и саму возможность.

В чем же состоит полная живая традиция? Например, для песенной традиции она предполагает: 1) аутентичных живых носителей данной традиции (тем самым не учитываются вторичные фольклорные ансамбли — они лицы демонстраторы); 2) традиционное функционирование традиционных тек-

ГОЛОСА САМОДУРОВКИ

стов (свадебные песни — на свадьбе, живые — в поле и в определенный период); 3) продуктивность традиционных моделей, которая реализуется в двух разновидностях: в рождении новых вариантов старых текстов и в производстве новых текстов по старым моделям; 4) органичную ассимиляцию заимствований; 5) сознательное создание и/или сохранение культурных барьера, защищающих традицию.

В настоящее время присутствие живых традиционных элементов в русской народной культуре довольно отчетливо наблюдается в конфессиональных группах. Если религиозное учение регулярно реализуется в богослужении, если есть интерпретаторы этого учения, своей деятельностью заслуживающие уважение членов группы, если не только в богослужебной, но и в бытовой сферах (в том числе в сфере устной фольклорной традиции) действуют релевантные для этой группы запреты и регламентации, а связь письменной и устной традиций и умозрительна и очевидна, то можно говорить о живой конфессиональной традиции, которая накладывает печать на многие проявления жизненного уклада, в том числе на состав и функционирование устных текстов, а также на взаимоотношения с иноконфессиональными соседями.

Чаще всего это целый регион, где в одной деревне живут начетчик-книжник и веселая частушечница, в другой — знаток духовных стихов и плачальщица, в третьей — рассказчик, с удовольствием повествующий о прошлых событиях и знаменитых людях. А вот когда это всё есть в одном селе, это уже большая редкость.

Таковым местом является Самодурка — известное в среде старообрядцев-беспоповцев большое село бывшего Вольского уезда Саратовской губ., в котором в середине XIX в. насчитывалось более 2000 человек (по данным Саратовского архива). Вернее, являлась, потому что в начале XXI в. в ней насчитывалось всего 670 человек, а от двух первых моих посещений в 1986—1987 гг. до третьего — в 2003 г. многое изменилось в Самодурке — и не в лучшую сторону: ушли в мир иной многие носители непоколебимой веры и строгих жизненных правил, знатоки богослужебных книг, крюкового пения и истории села, исполнители уникальных текстов — светских и духовных; разошлись куда-то старые книги. Уже и в 1980-е гг. происходило то, о чем с горечью сказал мне когда-то в пермской деревне старик старообрядец: «Всё

истекает у нас ныне». И тем не менее в начале XXI в., через 16—17 лет, когда во многих других местах осталась только память о староверах (и в этом я лично убедилась), Самодурка продолжала жить своей особой самодурковской жизнью, отчасти, конечно, благодаря счастливому обстоятельству: детство одного влиятельного члена Государственной думы прошло в с. Белогорном (так Самодурка официально именуется с 1962 г.), потому село к началу нового века украсилось несколькими роскошными зданиями общественного назначения, а в утопавшие в болотах концы Самодурки начали прокладывать современные дороги. Сокровенные истории о старообрядцах-первопроходцах и основателях села, запечатленные в сочинениях самодурковских наставников, теперь можно прочитать (в кратком варианте) в альбоме, лежащем на столе самодурковской администрации. Да и сама глава самодурковской администрации из старообрядцев.

И по-прежнему собираются на богослужение представители двух беспоповских согласий: поморцы-брачники и поморцы-безбрачники, которые себя называют федосеевцами. Между собой они называются *нижние* (брачники) и *верховые* (безбрачники) — по историческому заселению концов Самодурки. Главное различие между согласиями — в участии или неучастии в молении людей своей же веры, живущих брачной жизнью, — у «верховых» (безбрачников) они к совместному молению не допускаются: «Уже с мужем перестала ты спать — приходишь в моленну, кладёшь начал, прощаешься, и тебе накладывают — если муж согласен — и *сносишь канун*. Снести канун — очэнь много надо молиться — восемьсот лестовок. Ну и не спиши больше с мужем. А так вера одна на с "нижними"». Небольшие обрядовые расхождения, однако, до сих пор являются предметом спора, что и указывает на жизнеспособность традиции. А вот на масленицу, когда были *кулаки*, «верховые» и «нижние» дрались — «стена на стену, снег весь в кровé», — это уже ушло.

Село не чисто старообрядческое: «чужие» издавна жили рядом, их здесь называли чаще не никонянами, а «церковными», или «мирскими», и жили с ними довольно мирно. Даже мрачноватое (с тремя у) название *кулугуры*, бытующее среди «церковных», старообрядцы не только принимают, но и объясняют довольно сложным народ-

1
 Сів поминаніе
 жителій бла Самоду-
 ровки Отцев духовніх
 и приуетников четьцов
 и пѣвцов ї начада
 Самдю Засѣленіа
 бла и доныне содер-
 жачих древнє бла-
 гочестіе поморскаго
 согласія Пріемлющи
 браки Законныя с кратким
 их Жизнешписаніем

Громадни гаи душа
 рабъ своих иже во
 стѣи вѣрѣ представль
 шися ѿчи наши
 духовных и всѣх четь-
 цов и пѣвцов и всѣх
 тверед исповѣдующих
 и храниящих древнєе
 благочестіе православны
 х ротіи скорбно и нѣжно
 пожившихъ

Рукописное «поминание» Павла Михайловича Большакова (1931 г.р.). Имена наставителей на следующих страницах написаны красной ручкой

ноэтиологическим образом: «Кулугуры почему? Малоплодородная земля была, баршины не было, был общинный строй. Делили землю по народу — но как по народу: женщины в армии не служат, значит, земли на них нет. Девочки родились — на них земли нет <...> Набирают робятишек 12—13 лет по найму в другие села. Колоть дрова гурбью — отсюда кулугуры. От стариков слышал. В засушливый год питаться нечем — вот и ходили. Мужчины обязательно имели посторонний заработок, подспорье: валенки катать или дрова делать» (Павел Михайлович Большаков, «нижний», 1931 г.р., запись 2003 г.).

Когда в 1930-е гг. у «церковных» разорили храм, беспоповцы сочувствовали землякам от всей души. А потом церковь, из которой хотели сделать клуб, сгорела: «Три голанки топили иконами. Попала искорка в обшивку <...> народ кричит: "Не будем храм тушить. Лучше пусть сгорит, нежели бессам отдавать"» (Мария Васильевна Осокина, «нижняя», 1912 г.р., запись 1986 г.). И теперь, когда церковь вновь построили, девяностолетняя Мария Васильевна говорит о ней деловито, как об общем, сельском: «Маловату сделали. Надо было алтарь поменьше сделать, а сюда пошире. А то из Окатного ходят, из Еловки, народу много» (запись 2003 г.).

Некоторые «мирские» относятся к старообрядцам настороженно, называя их, особенно «верховых», биссурманами (данные материалов саратовских диалектологов). Однако, хотя браков между старообрядцами и «мирскими»

раньше почти не было, посиделки были общими — на «фатерах», которые снимали девки и куда ходили парни «церковные», стриженные «под польку», и кулугуры, стриженные «под кружалу». И на свяtkи ходили вместе, и на клубной сцене в начале 1930-х гг. вместе разыгрывали народный театр — песни «Ехал с ярмарки ухарь-купец», «На прекрасном месте, на берегу реки», а как для этого рядиться — учили молодежь кулугуры-старики.

И богатый репертуар свадебных песен был общим, и вопили на свадьбе одинаково, иногда под хоровой причет «Недолго веночку на стенке ви- сеть», хотя обряды различались — «мирские» венчались в церкви, а «нижних» благословляли дома родители, в молен- ной — наставник. Лучшей плакальщицей в селе еще недавно была ныне покойная старообрядка Анисья Ивановна Чуева, 1919 г.р. «Портили» свадьбы также одинаково. И когда хотели вспомнить старые песни-баллады «Соловей кукушку уговаривал» или «Вы поля, вы широки поля», то собирались вместе старообрядцы и «мирские». И пригудки (частушки), конечно, были общие, но старообрядцы, у которых были запрещены музыкальные инструменты, пели их «под заслонку», т.е. стука ножом по печной заслонке или сковородке, — это мне посчастливилось слышать. Вот похороны разные — это уже крепко завязано на вере, и старообрядческое отпевание «мирским» недоступно. И духовные стихи — сколько же их в Самодуровке и у «нижних», и у «мирских», в тонких и тол-

стых тетрадях, написанных полууставом и обычным способом, а также напечатанных на машинке (последнее, правда, только у «мирских»)! «Мирские» много стихов позаимствовали у старообрядцев, а вот наоборот, кажется, нет!

Возможно, отсутствие жесткого противостояния, которое обычно связывают со старообрядцами, объяснялось тем, что они чувствовали себя хозяевами: по легенде, они основали Самодуровку, никогда не были крепостными, их было намного больше, чем «церковных», и у них были мудрые старые книги, где «ни убавить, ни прибавить», и грамотные наставники, которые сами писали сочинения, известные далеко за пределами Самодуровки². Были знатоки крюковой грамоты, были печатные и рукописные книги с крюками, в том числе рукописный стихарник на крюках с множеством редких текстов. Самодуровцы знали, откуда они, что их связывает между собой и что отделяет от других. Иными словами, они хорошо осознавали свою идентичность. И с гордостью сообщали, что многие «церковные» из окрестных деревень переходили в поморскую веру: «В Палихе 10 дворов было, в Ёмкином 3 двора нашей веры люди были, в Кулаковке много-много — моленна была. В Барсуковке много было» (М.В. Осокина, 1987 г.).

Жители-старообрядцы называют Самодуровку «второй Москвой» — и по значимости самодуровских наставников, и по происхождению, поскольку, по преданию, основателями села были беглые приверженцы старой веры из Москвы братья (по другой версии — отец и сын) Иоанн и Клим. Вышедши из лесного ущелья (дола), где скрывались, они основали деревню безо всякого на то позволения, за что она и получила название Самодуровки. Вот как рассказывала об этом одна из старейших жительниц Самодуровки, восьмидесятилетняя Анна Ивановна Стрекнёва — «нижняя», рассказывала внушиительно, со вкусом и не торопясь, с эпическими перечислениями. Говорила, окая, сочным самодуровским говором, с шепелявыми мягкими с и ж и твердым ч, с очень яркой, «со взлетами», самодуровской интонацией, протягивающей последний слог: «А когда Никон патриарх настал, сказал: "День мой и суд мой, и я не верю этим семиселенским соборам", — и много он изменил книг, да-а. И раньше причастие было на семи просфирах, а в настоявшее время только на пяти. Значит, это изменили, а это погрешно. Там в книгах: не убавь, не прибавь. А оне убави... <...> Два брата были, климовцы.

Один федосеевску веру полюбил, а один вот нашу [веру] полюбил. И вот они друг друга спустили [на простирях] и ушли из Москвы, ночью ушли. И дошли до нашего леса — здесь был лес непроходимой, а они вон еще десять километров туда ушли. Влезли в дремучий лес, вырыли земляночки, и сейчас эти земляночки здесь есть. И два креста есть <...> Мы почтаем. Федосеевцы брату поставили крест, и нашим «нижним» поставили. И там они поселились и долго-долго жили, и семьи пошли <...> Родник был. Как-то питались, а потом уж и сеять стали. Да-а! Потом один говорит: «Давай-ко выйдем туды, подальши. Выйдем и посмотрим. Да что мы живем и живем в лесу,ничего не видим». Вышли, а тут уж барин <...> уж проежжает и нарекает сёлы: «Эт Окатна, эт Палиха, эт Соснова Маза. И так запищещцы в книге», — эт барин-от. Эти вышли климовцы-ти посмотреть — ба, да тут люди! Да тут строющцы! «Брат, давай выйдем на волю-ту и будем строиццы». — «Вы как строитесь?» — «Да нам вот барин ехал и нарёк и велел строиться». — «Ба, да нам как же?» — «Да нам, брат, давай как — нам уже ничего не будет <...> Давай, брат, строиццы» — вон там, четыре километра к лесу они стали строиццы. А уж леса не было — уж полянки вот там вырублены были. Стали строиццы — построили себе там кельёнки, может, там, не землянки, а так — кое-какие. Вдруг барин поехал проверять. Глядит в книгу — ага! — «Ваше село Окатна?» — «Да, Окатна». — «Ваше село Соснова Маза?» — «Да, Соснова Маза». И как доехал до них, до климовцев-то, и говорит: «Да вы окудова, да какое ваше село?» А они: «Наше село — мы не знаем». — «Да как же так получилось-то?» — «Да так — мы жили в лесу дремучым» — «Да ну где же эт вы были?» — «А мы были — во-он там в дремучих лесах». — «А вы не наречены мной?» — «Нет.» — «Вы сами дураки, и ваша будет Самодурка»» (запись 1987 г.).

А вот как рассказывает о том же и в продолжение о посягательстве на свободу Самодуроки «верховая» семидесятишестилетняя Анна Ивановна Титкова: «Трясель была, нельзя было ни ходить, ни ездить. Сосны по горам. Оне жили в лесу, два брата. Не знаю, первая Катерина или вторая Катерина сама приехала и велела

братьям выйти. Дорога плохая тут — лесу настелят, назьму положат — тогда едут. Вышли сами — вроде самодуры. Дала помощь, дала волю. На наше село нет барина никакого. Купцы, богачи стали завидовать нашей землей и нашим народом: «Что я поеду — завладваю. Она будет под моим распоряжением». Не доехал пятнадцать километров — вот за [рекой] Терешкой — у него лопнули глаза. Этим местом я с тятей проезжала — вот где лопнули глаза. Несколько время прошло — другой: «Моё будет село, моё распоряжение». Он поехал — у него живот лопнул. И сейчас это место зовут Тресвянка» (запись 1986 г.).

И с тех пор у самодуровских, которые стали экономически (государственными) крестьянами, своя воля, «свой устав».

Самодурка окружена невысокими меловыми горами, отчего пространство вокруг кажется бес-



Наш гид Леонтий Осипович Тихонов у могилы своей жены. 2003 г.
Фото В.Л. Бахтиной

Похороны у «нижних». 1980-е гг.



крайним и светлым. Горы для самодуровцев очень значимы. Недаром один из самых знаменитых самодуровских наставников свою «Историю Самодуровки» начал с таких слов: «Приступим ко истории начнем повествовать в нутрь Самодуровки ничтожной деревни из-под белых меловых гор сияющую зарей благочестия...»

Климов дол, где, по преданию, первоначально поселились основатели Самодуровки, и сейчас является священным местом. Такое же почитаемое место — Лысая гора в 7 км от теперешней Самодуровки, на ней находится самодуровское старообрядческое кладбище. Оно поражает высотой крестов — до 4 м. Путь на кладбище идет по гористой местности. Узкая извилистая дорога между двумя ущельями называется Мертвым гребнем, и в этом названии есть два смысла: дорога ведет в царство мертвых и к тому же опасна сама по себе. Главный день поминовения для самодуровцев — 9 мая. Тогда на кладбище идут толпы, едут длинной вереницей машины.

А вот и могила известного наставника «нижних» — Спиридона Петровича Дунчонкина, умершего в 1920-е гг. Он не попал в «Поминание жителей села Самодуровки», которое кончается 1908 годом и включает в себя краткие жизнеописания 37 наставников³, но зато какие рассказы сохранились о нем в памяти «нижних»! Снова рассказывает Анна Ивановна Стрекнёва: «Он уж больно был грамотный, больно какно словечко, чово к чёму, он ево понимал! Ведь много грамотных, да по-разному понимают. Вот. А много верующих и грамотных. А тот вата еще народился Василий Куприяныч такой умный, такой грамотный. Что кто пропоёт, что кто прочитает — он тебе расскажет, он тебе споёт. Такой грамотный. Стал Спиридон Петрович помогать. В Москву оне ездили. И в Вильнюс ездили⁴ <...> Спиридон Петрович привозил стихи со всех сторон. Вот гора Афон — он там ездили, посещал их. Вот Василий Куприяныч и он — больно грамотные и памятливые <...> Задают им вопрос. А они отвечают — вот это так, вот это так. Откроют книгу — всё правильно [говорили]. [У вас какая-то салмина вера была. Что это такое?] Салмина вера? Вот Спиридон-от Петрович — он ездили по беседам. Он не восхвалялся, что: «Я грамотный», он не восхвалялся. В Балакове был собор. Съехалось больно уж много — со всех стран, всяких вер. Собор-от. Беседовали, беседовали. А пост великой. «Ты и мясо не ешь!» А он: «Чово не есть? — он не восхвалялся, понимашь? «Пойдём, — там обжорка была, — пойдемте

в столову», — раньше «в обжорку» называли. Ну, посмотрим, как ты. Посадили его, все обращают внимание. Он говорит: «Я только три ложки, больше не могу». А он был сухощавый, высокий. «Я, — говорит, — и дома так». Налили шлей, наклали мяса, он три ложки хлебнул: «Больше не могу». — «А мяса?» — «А мяса нельзя, я задыхаюсь, — вот как говорят в книге: и ложь бывает во спасение. — Я задыхаюсь. Вот видите, я такой же, как и вы, живущий, живой!».

Вот узнали люди: Спирикъ ездил. Он там нажрался мяса. Да-да-да-да-да. Взяли да вот и отошли. Отошли, они побыли десять лет или больше, а потом снова к нам пришли. Вот она и салмина вера. Мужик по фамилии Салмин пustил их к себе молиться.

А Спиридон Петрович сходил к своему духовному отцу, к которому покаяние носит и который его исповедывают. Да-а. Всё ему рассказал. И сказал ему, сам Спиридон Петрович, он знат книги, он знат, как это правило должно быть: «Накажи меня отмолиться за три ложки. Хвала — душа пагуба. А я сказал: «Вы едите, и я ем». И пошли в обжорку». И он ему дал епитимью, он отмолился, а потом стал молене вести у нас» (запись 1987 г.).

Существует и другая версия возникновения салминой веры, связанная опять-таки с именем Спиридона Петровича. Рассказывает Мария Васильевна Осокина: «Я была еще небольшая. Говорят, это было в двенадцатом году. Был отцом Спиридон Петрович Дунчонкин. И вот вызвали на съезд. Поехали в Москву. Был съезд со всех сторон старой веры. Значит, царь беседовал и подарил всем по ризе — он не разбирал, кто церковный, кто верховный, кто нижний. Да-а. Ну вот, говорит, когда наши-ти садились за обед, сначала пропели попы, а потом наши. Наши запели псалом... Этому царю больно понравилось это пение, и матери его, и царице. И вроде царь сказал — а вроде предполагалось изменение какое-то: «Если будет всё нормально, я восстановлю эту веру обратно», — это вроде царь так говорил, да-а. Вот когда это приехал Спиридон Петрович домой, привез эту ризу, и не знат, куды с ней деваться, — она же от попа, риза то. И он ее, сделал сундук двойной, и эту ризу спрятал в сундук. А всё-тки душа болит, мол, как же я чё-то. У него был, значит, брат, Петр Спиридоныч, Ну и вот — он ему крестный, он с ним, значит, поделился, сказал: так, мол, и так. Этот крестный обидился, сказал другим, третьим, и вот возненавидели этого отца Спиридона и говорят: «Ты общину принял!» — там из Латвии, прав-

да, оттуда сейчас журнал. И начали деться. И сделали эту салмину веру — как вроде она чисто старинна, а это вроде ты другу веру принял. Ну, значит, ты приобщился, ризу взял от царя. Со всеми согласился. А салмина вера — это его обличали. Салмина — фамилия такая. У них изба была. И в этой избе сделали свою моленну. А в войну все опять сообщились» (запись 2003 г.).

В обоих случаях Спиридон Петрович нарушил правила, но иначе не мог, поскольку был сам очень «правильный».

В начале 1930-х гг. красный селькор В.Д. Дубровин написал роман «Конец Самодуровки», где убежденно повествовал о разрушении темных религиозных обычая силой «великого перелома». Однако в 1980-е гг. самодуровский дух продолжал жить. В начале же XXI в., когда мы с В.А. Бахтиной садились в автобус с билетом «Вольск — Белогорное», я с грустью думала, что, видимо, пора писать «Второй конец Самодуровки». И ошиблась. Пока Белогорное будет упорно именоваться жителями Самодуровкой, остается надежда, что традиции самодуровцев (пусть некоторые!) будут живы, а это значит, что живые голоса расскажут, откуда взялись «нижние» и «верховые», почему нужно или, наоборот, нельзя кадить крест, живые голоса споют ирмос, духовные стихи и баллады, а ловкие руки отобьют ножом на сковородке ритмические узоры веселой самодуровской частушки.

Примечания

¹ Подробнее см.: Никитина С.Е. Семнадцать лет спустя (о динамике словесной культуры села Самодуровка) // Старообрядчество. История, культура, современность. Т. 2. М., 2005.

² Агеева Е.А. Век нынешний и век минувший в эпистолях старообрядческих писателей Я.Е. Ларина и А.К. Килина // Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie. Warszawa, 1994; Она же. Памятники Выговской старообрядческой традиции в составе крестьянской библиотеки села Самодуровки // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. М., 1993.

³ «Поминание жителей села Самодуровки...»: к истории старообрядчества Поволжья / Вступ. ст., публ. и примеч. Е.А. Агеевой // Рукописи, редкие издания, архивы. Из фондов библиотеки Московского университета. М., 1997.

⁴ В Москве и Вильнюсе были и сейчас существуют общины старообрядцев-беспоповцев поморской веры.

А.А. ПЛОТНИКОВА

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ ДОБРУДЖИ

В июне 2006 г. состоялась этнолингвистическая экспедиция к проживающим в румынской части Добруджи русским старообрядцам, организованная Румынской академией (Институт этнографии и фольклора) и Российской академией наук (Институт славяноведения). В округе г. Тульча мною были обследованы четыре села: Сарикей, Слава Русэ (Слава Русская), Слава Черкезэ (Слава Черкесская), Журиловка¹. Некоторое волнение перед столь ответственным мероприятием ощущалось с самого начала. Что за люди старообрядцы, живущие в румынской части Добруджи? Будут ли вообще разговаривать на темы, связанные с традиционной народной духовной культурой, включающей столь важные для исследователя элементы дохристианских славянских воззрений на природу? Этнолингвистические вопросы, с которыми мне приходилось обследовать и восточнославянское Полесье², и балканскую часть Южной Славии (Болгарию, Македонию, Сербию)³, ориентированы прежде всего на сбор материала о славянских древностях. Очень быстро, уже в самом начале экспедиции, выяснилось, что сама местная интеллигенция стремится к тому, чтобы язык и культура предков, принесенные на эти земли 300 лет назад, не остались в забвении и не растворились в иноэтническом окружении. Интерес к собственной истории с начала появления на этой территории русских, казаков-некрасовцев из южнорусских областей, а затем и так называемых липован из самых разных краев России, стремление к поиску «корней», истоков своего происхождения — характерные черты научно-популярной и художественной литературы самих русских старообрядцев⁴.

Применение этнолингвистического вопросника, ориентированного на изучение **балканской** специфики Юго-Восточной Европы, в русских старообрядческих селах было связано с предварительно поставленной двоякой задачей: во-первых, выявить архаический пласт народной культуры, сохранившийся у русских в условиях иноязычного и инокультурного окружения, во-вторых, определить степень влияния иноэтнической культуры (в данном случае румынской) на народную традицию русских старообрядцев. Вопросник, ориентирован-

ный на балканскую специфику традиционной народной культуры, стал важным инструментом в решении этой второй части поставленной цели, поскольку с его помощью определялись как заимствованные, так и не заимствованные, но известные жителям фрагменты соседней традиции. Для более детального изучения **восточнославянской базы** народной традиции старообрядцев была привлечена также упомянутая «Программа полесского этнолингвистического атласа», прежде всего в тех ее частях, которые дополняли указанный вопросник «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (народный календарь, народная мифология). Кроме того, хорошим подспорьем в работе послужили вопросы Т.Ю. Власкиной («Программа сбора материала по обычаям и обрядам, связанным с рождением и ранним периодом жизни детей») и Н.И. Бондаря («Календарные обряды и праздники», «Свадебные обряды», «Врачевание и фольклор», «Народные знания в прошлом и фольклор»). Все вопросы, нацеленные на изучение восточнославянской народной культуры, значительно облегчили задачу выявления характеристик базовой культурной традиции, связанной с первичной территорией проживания русских старообрядцев. Помог также и многолетний опыт работы над этнолингвистическим словарем «Славянские древности», целью создания которого является воспроизведение мировоззрения древних славян на основе реликтов прошлого, сохранившихся в жизни славянской деревни двух последних веков.

В условиях иноязычного и инокультурного окружения русские старообрядцы Добруджи, в настоящее время известные как липоване, сумели сохранить не только свой язык и религию, но и традиционную народную культуру, включающую впечатляющие по своей архаичности компоненты. Пожалуй, именно религиозная замкнутость общины способствовала, как это ни парадоксально, консервации и тех черт духовной культуры, которые самой церковью осуждались как «грех», «ересь». Практически сразу после начала общения с местными жителями стало очевидно, что в памяти народа до сих пор сохраняются сильнейшие следы архаических представлений об окружающем мире. Это прежде всего касается так называемой «низшей мифологии», т.е.

народной картины мира, в соответствии с которой и дом, и каждая часть природного пространства имеет свое-го «хозяина», покровителя.

Самое большое число быличек или бывальщин (т.е. «достоверных» рассказов о встрече с мифологическим персонажем) известно о **домовом (домовике)** или **дворовом (дворовике)**. Представления об этих функционально сходных мифологических персонажах в настоящее время здесь не различаются. Бытует не один десяток рассказов о встрече с домовым или дворовым, о наблюдении за результатами его действий в ко-нююнё, в хлеву, о печальных последствиях для домашних животных в случае неудовольствия домового. Домовой или дворовой имеет облик человека («маленький старишок, с бородкой, иногда в красных сапожках»; «в красном колпаке», с. Сарикей) или змеи (эта ипостась домового известна во всех четырех обследованных селах). Он обитает на чердаке и пугает людей шумом, звоном, грохотом (если осмотреть это место, то увидеть ничего нельзя, с. Сарикей), ему следует оставлять еду, для змеи — блюдечко молока (с. Слава Черкезэ). Особо следует домовой (дворовой) за домашними животными: тех, которых любят, он поит, кормит, холит («если понравится, то лошадь красавицей становится: и прибрано, и вычищено всё, и помытая, и причёсанная, даже косички заплетённые», с. Сарикей), а неполюбившихся животных может даже убить («это беда была, если лошади не понравятся домовому <...> обязательно нужно было избавиться от них и взять других», с. Сарикей). Соот-



Елена Федот на старообрядческом кладбище, где большинство могил не имеют надгробных знаков. С. Слава Русэ. 2006 г. Фото А.А. Плотниковой.

вественно, во всех селах известно выражение о содержании в хозяйстве скота: *по двору* ‘хорошо ведется’ — *не по двору* ‘не ведется’. При покупке животных тщательно выбирали масть: если, например, «ведутся» белые кони, то покупали белых лошадей, а также и белых поросят, другую живность белого цвета.

Вот одна из многочисленных быличек о домовом: «Однажды, говорит, старичок, ну, так уже перед рассветом вышел посмотреть, что там лошади, кони делают. Правда, сена уже было мало, скот он плохо там кормил. Но лошади выглядели прекрасно. Вышел старичок посмотреть и вдруг видит, что со стели движется копна сена! Что ж такое... Копна эта сена огромная. Копна сена точно движется к сараю, где стоят лошади, конюшня там. Когда посмотрел, внизу видит красные сапожки. Это домовой или дворовой тащил копну, целую копну сена, чтоб покормить лошадей. Старичок, говорит, перекрестился и удрал. Как можно такую огромную копну нести такому маленькому человечку!» (с. Сарикей, Севастьян Иванович Феноген, 1942 г.р.). Сохранились и следы поверий о баннике, в частности в девичьем гадании из Журиловки: следует ночью пойти в баню и сунуть руку в трубу — если сядет на руку мохнатым задом, выйдешь замуж за богатого жениха, голым — за бедного.

Рассказы о водяном записаны главным образом в с. Сарикей, но уже и в этом селе редко можно услышать само наименование *водяной*, которое постепенно вытеснил *упырь* или *утопщик* (мифологический персонаж, происходящий от утопленника). *Упры* («не придаенные земли», т.е. не погребенные по принятым правилам покойники) обитали также в заброшенных домах, обращались в дьявола, нечистую

силу (с. Журиловка). Они внезапно появлялись перед рыбаками как видение и пугали их: «А как раньше говорили, что вот тут у моря и были бурлаки позакопанные. И они ходили, как упры. Люди видали, которые рыбалили раньше. Ведь они не приданы земли были, бурлаки сами их позакопали. Там они ни третинки, ни девятинки не служили, ни двадцать дён, ни сорок дён, никакие молитвы, не приданые они к земли, и они ходили, упры, говорили <...> В полночь видали, рыбалки говорили, видали они это, упры. Сами боялись» (с. Журиловка, Екатерина Тимофеевна Симеон, 1925 г.р.). По другим поверьям, *упырь*, *хозяин воды*, имел облик человека и выходил из моря ночью: «Высокий народ <...> обросший, необстриженный <...> Это люди, они не знали свой дом, где он помер, и надходит [приходит, появляется], когда ему приходит время, он уходит с моря и лезет к рыбакам. Кто покорится, а кто не <...> Бог его знает. Мене случалось. Я жил на кровати, а он идет. Крикнул, аж на море. А нам было метров сотня до моря от дормитора⁵ от нашего. Он крикнул, я прохватился, идет человек. Он кричит: “Давай сюда!” Я говорю: “Как он видит меня в дормиторе?” А он меня видел, говорит: “Давай сюда!” Идет прямо на меня. Я туды, я ноги поджимаю, я так. Он идет, и к мене. Я его когда поймал за руку, а он, как болото. Тело у него, так полезли мои пальцы у серёдку. И я прохватил <...> Он такой, возьмёшь его за тело — как болото <...> Через сколько-то лет выходит на берег. Выходит, поглядит и опять в воду. И если лёг на его место, уже не будешь спать там. Он будет тебе каждую ночь приходить и разорять будет» (с. Сарикей, Севастьян Филимонович Кузьмин, 1927 г.р.). В этом рассказе уже отчетливо прослеживаются смешанные черты водяного и «утопленника».

По рассказам старых рыбаков, водяного сложно было увидеть (над водой показывались лишь части спины или головы страшилища), ему следовало оставлять рядом с лодкой рыбу, чтобы его умилиостивить: «Оставляли у лодки. Там лодки стоят на воде, на море. Ну и там оставляешь ему кушанья. Другой раз берёт, а другой раз не трогает» (с. Сарикей). На вопрос: «А что оставляли?» — последовал ответ: «Рыба, рыбу. А что ему оставил? Хлеба? Хлеб он, может, и не знает кушать. И поедал. Покушал...» Соответственно, задобренный рыбаками водяной привязывал ночью оставленную лодку: «Если лодка не привязана, он привяжет лодку, уже он был твой, ухоженный. Знал тебе и мене и помогал. А если не, то развязывает лодку, пус-

тит, если не пойдёшь по его характеру» (с. Сарикей, Севастьян Филимонович Кузьмин, 1927 г.р.). Водяной мог поддержать в воде утопающего, но мог и наказать за непослушание: «А так сказал: “Поймаете завтра столько рыбы, ама далян⁶ спалите!” Кто спалит далян! А говорил: “Завтра поймаете столько вагонов рыбы”. А чтоб его, туго посуду спалили. А как ты можешь его спалить, там восемьсот килограмм пласы⁷, верёвок». На мой вопрос, как водяной разговаривал с рыбаками, собеседник уверенно ответил: «Говорил по-нашему. Знал все языки, говорил и по-русски, и по-румынски. Выходил на берег, говорил. [Рыбаки поймали много рыбы, но приказ водяного не выполнили.] Рассердился, а что ему делать. Раза два дал ветру, перевернуло далян и колы, две недели нужно работать назад, опять. Ну, он свою⁸ дело исполнил. Наказал» (с. Сарикей, Севастьян Филимонович Кузьмин, 1927 г.р.). Строго соблюдались и запреты на воде: в лодке нельзя было свистеть: «Если свистнул — просвишишь целую лето, не будешь рыбку ловить» (с. Сарикей); на одно судно с рыбаками не следовало брать женщину: «Пускай она сама едет, отдельно!» (с. Сарикей).

Менее известны поверья о духах-хранителях иных частей пространства. *Лёсовик* появлялся как *куничка*, однако им также пугали маленьких детей, чтобы те не ходили в лес: «Говорили, что лёсовик, весь зеленый, с длинными ветвистыми руками, защекочет их там» (с. Слава Черкезэ). *Полевой*, стерегущий поле, по свидетельству из с. Журиловка, как и все другие хранители различных частей пространства (домовой, водяной), имеет облик змеи (*всё змея*). Не исключено, что в этом последнем случае наблюдается контаминация с балканскими поверьями о змее как хранительнице любого объекта окружающей природы. Родство поверий разных народов о змее как хранительнице дома, очага (которую нельзя убивать, по сведениям из всех обследованных липованских сел) проявилось и в подтверждении «достоверности» информации тем фактом, что одна румынка показала приятельнице рассказчицы в подвале своего дома свернутую в клубок на подстилке змею, которую погладила по голове, сказав по-румынски: «Ничего страшного, это уж *şarpele de casă*». Слова были истолкованы таким образом: Это значит — *змея домовая, она ничего не сделает*. Свое мнение о домашней змее рассказчица Екатерина Тимофеевна Симеон выразила так: «Дворовой как змей один был в хате. И когда взлюбил какую скотину, какого коня, и косочки плёл им, всё, а другой, не любит какой, той погибал. Вот так называли — дворовой. Я знаю, что есть дворо-



Клавдия Феноген готовит пасхальный кулич (коzonac) по румынскому рецепту — с цукатами. С. Сарикей. 2006 г. Фото А.А. Плотниковой

вые такие, что всякий человек имеет у себе дворовую змею. Не видит всяк, а она есть у человека, есть, дворовая. Ведь она как одна хозяйка, хозяйка дому». Представления о «дворовой змее», «домашнем уже» хорошо известны в западнорусских и южнорусских областях.

Конечно, вряд ли можно было ожидать архаических реликтов в народном календаре старообрядцев. Здесь понятие «календарный праздник» (как и соответствующий термин *годовой праздник* ‘значимый праздник календарного года’) связывается только с торжественным посещением церкви (в соответствующей случаю особой нарядной одежде) и богослужением. Вместе с тем даже в народном календаре старообрядцев некоторые архаические компоненты уживались с конфессиональной спецификой: например, обливание водой друг друга в день Ивана Купалы (*Иван Покупальний*, с. Сарикёй; *Иван на Купайла*, с. Слава Черкезэ) по возвращении из церкви (встречается и мотивировка: «вода смывает все грехи», с. Слава Черкезэ), обход домов на Новый год или Рождество (ходили *апулюкатъ*, с. Журиловка; *Примите сею-вею!*, с. Слава Черкезэ), представление об активизации ведьмы под Пасху (с. Сарикёй), о целебной силе троицкой зелени (*тройческая трава*, с. Журиловка), которой мыли волосы, кормили животных (с. Сарикёй, с. Журиловка), и др. До сих пор в памяти липован сохраняются тексты новогодних колядок (как объясняли мне сами жители, «*колинда* у нас, по-русски»):

«А пулю, пулю
Сам Господь ходил,
Дева Мария Бога просила:
Зароди, Божи, жита и пшано,
И у дому добро, и у поле зерно,
Сеем-веем, посеваем [с этих слов
дети начинают сыпать вокруг зерно],
С Новым годом проздравляем,
И с Василием Великым.
На много лет, тётенки, дяденьки,
На много лет пожить.
Расчиняйте сундучки,
Упушайте петушки,
Вам на орешки,
Нам на питешки.

На много лет!» (с. Журиловка, Соломия Тимофеевна Малай, 1940 г.р.).

Примечательно, что целый ряд архаических ритуалов, традиционно связанных у славян с теми или иными календарными праздниками, липованами исполняется в иное время. Так, например, обычай пугать фруктовые деревья с угрозой срубить неплодоносящее дерево (замахиваются топором и даже оставляют на стволе небольшую зарубку) осуществляется при первом громе. Говорили при этом, обращаясь

к дереву: «Если не будешь родить, срублю» (с. Сарикёй). Эта типичная формула угрозы и само ритуальное действие известны во многих славянских регионах, в частности в Полесье и у южных славян, в составе рождественской обрядности. Ряжение в жениха и невесту, животных с седоком и пр. здесь осуществлялось вне приуроченности к народному календарю (в отличие от большинства других славянских регионов), а именно только на третий день свадьбы (с. Журиловка, с. Сарикёй, с. Слава Черкезэ). То же относится и к ритуальным бесчинствам молодежи — снимали калитку с ворот девушки, закидывали ее в колодец или озеро лишь в случае отказа невесты жениху (с. Журиловка, с. Слава Черкезэ).

В селах липован до сих пор сохраняются воспоминания о почитании повитухи и связанных с ним обычаями и обрядами. Повитуха (*бабка, бабушка*) ухаживала за роженицей (*роди-хой*) и ребенком в течение семи дней после родов: каждый день топила для матери баню, мыла, растирала ее, на восьмой день (*на родину*, т.е. на родины, когда к роженице приходили женщины с подарками) *бабка* получала от семьи подарок: большой хлеб, соль, кусок мыла (все сёла). Жив в памяти женщин, по рассказам их бабушек, и архаический обряд, исполнявшийся в первый день Нового года, на Василия Великого, и называемый *бабы кашки* (с. Слава Русэ, Слава Черкезэ, Сарикёй). Смысл названия утратился вместе с исчезновением основного атрибута праздника — сваренной повитухой каши (поэтому рассказчицы пытаются дать свое объяснение термина, например ‘*бабы сказки*’). Повитуха накрывала стол для собравшихся живущих на ее улице матерей, у которых она принимала роды, а те приносили ей свои подарки: большой красивый хлеб, вино, сало, мыло («14 января собирались родих к бабушке на бабы кашки. Несли подарки и гуляли до утра. Пели разные песни», с. Слава Черкезэ). Утром повитуху сажали в корыто или на санки и возили по селу (с. Слава Русэ, Слава Черкезэ), если был снег, то катали ее с горки (с. Слава Черкезэ).

Мужчин на это гулянье не допускали, случайно попавшему туда мужчине приходилось туго: над ним шутили, он должен был возить и повитуху, и женщин («И тогда на ём катились, и бабку сажали на него», с. Слава Черкезэ). Необходимо отметить, что церковь и общество очень строго относились к подобным гуляньям женщин (в том числе и в другие календарные праздники, например на *маслену*, когда *стремулу пущали* (*водили*), и др.). По замечаниям

рассказщиц, еще 30—40 лет назад, «если женщина *поиграла* [т.е. попела уличные песни] или *поскакала* [поплясала], ее *ставили на молитву*».

Самое сильное впечатление на нас в экспедиции произвела высокая степень сохранности и полнота бытующей в селах народной традиции. Русские старообрядцы Добруджи до сих пор сохраняют и свой язык, и религию, и традиционную народную культуру — «липованскую», как ее называют жители большинства сел, или «казацкую», как утверждают жители с. Сарикёй. Некоторые модификации в структуре народных обычаяев и представлений, которые прослеживаются от села к селу, не затмевают ярких общих черт единого культурного комплекса на этой изолированной и достаточно компактной территории.

Примечания

¹ Выражаю сердечную благодарность всем добровольным помощникам в данной экспедиции, прежде всего гостеприимным хозяевам из с. Сарикёй — Севастьяну Феноген, его супруге Клавдии Феноген и их дочери Александре Феноген, которые всячески способствовали организации всего исследования, Елене Федот из с. Слава Русэ, Ирине Михайлов из с. Слава Черкезэ, Соломии Малай из с. Журиловка и всем тем жителям, которые с удовольствием общались со мной и существенно облегчили мою работу. От души благодарю председателя Фонда им. Ф.М. Достоевского Е.В. Логиновскую за активное содействие в проведении экспедиции.

² Программа полесского этнолингвистического атласа / Сост. А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 21—47.

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

⁴ Здесь следует упомянуть прежде всего книги историка Севастьяна Феногена и его дочери — филолога Александры Феноген (*Феноген С.*, *Феноген А.* Сарикёй: загадка 19-го столетия. Cluj-Napoca, 2004; *Феноген А.* Дневник паломника. Бухарест, 2005).

⁵ *Dormitor* — один из видов временного жилища группы рыбаков на море (rum. *dormitor* ‘комната для сна’).

⁶ Ама ‘но, однако’; дяльян — рыболовная снасть наподобие невода.

⁷ Рум. *plasa* ‘сеть’.

⁸ В говоре отсутствует согласование в среднем роде, характерна унификация по женскому роду.

Работа выполнена при финансовой поддержке программы Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские села на Балканах: архаика и заимствования в народной культуре»)

Е.С. УЗЕНЁВА

Старообрядцы в Болгарии проживают на северо-востоке страны в двух селах: Казашко (в обл. Варны) и Татарыца (в обл. Силистры, Добруджа). Населяют их казаки-некрасовцы, согласно местным преданиям потомки донских казаков, участвовавших в восстании Кондрата Булавина (1707–1709) и после его поражения под предводительством Игната Некрасова бежавшие на Кубань, в Северную Добруджу и Малую Азию.

Село Казашко было основано в 1905 г. на северном берегу Варненского оз. в 7 км от Варны семьей Матвея Русова, бежавшей из румынского села Сарикей, где правительство принуждало старообрядцев служить в армии и делать прививки. Позднее здесь поселились и другие староверы из Румынии (из Тульчи, Журиловки, Каркалиу), откуда местные казаки предпочитали брать себе невест, а также переселенцы из Малой Азии, из с. Мада и с. Майнос в Турции, где турки заставляли мужчин носить фески. В 1908 г. село было признано населенным пунктом указом царя Фердинанда и получило имя Казашка махала. Основным занятием селян было рыболовство, здесь не занимались земледелием и почти не разводили скот, почему село славилось своей чистотой.

Хотя часть жителей являются представителями беспоповского направления старообрядчества (они называют себя *хатники*, так как церковные обряды совершили в доме), а роль священника и старосты здесь выполнял дьяк, в селе с 1935 г. существует церковь Покрова Пресвятой Богородицы, о которой сейчас заботится и где за отсутствием священника служит по праздникам местная женщина Феврония Критска¹.

До 1950-х гг. село было чисто русским, в настоящее время в нем проживает 450 человек, из них 60% казаков и 40% болгар. В последние годы число смешанных браков увеличивается, что наряду с обучением на болгарском языке², естественно, приводит к смешению культур и оказывает влияние на язык старообрядцев. В подавляющем числе случаев молодые русские перенимают болгарские обычаи, отмечают также и болгарские праздники, дома часто говорят по-болгарски. Мне довелось познакомиться лишь с одной семьей (Василия Филиппова, иконописца-самоучки), где муж-старообрядец обратил в свою веру жену-болгарку, которая но-

СТАРООБРЯДЦЫ В БОЛГАРИИ

сит традиционный женский костюм (сафран *шупка*, подпоясанный *кушаком*, блузу *чехлик* и многослойный головной убор: *кичка*, *косяк* и *шаличка*) и знает местный южновеликорусский говор с характерным аканьем, фрикативным *г* и *ў*.

В настоящее время (экспедиция прошла в августе 2006 г.) глава сельской администрации, молодая энергичная болгарка Гергана Иванова³, выросшая среди старообрядцев, пытается сохранить культуру казаков и возродить ряд обычаем. 13 августа отмечается День рыбака (новый праздник), а на Новый год женщины и дети совершают обходы домов, разбрасывая пшеницу с желанием будущего урожайного года и приговаривая: «Сею-вею, посеваю, с Новым годом поздравляю...»

В прошлом на Рождество разговаривались свиным холодцом с хреном, голубцами с мясом и котлетами (*кебаб*), готовили *пирог*. Нередко готовили и сладкий слоеный пирог с тыквой *плечинда*, известный болгарской традиции. В первый день праздника дома посещали *христославцы* (парни во главе с дьяком, славившие в песнях Бога). На *маслену* готовили вареники с брынзой, пирожки и блины; *стрелеу пускали* — водили хоровод-ручеек (*караугод*) по всему селу.

В селе отмечали и день акушерки *Бабы кашки* (14.I), ср. болг. *Бабинден* (8/21.I): женщины посещали повитуху, мыли ей руки, одаривали рушниками, пили и ели, потом бабку сажали в сани и возили по селу, напивались и бесчинствовали (сбрасывали головные уборы, дрались, раздевали встретившихся мужчин, которые должны были платить откуп).

Календарная обрядность казаков-некрасовцев связана главным образом с церковным календарем, что обусловлено их сильной религиозностью в прошлом. Так, от церкви раньше отлучали за бритье бороды, стрижку волос (у женщин), курение, употребление алкоголя, развод илиссору в семье. Не пускали в храм и без традиционной одежды. Если в доме, над входной дверью которого всегда прибит старообрядческий крест, кто-то курил, после этого сразу же белили стены в комнате, считая дым «дьявольским».

Основным праздником села считается Покров. В этот день после службы в церковном дворе дают общесельский обед с традиционными кушаньями, которые относят и больным. В прошлом на Покров, как и на Пасху, трижды обходили село с хоругвями (*фируци*), «освящая его от болезней». Святому Илье молились о дожде во время засухи, со-

вершая обход села. В *Чистый четверг* в полночь ходили на озеро (*лиман*) и обливались водой, «чтобы быть здоровыми целый год». На Троицу пол в храме и церковный двор украшали свежескошенной травой и цветами. Особо почтили 5-ю неделю Великого поста — *Марьина неделя*. В среду (*Марьино стоянье*) была большая служба, посещение которой сулило отпущение всех грехов.

Наиболее чтимым святым считается Николай Чудотворец, покровитель рыбаков, икону которого всегда брали с собой в море. Этот день (*Никола, Никулден*) считался семейным праздником, для него готовили дома обед, вареники из кефали, жарили рыбу на решетке, делали котлетки.

Среди семейных обрядов выделяются погребальные. У старообрядцев было принято повивать покойника, как младенца. После похорон кладбище больше не посещали, считалось, что могилки должны сравняться с землей и быть незаметными, чтобы над костями старообрядцев в будущем не глумились. Поминование совершали только в церкви: служили *панафиду*, делали обед или раздавали *кутью* и булочки *здобники*, пирожки с сыром и мясом. Кладбище разделено на восточную часть, где хоронят староверов, и западную, куда зарывают некрещеных, самоубийц, поповцев и болгар. Теперь под влиянием болгарской традиции ставят памятники, сажают цветы на могилах, соблюдают траур (*жалеют* на болгарский манер), даже вывешивают некрологи на улицах, отличающиеся от болгарских лишь наличием восьмиконечного старообрядческого креста.

От болгар здесь известны поверья об *орисницах*, определяющих судьбу ребенка; «от глаза» к шапочке новорожденного пришивали синеньку «монисту»; «разделяли» детей-«одномесячников» (родившихся в один месяц от одной матери), чтобы они росли здоровыми; пекли лепешку с медом и катали ее, когда ребенок начинал ходить. При избавлении от несчастья совершали «бескровный курбан» (жертвоприношение): каждый год в определенный день носили в церковь муку, масло, овощи, совершили службу или читали канон «о здравии, о спасении». Жертвоприношение при новоселье также осмыслилось как болгарский курбан: резали курицу, собирали родных на обед.

Старообрядцам известны поверья о ведьмах, творящих зло, и домовом (*домовик*), который мог являться домочадцам, помогать или вредить, и которого спрашивали о будущем: «На худо или

ЕЛЕНА СЕМЁНОВНА УЗЕНЁВА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

на добро (явился)?» Многие знают и о змее-покровителе дома, который «как домовик охраняет».

Явно заметно влияние болгарского языка на говор старообрядцев, куда проникает не только лексика, например названия праздников (*Бабинден*, *Никулден*) и болезней (*шарка* ‘оспа’, *магариная кашлица* ‘коклюш’), а особенно экспрессивная (междометия и вводные слова: *нали*, *бре*, *обаче*, *тьк*, *ами*) и фразеологизмы (*адно и сыштото* ‘то же самое’), но также словообразовательные конструкции, которые, однако, почти всегда адаптируются к грамматическим законам русского языка: *постим* ‘постимся’, *най-больший* ‘самый большой’, *краснобузенький* ‘краснощёкий’, *юбка волненая* ‘шерстяная’ (от болг. *вълна* ‘шерсть’), *я подчертал* ‘я подчеркнул’, *изпей мне* ‘спой мне’, *дай кошицу* ‘дай корзину’, *остались только спомены* ‘остались лишь воспоминания’ и др.

Село Татарица, расположенное в 7 км западнее Силистры и в 3 км от Дуная, имеет более давнюю историю, которая, согласно преданиям, насчитывает не менее 300 лет. Казаки бежали из Румынии, из Северной Добруджи, уклонясь от службы в армии, и поселились в Болгарии в пределах Османской империи в с. Гарван у Дуная, вблизи нынешнего села, где тогда жили татары, которые вынуждены были покинуть свои дома из-за частых набегов казаков. Турецкие власти лояльно относились к староверам, дали им земли, разрешили построить церковь, иметь вооруженных казаков и обучать их военному искусству, выбирать на кругу атамана и священника. После освобождения Болгарии в 1878 г. эта территория осталась в Болгарии, а с 1919 по 1940 г. Южная Добруджа входила в состав Румынии и лишь в 1940 г. вернулась в границы государства Болгария.

История села овеяна легендами о его чудесном спасении: 1) от чумы⁴, которая явилась в виде женщины и голосила на берегу Дуная, не имея возможности переплыть на остров, где скрывались от болезни казаки; 2) от уничтожения болгарами во время Русско-турецкой войны, когда хотели сжечь село, где была эпидемия оспы. В это время по Дунаю плыл на корабле русский генерал. Увидев церковь Покрова Пресвятой Богородицы и услышав звон ее колоколов, разносившийся на 30 км по округе, он пожелал посетить село. Благодаря божественному провидению люди избежали смерти.

В настоящее время в с. Татарица, не имеющем административной автономии (это квартал с. Айдемир), проживают менее 700 человек, как русские (чуть более 100 человек)⁵, так и болга-

ры; большинство браков, как и в Казашко, смешанные. Молодежь предпочитает уезжать в большие города и за границу в поисках работы. Церковная община здесь более открыта, на службу приходят и болгары, так как церковь относится к болгарской епархии. Священник, отец Василий, — из семьи староверов, матушка — болгарка. Несмотря на наличие родственных связей с жителями Казашко, по сведению информантов, в прошлом отношения между общинами были сложными: беспоповцы не молились в присутствии белокриничников, не пили воду из одной с ними посуды, считая их «нечистыми», не вступали с ними в браки и пр. А старообрядцы из Татарицы называли селян из Казашко «конями», считая, что «они зашоренные», ничего не видят вокруг.

Сами себя татаричники определяют как казаки-некрасовцы, говоря, что в Румынии их звали липованами. Однако язык свой называют липованским, хотя «фонетика у него более кубанская».

В селе много снох из старообрядческих сел Румынии, где традиция сохранилась лучше. Во многом именно благодаря их усилиям в Татарице стали чаще посещать церковь, носить старинную одежду, это даже стало социальным престижным явлением.

Население с. Татарица наряду с рыболовством занималось активно и земледелием, и садоводством, виноградарством. Этим, вероятно, объясняется сохранность сельскохозяйственных обрядов (наличие ритуального хлеба для первой пахоты, украшение первого и последнего снопа — *борода*, название двойного колоса *красавик* и пр.). В горячие июльские дни говорили, что на небе хлеб печется: «Пякётся пшеничка». В течение Русальной недели не работали, чтобы «не падал плод». Желтокрылых стрекоз, от которых в это время вода Дуная становилась желтой, называли *руслалки* («коники с крыльями»). Считалось, что на Здвиженье змеи уходят на зимовье в дыру в земле, а змею, что напакостила за лето (укусила человека, например), земля не принимает.

Здесь широко отмечается Юрьев день, называемый *чубанский праздник* (т.е. пастушеский), как и у болгар, *курбан делают* (приносят жертву): «На Ягория баранёнка режут, пякуть у печи, дома ядять, пьют». На масленицу были гулянья: девки украшали себя красными лентами и цветами, парни втыкали в шапки петушиные перья, катались с песнями на санях по селу, делали *масленскую куклу* и сжигали. Сейчас под влиянием болгар жгут костры «для здоровья».

Ряженье было на второй день свадьбы, когда готовили красную подсла-

щенную водку в знак честности невесты, а женщины украшали головы калиной.

В области мифологии отмечается особая вера в ведьм и колдунов (колдун — *ведьмак*), которые отбирали молоко у коров и урожай, обходя вокруг цветущей нивы. Ведьма могла превращаться в животных, являясь ночью; ее можно было подстеречь и наказать. Детей пугали рассказами о том, что ведьма может ночью поймать человека и кататься на нем верхом до первых петухов (ср. болг. *караконджел*). В селе раньше жил колдун Ионка, который вредил тем, кто не приглашал его в качестве свата на свадьбу. Показательно, что, несмотря на религиозность, в случае порчи староверы ходили *рядки шукать* (снимать порчу, букв. ‘порядок искать’) в Румынию к *колдукам* (цыганкам) или к *ходже* (служителю культа у мусульман).

Многочисленны рассказы о дворовом (*дворовик*), который заботился о скотине, любимому коню заплетал гриву в косички, которые нельзя было расплетать хозяину, в противном случае это грозило ему смертью. Домовой мог наказывать домочадцев, душа их по ночам, или являться в образе маленького человечка, предрекая горе или выживая из дома. Духом дома считалась и змея, жившая под порогом, которую нельзя было убивать. В народе верили, что Дунай каждый год забирает себе жертву, а утопленники живут в реке. Чтобы утонувший пришел к берегу, его призывали так: «Преплуй, преплуй, твоя мать пришла, молочка принесла!»

От румын заимствован персонаж *балаур*, который, согласно народным верованиям, был похож на дьявола, делал пакости человеку в доме, приходил ночью. Говорили, что, если выругать его, то он может устроить пожар под праздник, как дьявол.

Известны и предания о проклятых кладах. Говорят, что «клады выходили, выйдет огонь, стотинки [монетки] подсказывают. Ежели вдаришь (по кладу) бастуном [палкой], рассыпаются на стотинки, — значит, дадены тебе эти пари [деньги]». Если же клад был проклят, то тот, кто нашел его, погибнет.

В с. Татарица молодежь стесняется использовать свой родной диалект в повседневном общении со сверстниками, предпочитая болгарский язык. Объясняют это тем, что знающие русский болгары их не понимают. Заимствования из других языков ясно осознаются старообрядцами, даже классифицируются: «У болгар первое молоко — куластра, ведро — казан, брынза — из румынского» и пр. А некоторые слова, отсутствовавшие, вероятно, в языке

липован до прибытия в Болгарию, воспринимаются уже как вошедшие в лексический фонд, например *магарка* 'осел'. Так же, как и в Казашко, заимствованная лексика легко интегрируется в синтаксические конструкции местного говора: *Я видала файду* 'выгоду'; *бабки бабували* 'принимали роды'; *крыно прыгает* 'давление скажет'; *мы — казаки от Дона*.

Даже столь краткий обзор традиционной духовной культуры старообрядческих сел Болгарии свидетельствует о том, что, несмотря на изолированность староверов в прошлом, в последние годы общность стала заметно более открытой. Благодаря увеличению числа смешанных браков влияние окружающей близкородственной (славянской) болгарской культуры и языка становится всё ощущимее, взаимодействие проявляется не только во внешних формах, но отчасти затрагивает и культуру казаков-некрасовцев.

Примечания

¹ В селе проживают и последователи поповского направления (белокриничники) из Татарицы, а сельская общественность после ухода «на пенсию» дьяка Кузьмы изъявляет желание привлечь в церковь священника. Сохраняются связи с митрополией в Румынии (Браила) и Древлеправославной церковью в Москве (новозыбковские *беглопоповцы*).

² В настоящее время в селе нет школы, дети ездят в соседнее болгарское село Тополи. Ранее существовала славянская школа, где дьяк обучал детей церковнославянскому языку. В 1952 г. была открыта сельская начальная школа, где преподавали болгарские учителя.

³ Она руководит фольклорным ансамблем «Калинушка» и встречает в «Казачьем доме» туристов, которым рассказывает об истории села; вместе с другими казаками в народных костюмах поет старые песни и потчует гостей борщом, пельменями, варениками, пирожками и водкой.

⁴ Я записала и рассказал о том, как Чума поселилась в доме одной женщины и сидела на печи, как бабка, два дня, не желая уходить. Женщину научили, как избавиться от болезни: она испекла хлеб, отнесла его на «раздорожье» на край села, и Чума пошла за ней, сказав: «Догадалася!» Затем отправилась в соседнее село, «там почала голосить, мор пошёл».

⁵ В 1946 г., когда одна треть населения уехала обратно в Россию, в селе насчитывалось более 400 семей.

Работа выполнена при финансовой поддержке программы Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские села на Балканах: архаика и заимствования в народной культуре»)

Т.Б. МОРРИС (ЮМСУНОВА)

ПАМЯТЬ О РОМАНОВКЕ

С 29 августа по 14 сентября 2006 г. в штате Орегон США проходила российско-американская экспедиция к старообрядцам, ранее проживавшим в д. Романовка в Китае.

Романовка — русская старообрядческая деревня в Маньчжурии, названная так в память убиенного царя по инициативе некоего японского генерала. Деревня была населена преимущественно выходцами с юга Дальнего Востока (Приморья) и официально просуществовала с 1936 по 1945 г., однако некоторые семьи старообрядцев какое-то время оставались в деревне. Последние староверы покинули деревню в конце 1950-х гг. Переселение их было вызвано вводом на территорию Маньчжурии советских войск и гражданскойвойной в Китае. Большая часть «романовцев» приехала в Орегон в 1964 г., до этого они жили в Бразилии, куда попали через Гонконг.

Экспедиция проходила в рамках совместного японско-русско-американского проекта — подготовка к изданию фотоальбома «Дни в Романовке. Жизнь староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.)». Инициатор проекта — проф. Хитоцуёбаси университета (г. Токио) Ёсикадзу Накамура. В 1990 г. проф. Ё. Накамура выступил с докладом «Поселок Романовка в Маньчжурии. 1936—1945 гг.» на III Международном симпозиуме «Традиционная материальная и духовная культура русских староверов в Европе, Азии и Америке» (г. Новосибирск), с тех пор Романовка приобрела мировую известность. Ё. Накамуре принадлежит ряд статей, связанных с Романовкой¹. Имеются также публикации по Романовке японских и русских исследователей².

Ё. Накамуре пришла идея создания и публикации фотоальбома. Он обнаружил несколько изданных в Японии во время войны фотоальбомов, которые содержат немало фотокартин, сделанных в Романовке разными фотографами. Накамура пригласил в свой проект коллег из России и Америки, имеющих опыт полевой работы со старообрядцами. Прежде всего нужно было собрать информацию о жизни в Романовке от бывших ее жителей, большая часть из которых ныне проживает в общинах в России на Дальнем Востоке, другие живут в общинах в Америке и в Канаде.

ТАМАРА БАЛДАНОВНА МОРРИС (ЮМСУНОВА), доктор филол. наук; Вудбран (США)

Участниками проекта с российской стороны являются сотрудники Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева: Вера Васильевна Кобко — зав. сектором реставрации, научный сотрудник отдела фондов, и Нина Беслановна Керчелаева — главный хранитель. Эти исследователи занимаются старообрядцами Дальнего Востока на протяжении 20 лет, а над данным проектом — с 2004 г.

За это время они дважды выезжали в экспедиции к староверам Хабаровского (Солнечный р-н, пос. Березовый, Тавлинка, Дуки) и Приморского краев (г. Арсеньев), которые организовал Приморский государственный музей. Главная задача, которую В.В. Кобко и Н.Б. Керчелаева ставили в этих экспедициях, — идентифицировать всех людей, изображенных на фотографиях, и расписать все сюжеты, что к настоящему времени сделано, за исключением 1—2 фотографий. Кроме этого, они собирали и расписывали родословные старообрядцев, ранее проживавших в д. Романовка. Это Ануфриевы, Валиховы, Басаргинны, Зубаревы, Калугины, Кустовы, Кузевы, Мартюшевы, Павловы, Селетковы. Исследователи также собирали информацию о жизни староверов до их переселения в Китай, о переходе ими границы, о расселении в Китае, в Маньчжурии и об их жизни в Романовке.

С американской стороны в проекте принял участие Ричард Моррис — профессор, доктор по культурной и прикладной антропологии Университета штата Орегон (г. Вудбран, США). Он познакомился и начал работать со староверами Орегона в 1970-е гг., позднее опубликовал о них книгу и серию статей³.

Р. Моррис выявил в Орегоне и в Канаде всех старообрядцев, когда-то проживавших в Романовке. Это семьи Калугиних, Мартюшевых, Зубаревых, Мелкомуковых, Селетковых, Кузнецовых, Валиховых. «Романовцев» Канады (г. Пломундон провинции Алберта) Р. Моррис посетил в 2005 г. и сделал магнитофонные записи их речи. На протяжении последних двух лет он, как и коллеги из Владивостока, работал по идентификации фотографий «романовцев» в США и в Канаде.

В экспедиции 2006 г. к старообрядцам Орегона приняли участие В.В. Кобко, Н.Б. Керчелаева, Р. Моррис и Т. Моррис. К сожалению, проф. Ё. Накамура по объективным причинам в последний момент не смог принять участие

в данной экспедиции. Координатором программы выступил Р. Моррис, он также выполнял функции фотографа.

Цель данной экспедиции — записать на магнитофон диалектную речь бывших жителей Романовки и подготовить первый вариант оригинал-макета фотоальбома «Дни в Романовке. Жизнь староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.)».

За время экспедиции 2006 г. в Орегоне участниками экспедиции записано на магнитофон 37 часов звучащей речи бывших «романовцев». Кроме того, мы с Р. Моррисом до начала совместной экспедиции с коллегами из Владивостока записали на магнитофон 20 часов диалектной речи бывших жителей Романовки и продолжаем записывать дальше.

Предполагается, что фотоальбом будет состоять из: вступительных статей; 11 глав с аннотированными фотографиями и краткими выдержками из рассказов самих старообрядцев о Романовке; именного указателя изображенных лиц; словаря диалектных слов, использованных в альбоме.

Предлагаемая нами публикация — рассказы одной старообрядки 1930 г.р. о жизни в Романовке. Она не умеет ни читать, ни писать по-русски, не говорит по-английски, имеет 12 детей, 40 внуков, 17 правнуков, обладает хорошей памятью, прекрасная рассказчица.

Записи сделаны мной и Р. Моррисом весной 2006 г. Расшифровка моя.

Романовка

А как мы вот в Китае жили, там же леса, мы в лесу, в горах жили. Ну, где посёлок-то там, правда, лесу было мало, а дальше же там же строевой лес, и кедры, и всё такие. Хвойный-то лес весь там. У нас там всякий лес был, только лиственю не было.

Романовка-то, она была на высоким месте, на увале, то вода-то сильно внизу была далёко, на речке. А зимой-то перемёрзнет она, эта речка-то. Колодцы были, но их в посёлке пошли не было, а всё по-за деревней было, потому что мы на увале жили, вода шибко далёко. К речке ближе делали колодцы-то, на уровне с речкой. Небольша там речка была, так и называли Романовка <...>

Мы трудно жили, не так, как счас, да не обижамся. Зимой-то всё позастынет, скота то нельзя выгнать. Воду-то таскали на себе, поить-то надо их, кормить.

Деревня-то больша у нас была, сорок дворов.

Обмолот зерна

Хлеб всяко молотили тоже. Делали такие ёпты, как сказать бы: палка такая длинная, а на палку там ишо вот такая на кожу или на что прибьёться, или на резину, ну и болткашь вот так. Хто там чо спросит, говорели, да вот ёптыми молотили, ёпт там, болташь им.



Романовка просыпается. Слева дома Томилиных, Зыкиных, Игнатия и Тимофея Поздеевых, Егора Селеткова. Справа дома Петра Кузева, Савелия и Степхия Калугиных. Снято со стороны дома Говязиных. Фото 1940-х гг. Из архива Я. Сабура



Заготовка сена. Зинаида Константиновна и Мартын Сафонович Гуськовы закладывают стог. Фото 1940-х гг. Из архива Я. Сабура

А потом так делали что зимами уж, когда холодно, молотили: такой, как сказать, ток расчистят это всё, и потом поливают водой, он маленечко застывает, и коней гоняют, он притопчется всё. И потом, когда всё это притопчется, всё посметут, что уже земля-то не ето, не отстаёт. Ну и настилают там пшеницу, или там овёс, или чо, и потом коней опеть также связывают крутом там четыре, или пять, ли больше, посередке (в)станет человек и погоняят. Они так и ходят, и ходят, и ходят, вытряпчут всё <...> А потом коней-то сгонишь, ету всю граблями вытрясашь всю, собирашь, а потом веет. А потом стали молотилки делать.

Хлеб в анбара держали, больши анбара делали. И пшеница там, и гречуха там, и овёс там, и кукуруза — всё же в анбара. Такие

сусеки делали, так сказать, ящики налаженные, и каждое зерно отдельно там ссыпется. И там место есть ишо кое-что поставить, положить. И вот упряжь всю туды же слаживашь, то от дожжа, от холода, всё туды слаживашь.

Скот при доме

Для скота, сказать что, сараи были, что скотину-то держать, и в ряд тут где-нибудь курятник сделают. Завалют ево с головой [полностью] этот сарай-то соломой, а там такая теплота: ни ветер не хватат, ничо, чо. Скот живёт тама. Просто, так сказать, сделана, без дверей. Всё соломой, завалют крышу-то всё, оно тепло, и бока все соломой завалют. На зиму-то завозят всё соломой, и потом и на пол-то, на землю-то, соломы настел-

лещь толши. Они спят на соломе, тепло. А телят-то, конечно, когдашибко холодно, дак маленьких, там быват, ну недели три или с месяц, в избе подёржишь, а потом тоже туды.

Свиней мы не держали. Хто хотел — держал, но мало держали, почти не держали. Конечно, кони были. На конях работали, дак мы же пахали и сеяли, всё же, и ездили на их куды. Мы когда приехали-то, так где-то у русских брали, а потом свои жеребятца, да и ростили своих.

Коров держали для молока. Конечно, у каждого семья. Кормили-то етим, не бегали в магазин-то, конечно. Коровам вот всё кормили мелку картошку, сваришь да туды же в пойло-то налаживашь. Коров-то ведь кормить надо, тоже доить-то. Молочко-то ведь, гыт, на языке у коровы. Если покормишь, то и подойдешь. А не покормишь, так и доить там нечё. Вот так вот и жили.

Вот езлив телёнку полтора года, то полтора года называли, телёнок или годовичок там. А там ишо скажут, да вон такой пёстрынкой телёнок, вот и всё. Или жеребёнок, вон там пегай или какой-нибудь буренъкай, серенъкай, вот и всё, все ему и имя.

Пчёлы

У каждого почти в семье пасека была, уликов там десять-пятнадцать дёржишь. Мало кто там не держал пасеку.

Када така погода ненастная, пчёлы сильно злы. Дымарь [посудина с тлеющим огньком (от горящих шишечек, мха, коры) для защиты от комаров, мошквары, пчел] разожгётесь там, гнилупечек накладёшь в него и ето так попыхашь на них. Они тогда успокоятся.

Липа была, мёд-то липовый, и разнотравье всякие. Липа, она медовая, мёд хороший с ей, вкусный, белый такой, а со цветов какой-то такой коричневый, не белый мёд. Была така трава, сёрпуха [медоносное растение (какое?)] называли. Потом был, белоголовник [лекарственное растение сем. гречиховых, горец живородящий] называли, он белыми ветками, он тоже медовый. Гречуху [гречиха посевная] сеяли, гречуха тоже медовая. Из гречухи, или там сёрпуха, из белоголовника — разный вкус мёду. Но самый хороший — липовый. Он светлый, и потом, когда он постоит, засахарится так комочками, такой хороший.

Ульи на зиму, когда холод начнётся, их составляют, составят один на один, не на землю, на колышки ставили. Так вот вышиной четыре колышка сделают и так на их поставят улье-то это, дом-то ихний. Составляют всё это в омшаник — така избушка, там ни оконек, никого нету, в тёмно место.

Пчёлы запасают-то сами, чтобы для зимы, сотки-то все запечатывают, но бывает, что недохвятки. Тогда им якорю давали. Там сахар как-то склятият и наливают в таки корумпки, а пчёлы потом сами там работают. А как тепло стало, вот так перед Паской или после Паски, тогда выставляют опеть на улицу.

Держали мёд в липовых кадушках. Липы там стары делаются, она пошли там пустая

в серёдке, вот их спиливают там, как-то вытасывают. Всё обладают, дны поставают, все там залют, чтобы там не текло. И вот в кадушках мёд-то. Держали его больше-то в анбарах.

Езлив у ково лишний-то мёд — продавали, а если не лишний-то — не.

В избе

Кровати на чурочках стояли. Можно было спать и на печке. Ну когда кто замёрзнет или чо, погреться-то залазили. И на полу спали. Там кой-нибудь потник [войлок из бараньей шерсти, заменяющий матрац] постелют да и, и на козлинках даже спали. Ну вот коз били или зубрей. Это зимняя-то больша шерсть-то, вот на их спали, они тёплы.

Яшишки были. В яшишк всё свернёшь, складёшь, вот и. Там ведь лишнего одёжки не было, как здесь. Это же ужас сколько здесь! На каждый день, да, наверно, два раза, три раза надо пере(о)детца. А там рубаха с перемывахой, одну снимешь, а другу оденешь, да стираешь, да и лучше было. А тут не знашь, куды девать, понатолкано везде и.

На уголок вот так шкапик сделаешь, там каку-нибудь занавесочку, посуду столкаш да и.

На полу прямо посерёдке вот подполле с крышкой, ну, такая, как сказать, западня называли. Она там наложена специально, прибито всё што, и это подымеш там за кольцо, откроешь, слазишь, там лестница. Слезишь туды, вытащишь, чо надо, закроешь. Так же как пол, ети же доски.

В углу рукомойка. Ну, рукомойка звали и умывальник звали.

Водянки делали — кадушки такие. Водянка называлася, с покрышкой она, с ручкой. Натаскаешь воды-то, нальёшь её полну, закроешь. Обязательно закрывали, ковшик там. Вот ковшиком начерпаш сколь тебе надо: там кастрюлю, или ведро, или там пить ковшиком почерпнёшь, нальёшь в кружку, а не ныряли там стаканом или кружкой. Не, Боже спаси нас, грех за это. Ковшик, он с ручкой и такая крючочек, на край повешашь в кадушке-то там его <...>

В избе куриц не держали и поросят не держали, а телят держали. Езлив зимой отлишется корова, ну куды его девать? Всё было.

Печка

Печки были всяки: хто бил, хто кирпичи-ны клал, всяки были. У ей там свод сделана, с кирпичам всё выкладено, а сверху-то всё ровно. Цело [наружное отверстие русской печи] сделано, што там топить-то ложить, ну, там прогорит, истопится. Там плита была, плита в ряд с печкой отдельно. Также кружки все, дрова, дровяны же плиты были.

Угли заметали, такая называли клокка [ко-черга]. Она железная. Ручка-то деревянна, а сама-то железна. Вот она, как сказать, загнута, вот ей загребаешь. В уголочек там загребаешь, в загнётку, потом золой присыпешь, што оно так не горело, жару такого не было. И они целыми сутками угли там горячие. А на поту

[на поду], если пекли хлеб, дак такие делали, помело называли. Дерево-то расколешь так, туды тряпку затолкаешь, завяжешь, пришь-мешь, а потом этой тряпкой-то там подметашь, што золы-то не было на хлебу-то. Вот подметёшь, а потом и с лопатки да туды швыряшь хлеб-то. Испекётся, такой хороший тоже, и на ём ни золы, ничо нету.

Коло печки лавочка. Лежать-то не лежали, а так сидеть можно што. Такая деревянна же сделана што. Ну когда разуваться там или обуваться, сядут там. У нас-то было просто, только систи можно было, обуться, одеться, разуться. На печку залазить до-сточки были держаться. Но кто делал, кто не делал. У нас мама не хотела, она говорила, тараканов там как плодить.

Выпечка хлеба

Печки русские у всех были. Хлеб пекли, всё делали мы.

Никаких там дрожжей не было. Само перво сделают так: картошку сваришь, потолкнёшь её, и она так тёпленька станет. Потом в ей муки посыпешь, она сколь-то постоит, закиснет. Вот она закиснет, а потом, ну, опять её мукой подобьёшь так, што она получше была, ну сольёшь там в каку посудину. Потом возьмёшь в отруби. И вот етими отрубями замесишь густо ету опару-то самую, што она аж рассыпается, а потом или на скатёрку или на газетки на какие рассыпешь де-нибудь на солнышко или где. Это всё прямо высыхнет насухо. Вечером возьмёшь там горс(т)ь или две, сколи тебе надо, в какую-нибудь чашку или в каструльку, замочишь тёплой водой. Пока там убирашься да управляешься, она подымется шапкой. Вот про-дедишь в цедок и на этой воде и заводишь. Там, ну, добавляшь такой простой воды, посолишь соли, да и всё. Никаких у нас ни дрожжей, ничо не было. И вот на этой опаре она и подымется, да хлеб хороший.

Замешивали в таких кадушечках деревянных, квашоночки называли. Замешивали ве-сёлкой [деревянная лопаточка для замешивания теста] и закрывали, тряпкой завяжешь, так да и. Ну не чем же попало завяжешь, а уже то, которым сделаешь. Называли квашённик. А если там быват, што тесто маленечко примарается [замарается] на тряпку, дак выс-тираешь, вымощь да опеть етой же. Разно-то не делали: што захватил другу да раз — за-взял. Нет. А всё это порядок был.

На противнях пекли, и на поту пекли, и на капустных листах пекли. На капустных листах ишо вкусней хлеб, он прижарится. А потом обшоркашь это листы-то, да и всё. Если на капустных листах, то обяза-тельно калач сделаешь. Больши калачи, как семейные. И вот накаташь калачку, как по-дымется — на лопату да в печку. Всё могли, теперь мы не можем.

Парёнки *

Парили парёнки, всё делали это.

Езлив вот тыкву, например, разрежешь её, вычишишь всё в ей, семена выберешь

всё, на куски так на большие разрежешь или на половинки. Печку протопишь и поставишь их в печку все, закроешь заслонкой. Она там так упрекают, эта тыква-то, да такая она хорошая, сладкая просто. Ну а потом отстынет, эслив хочешь на парёнки-то, отстынет, кусками её нарежешь, пластами. Этую шкурку-то обчишишь и так кубикам нарежешь. В противень так одна по одной в печку опеть, она высокнет, вот тебе и парёнки. Так делали.

Репу так жа сама парили, но я не парила, а люди парили. В посудину складёшь. Раньше-то чутуны были. Но у нас не было уже чигунов, это на русской стороне были чигуны, в кастрюлю. Закроешь покрышкой да поставишь в печку же, она так упрет хорошо. Стоит, пока не упрет, может быть, она с утра до вечера простоят. Упрет када хорошо, ну и кто так поест, хто тоже в противень да высушит. Вот и репа в парёнке, или брюквенны там, морковны да. Ну, всё так делали.

Стирка

Бельё стирали на руках. Корыгчики каки тебе надо сделают, мужуки же чо — все мастера. Сделают и стирку — доска така железна, жестянна. И так стирали.

На речку ходили полоскали. А зимой тоже, де есть талая вода, туды идёшь, там и полошешь на речке. Если уж немного одёжки, то вот и домой натаскашь воды да над корытом же обкатывашь. Выстираш её хорошо, чтоб она чиста вода была, бежит с белья. И потом обкатишь и опеть на улицу вешашь. Вымрзнет там зимой-то. Хо, как пахнет вывороженным-то, такой вкусный запах!

В котле парили. У нас котлы такие, чугунно или како оно, не знаю. Ну и вот такое, што которо не простируется, холшово больше, это складёшь туды. Ну, соды или кого ли там бросишь. Да больше-то шшолок делали: печку топишь-то, накипятишь это воды-то, потом золу-то возьмёшь и вот её туды добавляшь в котёл-то, потом процедишь. Это отстоится сама светла-то вода, и бельё складёшь. Оно маленечко кипит, покрышкой закроешь, маленько покипит, вот и всё, и отстирывают. Ну потом-то ишо рукам стирашь, потом на речке пополошешь да ишо вальком [плоский деревянный бруск с ручкой для выколачивания белья при полоскании] поколотишь. Оно такое, хорошее.

Мыло-то сами варили тоже вот же с золой же. Шшолок же наваришь, эту золу-то выбросишь. Ну там чо, како сало там, или там масло, или чо — сливашь туды. Вот оно кипит-кипит, всё это выпарит, останется такое, а потом застынет, как холодес. А потом его выльешь в какой-нибудь противень. Самоварное мыло звали, сами варили. Было и такое, можно было в городе купить, но не все могли, тоже трудно было, то варили.

Примечания

¹ Накамура Ё. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992; Он же. Романовка — поселок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Незримые мосты через Японское море. СПб., 2003.

² Тэруока Г. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942; Фудзияма К. Деревня Романовка. Чаньчунь, 1941; Кобко В.В. Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. — 30 гг. XX в.); Аргудяева Ю.В. Бегство старообрядцев Приморья в Маньчжурию в 1930-е гг. и их реэмиграция в Россию // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Материалы IV науч. конф. 14—17 сентября 2004 г. Владивосток, 2004. С. 176—181 и др.

³ Morris R. Old Russian Ways: Cultural Variations among Three Russian Groups in Oregon. New York, 1991; Morris R. Прикосновение к истокам // Топос. Пермь, 1992. № 1. С. 34—36; Он же. Община староверов в Северной Америке как одна из моделей для развития демократии в России // Skupiska Staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce: ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie. Warszawa, 1994. С. 23—33; и др.

Н.Е. СОЛОВЬЕВА

СЕВЕРНЫЕ СТАРООБРЯДЦЫ: ВЗГЛЯД ИЗВНЕ

Предмет нашего исследования — представления о староверах в современной деревне по материалам экспедиций 2004—2006 гг. в села Няндомского района Архангельской обл. На обследованной нами территории (Каргопольский и Няндомский районы) старообрядцев сейчас практически не осталось (нам удалось найти и говорить только с двумя старообрядцами, одна из которых приезжая; они живут вне религиозного общества с единоверцами, но при этом открыты для односельчан); последние общины существовали еще в 1960—1980-е гг. Однако память о старообрядцах сохранилась, и рассказы жителей современной северной деревни выявляют существование определенных стереотипных представлений о них. Именно этот стереотип, а не прежде существовавшая историческая действительность будет интересовать нас. Наших информантов мы будем называть никонианами (в противоположность старообрядцам) и просто деревней.

Само название *староверы* возводится к вере людей, «которые до нас были» (вариант: «вера <...> которая до Никона была» [1]), людей прошлых поколений: «Мы-то тут уже посовременее были, а они-то <...> [старшие родственники и соседи] старой веры» [2]. Нередко *староверами* называют пожилых людей. И наоборот, староверов часто называют просто *старыми людьми*. Характерно, что в сознании современной деревни старообрядцы наделяются «старинными» атрибутами: «Они носили на голове <...> из бус сделанный кокошник» [3]; «Одеваются оне по-простому, как раньше христиане одевались» [4].

Как часто отмечают информанты, старообрядцы отличаются от никониан прежде всего своим бытом: «Они всё делают по-староверовски» [5]. Особенно это выражается в ограничении «лишнего» общения с «миром»: «Ни в кино не ходили, ни на какие развлечения не ходили... они телевизор не смотрят <...> ни на какие дискотеки не ходят», «никуда» [6].

Большинство признает: старообрядцы вели «культурный образ жизни», что выражается в запрете на табак и алкоголь (это отмечают в основном информанты-мужчины), соблюдении постов и совершении молитв (по словам информантов-женщин). Соблюдение староверами постов и *среды-пятницы* («скборому не идят», «постуют») часто характеризуется никонианами как главная особенность «истинной», «старой веры». За такой «чин», а также за трезвый образ жизни старообрядцы пользуются уважением никониан. Отмечают и соблюдение запрета на чай: «Чай не пили, токо воду одну <...> Заварки никакой не признавали» [6].

Этикет старообрядческого застолья играет не последнюю роль в создании стереотипа: помимо чтения молитв до и после трапезы, один рассказчик упомянул невозможность принятия пищи не за обеденным столом — и хотя в данном случае он, скорее всего, принял просто пожилую женщину за староверку, сам факт такого смешения говорит сам за себя: «Иду раз по Каргополю, как в Няндоме у нас обычно принято, — пирожок купил и бутылку сока, пью, ну кушаю на ходу, раз — мне бабка говорит: "О, прах!" Ну, значит, голодный [видимо, так говорили в отношении попрошайки] по-ихнему. Я такой, раз, у меня... кусок в горле встал, я думаю: "Не понял! Что за..? Почему меня обозвали голодным, я же на своё купил, прально?" Я просто перекусить решил на ходу, я не могу на месте, я тороплюсь, а вот видите, у них как принято» [7].

Информанты часто отмечают у староверов наличие особой посуды: «...только деревянная посуда была <...> железа не было» [8].

Отдельный вопрос составляют особенности старообрядческой ритуалистики. Сюда мы можем отнести сведения о том, что старообрядцы «двумя пальцами крестятся», «молятся, но не крестятся» [16]; «по-своему молятся» [13]. Отмечают использование при молитве особых четок: «У них вот что-то перекидывалось через руку, и они молились» [1]. В рассказах о старообрядческих похоронах упоминается отдельное, «свой кладбище» и надгробный крест «не такой формы» [9]. О крещении «по правде», в «старую веру» рассказывают, что оно происходило в реке или озере, либо «в другой церкви». Иногда местам, связанным со старообрядческим культом, приписываются особые свойства, например: «Вот тут по Моше-реке, это озеро я видел сам, мне рассказывал один мужчина, что когда-то там старообрядцы крастили детей в этом озере <...> и оно считалось у них священным, а оно... Интересная особенность этого озера в том, что, вы понимаете, ровное вот такое поле, трава и потом углубление наподобие блюдца в земле, почти круглой формы. И какой бы ветер ни дул, уровень воды ниже намного поверхности земли, то есть никакого волнения, оно как зеркальное» [10].

Богомольность староверов («без молитвы никуда» [7]) отмечают в числе их несомненных достоинств. Их образ жизни, следование «старинным обычаям» [6] признается более правильным, чем тот, который ведут никониане: «Староверы... они верой идут» [16]. Поэтому они оказываются «более верующими». Характерно, что именно богомольность и «делает» старовера: «[Если праздновать все праздники и поститься, то тоже будешь старовером?] Да» [11]. Видимо, по ассоциации старообрядцам присваивают монашеские атрибуты: «Ходят в чёрном <...> Да, ряса болоз... этот, как балахон... надет. И шапочка сверху. Вот старовер, если видишь — это старовер» [8]. Старообрядцев также часто называют отшельниками за их образ жизни: «...староверы, они ходили... уходили в скиты... <...> Ну, где вобще... люди не ходят, никто <...> на болотах там, ну, уходили, чтобы... где... след человеческий не ступал <...> Отшельники назывались» [8].

К старообрядческой религии никониане относятся довольно терпимо. Однако существует ряд принятых в деревенском сообществе этических норм, нарушение которых влечет за собой непонимание и даже осуждение.

Староверов оценивают как людей скрытных в плане общения с односельчанами: «Они жили обособленно. Очень много не якшались» [6]. Из-за этой особенности родилась даже поговорка *жить как староверы* ‘живь отдельно, одному’, например, одна из рассказчиц так описывает свою жизнь в заброшенной деревне в 2 км от с. Мехренъя: «...мы жили, грю, как староверы, пять лет одни там, в деревне» [8]. Возникновение этого клише свидетельствует об устойчивости стереотипа: часто информанты (в основном люди пожилые) хранят в памяти образы либо своих родителей и представителей их поколения, которых они называют староверами, либо слухи о никогда не виданных ими старообрядцах.

В большинстве рассказов староверы никогда не едят за одним столом с людьми другой веры: «Они там с тобой и кушать не сядут» [7]. Особенно болезненно воспринимается негостеприимство и «брэгливость» староверов, которая проявляется в использовании персональной посуды. Об этом нами было записано огромное количество рассказов, почти одинаковых как по сюжету, так и по оценке, например: «...ну вот, попросить воды, колодец стоит <...> "Бабушка, дай, пожалуста, воды попить!" Она грит: "Нету воды". Я грю: "Как нет? Вот у тебя колодец стоит!" — "Нету". Ладно, пошёл ко второй, она мне баночку литровую налила воды, я попил, отдал ей банку, как обычно... ну пошёл, потом такой, знаешь, взял оглянулся по

интуиции... лак банку выкинула. Я думаю: "Не понял! Банку выкинула". К мужику подхожу: "Вот такая тема, — рассказываю, — у бабушки взял воды попить, она выкинула, вот тот дом", — показываю. А он грит, а мужик мне грит: "Скажи спасибо, что дала попить... это староверы, они могли вообще не дать тебе воды пить". Вот такая тема, ведь какие они» [7].

Одна рассказчица так объясняет выбрасывание посуды староверами: «Гигиена сама обыкновенна. Знаю... ни... я своей ложкой ем и, знаю, от меня ни... кто другой не разится» [6].

Старообрядцы, по многочисленным свидетельствам, держат для гостей «специальную кружку», и, чтобы напиться воды с дороги, гость черпает специальным ковшом воду из колодца, затем переливает ее в «кружку для гостей», только потом пьет. В Моше нам рассказали историю, как родственник староверки приехал к ней из соседнего села на праздник: «Он коня выпряг, ёму так пить захотелось, а он, долго не думачи, он как думал, что [он как] дома. Он пришел да ковши воды зачерпнул — от ковша и напился. А она [родственница-староверка] пришла да этот ковш выкинула на улицу. А он и грит: "Ты цё, Любовь Дмитриевна, цё ковш-[то] выкинула?" — "Ты ковш опоганил!" — "А как опоганил? Я ведь что, не поганый!" — "Надо было выпи... напи... налит в кружку и из кружки напиши" <...> Вот она староверка была» [12]. Одно только прикосновение чужого, по рассказам, считается у старообрядцев грехом и должно быть замолено: «[Если из посуды староверки пил чужой,] она уж посуду всю бросала и отмывалась <...> "Я, — грит, — даже молиласи. Три недели, — грит, — мольюсь, чтобы этот грех [замолить]» [13].

С другой стороны, старообрядцы сами «ходят [в гости], дак они с собой посуду носят» [14].

Видимо, таким строгим соблюденiem «чистоты» объясняется происхождение специфической инвективы: «Вот в Лими, там ска[ж]эт: "Ах ты староверская цяшка!" [Это так ругали людей?] Ага <...> Ска[ж]ут: "Ето староверская цашка идёт"» [15].

Одним из объяснений особенностей быта старообрядцев является убеждение в их суеверности: «...если ты дашь попить из колодца, воды не будет в колодце водиться, вот в чём дело. Колодец иссохнет, у них, видишь, вера какая» [16].

Оборотной стороной соблюдения староверами «чистоты» становится, таким образом, человеконенавистничество, и сравнение староверов с никонианами оказывается не в пользу первых: «Ну это как брезгливость людьми получается. Это нехорошо тоже. Не по-христиански же» [1]; «У них, видишь, какая вера, а у нас всё наоборот: пей не хочу, бери — на, пожалуста, воды не жалко, соли не жалко, хлеба не жалко — бери, это нельзя жалеть, а у них всё по-другому» [7]. В цитируемом ниже рассказе староверы даже ведут себя как вредители: «...мужик вот Ванька молдаван <...> он же после дести вечера ничё тебе не даст, у них заведено так... ничё не дают, потому что как бы или после шести вечера дашь чё-нибудь — тот же хлеб или тот же... ну... чево-нибудь — денег... у тебя денег не будет водиться, ни хлеба не будет водиться. А спирт так этот технический — пожалуйста, бери не хочу, травись» [7]. Характерна реакция одного из информантов на вопрос, как пройти к староверам: «Не советую» [17].

Поэтому наряду с отношением к старообрядцам как к истинно верующим людям существует и мнение о них как о «злых людях» и даже нехристианах. Приведем несколько характеристик веры старообрядцев, демонстрирующих весь спектр отношения к ним: «они старой верой веруют <...> не христианской какой-то» [3]; «не в такого [как у нас] Бога веровали» [16]; вера «та же самая», что и «у нас» (главное отличие — старообрядческие «жёсткие порядки») [6]; «более верующие» [13], «истинно верующие» [17], «божественные люди» [13, 17]. Показательно, что в с. Воозеро за старообрядцев принимают представителей сект (в частности, Свидетелей

Иеговы), агитации которых деревня противостоит и почитает их за «нехристиан». Существование у старообрядцев множества толков деревня воспринимает как своего рода язычество, а старообрядческому культу приписываются «языческие» черты: «Ну, это они как... фетишизм, что ли, они... преклонялись к чему-то... кто-то... рябиновой ветке» [1].

Таким образом, староверы предстают в глазах жителей современной деревни двуликими — полумонахами-полунехристиями, и праведниками и грешниками одновременно.

Список информантов

1. Зинаида Леонидовна Барабкина, 1945 г.р., род. в с. Моша (д. Икса (?)), жила в Северодвинске, примерно с 1985 г. живет в с. Моша (д. Икса). Зап. в 2004 г.

2. Галина Петровна Зуева, 1944 г.р., род. в Пермской обл., детство провела в с. Моша (д. Орьма), в 1970—1985 гг. жила в Харькове, с 1996 г. живет в с. Моша (куст Погостище, д. Суегра), летом в д. Кипровская; образование ср. спец., работала ветврачом. Зап. в 2004 г.

3. Валентина Ивановна Трохова, 1935 г.р., род. в с. Моша (д. Ивашково), училась в школе в д. Шернинская, с 1955 г. живет в с. Моша (д. Кувшиниха), образование 7 кл., работала в колхозе. Зап. в 2004 г.

4. Валентина Михайловна Биричевская, 1935 г.р., род. и живет в с. Моша (д. Зеленинская), год жила в Архангельске, 2 года жила в с. Моша (д. Анташиха), затем переехала в г. Северодвинск; летом приезжает в с. Моша (д. Котовская), работает продавцом. Зап. в 2004 г.

5. Анастасия Степановна Подгорных, 1921 г.р., род. в с. Мехренъя (д. Пал), живет в с. Мехренъя (д. Мальшинская), образование 4 кл., работала в совхозе. Зап. в 2005 г.

6. Татьяна Ивановна Подгорных, 1941 г.р., род. в с. Мехренъя (д. Пал), в 1962—1992 гг. жила в с. Верхняя Речка Няндомского р-на, с 1992 г. живет в с. Воезеро (д. Задняя). Зап. в 2006 г.

7. Андрей Павлович Вдовин, 1968 г.р., род. в с. Мехренъя (д. Никишинская); живет в с. Мехренъя (д. Мальшинская), образование ср. спец. Зап. в 2005 г.

8. Тамара Васильевна Бойко, 1949 г.р., род. в с. Верхотина, живет в с. Мехренъя (д. Холопье); образование среднее, 3 года жила в Мурманске, работала почтальоном, на ферме; знахарка. Зап. в 2005 г.

9. Софья Афанасьевна Боровских, 1923 г.р., род. и до 1946 г. жила в с. Лимь (д. Наволок), с 1946 г. живет в с. Моша (д. Боровская), образование ср. спец. Зап. в 2004 г.

10. Борис Леонтьевич Грушко, около 1950 г.р., с 1981 г. живет в с. Моша (д. Курья), образование высшее, работал учителем, краеведом. Зап. в 2004 г.

11. Валентина Александровна Вельможина, 1937 г.р., род. и до 1959 г. жила в с. Моша (д. Малое Матъзеро), с 1959 г. живет в с. Моша (куст Погостище, д. Суегра), образование 7 кл. Зап. в 2004 г.

12. Валентина Николаевна Мархилевич, 1936 г.р., род. в д. Артемово Каргопольского р-на, примерно с 1960 г. живет в с. Моша (д. Погост), образование 4 кл. Зап. в 2004 г.

13. Людмила Алиевна Дукай, 1955 г.р., род. в Сегежском р-не Карелии, примерно с 1961 г. живет в с. Канакша (д. Большой Двор). Зап. в 2006 г.

14. Валентина Дмитриевна Мохова, 1926 г.р., род. и живет в с. Моша (д. Вельская), несколько лет жила в Котласе, образование 8 кл. Зап. в 2004 г.

15. Валентина Ивановна Боровских, 1926 г.р., род. и выросла в с. Моша, работала в колхозе, в МТС, в совхозе дояркой, пастухом, почтальоном. Зап. в д. Логиновская в 2004 г.

16. Мария Степановна Старостина, 1921 г.р., род. в с. Конево Приозерного р-на, живет в г. Няндома, с 1976 г. приезжает на лето в с. Воезеро (д. Курниково); работала кочегаром, помощником машиниста, комендантом общежития, завхозом депо. Зап. в 2006 г.

17. Василий Иванович Федотов, 1942 г.р., род. и живет в с. Лимь (д. Наволок), с 1951 по 1994 г. жил в Архангельске, образование ср. спец. Зап. в 2006 г.

Е.Е. ЕРМАКОВА

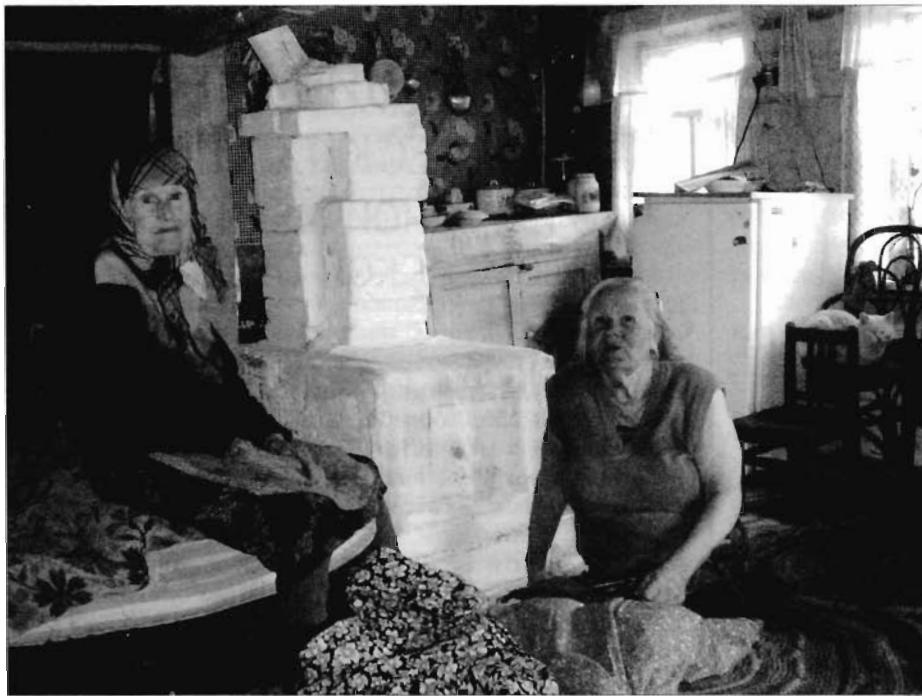
НОМИНАЦИИ ЛЕЧЕБНЫХ И МАГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

С середины 1980-х и до начала 1990-х гг. историко-этнографической лабораторией при кафедре истории СССР Тюменского государственного университета проводился систематический сбор, обработка и изучение материала по теме «Народная медицина». В ходе экспедиций были обследованы 12 районов юга Тюменской обл. со старожильческим (славянским) населением, опрошено более 500 информантов. Материалы этих экспедиций хранятся в Музее археологии и истории (Архив лаборатории истории культуры Сибири) ТюмГУ (см. [1]). От историков эстафету подхватили филологи. Автор настоящей статьи и ее коллеги И.А. Половодова и Г.К. Чаукерова с 2003 по 2005 г. провели ряд фольклорно-этнографических экспедиций при поддержке Института гуманитарных исследований ТюмГУ, обследовав также районы Тюменской обл. и опросив около 130 информантов. Собрano более 400 лечебных и магических текстов на русском, украинском, чувашском, белорусском языках (хранятся в архиве Института гуманитарных исследований ТюмГУ и в личном архиве автора), зафиксировано большое количество акциональных оберегов, а также касающихся народной медицины быличек, легенд, меморатов. В наших экспедициях мы ставили целью исследовать существование «элитарной» и «массовой» знахарских практик.

В итоге вывод Н.А. Миненко о том, что «даже во второй половине XIX в. медицинские нужды сибирского крестьянского населения удовлетворялись, как правило, лекарями-самоучками, народной медициной» [2. С. 113], по нашим наблюдениям, можно с некоторыми оговорками применить и к настоящему времени. Итоги наших экспедиций показывают, что лечат, причем повсеместно, не только врачи, но и «бабки». При этом в народную медицину проникает «биоэнергетическо-космоэнергетический» дискурс.

Самые распространенные лексемы в среде западносибирских (tümenских) знахарей для подобного рода текстов — заговор, молитва (молитовка), наговор.

Для разъяснения значения данных слов сначала обратимся к словарям. В словаре В.И. Даля заговор объясняется как «действие по глаголу в смысле завораживания, колдовства; нашепты. || Заговоры от болезней или скорбей: урочные, грыжные, своробы, зубные, нпр. от укуса, от ружья и пр.» [3. Т. 1]. В «Словаре русских народных говоров» слово молитва во втором значении определена как «текст заговора. // Охранительный заговор (молодым на свадьбу или скоту от зверей)» [4. Вып. 18]. Таким образом, значение слова молитва оказывается синонимично заговору. В «Словаре русских говоров Сибири» номинации заговор и молитва отсутствуют [5]. В словаре Даля одно из значений слова наговор — «заговор, читаемый на какую либо вещь, на хлеб, соль, воду и пр.» [3. Т. 2]. В «Словаре



Информантка З.Т. Ганова (справа) с сестрой. 2005 г.

русских говоров Сибири» слово *наговор* имеет значение ‘заклинание, заговор’ [5. Т. 2].

Посмотрим, какие значения приобретают данные лексемы в речи наших информантов.

Круг людей, употребляющих в своей речи и практике слово *заговор* (*заговор*) для названия лечебных текстов, достаточно широк. Часто оно встречается в речи 40–50-летних знахарок (Г.П. Кугаевской, Л.С. Овчиной), а также у тех, кто имеет высшее или среднее образование или читает новейшую «знахарскую» литературу, — например у М.А. Лесковой (г. Ялуторовск) и Р.А. Вострых (с. Уктуз), которые лечат заговорами из книг Н. Степановой¹. Слово *заговор* вошло в речь и старших по возрасту знахарок, например А.Г. Тимофеевой (1939 г.р., с. Бердюжье): «[Слова, которыми вы лечите, это молитвы или заговоры?] Просто заговор, и всё. Молитвы я не знаю никакие».

Белоруска Н.Н. Пташкина (д. Тюнёво), рассказывая об истории получения ею знания, упоминает свой разговор со свекровью: «Потом, значит, она мне говорит: “Давай хоть от меня, хоть что я знаю, ты вот такие простые заговори перепиши и напиши”». Пташкина в своей практике использует книгу А. Аксенова «Я не знахарь, я колдун», где лечебные тексты называются заговорами. А.Н. Маслова (с. Ивановка) лексемой *заговор* обозначает как

лечебные тексты, так и сглаз, порчу: «Ну, я лечу детей от грыжи, от испуга, от родимчика, снимаю порчу, заговор у взрослых людей <...> Вот, например, я могу снять с нее заговор <...> но это ненадолго. Она некрещеная, и она снова будет этому подвергаться». Лечебные тексты она называет *молитвами*, и *заговорами*.

Информанты могут уподоблять *заговор* *молитве*: «Заговоры — это своего рода те же молитвы» (Г.П. Кугаевская, с. Байкалов); «Молитву если знаешь, то то же самое, что заговор» (перечисляет молитвы «Отче наш», «Молитва Христова», «Пресвятой Деве») (Т. Пульникова, д. Плавново).

Л.М. Загибалова (с. Ярково) разграничивает молитву «Отче наш» и *основную, заговорную молитву*: «Молитв много я знаю наизусть. Основных. Перед тем как лечить, творят молитву “Отче наш”, это всегда, а потом основную молитву читаю три раза, которая заговорная уже». В то же время и для церковной молитвы, и для заговора она применяет один и тот же термин — *молитва*.

Р.А. Вострых хотя и употребляет разные лексемы — *заговор*, *наговор*, *молитва*, однако по контексту можно судить, что различий между ними она не делает — это разные обозначения одного и того же типа текстов. С заговорами Руфина Александровна знакомится по книгам Н. Степановой, применяет их. Лексема *наговор* в ее

речи также связана с книгами этого автора: лечить ревматоидный артрит она научилась у Степановой («там и наговорами, и травами»). Однако чаще лечебные тексты Вострых называет *молитвой* — это и «Отче наш» и, молитвы от «уроков», от «зубов», от ангин и другие (свои знания она унаследовала от бабушки, от которой, скорее всего, и переняла номинацию *молитва*).

Некоторые информантки могут разграничивать различные лечебные тексты, отводя им разную роль в процессе лечения. Например, Н.А. Чернышева (с. Нижняя Тавда) различает *заговоры* и *наговоры*: «Есть заговоры, есть наговор просто на воду. Они по-разному». М.М. Лескова (г. Ялуторовск) отмечает: «Заговор — это когда лечишь или узнаешь, что у неё сглаз, колдовство заговорами наделано. Когда отливаешь на воске — молитвы» (Лескова лечит текстами из книг Н. Степановой).

Лексема *заговор* в речи М.М. Рогулевой (д. Большекрутинская) относится только к тексту, применяемому для лечения от яичника; *молитвами* она называет слова, которыми лечит все остальные болезни.

Н.С. Ермохина (с. Покровское) сообщает: «Я лечу только молитвами. От чего я — я лечу только детей, особенно вот испуг, уроки вот эти вот, зубы заговаривать, заговорами я лечу. Я ничем не лечу, ни травами, ничем. Я только словами лечу». Как видим, в ее речи лексема *заговор* относится только к определенному виду текстов — к заговорам от «зубов», а лексема *молитва* — ко всем остальным лечебным текстам (лечить Ермохину научил дедушка: «Дедушка дак учителем работал, учителем работал по молитвам, преподавателем молитвов был дедушка»).

О том, что номинация *заговор* в некоторых случаях неорганично входит в обиход знахарей, может свидетельствовать ее грамматически неправильное словоупотребление, например в речи А.Е. Борисенко (с. Бутусово): «Ну, я заговор даже не знаю, от кого я их научилася» и далее: «Слова, которыми лечат, — молитвы. Только молитва». Коми-зырянка Р.Д. Мишарина (с. Ивановка) не видит разницы между данными номинациями: «[А слова, которыми вы лечите, как вы называете? Заговор, молитва, наговор?] Да, связано с молитвой оно. [А как вы называете?] Заговор я называю». В то же время в беседе она употребляет только лексему *наговор*.

Синонимичны номинации *заговор* и *молитва* в речи чуваши К.В. Дмитриевой (с. Ярково): «[А вы лечите словами, заговорами?] Заговорами я лечу... И молитвой я лечу... А так-то заговоры — это молитвы».

Среди всех обозначений текстов преобладает лексема *молитва*, причем во многих случаях в речи знахаря она является монономинацией. Например, Ф.И. Харланова (с. Омутинское) лечит *Божьими молитвами*: «Там много молитв есть. Сначала обращаемся к небесному Отцу: "Отче наш", "Пресвятая Богородица", потом "Символ веры", "Воскресная". Там уже по ходу другая молитва, что надо ей излечивать». А.И. Снегирева (с. Памятное) отмечает: «Как бабушка научила, то я и знаю. Это Божьи молитвы. А заговоры я никакие не знаю, я только знаю Божьи молитвы». Коми-зырянка З.Т. Ганова (с. Ивановка) говорит: «Как без молитвы? С молитвами». Казашка К. Байсенова (д. Мезенка) лечит молитвами из Корана: «Вот молитва Анхам от головы читается».

Несомненно религиозное влияние в выборе некоторыми информантами номинации *молитва* для текстов, которыми они оперируют в ходе лечения. М.И. Романенко (с. Сладково) аргументирует выбор номинации *молитва* так: «Я всё прошу Бога». Г.П. Кугаевская (с. Байкальское), уподобляя *заговоры* и *обереги молитве*, объясняет это следующим образом: «Потому что <...> обязательно мы должны крест наложить в конце хотя бы или <...> сразу, допустим». Н.С. Ермохина (с. Покровское) полагает, что слова, которые она произносит во время лечения, — церковные молитвы; впрочем, она осознает их отличие от читаемых в церкви: «[А эти молитвы церковные?] Церковные, обязательно церковные. Раньше были церковные, как молитвенники, были у дедушки. Ну, вот сейчас читают молитвы в церкви ли, где — они не совпадают. У них только совпадает "Аминь. Аминь. Аминь". Больше ничё не совпадает».

Среди наиболее частотных номинаций лечебных текстов можно назвать группу слов, производных от глагола *говорить*: *наговор* (*наговор*) и единичные *наговорка* (например, *наговорка от зубов* в речи чуваши К.В. Дмитриевой), *приговор* (в речи Е.Ф. Перминовой, с. Бердюгино) или *приговар* (в речи Е.М. Гордеевой, с. Бердюгино). Как правило, эти слова выступают в роли синонимов *молитвы*: «Божественные у меня наговоры. Я с детства приучена к Господу Богу, боже-

ственным молитвам. И молюсь ему, и прошу его, и молитвы есть к нему, наговоры лечебные» (М.С. Кулеш, с. Викулово); «Наговор, молитва — это одно и то же. Всё читается с именем Господа» (Л.М. Загибалова); «Я воду на угли наговариваю, выношу, да всю одежду перехлопаю, да всё с наговором да с молитвой» (Н.А. Шаровьева, с. Петелино):

Среди единичных номинаций — *статья* (П.Я. Тенюнина, с. Бердюжье; А.Н. Авросимова, с. Уктуз); *шепоток* (О.И. Половодова, с. Байкальское), *заклинание* (З.К. Суворова, с. Памятное), *оберёг* (Т. Пульникова), *оберег* (Г.П. Кугаевская).

Т. Пульникова называет *оберёгом* текст «на ночь», который произносят три раза при выключении света: «Царь огонь, царица искра,



Знахарка и травница Р.Д. Мишарина. 2005 г.



Р.Д. Мишарина заговаривает бородавки. 2005 г.

спи тихо и смироно. Аминь». Таким образом, данный текст призван не допустить в доме пожар с помощью воздействия магической силы слов на огонь и искру. Вероятно, раньше этот текст читался как обращение к печи.

В речи Г.П. Кугаевской *оберег* — *заклинание от беды*. Перед чтением «молитвы-оберега от нервных срывов» нужно намочить рубашку святой водой и произносить слова: «Река не плещет, звезда не блещет, луна не ка-

чается, раб (имярек) не взъедается, не ворчит, не кричит, руками не махает, душа его отдыхает, злобы не знает, спи, сон, в дверях, в окнах, в стенах, спи тихо, нету лиха и психа. Аминь. Аминь. Аминь». После произнесения заговора рубашку нужно перекрестить и повесить сушиться, а когда она высохнет — надеть.

Единичная номинация *шепоток* отражает в своей семантике и сам текст, и способ его произнесения. «Она [знахарка] как говорит, не сильно громко и не совсем уж тихо. Но в это время, на кого она говорит, должен молчать обязательно, не разговаривать. Спокойно» (О.И. Половодова). Многие наши информанты подчеркивали, что слова лечебных текстов произносятся не громко, а именно шепотом: «Молитву-то читаешь не вслух, а шёпотом» (С.А. Бокарева, с. Сладково); «Читают и шёпотом. Читать надо именно спокойно, как будто сама для себя читаешь. Никак не кричать, не громко. Спокойненько, тихонечко. Вполноголоса, чтоб никто не мешал, обязательно была тишина. Чтоб горела или лампадка, или свечка, обязательно иконки чтоб были. Чтоб никто не мешал» (Г.П. Кугаевская). При произнесении лечебных текстов сила голоса у той или иной знахарки может быть разная. Например, вслух читает Н.Н. Пташкина, «чтобы уверился сам больной». Тексты могут произноситься шепотом (О.И. Половодова, Г.П. Кугаевская, С.А. Бокарева). Шепотом читает также чувашка К.В. Дмитриева, причем если она забывает какое-то слово, то произносит текст снова, так как «тогда не вылечивается. Надо полностью, с умом надо». По поводу того, допустимы ли опускания или изменение слов в лечебных текстах, среди знахарок нет единства. К.В. Дмитриева повторяет заговор, Л.М. Загибалова, напротив, на вопрос, можно ли изменять слова в молитве, ответила: «А посмотрите — читали же молитву: "...которые слова знала — прочитала, которые, видно, знала — забывала, оставляла, те бы вперед забегали и пуще бы тех помогали". Если хочешь уж сильно помочь — дак всё помогает же». Обращает на себя внимание, что знахарки, высказавшие противоположную точку зрения, проживают в одном населенном пункте (с. Ярково), однако они разной национальности и унаследовали разные традиции лечения (Загибалова — русскую, Дмит-

риева — и русскую, и чувашскую). Тексты могут произноситься «про себя», как в практике З.К. Суворовой: «Тихонько, про себя даже. Тихонечко читать надо, это не вслух читать надо». А.И. Сосновцева (с. Петелино) читает заговоры «в уме», при произнесении слов задействованы губы: «Губами-то шепчу потихоньку».

По словам некоторых знахарей, произнесенные шепотом слова действуют магически: «Да, я шёпотом читаю. Чтобы никто не мешал, никого не было коло меня, только сидел один ребёнок. Оне никогда у меня не ревут. Оне вот придут, закатываются, ревут, посажу, и всё, оне сидят. Сбрызну их, они сразу сядут и сидят коло меня. Они почему-то сразу ко мне идут» (Н.С. Ермохина, с. Покровское).

Название лечебных текстов в речи знахарей может подвергаться табуированию. Зачастую знахарки говорят просто «это от рожи», «это от грыжи», «от испуга». Так говорит Р.Д. Кутырева (д. Кутырева): «[А сами вот эти слова вы как называете? Молитва? Заговор?] Я зову "от уроков", "от испугу"». Некоторые информанты обозначают лечебные тексты как *слова*: «И, значит, когда потрёшь [половинкой яблока] эти все бородавки, и, значит, закопать в землю половинку эту, которой тёрла, где никто не ходит, тако место в огороде, в уголочке, чтоб там никто не наступал, не ходил, закопать это яблочко, ну и со *словами*, значит...» (Г.П. Кугаевская). Л.К. Савченко (с. Нижняя Тавда) рассказывает, как она училась от бабушки искусству врачевания (слова, заменяющие обозначения лечебных текстов, в тексте выделены курсивом): «Молитвами меня научила бабушка. Она говорит: "Тебе можно. Ты раз самая старшая в семье, вот я тебя научу". И вот мы сначала написали на бумажку с одной женщиной, а потом у меня муж сказал: "Ты колдунья, ты колдуешь". Взял, порвал все эти [бумажки] у меня. Ну, я потом давай в уме... это всё запоминала».

М.И. Романенко после нашей с ней беседы заключила: «Вот все мои песни такие. Больше я ничё сказать не могу. Врать я не умею, болтать я тоже не хочу, зачем лишнее наговаривать». Возможно, лексема *песни* одновременно табуирует названия лечебных текстов и подчеркивает манеру их произнесения, исполнения (с особым ритмом, темпом). Как отмечает Е.В. Хворостыянова, ритмическая форма заговора может быть отрефлек-

сирована в народных названиях заговорного текста: «В конце XX в. материалы полевых исследований по-прежнему фиксируют наряду с традиционными — "слово", "словины", "заговор", "шептанье", "молитовка" "приговор" — такие народные названия жанра, как "стишок", "уговорный стишок", "лечебный стишок", "наговорный стих"» [6. С. 89].

Итак, материалы наших исследований показывают, что в западносибирской системе номинаций, применяемых по отношению к лечебным текстам, находят отражение общепринятые обозначения, зафиксированные в словарях. В то же время в Тюменском крае фиксируется особый набор лексем для обозначения лечебных текстов, отражающий индивидуальные различия в практике знахарей.

Примечания

¹ Заговоры, обереги, а также советы (по гаданию, предсказанию и т.п.) Н. Степановой объединяются в книги под разными названиями, например «Большая книга магии» (несколько выпусков), «Заговоры сибирской целительницы», «Книга-календарь сибирской целительницы» и др.

Литература

1. Темплинг В.Я. Бытование заговора в современной деревне Зауралья // Религия и церковь в Сибири. Вып. 3. Тюмень, 1992. С. 39—66.

2. Миненко Н.А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1989.

3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. (Репринт. изд.). М., 1989—1991.

4. Словарь русских народных говоров. Вып. 1—26. Л., 1965—1992; То же. Вып. 27—35. СПб., 1992—2001.

5. Словарь русских говоров Сибири: В 3 т. / Под ред. А.И. Фёдорова; Сост. Н.Т. Бухарева, А.И. Фёдоров. Т. 1. Ч. 1, 2. Новосибирск, 1999. Т. 2. Новосибирск, 2001. Т. 3. Новосибирск, 2002.

6. Хворостыянова Е.В. Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 32. СПб., 2004. С. 88—107.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Сибирская заговорная традиция в контексте этносоциокультурной модернизации (на примере Тюменской области)», проект № 05-04-04178а

Э.Ф. БАЛОБАНОВА

ТРАВЫ, ВОДА И СЛОВО: СПОСОБЫ ЛЕЧЕНИЯ В СЕЛЕ ВАРЗУГА

Материалы, которые легли в основу данной статьи, записаны летом 2004 г. в ходе экспедиции Лицея № 1553 (г. Москва) в селе Варзуга, расположенным на Терском берегу Белого моря. Мне предстояло узнать, какие растения варзужане собирают и используют для лечения болезней, какие из них были известны испокон веков, какие — с недавних пор, что кроме трав помогало и помогает противостоять болезням.

Мои собеседницы твердили, что их родители не болели, потому что болеть было некогда: «Один раз на веку и болела когда-нибудь.... А травы.... Мамы [т.е. маме], наверное, некогда былоходить с нами особо. Она, наверное, не знала особо, когда мы болели» [1]. Утверждение, что родителям было некогда болеть, не означает, что людей обходили болезни, а свидетельствует о том, что было не принято обращать внимание на недомогания: «Раньше бабки, голова заболела, так платок туто завяжет и станет делать. Бабушка в повойнике-то всё ходила» [2]; «У меня родители не болели. Папа умер от рака же-лудка, и всё» [3].

Стало ясно, что если варзужанин пронизносит слово болезнь, то он имеет в виду такое состояние, когда человек не может встать с постели. Вот тиф — это болезнь, а «ненастоящие» недомогания у поморов — всякого рода бытовые травмы, связанные с сельской жизнью и особенностями климата: порезы, ушибы, укусы, удары, переломы, обморожения, кожные болезни, простудные заболевания, расстройства пищеварения. В местах с суровым климатом чаще встречаются воспаления суставов; головные боли, которые преодолевались путем затягивания повойника, могли быть связаны с давлением в кровеносных сосудах.

Изгоняя такие хвори, варзужане используют не только травы. По их словам, помогает и ключевая вода из целебных местных источников, и заговорное слово.

ВОДА

Раньше воду на селе для всех хозяйственных нужд носили из реки. Сегодня в Варзуге воду берут из колодцев. Как говорят местные бабушки, они появились недавно (35—40 лет назад). На родник за водой ходили, если случалось что-то серьезное — например, если надо было

окропить человека при сглазе или чтобы унять зубную боль. Родниковой водой умывали ребенка, если тот становился беспокойным и терял сон.

В округе есть несколько целебных ручьев. Есть Андриков ручей с целебной водой, которая полезна беременным женщинам, был Детский котел (сейчас он пересох и зарос) — когда нынешние бабушки были детьми, при помощи воды из этого ручья снимали ночной беспокойство. Надо было три раза умыть лицо и ручки ребенка водой из этого источника, и он становился спокойным. Обычно посыпали за водой старших в семье детей.

Особенно почитается варзужанами Собачий родник. Есть строгие правила поведения на роднике: идти туда необходимо в первой половине дня; придя, спокойно, без лишнего шума и разговоров, поздороваться; набрав воды, поблагодарить ручей за воду — опустить туда серебряную монету. Монетку тут же несет мелкой взвесью, которую поднимают маленькие водяные ключики. Уходя, надо попрощаться. М.Д. Мошникова рассказала назидательную историю, которую услышала от мамы: «Девушки после покоса завернули на Собачий ручей. А одна всё хохочет громко. Старший человек её всё успокаивал. Назавтра после её такого поведения на Собачьем ручье у неё чир [фурункул] вскочил на нехорошом месте. Она неделю не могла сесть» [2].

К Собачьему роднику «приворачивали» по дороге с покоса — окатить себя водой. Надо было зачерпнуть ковшом из ручья и выпить на себя. А вода-то ледяная, на разгоряченное тело! На голову лить не рекомендовали — только на плечи. Устойчиво представление, что фонтанчики воды, которые поднимаются со дна Собачьего ручья, предсказывают будущее. Надо спросить, произнося имя больного, выздоровеет ли он или болезнь смертельна. Если фонтанчики утихнут, возможно, жизненный путь больного заканчивается.

Сейчас этот источник объявлен святым и переименован во Владимирский. Моя собеседница с недоумением говорили о том, что батюшка водит паломников на Собачий ручей во второй половине дня.

ЗАГОВОРНОЕ СЛОВО

Кроме лекарственных трав большую поддержку селянину оказывало заговорное слово — традиционное знание, ко-

торое передавалось от старшего поколения к молодым. Римме Евгеньевне Зaborщиковой [1] передали заговоры лет 40 назад, когда она вышла замуж и появились дети. Учили ее тетка и мать. Вот некоторые из них.

Заговор от ураза (ссадины, кровоподтека, ушиба): «Царь лесной, царь земной, царь огненный! Заговорите все метоты, ломоты, досады, болезни от рабы Божьей такой-то. В небе ключ, в земле замок». Заговор произносится обычно три раза над подсолнечным маслом, которым потом полагается натереть травмированное место. «Масло постное лучшее всего. Оно и жар отнимает».

Заговор при возжогах (воспалении): «Было время, сделают укол, раскраснется рука — жар! Как жар снимать? Вот этот заговор помогает: «Свет да заря, ключ да вода, огонь да слово!».

От ветра: «От ветра пришёл, на ветер поди. От людей пришёл, на людей поди. Молча взошёл, молча отойди от рабы Божьей или раба Божьего».

ТРАВЫ

По утверждению наших собеседниц, лекарственные травы раньше здесь были неизвестны и не собирались: «А травами у нас мало как-то, не очень [лечились]» [2]. Собеседницы рассказывают, что матери не передавали знаний о лечении травами. Опыт накапливался от случая к случаю, «кто чё подскажет». Но при этом в разговоре постоянно упоминались «ранешные» люди, которые хорошо знали лекарственные травы и умели их применять: «Раньше старушки-то всё применяли. Есь некоторые старушки — знали» [4].

Противоречия в высказываниях рассказчиц об использовании трав регулярны. Даже самая знающая травница А.Е. Родионова, утверждая вначале, что родители травами не занимались, рассказала, как ее мама использовала довольно много трав летом в свежем, а зимой в сущеном виде или в виде настоек — тут были и собачья кислица, и листья одуванчика, и кровохлебка, и чабрец, и дикий лук [5].

Эти противоречия позволили сделать вывод, что выражение «лечить болезни травами» означает «обладать скровенным знанием неведомых свойств редких трав». А если твоя подруга, тетка или мать дает совет, потому что многие так делают, то такие сведения нет нужды хранить в тайне. Наши информанты с легкостью делились своим медицинским опытом, и экспедиции удалось собрать

достаточно обширные сведения о применении разных растений¹.

Чабрец (богородицкая трава) варзужан знаком издавна. Его собирали, сушили на зиму, заваривали вместо чая, не задумываясь о его лекарственных свойствах: «Вот богородицка трава у нас была. Когда насобирали — дак пём, а отчего — не знам» [4]. Специально за травой не ходили — разве что брали по пути: «Когда идут с сенокоса, где-то по дороге увидят — соберут, соберут... Детвору отправляют, чтобы заготовить» [5].

И сегодня цветущий чабрец собирают и заваривают как чай.

Манжетку на Варзуге называют **веночками**. Листья манжетки, как и листья подорожника, одуванчика, бояка (собачьей кислицы), использовались при нагноениях или воспалениях: «Раньше веночки вот тоже привязывали к ранамто. Тут в огороде у меня есть, дак я вот тоже собирала, сушила» [4].

Калган. Моя собеседница вспоминала, что ее мать делала настойку из калгана, другая утверждала, что раньше никто калган не знал, не копал, он привезен кем-то из-под Мурманска и здесь уже разросся. Корневища калгана настаивают на водке. Настойка густого коричневого цвета с приятным мягким ароматом. Ее используют в первую очередь при расстройствах желудка, а также для компрессов при травмах. В разбавленном виде пьют детей при поносах.

Морошка. Первое средство при кашле — это отвар чащелистиков морошки. Раньше при сборе ягод морошки эти «кожушки» оставляли прямо на поле. Прежде чем нести домой ягоды, их чистили от черешков — мусор домой нести не полагалось. Детей учили очищать ягоды морошки от чащелистиков и приносить домой перебранные ягоды. Не так давно стало известно, что чащелистики морошки целебны, и теперь их сушат, заливают кипятком, настаивают и используют при простуде, при кашле и как мочегонное средство.

Подорожник и одуванчик. Про подорожник знают все от мала до велика. Мы наблюдали, как восьмилетняя девочка прикладывала к ссадине лист подорожника. Она объяснила, что мама рассказала ей про его лечебные свойства.

Почти все собеседницы рассказывают о применении листьев подорожника и одуванчика при порезах, нагноениях и укусах насекомых: «Порезала мама косой ногу, так это я часто видела у мамы — листом одуванчика пользовалась. И потом, когда гноя не было, всё равно ешё привязывала или подорожник, или одуванчик» [5].

Разнотравье. На улицах Варзуги трава не выбита скотом. Повсеместно растет ромашка пахучая, тысячелистник, по-

дорожник. Воздух летнего вечера наполнен их ароматами. Запахи прибрежных трав, чабреца, клевера с влажным речным воздухом тоже залетают в село, окруженнное холмами, поросшими можжевельником и вереском (ромашка, чабрец и можжевельник известны как бактерицидные средства).

Распаренным разнотравьем лечили болезни суставов. Брали заготовленное сено, если дело было зимой, или охапку накошенной травы — летом, заливали кипятком или распаривали в чутунке в печи. Ноги держали в травяном экстракте и накладывали на больные суставы горячую распаренную траву. Когда она остывала, ее нагревали в горячей воде и повторяли процедуру. Более удобным и эффективным было запаривание сена прямо в бане, в большой емкости, например в бочке. Прогревание больного сустава повторялось 3, 6 либо 12 раз.

Листья собачьей кислицы (бояка разнолистного) прикладывают нижней стороной к ране и забинтовывают. Повязку, когда лист на ране высыхает, меняют. Иногда собачьей кислицей называют листья одуванчика.

Любые порезы, нагноения, потерпости, воспаления, даже воспаление уха по всей день лечат собачьей кислицей: «Лисьё тако длинненько. Чтобы жар вытягало да вот грязь-то! У Оли собака ногу укусила, дак я рвала эту собачью кислицу да привязывали» [4].

Все растения, которые употреблялись как наружный компресс, полагалось накладывать на рану нижней стороной листа: «Надо прикладывать нижней стороной — бархатной» [1]. Лист не моют, а только отряхивают с него землю, считается, что в этом случае растение действует сильнее.

Ягоды. Готовленные на зиму и свежие ягоды использовались не только в пищу и для приготовления напитков, но и в лечебных целях. Например, чернику сушат и употребляли как лекарство, если болел живот. При поносе давали пить заваренные ягоды черемухи или жевали их засушенными.

Баня и травы. Баня — неотъемлемая часть деревенского быта. Даже если собственной бани не было, мылись и парились у соседей. Традиционный веник — березовый. Каждый хозяин в Варзуге имеет запас березовых веников, которые сушатся и хранятся на чердаке. Бывает, что заготавливают рябиновые веники. Листья на рябиновом венике держатся дольше, чем на березовом. Могли собирать и специальные крапивные веники — ими изгоняли «болезнь костей»: «Не садовую крапиву брали, а набирали на узгорье. Там сильная!» [6].

Сегодня многие жители регулярно запаривают в бане багульник и моются

этой водой. «Вот Анна Мануиловна! Она много лет заваривает для бани багульник. Она здоровая» [1]. «Багульниковая» вода, по представлениям варзужан, лечит кожные болезни, снимает воспаление с искусанной насекомыми кожи. В баню несут и нарезанный можжевельник, пучки чабреца, цветы таволги — их бросают на камни и наслаждаются ароматом.

СТАРОЕ И НОВОЕ ЗНАНИЕ

В практике жителей современной Варзуги соседствуют традиция и новое знание, действия символического, ритуального, и медицинского характера. Так, компресс накладывают на большое место кратное трем число раз (3, 6, 9). Ушиб заговаривают, но это же место натирается настойкой кровохлебки. Вода из Собачьего ручья почитается как целебная или святая, но окатывать себя ею сегодня ходят реже. Зимой из незамерзающего источника возят воду на «буранах» во флягах для бытового использования, в частности для приготовления пищи. Наряду с традиционным знанием активно осваивается новая информация. Характерна фраза, которую произносят варзужанки, имея в виду какое-нибудь растение и его применение: «Слышали сей год».

За советами и разъяснениями обращаются к представителям официальной медицины. Когда приезжает врач (из пос. Умба), бабушки идут к нему на прием со своими «хворостями». Их цель — не только пройти обследование, но и пополнить собственные знания о травах. Выяснили, например, что то, что они принимали за череду, на самом деле сабельник: «Надя варзугская говорила, что её мама заваривала этот сабельник как череду, купать детей. И как будто для чая. В прошлом году врач приехал с Умбы, были на приёме и услышали, как сабельник надо пить. Мои подруги в прошлом году копали [корни]» [1].

Информация приходит из СМИ: по телевизору можно услышать, что компрессы из мокрицы снимают температуру при местном воспалении, в газетах есть рубрики «Завалинка», «Травинка», наполненные рецептами: «Да там [в газетах] написано, всяко помогает» [1].

Еще один источник нового знания — книги. Р.Е. Зaborщикова [1] выписывает рецепты из издания «Практические советы великой Ванги», читает авторов-целителей Майорову, Луизу Хэй. Определитель растений с хорошими иллюстрациями не редкость в доме. Его рассматривают, читают описания растений. Характерный в этом отношении пример — В.Е. Зaborщикова [7]. Среди наших собеседников он был единственным мужчиной, хорошо знающим лекарственные растения. Все свои знания он

получил из книг, из научно-популярных журналов. Сам Валентин Евгеньевич говорит, что потратил «30 лет агитационных усилий», чтобы его сестры стали собирать и употреблять лекарственные растения, в частности таволгу и чабрец.

Впрочем, варзужан собирают, сушат лекарственные растения, но могут выбросить, ни разу за год не применив: «Нарвём травы, высушим, да пройдёт время — всё лежит-лежит, да выбросим» [4].

Коренные жители замечают, что раньше в окрестностях не было такого разнотравья. Не помнят они, например, зарослей таволги: «Вот раньше не помню этой вот травы с белыми цветами» [5]; не было зарослей можжевельника, на холмах почти не рос лес. Росли только ягоды: черника, голубика, вороника (шишка). Видимо, заготовка леса, дров, регулярные поездки в лес на лошадях, на оленях травмировали почву и не позволяли растениям активно восстанавливаться. Сейчас в окрестностях Варзуги не ведется заготовка леса, дрова жителям сегодня привозят с Умбы, лошадей и оленей не держат, а ездят на «буранах». Тот факт, что активная хозяйственная деятельность влияет на природу, не вызывает сомнений. Более интересны ее последствия для народной медицины: растительный «ассортимент» старшего поколения варзужан был значительно беднее нынешнего, поэтому знание об использовании «вернувшихся» растений могло быть получено только из современных источников, а не традиционным путем. Таким образом, расслоение традиционного и нового знания имеет не только внешние причины (СМИ, распространение литературы), но и внутренние, связанные с жизнью сообщества, с его отношениями с окружающей природой.

Примечания

¹ Все растения, которые были собраны в окрестностях с. Варзуга и упоминались в беседах, были определены в подмосковном Всесоюзном исследовательском институте кормов им. Вильяма старшим научным сотрудником Т.М. Лебедевой.

Список информантов

1. Римма Евгеньевна Зaborщикова, 1941 г.р.
2. Майя Дмитриевна Мошникова, 1940 г.р.
3. Валентина Петровна Мошникова, 1946 г.р.
4. Еликонида Никифоровна Мошникова, 1927 г.р.
5. Алла Ефимовна Родионова, 1937 г.р.
6. Клавдия Фёдоровна Чунина, 1929 г.р.
7. Валентин Евгеньевич Зaborщиков, 1926 г.р.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ

БОЛЕЗНИ ЖИВОТНЫХ И МЕТОДЫ ИХ ЛЕЧЕНИЯ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Крестьянские ритуалы и традиции, связанные с домашними животными, записывались русскими этнографами еще в конце XIX в., однако после революции эти элементы традиционной культуры были объявлены пережитками прошлого, с которыми необходимо бороться. В 1930—1960-е гг. советские учёные не занимались изучением народной медицины и ветеринарии. Исключение составляли заговоры, которые изучались фольклористами как произведения устного народного творчества. В 1970—1990-е гг. этнографы и фольклористы снова начинают фиксировать традиции, связанные со скотоводством, включая народную ветеринарию. Однако этноветеринарным практикам всё равно уделялось мало внимания.

Между тем современные полевые записи показывают, что русские крестьяне до сих пор сохраняют эти традиции. Более того, часто методы народной ветеринарии оказываются популярнее научных. Это объясняется несколькими причинами. Во-первых, во многих сельских районах помочь профессиональных ветеринаров до сих пор недоступна. Во-вторых, в крестьянской среде традиционное недоверие к врачам сочетается с верой в силу магии.

Главными объектами ухода и лечения для русских крестьян были лошади и крупный рогатый скот, так как они являлись основой крестьянского хозяйства. В тех районах России, где держали овец и свиней, их также могли лечить, однако их болезням уделялось значительно меньше внимания. Г.С. Виноградов, анализируя народную классификацию болезней животных у русского населения Сибири, выделяет 17 болезней лошадей, 12 болезней коров, 13 болезней, которыми могли болеть и те и другие, и лишь одну болезнь свиней (недостаточный вес) [5. С. 379—388]. Показательно, что до сих пор у крестьян на Русском Севере сохраняется представление, что овцы не являются скотом, это «просто кусок мяса» (Лядины, 1997)¹.

Собаки и кошки, жившие почти в каждом крестьянском дворе, практи-

чески не являлись объектом народного лечения. Г.С. Виноградов выделяет такие болезни, как «чума у собак» и «собачье бешенство» [5. С. 385], однако в последнем случае болезнь животного представляет опасность для человека, поэтому и автор статьи приводит не методы лечения бешенства у собаки, а магический способ обезопасить человека от заражения при ее укусе. Упоминаний о болезнях кошек и методах их лечения нет ни в одном из просмотренных нами источников. Домашнюю птицу также редко лечили, хотя Г.С. Виноградов упоминает три болезни у кур [Там же]. Очевидно, что чем важнее животное для крестьянского хозяйства, тем больше выделяют у него болезней и способов их лечения.

Особый интерес представляют народные названия болезней животных, многие из которых отражают древние представления о причинах заболеваний. Часто болезни животных у славян носят те же названия, что и человеческие (понос, мор, бельмо, язва и т.п.) [8. С. 222]. А.Ф. Журавлев делит народные названия болезней животных на две группы. Первую составляют описательные названия, в которых отражена локализация болезни (например, грудница ‘мастит у коров’) или ее симптомы (например, вертячка ‘тельминтоз головного мозга’, который проявляется в том, что животное начинает вертеться на одном месте). Вторую группу составляют названия, указывающие на причину болезни, которая может быть как рациональной (например, опой ‘воспаление копыт, вызванное тем, что они в жару выпили много холодной воды’), так и иррациональной (встречник ‘болезнь лошадей, вызванная встречей с колдуном, который сглазил животное’) [8. С. 222—223].

При лечении животных, как, впрочем, и человека, крестьяне редко старались поставить точный диагноз. Поэтому сложно найти медицинский термин, которому соответствует народное название болезни. Например, у русских крестьян одной из самых опасных болезней считалась лихорадка. С точки зрения современной медицины это не особая болезнь, а симптом различных болезней. Многие заговоры, которыми в деревне лечили животных, имеют общие названия («От болезни

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

у коровы», «Чтобы кони были здоровыми»).

В целом народные названия болезней животных значительно беднее, чем названия болезней человека. Обычно наименования получают болезни, которые вызывают смерть или непродуктивность скота (кони не могут пахать; корова дает мало молока). Болезни, которые влияют на самочувствие животного, но не мешают ему выполнять свои функции в крестьянском хозяйстве, не получали названия и не лечились.

Народные представления о **причинах болезней** людей и животных также имеют много общего. Большинство болезней они объясняли сверхъестественными причинами. А.Ф. Журавлев выделяет 4 вида «суеверных» причин болезней животных: порчу и сглаз, нарушение ритуального запрета, вредительство хтонического животного или птицы и влияние демонологического персонажа [8. С. 222–225]. Первые две считались главными причинами и человеческих болезней, в то время как третья и четвертая более типичны для народной ветеринарии.

Считалось, что колдуны умеют насыпать болезни людей и животных «по ветру». В XIX в. многие русские крестьяне верили, что болезни скота могут насыпать не только колдуны, но и ветеринары. Например, в 1886 г. крестьяне Чистопольского уезда Казанской губ. «заподозрили ветеринарный персонал в отравлении воды, отчего, по их мнению, скот стал дохнуть» [16. С. 16]. И. Попов, работавший сельским ветеринаром в Васильском уезде Нижегородской губ., жаловался, что ветеринары часто сталкиваются с сопротивлением владельцев скота, которые обвиняют их в насыщении болезней и иногда пытаются избить [16. С. 35].

В славянской традиционной культуре болезнь человека часто представляли в виде живого существа — обычно в антропоморфном облике, однако она могла появиться в виде животного (собаки, кошки, мыши, лягушки и т.д.) или природного явления (туман, облако, дым) [1. С. 225–226]. Из болезней животных, в отличие от человеческих, персонифицируются только повальные. Болезнь животных чаще представляется в образе животного, чем человека, часто принимая образ тех животных, которые могут стать ее жертвой: «В деревнях Казанского уезда рассказывают, что повальная болезнь приняла на себя образ свиньи и в таком виде ходит по деревням» [16.

С. 19]. Иногда болезнь скота представляли в виде скелета. В Московской губ. крестьяне рассказывали, что «коровья смерть — это скелет коровы, лошадиная смерть — это скелет лошади и т.д.» [8. С. 225].

Отдельно следует рассмотреть вопрос, **кто мог лечить животных** в русской деревне. Если дело касалось повальных болезней скота, считалось, что необходимо провести магический ритуал, в котором участвует всё население деревни или значительная его часть — опахивание, добывание «живого огня», изготовление «обыденного полотна» и т.д. [9. С. 101–123; 16. С. 17]. Так как повальные болезни представляют опасность для всех жителей села, держащих скотину, то и ритуал необходимо совершать всем вместе.

Если болезнь коровы или лошади не заразна, лечением мог заниматься хозяин животного. Например, в современной сельской России самой известной болезнью коров считается мастит. В Архангельской обл. эту болезнь называют *продой*, в других районах Русского Севера она получила название *грудник* или *грудники* [2. С. 149; 7. С. 132; 17. С. 98], а в Кировской обл. ее называют *желязица* [18. С. 210–211]. Крестьяне обычно указывают на рациональную причину этой болезни (ушиб вымени, плохое питание, простуда), однако лечат ее с помощью магии. В Каргопольском р-не Архангельской обл. в наши дни почти каждая хозяйка знает один из двух основных способов лечения этой болезни. Чаще всего говорят, что больную корову нужно доить так, чтобы молоко текло через обручальное кольцо: «Дак доили через кольцо. Токо через какое — а через простое нельзя. Надо кольцо, чтобы кольцо в церкви было» (Бор, 1996). Другой популярный способ — доить корову через отверстие, которое остается на деревянной щепке от сучка: «[Если корова доится кровью,] это продой считаете. Найдут такую щепинку, щепочку деревяунную, где сук есь, вот этот сук выломят, в этот сук подоят, и проходит. Хозяйка через этот сучок и подоит» (Тихманьга, 1994). Очевидно, что лечебная магия здесь основана на том, что молоко больной коровы проходит через отверстие в сакральном или природном предмете. Похожий способ лечения этой болезни приводит С.В. Романова: хозяйка доила корову через дырку в камне, а затем этим камнем терли вымя [17. С. 98].

Лечением скотины занимались также знахари и странствующие коновалы — народные специалисты по кастрации жеребцов, которые умели делать простые хирургические операции (например, вырезать опухоли) [16. С. 29–30]. До начала XX в. коновалы были главными специалистами по лечению животных², однако крестьяне не могли регулярно пользоваться их услугами, потому что обычно коновалы посещали деревню раз в год [11. С. 73]. И. Попов утверждал, что коновалы не используют магию, однако большая часть их методов лечения неэффективна с точки зрения профессиональной ветеринарии [16. С. 29–30]. Г.С. Виноградов писал, что в Сибири коновалы часто лечат животных с помощью заговоров и магических ритуалов [5. С. 378]. Иногда коров и лошадей лечили пастухи, кузнецы, ямщики (кучера), а также цыгане, которые традиционно считались в России знатоками лошадей [16. С. 31–32].

Методы лечения в народной ветеринарии напрямую зависели от типа болезни. Можно выделить два основных типа лечения болезней животных: практический и магический. Практические методы обычно используются для борьбы с болезнями, вызванными естественными причинами (понос, ушибы, переломы, трещины на копыте и т.д.), а магия — для лечения более опасных болезней (например, повальных), а также болезней, причиной которых считают порчу.

Лекарственные травы сравнительно редко использовались в русских этноветеринарных практиках. И. Попову не удалось найти информацию «об использовании трав, кореньев, цветов для лечения животных» [16. С. 23–24], однако он указывал, что сведения о лечебных травах можно найти в старинных рукописях. А.Б. Ипполитова, исследовавшая около 70 русских рукописных травников XVII — начала XX в., пишет, что количество трав, связанных со скотоводством, может составлять до 15% в одном рукописном списке. Как правило, лекарственные растения дают животным в корм, иногда прикладывают к ранам и язвам в виде компрессов [10].

Современные записи показывают, что крестьяне используют целебные растения для лечения скота, хотя и редко. В Вологодской обл. корову, которая дает мало молока, поят отваром одуванчика [3. С. 61], в Кировской обл. корову, страдающую от мастита, поят отваром зверобоя и розополиса [18. С. 211], в Архангельской обл. понос у

коровы лечат с помощью отвара травы девятины (пижмы) (Моша).

Большая часть лекарств для скота делается крестьянами из остатков пищи и побочных продуктов домашнего хозяйства. Для лечения коров и лошадей используют овощные и мясные рассолы, квас, тесто, сало, соль, масло, мыло и т.д. В XIX в. для изготовления лекарств могли использовать мышьяк, купорос, сулему, известь, навоз, мочу, пепел сожженных волос; «с помощью этих и им подобных средств крестьяне лечат животных от любых болезней, как наружных, так и внутренних» [16. С. 23–24].

В XIX в. популярно было кровопускание, которым занимались не только коновалы, но и кузнецы; его использовали и при лечении людей. Считалось, что болезнь вызывает «дурная кровь», которую необходимо удалить из организма, чтобы наступило выздоровление [16. С. 30]. В России вера в пользу кровопускания для здоровья дольше всего сохранялась среди крестьян [4. С. 119–140].

Среди магических способов лечения животных главную роль играли заговоры. Заговоры на лечение скота можно разделить на две группы. Первую составляют заговоры от порчи и общие заговоры «от всех болезней». Менее многочисленная группа предназначена для лечения конкретных болезней. Ветеринарные заговоры очень похожи на те, которые используют для лечения людей; иногда сами крестьяне указывают, что один и тот же заговор можно использовать для лечения как людей, так и животных [8. С. 397–398]. Заговоры, которые произносили в день первого выгона, часто включали в себя «пожелание скоту быть здоровым», крестьяне рассматривали эти ритуалы как профилактику болезни.

Ветеринарные заговоры обычно построены по той же модели, что и заговоры на лечение соответствующих болезней человека: в них используются такие мотивы, как «просьба к сакральному покровителю помочь в лечении» или «приказ болезни уйти в дальние пустынные места». Как пишет Е.Е. Левкиевская, совпадение мотивов показывает, что в народной культуре существует «единая система представлений о лечении болезней человека и животного, предполагающая общую природу возникновения болезни, ее течения и способов изгнания из тела» [15. С. 478–479].

Механизмы конструирования народных представлений о болезнях животных удобно рассмотреть на приме-



Медная коновалская бляха из собрания Государственного Исторического музея. Предположительно XIX в. Пермская губ. Из книги: Воронов В. Крестьянское искусство. М., 1924

ре самой загадочной болезни скота, которая у русских крестьян получила название ноготь или нокоть. В.И. Даль зафиксировал, что русское слово ноготь может означать некоторые болезни лошадей — бельмо или судороги. В последнем случае крестьяне говорили: «Скотину вертит ногтем» [6. С. 546]. В современном употреблении ноготь в значении ‘болезнь скота’ используется на Русском Севере, в центральной части России, на Урале и в Сибири; в более южных районах оно не зафиксировано [19. С. 266–267]; ноготь обозначает различные заболевания скота: болезнь копыт, отсутствие аппетита, бельмо, желудочные колики, но чаще всего судороги.

В русском языке существуют устойчивые выражения: ноготь взял / схватил / давит / напал на скотину; лошадь катает ногтем и т.д. В фольклорных нарративах ноготь как персонаж не встречается, в то же время в русском языке существуют инвективы, в которых употребляется это слово: Ноготь тебя дери! Ноготь тебя задави! Ноготь тебя взял! [19. С. 266–267], по структуре схожие с популярной инвективой Черт тебя побери!

В 1973 г. Н.И. Толстой проанализировал устойчивые славянские выражения со словом ноготь и обратил внимание на соответствующую болезнь животных. Иногда в качестве синонима этого слова в значении ‘болезнь’ употребляли слово чемер (чёмер), которым называли славянского мифологического персонажа, близко-

го к черту. В фольклорных нарративах о нечистой силе не сохранилось сведений о чемере, однако слово используется в инвективах, например Чемер тебя побери! [20. С. 156–157]. Н.И. Толстой предположил, что слово ноготь в названии болезней скота заменило табуированное слово чемер. Русской культуре действительно известны табу на произнесение названий некоторых демонологических существ, однако, на наш взгляд, утверждение Толстого не бесспорно. И чемер, и ноготь употребляются в одинаковых речевых ситуациях (как название болезни и как инвективы), однако последнее как название болезни скота употребляется значительно чаще. Помимо этого, оно активно используется в ветеринарных заговорах.

Народные способы лечения ногтя довольно необычны и развиты. В экспедиции Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) записано три таких способа, два из которых связаны с использованием магии. Первый основан на том, что судороги могут остановить болевой шок: «И раньше у скота тоже вот бывали такие приподки... говорили: “Ой, вот ногтишко её хватает!” Повалится на... и вот бьёт ногами... Ногтишко... Ухо, бывало, так отрежешь, что ей будет легче. Не отрезать, а вот так стригнуть... Штоб было больно» (Усачёво, 1998). Другой способ лечения сочетает в себе практическое и магическое: если «лошадь схватит ноготь, закотитца [по

земле]», хозяин снимает портянку с левой ноги, «через портянку закусывает лошадь-то, хребёт, и лошадь поправится» (Тихманьга, 1994). В третьем случае использовался заговор на хлеб: «У меня корову хватил ноготь: бела пена изо рта летит, ногами торбает, пала, перевернулася кверху ногами, бьёт ногами. У нас Гришка Савкин тоже знал на каждо место. Я пришла, он не сознавается. Взял кусоцек хлеба, отрезал да на кусоцек цево-то нашептатал. "На, иди, да кто встрету попадёт, ты ни с кем нищево ни говори, через порог ступай всё ни правой, а левой ногой, а если скажешь, то все слова действовать не будут"» (Калитинка, 1993).

В последнем случае знахарь не рассказывает текст заговора, однако Г.С. Виноградов приводит три заговора против ногтя. В каждом из них упоминается 12 ногтей, которые нужно изгнать из животного. Заговоры включают в себя перечисление типов ногтя — глазной, ушной, копытный, хвостовой и т.д. [5. С. 394—395]. Перечисление различных видов ногтя в заговоре объясняет, почему этим словом называются столь непохожие болезни скота. Упоминание 12 ногтей встречается и в других работах [16. С. 93; 8. С. 224]. Мотив изгнания 12 ногтей из животного в ветеринарных заговорах очень похож на мотив изгнания 12 сестер-лихорадок из человека, которые изображаются в виде дочерей царя Ирода, каждая из которых имеет имя [14].

Таким образом, можно утверждать, что в народной медицине русских существуют схожие представления о происхождении и типах болезней людей и животных, о способах изгнания болезней, о заговорах как способе их лечения. Однако народная ветеринария выделяет меньшее разнообразие болезней, меньше и способов их лечения. Показательно, что причиной многих болезней животных считают действия человека (порчу и сглаз). Только важные для крестьянского хозяйства животные (коровы и лошади) лечатся крестьянами, так как от их здоровья зависит благополучие их владельца.

Примечания

¹ Здесь и далее в круглых скобках даются ссылки на материалы из Каргопольского архива РГГУ; указывается населенный пункт Каргопольского р-на Архангельской обл. и год записи.

² По данным археологии, коновалы существовали на Руси еще в VII—IX вв. Последние коновалы ходили по деревням в 1930-е гг., их исчезновение было вызвано созданием колхозной системы [13. С. 7, 29].

Литература

1. Агапкина Т.А., Усачёва В.В. Болезнь человека // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 225—227.
2. Адоньева С.Б., Овчинникова О.А. Традиционная русская магия в записях конца ХХ в. СПб., 1993.
3. Алешина-Матюшина К.Т. Воскресение (кое-что из жизни Вытегорской деревни начала ХХ в.). Вологда, 2004.
4. Богданов К.А. Врачи, пациенты, читатели: Патографические тексты русской культуры XVIII—XIX вв. М., 2005.
5. Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 325—432.
6. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1—4. М., 1989—1991.
7. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалект. словарь / Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б. и др. М., 1997.
8. Журавлев А.Ф. Болезни скота // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 222—225.
9. Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
10. Ипполитова А.Б. Русские рукописные травники XVII—XVIII вв.: исследование фольклора и этноботаники. М., 2007 (в печати).
11. Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.
12. Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 63—109.
13. Никитин И.Н. История ветеринарии. М., 2006.
14. Познанский Н.Ф. Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95—116.
15. Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.). М., 2003.
16. Попов И. Русская народная ветеринария. Опыт исследования суеверий, колдовства, знахарства, коновальства и прочих условий в народном скотоврачевании. Казань, 1901.
17. Романова С.В. Женские обряды и трудовые традиции, связанные с животноводством // Женщины и вещественный мир культуры у народов Европы и России. СПб., 1999. С. 92—100.
18. Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. М., 1998.
19. Словарь русских народных говоров. Вып. 21. Л., 1986.
20. Толстой Н.И. Язык и народная мифология: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

ЛЕЧЕБНАЯ МАГИЯ (из московских записей)

В данной публикации представлены материалы по народной медицине, записанные в Москве в 2003—2006 гг.

От глистов

На убывающей луне читается утром на воду 12 раз. После каждого прочтения делается один глоток из стакана [т.е. всего 12 глотков]. Чтобы не сбиться со счета, можно положить рядом 12 спичек и перекладывать их по одной после каждого прочтения.

Червь, червь,
Место твоё в яблоке,
В сырой могиле,
В чёрной земле,
А не во мне.
Как чиста Божия вода,
Так пусть тело моё будет чисто.
Ключ. Замок. Язык.
Аминь, аминь, аминь.

При прочтении надо креститься [1].

От запора у домашних животных

Как увидишь, что другая [т.е. не твоя] собака опорожняется, так и говори: «Как эта тварь легко со своим дермом расстается, так чтобы с этого часа у (имя животного) нутро легко оправлялось. Ключ. Замок. Язык. Аминь, аминь, аминь» [1].

От поноса

Читать на воду и пить её по три глотка утром, три глотка днём и три глотка вечером:

Первым разом,
Добрый часом,
Господи, помоги,
Господи, благослови.
Христос на небе и на земле,
Христос повсюду и везде.
Христос Бог в святой воде.
Как не болеет эта вода,
Так и у меня не хворает никогда
Моё тело бело.
Ныне и присно и во веки веков.
Аминь [1].

При недомогании

Надо безымянным пальцем дотронуться до иконы Христа Спасителя, затем до своего лба и сказать: «Нет у безымянного пальца имени, так и у меня, рабы Божией (имя), нет болезни. Аминь» [1].

При любом заболевании

Если заболевшему дать отпить тёплого молока столовой ложкой, говоря

при этом на каждый глоток по одному имени духов, то больной будет быстро выздоравливать: «Агнель (глоток), Абу (глоток), Соть (глоток...), Аллалиу, Ирави, Сахна, Павина, Руфь, Гаила, Захи, Шуфи, Нади, Рам, Оки, Жарло, Окопи, Нармази, Лафи, Улану, Омази, Иия, Наали, Сутузи, Сабали, Коти, Фур, Замями, Ооса, Кототи, Шаги, Хота, Лоф, Лагоми, Раоза, Хутзя, Шари, Махгари, Нох, Юсуф, Алава. Аминь, аминь, аминь» [1].

От грыжи костяной

Надо еекусить неевши [т.е. на голодный желудок] и говорить:

Позавчера не ела,
Вчера не ела,
Сегодня поем!

Кто курит — взять у него табак, настоять три дня на кипячёной, но не горячей воде и из этой воды делать компресс на рану [2].

От призора, от наговора

На дворе хлестать прутом берёзовым или рябины и приговаривать:

От стрешника,
Поперешника,
Полового, домового,
Человека злого!
Чтоб сердце не щемило,
Кость бы не ломило [2].

От призора

Через скобу дверную поливать водой и говорить: «Как со скобочки вода — так болезнь с меня!» И немного помыться этой водой [2].

Чтобы остановить кровь

Ехал старец на серебряном коне,
Приехал старец к
окровавленной реке.
Конь упал — кровь стань
И боле не кань!

Повторить три раза. Когда говоришь — щепотью руки обводишь вокруг больного места [2].

От головных болей, от призора

На ветер дыхнуть три раза и три камушки садить [т.е. опускать в воду]. Поддеть воду (можно из ведра, если ещё оттуда не черпали, или на реке), чтоб не отбавить и не прибавить [т.е. сколько зачерпнешь один раз] и садить камушки с приговором: «От белоглазого [один камушек опускаешь], от сероглазого [второй камушек опускаешь], от черноглазого [третий камушек]». Вода может вскипеть [т.е. пойдут пузыри при опускании какого-либо камушка]. Как

вода вскипела — то тот и опризорил. Надо против матицы этой водой умыть, а что осталось — на петники [петли двери] вылить, и всё пройдёт. Камушки должны быть разного цвета [2].

От золотухи

Золотуха бывает как чирьи. Надо их берёзовым угольком крестить и читать: «Как этот сучок засохший, так и ты, золотуха, засохни». В первый день говорить и крестить три раза, во второй день — шесть раз, в третий — девять раз [2].

Советы потомственной целительницы

1. Хорошо очищает поры кожи серебряная вода. Надо ляписный карандаш растворить в 20 литрах воды и ею умываться. Живая вода хорошо лечит внутренние заболевания, а мёртвая — наружные.

2. Четверговую соль, золу, воду всегда хранили целый год для целебных целей.

3. Когда в храме священник произносит: «Христос воскрес!», то можно со словами «Воистину воскрес!» попросить: «А мне (например) доброго здоровьица» [3].

От онкологии

1) Надо на трёхлитровую банку трехных рака, залить их пол-литрами водки и настоять в холодильнике неделю. Принимать по столовой ложке за полчаса до еды. Можно в качестве профилактики.

2) Это если рак горла. Надо поймать лягушку (но не жабу, а лягушечку, они маленькие, и мордочка у них остренъкая такая), выпотрошить её, вынуть все кишочки, а то, что осталось, надо приложить к горлу. И кожица вся высохнет, а рана у человека пройдёт.

3) Действие производится над лежащим больным. Нужно взять моток чёрных ниток, отматывать на правую руку небольшой кусочек и отрывать, при этом говорить: «Рак, рак, сам себя разрывай, а в теле рабы Божией (имя) не бывай». Так говорить до тех пор, пока не закончатся нитки. Потом их сжечь. Нужно это делать три дня подряд на закате, на убывающей луне [4].

От рака

Рак раком лечут. Взять рака, завернуть в льняную тряпочку и положить на больное место, и рак умрёт, а человек выздоровеет [5].

От припадков у детей

Ребёнка припадочного положить спать с овцой. Овца умрёт, а ребёнок выздоровеет [5].

От разных болезней

Ещё на Ивана Купала надо собирать травы целебные. Бабушка всегда заготавливала зверобой, она целебной силой обладает, душица — от простуды, от женских болезней, и зверобой тоже. Его с чаем пить — от 99 болезней. От глаз — ромашка. Успокоительные — мята, липа, мать-мачеха...

От зубной боли надо все пальцы в щепоть собрать и держать около зуба, пока не утихнет боль.

Носовое кровотечение остановить — надо повесить железный ключик на шерстяной ниточке между лопаток. Эт тоже я знаю.

Чтобы привести в сознание человека, нужно виски, ямочку за ушами и ямочку на шее сзади потереть.

Если ребёнок беспокойный, плохо спит, то ему кладут хмель под подушечку или делают подушечку из хмеля.

Заговоры не от Бога, а травы от Бога. Бог же на Землю травы послал, и плоды, и овощи, и всё [5].

Святые

Если от Бога, то должно бесплатно, а у нас же как: кто больше даст, кто больше возьмёт... Николай Угодник и Пантелеимон — святые, они же денег не брали. От головной боли Иван Предтеча лечит, ему же голову отсекли. А есть ещё святой, его за веру пытали, живот раздавили, все внутренности вывалились — вот ему от живота молятся. Серафиму Саровскому тоже. Встал утром, прочитал три раза «Отче», три раза «Богородицу» и один раз «Верую», и всё у тебя хорошо будет, и никакие колдуны не возьмут, ничего [5].

Список информантов

1. Алла Николаевна Саломыкина, около 1940 г.р., живет в Москве с 1950-х гг., откуда родом, неизвестно (была потеряна ребенком во время войны и воспитывалась у приемных родителей), массажистка; зап. в 2006 г.

2. Лидия Викторовна Иванова, 1923 г.р., род. в д. Прокшино Новгородской обл., в Москве проездом; зап. в 2005 г.

3. Анастасия Сергеевна Савельева, 1958 г.р., род. в г. Серпухове, потомственная целительница; зап. в 2003 г.

4. Зинаида Фёдоровна Иванихина, 1954 г.р., род. в Москве, учительница; зап. в 2006 г.

5. Маргарита Владимировна Котова, 1952 г.р., род. в с. Крутовское Староюрьевского р-на Тамбовской обл., с 1961 г. живет в г. Воскресенске Московской обл., техническая служащая.

5 сентября 2007 г. исполняется 60 лет Альберту Кашфулловичу Байбурину, доктору исторических наук, профессору факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, главному научному сотруднику Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, почетному доктору Университета Сорбонны (Франция).

Альберт Кашфуллович родился в г. Ейске Краснодарского края. Закончив в 1972 г. историко-филологический факультет Тартуского государственного университета, поступил в аспирантуру Института этнографии АН СССР (ныне Музей антропологии и этнографии РАН). В 1976 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Русские народные обряды, связанные со строительством жилища», в 1995 г. — докторскую диссертацию на тему «Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян».

Научные интересы А.К. Байбурина хорошо известны всем, кто занимается фольклором, семиотикой, этнолингвистической концептологией, стереотипами сознания и поведения и, конечно же, этнографией традиционной культуры. Он автор нескольких книг и более 150 научных публикаций.

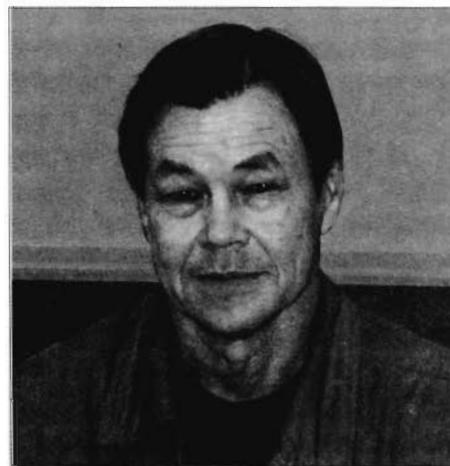
Можно выделить три круга тем, постоянно привлекающих внимание юбиляра.

Первый из них связан с восприятием эмоций, чувств и ощущений в традиционной культуре и их отражением в ритуале. В работах этого направления А.К. Байбурин рассматривает связи эмоционально-чувственной и ментально-речевой сфер жизни человека с ритуалом и мифологией¹.

Второе направление его научных интересов связано с восприятием в традиции и ритуале имущества и жилища человека². В центре исследований данной группы находятся, прежде всего, вещи, их функционирование и ритуально-магическая семантика³. Наиболее известной работой данного направления является монография о жилище восточных славян⁴ — первый в отечественной этнографии опыт выявления символических аспектов традиционного восточнославянского жилища.

Наконец, работы третьего направления связаны с ритуальной практикой в целом, реализацией в ней бытовых и поведенческих стереотипов⁵. В работах этой тематики он рассматривает возможность формального описания обряда как сюжетного текста, его диалогической структуры, различия срединных и рамочных обрядов, сосредоточив особое внимание на соотношении формального и содержательного

А.К. БАЙБУРИНУ — 60 ЛЕТ



описания обрядовых структур. Обобщающей работой этого направления является монография, посвященная теоретическим аспектам изучения ритуала, его функционированию и определению его места в системе традиционной культуры⁶.

Нельзя не отметить такую сторону деятельности юбиляра, как его работы в качестве составителя научных сборников, многие из которых стали библиографической редкостью, как например «Этнические стереотипы мужского и женского поведения» (СПб., 1991).

Известен Альберт Кашфуллович и своей преподавательской деятельностью. Его курсы «Обряды восточных славян», «Быт и ритуал», «Этническая история русских», «Категории и концепты традиционной картины мира», «Этнографические источники», «Семинар по символике культуры», которые он читает на факультете этнологии Европейского университета, пользуются огромной популярностью.

А.К. Байбурин является членом редколлегии серии «Этнографическая библиотека» и международного журнала «Ethnologia Europaea». Он также член международного наблюдательного совета International Encyclopaedia of the Social and Behavioural Sciences и научного совета журнала «Ethnologie française», главный редактор созданного в 2004 г. научного альманаха «Антropологический форум» («Forum for Anthropology and Culture»). Во многом благодаря ему этот журнал стал местом обмена идеями между представителями разных научных дисциплин. Здесь публикуются материалы обсуждений наиболее значимых и острых проблем наук антропологического цикла.

Примечания

¹ Наиболее показательные работы этого направления: *Байбурин А.К. Полярности в ритуале. (Твердое и мягкое) // Канун: Альманах. Полярность в культуре. СПб., 1996; Он же. Окно в звуковом пространстве // Евразийское пространство: звук и слово. М., 2000; Он же. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одногого сюжета) // Тр. фак. этнологии. СПб., 2001. Вып. I. С. 95—115; Он же. Некоторые представления о памяти в народной культуре // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура: In memoriam. СПб., 2003. С. 252—256; *Bajburin A.K. The Concept of Word in Russian Tradition // Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief: Essays in Honour of Anna-Leena Siikala on her 60th Birthday. Helsinki, 2003. P. 161—170.**

² *Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 37: Материальная культура и мифология; Л., 1981. Он же. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры: Сб. ст. и материалов памяти Л.М. Ивлевой. СПб., 1998.*

³ *Bajburin A.K. La symbolique de l'izba russe // La Revue Russe. Paris, 1995. № 8; Idem. The Functions of Things // Ethnologia Europaea. 1997. Vol. 27. № 1; Idem. Les aspects sémiotiques du fonctionnement des objets // Ethnologie française. 1996. № 4; Байбурин А.К. О жизни вещей в народной культуре // ЖС. 1996. № 3.*

⁴ *Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.*

⁵ *Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнограф. очерки. Л., 1990; Bajburin A.K. Ritual Forms of Gender Identification of Children // Anthropology and Archaeology of Eurasia. 1993. Vol. 32. № 2. P. 9—18; Байбурин А.К. Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. памяти С.А. Токарева. М., 1994; Он же. К проблеме стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. М., 1995; Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Код(ы) и обряд(ы) // Кодови словенских култура. Белград, 1998. № 3. С. 239—257; Bajburin A.K. Le rituel et l'événement. La construction du temp dans la culture traditionnelle russe // Ethnologie française. 2000. № 1; Байбурин А.К. «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов) // Тр. фак. этнологии. Вып. I. СПб., 2001. С. 4—11.*

⁶ *Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.*

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

Редакция и редколлегия «Живой страницы» от всей души поздравляют Альberta Kashfулловича и желают ему здоровья и творческих успехов

ЛЕГЕНДЫ И СКАЗКИ ЕВРЕЕВ ТУЛЬЧИНА

В июле 2005 г. в г. Тульчине (Винницкая обл., Украина) проходила фольклорно-этнографическая школа, организованная Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сефер» и центром «Петербургская иудаика». В цели проекта входило не только дать слушателям теоретический материал, но и ознакомить их с практикой полевой работы. Слушателям школы предстояло брать интервью у тульчинских жителей (украинцев, евреев, русских), а затем обрабатывать полученную информацию.

В центре нашего внимания оказались евреи, которые до недавнего времени составляли значительный процент всех жителей Тульчина. Опросы проводились по нескольким направлениям: историческая топография Тульчина, социальная структура, состояние еврейской общины в довоенное время и в наши дни, праздники, традиционная обрядность, еврейский дом, магические практики. В ходе полевых исследований был собран обширный материал об истории и культуре жителей данной местности.

В настоящей публикации представлены несколько сказочно-легендарных сюжетов, связанных с еврейской народной повествовательной традицией. Публикуемые материалы записали С. Егорова, Ю. Мягкова, М. Трекунов.

Рыба сок

Одним из ярких воспоминаний детства для наших информантов является праздник Ханука (*Хонеке*), по их словам, это именно «детский праздник». В этот день они получали от взрослых деньги, сладости и подарки. Мы записали интересное поверье, связанное с Ханукой. Рассказал его Ниссен Овшиевич Юрковецкий, 1917 г.р., оказавшийся самым старым жителем Тульчина. Он вспомнил, что «Хонеке тянется целую неделю» и они с братом «набрали воды полные капцы», так как в это время на улице всегда было очень сырое. Ниссен Овшиевич связывает это с поведением в праздничные дни некой рыбы *окс* (идиш ‘вол’):

Рыба такая, по-еврейски окс, а по-русски фиш. [А вот еще вы про это рыбку поподробнее расскажите. Что это было?] Говорят, что этот окс — это рыба большая, ну, как акула, например... Этот день, в Хонеки, окс напивается водой и спит спокойно всю зиму. [Это какая-то злая рыба

была или что? Она что должна была делать? Ее боялись?] Не-ет. Почему воды много, значит, это надо, чтоб вода попала там, где окс находится в воде. Чтоб он напился и спокойно мог спать.

Вероятно, перед нами пересказ сказания о Левиафане, одном из первозданных чудовищ, сотворенных Богом в начале света (3-я Книга Ездры, 6: 48—52). Согласно еврейским мидрашам (повествовательный жанр, истолковывающий текст Торы), Левиафан, владыка морских и водных существ, обитает в морской пучине, пьет воду из притока Иордана, который течет в океан по тайному руслу. Когда его мукает жажда, он учиняет такое, «что лишь через 70 лет в Бездну вновь возвращается покой»!.

Одновременно с Левиафаном был создан Бегемот, которому была дана земля, осущенная в третий день; он владыка земных тварей, обитающий на горах. Бегемота в библейской мифологии представляют в виде огромного быка.

Бероятно, в рассказе Н.О. Юрковецкого произошло смешение двух образов библейских чудовищ: от одного рассказчик помнит имя, от другого — его связь с водой.

Некоторые информанты пересказывали нам сюжеты сказок, услышанных в детстве. Как считает Аркадий Гершевич Крупник, 1933 г.р., «они были неотъемлемым элементом воспитательного процесса». Все сказки он помнит с детства со слов своей бабушки (румынской еврейки), которая знала их великое множество и обладала талантом рассказчицы: «Она рассказывала поучительно, делала какой-то вывод <...> Она нам ставила так вопрос, чтоб мы над этой вещью думали. Может, она вся сказка — вода одна, а суть... В детские мозги входит всё чётко... Она во мне очень много воспитала. В любую сказку, которую она рассказывала, она влаживала воспитательный момент. [Страшные сказки она рассказывала?] Нет. Только воспитательные. Я же говорю, вот все сказки — это воспитательные. Я почему-то вообще считаю, что у еврейской национальности нет плохих сказок. Всё должно быть с умом как бы поставлено, с хитростью».

Далее мы приводим несколько сказок и легенд в изложении А.Г. Крупиника.



H.O. Юрковецкий, 1917 г.р.



Про петуха

Вот она [бабушка] рассказывала. Жила бедная семья. У него трое дочек. Три дочки. И вот эти три дочки подросли, и их надо было женить. А для того чтобы выдать замуж девушки, надо было давать большой калым, деньги. [А как это называется по-еврейски?] Я не помню. Но не буду. Я по-русски. Ну, калым. Ну, одним словом, выдать замуж — это значит семье погореть. Даже если бы отец собрал бы там за все годы выдать дочку замуж. Как бы её не продать, а обеспечь её прожиточный минимум. Ну, это зависит от жениха. По любви мало женились. Это было запрещено. Раз ты выходишь замуж, значит, мужчина тебе... ты должна была обеспечить мужчину. Она рассказывала.

Вот он сидел и думал, что делать. В это время приезжал царь Соломон. Ну он его, он приезжает, его спрашивает: «Ну, как

ты живёшь?³ Хаим, как ты живёшь?³ У тебя трое детей. Ты уже погорел?³ — «Я один раз горел и теперь не знаю, что мне делать». Потом говорит: «А что, ты ещё должен погореть?» Он говорит: «Да я ещё два раза должен гореть, и вот я не знаю, как мне выйти из этого положения». Он говорит: «Ну ты не переживай, я пришлю тебе петуха, ты его хорошо обскубай [обдерай], и ты будешь обеспечен». И они уехали. А он царь Соломон, и с ним ехал премьер-министр, визирь его, помощник. Он всё прослушал: «О чём ты с ним говорил? Ты же ничего общего, ничего интересного. Что ты спросил?» Он говорит: «Вот когда ты мне ответишь... в течение месяца, о чём я с ним разговаривал, ты останешься премьером. Если нет — я тебе отрублю голову». Ну а тот же хочет жить. Вот он крутится, вертится, гадает. Собрал всех — никто не может догадаться, о чём же был разговор. Он приезжает к этому... еврею и говорит: «Так и так. Я от царя, приехал к тебе. И я хочу знать, о чём ты с ним говорил? Ну, расскажи мне, и я тебя отблагодарю. Любую сумму, что ты хочешь, я тебе дам любые деньги». Он говорит: «Я хочу такую-то сумму, и я тебе расскажу». Он говорит: «Хорошо». И он ему говорит: «Что он у меня спросил? "Ты уже горел или не горел?" — "Да, я горел, выдал старшую дочь замуж и сгорел, потому что все мои сбережения ушли". — "А что ты ещё должен, два раза гореть?" — "У меня ещё есть две дочки, я их тоже должен выдать замуж". Он говорит: "Я тебе пришлю петуха, а ты его хорошо обскубай". Петух, — говорит, — это ты! [смеётся] Я должен тебя обскубать, я обскубал, ты мне дал деньги, и я за эти деньги должен выдать дочерей замуж».

Данный рассказ — версия сюжета, широко распространенного в мировом фольклоре, по классификации Аарне—Томпсона AT 921*F. Образ мудрого царя в фольклоре часто связывается с образом библейского царя Соломона. В нашем тексте царь также именуется Соломоном.

К этому тексту есть интересная параллель — европейская сказка «Королевские загадки»², представляющая более пространный вариант. Наш информант рассказал только вторую его часть. В «Королевских загадках», в отличие от версии А.Г. Крупника, польский король загадывает несколько загадок (а не две) еврею и в конце концов первый министр получает на них ответы. Отметим, что текст из сборника Райзе был записан в Виннице в 1921 г. от Эли Гедзинского; наш сюжет записан в том же регионе спустя почти 85 лет, что свидетельствует о живучести местной традиции.

Про Голиофа

Были герои... Я тебе скажу. Евреи в принципе никогда не воевали. Но в какой-то период у них было самосохранение. При Иосифе, допустим, царе, или расширение государства. Это были не те времена, как сейчас, с самолётами там. Раньше выйдут два победителя, и кто из них победит, то государство и победило [Есть про это сказка?] Есть сказка <...> Голиоф. Ну это в Библии записано об этом. Она [бабушка] рассказывала её совсем по-другому <...> Да, не так. Как в Библии написано. Ну это, конечно, связано с Библией, видно, связано... У него рост был метр двадцать шесть. Конечно, сказка начинается с состояния государства. Империя была, понимаешь. [А называлось государство?] Ну, это при Соломоне было. Царь Соломон был, самый умный, большое государство создал. Вот. Имел свою армию, завоевал то... Ну названия другие. Конечно, она там называла. Город считался государством. И, значит, в любом государстве, в любой семье наступает период упадка. Нет наследников, нет никого, привыкают, что всё хорошо. А другие наблюдают. И им стало плохо. Значит, надо попробовать напасть. Ну, а что нападение? Нападение в чём заключалось? Оно было богатое государство... Напал, обобразил всех и ушёл, он же не забирает государство. Ну и на европейское, значит, напали, значит, враги, соседи, с Африки и тому подобное. Выставили большие войска. А Иосеф... вот, Иосеф его! Царь Иосеф, создал своё войско и говорит: «Мы должны победить». (Она так рассказывала интересно.) Мы должны победить, потому что если мы не победим, мы станем бедными и все над нами будут издеваться. Ну в таком духе. И сделал клич народа. Это не то, что сейчас, радио везде были. А клич народа, это надо было три месяца, это надо было передать всем жителям — так и так, кто может защищать. И собрались со всего государства, собрались воины. Ну, все были рослые, все были крепкие, все были, как говорится, всё наружу, всё своё. И среди всех вот этих вот, которое собралось войско, но войско было меньше, чем противника. Вот наши вышли на поле. С одной стороны стоят враги, как говорится, мы называем, а с другой стороны стоят наши.

[А кто были враги? Не помните?] Африканцы. Африканцы, негры, да. Но она не сказала, что африканцы. Сказала, были люди, тёмного цвета, тому подобное, ну, вооружённые. Они, значит, забрались, и войско стояло. Значит, перед тем как воевать, встречаются главари и обсуждают, будем ли мы воевать или не будем. Если у вас найдётся сильнее человек, чем наш, и победит нашего — мы не воюем, мы уходим. Как бы благородные цели. Чтобы мы не уничтожа-

ли своих людей, вы не уничтожали своих людей. Или же, допустим, если мы победим, вы нам должны будете выплатить контрибуцию, то-то и то-то, столько-то золота. Такой договор у нас. А еврейское государство было очень богатое. Они почему напали? Потому что они решили отработать. Ну, я понимаю так... А она ещё говорила так: «А вы думаете, он дурной был, Иосиф? Он всё золото спрятал [смеётся]. Его никто не могли найти». Даже после его смерти искали-искали — и то не могут найти. Главное было — создать ажиотаж. А войско, которое собиралось, они не ждали, что они богатые, не богатые, но ждали, что должны защитить как бы свою родину. А по закону-то запрещено, по сути, евреям воевать. Они должны быть самым мирным народом. Но Иосиф сделал такой клич, и они все собрались.

Так вот, я говорил, что Голиоф, маленький человек. И вот со всего этого войска. Они договорились, что вот, если ты выстоишь наш... против нашего силача выставишь своего человека и он победит, значит, мы не будем воевать, мы уходим. А если только он победит любого из наших, значит, они завоюют целое государство, разграбят, уничтожат государство. Ну два часа дали им времени на обсуждение. Они выставляются, и, допустим, европейское государство должно выставить тоже своего силача. И такой клич пошёл: «Кто из вас может взять...» Это не то что ты идёшь. Нет, клич был такой... Что вот вы должны... Я, конечно, рассказываю по-другому, чем она рассказывала. Она рассказывала внимательно. Пошли шёпот, один другому, кто может выступить. А ещё не видели, кто выступает, кто станет. Час прошёл, выходит здоровенный мужик, два с половиной метра ростом, такие мускулы, слышишь. А у нас нет такого воина, чтоб он мог. И они, на фиг, все посмотрели... Некого выставить...

[А как звали того мужика? Вот этого, два с половиной метра ростом?] Нет, она называла. Но я не помню. Но она называла... вот, вышел такой-то, а шварцер менче [идиш 'чёрный человек']. Вот. Эдоровый, по сути дела, голый. Только в одних повязках. Она описала. Что не был одетый в воинских латах. Он рассчитывал на свои силы, что он победит. Нет, никто. И действительно, по всему войску прошёл клич, нет, никто не может победить его. Нет такого человека, который мог бы выстоять против него. И среди войска пошёл ажиотаж. Проявили трусость, кто-то хотел уже убежать. Ну, в таком духе она рассказывает. И вдруг среди всех этих к Иосифу подходит этот маленький человек, который метр двадцать роста, маленький, худенький, и говорит: «Я пойду против него». А всё войско, ну тоже сейчас понятие войска —

это сто тысяч, а тогда — человек 500, 1000 человек, этот же кучка. И всё войско начало, и наше и ихнее — смеяться [смеётся]. Он, такой пацан, по сути дела, и хочет выстоять против него. А те войска вообще все хохотут. Он говорит ему: «Я пойду и победю». Он [царь] говорит: «Как?» — «Ну, никого же нету других. Я пойду. Вы не беспокойтесь». Ну, она, конечно, рассказывала красиво, с вводными словами. И вот он перед царём идёт. Это же не просто так было. Он говорит: «Я сделаю это дело». — «Ну как ты сделаешь, ты же такой маленький, ты же, что ты сможешь сделать? Это всё-таки сила такая». Они решили уйти. А он говорит: «Но подождите, вы уйдёте тогда, если он действительно меня убьёт». Ну что для его роста такая машина, а это такой щупленький человек. И он вышел против него. А войско ихнее всё смеялось. На защиту государства они выставили такого. А тот вышел. А тогда ж не воевали ружьём, камнями кидали. Ну он применялся. Камень ложили в тряпку, он разматывал всю тряпку, отпускал один конец, и камень летел. Понимаешь? Пращ назывался. Пращи... Ну, она рассказывала. Вот он завернулся большой камень в тряпку. И когда тот начал над ним смеяться: «Кого вы мне выставили, с кем я буду, мне стыдно с ним биться», — тот раскрутил его и отпустил, и попал ему в лоб. Тот упал и готов был. Никакого движения, он упал мёртвый. И тогда все замолчали. Эта сторона и та сторона. Ждут, чтобы он встал. Но он не встаёт. Он убил его сразу. Но он, видно, или он был натренированный кидать камни, чтобы попасть ровно в лоб. И тогда, когда они увидели, что он убил его, войско то. Такой пацан, метр двадцать пять, мог убить такого... жлоба, как мы говорим. Так что же все остальные? Нам нечего с ними делать! Бабушка рассказывала так. Что же нам с ними делать? Если такой пацан мог сделать, убить такого, что же всем остальным. И войско развернулось, без команды развернулось и убежало. А он стал национальным героем.

[А как пацана звали этого, не вспомнили?] Не, не помню. Но вот этого [врага] негром. А это Голиоф. Вот его Голиоф. Но она рассказывала. Может, это из Библии взято, откуда-то взята сама история. Она рассказала, как это вот, не имеет значения... Насколько потом нам объясняла: не имеет значения, ты можешь быть большим, маленьким, главное, чтоб ты умел, специальность хорошую. Он мог попасть этим камнем точно в одно место. Можно кидать ножи вокруг человека и не попасть в него. Это же мелухе [идиш 'ремесло, искусство ремесленника, ловкость, умение, профессия']. Вы должны знать, чтоб быть хорошим, уметь развивать своё

достоинство <...> Она нам втолковывала. Вот, смотрите, вот вы маленькие, это не имеет значения, что он был маленьким. Но он имел хорошую специальность, он был натренированным, он мог кинуть камень в любую точку, понимаешь? Но не все же знали, понимаешь? Не все знали, что он мог. А он говорил: «А я возьмусь за это дело». И он запустил тот камень и в лоб попал. Может, это случайность. Может, это... Все герои обычно становятся случайными людьми, они же не специально готовились. Никто не хочет умирать. Но случай выводит их в герои. Случай только.

Перед нами пересказ библейской истории о битве Давида с Голиафом (1-я Книга Царств, 17). Однако рассказчик путает Давида с Голиафом, именно маленького героя называя *Голиоф*, имя же противника, врага Голиофа, не помнит.

Про чудесного ребенка

Вот это даже мне так кажется, эта сказка связана с Иисусом Христом. Вот жила бедная семья. И вдруг прилетел к ней ангел и говорит: «Так и так. Бог хочет иметь с тобой... Он тебя очень уважает и хочет тебя возвысить и тому подобное. Вы бедные, вы детей не имеете, и он тебе посыпает ребёнка. Но ты его будешь рожать не как женщина, а с мизинца ты родишь этого ребёнка. Только никто не должен видеть, когда ты будешь рожать». Это сон ей снится такой. Ну, бабушка рассказывала долго. И она родила. А муж разозлился. Как это так? Знает, что они детей не имеют. И что откуда она родила, значит, она, как говорится, пошла и нашла другого мужа и тайно это сделала. А тогда это считалось большим преступлением. Голову отрубывали. И он поднял шум, так и так, это не мой ребёнок и тому подобное. И он её выгнал из дома. Выгнал из дома, и она с этим ребёнком ходит. И она, понятно, ходит, просит. Ей подают на пропитание. Она ходит в лохмотьях, всё. Мальчик этот растёт на глазах. Это был мальчик. На глазах растёт. Он уже в три года знал всю Тору. В три года. Всё мог говорить. С каждым объяснялся, и всем это очень понравилось. Он идёт, начинает говорить, рассказывать. Тору все же не могут знать, не знают все притчи, не знают всего. А он всё это знал. И вот он всё это рассказывает. И его начали как бы возносить, понимаешь? Вот. Ну а бабушка: «Видишь, он уже в три года умел читать, уже он всё прочитал». Это воспитание, понимаете? Воспитание, видите вот? «А вам уже, слава Богу, по семь-восемь лет, а вы ещё читать не умеете!» Знаешь, как это вот... А тогда, вот

допустим, не было, а люди собирались, потому что было интересно послушать. Понимаешь, она с таким интересом рассказывала, что мы сидели, уши поразевшими, слушали. Вот люди собирались, чтобы слушать этого сололяка, вот ну сколько ему. Три года, четыре года, а он уже рассказывает, это же неправда. А читать-то не все умели. А то, что послушали, то считали за истину. Понимаешь? Если бы он мог бы проверить, прочитать. Это всё ложь. Нет. Он же не мог сказать: вот, в Торе написано. Она же не рассказывала, что в Торе написано. Она рассказывала притчу. Так и так. Вот, например, вот такая притча есть Соломонова.

[А вот эта сказка закончилась, что в три года... Чем там закончилось?] Он до 30 лет. А потом он сказал: «Я ухожу». Ну, за ним толпы ходили, его было приятно слушать. Это вот сейчас телевизор, радио послушать, а тогда же не было. Вот один кто-то говорит интересно, за ним идут и слушают, ну потому что потом они пойдут расскажут другим. [И что в 30 лет?] И в 30 лет он ушёл, сказал: «Всё, я ухожу». И он говорит, больше ему жить на земле нельзя. И он улетел. Такая история...

Герой этого рассказа, прототипом которого является Иисус Христос, — человек, наделенный особым умом и способностями.

Интересен мотив чудесного рождения, характерный для сказочной традиции: герой рождается из мизинца матери. Отметим, что в легендах украинцев Подолии и Волыни также присутствует мотив необычного рождения Иисуса: Мария рождает сына «из головы» (поэтому у детей еще некоторое время после рождения на темени «родничок») — это своеобразное объяснение непорочного зачатия³. Показательно, как рассказчик обходит эпизод с распятием и воскресением: для европейской традиции этот эпизод не имеет такого значения, как для христианской. Поэтому чудесный персонаж просто «ходит», «улетает» из мира людей.

Примечания

¹ Грейвс Р., Патай Р. Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002. С. 64.

² Еврейские народные сказки, предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е. Райзе. СПб., 2000. № 90. С. 182—183.

³ См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 313.

СТАРООБРЯДЦЫ ДЕРЕВНИ СМОЛЬНИКИ

Ниже представлен материал двух экспедиций в д. Смольники Дебёсского района Удмуртии 2004 и 2005 гг. Записи сделаны студентами филологического факультета Удмуртского государственного университета М.В. Белослудцевой, О.В. Головизниной, Е.А. Монаховой, Е.Ю. Панишевой и Е.А. Ценёвой.

Деревня Смольники основана около 150 лет назад русскими крестьянами-старообрядцами. Переселились они с территории современного Красногорского района Кировской обл., куда, в свою очередь, пришли с территории современного Унинского района Кировской обл. Считается, что упоминание о старообрядцах сохранилось и в названии самого с. Дебёсы, которое якобы произошло от искаженного «[там.] где бесы», — по одной из версий, бесами называли язычников, живших в тех краях по соседству с христианами, по другой — староверов.

Смольниковцы относятся к старообрядцам-беспоповцам поморского согласия¹. До середины прошлого века они вели достаточно замкнутую жизнь. В районе Сюрногурта (колхозный центр, или центральная усадьба) всего две русские деревни — Смольники и Наговицыно, однако староверы не относят себя к русским. На вопрос: «Вы русские?» — жители Смольников отвечают, что нет, они староверы. Русские для них — это люди, придерживающиеся современной православной веры, которые, в свою очередь, отличаются от православных удмуртов. С последними браки никогда не заключались, с русскими — только в случае перехода их в веру старообрядцев. Принято было ездить свататься к другим староверам, например в Красногорский район. Смольниковцы сохранили свою самобытность и религиозные традиции.

Публикуемые ниже тексты записаны от супругов-староверов Харитона Иосифовича Караваева, 1935 г.р., образование среднее, и Екатерины Фомеевны Караваевой, 1938 г.р., образование среднее, урож. пос. Кокман Красногорского р-на.

О «blasловлённом человеке» и о старшем

Общиной выбирается старший (духовный человек). Вот он приезжает к нам на

исповедь, грехи свои ему отдаём (это называется покаяние). Кто умрёт, на отпевание тоже приезжает. На крестины.

В такие праздники — Николин день, Пасха — молимся, у нас своя старушка есть. Она у нас называется бласловлённый человек. Другие ей помогают, запевают, читают (читари).

В спонтанной речи *старшего* часто называют попом, хотя и утверждают, что поп есть только у православных или «других» староверов.

О крещении

Сначала крестят мальчиков, потом девочек. Посторонним смотреть не дают. А кто посмотрел, значит, тоже крестным будешь. Поп окрестил, восприёмный на руки у его берёт ребёнка, и там уже одевает и потом несёт домой. Домой принес, значит, там поп уже начинает моленье, читает книгу. До-олго читает, по обряду. Читает, одевает: крестик, рубашку, штаны ли, чего ли там. Опять читает. А мать в это время туда не ходит. Крестный только идет туда, и то, значит, когда окунают в воду, ему не обязательно смотреть, но крестный раз участвует, смотрит, что делает поп. А другие посторонние не имеют права смотреть. Крестят или ранним утром, чтоб меньше движения народа — глазеть-то не обязательно на это дело. Здесь у нас в прудке крестили, потом там кипунчик якобы есть, там крестили сперва маленьких, а потом уже хороших, которые потихоньку курить уже, может, бегают, большенеких. Сами прыгнут туда, поп только так рукой окунает. Так три раза. А маленьких — нос зажимает, уши зажимает, в таком положении берёт — и в воду трижды. За голову всего опустит три раза: «Господи прости», или «Во имя Отца, Сына и Святого духа, аминь». В любой возраст допустимо. Из другой веры кто желает перейти — пожалуйста, окрестим, будет староверёнком. В русской церкви за денежки крестят, а у нас бесплатно.

Одежду после крещения восемь дней не снимают, затем ее следует прополоскать в освященной воде. Ребенка родители также восемь дней не моют, не целуют, сами молятся и не имеют интимных отношений друг с другом в течение этого времени. Нельзя *старшему* что-то давать за крещение, крестят бесплатно.

Об исповеди

И на исповедь тоже сначала все вместе соберёмся, молимся — вступление, а потом он [духовный человек] должен сначала мужчин принимать, но женщин больше, и нам надо по хозяйству... Когда женщины в моленной, мужчины уходят. Когда мужчин принимают, женщины не присутствуют. Грехи уже когда отдают, тогда по отдельности.

На исповедь сходим — восемь дней нельзя в баню ходить, нельзя это самое... чего желательно нельзя делать. Не стирать, мылом не мыться. А потом как в баню идем, сначала из чистого окунёмся, потом уже в баню.

У нас раз в год на исповедь ходят, а вот в Красногорье два раза ходят.

О проводах в армию

Был обряд, а щас уже такого не стало. В последний вечер, когда наутро уезжать некруту, ходили по деревне прощались. Некрут идёт, прощается и приглашает на провожанки к себе. Вот с ним собираются мужиков пять шесть. Подавали некруту зерна, они с кошельками идут, мужики эти. Сколько наподают, это зерно они потом продают, а некруту деньгами отдавали. И выпивку купят на эти деньги. Потом сидят вечером, гужуют — пирают, значит. А некрут должен был сходить к попу по-прощаться. На покаяние ездили. А остальное всё так же, как везде. Выйдут, посередине деревни там поворот на Сюрногурт, расставание — за деревней. Пройдут, песен попоют ему в дорожку.

Похоронный обряд

Бласловиться главарю надо (тому, кто мыть покойного будет). Покойного садят, моют с головы до пояса, рубаху надевают, моют донизу, надевают брюки, поясок (говяжтанчик) — тонкую нить, на этой же нити крестик, надевают лапти². Степлют в гроб поднizье (нижницу), а сверху, соответственно, верхница. Надевают самотканый платок (для женщин) или шапочку, чепчик (для мужчин). Дают в руку лестовку³, под другую руку кладут подручничек (белая тряпочка), чтобы покойный мог поклоняться Господу Богу...

Отпевают покойного в доме. Телевизор и радио выносят, зеркала закрывают, спиртного в доме не должно быть. Ставят иконостас, иконы, свечи из воска (7, 9, 11 или 13 штук). Нельзя трогать иконы и свечи руками, их берут особыми тряпочками, которые

промывают в проточной воде. *Бласловлённая бабка затепливает* (зажигает) свечи. Пожилые женщины несколько часов читают молитвы, после трехкратного «Вечная память» гроб закрывается и больше не открывается, иначе всё ранее сделанное считается бесполезным. Зажигают лампады (*свечи на лопаточках*) по числу присутствующих. *Ворочают* гроб (сначала он повернут ногами на восток, к концу моления — к матнице⁴). *Духовный человек* (если есть) зажигает кадило. Гроб окуривают три раза. Выносят гроб ниже матницы.

После того как гроб закрыли, его больше не откроют, иначе все моления придётся повторить заново. Но старший может поправить положение покойного в гробу через приоткрытую щель, не глядя в лицо.

Покойник не должен уехать голодным, поэтому готовят обед, кормят женщин, читавших молитвы. Вся родня идет на кладбище. Покойного закапывают не менее чем на 1 м 80 см в глубину. Молятся на 3-й, 6-й и 9-й день. На 40-й день снова собирается вся родня, старушки, духовный человек и подают *милостинку*: бездрожжевой хлеб, яблоки, яйца (говорят, что одно яйцо заменяет сорок *милостин*), женщинам — платки, мужчинам — полотенца. *Копальщикам* подают деньги. Могилу окуривают ладаном.

Если человек умер без покаяния, его хоронят на краю кладбища. В прежние времена тех, кто *запёлся, задавился*, а также иноверцев вообще на кладбище не хоронили.

В родительские субботы все идут в моленную, каждый несет свечу. Подают старушкам *милостинку*, читают *поминальник* (книга, куда внесены имена всех умерших в деревне). На поминах и похоронах не принято употреблять в пищу мясо (кроме курицы и гуси).

Отличия от кулижан

Между старообрядцами из Смольников и Кулигинского района издавна поддерживается тесная связь, однако смольниковцы называют кулижан «другими староверами».

Они старообрядцы, но одежда, обычай другие. У моего брата жена кулижанка. *Дядя* жены ладаном из консервной банки кадил. У нас так нельзя. Здесь не каждый может кадить. Они землю кладут на

грудь покойнику, а мы так не делаем. У нас на поминах посуда общая, все из одной чашки едят. Кулижане идут из дома со своей чашкой и ложкой, и у них всего три кушанья, а в Смольниках — полный стол.

Одежда

У женщин рубаха, сарафан и *запон* (фартук). В Троицу, престольные праздники ходили играть (*в чегарышши, догоняшки*), отдавали предпочтение яркой, пестрой одежде. На моление одежда должна быть однотонной: рубаха, сарафан, белый платок (черные не носят). Без платка и с короткими рукавами в моленную непускают.

У мужчин темные брюки, в основном черные, белая рубаха (в пост — черная), поясок.

Поверх рубахи может быть надет *летник* — верхняя одежда с подолом до пола, расклешенная книзу, с длинными рукавами (и у мужчин, и у женщин).

Брадобрение

Брить бороду грех, но некоторые все же бреют. Но после сорока лет её точно стричь не стоит. Бритогубого хоронили лицом вниз. Бритогубому грех умирать.

Посуда

У смольниковских староверов посуда разная, старики с молодыми вместе не ели, т.е. маленькие дети и старики ели из специально отведенной для них посуды, молодые — из своей. Была посуда *ребечья* (ребячья), мирская. Даже ведра разные были. Из ковша пить нельзя. Также нельзя было есть и пить из одной посуды с иноверцем. Посуду, к которой прикасался иноверец, раньше разбивали.

Приметы и предсказания

[Х.И. Карабев:] В ворона верить нельзя. Но был такой случай: мы с женойкопали картошку, глядим — два ворона в воздухе на лету перевернулись. Это значит, ворон известие дал. В тот день ко мне брат Ефим приехал. Грех верить в приметы, хотя они верное известие дают.

У меня сестра была сердечница. Однажды, когда постом молились, я встал в четыре утра, и мне показалось, будто кто-то в окно стучится. Жену разбудил. Решили, что это предвестье, что-то должно случиться. Через некоторое время прибежал к нам муж сестры и сообщил, что баба его умирает.

[Е.Ф. Карабева:] Несколько человек мылись в бане, а я и еще две женщины остались в доме. Услыхали крик в бане, побежали проверить, а там все спокойно. А вечером один из тех, кто был в бане, умер. Крик тоже был предвестием.

Предсказание войны

Случилось это летом 1939-го или 1940-го, под вечер. Гнали коров с поля домой, родители Харитона вышли их встречать. Онглянул в окно и увидел: выше телеграфных столбов движется лошадь-тяжеловоз бурого цвета, с запада на восток. На лошади тяжелая дуга, запряжена она в *кошеву* (вид гужевого транспорта), обитую черным материалом. В кошеве сидит женщина во всем черном. Смотрит на него сверху вниз. Проехала. Харитон испугался и спрятался в *зыбку* (лубянную люльку) младшей сестры. Оказалось, что женщина предсказывала Отечественную войну. В скором времени отца взяли, и он погиб.

Нечистая сила

Харитон Иосифович на вопрос о том, есть ли у него дома домовой, ответил: «Можно считать, что есть». — «А что он делает у вас?» — «Да ничего! Заленились они уже сейчас»⁵.

После чего мы услышали пару историй о прежних проделках домового. Когда Екатерина Фомеевна отдыхала в санатории, Харитон Иосифович гадал на карандашах. Оказалось, что у Екатерины Фомеевны в санатории «кто-то есть», на что сама Екатерина Фомеевна ответила мужу: «Ай, это всё неправда, не верю!» Тем временем домовой ей с полатей на голову ведро сбросил. Пришлось признаться: «Домови-чок, ты меня поймал».

Когда покупаешь скотину, нужно сказать домовому: «Соседушка, батюшка, прими напу скотинушку, пои, корми, на себе носи». Говорят, которую скотину он, соседушка, не любит, он её мучает, и на навоз спать уложит, а которую любит, за той ухаживает. Лошадям косички завивает.

Когда Харитон Иосифович лежал неделю без сознания, ему привиделись маленькие *человечки в шлемах*, более десяти. За его душой приходили. Потом вызвали попадью, чтобы *попрощать грехи* перед смертью. На второй-третий день он поправился.

В районе Смольников есть и леший. Его чаще называют или нечистым, или

бесом. Во время свадьбы нечистый часто подшучивает. Накануне свадьбы старшей дочери Х.И. Каравеев, который знал весь лес вдоль и поперек, заблудился. Говорит, что нечистый водил его по лесу кругами целые сутки. Искали его по следам, потом и следы исчезли. Нашли в итоге лежащим на дороге.

Во время свадьбы младшей дочери автобус с родителями застрял посреди дороги. Когда пытались вытащить автобус, сломали топор и лопату.

Примечания

¹ Современное название поморского согласия — «Древлеправославная Поморская Церковь». Также иногда называется брачным согласием. На сегодняшний день одно из самых многочисленных обществ беспоповцев. Свое родословие они ведут от отцов Соловецкого монастыря и Выговского общежительства, несмотря на то что последние, как последовательные беспоповцы, отвергали саму возможность законного брака после истребления истинного священства» (Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопед. словаря. М., 1996. С. 229).

² Обычные лапти и лапти для покойного отличаются. На обычных лаптях на подошве от места сгиба ступни для прочности делают два или три слоя плетения, «а покойник всё равно ходить не будет, для него и одного слоя плетения достаточно». Также принято заблаговременно подписывать лапти для конкретного еще не умершего человека. Когда лапти на покойного надевают, веревки на голени связывают в виде трех крестов. Нарушающим традицию родственникам покойник является во сне: «Одну женщину похоронили в туфлях. Она через какое-то время явилась во сне мужу или кому-то из родственников и назвала адрес, где в тот день должны были хоронить покойника, и просила послать ей вместе с ним тапки, а то ходить неудобно. Муж (или кто-то из родственников) отправился по названному адресу, а там и правда похороны. Вот и послали вторую пару обуви с другим мертвцем на тот свет».

³ Лестовка — четки (штетчики), сделанные из ткани. Разделена на участки в 12, 17 и 40 бабурок для облегчения подсчета молитв и поклонов.

⁴ Матница — матица, поперечная балка, несущая доски потолка. В местных домах расположена над входом в комнату, на западе.

⁵ В д. Ирым нам сказали: «[А у вас домовые дома есть?] Нет. [А почему?] Так все косить ушли».

Публикация
Е.А. МОНАХОВОЙ (Ижевск)

К изучению пограничной зоны между устной и рукописной традициями

А.Л. Топорков. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв. — М.: Индрик, 2005. — 480 с. — (Традиц. духов. культуры славян. Соврем. исследования).

Архаические верования восточных славян — важнейшая составляющая истории отечественной культуры, ее национального своеобразия. Долгое время эта область считалась сферой интересов этнографов, фольклористов, историков религии, археологов. При этом историко-филологическое изучение памятников письменности по существу отсутствовало.

Народную религиозность отражает не только фольклорно-этнографический материал, но и достаточно представительный корпус рукописных источников, в частности рукописные магические формулы (заговоры). Рукописные материалы используются исследователями русских заговоров начиная с первой половины XIX в. При этом в отдельных случаях устный или рукописный источник текста может вообще не оговариваться; тексты разного происхождения нередко даются вперемешку. И в конце XIX в., и в советскую эпоху заговоры рассматривались как жанр фольклорный по преимуществу. После публикаций весьма объемного и разнообразного по содержанию Олонецкого сборника первой половины XVII в.¹ (значительно более раннего, чем профессиональные записи фольклора) уже невозможно говорить о заговорах как исключительно фольклорном жанре. Это становится еще более очевидным после введения в научный оборот весьма представительной подборки рукописных материалов в сборнике «Отречено чтение в России XVII—XVIII вв.»².

Тем не менее старые стереотипы, получившие официальную поддержку в советское время, проявляют значительную живучесть. Это связано с тем, что «ученная», книжная магия и соответствующие тексты по существу оказались запретными темами для советских исследователей. Только в 1970—1980-е гг. появляются первые публикации таких текстов, в ряде случаев сопровождающиеся более или менее развернутым комментарием.

Учитывая вышеизложенное, нельзя не приветствовать выход книги А.Л. Топоркова «Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.». Книга написана автором, имеющим фольклористскую подготовку и обратившимся к рукописным материалам, будучи зрелым специалистом. Автор, воспитанный в традици-

ях петербургской научной школы, в дальнейшем имел возможность длительного сотрудничества с коллективом передовых московских исследователей. Таким образом, водораздел между двумя ведущими российскими научными традициями в данном случае оказывается легко преодолимым.

Книга А.Л. Топоркова — крупное исследование значительного объема (480 с.). Она включает введение, историографический раздел («Из истории публикации и изучения рукописных заговоров») и пять частей («Ранние фиксации русских заговоров», «Любовные заговоры», «Заговоры социальной направленности», «Лечебные заговоры» и «Из поздней истории заговоров»). Среди более мелких членений (глав) находим такие разделы, как «Формула отречения от родителей», «Образ тоски», «Мотив "чудесного одевания"», «Персонажи-«цари»», «Символика сердца», «Глагол «стоять» в заговорах», «Заговор и считалка». Автор книги сосредоточивает свое внимание на очень конкретных, значимых и вместе с тем весьма сложных для анализа материалах. Книгу завершают два приложения. Приложение 1 включает указатель русских заговоров XVII—XIX вв. (оно подразделяется на рубрики «Любовные заговоры», «Заговоры на власть», «Заговоры от импотенции» и «Заговоры от вражеского оружия»). К этому приложению примыкают указатели, помещенные в конце книги («Указатель функциональных типов, тем, мотивов и формул заговоров», «Указатель имен», «Указатель библейских цитат» и «Указатель шифров использованных рукописей»). Приложение 2 «Греческие магические тексты из египетских папирусов III—V вв. н.э.» подготовлено Я.П. Талбацким.

Содержание книги, а также склонность А.Л. Топоркова к тщательному анализу заставляют отнести исследование к числу очень важных для специалистов. К сожалению, основные итоги проделанной работы рассеяны в тексте отдельных глав, а не сконцентрированы в заключении, которое вообще отсутствует. Последняя глава заключительной, пятой части книги («Из поздней истории заговоров») — «Трансформация русской заговорной традиции в XX в.» — имеет подзаголовок «Вместо заключения». В ней речь идет об окончательной дегенерации традиций народной магии (сюжет, очень интересно развивающийся в ряде работ А.Л. Топоркова), т.е. о некоем историческом finale описываемых в книге материалов, выпадающем из основной проблематики книги.

Основной пафос работы сводится к прослеживанию в рукописных заговорных текстах исключительно сильного влияния христианских текстов. Другого трудно и

ожидать, поскольку переписка рукописей находилась в то время в руках духовенства и «прицерковного круга». Этот феномен неоднократно отмечался и другими исследователями, в частности В.И. Мансиккой. Со временем Мансикки существует тенденция оценивать его как «болезнь языка», порчу текста. Ряд исследователей склоняется к тому, чтобы рассматривать народную магию как органическую часть «народного православия», а не как наследие язычества или проявление антихристианских настроений. Немало говорится о народной «детской в христианстве» и о том, что рядовой носитель суеверий якобы не мог отличить колдовской заговор от молитвы.

«Народное православие» даже в наиболее примитивном варианте представляло собой сложное, противоречивое явление, в котором уживаются различные религиозные, культурные и этические модели. Мы вправе говорить о «детской в христианстве» (и даже о предельном примитивизме) в тех случаях, когда воспроизведение христианских мотивов сопровождается полной утратой смысла. Это, например, случаи слияния образов Богородицы и Бабы-Яги, присвоение демонам христианских имен, представление о крещеных бесах или иной нечисти, обращения к Богу и святым с заведомо греховными прошениями. Подобные явления могли быть следствием не простоты их распространителей, а стремления закамуфлировать «неблагочестивые» магические тексты посредством неу克莱юхих попыток придать им христианское обличье.

Нельзя также забывать о проявлениях народного религиозного ригоризма, о том, что простонародье зачастую относилось к тем или иным проявлениям суеверий с преувеличенной подозрительностью. Наличествует в народной религиозности и критическое, негативное отношение к неправде существующих порядков (представление том, что правда взлетела на небеса, а на земле, в частности русской, воцарились неправда, фиксируется с начала XVI в.).

«Народное православие» нередко характеризуют как «обрядопоклонство», и в такой характеристики много правды. В почитаемом старообрядцами «Проскинтиарии» Арсения Суханова «паломник описал все несходства обряда греческого с нашим, но еще более описывал небрежение греков к обряду. А для русских людей это больше всего значило»³.

Идея, что представление о национально-религиозной исключительности является фундаментальной чертой самосознания русского народа, несомненно, в значительной мере справедлива. Об этом го-

ворит бытование таких понятий, как «Святая Русь», «Третий Рим» (идеология, степень распространения которой в то или иное время не установлены), упоминание о «русском царе Адаме» или «сильных во Израиле» (т.е. о русских боярах) в посланиях Курбского и Грозного, просторечное словоупотребление «наши палестины». Наряду с этим народное мировосприятие включает представления о Святой Земле, находящейся в Палестине, Святой Горе — Афоне, о том, что всем городам мати — Иерусалим (в некоторых случаях — Рим), что всем рекам мати — Иордан, что «пуп земли» находится в Иерусалиме.

Народная религиозность включает также проявления юродства и почитания юродивых. Есть основания говорить и о простонародных традициях кощунственной пародии, и о народном вольнодумстве.

Если некоторые «невинные» заговоры действительно могли выглядеть неотличимыми от молитв, то значительная их часть и особенно характер их использования всё же могли быть опознаны как греховные даже малообразованными людьми. К числу очевидно греховных относятся все заговоры, адресуемые нечистой силе; связанные с насыщением порчи; любовные заговоры. Заговоры, призванные умилостивить судей (а также господ, супругов, в частности заговоры против ревности), помогающие без боли переносить телесные наказания, обеспечивающие победу в судебном поединке, в рамках общераспространенного правосознания эпохи воспринимались как противозаконные. Некоторые разновидности заговоров, на первый взгляд безобидные, могли при их использовании приобретать открыто греховный характер. Так, воинские заговоры, в которых не приятель обычно фигурирует как неверный, могли использоваться и против своих (действительно, русские в роли возможных врагов фигурируют в ряде текстов), против любого противника, и тогда они превращаются в заговоры, насыщающие порчу. Заговор против злых колдунов мог адресоваться людям, таковыми не являющимися. Таким образом, весьма значительный круг магических текстов и практик не мог не получать однозначной негативной оценки на уровне обыденного христианского сознания.

Достаточно трудно представить себе настолько темного крестьянина, который не понял бы, что заговор, в котором Христа призывают схватить противника щучими зубами, небезупречен с христианской точки зрения. Аналогичным образом, когда в солнце или в тучу облекается Господь или святой, это лучше вли-

сывается в простонародные понятия о благочестии, чем когда этот мотив прилагается к заурядному обывателю, клиенту колдуна.

Говоря о влиянии христианской традиции на мир заговоров, необходимо иметь в виду, что не все библейские книги относились к числу постоянно читаемых. Последнее можно сказать главным образом про Евангелие и Псалтыри; возможность прямого влияния на заговорные тексты, скажем, Апокалипсиса реально была несравненно меньшей. Следы их надо бы искать с не меньшей тщательностью, чем библейские цитаты. Вместе с тем плодотворный поиск библейских цитат и аллюзий, проделанный А.Л. Топорковым, представляется исключительно большой и ценной работой.

Насыщенность колдовских заговоров мотивами, заимствованными из книг Ветхого и Нового Завета, на первый взгляд может показаться парадоксальным феноменом. На самом деле это не принципиально несовместимые тексты, поскольку книги Священного Писания (особенно Ветхого Завета) имеют достаточно сложное происхождение и включают весьма архаические, в том числе магические мотивы. Особенно много их в Псалтыри. Всякий знакомый с архаическими магическими формулами опознает их в словах псалма 67: 3: «Яко исчезает дым, да исчезнут, яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия». То же касается псалма 113: 12—16: «Идоли язык сребро и злато, дела рук человеческих. Уста имут и не возлаголют. Очи имут и не узрят <...> Подобни им да будут творящии я» и псалма 36: 15: «Меч их да внидет в сердца их, и луцы их да сокрушатся». Этому сюжету была посвящена работа Н.М. Никольского «Следы магической литературы в Книге Псалмов»⁴. Архаичным пластам Ветхого Завета посвящена известная работа Дж. Фрэзера⁵. Следы древней оккультной традиции можно найти и в Новом Завете. Это упоминание в послании апостола Иуды, 9 о споре архангела Михаила с дьяволом о теле Моисея; имена древнеегипетских волхвов Ианния и Иамврия во 2-м послании апостола Павла к Тимофею (3: 8). Не следует рассматривать как полностью устаревшую и работу В.Г. Богораза-Тана «Христианство в свете этнографии»⁶. Сложную картину представляет собой и православная гимнография — достаточно сказать, что в ней присутствует апокрифический мотив сошествия во ад. То же касается и молитвенного обихода: так называемые «ложные» молитвы фигурируют в богослужебных книгах, начиная с Синайского евхология XI в. и кончая

«Большим требником» митрополита Петра Mogилы.

Всё же по своей структуре и иерархии ценностей христианская традиция (в том числе простонародная) коренным образом отличается от традиции магических текстов и практик. Последние в большей мере группируются вокруг «постязыческих» моделей⁷.

Рассматриваемые А.Л. Топорковым материалы дают основания для того, чтобы проследить динамику развития заговорной традиции. В этом плане материал, как мне кажется, сгруппирован не всегда удачно. Русская история представляет собой вереницу болезненных катастроф, и, двигаясь в направлении, противоположном реальной хронологии, всегда существенно, на какую глубину мы в данном случае смогли проникнуть, какие хронологические рубежи нами преодолены при прослеживании истории того или иного мотива. Принципиальное значение приобретает вопрос, представлены ли в изучаемом материале тексты, датируемые эпохой до освобождения от татаро-монгольского ига и создания централизованного государства, до церковного раскола, до петровских реформ, до крестьянской реформы и т.п. К сожалению, А.Л. Топорков не фиксирует свое внимание на этих хронологических рубежах. Говоря о рукописях конца XVII—XIX вв., следовало бы попытаться выделить среди них принадлежащие к старообрядческой или «никонианской» традиции, а может быть, и вышедшие из сектантских кругов.

Учитывая название книги А.Л. Топоркова, от нее можно было ожидать большей широты тематического охвата. Она практически не касается наиболее архаических заговоров, связанных с охотой, сельскохозяйственной магией, воинских заговоров и заговоров на оружие (последние, впрочем, отражены в указателе); кроме любовных заговоров, значительный интерес представляют «отсушки». Этот список может быть расширен. Очевидно, что перед нами не компедиум, претендующий на исчерпывающий охват материалов, а часть целой серии книг, задуманных автором. Несомненно, эти книги представляют большой интерес для специалистов.

Некоторые вопросы вызывают имеющиеся в книге указатели. По неясной причине только любовные заговоры характеризуются достаточно подробно; другие указатели скорее сбиваются на перечни. Представляется не вполне удачным то, что А.Л. Топорков ставит во главу угла назначение заговора. Более значимыми и более устойчивыми элементами, на мой взгляд, являются лишь отдельные мотивы. Как отмечает и сам А.Л. Топорков, заговоры, призванные обеспечить благо-

расположение судей, могут включать те же мотивы, что и любовные заговоры. Заговоры от порчи нередко неотличимы от заговоров от вражеского оружия или свадебных. Известен случай «перепрофилирования» охотничьего заговора в любовный; заговор от болезни и скорби мог превращаться в обеспечивающий бесприбышную игру в карты.

Круг аналогий, привлекаемый А.Л. Топорковым для русских магических текстов, значительно шире, чем в большинстве исследований советской и постсоветской эпохи. Хотелось бы, чтобы в перспективе он еще более расширился — помимо античных и средневековых греческих, а также западноевропейских аналогий хотелось бы видеть больше материалов, связанных с ближайшими соседями Руси — например, карелами и половцами финнами (балто-славянские параллели хорошо разработаны).

Рассматривая греческие параллели мотиву любовной страсти, представленной в виде тяжелого недуга, А.Л. Топорков проходит мимо его классического образчика — описания симптомов любовной страсти у Сапфо. Вот как «признаки, описанные Сапфо», выглядят в пересказе Плутарха: «прерывистая речь, огненный румянец, потухший взор, обильный пот, учащийся и неравномерный пульс, и, наконец, когда душа признавала полное свое поражение, — бессилие, оцепенение и мертвенная бледность»⁸.

Весьма удачным представляется то, что А.Л. Топорков включил в свою книгу в качестве приложения публикацию греческих магических текстов из египетских папирусов III—V вв. н.э., подготовленную Я.П. Талбацким. Она показывает, что не всё в сравнительно поздних русских заговорах восходит к христианской книжности. В переводах и комментариях Талбацкого могут быть отмечены отдельные упущения. В переводе на с. 409 без комментария упоминается экзотическое имя Ересхигал (в м.р.). Это, несомненно, известная богиня ассирио-аввилонской мифологии, царица подземного мира Эрешкигаль (не случайно она в тексте соседствует с Персефоной). На следующей странице фигурирует Сабаот с комментарием «одно из имен бога в иудаистической и христианской традициях». Вероятно, следовало добавить, что традиционная транслитерация этого имени — Саваоф.

Все приведенные замечания касаются частностей или относятся к числу дискуссионных вопросов. Существенно, что перед нами добротное исследование обширного материала, в котором специалисты найдут большое количество ценной информации и новых идей.

Примечания

¹ Малиновский Л. Заговоры и слова по рукописи XVIII в. // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1875—1876. Вып. 1. Отд. 2. С. 69—92 (предварительная выборочная публикация с ошибочной датировкой рукописи); Срезневский В.И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 481—512.

² Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турцов. М., 2002 (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов).

³ Мельников П.И. (А. Печерский). Очерки поповицы // Он же. Полн. собр. соч. СПб.: М., 1898. Т. 13. С. 14.

⁴ Никольский Н.М. Следы магической литературы в Книге Псалмов. Минск, 1923. (В 1927 г. опубликован немецкий перевод книги.)

⁵ Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.

⁶ Богораз-Тан В.Г. Христианство в свете этнографии. М.; Л., 1928.

⁷ См.: Чернецов А.В. Сведения о язычестве балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции // Заговорный текст: Генезис и структура / Отв. ред. Т.Н. Свешникова. М. 2005. С. 175—193.

⁸ Плутарх. Сравнительные жизнеописания. М., 1994. Т. 2. С. 389.

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

«Малая эсхатология» в русской рукописной традиции XV—XX вв.

А.В. Пигин. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. — 432 с. + 8 л. вкл.

Издание подробно знакомит читателя с русскими книжными рассказами о путешествиях души по потустороннему миру. Такого рода эсхатологические видения (в данном случае автор имеет в виду исключительно «малую эсхатологию», т.е. сферу представлений о загробной части человеческой души, исключая представления о конечных судьбах мира) составляют отдельный жанр русской рукописной традиции, популярный на протяжении Средневековья, Нового и Новейшего времени.

В первой части («Повесть о видении Антония Галичанина») рассматривается соответствующее произведение XVI в., по предположению А.В. Пигина принадлежавшее перу волоколамского книжника Досифея Топоркова (с. 36). Устанавливаются наиболее ранние редакции, и

прослеживается распространение Повести, первоначально связанной с Волоколамским и Павло-Обнорским монастырями. Текст публикуется во всех (11) редакциях («Житийная» редакция — в трех видах, «Книжная» — в двух); указаны все смысловые и некоторые языковые и орфографические разночтения в списках.

В основе Повести — предсмертная исповедь старца Антония, рассказывающего о своем видении: вначале его мучают бесы, а затем он видит собственные грехи. По мнению автора монографии, будучи записью устного рассказа, Повесть основана не столько на литературных источниках, сколько на средневековой топике, при этом первоначальный ее текст практически не был искажен редакторской правкой и поэтому является ценным источником для изучения средневекового религиозного сознания. Однако на протяжении XVI—XVIII вв. в текст вносились стилистические, структурные и лексические изменения, обусловленные редакторскими интенциями (например, автор «Житийной» редакции, в которой Повесть включена в Житие Павла Обнорского, добавил в текст посмертное чудо преподобного Павла Обнорского, избавившего Антония от бесовских наваждений, и убрал подробности, связанные с сексуальными прегрешениями Антония; авторы «Книжной» и некоторых других редакций старались ориентировать Повесть на этикетный, литературный канон; автор «Колобовской» редакции, стремясь придать Повести вид нравоучительного патерикового рассказа, насыщает текст экспрессивными описаниями бесовских «устрашений» и грехов героя и т.д.).

Повесть, созданная в русле традиционных средневековых представлений о смерти, включалась в рукописные сборники наряду с другими произведениями на ту же тему (к примеру, с Прением живота и смерти и Сказанием о некоем человеке богообразном). Автор выявляет общие мотивы, присущие этому роду литературы, и обращается к широкому контексту средневековой (европейской и византийско-русской) демонологии и литературы о видениях с характерной для нее топикой: вооруженные бесы, расчленяющие тело умирающего; обличение человека его собственными грехами, написанными на «дьявольских» рукописях или представленными в виде изображения; невозможность или запрет рассказывать обо всем, увиденном на том свете. При этом Повесть носит скорее «индивидуальный» характер: рассказ Антония сосредоточен на его собственных физических ощущениях и муках совести

за собственные грехи, а информация об устройстве загробного мира в ней отсутствует.

Вторая часть книги — «Видения по-тестороннего мира: жанр, эсхатология, религиозная полемика» — посвящена рукописной литературе о видениях XV—XX вв. Публикуются два видения, относящиеся ко времени до раскола (XV и середина XVII в.), 13 старообрядческих видений XVII—XIX вв., преимущественно поморских, одно «антистарообрядческое» видение рубежа XVIII и XIX вв., шесть видений конца XVIII — XIX в., происходящих из среды монашества и мирян; два видения XX в., популярные как среди православной церковной среды, так и среди старообрядцев и представителей других христианских конфессий (Видение рабы Божией Веры и Видение Клавдии Устюжаниной).

Рассматривая в одном ряду тексты, относящиеся к разным эпохам, созданные в разных конфессиональных и социальных группах (монашество, крестьяне, горожане), автор преследует цель «установить типовые черты жанра» (с. 161). Основные топосы видений возникли под влиянием Священного Писания, апокрифических сочинений, вे-роучительных и богослужебных текстов, а также отчасти народных представлений. Итогом и целью видения может быть нравственное исправление визионера, его утверждение в истинной вере и получение информации о загробной части родственников, знакомых или врагов; в некоторых случаях визионер после посещения того света приобретает особое духовное видение и исцеляется от болезней. Иногда задачей визионера после возвращения становится проповедь: на том свете ему были показаны кары, которые должны постичь его родственников, знакомых и даже всю Россию, поэтому он (как по собственной инициативе, так и по Божьему велению) стремится предотвратить грядущее наказание, призывая людей к покаянию.

Состояние визионера во время видения может определяться как сон, «тонкое исступление», видение наяву, при этом наиболее традиционно изображение этих состояний как временной смерти, сопровождающейся выходом души из тела. Душа при этом не лишается способности мыслить и чувствовать и даже испытывать физиологические ощущения (различать холод и жару, смрад и благоухание и т.д.). Рай в видениях изображается как сад, светлое место, высокая гора, где находятся дома и «селения», приготовленные для праведников, часто элементом рая является церковь или монастырь. Ад, напротив, располагается на за-

паде, под землей, в пропасти и т.д., общим местом является его уподобление темнице.

По загробному миру душа путешествует в сопровождении ангела или святого (или нескольких ангелов или святых). «Душеводитель» помогает пройти мытарства, комментирует увиденное на том свете и отвечает на вопросы визионера. Сюжеты бесед души и ее сопровождающего в основном касаются не столько богословских, сколько этических проблем — воздаяния за грехи и за добродетели. При этом на первый план выступают нравственные проблемы, превалирующие в данной социокультурной среде. Основные грехи в видениях — немилосердие, стяжательство, склонность к мирским развлечениям, матерная брань, сексуальные прегрешения, abortionы, чародейство, пьянство, несоблюдение постов; описание наказаний за эти грехи составляет важную часть видений, которые автор определяет как «моральные».

Особое место в видениях отводится «обоюдным» и «безразличным» душам, т.е. тем, кто заслуживает одновременно и рая и ада (например, праведные и неверцы или милосердные блудники) или не заслуживает ни того ни другого (младенцы, умершие некрещеными). В большинстве текстов промежуточный статус этих персонажей подчеркивается их положением посередине между адом и раем и внешним видом — отчасти прекрасным, отчасти отвратительным.

До Страшного суда судьба умерших не определена окончательно, и еще одной задачей видения является призыв к живым молиться об умерших и поминать их, чтобы облегчить их участь, причем поминование должно совершаться надлежащим образом (например, не употреблять на поминках алкогольные напитки), иначе результат будет обратным.

Особую тематическую группу составляют «полемические» видения, т.е. тексты, составленные в целях полемики с религиозными оппонентами (ч. 2, гл. 2: «Старообрядческие полемические видения»). Так, в старообрядческих видениях XVII—XIX вв. визионеры зрят находящихся в аду врагов веры: как «никониан» (царя Алексея Михайловича, донских казаков Корнилия Яковлева и Михаила Самарина), так и «еретиков» от старообрядчества (Козьму Косого, старца Филиппа и его последователей-филипповцев, старообрядцев-поповцев и т.д.); напротив, старообрядческие лидеры (например, протопоп Аввакум и другие «пустозерские страдальцы») оказываются в райских обителях или помогают визионерам преодолеть мытарства, т.е. выполняют обычную для святых в видениях функцию ме-

диаторов. Таким образом, видения становились средством не только антиконианской, но и внутристарообрядческой полемики (например, между выговцами и филипповцами, поповцами и беспоповцами, единоверцами и «раскольниками»); они приводились в качестве аргументов, например, в споре о самосожжении: их сторонники утверждали, что сгоревшие пребывают в раю как мученики, а не жалавшие сжигаться идут в ад; им возражали противники самосожжений, помешая первых в ад, а вторых — в рай. Старообрядческие видения отражают и такие исключительно конфессиональные топосы, как спасительность двуперстия, необходимость перекрещивания «икониан» при обращении в старую веру, осуждение брачности и т.д.

С другой стороны, и в нестарообрядческой среде создавались полемические видения, направленные против старообрядцев — таково, например, Видение Андрея Данилова Иконника XVIII в. (с. 274—276), герой которого «склонялся мыслями своими к сожитию с раскольниками», но в видении услышал обличения старообрядчества, подкрепленные авторитетом Писания, а затем увидел, что на том свете «раскольникам» определено находиться вместе с язычниками.

На материале литературы о видениях А.В. Пигин пытается решить довольно сложную применительно к средневековому фольклору проблему соотношения устности и письменности в генезисе литературы о видениях, а также проблему их достоверности или недостоверности. По мнению автора, в основе большинства видений лежат «подлинные рассказы реальных лиц о своем мистическом опыте», при этом «некоторое сомнение вызывают полемические тексты, а также отдельные поздние "моральные" видения (XX в.) из архивов "церковных людей", которые напоминают порой обширные компиляции из популярных эсхатологических текстов...» (с. 163). Однако, учитывая, что видения освещают те нравственные и вероучительные проблемы, которые представляются исключительно важными в конкретную эпоху и в конкретном сообществе (будь то уклонение в ту или иную «ересь» среди старообрядцев в XVII в. или атеизм и несоблюдение постов среди православных в XX в.), стоит ли отказывать полемическим видениям в подлинности? (В скобках замечу, что для читателей литературы о видениях как подлинные будут восприниматься все тексты, утверждающие ценности группы, к которой они принадлежат: так, для значительной части сегодняшних православных читателей одинаково достоверными окажутся

и Видение Клавдии Устюжаниной, записанное ее сыном, и компилятивные сочинения, и, например, заведомо фальсифицированное Видение Иоанна Кронштадтского, сам стиль которого значительно отличается от подлинного стиля кронштадтскогоprotoиерея. В то же время тексты, происходящие из других конфессиональных сообществ, будут считаться подложными.)

Автор обращается к проблеме достоверности — недостоверности видений с текстологической целью: выявить характер и степень изменений, вносимых в текст сначала в процессе устного бытования, а потом в ходе письменной фиксации и литературной обработки. Аргументом в пользу существования «первоначального устного ядра» служит как передача повествования визионера от первого лица, так и то, что рассказы об обмираниях и посещениях загробного мира фиксируются этнографами и фольклористами до сего дня. Стоит заметить, что в фольклорных рассказах о снах и видениях загробного мира намного чаще визионером является не сам рассказчик, а его родственник, сосед, «одна тетка» или просто имярек (например, «Фекла какая-то»)¹. Впрочем, у нас нет возможности установить, как такого рода тексты бытовали в Средневековье; кроме того, в современных условиях переход на повествование от первого лица действительно может служить для передачи собственных слов визионера, например: «У нас тут одна старая женщина, она мне рассказывала, что заснула она. А приснилось, что, говорит, иду, иду, иду в незнакомом селе...»²; «Один умирал, он в Орловке жил <...> [Рассказывает:] "Погляжу — и стою я, и ляжу я. Дюже мне вот это диковинно" (в цитатах курсив мой. — М.А.)»³. В целом применительно к тому материалу, с которым имеет дело автор книги, такой подход вполне оправдан.

Все публикуемые тексты снабжены комментариями, включающими также археографическое описание рукописей, откуда взяты тексты, а также упоминания всех описей данных рукописей и публикаций данных текстов. Монография содержит именной указатель и указатель шифров использованных рукописей, а также вклейку с 17 иллюстрациями из рукописей XIX в.

Примечания

¹ См., например: Запорожец В.В. Сны и видения как часть ясновидения (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и видения в народной культуре. М., 2002 (далее — СВ). С. 95—115;

Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // ЖС. 1994. № 2. С. 22—26; Никитина С.Е. Сны и обмирания у духоборцев // СВ. С. 220—226; Паунова Е.В. Обмирания у липован // СВ. С. 181—197; Толстая С.М. Иномирное пространство сна // СВ. С. 198—219.

Случай с «Феклой какой-то» любопытен тем, что свидетельствует о параллельном бытования текста в устной и письменной традиции (Чередникова М.П. Письменная традиция обмираний // СВ. С. 229).

² Толстая С.М. Указ. соч. С. 215.

³ Паунова Е.В. Указ. соч. С. 224.

М.В. АХМЕТОВА, канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Книги о фольклоре и устной истории старообрядчества

«Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2001. — 266 с.

500 фольклорных текстов разных жанров, составившие основу сборника, были записаны в 1980—1990-е гг. нижегородскими и новосибирскими археографами в ходе экспедиций, организованных Институтом рукописной и старопечатной книги Поволжья, от старообрядцев различных согласий (поповцев — новозыбковцев, белокриницких и беспоповцев — поморцев, филипповцев, федосеевцев трех ветвей, спасовцев шести толков), проживающих в Нижегородской области.

Тексты в сборнике распределены и по жанровому, и по тематическому принципу, так как не все из них поддаются жанровым дефинициям. Так, привычной выглядит группировка материалов по разделам «Исторические легенды», «Чудеса, видения, сны», «Духовные стихи, апокрифические молитвы и отношение к ним». В разделы же «Библейские и христианские легенды», «Эсхатология», «Богослужение, таинства, обрядовые особенности», «Этические и обрядовые нормы повседневной жизни», «Представления о животных» включены и сюжетные тексты, и поверья, и фрагменты интервью с описаниями обрядов и других культурных реалий, и формулы-толкования (например: «Серафимы — это птицы, в клювах у них — ну, проволока, что ли, и ведут солнце на колеснице по небу», с. 39; «Змея — для устрашения человеческого

рода», с. 188; «Собака — друг, но она — пёс», с. 189). Для составителей было важно представить не номенклатуру фольклорных текстов, а картину мира нижегородских старообрядцев, дать возможность читателям увидеть, как строится метатекст их культуры (с. 5—6). С этой же целью приводятся и контекстные «рамки» нарративов (в тех случаях, когда полевые записи позволяют это сделать).

Тексты снабжены подробными комментариями, в приложении приведены: краткая историческая справка о старообрядческих согласиях Нижегородской области; статья Л.Н. Новиковой «Изолирующая функция мифа и межконфессиональное взаимодействие старообрядческих согласий (предания о "душиловой" вере)» и очерк «Маша, Мария» — портрет самобытной рассказчицы Марии Степановны, православной. Ее рассказы (приведены 14 текстов) интересны как пример влияния устной традиции и книжности старообрядцев на фольклор их ино-конфессиональных соседей.

В приложении также даны два указателя информантов (анnotatedный и список по конфессиям). Представляется неудачным принятый составителями метод шифровки имен информантов — в целях сохранения анонимности они прибегли к системе, «принятой в Древней Руси», — использовали отчество вместо фамилии; в результате вместо Клавдии Матвеевны появилась Клавдия Матвеева, вместо Ивана Петровича — Иван Петров. Думается, что подобный метод может лишь привести к путанице; для сохранения в тайне фамилий информантов вполне можно было бы указать имя и отчество в их подлинном виде. Среди других технических недочетов издания можно упомянуть отсутствие списка собирателей и датировки начала и окончания полевых исследований в регионе. Кроме того, не указано место хранения полевых материалов, читателю остается только предполагать, что они хранятся в Институте рукописной и старопечатной книги Поволжья.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА,
канд. культурологии;
Российский гос. гуманитарный
университет (Москва)

Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. — [Вып] 1. / Отв. ред. И.П. Кюльмоя. — Тарту: Изд-во Тарт. ун-та, 2004. — 316, [16] с.: 36 ил.

В книге собраны научные статьи по истории эстонских староверов и их современном языке, а также обширные публикации документов Исторического архива Эстонии и рассказов старообрядцев,

записанных диалектологами в населенных пунктах Западного Причудья в 2003 г. Авторский коллектив издания — Е.А. Агеева (МГУ им. М.В. Ломоносова), О.Г. Ровнова (ИРЯ им. В.В. Виноградова РАН), П.И. Кюльмоя, К. Кару, О.Н. Паликова, А.В. Штейнгольц (кафедра русского языка Тартуского университета). «Очерки» стали результатом научного проекта «Исследование культуры русских староверов», осуществлявшегося Обществом развития и культуры староверов Эстонии и кафедрой русского языка Тартуского университета. По словам руководителя проекта П.Г. Варунина, его цель можно описать тремя словами: «собрать, обработать и передать» (с. 16). Поэтому книга, а в будущем, вероятно, серия книг — это возможность сделать достоянием заинтересованных читателей как можно больше архивных и полевых материалов.

Авторы книги — известные историки старообрядчества и лингвисты — предлагают лишь исторический и этнолингвистический комментарий к публикациям, оставляя читателя один на один с документами. Частные истории, взятые из архивных материалов и устных рассказов старожилов, складываются в мозаичное полотно, которое отображает жизнь и судьбы старообрядцев Западного Причудья. Тексты рассказов расшифрованы и обработаны лингвистами с сохранением диалектных особенностей языка старшего поколения старообрядцев.

Публикацию архивных документов предваряет исторический комментарий Е.А. Агеевой, которая, ссылаясь на исследование А.Х. Моора, пишет о переселении в последние десятилетия XVIII в. на берег Чудского озера, а также на о. Пийриssaар большого числа русских старообрядцев, главным образом федосеевского согласия, из Витебской, Новгородской и Тверской губ. К началу XIX в. на западном берегу Чудского озера вырос ряд больших деревень, которые стоят и по сей день (с. 19). В публикацию вошли наиболее характерные документы XIX в., например документ «об открывшейся в Дерптском уезде новой раскольнической секте» (с. 115—116). На протяжении пяти лет продолжалось дело о распространении ереси в д. Воронье мещанином Сидором Куткиным, завершившееся отправкой обвиняемого на Кавказ (материалы дела публикуются на с. 131—143). В 1861 г. была создана специальная Комиссия «для соображений об устройстве быта русских поселенцев на Лифляндском берегу Пейпуса». Е.А. Агеева предполагает, что «Именной список раскольников...», публикуемый на с. 27—103 и

с. 1—14 вклейки, составлялся для подготовки деятельности этой Комиссии. Автор приходит к выводу, что документы XIX в. отражают «тенденции запретительного и даже карательного отношения к старой вере» (с. 21).

Публикация нарративов под общим заголовком «Староверы рассказывают» подготовлена диалектологами. Характеризуя особенности языка старожилов, О.Г. Ровнова соглашается с общепринятым в диалектологии точкой зрения, что исконный русский говор староверов Западного Причудья относится к северо-западным акающим (псковским) говорам; по данным экспедиций, он сохранился в деревнях, несколько хуже — в г. Муствеэ и почти утрачен в г. Калласте, где говорят на русском литературном языке.

И.П. Кюльмоя отмечает повсеместный билингвизм русских, а также некоторое влияние эстонского языка на словообразование у русских. Публикация подтверждает попеременное употребление говорящим двух языков во время одного рассказа. В конце книги опубликован список диалектных слов и выражений.

Если для публикации архивных документов существуют разработанные правила, то при переводе в письменный текст устных рассказов исследователи обычно применяют различные методы. В издании проблема публикации нарративов решена следующим образом. Авторы структурировали живую речь, разбив ее на отдельные сюжеты и превратив их в короткие рассказы. Из этих рассказов сформированы главы, каждая из которых имеет заголовок, например: «Старая вера такая», «Поэма бесконечная — излита боль сердечная», «Ужасно войну прожить», «Что отжито — то отжито, а большого не видать» и др. Девять глав объединены в три тематических блока: «Мы — староверы», «История и судьбы» и «Традиционный и современный быт». Все рассказы имеют названия, преимущественно заимствованные из самих текстов: «Запреты по старой вере», «Люди думают, я от радости пою», «Господь умудряет слепца», «Вот такие поговорки были» и т.д.

Объединение рассказов в тематические группы позволяет не увязнуть в материале. Благодаря такой организации текста перед нами не столько публикация полевых материалов, сколько творческое соавторство исследователей и рассказчиков. Читатель от первого лица узнает о вере, о буднях и праздниках, о ритуалах рождения и смерти, о взаимоотношениях с эстонцами, о советской власти и приходе немцев, о приготовлении пищи и многом другом.

Отдельно хочется отметить изобразительный ряд книги — художественные фотографии М. Кросса (пейзажи, жанровые сценки и портреты эстонских старообрядцев) и экспедиционные фотографии информантов с указанием их имен. С электронной версией очерков и другой информацией о проекте можно познакомиться на сайте www.starover.ee.

Н.В. ЛИТВИНА;
Архив РАН (Москва)

Бойко И.В., Литвина Н.В. Чулеш и Килинск, XXI век: Межкультурная коммуникация староверов-беспоповцев, челканцев и шорцев: Полевые материалы 2001—2005 гг. — М.: Археодоксія, 2005. — 176 с.: 33 ч/б ил.

Рецензируемое издание необычно: это не этнографический очерк, не сборник фольклорных материалов, не публикация письменных источников, наконец, не спекулятивная попытка интерпретации межкультурных контактов. Авторы, имеющие десятилетний опыт изучения культуры старообрядцев разных регионов России и с 2001 г. проводящие полевые исследования на Алтае, сознательно не берутся «оценивать ни текущее состояние, ни тенденции духовного развития в среде шорцев, челканцев и старообрядцев», не стремятся подтолкнуть читателя к определенным выводам. Весьма скромно они считают свой труд лишь «несколькими страницами из записных книжек визуального антрополога» (с. 8).

Н.В. Литвина подводит промежуточный итог своих полевых исследований по Программе Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии», публикуя тщательно отобранные расшифровки записанных на видеопленку 15 диалогов с жителями небольших приисковых поселков Горной Шории (Таштагольский р-н Кемеровской обл.).

В предисловии Н.В. Литвина вкратце обрисовывает географическое, социально-экономическое и демографическое состояние поселков и разъясняет основные категории и понятия старообрядческой культуры. Первая часть книги посвящена Килинску — известному месту среди специалистов по старообрядчеству: отсюда родом два виднейших деятеля часовенного беспоповства XX в., духовные писатели и вечно спорившие друг с другом polemistsы Ананий Клеонович Килин (1922—2003) и Афанасий Герасимович Мурачев (1916 г.р.) — сторонники соответственно «духовного» и «чувственного» восприятия Антихриста. Основанный в 1919 г. несколькими староверами-часовенными, Килинск сегодня остается почти исключительно mono-

этническим и моноконфессиональным. В первой части 6 разделов-интервью, оглавленных по именам информантов и дополненных выдержками из полевых дневников Н.В. Литвиной. В приложении приведены неотредактированные сочинения учеников килинского средней школы 2004/2005 уч. г. на темы «Как я провел лето» и «Памятный день в школе».

Вторая часть посвящена беседам в Чулеше — поселке в 40 км от Килинска. Население Чулеша смешанное — русские, русские-староверы, шорцы, челканцы, и автор ненавязчиво выводит собеседников на темы межобщинного восприятия и взаимодействия. Чулешские диалоги (8 разделов-интервью) дополняет разговор с живущей в Горноалтайске Анной Макаровной Кандараковой (1933 г.р.) — учителем, хранительницей и собирательницей челканского фольклора.

При публикации полевых материалов Н.В. Литвина использовала метод полной расшифровки, с указанием вопросов исследователя и внетекстовых элементов (пауз, интонаций и жестов участников диалога), а также особенностей носителя информации (изменения направления объектива камеры, монтажные стыки). Такой подход способствует погружению читателя в живую ситуацию беседы, в «культурную ткань» поселков Горной Шории. Люди на пленке (теперь — и на бумаге) ведут разговор не только о межэтническом взаимодействии, но и об истории своих семей, о воспитании детей, о старинных традициях и современных проблемах, об обычаях кержалов и обрядах челканцев и шорцев, о духовных наставниках и шаманах. Публикуемый материал может стать ценным источником не только по устной истории старообрядчества, но и по этнографии алтайских народов.

Заключительную часть книги составили 33 художественные фотографии, снятые в 2001—2003 гг. этнографом и фотографом Иваном Бойко — портреты героев книги, жанровые сцены, деревенские виды.

К недочетам книги можно отнести то, что в предисловии явно не хватает исторической справки, пусть самой краткой. Так, даже после внимательного изучения материалов книги остается неясным, как, когда и почему в Горной Шории поселились русские староверы. В книге даны ссылки на современную литературу о шорцах и челканцах, однако, на наш взгляд, не помешало бы рассказать об этих этносах подробнее.

А.А. ИСЭРОВ, канд. ист. наук;
Московский гос. университет
им. М.В. Ломоносова

«Чужие» глазами славян

О.В. Белова. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 2005. — 528 с. — (Традиц. дух. культуры славян. Соврем. исследования).

Научному филологическому знанию не просто осваивать темы, которые имеют общественно-политический подтекст. Эта задача осложняется в том случае, когда тема затрагивает сферу глубоко личностную и даже интимную, определяющую во многом комфортность межличностного взаимодействия. Такое редчайшее сочетание есть, пожалуй, только у «национальной проблемы» (точнее — проблемы рецепции национальных отношений обыденной психологией), анализ которой с позиций современной науки должен преодолеть наследие прошлого — замалчивание этой проблемы в годы советской власти и эмоциональный субъективизм перестроекной эпохи. По сути, рассмотрение этой проблемы с позиций филологического и культурологического знания не имеет в отечественной науке (как минимум за последнее столетие) прочных традиций. Более того, скучостью и высокой энтропией отличается «материалная база»: языковые и культурные факты, фиксирующие характеристики и оценки этническими соседями друг друга, практически не собраны и не введены в научный оборот, не говоря уже о том, что при переиздании словарей и других источников XIX в. в советское время из них попросту исключался «национальный» материал (такое состояние источников базы характеризует научные традиции практически всех славянских стран, за исключением разве что польской).

В этом контексте книга О.В. Беловой, посвященная изучению этнических стереотипов в славянской лингвокультурной традиции, носит пионерский характер. Новизна этой книги не только собственно научная — фактографическая и аналитическая, но и, так сказать, научно-идеологическая: она задает для будущих исследований в этой области нефальшивый тон, лишенный конъюнктурности и «наднаучного» пафоса.

Характеризуя объект анализа — этнические стереотипы, отметим также, что они служат своеобразным эталоном стереотипа вообще. При образовании этнического стереотипа механизмы стереотипизации проявляются наиболее ярко: несмотря на возможность эмпирического познания объекта (чужого народа), ценностная установка, определяемая оппозицией *свой* — *чужой*, по отношению к нему настолько сильна, что она предель-

но субъективирует образ и дает максимально возможные расхождения со знанием rationalным (к примеру, инородец может символически приравниваться к животному или нечистой силе).

Автор привлекает к анализу аутентичный материал, относящийся к различным славянским традициям (основной массив представляет пограничную зону: запад восточнославянского мира и восток западнославянских территорий, где межэтнические контакты были весьма интенсивными, создавая тем самым питательную среду для этнических стереотипов). В качестве материала используются, во-первых, данные опубликованных источников (фольклорно-этнографических и лексикографических), а также разнообразные материалы из архивов Москвы, Санкт-Петербурга, Люблина, Гродно, Софии и др. Во-вторых, О.В. Белова привлекает к анализу уникальный полевой материал, собранный в ходе экспедиционных работ, проводившихся при ее участии или под ее непосредственным руководством. Данные культурных традиций, анализируемые автором, воссоздают особенности восприятия славянами различных инородцев, но основной корпус материала посвящен славяно-еврейским контактам.

Результативность исследования достигается привлечением комплексной методики анализа языковых и культурных данных. Следуя традициям московской этнолингвистической школы Н.И. и С.М. Толстых, автор рассматривает субстанционально различные культурные коды (систему языка, разные жанры фольклора, обряд), за которыми стоит народная картина мира, в данном случае — сложный мировоззренческий комплекс, отражающий отношение традиционного социума к инородцам. Разрешающая сила этой методики состоит, в частности, в том, что она допускает подключение новых, «посттрадиционных» пластов материала (к ним относятся, например, современные мемораты, анекдоты, слухи и толки, анализируемые автором книги в числе других фольклорных текстов), которые обнаруживают крепкие мотивационные связи с материалом «классическим». Но дело не только в жанровом обновлении объектов этнолингвистического анализа. Изучаемые феномены обыденного сознания имеют сложную структуру: в них выделяется сильная «мифологическая» составляющая (обязанная своим появлением априорным знаниям носителей традиции) и составляющая «бытовая», «практическая» (порожденная знанием эмпирическим). Если сфера мифа всесторонне освоена московской этнолингвистикой, то анализ бытовых стереотипов — область для нее в известной степени новая; на-

чало ее освоения положено в рецензируемом исследовании.

Во *введении* дается краткий очерк истории вопроса и обзор литературы по этническим стереотипам. Особо следует выделить предложенную автором схему, которая представляет собой комплекс мотивов, характеризующих славянский стереотип еврея. По мнению автора, эта схема может быть приложена к другим инородцам. Конструирование структурно-типологических схем, которые помогают не только упорядочить описание материала, но и увидеть закономерности отбора смыслов в символическом языке народной культуры и организации его плана содержания, является очень полезным и важным методическим опытом московских этнолингвистов.

На страницах книги воссоздается впечатляющий портрет «чужака», отраженный в зеркале различных жанров фольклора, верований, обрядности, языка славян и характеризующий не только «натуралиста», но и своего создателя, «художника», «манеру письма» которого определяют отнюдь не лучшие, но, к сожалению, закономерные особенности народной «ксенопсихологии». В главе I (*«Фольклорная этнология»*) обрисованы народные представления о происхождении чужих народов (так, многие славянские народы себя считают потомками Аделя, а инородцев — Каина; по другим легендам, инородцы появились в результате кровосмесительных браков; трети повествуют о том, что прародителем инородцев является собака, и т.д.), об их роли в местной истории (чужаки нередко считаются мифическими первонаселенниками края, оставившими после себя горы, курганы, насыпи, могильники), об их физико-физиологических свойствах (цвете и запахе чужаков, анатомических признаках — необычном росте, виде нижних конечностей, наличии хвоста; «пищевых пристрастиях» — людоедстве и т.д.), об их речи. Особенности восприятия последней составляют различные аспекты «народной лингвистики», которые в известной мере повторяют направления лингвистики научной: наивные представления о происхождении разных языков; структурные особенности чужого языка, трактуемые как аномальные; pragmatika «чужой речи» (в сфере «мифа» — восприятие ее как магической и соответствующее ритуальное использование; в сфере «быта» — представления о том, когда и как уместно пользоваться чужим словом) и др.

Важнейшую роль в создании стереотипа играет характеристика веры (религии) чужака (глава II *«Религия и вера»*). О.В. Беловой удается убедительно показать, что конфессиональные различия нередко оказываются более сильными,

чем собственно этнические (к примеру, сербы называли *турками* своих единоплеменников, исповедующих ислам; православные считают «чужими» согламенников-старообрядцев); именно конфессиональность обуславливает аксиологичность стереотипа, дающую сильнейший эффект преломления, искажения представлений о чужаках в сознании носителя традиции. Очень поучительны эпизоды работы, в которых вскрываются закономерности трансформации сложных религиозных постулатов в традиционной картине мира, которая подчиняет впитываемые извне идеи своей концептуальной логике (ср. судьбу евангельской цитаты «Кровь на нас и на детях наших», способствовавшей, в числе прочего, закреплению мотива крови в стереотипе еврея, причем распределение этого мотива по смысловым зонам стереотипа, разумеется, далеко ушло от прецедентного текста). Автор показывает, как народное сознание трактует происхождение конфессиональных различий (например, по черногорской легенде, мусульмане произошли от свиньи), как воспринимается крещение, осмысливаемое как приобщение к своему этносу (некрещенный ребенок нередко получает названия, в основе которых — обозначения чужаков, ср. серб. *турче*, *бугарче*, *влачи*), как связаны представления об иночествии с категорией нечистого—сакрального, а также чудесного (ср. болгарскую легенду, согласно которой пасхальные яйца покраснели оттого, что еврей, услышавший, что Христос воскрес, сказал: «Если этот слух верен, то пусть эти яйца покраснеют») и др. Интересна разработка проблемы отражения мессианских идей в славянской фольклорной прозе. «Мессианские» мотивы (по народно-христианской эсхатологии, «messия» чужаков наделен демоническими чертами, это Антихрист) представляют собой, по мнению автора, «своебразную "народную версию» межконфессионального диалога, в сфере книжной культуры воплощенного в полемических трактатах раннего Нового времени об истинном и ложном Мессии» (с. 99).

Еще одна грань образа чужака — его «демоничность» (глава V *«Из народной демонологии»*). Согласно народным легендам, к сотворению инородцев нередко причастен черт; нечистая сила может принимать облик инородцев; вмешательством нечистой силы объясняется материальное благополучие инородцев; чужаки, подобно черту, считаются создателями всего вредоносного — спиртного, игры в карты; как черт, они могут превращаться в животных; им приписываются сверхъестественные способности — склонность к ведовству, способность воздействовать на погоду (так, в сербской быличке говорится о турке-чуеводителе, который напра-

вил градовую тучу на село) и проч. По легендам восточных и западных славян, особое «внимание» нечистой силы к инородцам проявляется, в частности, в том, что в Судную ночь (еврейский праздник Йом Кипур) евреев похищает черт-«хапун» (этот сюжет отражен в рассказе В.Г. Короленко «Судный день»).

Выделенные автором признаки инородца складываются — при всем их разнообразии — в целостную и непротиворечивую картину. При этом отдельные грани портрета оказываются не изолированными друг от друга, а выступают во внутреннем единстве, обнаруживая присущие языку народной культуры способы взаимодействия и филиации смыслов. Допустим, основой для формирования представлений о «чужаке физиологическим» становятся мотивы неприятного запаха, пятен на теле (в том числе веснушек) и недостаточных гигиенических норм. Эти признаки укрупняются, превращаясь в обобщенную характеристику физиологической «нечистоты» инородцев. Последняя может быть детализирована, в частности, в указаниях на то, что инородцы являются носителями и возбудителями различных болезней — особенно кожных (парша, короста, лишай, нарыва). Сфера физиологии проецируется в сферу быта: признак физической нечистоты переходит в отсутствие порядка и «бытовую грязь» (плотность застройки, грязное жилище, грязная пища, разведение «нечистых» животных, в том числе коз, и т.п.). Возможна также проекция в сферу обрядности, ср. представления о проведении еврейских свадеб на мусорной куче. Выделенные признаки могут метафорически переосмысливаться, ср. модель «телесные пятна» > «пятна вообще» (рус. смол. *жид* = польск. *żyd* ‘клякс’, польск. *żudy* ‘черные пятна на стенах после побелки’, чеш. *žid* ‘ пятно, грязная полоса’ и др.).

Описывая свойства инородцев, автор не забывает о верификации разных черт образа (естественно, не на уровне объективного знания, а в рамках самой традиции): миф об инородцах, символически закрепленный в фольклоре, языковой системе, поверьях и др., сопоставляется с данными «устной истории», с бытовыми рассказами, отражающими опыт практических контактов с чужаками. Области «мифа» и «быта», подчеркивает О.В. Белова, могут расходиться: к примеру, бытовое представление о чистоте жилищ чужаков идет вразрез с вышеописанным стереотипным «знанием». Грубо говоря, один и тот же носитель традиции может априорно верить в то, что все инородцы дурно пахнут, и практически знать, что они чистоплотны. Чем значительнее эти расхождения, тем ярче высвечивается природа стереотипизации.

В главах III («Религиозная обрядность “чужих” в народной интерпретации славян») и IV («Праздник — обряд — ритуал») рассматриваются особенности восприятия славянами обрядности чужаков, а также взаимодействия «своих» и «чужих» обрядов. Анализируется отношение к ритуальным практикам иноверцев (молитвам и богослужениям чужаков, их сакральным текстам и др.), их культовым реалиям (сакральным изображениям, священным книгам, музее, кресту), культовым местам (синагогам, костелам, церквям, кладбищам, источникам); выявляются модели поведения в рамках этноконфессионального диалога. Одной из таких моделей является нарушение хода чужого обряда: к примеру, в разных зонах славяно-еврейских контактов бытова практика, согласно которой при прохождении еврейской похоронной процесии иноконфессиональные «шутники» (как правило, дети) звонили в церковный колокол (при этом евреи якобы бросали своего покойника и разбегались). Особое внимание уделяется восприятию чужих погребальных обрядов и обрядового ряженья, а также календарных праздников чужаков — оценке праздников, праздничной обрядности, запретов и предписаний, использованию магии чужого праздника в «своих» целях (имеется в виду попытка приурочить к чужим праздникам магические обряды для достижения благополучия в хозяйстве) и др. В связи с этим кругом вопросов подробно рассматриваются праздники Пурим, Песах, Кучки, а также ритуалы Судного дня.

В *приложении* представлена разработанная автором программа сбора сведений об этнических соседях, которая может быть использована в практике полевых исследований этнолингвистических экспедиций.

Этот вынужденно краткий обзор книги О.В. Беловой показывает, что наша этнолингвистическая наука обогатилась исследованием, содержащим концепцию этнического стереотипа как феномена традиционного сознания, которая опирается на анализ обширного аутентичного материала разных славянских традиций, впервые вводимого в научный оборот.

Необходимо снова подчеркнуть, что в данном случае в научный оборот вводится и «беспредентная» проблематика, разработка которой, как указывалось выше, в отечественной филологии практически не осуществлялась. Важность этой проблематики выходит далеко за пределы филологического знания и научного знания вообще и вторгается в сферу общественно-политической жизни. Как известно, необходимость анализа феномена «гитлеризма» как мифа массового сознания и питающей его ксенофобии стала тем стимулом, который в значительной мере способствовал формированию в послевоенные годы огромной исследовательской области — культурной антропологии. Работа О.В. Беловой напоминает нам о необходимости взаимодействия высокой филологической науки с общественной мыслью — в самом широком смысле этого слова. Данное исследование может помочь думающей части общества понять те механизмы, которые порождают и «раскручивают» ксенофобию, и перевести это понимание на какое-то другие «языки» — юриспруденции, литературы, искусства и т.п.

Особо следует выделить энергичный и ясный стиль автора, «человеческую» манеру изложения, делающую доступной сложные исследовательские построения. Думается, что обаяние этой манеры во многом способствовало читательскому успеху книги, которая не залежалась на прилавках магазинов.

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

Историческое исследование русской демонологии

Юрганов А.Л. Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени. — М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2006. — 433 с.

Источники по русскому фольклору и народной культуре XVI—XVII вв. заметно многочисленнее источников, дошедших от предшествующего времени, но и они достаточно скучны. Многое приходится реконструировать лишь на основании отголосков, которые донесла до нас книжная культура. Поэтому для фольклористов или этнографов не могут не представлять интереса работы специалистов-«смежников». К числу таких исследований следует отнести недавно вышедшую монографию известного историка А.Л. Юрганова.

Стремясь понять интенции автора Повести о Соломонии бесноватой — произведения, весьма необычного для древнерусской литературы, А.Л. Юрганов начинает с исследования Жития Прокопия Устюжского, в которое входит Повесть¹, и обращается к его ранним (середина — вторая половина XVI в.) редакциям (с. 41—144). Следующим шагом становится попытка понять концепцию житий юродивых, к которым относится Житие Прокопия Устюжского (их перечень дан непосредственно в составе Жи-

тия). Замыкают «герменевтический круг» образцовые древнерусские патерики (Киево-Печерский и Волоколамский), а также жития восточных отцов церкви, поскольку жития юродивых являются органической частью агиографического канона в целом (с. 147—200; 209—229). Именно этот круг источников исследователь считает репрезентативным для понимания «чуда о Соломонии».

Выводы, к которым приходит ученый, таковы: зло в Средневековье мыслилось как отсутствие добра, не имеющее самостоятельной бытийности и потому бесильное перед святостью. Именно в глумлении над внутренне немощным, не представляющим самостоятельной субстанции злом (дьяволом), пытающимся быть чем-то, состояла суть юродства. Для победы над бесами достаточно было проявить твердость в вере. Противостоять дьявольскому наваждению было крайне сложно, но, как только искушение преодолевалось, бесы просто растворялись в воздухе, не вынося святости (с. 186—189; 199—200). В Повести же бесы явно материальны, они делятся на водных и лесных, имеют жен и детей, говорят о собственной вере; лишь в середине Повести проясняется причина бесноватости Соломонии (она оказывается без вины виноватой: ее крестил пьяный поп, не завершивший чина крещения). Постоянно подвергаясь изнасилованиям со стороны бесов, несчастная женщина рожает бесенят (что для предшествующей агиографической традиции совершенно немыслимо: зло не имеет самостоятельной бытийности). Наконец, униклен способ избавления Соломонии от мучений: явившиеся святые Прокопий и Иоанн Устюжские вскрывают живот бесноватой, извлекают оттуда бесов и в два захода убивают их (сначала кочергами, потом просто ногами)². Подробный разбор Повести (с. 230—306) демонстрирует и множество других отклонений от средневекового мироощущения.

Таким образом, как показывает А.Л. Юрганов, в Повести о Соломонии бесноватой представлена принципиально другая концепция зла: оно оказывается субстанциональным и вполне самостоятельным. Бесовские и божественные силы оказываются соизмеримы (до сцены убийства бесов даже явления Богородицы оказалось недостаточно, чтобы прекратить мучения одержимой, — она лишь предсказала их конец) (с. 364). Исследователю удается привести аргументы в пользу того, что указанные новшества введены намеренно (с. 278—279; 298—299) и во многомозвучны переделке, которой подверглось Житие в целом. Так, была переосмыслена биография Прокопия: на смену глухому упоминанию о его новгородском происхождении пришел развернутый рассказ о богатом немце-

купце, обратившемся в истинную веру. Смещение акцентов в сторону утверждения личной воли заметно и в изменении рассказа об учреждении культа юродивого: то, что в тексте XVI в. происходило по инициативе церкви, в тексте XVII в. происходит помимо и даже вопреки ей, благодаря благочестивой воле верующих (с. 128—140). Одним из ведущих побудительных мотивов апостасии (отступления от «конвенциональных идей в древнерусской агиографии», с. 208—209) А.Л. Юрганов считает стремление автора к художественности (с. 317—322; 365—366).

Эти изменения историк трактует как проявление трансформации общества, происходившей при переходе от Средневековья к Новому времени, и подкрепляет свои выводы наблюдениями над изменениями в поздних (XVII—XVIII в.) списках Жития Петра и Февронии (с. 366—378), в Повести о Савве Грудыне (с. 381—382), в апокрифе о Тивериадском море в списках XVII в. (382—386) и др.

Характерной особенностью подхода А.Л. Юрганова к изучению источников является ярко выраженное недоверие к интерпретациям, связанным с привлечением фольклорного материала. Основанием для этого служит поздняя (XIX—XX вв.) фиксация фольклорных текстов, в которых предшествующими исследователями были найдены параллели тем или иным реалиям Повести о Соломонии (с. 34, 309) или другим произведениям древнерусской книжности (с. 377—378; 384). Неоправданность такого рода пуризма представляется очевидной. Аргумент «от молчания» немногим более надежен, чем те ретроспективные построения, против которых он направлен. Непонятными остаются источники, из которых черпались многочисленные новшества³. Кроме того, такой подход оставляет без объяснения сам факт идейной или текстуальной близости фрагментов. Так, А.Л. Юрганов подвергает сомнению фольклорное происхождение апокрифа о Тивериадском море (с. 384). Действительно, датировка редакций апокрифа в соответствии с фольклорными записями по методу В.С. Кузнецовой едва ли надежна. Однако отказ от выведения апокрифа из фольклорного источника ведет к необходимости либо признать случайность совпадения (во что трудно поверить), либо предложить происхождение фольклорных рассказов от апокрифа. Последнее не всегда очевидно, поскольку, например, весьма близкие к данному апокрифу по сюжету дуалистические легенды о сотворении мира зафиксированы не только в Северной Евразии, но и в Северной Америке, т.е. за пределами возможного влияния списков апокрифа, что дает повод для реконструкций гораздо более глубоких, чем те, которые предлагает А.Л. Юрга-

нов⁴. Установление же факта фольклорного влияния хотя и не отменяет собственно «реконструкции авторских интенций», производимой в «родном» для произведения контексте, однако дает существенные дополнительные характеристики. Действительно, для понимания сдвига, произошедшего в сознании священника, впервые введенного в агиографию «пачеественное» совокупление с бесами, небезразлично, посчитали ли он просто возможным ввести рассказ исцеленной вопреки существующим предцентрам, опирался ли на авторитет Иннокентия Гизеля или же перенесение рассказа на бумагу было вызвано тем, что рассказы о блуде с «нечистыми» ему регулярно приходилось слышать от соседей.

Возможно, указанный «афольклоризм» монографии в немалой степени обязан ее высоким источникедческим достоинствам (вопрос о целях, которыми руководствовался средневековый автор, по праву занимает центральное место в источниковедении). Полноценное исследование палеофонклора едва ли возможно без понимания тех людей, в писаниях которых мы ищем его крупинцы, и в этом отношении рецензируемая работа представляет большой интерес.

Примечания

¹ По мнению Юрганова, расхождение поздних редакций Жития (последняя треть XVII в.) с редакциями XVI в. столь велико, что можно говорить о том, что они представляют собой новое Житие (с. 100—107).

² Эта деталь, собственно, и дала название книге.

³ Исследователь указывает только на книгу Иннокентия Гизеля «Мир з Богом человеку» (1669 г.), упоминающую о «тесном смещении с дьяволом» (с. 309—311), но это лишь один из множества нетрадиционных сюжетных элементов. Не вполне объяснен и вывод о стремлении к художественности как одном из ведущих мотивов изменений: в тексте он появляется как естественное следствие «апостасийности» Повести (с. 317—322; 365—366). Однако это вовсе не очевидно. Замечаний о театральности финальной сцены чуда (с. 298—299) здесь явно недостаточно.

⁴ См: Напольских В.В. Миф о возникновении земли в пограничной космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // Советская этнография. 1990. № 1. С. 65—74; Он же. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (пограничный космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Вып. 5: Народы уральской языковой семьи. М., 1991; Napol'skikh V.V. Proto-Uralic world picture: a reconstruction // Northern religions and shamanism (Ethnologica Uralica; 3). Budapest; Helsinki, 1992. Р. 3—20.

Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике

Исследования и материалы

Бёрд Р. Вячеслав Иванов и массовые празднества ранней советской эпохи // Рус. лит. — 2006. — № 2. — С. 174—188.

Доценко С.Н. О фольклорных источниках стихотворения Вячеслава Иванова «РОЗАЛІА ТОУ АГІОУ НІКОЛАОУ» // Рус. лит. — 2006. — № 3. — С. 108—114.

Дубровина С.Ю. Христианская лексика в диалектах русского языка: Автограф. дис. ... д-ра филол. наук / Тамбов. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. — Тамбов, 2006. — 47 с.

Завьялова М.В. Балто-славянский заговорный текст: лингвист. анализ и модель мира / Ин-т славяновед. РАН. — М.: Наука, 2006. — 564 с.

Исследования по славянской диалектологии. — Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики / Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. Г.П. Клепикова, А.А. Плотникова. — М.: Ин-т славяновед. РАН, 2006. — 384 с.: карты.

Квиликова Е.Н. Гагаузские календарные обычаи и обряды, связанные с водой, растительностью и огнем // На перехрестях световой науки: Материалы III Міжнародної наукової конференції «Вікно в Європейську науку», присвяченої 140-річчю вид дня народження Р.Ф. Кайндля. — Черновці, 2006. — С. 82—84.

Кляус В.Л., Супряга С.В. Песенный фольклор русскоязычных Якутии и сибирских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. — Курск: Изд-во Региональн. открыт. социальн. ин-та, 2006. — 213 с.

Козлова Н.К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследования. Тексты. — Омск: [Изд. дом «Наука»], 2006. — 460 с.

Костохин Е.А. Русский народный роман // Рус. лит. — 2006. — № 2. — С. 3—21.

Левкиевская Е.Е. Пространство потустороннего мира в народных представлениях восточных славян // Славяноведение. — 2006. — № 6. — С. 9—15.

Лимеров П.Ф. Св. Стефан Пермский и крещение чуди в устной традиции коми // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. — 2006. — Т. 65; № 6. — С. 36—44.

Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья / РАН. Карельск. науч. центр. Ин-т яз., лит. и истории; [Отв. ред. А.К. Байбурина]. — М.: Наука, 2006. — 273, [5] с.: ил.

Малаховская А.-Н. Наследие Бабы-Яги: Религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX—XX вв. — СПб.: Алетейя, 2006. — 344 с. — (Зарубеж. русистика).

Мировоззрение и культура северорусского населения: Сб. ст. / Ин-т этнографии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

лай РАН; [Отв. ред. И.В. Власова]. — М.: Наука, 2006. — 388 с.: ил.

Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти В.Н. Чернецова: Сб. ст. / Ин-т археологии РАН; Отв. ред. М.Ф. Косарев. — М.: ТАУС, 2006. — 328 с.: ил.

Михайлова Т.А. Функция имени в письменной заговорной традиции (Ирландия и Россия) // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. — 2006. — Т. 65; № 4. — С. 25—31.

Народные мастера. Традиции и школы / Рос. акад. художеств. НИИ теории и истории изобразит. искусств; Сост. и общ. ред. М.А. Некрасовой. — М.: Academia, 2006. — 432 с.: ил. + 40 с. вклейка. — (Монограф. исследования: декор.-прикл. искусство).

Петрухин В.Я. Женитьба Громовержца. Балтийско-финские мифологические параллели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в Восточной Европе // Славяноведение. — 2006. — № 2. — С. 31—36.

Полевые исследования Ин-та этнологии и артропологии 2004 / Ин-т этнологии и артропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. З.П. Соколова]. — М.: Наука, 2006. — 302 с.

Русский Север и восточные финно-утры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегион. конф. и VII Междунар. школы молодого фольклориста (Ижевск, 23—26 окт. 2005 г.) / Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Уральск. отд-ния РАН; Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького; [Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина]. — Ижевск: Б.и., 2006. — 400 с.

Рыбкова М.А. Донское братство: казачьи сообщества на Дону в XVI — первой трети XIX в. / ЮНЦ РАН, ВолГУ; Науч. ред. А.Ю. Дворниченко. — Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2006. — 542 с.: ил.

Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфэр»; Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. О.В. Белова. — М.: Б.и., 2006. — 224 с.

Традиционная культура. Поиски. Интерпретации. Материалы: Сб. ст. по материалам конф. памяти Л.М. Ивлевой / Федер. агентство по культуре и кинематографии; Рос. ин-т истории искусств; [Сост. и отв. ред. А.Ф. Некрылова]. — СПб.: [ГНИУК РИИИ], 2006. — 244 с.

Художественный металл в русской культуре: Сб. ст. и материалов науч. конф. / Федеральн. агентство по культуре и кинематографии РФ; ГРЦРФ; Сост. А.Г. Кулешов. — М.: ГРЦРФ, 2006. — 328 с.: ил. — (Сохранение и возрождение фольклорных традиций; Вып. 14).

Чухина А.А. Локальные варианты обрядности Архангельского Севера в конце XIX — начале XX в.: Автограф. дис. ... канд. ист. наук / Российск. этнограф. музей;

Поморск. гос. ун-т им. Ломоносова. — СПб., 2007. — 22 с.

Шаффранская Э.Ф. К изучению фольклора на уроках словесности // Рус. словесность: Науч.-метод. журн. — 2006. — № 5. — С. 16—20.

Тексты

Деревенская частушка XX в. / Сост. С.Б. Адоньева. — СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 534 с.

Жестокие романсы Тверской области / Сост. Л.В. Брадис и др.; Примеч. Е.В. Петренко, М.В. Строганова, И.С. Тарасовой; Предисл. М.В. Строганова. — Тверь: Золотая буква, 2006. — 188 с.

Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология: По записям 1963—2002 гг. / Ин-т рус. лит. РАН (Пушкинский Дом); Сост. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. — СПб.: Тропа Троицкого, 2006. — 478 с. — (Памятники русского фольклора).

Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой / Федер. агентство по культуре и кинематографии РФ; Рос. ин-т истории искусств; Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и справ. аппарат С.В. Кучепатовой. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. — 648 с.

Словари, справочники, альбомы

Вестник Рос. фольклор. союза. — 2006. — № 1 (16). — 56 с.; № 2 (17). — 64 с.; № 3 (18). — 56 с.; № 4 (19). — 64 с.

Дмитриева С.И. Традиционное искусство русских Европейского Севера: этнограф. альбом / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. И.В. Власова]. — М.: Наука, 2006. — 286 с.

Русская мифология: Энцикл. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006. — 748 с. — (Тайны древних цивилизаций).

Русские филологи XIX в.: Библиогр. слов.-справ. / [Авт.-сост. М.Е. Бабичева и др.]. — М.: Совпадение, 2006. — 432 с.

Словарь областного вологодского наречия по рукописи П.А. Дилактарского 1902 г. / Ин-т лингвист. исследований РАН; Изд. подгот. А.И. Левицким, С.А. Мызников. — СПб.: Наука, 2006. — XV, 677 с. — (Памятники рус. диалектн. слова).

Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774—2004) / Владикавказ. ин-т управления; Фонд «Кавказ. ин-т демократии». — М.: Европа, 2006. — 128 с.: ил.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

Сыктывкарская конференция, посвященная 80-летию Анатолия Константиновича Микушева

1—3 ноября 2006 г. в Сыктывкаре состоялась Всероссийская научная конференция «Духовная культура финно-угорских народов России», посвященная 80-летию со дня рождения видного специалиста в области коми народной культуры Анатолия Константиновича Микушева (1926—1993). Конференция была организована Институтом языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии наук, в котором А.К. Микушев долгие годы возглавлял Отдел фольклора, и Сыктывкарским государственным университетом, где он создал кафедру коми языка и литературы, а затем и факультет финно-угроведения.

На пленарном заседании прозвучали доклады о научной деятельности А.К. Микушева. Яркий и полнообъемный портрет ученого, преданного культуре своего народа, был нарисован в сообщении **В.А. Лимеровой и В.В. Филипповой** (Сыктывкар). Аспирантура в Ленинграде в Пушкинском Доме и защищенная там же в 1953 г. кандидатская диссертация по песенному фольклору коми стали той отправной точкой, с которой начиналась научная биография А.К. Микушева. Докторская диссертация ученого (1970) также была посвящена песенным формам коми фольклора («Генезис и эволюция коми песенного фольклора»). Событием не только в коми фольклористике, но и в общероссийском масштабе стало трехтомное двуязычное (коми и русский) собрание «Коми ѹозкостса сыланкывъяс» (Коми народные песни, 1968), подготовленное А.К. Микушевым вместе с П.И. Чисталевым и Ю.Г. Рочевым. Сферой специального интереса А.К. Микушева был эпос коми, что отразилось в его сборнике «Коми эпические песни и баллады» (1969) и в монографии 1973 г. «Эпические формы коми фольклора». Сборники «Коми народный эпос», вышедший в 1987 г. в серии «Эпос народов СССР», и «Коми эпическая поэзия» в большой серии «Библиотеки поэта» (1991) сделали эпос коми народа достоянием мировой культуры. А.К. Микушев внес существенный вклад в изучение литературы

и культуры своего народа. Он занимался архивными разысканиями для восстановления биографии первого коми поэта И.А. Куратова, первым навестил в Латвии места, связанные с именем философа К.Ф. Жакова, первого зырянина, ставшего профессором. В сфере его интересов был и выдающийся зыряно-русско-американский социолог П.А. Сорокин.

В докладе «Компартистские работы А.К. Микушева в трудах Института мировой литературы» **В.М. Гапак** (Москва) показал роль изданий ИМЛИ, в которых участвовал А.К. Микушев, и для его развития как ученого, и для российской науки в целом, через труды фольклориста знакомившейся с народной культурой коми. Завершилось пленарное заседание сообщением **Т.Г. Владыкиной** (Ижевск) «А.К. Микушев и пермская фольклористика», в котором исследовательница подчеркнула, что благодаря работам ученого коми фольклористика вышла на всероссийский уровень.

В соответствии с научными интересами А.К. Микушева на конференции работало пять секций: «Фольклор народов России», «История и поэтика финно-угорских литератур», «Художественные поиски современных финно-угорских литератур», «Финно-угорское языкознание», «История и культура народов европейского Севера». В своей хронике мы осветим работу только одной секции — «Фольклор народов России», на которой в течение двух дней прозвучало 37 докладов.

Ряд сообщений, посвященных А.К. Микушеву, углубляли тематику пленарных сообщений. **В.К. Кудряшова** (Сыктывкар) сосредоточилась на работе ученого как фольклориста-полевика. **М.И. Бурлыкина** (Сыктывкар) в своем информационно насыщенном докладе обозначила преемственность фольклорных исследований в работе первого собирателя ижмо-колвинского эпоса А.С. Сидорова (1892—1953) и А.К. Микушева. Сообщение **Л.П. Рошевской и Э.Г. Чупровой** (Сыктывкар) было посвящено документам А.К. Микушева, хранящимся в Национальном архиве Республики Коми и в Архиве Коми научного центра.

Архивная тема получила продолжение в докладах **Ю.А. Крашенинниковой** (Сыктывкар) и **Т.Г. Ивановой** (Санкт-Петербург). В первом сообщении были охарактеризованы фольклорные материалы, хранящиеся в собрании Национального музея Республики Коми: записи от коми и русского населения, сделанные в 1910—1937 гг. сотрудника-

ми Общества изучения Коми края и учащимися педагогического техникума. Второй доклад был посвящен истории архивного фонда П.А. Сорокина, сохраненного после отъезда ученого за границу Ф.И. Седенко-Витязевым, переданного им в 1928 г. в Пушкинский Дом, изъятого оттуда как «незаконно» хранившегося в 1936 г. и оказавшегося в конце концов в Государственном архиве Российской Федерации. В совместном сообщении **Н.С. Коровиной** и **И.А. Плоскова** (Сыктывкар) было заострено внимание на архивных материалах Русского географического общества и сборниках Н.Е. Ончукова («Северные сказки», 1908) и Д.К. Зеленина («Великорусские сказки Вятской губернии», 1915) как источниках сведений о сказочной традиции финно-угорских народов.

В докладе **В.В. Напольских** (Ижевск) была поднята проблема возможности реконструкции удмуртского богатырского эпоса, который, как известно, в аутентичных записях XIX—XX вв. не представлен. **Н.С. Коровина** (Сыктывкар) предложила вниманию слушателей анализ коми-ижемских сказок о богатырях русского эпоса. Большой интерес вызвало сообщение **В.А. Лапина** (Санкт-Петербург), поставившего проблему создания словаря фольклорно-этнографической лексики на вепсском материале, словаря, который должен служить инструментом изучения традиционной культуры финно-угорских народов. Завершился первый день работы секции докладом преподавателя Гимназии искусств в Сыктывкаре **Л.Я. Зварич**, которая рассказала присутствующим о формах учебно-исследовательской работы по фольклору (экспедиции, защита рефератов на экзаменах и т.д.), что должно привести, по мнению коллектива гимназии, к восстановлению культурно-исторической памяти коми народа.

Во второй день работы на секции «Фольклор народов России» прозвучали три разных блока докладов. Первый блок сообщений был посвящен этномузыковедческой проблематике. **А.А. Шергина** (Сыктывкар) выступила с докладом «Вклад А.К. Микушева в развитие коми музыкальной культуры», подчеркнув, что ученый, будучи филологом по своему образованию, по мере возможностей в творческом содружестве с П.И. Чисталевым выстраивал в Коми Республике и этномузыковедческое направление, а также способствовал воплощению коми эпоса в театральных формах. Сосредоточившись на напевах жанров «традиционной импровизации» в записях А.К. Ми-

кушева и П.И. Чисталева, **Т.В. Краснопольская** (Петрозаводск) указала, что один и тот же напев может выполнять разные функции в связи с приложением к разным жанровым текстам. В продолжение данной темы **В.А. Швецова** (Петрозаводск) в своем сообщении осветила некоторые принципы ритмической организации напевов-«импровизаций» на материале карельского и коми свадебного фольклора. Типологические параллели в области песенного фольклора коми и удмуртов стали предметом доклада **И.М. Нуриевой** (Ижевск). Сообщение **И.В. Соловьева** (Петрозаводск) «К вопросу о параллелях в музыкальном инструментарии коми и саами» сопровождалось демонстрацией некоторых из инструментов.

А.А. Войтович (Петрозаводск), продолжая тему сопоставления музыкальной культуры разных финно-угорских народов, указала, что у коми в качестве тембровой доминанты выступают различного вида флейты, а у марийцев — волынки. **Е.Б. Вершинина** (Липецк) в своем сообщении рассмотрела механизмы формообразования удмуртских четырехстрочных песен, подчеркнув, что данные песни в музыкальном плане имеют следы архаики.

Второй большой блок сообщений касался мифологической картины мира финно-угорских народов. **Т.Ю. Сухоплюева** (Ижевск) в докладе «Функциональная амбивалентность мифологических образов в современном бытования в полиглottической среде» на примере русско-удмуртских территорий подчеркнула, что полиглottическая среда порождает благоприятные условия для бытования быличек о колдунах. В совместном сообщении **Е.А. Шевченко** и **Т.Н. Бунчук**, построенном на материалах экспедиции 2004 г. Сыктывкарского университета в Прилужский район Республики Коми, был представлен интересный материал о колдунах в традиции коми села Ношуль, которое в округе слынет как село знахарей и «еретников». **Г.А. Глухова** (Ижевск) на удмуртском материале поставила проблему эволюции портретной характеристики демонологических персонажей, указав, что зооморфные черты, характерные для записей XIX в., в материалах второй половины XX в. сменяются антропоморфными. Образу «шевы» (коми аналог севернорусской «икоты») был посвящен доклад **А.С. Савельевой** и **В.С. Дерябина** (Кудымкар). **Т.Г. Голева** (Пермь) рассмотрела в своем сообщении систему «покровителей» домашнего скота у коми-пермяков (соседко, водяной дух, лесной дух, покойник, еретник, колдун). В продол-

жение этой темы прозвучал также доклад **Л.С. Лобановой** (Сыктывкар) «Функции мифологических персонажей по уходу за скотом в коми народной традиции».

Третий блок докладов был посвящен различным устно-поэтическим жанрам финно-угорских народов, среди которых самое пристальное внимание, естественно, уделялось коми фольклору. **Т.Н. Бунчук** (Сыктывкар) в своем сообщении «*Vita herbae/rei* в коми традиционной культуре» остановилась на произведениях, в которых описывается превращение природных явлений в культурные, — так называемых «трудовых» песнях, где явственно прочитывается не трудовое, а сакральное начало, на свадебных, заклинательных текстах и быличках. **Н.А. Чашникова** (Сыктывкар) рассмотрела генезис коми песен-баллад о полонянке: от обряда выкупа невесты до баллады с татарской темой, в которой отразилось явное русское влияние. В сообщении **Г.С. Савельевой** были рассмотрены коми посиделочные припевки, в которых «припевается» пара и рисуется или идеальный брак (величание), или «пересвернутый» брак (хуление). **Н.А. Малышева** (Кудымкар) предложила тематический обзор колыбельных песен коми-пермяков. **М.А. Анкудинова** (Сыктывкар) рассмотрела ряд имен персонажей коми преданий и пришла к выводу, что имена являются свернутой формулой, в которой программируется позитивная или негативная характеристика героя. **А.Н. Рассыхаев** (Сыктывкар) в продолжение историко-фольклористической проблематики конференции сделал сообщение о Ю.Г. Рочеве, ученике А.К. Микушева, бывшем первоходцем в изучении детского фольклора коми.

И.В. Человодова (Ижевск) в докладе «Необрядовые песни-импровизации северных удмуртов» сосредоточила внимание на архаическом пласте удмуртской лирики — импровизациях, рождающихся на основе припевных слов междометного характера. **Е.В. Ложкина** (Ижевск) рассмотрела удмуртские варианты сказки «Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшко) и ведьма» (СУС 327С, F).

В рамках секции «Фольклор народов России» было заслушано также несколько докладов, построенных на русском материале. **Ю.Н. Ильина** (Сыктывкар) рассмотрела круг представлений о смерти, отраженных в севернорусских похоронных причитаниях. **Т.А. Сироткина** (Пермь) обратила внимание на этонимы в традиционной культуре русских Пермского края, когда представи-

тели своего этноса описывают через подобие с представителями другого этноса (русские «остяки», «белорусы»). В сообщении **Н.Б. Храмовой** (Нижний Новгород) была освещена история собирания духовных стихов в Нижегородском крае в XIX—XX вв., причем подчеркивалось значение записей последнего времени (с 1990-х гг.), когда в обязательном порядке фиксируется конфессиональная принадлежность исполнителей и описывается этнографический контекст. **Л.Л. Ершова** (Сыктывкар) на материале фольклора Кировской обл. сформулировала основные принципы составления указателя свадебной поэзии (тема, мотивы, источники, функциональность).

В ряду докладов обратило на себя внимание сообщение **А.В. Панюкова** (Сыктывкар) «Самоорганизация фольклорного текста и проблема вариативности», в котором автор предложил взглянуть на фольклорную культуру в связи с принципом самоорганизации любой системы, проходящей через этап неупорядоченности к упорядоченности, затем к последующей потере устойчивости и через кризис к формированию качественно нового фазового состояния.

Завершилась работа секции докладом **В.В. Филипповой** и **Т.С. Каневой** (Сыктывкар) «История и современное состояние фольклористической деятельности в Сыктывкарском государственном университете». В 2006 г. исполнилось 20 лет целенаправленной фольклористической работы Сыктывкарского университета, которая в настоящее время сосредоточена в Центре фольклорных исследований. Ядром Центра является фольклорный архив (аудио-, видеосообщения), насчитывающий 35 региональных собраний, которые постоянно пополняются. Сотрудники Центра работают над созданием электронной версии архива. На материалах Центра ведутся научные исследования: пишутся дипломные работы, диссертации, издаются сборники текстов и статей, обращющие на себя внимание отечественной фольклористики.

Гостям конференции была предложена интересная культурная программа. В Музее просвещения и истории культуры народа коми при Сыктывкарском университете (директор М.И. Бурлыкина) была развернута выставка, посвященная А.К. Микушеву. В настоящее время архив ученого хранится в названном музее. Участники конференции имели также возможность познакомиться с собранием рукописной книги Сыктывкарского университета, которое представила Е.В. Прокуратова.

3 ноября стало заключительным днем конференции. Состоялся круглый стол, который вела первый ректор Сыктывкарского университета В.А. Витязева. С воспоминаниями о А.К. Микушеве выступили профессор Будапештского университета Петер Домокош, а также профессора Сыктывкарского университета и представители местной интеллигентии: Б.Я. Брач, В.П. Золотарев, Е.А. Игушев, В.В. Пахорукова, В.А. Лан-

тышева, П.Ф. Лимеров, В.А. Лимерова, В.М. Кудряшова, А.В. Некрасова, В.И. Мартынов. При подведении итогов работы секций конференцией были сформулированы некоторые рекомендации. В частности, отмечался высокий уровень фольклористической мысли в Сыктывкаре и рекомендовалось руководству Сыктывкарского университета и Коми научного центра и в дальнейшем всячески, организационно

и материально, помогать развитию науки о «живой старине». В то же время в заключительном документе конференции выражалась тревога по поводу нарастающей тенденции по свертыванию финно-угорского направления в Сыктывкарском университете. Было высказано пожелание учредить регулярные Микушевские чтения.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

XIV Виноградовские чтения

17–18 декабря 2006 г. в Санкт-Петербурге состоялась очередная научная конференция, посвященная детскому фольклору и этнографии детства, — XIV Виноградовские чтения. Чтения проводились кафедрой детской литературы Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств в рамках празднования юбилея кафедры и одновременно были приурочены к 120-летию со дня рождения Г.С. Виноградова. На конференции обсуждались проблемы, связанные с взаимоотношениями детского фольклора и «взрослой» культуры.

Ряд докладов был посвящен детскому фольклору в традиционной народной культуре. **Н.Е. Котельникова** (Москва) в докладе «Традиционная несказочная проза в детской среде» рассмотрела тексты, близкие традиционной мифологической прозе (кроме «страшилок»), записанные от подростков, проживающих в сельской местности, а также от московских студентов-первокурсников. Докладчица подробно остановилась на основных видах трансляции фольклорных текстов — по горизонтали (от ровесников) и по вертикали (от старших родственников); другими важными источниками оказались экскурсионные тексты и путеводители, художественная литература, кинематограф и мультипликация, а также Интернет.

Ю. Мацияускайте-Бонда (Каунас, Литвия) выступила с докладом «Дети в литовских и славянских календарных обрядах», в котором рассмотрела участие детей в рождественских обрядах в Литве конца XIX — начала XX в. Даже при обрядах домов взрослыми ребенок был обязательной фигурой обряда (его участие воспринималось как приносящее благо сельской общины); в отсутствие ребенка его роль исполнял взрослый. Когда же обряд рождественских обходов исчез из репертуара взрослых, он перешел в детскую среду, сохранив, однако, многие архаические и непонятные детям элементы. Докладчица

также отметила важную роль старшего пастуха, через посредство которого дети усваивали обходный обряд.

М.В. Гаврилова (Москва) в докладе «Смерть и покойник в традиционной детской игре» выявила потустороннюю семантику в «формальных» детских играх (подвижных играх с правилами и устойчивым текстом). Для наименований водящего в русских играх характерны темы черноты, слепоты, гнили, грязи; он может прямо называться *мертвецом* и т.д. Локусы, закрепленные в игре за водящим (лес, поле, яма и т.д.), имеют в традиционной культуре семантику потустороннего пространства. Характерны и действия, производимые игроками по отношению к водящему: его символически умерщвляют, разрывают на части, хоронят и пытаются «разбудить». Наконец, сам водящий ведет себя как оживший мертвец: он нарушает «границу», передвигается аномальным образом, старается схватить, умертвить, съесть противника, забрать его с собой.

В других докладах внимание было сосредоточено на современном городском детском и молодежном фольклоре. Так, **Е.Е. Левкиевская** (Москва) в докладе «Мифологический «инвентарь» страшилок и детские коммуникативные практики рассказывания о страшном» рассмотрела формирование системы персонажей в зависимости от ситуации рассказывания страшных историй. Докладчица характеризовала систему персонажей городской «страшилки» как самостоятельное образование, не возводимое к традиционной демонологии. Рассказывая «страшилку», городской ребенок не опирается на взрослые прецедентные тексты (поскольку они отсутствуют), и ему приходится формировать свой символический язык. В селе, наоборот, существуют культурно закрепленные механизмы передачи информации и отсутствует культурный барьер между детьми и взрослыми, поэтому сельские дети, рассказывая страшные истории, часто обращаются к топике и поэтике традиционной былички. Тему страшных историй продолжила **Н.Г. Урванцева** (Петрозаводск) докладом «Зеркало в детском

фольклоре и детской мифологии», сопоставив образ зеркала в современных детских «страшилках» и «вызованиях» с образом зеркала в традиционной народной культуре и выявив ряд общих мест (зеркало воспринимается как граница между этим миром и потусторонним; контакт с «зазеркальем» является средством достижения различных целей и т.д.).

В докладе ««Мое отражение в зеркале будней...»: рукописный альбом В. Третьякова, школьника и студента» **А.С. Мутина** (Санкт-Петербург) рассмотрела рукописный альбом, ведшийся жителем Ижевска В. Третьяковым в старшем школьном возрасте и на младших курсах института в 1990-е гг. Альбом Третьякова, содержащий цитаты из рок-поэзии и высказывания европейских философов, рисунки различных субкультурных символов и бытовые зарисовки, а также записи мыслей самого владельца альбома, является собой интересное сочетание индивидуального и традиционного.

В ряде докладов рассматривались проблемы влияния «взрослой» культуры на детскую и молодежную. Доклад **А.С. Архиповой** (Москва) «Анекдоты-акронимы как революционная пропаганда, новый фольклор и детский розыгрыш (1920—1980-е гг.)» был посвящен генезису, бытвию и переходу в детскую среду одного из типов современного анекдота. Необыкновенное распространение в раннесоветскую эпоху абревиатур породило их осмысление в том числе средствами анекдота; возникло множество шуток, основанных на ложной интерпретации абревиатур или представлении отдельных слов как акронимов. В докладе были рассмотрены различные элементы детских игр, основанные на использовании абревиатур, акронимов и сокращений; в этом докладчица увидела продолжение советской анекдотической традиции. Во втором своем докладе («Как погибла Оля и родился фольклор: от "Сумасшедшего" Апухтина к "Василькам" в детском фольклоре») **А.С. Архипова** обратилась к популярной в подростковой среде песне «Васильки», восходящей к стихотворению

А.Н. Апухтина «Сумасшедший». Стихотворение Апухтина подверглось фольклоризации в середине XX в., при этом существенно изменился сюжет: отец превратился в возлюбленного, а девочка-ребенок — в девушку — жертву несчастной любви.

И.А. Сергиенко (Санкт-Петербург) выступила с докладом «"И вела я жизнь цивильную, но вдруг...": история прочтения трилогии "Властелин колец" (1970—2000-е гг.)», в котором рассмотрела историю переводов на русский язык эпопеи Дж.Р.Р. Толкиена «Властелин колец» и проанализировала нарративы представителей субкультур толкиенистов, ролевиков и реконструкторов о потрясении, вызванном первым прочтением этих книг. Прочтение книг Толкиена в рассказах осмысливается представителями субкультур как поворотный эпизод в их биографии.

В докладе **Е.В. Кулешова** (Санкт-Петербург) «"Загадки" из "Мурзилки"» речь шла об обсценных загадках, которые, согласно распространенному во второй половине XX в. мнению, были опубликованы в детском журнале «Мурзилка» по недосмотру редактора. Этот жанр, очевидно, восходит к русским фольклорным эротическим загадкам, однако в новом контексте в дополнение к непристойному смыслу он приобретает «вольнодумный» подтекст — это роднил «загадки из "Мурзилки"» с переделками некоторых советских песен, бытовавшими как в обсценном, так и в «политическом» варианте.

М.Д. Алексеевский (Москва) в докладе «Взрослые и детские телефонные розыгрыши (1930—1990-е гг.)» обратился к традиции детских телефонных розыгрышей, некоторые сюжеты которых обнаруживают сходство с упоминающимися в мемуарной литературе вполне «взрослыми» телефонными розыгрышами 1920—1930-х гг. Однако, по мнению докладчика, в данном случае следует говорить не столько о переходе взрослого фольклора в детскую среду или наоборот, сколько о параллельном существовании двух возрастных традиций и их взаимовлиянии. О наследовании детьми «взрослых» моделей поведения шла речь в докладе **К.Э. Шумова** (Пермь) «Размытие границ между "детским" и "взрослым" в игровом поведении детей от 5 до 16 лет».

Не было обойдено вниманием и восприятие детского фольклора «взрослой» культурой, в том числе использование его элементов в качестве художественного приема. **С.Л.Б. Панкенвер** (Ганновер, США) в докладе «Хармсовский текст в контексте детского фольклора» выделила следующие элементы творчества Д. Хармса, наследующие детскому фольклору: звуковую игру, устный эффект письменного текста, деструктивный тон, легкомыслен-

ное насилие и новаторскую метатекстальность. По мнению докладчицы, творчество Хармса и других обэриутов сопоставимо с детской литературой жанра nonsense poetry (XIX в.) и традициями абсурдизма XX в., которые, в свою очередь, также во многом заимствуют черты детского фольклора.

Предметом сообщения **Д.А. Суховой** (Санкт-Петербург) «Девичьи анкеты как формальное основание для современной прозы (на материале рассказа Ольги Зондберг "Анкета")» стал литературный текст, написанный в 1999 г. и имеющий в своей основе подлинную «девичью анкету» с вопросами о любимом поэте, времени суток, цвете и т.д. и ответами на них. Семантический и визуальный потенциал формального строения авторского художественного текста был сопоставлен со стереотипами «девичьих анкет».

Ю.С. Ланская (Нижний Новгород) в докладе «Поэтика американских подростковых городских легенд в кинематографе» рассмотрела такой жанр американского кино, как slasher movies/films (от англ. *slasher* 'убийца с ножом'), рассчитанных в первую очередь на молодежную аудиторию. Многие фильмы этого жанра были созданы непосредственно по сюжетам американских городских легенд («Urban Legend», 1998, «Urban Legends: Final Cut», 2000, реж. Дж. Блэнкс) или близки городским легендам по своей поэтике («Scream», 1996, «Scream 2», 1997, «Scream 3», 2000, У. Крайвен; «I Know What You Did Last Summer», 1997, реж. Дж. Гилспи; «I Still Know What You Did Last Summer», 1998, реж. Д. Кеннон; «Texas Chain Saw Massacre», 2003, реж. М. Ниспел). Последние фильмы обнаруживают ту же установку на достоверность, сходную временную отнесенность, те же локусы, персонажей и дидактическую направленность, что и городские легенды.

И.Н. Райкова (Москва) в докладе «Детский фольклор глазами современных студентов» представила результаты анкетирования, проведенного среди студентов-первокурсников Московского государственного педагогического университета. Вопросы анкеты касались, во-первых, восприятия респондентами категорий *детство, ребенок, взрослый, взросление* и т.д.; во-вторых, воспоминаний о собственном детстве (отношения с родителями и родственниками, самые яркие моменты детства, игры, способы проведения досуга, жанры детского фольклора и т.д.); в-третьих, отношения к детскому фольклору в настоящий момент.

В нескольких докладах была затронута тема детей и детского фольклора как объекта взрослой культуры. Сообщение **С.В. Просиной** (Москва) «Одежда и ее вос-

приятие в детской культуре» было посвящено советской детской одежде 1980-х гг. Рассмотрев различные виды будничной и праздничной одежды, докладчица затронула такие аспекты, как детские представления о моде и взрослые представления о красоте детской одежды; моделирование гендера через детскую одежду; способы индивидуализации школьной формы детьми; использование фольклорных элементов в детской одежде советского периода.

Доклад **О.Ю. Бойцовой** (Санкт-Петербург) «Фотоальбомы "Мой ребенок": подписи взрослых к фотографиям детей» был посвящен любительским биографическим фотоальбомам, составляющимся взрослыми для детей, фиксирующими этапы социализации ребенка в хронологическом порядке. Основное внимание было удалено подписям под детскими фотографиями: они либо сообщают сведения об имени, дате, месте съемки, либо обращают внимание на деталь изображения, либо передают «прямую речь» изображенного на фотографии человека (в последнем случае часто встречается имитация прямой речи изображенного ребенка в регистре baby-talk). С помощью подписей взрослый помогает ребенку «показывать» другим свой альбом, делая его адресантом реплик, обращенных к зрителю.

М.Е. Суханова (Пермь) выступила с докладом «Устойчивость структуры детского фольклора как следствие особенностей восприятия детьми моделей поведения взрослых», рассказав о принципах построения этнографической экспозиции, предназначенный для детей — посетителей школьного музея, а также о собирательской работе, проводимой среди учеников одной из пермских школ, перечислив различные разновидности современного детского фольклора — игры, считалки, стишкы-переделки, ритуальные формы поведения и т.д.

Н.В. Ижикова (Петрозаводск) в своем докладе-презентации «Детское творчество в цикле телепередач о городском песенном фольклоре (Карелия, 1990-е гг.)» осветила деятельность телепередачи «Маруся отправилась» на местном кабельном канале «Петронет» и Государственном телерадиовещательном республиканском канале «Карелия». Передачи, посвященные городскому песенному фольклору, выявили интерес населения к бытовой песенной культуре, привлекли значительное число носителей городского фольклора, представили широкому зрителю песенный репертуар взрослых и детей.

По материалам конференции организаторы планируют выпустить сборник статей.

М.В. АХМЕТОВА
(Москва)

III Московский международный фестиваль визуальной антропологии

8–13 октября 2006 г. состоялся III Московский международный фестиваль визуальной антропологии «Камера-посредник», проводимый раз в два года. Сопредседатели фестиваля — ректор МГУ В.А. Садовничий и глава Федерального агентства по культуре и кинематографии РФ М.Е. Швыдкой. Президент фестиваля — К.Э. Разлогов, директор РНИИ культурологии.

На фестивале были представлены 98 этнографических фильмов из 34 стран, из них 17 участвовали в конкурсе дебютов. Основной показ и конкурс дебютов проходили в МГУ им. М.В. Ломоносова, кроме того, другие московские научные учреждения предоставили возможность провести на их территории тематические просмотры и семинары.

Открывал фестиваль фильм датских антропологов Берит Мадсен и Анны Мете Йоргенсен «Друзья, дураки, семья» (2005), посвященный памяти Жана Руша — известного французского антрополога-африканиста и автора многих этнографических фильмов. Программа фестиваля была чрезвычайно насыщенной, поэтому для удобства зрителей фильмы были объединены в тематические блоки. В блоке «Религии народов мира» были представлены 11 фильмов, из которых отметим некоторые. «Закон Кориама и власть мертвых» (Австралия, 2005, реж. Г. Килдеа и А. Саймон) — фильм о движении «Помио кивунг» в Папуа-Новой Гвинее, современном наследнике меланезийских карго-культов. Фильм бельгийского режиссера Дирка Дюмона «Жить с невидимками» (2003) рассказывает о специфических болезнях, которые в 1960—1970-е гг. «привезли» с собой эмигранты из Марокко: эти странные расстройства, лечить которые европейская медицина не может, якобы вызывают джинны. В фильме «Далекий храм» (Венгрия, 2005, реж. Я. Тари) показано, как синагога в венгерском городке Мако стала связующим звеном для евреев, давно уехавших из Мако в Израиль, Англию, США. Из российских авторов в этом тематическом блоке участвовали фильмы «Учук» (2005, реж. Е. Данилко) — о празднике окончания сева у некрещеных чувашей Башкирии и «В руце лета» (2005, реж. Е. Александров) — о расчете пасхалии по пальцам руки, до сих пор сохраняемом в старообрядческой общине г. Миасса. Фотограф и режиссер из Бурятии Александр Хантаев представил фильм «Боо» (2005), в котором бурятский шаман совершает ритуал на бе-

регу Байкала и размышляет о будущем своей традиции. Представили свои фильмы и молодые исследовательницы, выпускницы Центра визуальной антропологии Манчестерского университета (Великобритания): Алисса Гроссман наблюдала за жизнью наследниц православного монастыря в Румынии («В поле», Великобритания — Румыния, 2005), Юлия Берг постаралась понять, как воспринимают китайского лекаря-травника иностранные туристы, ищащие «подлинный Китай» («Самый почитаемый человек», Великобритания — Китай, 2002).

Тематический блок «Цивилизация: деревня» объединил девять фильмов. Коллett Пио, антрополог и президент Французского общества визуальной антропологии, представила фильм о греческих крестьянах, добывающих средства на жизнь приготовлением угля («Угольщики», Франция, 1990). В фильме «Тингвонг» (Индия, 2005, реж. А. Баликсиденджонгпа) показаны перемены, которые произошли с традиционным хозяйством народа лепча в индийском штате Сикким за последние 60 лет: переход от охоты, собирательства и подсечно-огневого возделывания сухого риса к оседлому земледелию (орошаемый рис, кардамон) привел, кроме прочего, к принятию буддизма, хотя и от шаманских традиций лепча не отказались. Фильм «Меж двух деревень» (Швейцария — Португалия, 2003, реж. М. Жакро, Э. Сарайва Перейра) посвящен селению Альдей-да-Луш на юге Португалии; «Гимн пульке» (Мексика, 2003, реж. Э. Гонсалес) — настоящая кинематографическая ода символам мексиканской культуры — пульке (напитку из кактуса) и музыке ранчero. Македонский режиссер Владимир Бочев («Вернемся на следующий год», 2003) рассказывает грустную историю покинутых деревень; в одну из них бывшие жители и их потомки приезжают раз в год на престольный праздник св. Константина и Елены. Естественно, что в этом блоке было много российских фильмов. Елена Попова из Ижевска представила фильм о деревенском мастере, катающем валенки («Пимокат», 2005), Леонид Филимонов (Москва) — об изготовлении кедровой кадушки в старообрядческом поселке в Горной Шории («Кадушка», 2005), Наталья Литвина (Москва) рассказала о межкультурном взаимодействии между русскими старообрядцами и православными, челканцами и шорцами в приисковых поселках на Алтае («Соседи», 2006). Ильгар Сафат показал фильм об общине молокан в Азербайджане («На злачных пажитях», Азербайджан, 2006).

Лишь два фильма были объединены в блок «Цивилизация: кочевники»: «В поисках звука» (Франция, 2005, реж. Л. Мерли) о семье монгольской шаманки и ее французских гостях и «Молчаливое лето» (Франция, 2006, реж. С. Бретон) о жизни на горных пастбищах Киргизии.

Четыре фильма составили блок «Цивилизация: цыганские миры», из них наиболее интересны два, отметившие крайние точки истории цыган: «Джайлмер Ай! Врата цыган» (Индия — США, 2003, реж. М. Чайковски, П. Озан), снятый в северо-западной Индии, среди родственных цыганам кочевых племен Раджастана, до сих пор сохраняющих деление на профессиональные касты кузнецов, музыкантов, сказителей и заклинателей змей, и «Проклятие ежа» (Румыния, 2004, реж. Д. Будрала) — о группе оседлых цыган из Южных Карпат, очень бедных, промышляющих продажей самодельных деревянных изделий, но не теряющих чувства юмора и православной веры.

В тематическом блоке «Цивилизация: город» были представлены шесть фильмов. Документалист Катарина Мурау сняла свой фильм «На краю» (Португалия, 2004) в бедном квартале Лиссабона, ее герои — дети и подростки. Портрет провинциального уральского городка и его жителей удалось режиссеру из Екатеринбурга Геннадию Шеварову («Джамайка», 2004). Неожиданную тему избрал немецкий антрополог Мартин Грубер — его фильм «Возделывая смерть» (Англия — Германия, 2005), снятый на старом викторианском кладбище в Лондоне, описывает, как люди хранят память об умерших. Яркие портреты горожан, своих современников, представили в своих фильмах Юрий Шиллер («Чудин», Россия, 2006 — об исполнителе народных танцев из станицы Вешенская), Лийво Ниглас («Юльги», Эстония, 2005 — о молодой ливонской певице из Латвии), Олеся Буяченко («На перекрестке», Россия, 2004 — о московских бизнес-леди). К этому блоку содержательно примыкал и специальный семинар «Антропология современного города», проведенный в Государственном институте искусствознания.

Тематический блок «Встреча цивилизаций» объединил 10 фильмов. Тамар Гордон («Мировые деревни», США, 2005) показывает этнические парки в Китае и Японии, созданные для туристов, как способы презентации этнических культур в эпоху глобализации. Хоэль Калеро продемонстрировал фильм о свадебном ритуале в перуанских Андах, где переплелись католическая обрядность, древние обычаи индейской реципрокности и символы современной цивилизации («Владе-

ние памяти», Перу, 2004). Известный австралийский антрополог Дэвид МакДугалл показал пятый, заключительный фильм из серии о школе Дун — престижном индийском интернате для мальчиков, им стал замечательный фильм-портрет 12-летнего непальца Абхишека. Анна Бернштейн рассказала о возрождении бурятского шаманизма, в котором сейчас перемешано старое и новое («В поисках сибирского шамана», Россия — США, 2005), Мартина Журне и Жерар Нурагор — о религиозном конфликте, столкновении шаманского и христианского мировоззрения у индонезийского народа вана («Боги и дьяволы», Франция, 2005). В фильме «Распалась связь времен» (Индия — Испания, 2004, реж. А. Мора, А. Санмарти Баро) говорится о радикальных социокультурных переменах, произошедших в племени ланджия сора из Восточной Индии начиная с 1980-х гг. Фильм «Мы — индейцы» (Великобритания, 2004, реж. Ф. Кокс, В. Мапельман) повествует об аргентинских индейцах гуарани — возможно, их последних днях. Орзумурод Шарипов показал жизнь беженцев из Северного Афганистана, ушедших от войны и вынужденных жить на островах р. Пяндж — граница с Таджикистаном для них закрыта («11 тысяч километров от Нью-Йорка», Таджикистан, 2005).

Несколько фильмов были представлены в тематических блоках «В поисках себя» и «Профессия — антрополог», среди них — фильм «Наследие» (Венгрия, 2004, реж. З. Фуреди) о венгерском этнологе Еве Шмидт, созданный вскоре после ее гибели в Ханты-Мансийске.

Специальные просмотры и семинары состоялись и в других научных учреждениях Москвы. Так, ретроспектива фильмов американского антрополога Джона Маршалла о бушменах имела место в РГГУ, были показаны классические фильмы «Охотники» (1956), «Отношения с подщечиванием» (1962), менее известные «Калахарская семья», основанный на съемках 1951—2001 гг., и «Полицейский участок № 9» (1970) — один из нескольких фильмов, созданных Маршаллом в результате изучения субкультуры полицейских в Питтсбурге в 1960-е гг., когда полевая работа в ЮАР была затруднена по политическим причинам.

Тематический показ «Региональные культуры Японии» прошел в Японском центре МГУ им. М.В. Ломоносова: «Айну: прошлое и настоящее» (Япония, 2006, реж. Д. Учida, Ю. Судзуки, К. Окада), «Ритуал священного столпа в Сува» (Япония, 1998, реж. М. Китамура), «Ритуалы островов Мияко на Окинаве — потерянные божества» (Япония, 2006, реж. А. Садояма), «Нанаму — часть I: церемониальные песни» (Япония, 2003, реж. Т. Хига), «Пере-

дача традиции: ритуалы в Яаяме, Окинава» (Франция, 1997, реж. А. Геррейро), «Ангама с острова Исигаки, Окинава» (Россия, 2006, реж. Е. Бакшеев).

Семинар «Ритуал, культура и общество в мусульманском мире» состоялся в Государственном институте искусствознания. Французский антрополог Жан-Клод Пенра представил свой фильм «Жажда экстаза» (Франция, 1997), а также фильмы коллег: «Сивас, дом поэтов» (Австрия, 1995, реж. С. Манафи, В. Бауэр) и «Под флагом Хусейна. Женщины отмечают день Ашура» (Норвегия, 2003, реж. И. Фласкерунд).

В Институте этнологии и антропологии РАН прошел семинар «Мир Севера: извне и изнутри». Были показаны фильмы: «Этими глазами» (Канада, 2004, реж. Ч. Лэрд, А. Баликси), посвященный известному «эскимосскому проекту» 1960-х гг., «Фата морганы» (Россия — Финляндия, 2004, реж. А. Лапсуй, М. Лехмускалио) — экспериментальный фильм о чукчах Берингова пролива. Гости из Салехарда представили пять фильмов из серии «Традиционные виды деятельности ненцев Ямала» (2003, реж. М. Окоттето, М. Коробов), а также мультфильм по мотивам ненецкой мифологии «Как Нянчедо Мынику учил человека летать» (2005, реж. И. Елисеев).

В Российском институте культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева состоялись два семинара: «Визуальная антропология — раздвижение границ» и «Фотографический образ — схваченное мгновение истории», на которых российские исследователи представили свои полевые видеоматериалы, фотографии, а также размышления о теории и методологии визуальной антропологии и месте этого научного направления в российском гуманитарном знании. Были показаны фильмы: «Проводы души» (2006, реж. М. Матлин, Ульяновск), «Просто о жизни» (2006, реж. Т. Прокина, Самара), «О чем не снимают кино» (2006, реж. Л. Татарурова, П. Орлов, Омск), «Два рожка» (2005, реж. М. Горшков, А. Костин), «О городе, о жизни, о себе» (2006, реж. Е. Кижнер, Санкт-Петербург); фильм Ильи Копалина «Деревня» (1930 г.) представил В.М. Магидов. Некоторые исследователи выступили с докладами, сопроводив их визуальными иллюстрациями: Раиса Ерназарова (Новосибирск) рассказала о культурных событиях, связанных с мечетью в Новосибирске; Ольга Казакевич (Москва) — об использовании видеокамеры в лингвистических исследованиях (на примере изучения кетского языка), Ирина Клюева (Москва) — о ритуале одевания невесты как составной части современной гуцульской свадьбы, Елена Попова (Ижевск) — о культуре бесермян в визуальных фиксациях, Людмила Са-

довникова и Павел Куприянов (Москва) — о визуальных методах в исследованиях устной истории, Екатерина Ягафова (Самара) выступила с докладом «Человек снимающий», или размышления об образе российского визуального антрополога».

В конкурсной программе дебютов приняли участие 17 фильмов. Больше всего работ представили авторы из Великобритании (четыре фильма от знаменитого Центра визуальной антропологии «Гранада» Манчестерского университета, еще три — от выпускников других британских университетов) и Норвегии (три фильма от также известной Студии визуальных исследований культуры университета Тромсё). По одному фильму было от США, Японии, Чехии, Латвии. Россию представляли три работы. В частности, Дмитрий Габасов (Новосибирский университет) показал фильм о поминальной обрядности в Новосибирской области («Пасха мертвых», 2006), Фанзилия Завгарова (Государственный Центр татарского фольклора, Казань) — об обрядовом детском празднике казанских татар («Грачина каша», 2005).

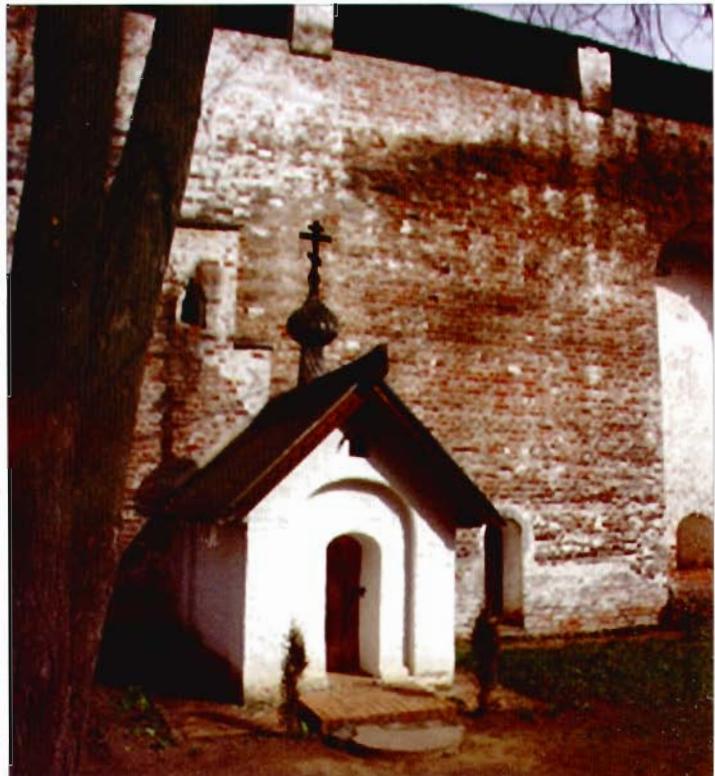
Призы победителям конкурса дебютов были вручены на церемонии закрытия фестиваля. Жюри, в состав которого вошли А.А. Никишенков (зав. каф. этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова), Л.Н. Жуковская (зав. Отделом азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА РАН), В.М. Магидов (зав. каф. аудиовизуальных архивов и документов РГГУ), высоко оценило работу трех дебютантов: Труде Хогсет (университет Тромсё), ее фильм «Мой дом, моя боль» (Норвегия, 2004) посвящен саамской оленеводческой семье и участию молодежи в сохранении традиционного хозяйства и образа жизни, Ясмины Федда (Манчестерский университет), снявшей фильм «Молоко пустыни» (Великобритания, 2005) в православном монастыре в Сирии, и Аарона Гласса (Нью-Йоркский университет и университет Британской Колумбии) за фильм «В поисках Хамат'са: сказание об охоте за головами» (США, 2004) — добротное этнографическое кино, одновременно решавшее научную задачу (исследование прошлого и современного состояния одного ритуала квакиутлей, а также истории его изучения) и в соответствии с современными веяниями в антропологии демонстрирующее путь решения этой задачи — проблемы архивной и полевой работы самого автора.

В заключение был показан игровой фильм по мотивам ненецкой мифологии «Небесная невеста» (Россия — Финляндия, 2003, реж. А. Лапсуй, М. Лехмускалио).

О.Б. ХРИСТОФОРОВА
(Москва)



Рака с мощами св. Иринарха в Борисоглебском соборе Борисоглебского монастыря. 2007 г.



Келья св. Иринарха в Борисоглебском монастыре. 2007 г.



Читайте рассказы жителей с. Кондаково и д. Зманово о преп. Иринархе и его источниках на с. 14–16.

Подготовка к крестному ходу из Борисоглебского монастыря в с. Кондаково. В связи с сильно увеличившимся числом паломников начаты работы по расчистке места вокруг купальни и источника. 2007 г.



Источник св. Иринарха у с. Кондаково. 2006 г.

Фото А.Б. Мороза



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.rospe.ru



В следующих номерах:

С. Небжеговская-Бартминьская
(*Люблин, Польша*)
О моделях построения
устных текстов

Э.М. Афанасьева (*Кемерово*)
Принципы циклизации
частушечного репертуара
в живой фольклорной среде

А.С. Архипова,
М.А. Мельниченко (*Москва*)
Почему Ленин носил ботинки,
а Сталин — сапоги?

И.Ю. Шундалов (*Санкт-Петербург*)
Крестьянские некрополи
Терского берега Белого моря

О.Е. Фролова (*Москва*)
Пятый элемент
в типологии анекдотов

Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника

