

ЖИВАЯ СТАРИНА

4 '2008

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
«ЖИВАЯ СТАРИНА»
принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

Internet: www.rospe.ru

Для зарубежных читателей
подписка оформляется
в ЗАО «МК-Переодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>



В следующих номерах:

А.В. Степанов

(Петербург)

«Левухой наопакишу...»

(материалы по знахарству

Вологодской области)

В.А. Ворошилин

(с. Русская Журавка Воронежской обл.)

Новогодние и святочные гадания

в Воронежской области

О.А. Гордиенко

(Москва)

Загадка «берестовой трубы»

А.В. Тихомирова

(Екатеринбург)

«Ржаные песни»

и «ржаная невеста»

Е.С. Котляр

(Москва)

Фольклор народов

Тропической и Южной Африки

Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций

Обзоры, рецензии

Научная хроника

ЖИВАЯ СТАРИНА

4(60)2008

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:

А.А. Зернов

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 245-2205, 245-2079
факс: (499) 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 24.11.2008. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Печатный салон ШАНС» 800 экз.

125412, Москва, ул. Ижорская, д. 13/19

Рукописи не возвращаются. При перепечатке
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2008

На 1-й стр. обложки: Зыбка в доме А.Е. Юрьевой, 1921 г.р. С. Моша Нямдомского р-на. 2004 г.
Фото А.Б. Мороза

На 4-й стр. обложки: «Борис видит сон о смерти своей». Клеймо иконы «Борис и Глеб с житием». XIV в. Государственная Третьяковская галерея. Из книги: Алпатов М.В. Древнерусская иконопись. М., 1978

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕКСТ УСТНЫЙ — ТЕКСТ КНИЖНЫЙ

- Е. Бартминский.* Весенняя игра «Жельман»: пример паратекста с польско-украинского пограничья. Перевод с польского *Л.Н. Виноградовой* 2
А.В. Чернецов. К изучению истоков восточнославянской снотолковательной традиции 5
С.Е. Никитина. Другие «Самарянки» 9

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

- Л. Раденкович.* О символике виноградной лозы 14
Л.Н. Виноградова. Об одном демонологическом мотиве:
«ведьма ездит верхом на человеке» 16
А.А. Плотникова. Беседы о ведьмах 19
Е.В. Сафронов. Переход в инобытие: рассказы о визионерском опыте 23
М.А. Андриянина. Пространственные характеристики календарных поминальных обрядов 26

ОБРЯДОВЫЕ И МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ

- М.А. Енговатова.* Венок смоленской невесты 29
Н.П. Антропов. Номинации белорусской дожинальной «бороды» в картографическом аспекте 33
С. Небжеговская-Бартминская. Традиционная магия и современное магическое поведение, или Новое время, старые практики 36
О.А. Пащина. «Святые» в русской деревне XX века как социальный институт 39

ПИЩА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

- Е.Л. Березович, К.В. Пьянкова.* «Эти щи по заречью шли...» 43
А.В. Гура. Свадебная каша у славян 46
Г.И. Кабакова. «Сторонись, душа, оболью!» 48

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- Памяти Е.М. Мелетинского
Б.Л. Рифтин. Осколки воспоминаний 51
Е.С. Котляр. Его последняя книга осталась недописанной 53
Е.С. Новик. Памяти учителя 54
А.В. Козьмин. Две заметки о полинезийском фольклоре 56

ЭКСПЕДИЦИИ

- А.С. Тигай.* Запреты при беременности (по материалам Архангельской области) 57

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Светланы Михайловны Толстой 60

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л.Н. Виноградова.* Сборник быличек и демонологических поверий Нижегородской области 61
Е.В. Милокова. «Фамильная память» новокурацких 62
О.Б. Христофорова. Небесные письма: новая книга о народной религиозности 64
Б.Г. Ахметшин. Традиционная русская народная песня в современной Башкирии 66
О.Б. Христофорова. Коротко о книгах 68
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 68
Т.С. Канева. Новые издания по традиционной культуре в Республике Коми 69

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М.В. Ахметова.* XV Лотмановские чтения 70

- Содержание журнала «Живая старина» за 2008 г. 71

Е. БАРТМИНСКИЙ

ВЕСЕННЯЯ ИГРА «ЖЕЛЬМАН»: ПРИМЕР ПАРАТЕКСТА С ПОЛЬСКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Игра в «Жельмана/Зельмана» была зафиксирована польскими фольклористами на территории Подлясья, Любелящины, в Мазовии и хорошо известна по записям из западных районов Украины. Жанровая специфика этого произведения определяется исследователями по-разному: как обычная детская игра, не связанная ни с каким определенным периодом года [10], как фрагмент весеннего ритуала символического соединения молодых пар [6; 17; 11], как историческая песня, использованная в функции «веснянки-гаилки» [3]. Генезис этого текста оброс своеобразной легендой, связанной с обстоятельствами его возникновения и с именем главного героя — Жельмана. Очевидно, что жанровые признаки произведения меняются в зависимости от географии его бытования в направлении восток — запад. В решении некоторых спорных вопросов может помочь анализ структуры текста.

В материалах подготовленного к печати люблинского тома серии «Polska pieśń i muzyka ludowa» (Польская народная песня и музыка)¹ игра «Жельман» представлена небольшим числом записей из Люблинского региона: здесь приводится всего 4 текста (см. сопоставление вариантов). Песня прошла типичный путь от бытования в крестьянской среде до исполнения на эстраде.

На принадлежность «Жельмана» к репертуару обычных (а не обрядовых) игр указывал в свое время Зигмунт Глогер. В его «Старопольской энциклопедии» читаем, что это «детская коллективная игра, в прошлом весьма распространенная и поныне еще простому народу в некоторых местностях известная» [10. S. 495]. Приведенный Глогером вариант игровой ситуации все же не позволяет уяснить смысл и формы этой игры.

Наиболее полная польская запись «Жельмана», включающая как вербальный текст, так и описание ситуации его исполнения, относится к региону центральной Польши (окрестности селения Пшисухи Мазовецкого воев., на юг от Варшавы) [9. S. 135—137]. Опубликованный вариант основан на записи 1946 г. Как сообщает исследователь, «в "Жельмана" играла молодежь на масленицу, и эта игра имела характер брачных ухаживаний: участники игры образуют "змейку", предводителем которой является бойкий парень, именуемый "Зельман", с "пытой" в руке (с поясом от штанов или рушником); он изображает всадника на коне. "Зельман" обращается к матери с просьбой отдать за него дочь, исполняя вместе со своей "родней" песенный текст, начинающийся словами "Приехал пан Зельман". Мать вместе с другими женщинами спрашивает: "Чего хочет Зельман?" и т.д. Как следует из текста, Зельман является лишь рядовым. Матери такой зять не подходит, поэтому Зельман получает отказ и уезжает. Затем Зельман приезжает вновь и вновь, с каждым разом называя свое всё более высокое воинское звание, вплоть до генерала. В конце концов мать соглашается на генерала как будущего мужа своей дочери». Игра заканчивается общим танцем [9. S. 134—138].

Здесь мы имеем дело с известным фольклорным мотивом «выбор мужа», который характеризуется большой свободой

функционирования в разных жанрах независимо от обрядовой ситуации (об этом см. далее).

Другие записи этого произведения или сведения о его бытовании известны из районов восточной Польши, в частности с польско-украинского пограничья; и по мере продвижения на восток они всё более явственно соотносятся с календарно-обрядовым репертуаром, а именно с циклом весенних молодежных игр матримониального характера. Это подтверждают публикации А. Олещука [18; 17], М. Лещова [13], Я. Адамовского [6; 5], а также более ранние О. Кольберга [11; 12] и, наконец, украинские источники.

Приводим текст, записанный в 1957 г. Александром Олещуком в с. Воля Рембковска (в окрестностях Гарволина) от Анели Флещар (1896 г.р.) и опубликованный им в сборнике «Народные песни Подлясья» в разделе «Игровые песни» [18. S. 167—168]:

Jedzie, jedzie pan Zelman,
jedzie, jedzie brat jego,
jedzie, jedzie całka famielija jego.
Już przyjechał pan Zelman,
już przyjechał brat jego,
już przyjechała całka famielija jego.
Czego żąda pan Zelman,
czego żąda brat jego,
czego żąda całka famielija jego?
Córki żąda pan Zelman,
córki żąda brat jego,
córki żąda całka famielija jego.
Co zapłaci pan Zelman,
co zapłaci brat jego,
co zapłaci całka famielija jego?
Da korale pan Zelman,
da korale brat jego,
da korale całka famielija jego?
Nie dostanie pan Zelman,
nie dostanie brat jego,
nie dostanie całka famielija jego.

Едет, едет пан Зельман,
едет, едет брат его,
едет, едет вся родня его.
Уже приехал пан Зельман,
уже приехал брат его,
уже приехала вся родня его.
Чего хочет пан Зельман,
чего хочет брат его,
чего хочет вся родня его?
Дочку хочет пан Зельман,
дочку хочет брат его,
дочку хочет вся родня его.
Что заплатит пан Зельман,
что заплатит брат его,
что заплатит вся родня его?
Бусы даст пан Зельман,
бусы даст брат его,
бусы даст вся родня его.
Не получит пан Зельман,
не получит брат его,
не получит вся родня его.

«Затем, — пишет комментатор, — следует очередная строфа с новыми предложениями со стороны пана Зельмана. Он обещает, например, что даст «фартучек», потом — «юбочку» и т.д., в конце концов «даст талеры». На это родня девушки соглашается, припевая»:

Już dostanie pan Zelman,
już dostanie brat jego,
już dostanie całka famielija jego.

Уж получит пан Зельман,
уж получит брат его,
уж получит вся родня его.

Несколькими годами позже А. Олещук повторно опубликовал этот текст с сокращениями и, используя эстрадные исполнения аналогичных версий, присоединил более подробный сценарий действия: две группы участников — Зелемон с его родней и девушка с ее родней — становятся друг против друга и «ведут торг» в соответствии с содержанием песни. «Этот торг можно продлевать, предлагая каждый раз все новый и новый выкуп, например "даст фартучек", "юбочку" и т.п.» [17. S. 79]. Интересно в этой записи, во-первых, имя главного персонажа «Зелемон», в котором об-

наруживается связь с зеленым цветом — символом весны и жизни, а во-вторых, отнесение анализируемого текста к целой группе «весенних игр и забав», определяемых общим термином «залиманы» (несомненно происходящим от *Зельман*), — среди них такие известные игровые песни, как «Конопелька», «Венки», «Сговор», «Собутка», «Цветок папоротника», «Явор», «Дорога до дома» [17. С. 73—81]. Использование названия «залиманы» для весенних любовных песен в Подлясье подтвердил Ян Адамовский, который записал подобные данные от Александры Данилюк из с. Докудова (Бяло-Подлясской гмины). Певица — родом она из ополченной украинской семьи — исполнила шесть песен (названных ею «такие залимановые песенки»), которые начинаются следующими строчками: «Ой, там около леса зацвело три сада», «Поехал Ясенько воевать на войну», «Там возле мельницы калина, ой, там стояла дивчина», «Зеленая рута, яловец, а наш Ясенько молодец», «А у Григория позади вылетело два бревна» [6]. «По свидетельству А. Данилюк, — пишет автор, — "залиманы (залиманы)" исполняются в течение пасхальной недели <...> Песни имеют характер любовных заигрываний. Это в символической форме представленные как бы сценарии ухаживаний со свадебным финалом» [6. С. 10]. В игре доминируют мотивы выбора пары, в этом смысле игра имела в более или менее явной форме выраженную матримонимальную функцию.

Михаил Лешов, автор серьезного труда о фольклоре польскоязычного села Старая Гута в бывшем Буцацком повете (Тарнопольское воев.), однозначно соотносит игру в «Зельмана» с украинским весенним фольклором, хотя, как он пишет, «гаилковая забава в Зельмана исполнялась исключительно на польском языке во всей округе» [13. С. 177]. Подтверждение этого факта находим у Оскара Кольберга, который в томе «Хелмское», упоминая обходы пасхальной недели, писал: «В некоторых селах, в частности в окрестностях Кодня, после вечерни собираются девушки, берутся за руки и проходят от одного конца села до другого и обратно, при этом они поют песню: "Едет, едет Зельман, едет, едет добрый пан!" и т.д., повторяя ее, пока не закончат хождение» [12. С. 137]. Кольберг упоминает также более ранние свидетельства, приведенные Ю. Глузинским в 1856 г., который сообщал, что «в окрестностях Грубешова, Хородия и т.д. <...> в эту игру играют обычно в пасхальный понедельник».

Дальнейшие поиски вариантов «Зельмана» ведут к украинскому фольклору.

Полную запись текста на украинском языке находим у того же О. Кольберга в томе «Покутье» [11. С. 166—168]. Там «Зельман» (в заголовке статьи Кольберг пишет «Дзельман», в самом тексте — «Дзельман») помещен в разделе весенних обрядовых песен, а в комментариях сообщается, что «Дзельман» — это женская игра. Две девушки становятся рядом и берутся за платок: одна за один конец правой рукой, а другая — за другой конец левой рукой. Тут же возле них становится третья, которая изображает невесту. Остальная группа девушек, участвующих в игре, обращается к ним с песенными куплетами от лица добивающегося ее руки жениха:

Jide, jide, Dzelman,
jide, jide, wiko-brat [т.е. его брат],
jide, jide, Dzelmanowa
szeško-rodzija [вся родня].

В песенных переключках двух групп происходит диалог о том, зачем приехал Дзельман и чего он хочет; он хочет

получить невесту, обещая в дар поочередно земли («грунт»): еврейские, немецкие, итальянские, венгерские, польские, московские, французские, и получает отказ:

J-a u nas panna ny wrosła, j-a koszulka ny wszyta, nic — ny damo!	Й-а, у нас панна не выросла, й-а, рубашка у ней не вышита, ничего не дадим!
---	---

Наконец, при очередном исполнении куплета следует ответ: «На русский грунт, Дзельман, на русский — его брат» и т.д., и тогда девушки поют:

J-a u nas panna yzrosła, u koszulka uszyta, tobi ji damo.	Й-а, у нас панна выросла, и рубашка уже вышита, отдадим тебе ее [11. С. 166].
---	---

Близкие к кольберговскому тексту украинские варианты многократно фиксировались украинскими фольклористами; упомянем хотя бы записи Гнатюка (1890), Колессы (1902), Грицака (1928), которые приводит в своей книге С. Килимник [3. С. 314—324]. Он же предпринял попытку раскрыть историю происхождения песни и ее содержательной основы. Обратившись к бытующей в устных пересказах народной легенде о том, как возникло это произведение, С. Килимник дал вполне реалистичное толкование песенного сюжета, увидев в нем отголоски исторических событий украинско-польско-еврейских отношений. Эта легенда, хорошо известная О. Кольбергу (и другим собирателям), была приведена им в томе «Хелмское» с кратким комментарием: «Эту песню, — писал Кольберг о записи из Кодня, — чаще приходится слышать на Волыни и в Галиции. Ее происхождение, по бытующим в народе представлениям <...> связано с теми временами (еще до Брестской унии), когда церкви владельцами поместий сдавались в аренду евреям, так что лишь за определенную плату верующие могли совершать в них службы, исповедоваться и причащаться. Самый богатый из таких арендаторов назывался якобы Зельман, он жил во Львове и имел своих субарендаторов. Селяне, видя, как он подъезжает, выходили ему навстречу и пели песни, чтобы угодить и выторговать меньшую плату...» [12. С. 137].

Килимник подтверждает живучесть этой легенды в XIX и XX вв. на Украине [3. С. 320—324], но ее происхождение относит к более отдаленным временам — к XVI—XVII вв. В самом тексте игровой песни он ищет некие исторические следы: песенный еврей Зельман хочет получить панну, предлагая «дары», «хлеб», «грунт» и т.д., а по сути он стремится завладеть краем, ибо «грунт — це і підстава і земля, а тим можна розуміти й країна» [3. С. 323—324].

Утверждение, что в устной форме «Зельман» мог быть известен уже в XVII и даже в XVI в.², не имеет достаточных оснований, а трактовка игры как исторического документа не соответствует всему тому, что нам известно о поэтике фольклора. Но даже в рамках реалистического восприятия нельзя не учитывать, что Зельман в песне является позитивным героем, которого ожидают с радостью, приветствуют пением, воздают ему почести. Реалистическая интерпретация Килимника контрастирует с мифологической интерпретацией О. Партицкого³, а также с семиотической трактовкой, предложенной последним из комментаторов анализируемого текста Виталием Жайворонком: «Жельман = зельман — старовинна народна гра, різновид весняного хороводу; "Їде, їде Жельман!" — радісно вигукувала молодь, виводячи веснянкові танки навколо церкви; назва, можливо, пов'язана з якоюсь історичною особою, яка із ключаря-орендаря, що відмикає церкву, перетворилася на міфічного ключаря, що відмикає весно небо і сонце; у нього вірили наші предки, як у силу

пробуждения весняной природы...» [2. С. 217]. Эта интерпретация не входит в противоречие с игровой функцией, отмеченной в польских записях «Зельмана», и даже частично ее подтверждает.

Два следующих аргумента подкрепляют тезис о связи Зельмана с весенней обрядностью и одновременно с циклом народных любовных песен. Первый из них касается структуры текста. Как отметил Ян Адамовский, «залимановы» песни по своей общей стилистике и некоторым особенностям поэтики отчетливо напоминают благопожелательные колядки, посвященные девушкам или парням, где точно так же главным смысловым акцентом выступает игровое и обрядовое соединение пар» [6. S. 10]. Текстовый образец «Зельмана» — как и народных колядок, всё еще хорошо сохраняющихся в Польше [8], — построен по принципу «семантической петли» и приобретает форму «повышающихся ступеней»: последний элемент перечислительного ряда оказывается самым важным, решающим, подчеркивающим смысл всего повествования [15. S. 381]. Вместе с тем это и образец, допускающий в рамках установленной коллекции разнообразные субституты, применимые и к определенному историческому, и к культурному контекстам.

Итак — в хронологической последовательности записей — мы имеем перечислительные цепочки, составленные из разных иностранных земель («грунтов»), хлебов из разных злаков, частей женского наряда, наконец — из разных воинских чинов:

1882 — Кольберг: Зельман предлагает за панну «грунт»: «жидовский», «вирменский», «воловский», «венгерский», «польский», «московский», «французский» и т.д., но получает ее за «русский грунт»;

1890 — Гнатюк: Зельман обещает за панну «грунт»: «холопский», «дьяконский», «поповский», «господский»;

1902 — Колесса: Зельман предлагает «грунт»: «французский», «турецкий», «цыганский», «господский»;

1928 — Грицак: Зельман предлагает за панну хлеб: овсяный, ячменный, пшеничный;

1957 — Олещук: Зельман хочет заплатить: бусами, фарточком, юбочкой, но получает девушку за талеры;

1946/1974 — Дековский, Гауке: Зельман представляется поочередно как рядовой солдат, капрал, сержант, поручик, полковник, наконец как генерал — и лишь тогда получает панну.

Второй аргумент касается имени главного героя, Зельмана, выступающего в качестве кавалера, добивающегося руки девушки. Это имя, которое в украинских параллельных версиях фиксируется как *Жельман/Джельман* и представляет собой, по-видимому, фонетический онемеченный вариант имени Соломон, ср. [11. S. 166], восходит к еврейской традиции⁴, но вместе с тем в народной исполнительской практике оно подвергается семантической реинтерпретации. Имя Зельмана включается в символический контекст образов весны и зелени, а эти поэтические ассоциации находят свое подтверждение в записанной Олещуком форме имени героя произведения — Зелемон (*Zielemon*), т.е. в форме, которая несомненно возникла от прилагательного «зеленый» [17. S. 79]. Олещук подчеркивает, что «залиманы» или «зельманы» — это целый цикл песен и игр, имеющих характер любовных заигрываний и исполняемых только в весенний период. К весеннему циклу относит «залимановы» песни также и Ян Адамовский [5. S. 311].

Название весенних обходов и праздников как «зеленые» хорошо известно в славянской традиции. С.М. Толстая приводит несколько народных терминов, обозначающих весенние

праздники, в которых использовано то же самое прилагательное: *Зелёная неделя* 'неделя, предшествующая Троице', *Зелёная суббота* 'канун Троицы', *Зеленец* 'празднование девятого четверга после Пасхи', *Зеленок* 'четверг перед Троицей', *Зелёное свято* / *Зелёные праздники* / *Зелёные святá* / *Зелёные святки* 'Троица' [4. С. 104—105]. Эти названия соответствуют польскому народному названию церковного праздника Сошествия Святого Духа *Zielone Świątki* [16. S. 271—275].

Следует также отметить приведенные Т.А. Агапкиной хрононимы, относящиеся к масленичному периоду, словен. *Zelen Pust* и словац. диал. *Zelene Fašengi*. «На западе славянского мира первая отмена табу на молодую зелень имела место в Страстной четверг, что отчасти соотносилось с названием этого дня, ср. хрононимы: верхнелужиц. *Zeleny štvórtk*, чеш. *Zeleny čtvrtek*, словац. *Zelený štvrtok*, считающиеся кальками с немецкого» [1. С. 154]. Т.А. Агапкина подчеркивает, что хрононимы типа «зеленая масленица» могут быть мотивированы разными причинами, но в том числе и мифопоэтической ассоциацией «зеленый — веселый». В польской традиции «зеленый» — это прежде всего 'молодой', и такая коннотация явно присутствует в характеристике песенного героя Зельмана.

В заключение отметим, что отличительной чертой текста, сопутствующего игре в «Зельмана», является его поразительная устойчивость, которая преодолевает даже языковые границы. Польские и украинские версии текста имеют одинаковую композицию, одно и то же синтаксическое членение, сходный лексический состав. Различия касаются лишь фонетики и морфологии. Подобные «параллельные» тексты, описанные нами под названием *паратекстов* [7], бытуют на польско-украинском пограничье как явления культурного параллелизма, который, в свою очередь, проистекает из единства культур и языковой близости. Отнюдь не всегда это служит свидетельством факта заимствования, хотя в случае с «Зельманом» и подлясскими «залимановыми» песнями влияние украинского фольклора на польский кажется нам несомненным.

Учтенные нами записи «Зельмана»

- 1860—1871 — [3. С. 314—320] (приднепровский вариант);
 1882 — [11. S. 166—168];
 1890 — [12. S. 137] (р-н Кодня);
 1890 — Гнатюк, «у Григорові Бучацького повіту», галицкий вариант [3. С. 315—316];
 1902 — Колесса, «у Ходовичах Стрийського повіту» [3. С. 317—318];
 1903 — [10. S. 495];
 1928 — Грицак, «в с. Росоши» [3. С. 318—319];
 1946/1974 — [9. S. 135—137], из с. Гуздикова в р-не Пшисухи, включает две мелодические версии (та же запись в сценической обработке опубликована в [14. S. 44—47]);
 1957 — [18. S. 167—168], из с. Воля Рембковска, повет Гарволин;
 1977 — [13. S. 177], из с. Стара Гута Бучацкого повета;
 1978 — TN UMCS 400A/29, зап. от Йоанны Раханьской, 1918 г.р., пос. Лубче ок. Томашова Любельского (урож. с. Шлятин);
 1983 — TN UMCS 423B/33, зап. от Йоанны Раханьской, пос. Лубче,
 1989 — [17. S. 79];
 1995 — TN UMCS 1150B/25, с. Дембы Вельке, запись эстрадного исполнения во время смотра фольклорных коллективов в Седльцах.

Примечания

¹ Серия выходит под патронатом Института искусства Польской Академии наук под ред. Людвиг Белявского. Всего издано три тома: Куявы (1974), Кашубы (1997—1998. Вып. 1—3) и Вармия-Мазуры (2002. Вып. 1—5).

² «Запис Жельмана маємо переважно з шістдесятих-сімдесятих років минулого століття (1860—1863—1871), але усно вона живе в народі з XVI—XVII стол. На жаль, ґрунтовних історичних джерел у цій справі ми не маємо» [3. С. 320].

³ «Многі держать Жельмана за жида, що забирав церкви в аренду. Но вже ся обстановка, що пісні за Жельмана співаються на Мазурах і в Моравії, каже нам чого іншого гадаватися. Чи не є Жельман те, що в індіїців Сома, живитель і отець богів? В Жельманських піснях співається також і про Жельманову родину» (*Партицький О.* Рахманський Великдень // «Правда». 1867. С. 87; цит. по: [3. С. 323]).

⁴ Слово *Zelman* засвідечено в Інтернеті в пошуковій системі Google з пометою о єврейському походженні цього імені.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Жайворонок В. Знаки української етнокulturи: Словник-довідник. Київ, 2006.
3. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Кн. 1. Київ, 1994.
4. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.
5. Adamowski J. Archaiczne formy folkloru z obszaru wschodniego pogranicza — zalimany, chachułki, taratona // Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim / Red. F. Czyżewski. Lublin, 2001. S. 309—312.
6. Adamowski J. Pańszczyznorńka. Podlaskie pieśni ludowe z repertuaru Aleksandry Daniluk. Biała Podlaska, 1997.
7. Bartmiński J. Ludowe parateksty w kulturze pogranicza polsko-ukraińskiego // Spotkania polsko — ukraińskie. Język — kultura — literatura / Pod red. H. Pelcowej. Chełm, 2006. S. 13—40.
8. Bartmiński J. Polski kolędy ludowe. Kraków, 2002.
9. Dekowski J.P., Hauke Z. Folklor regionu opoczyńskiego. Warszawa, 1974.
10. Gloger Z. Encyklopedia staropolska. T. 4. 1903. 2 wyd. Warszawa, 1972.
11. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 29: Pokucie. Obraz etnograficzny. T. 1. Kraków, 1882.
12. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 33: Chełmskie. T. 1. Kraków, 1890.
13. Łesioń M. Folklor pogranicza polsko-ukraińskiego // Literatura ludowa i literatura chłopska: Materiały z ogólnopolskiej naukowej sesji folklorystycznej 16—18.02.1973 / Red. A. Aleksandrowicz, Cz. Hernas, J. Bartmiński. Lublin, 1977. S. 173—194.
14. Michalikowa L. Tradycyjne zabawy ludowe. Cz. 1: Źródła wyliczanek i zabaw. Warszawa, 1976.
15. Niebrzegowska-Bartmińska S. Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej. Lublin, 2007.
16. Ogródowska B. Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce: Mały słownik. Warszawa, 2001.
17. Oleszczuk A. Pieśni i obrzędy ludowe na Podlasiu. Lublin, 1989.
18. Oleszczuk A. Pieśni ludowe z Podlasia. Wrocław, 1965.

Сокращение

TN UMCS — Этнолингв. архив Ун-та им. Марии Кюри-Склодовской, Люблин.

Перевод с польского Л.Н. ВИНОГРАДОВОЙ

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

К ИЗУЧЕНИЮ ИСТОКОВ
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ
СНОТОЛКОВАТЕЛЬНОЙ
ТРАДИЦИИ

В исследованиях, уделяющих внимание снотолковательной традиции восточных славян, справедливо указывается на отсутствие в рукописных собраниях ранних русских сонников¹. «Сонники» и «Царевы сносудцы», упоминаемые в славянских индексах ложных книг с XIV в., в рукописных собраниях не обнаружены. Древнейшие восточнославянские снотолковательные сочинения, наиболее ранние списки которых датируются концом XVII в., представляют собой переводы с западноевропейских оригиналов. Большое значение архайческим корням славянской снотолковательной традиции придавал Н.И. Толстой, рассматривавший их через призму фольклорно-этнографических материалов². В последние годы проблематика сновидений и толкований снов неоднократно становилась темой научных конференций.

Древнейшие свидетельства знакомства славян с верой в пророческое значение снов и общими принципами их толкования связаны с кирилло-мефодиевским корпусом переводов книг Ветхого и Нового Заветов. Мотив вешего сна наличествует в Житии Кирилла. Как известно, предвестием грядущей миссионерской и просветительской деятельности Кирилла был вещий сон: «Виде в сьне некоторого муже стоюще, и показующа ему девице. И глагола к нему, Констандине, юже хощещи избери себе. Он же виде едину девицу, с камением и бисром украшену, ей же имя София, поет ю себе»³. Этот литературный эпизод отразился и в памятнике гимнографии, посвященном святому: «От пелен прилежно премудрость сестру себе сотворив, богогласе, пресветлую виде, яко девицу чисту, юже прием, приведе, яко моницы златыми сею украсив свою душу и ум, и обретесе яко другий Кирилл, блаженнее, разумом и именем мудре» (14 февраля, тропарь гласа 4).

Таким образом, пророческий сон оказывается исходным мотивом легендарной истории создания славянской письменности, события, ознаменовавшего становление славянской культуры, приобщения славянских народов к христианской цивилизации. Уже этого одного факта достаточно для признания того, что вещие сны и их толкования издавна играли весьма важную роль в мифопоэтических представлениях славян.

Мотив сна св. Кирилла на первый взгляд предвещает брак. (Этот мотив относится к числу наиболее распространенных; у многих народов существует традиция в определенные дни ожидать вещих снов, открывающих брачные перспективы. Иногда с целью вызвать такое сновидение прибегают к различным обрядам⁴.) Однако кроме «житейского» содержания сон Кирилла включает (что естественно для житийной литературы) христианскую символику — девица, избранная Кириллом, носит имя София, т.е. Премудрость Божия. Очевидно, этот образ ассоциировал

АЛЕКСЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)



Сон матери митрополита Петра. Миниатюра из Жития Сергия Радонежского, л. 34

ся также с известными словами псалма «Предста царица одесную тебе, в ризах позлащенных одеяна приспешрена» (Пс. 44: 10), т.е. не только с аллегорическим образом Софии, но и с Богородицей. Мотив выбора невесты — смотра девиц отражает традиции византийского императорского двора. В данном случае он символизирует царственный (и государственный) характер равноапостольной миссии первоучителей словенских. Наконец, сон Кирилла носит несомненный метафорический, энигматический характер. В действительности он предвещает святому не удачный брак, а, напротив, деятельность, связанную с безбрачием. Между тем при первом, поверхностном рассмотрении сон как будто предвещает реальный, земной брак («поет ю себе», «юже прием, приведе»).

Таким образом, сравнительно простой сон Кирилла оказывается наделенным «трехслойной» символикой. Такое толкование его сна вполне соответствует классическому средневековому учению Фомы Аквинского о четырех смыслах священных текстов — историческом (буквальном) и трех спиритуалистических: аллегорическом, тропологическом и анагогическом. Учение св. Фомы не является вполне оригинальным, оно предвосхищено раннехристианскими авторами, в частности Климентом Александрийским, который пишет о трех иносказательных смыслах — кириологическом (по подобию), тропическом (по сходству) и энигматическом. Известный толкователь Апокалипсиса св. Андрей Кесарийский писал о трех значениях священных текстов, соответствующих телу, душе и духу, причем второе из этих значений направлено от чувства к мыслимому, а третье угадывает грядущее⁵.

Обращаясь к истокам славянской снотолковательной традиции, хотелось бы отыскать что-то воспроизводящее еще наследие дохристианской поры. Несмотря на то что дохристианские славянские толкования снов до нас не дошли, нет никаких оснований считать, что вера в вещие сны у славян-язычников была неизвестна, поскольку исто-

рия (и этнография) не знает народов, у которых такая вера отсутствовала бы. Повесть временных лет сообщает нам славянское (т.е. имеющее дохристианское происхождение) имя Сновид, упомянутое под 1097 г.⁶ Это имя (или прозвище) указывает на то, что восточные славяне были знакомы с верой в вещие сны, и, вероятно, на то, что среди них встречались выдающиеся «сновидцы» и/или снотолкователи. Сновид Изечевиц, упоминаемый в летописи, был княжеским конюхом. Отмечу, что княжеский «конюх старый у стада» занимал высокое положение в социальной иерархии⁷ (так, последним царским «конюшим» был Борис Годунов).

Единственное описание сна, связанное с событиями дохристианской эпохи, сохранилось в Летописце Переяславля Суздальского, в списке второй половины XV в. Это вторичное «литературное» распространение летописной статьи, посвященное сватовству древлянского князя Мала к киевской княгине Ольге (часть пространного легендарного повествования о мести Ольги древлянам): «Князю же веселие творящу к браку, и сон часто зряше Мал князь: се бо пришед, Олга дааше ему пръты многоценны, червены вси, жемчюгом иссаждены, и одеяла чръны с зелеными узоры, и лоды, в них же несены быти, смолны»⁸.

Нельзя не отметить поразительное сходство снов князя Мала и св. Кирилла — в обоих случаях речь идет якобы о брачных перспективах и роскошных брачных одеждах; в обоих случаях сон имеет не буквальное, а иносказательное значение. В данном случае сон, который древлянский князь мог воспринять как благоприятный, на самом деле должен толковаться по принципу «сны предвещают обратное»; вместо брака сон предвещает смерть. Очевидно, червленые «порты» знаменуют кровь, неблагоприятное значение имеет и черный цвет одеял. Жемчуг — традиционный символ слез. Лоды — элемент погребального обряда, смола ассоциируется с адом, пеклом. Если дорогие одежды и одеяла действительно можно рассматривать как атрибуты свадебного обряда, то «лоды, в них же несены быти» едва ли имели место в свадебном (даже княжеском) обряде. По-видимому, они были неудачно привнесены в описание сна князя из известного эпизода с древлянскими послами. Любопытно, что если сон прозрачно намекает на близкую смерть древлянского князя, то в летописных рассказах об этой смерти ничего не говорится — летопись рассказывает только о поражении древлян и о том, как Ольга «старейшины же града изынима, и прочая люди овых изби, а другия работе предасть людям своим, а прок их остави платити дань»⁹. О судьбе древлянского князя как персонажа, с киевской точки зрения второстепенного, летопись умалчивает. Однако, исходя из того, что данное столкновение имело в основе кровную месть Ольги за убитого мужа, его судьба была, очевидно, однозначной и для летописца XII в., и для летописца XV в.

Мотив смерти — брачного торжества в роскошных одеждах известен еще из одного раннего летописного свидетельства — истории о том, как Владимир Святой решил лично казнить Рогнеду за ее попытку убить его самого «и повеле ей устроиться во всю тварь царскую, якоже в день посага ея, и сести на постеле светле в храме»¹⁰. Черты схода предания о Владимире и Рогнеде и сна князя Мала свидетельствуют в пользу того, что последний отражает мифопоэтические представления, восходящие к дохристианской славянской традиции. Идея смерти-брака; брачного торжества в загробном мире; убийство женщины, которая за гробом должна стать женой покойного, — всё это феномены, известные в мифологии самых разных стран

и народов. Напомню похороны руса, описанные Ибн-Фадланом, погребение Брюнхильд вместе с Сигурдом (браком, которому на земле не состоялся), мотив триумфа Плутона и Прозерпины.

Любопытно давно отмечавшееся исследователями сходство сна Мала со сном Святослава Всеволодовича в «Слове о полку Игореве». Поскольку последний памятник вызывает сомнения в своей подлинности, наличие сходных мотивов в аутентичном средневековом памятнике имеет важное источниковедческое значение. Во-первых, сны достаточно однотипны (предвестия смерти, богатые одежды, жемчуг). Во-вторых, сон Святослава до некоторой степени не соответствует ситуации: он предвещает не смерть сновидца, а военное поражение его родственников. Это противоречие может быть предположительно объяснено тем, что развитая символика сновидений в древнерусской традиции еще не сформировалась и существовало только представление о неблагоприятном вещем сновидении вообще.

Еще один сюжет, прямо связанный с проблематикой язычества, — мотив сна-смерти в предании о Совии в славянском мифологическом фрагменте XIII в., содержащем сведения о язычестве балтийских народов¹¹. Текст посвящен обоснованию правомерности обряда трупосожжения и может рассматриваться как универсальная характеристика язычества, в том числе славянского. В этом тексте говорится о сне, а не о сновидении; тем не менее характерный повторяющийся мотив сна-смерти заставляет остановиться на этом тексте. Как известно, сын Совия, направившийся за ним в потусторонний мир («ад»), предпринял несколько попыток с целью найти оптимальный способ погребения. После первой попытки (погребение в могиле в земле) он спрашивает отца: «Добро ли покоище име? Оному же возопишу: ох, чрвьми изъеден бых и гады». После второй, вложив отца «в древо», он получает ответ: «Бчелами и комары многими сненен бых. Ух ми, яко тяжко спях». В этом ответе уже появляется глагол «спать»; впрочем, сама возможность употребления слова *усне* в значении «умер» фиксируется еще в кирилло-мефодиевской традиции. На третий раз, «ввергнув» отца в огонь, сын спрашивает его: «Добре ли почи?» — «Оному же рекшу, яко детищ в колыбели сладко спях». Вариант ответа: «Яко на въздусе покойну быти». Аналогичная мотивировка преимущества трупосожжения приводится со слов язычников Ибн Фадланом.

Любопытен мотив уподобления смерти/старости младенчеству, известный, в частности, в скандинавской традиции¹². Важным представляется упоминание колыбели, т.е. состояния подвешенности и покачивания. Образ ребенка в колыбели в связи с мотивами сна и смерти оказывается устойчивым и встречается еще раз в колдовском заговоре из судебного дела 1728 г. Заговор был найден у священника, однако по содержанию ориентирован на использование в уголовной среде. С помощью заговора можно было войти в дом незамеченным, магически усыпив его обитателей: «Как мертвыя в земле и по земле спят, заглушены и задушены, очми не видят и ушми не слышат, так же и вы (дьяволы) заглушите и задушите всех: дому хозяина и хозяйку, и детей его малых младенцев, гостей приходящих, и умахивайте их кунными хвостами, и укачивайте, как мати качает дѣтя в колыбели»¹³.

Среди ранних христианских мотивов древнерусской литературы отметим пророческий сон св. князя Бориса и его отражение в иконографии. В «Сказании» о Борисе и Глебе (начало XII в.) последняя ночь Бориса описывается так: «По сих (после вечерни) леже спати, и бяше сън его в

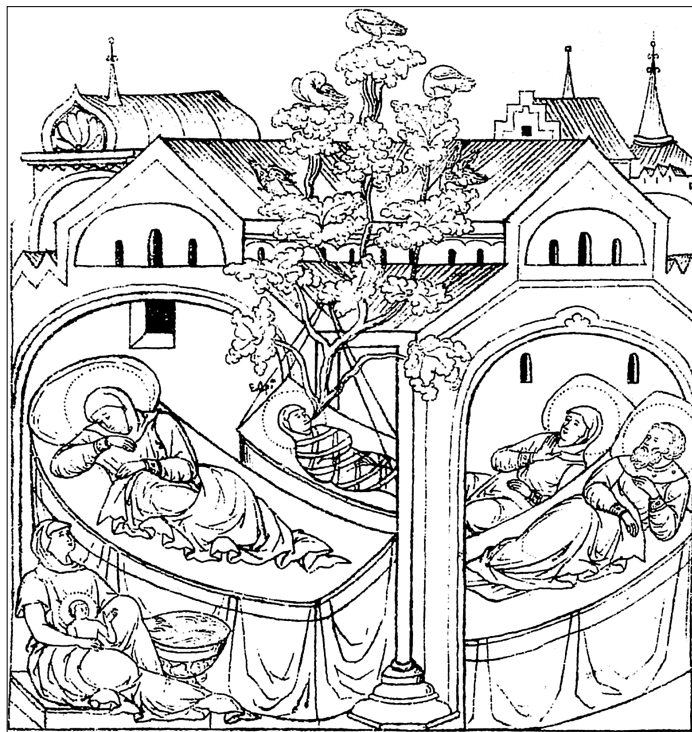


Сон матери св. Алимпия Столпника. Миниатюра из Жития Сергия Радонежского, л. 31об.

многе мысли и в печали крепче и тяжче и страшне: како предатися на страсть, како пострадати и течение скончати, и веру соблюсти, яко да и щадимый венец приимет от руки вседержителей»¹⁴.

Сюжет о предсмертном сне Бориса отразился в известном памятнике иконописи — житийной иконе Бориса и Глеба начала XIV в. из Коломны. Место происхождения иконы не позволяет с уверенностью отнести ее к памятникам ранне-московского или рязанского иконописания (как раз в это время Коломна перешла из одних рук в другие). На иконе изображен св. Борис, лежащий в шатре на ложе; сбоку стоит прислуживающий ему отрок (Георгий Угрин?). По краю ложа в ногах изображен небольшой черный хищник, движущийся в сторону головы князя. Этот хищник изображает вещий сон Бориса — на это прямо указывает подпись «Борис видит сон о смерти своей»¹⁵ (см. 4-ю стр. обложки). Э.С. Смирнова, анализируя этот памятник иконописания, пишет, что ни в одной версии жития Бориса и Глеба о сновидении ничего не говорится¹⁶. Это не совсем правильно, так как в достаточно распространенной так называемой Синодальной редакции, известной в рукописях начиная с XV в., цитированный выше фрагмент несколько расширен, причем становится ясно, что речь идет именно о вещем сне: «по сих леже спат, и сон виде, и беше сон его...»¹⁷.

Образ зверя, подкрадывающегося к своей жертве, весьма характерен. Важно, что это хотя и условный, но, несомненно, «реальный» зверь, а не чудовище или смерть в образе скелета. Перед нами крайне архаичное, неразвитое представление об образах страшного сна, напоминающее детские колыбельные («Придет серенький волчок...»). Это примитивный обобщенный образ зла, пресловутый *bête noire*. Отмечу, что в летописной версии Сказания о Борисе и Глебе убийцы нападают на св. Бориса «яко зверие дивии»¹⁸. Аллегорическое изображение зверя, символизирующего страшный сон, возможно, навеяно образом «мысленного волка» (дьявола), упоминаемого в Последовании ко св. причащению («да не



Видение родителей св. Ефрема Сирина. Миниатюра из Жития Сергия Радонежского, л. 31

<...> от мысленного волка звероуловлен буду», молитва 2-я св. Иоанна Златоуста). В заключение рассмотрения данного сюжета позволю себе лишний раз отметить, насколько тесно связаны в древнерусской традиции мотивы сна и смерти.

Указанными сюжетами ограничиваются древнерусские тексты о снах, отмеченные языческой или полужазыческой архаикой. К сожалению, этот материал слишком фрагментарен, чтобы можно было делать какие-то определенные заключения о его соотношении с позднейшим, испытавшим влияние христианской книжности пластом.

В данной статье не представляется возможным подробно разбирать все вещие сны, встречающиеся в древнерусской агиографии и иных памятниках письменности. Остановлюсь лишь на сновидении матери митрополита Петра (ум. 1326), описанном в его житии, составленном митрополитом Киприаном (ум. 1407): «И еще ему сушу во утробе матерни, во едину убо от ноций светающую дъневи недели, виде видение таково мати его. Мняше бо ся ей, агньца на руку держати своею, посреде же рог его древо благолиственно израсташе и многими цветы же и плоды обложено и посреде ветвий его многи свещи светящее и благовония исходяща <...> Последи со удивлением явися, еликими дарми угодника своего бог обогати»¹⁹.

Это замечательное сновидение представлено на миниатюре из «Жития Сергия Радонежского» датируемой рубежом XVI—XVII вв., где приводятся многочисленные примеры предзнаменований рождения великих святых²⁰.

Сновидение легко подвергается разложению на два культурно-хронологических пласта. Один из них связан с мотивом родословного древа, произрастающего из гениталий прародителя (прародительницы). Он хорошо известен из рассказа Геродота о сне мидийского царя Астиага, предвещающего рождение его дочерью будущего персидского царя Кира²¹. Сходный сон Рагнхильд в Хеймскрингле предвещает рождение Харальда Прекрасноволосого²². В последнем случае не вполне ясно, откуда произрастает родословное древо,

но в целом исконная связь этого древа с чреслами прародителя обнаруживает устойчивость в книжной и фольклорной традиции, а также в иконографии. Побег/растение/древо могут произрастать из разных частей человеческого тела персонажа, в частности из головы (мандрагора). В русской традиции упоминается корень травы парамон (варианты — царь-трава, архангел, симтарина и др.), имеющий вид человеческой фигуры: «...и та трава выросла из ребра человека того»²³ (вероятно, библейская реминисценция, связанная с представлением о сотворении Евы из ребра Адама — Быт. 2: 22).

В случае со сном матери митрополита Петра рассматриваемый архаический мотив древа обрамляется христианской символикой — образами агнца (т.е. Христа / тела Христова — причастия) и свечей. При этом агнец как бы экранирует древо от чрева матери митрополита, что затемняет исконную связь этих объектов. Любопытно, что оба христианских элемента, обрамляющие архаическое родословное древо, по-видимому, восходят к одному и тому же мотиву агиографии. Это сновидение матери Алимпия Столпника, которая видела во сне, «яко носаше на руку своею агнец красен, имущь на рогу своею свеща»²⁴. Это сновидение также воспроизводится на миниатюре «Жития Сергия Радонежского». «Двусоставность» сновидения матери митрополита Петра полностью объясняет его на первый взгляд исключительную сложность простым наложением одного, крайне архаического, языческого по своему происхождению, мотива и одного позднейшего, чисто христианского, византийского. При этом архаический мотив древа не обязательно связан со славянскими представлениями, поскольку он известен еще в античной традиции.

Еще один византийский агиографический мотив, также нашедший себе место на миниатюрах «Жития Сергия Радонежского», представляет древо выросшим из языка младенца св. Ефрема Сирина: «Родителие его видение видеста: виноград на языке его насажден, и возрасте, и исполни всю землю, и приходядоху птицы небесныя и ядяху от плода его»²⁵.

Впрочем, отсутствие в распоряжении исследователей славянских или славяно-византийских снотолковательных текстов на сегодняшний день не позволяет воссоздать целостную картину раннего развития славянской традиции толкования снов.

Примечания

¹ Например: Райан В.Ф. Баян в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 164—166; 225—232; Вигзелл Ф. Читая фортуны: гадательные книги в России (вторая половина XVIII — XX вв.). М., 2007. С. 34—52.

² Толстой Н.И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. М., 1994.

³ Макарий, митрополит. История русской церкви. М., 1994. Кн. 1. С. 334.

⁴ Райан В.Ф. Указ. соч. С. 164—166.

⁵ Беляев Л.А., Чернецов А.В. Русские церковные древности (археология христианских древностей средневековой Руси). М., 1996. С. 17.

⁶ ПСРЛ. Т. 1. С. 260.

⁷ НПЛ. С. 178 (Правда Ярославичей).

⁸ ПСРЛ. Т. 41. С. 15.

⁹ ПСРЛ. Т. 1. С. 59, 60.

¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. С. 300 (под 1128 г.).

¹¹ См.: Чернецов А.В. Сведения о языке балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. Ср. также новые работы И. Лемешкина (Прага), в которых детально анализируется этот текст.

¹² Снорри Стурлуссон. Круг земной. М., 1980. С. 24.

¹³ Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002. С. 120.

¹⁴ Бугославский С. Україно-руські пам'ятки XI — початку XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. Київ, 1928. С. 7.

¹⁵ Антонова В.И., Мнева Н.Е. Государственная Третьяковская галерея: Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII в. М., 1963. Т. I. С. 244, 245, табл. 157.

¹⁶ Смирнова Э.С. Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе в древнерусской станковой живописи // Тр. Отдела древнерусской литературы Института русского языка и литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 313—321.

¹⁷ Бугославский С. Указ. соч. С. 25.

¹⁸ ПСРЛ. Т. I. С. 134; НПЛ. С. 171.

¹⁹ ПСРЛ. Т. 21. С. 321, 322.

²⁰ Общая характеристика миниатюр рукописи см.: Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. Томск; М., 2004. С. 251—277. См. также факсимильное издание: Житие преподобного и богоугодного отца нашего Сергия Радонежского всея России чудотворца. Троице-Сергиева Лавра, 1853. Л. 34.

²¹ Геродот. История. М., 2006. С. 50 (Кн. I, 108).

²² Снорри Стурлуссон. Указ. соч. С. 40, 41.

²³ Отреченное чтение... С. 461; Райан В.Ф. Указ. соч.. С. 388, 398.

²⁴ ПЛДР. С. 276; Житие... Л. 31об.

²⁵ ПЛДР. С. 276; Житие... Л. 31.

Сокращения

НПЛ — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. Рязань, 2001.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси XIV — середины XV в. М., 1981.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. I. М.; Л., 1962; Т. 21. СПб., 1908; Т. 41. М., 1995.

В основу статьи положен доклад, прочитанный автором на конференции «Следы сновидения: сновидение в философии, психологии, искусстве» (Российский гос. гуманитарный ун-т, 13 декабря 2007 г.)

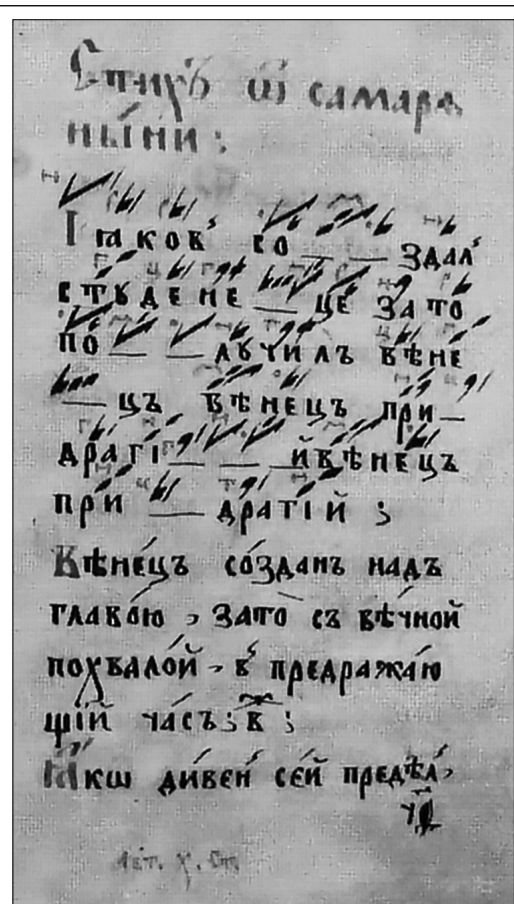
С.Е. НИКИТИНА

ДРУГИЕ «САМАРЯНКИ»

В 1999 г. Светлана Михайловна Толстая опубликовала статью «Самарянка: баллада о грешной девушке в восточно- и западнославянской традиции» в сборнике, посвященном польскому ученому Е. Бартминьскому [6]. В этой статье был дан глубокий и тщательный анализ известных ей текстов баллады, имеющей источником евангельский эпизод встречи у колодца Христа с самарянкой (Ин. 4: 4—42). Там она упомянула о моем устном замечании относительно других версий «Самарянки» — в старообрядческой и молоканской традициях. Надеюсь, что теперь время (к юбилею Светланы Михайловны) и место (в журнале «Живая старина») рассказать об этом более подробно. А старина эта действительно живая, так как тексты, о которых пойдет речь, не просто переписываются в тетрадочки, но исполняются до сих пор или, по крайней мере, исполнялись до самого недавнего времени.

Упомянутая баллада весьма популярна в живой смоленской песенной традиции. В корпусе духовных стихов, собранных в конце прошлого столетия в экспедициях Музыкальной академии им. Гнесиных и любезно предоставленных мне в качестве материала для словарного описания, таких текстов около 20. Тексты разной степени полноты, однако в большинстве из них сохранены те сюжетные блоки, о которых писала С.М. Толстая. Во всех вариантах упоминаются: нечистая вода, погубленные героиней дети (3, 5, 7 или 9), саморазоблачение грешницы и обличение ее Богом, повеление Бога идти каяться в церковный притвор (или, наоборот, совсем не ходить в церковь), страшная смерть грешницы, чаще всего от рук ее сыновей (иногда ее кости сами рассыпаются), причем независимо от того, выполнила ли она повеление Бога. Очевидно, что от евангельского сюжета взято только начало, пять мужей трансформировались в детей, а мотив «живой воды» христианской веры и признание Христа «истинным пророком» в балладе не реализуются, да и не могут реализоваться, поскольку в ней

действует с самого начала несомненный Бог, а не незнакомый путник, оказавшийся Мессией.



Страница из рукописного стиховника начала XX в. с началом стиха о самарянке. С. Самодуровка Вольского уезда Саратовской губ.

Сюжет «грешной девки» мне встретился лишь однажды — у старообрядцев Радуля (Восточное Полесье). Спела мне этот стих пожилая единоверка Васса Землянская (пример 1).

На первый взгляд, вариант ущербный, в нем отсутствует обязательная часть — расплата за грех. Обратим внимание на форму номинации: не *девка*, а *дева*, что характерно для старообрядческих стихов (в смоленских вариантах *девой* называется только Пречистая дева). Независимо от того, забыто ли содержание одного из самых главных блоков сюжета или этот вариант именно в такой форме был принят в другой конфессиональной среде, он является своеобразным переходом к текстам, о которых пойдет речь. Во всех версиях встреча с Богом является для женщины судьбоносной: в балладе она кончается

СЕРАФИМА ЕВГЕНЬЕВНА НИКИТИНА, доктор филол. наук; Ин-т языкознания РАН (Москва)

Пример 1

И шёл Господь по дорожке («стих»)

1. И шёл Го-сподь по до-ро-жке,

2. А на-встре-чу я-му де-ва ва-ду ня-сётъ.

3. Ой стой, де-ва, дай мне ва-ди-чки

4. Бо-гу ру-чки, но-жки на-мыть».

5. Ой, Го-споди, ва-да не-чи-ста-я»

Нотация Н.И. Жулановой

И шёл Господь по дорожке,
 А навстречу яму дева воду нясётъ.
 «Ой, стой, девка, дай мне водички,
 Богу ручки-ножки помыть». —
 «Ой, Госпади, вада нечистая,
 Я в балоте ё брала,
 С древ листочки прогрибала». —
 «Ты сама дева нечистая.
 Ты девить сынов парадила
 И ни одна не взрастила,
 На в Дунай-речки ты их патапила». —
 Вот тогда дева Бога узнала,
 Перед Госпадам на колена пала:
 «Ой простишь ты мне, царь нябесный?» —
 «Иди, дева, ни вклоняйся,
 Да иди к папу да-й посповидайся,
 Да папу гряхи ты свои признайся,
 А вадичка усюду чистая». —
 «Ой прости ж ты мне, ты, царь мой нябесный!»¹

Пример 2

Песнь о самарянке

1. Я - ко-в со - зда-л сту-де-нец и за то по - лу - чил ве - нец,
 ве-нец пре-дра - гий, ве-нец пре-дра-гий.

2. Ве-нец со - зда-л над гла-во - ю за то с веч - ной по - хва-ло-ю
 в пре-дра-жай-ший час, в пре-дра-жай-ший час.

Нотация О.А. Труфановой

Яков создал студенец
 И за то получил венец,
 Венец предрагий, венец предрагий.
 Венец создан над главою,
 За то с вечной со похвалой
 В предражайший час, в предражайший час.
 Яко дивен сей придел,
 И на нем сам Иисус сидел,
 Творил чудеса, творил чудеса.
 Как жена ли самарянка
 За водой ныне приходила
 На источник сей, на источник сей.
 Иисус скоро подходил,
 У жены он пить воды просил
 Жажущей пути, жажущей пути.
 Самарянка его не познала,
 Жидовином его называла
 По роду его, по роду его.
 «Не познавши благодати,
 Как я могу воды тебе дати?»
 Он ея удивил, он ея удивил:
 «Кабы знала, кто пить просит,
 То бы живой воды тебе дал бы,
 Вовек не вжадать, вовек не вжадать».
 Самарянка становилась,
 Водонос скоро с плеч спустила:
 «Где воды возьмешь, где воды возьмешь?»
 От шестого часа до девятого
 Он беседовал с ней с одною,
 Он ея насладил, он ея насладил.
 Ученицы были в граде
 Обиходу своего ради,
 Чего закупить, чего закупить.
 Отвещает ей Иисус:
 «Пойди призови своего мужа,
 Аз его узрю, аз его узрю».
 Самарянка ему отвечает:
 «Себе мужа не имею,
 Так живу одна, так живу одна».
 Отвещает ей Иисус:
 «Хотя мужа не имеешь,
 Пять мужей имеешь, пять мужей имеешь».
 Самарянка в город возвратилась,
 Сему граду известила:
 «Истинный пророк, истинный пророк»
 (зап. от Феврусы Афанасьевны Рукавицыной, 46 лет).

трагической смертью героини, в духовных стихах и молоканской песне — духовным прозрением и возвещением людям об истинном пророке. Именно в конфессиональных версиях народные тексты довольно точно передают евангельский сюжет.

Начнем со старообрядцев. В [1] опубликовано 4 текста на данный сюжет. Первый взят из коллекции Е.Д. Петровой, православной жительницы Нижегородской обл., записавшей большое количество духовных стихов различного происхождения. Вариант того же стиха опубликован в [2. С. 298—299]. Составитель сборника отмечает, что этот стих сейчас практически не исполняется [1. С. 87]. Это не совсем так. В 1982 г. я записала близкий вариант стиха «Самарянка» от старообрядцев часовенного согласия, проживающих в Туве (пос. Усть-Ужеп). На с. 10 приводятся текст и нотация (пример 2).

Эта версия стиха хорошо известна в старообрядческой среде и присутствует во многих стиховниках, особенно, по моим полевым наблюдениям, популярна она у старообрядцев часовенного согласия Сибири и Дальнего Востока, их одноверцев — эмигрантов в США, у старообрядцев поморского согласия в Поволжье. Стих имеет следующие блоки (если пользовать-

ся термином С.М. Толстой): 1. История колодца; 2. Господь (Иисус) у колодца, ученики во граде; 3. Приход самарянки; 4. Иисус просит воды; 5. Самарянка отказывает, называя его жидовином (между самарянами и иудеями не было общения); 6. Иисус говорит ей о живой воде и благодати; 7. Диалог между Иисусом и самарянкой о мужьях; 8. Самарянка идет в город сообщить об истинном пророке; 9. Реакция городских жителей.

Варианты стиха касаются некоторых выражений и перестановок (например, упоминание об учениках во граде может быть в первой половине стиха или ближе к концу), в некоторых текстах эксплицируется радость самарянки при понимании, что перед ней пророк: «Тут к ней радость приступила, / Водоносы с плеч спустила, / Радость объяла» [1. С. 86].

Тувинский вариант не имеет блока 9, присутствующего в других вариантах. Так, в богатом рукописном стиховнике (начало XX в.) средневожского села Самодуровка, в котором стих о самарянке имеет крюковую нотацию, есть конец, отсутствующий у тувинского варианта: после слов: «Самарянка во град возвратилась, / Гражданином возвестила: / "Истинный пророк"» следует: «Как из града много народа — / Малаго роста не велицы, / Побежали многи лица / На источник сей». Ср. с концом

Пример 3

Самарянка

$\text{♩} = 54$

Тяг те-ню на-ве-са, наг-ну-стуй-най жи-дий си-де-л(а) у... ка-ло-дца Хри-сто-с.

При-шла са-ма-ря-н(а)-ка, а-ба-чим па-ря-д(а)-м(а) на-то-л(а)ни... ла сво-й(а) ва-да-нос.

Нотация Л.М. Белогуровой (Винарчик)

Под тенью навеса на выступе гладкей
Сидел у колодца Христос.
Пришла самарянка обычным порядком
Наполнить водой водонос.
Христос попросил поделиться водою,
Она же сказала в ответ:
«Ведь я самарянка, а с нашей средою
Общения, кажется, нет».
Христос ей ответил: «О, кабы ты знала,
Кто это с тобой говорит,
Сама бы просила, сама бы искала,
Кто воду живую дарит».
Христос ей сказал: «Приведи сюда мужа»,
Она же ответила: «Нет». —

«Ты правду сказала, ты пять их имела,
И это не муж у тебя».
Тогда самарянка бегом побежала,
Забыла про свой водонос,
И встречным кричала, и всех приглашала:
«Подите, явился Христос.
Он там у колодца сидит отдыхает
(Как люди обычно сидят),
Послушайте, люди, как он поучает,
Как очи любовью горят.
Он всё рассказал мне, что делала тайно,
Пойдите, он скажет и вам,
И все вы поймёте, что я не случайно
Поверила дивным словам»
(пос. Южный, Мелитополь, 2004 г.).

стиха у Можаровского, записанного также в Поволжье: «Жена скоро в град спешила, / Всеми граду возвестила, / Что пришел пророк. / И из града все языки / И больши и невелики / Вышли посмотреть» [2. С. 299]. Ср. также с текстом из архива Е. Петровой: «Во град скоро побежала. / Гражданином возвещала, / Что пророк пришел: / "Яков кладец процветает, / И Христос там обитает, / Видела его". / С шумом граждане вставали, / На источник побежали / Узреть его...» [1. С. 86].

Территориальные письменные традиции сдерживали вариативность текста, опирающегося к тому же на первоисточник; поэтому содержательных расхождений, которые очевидны в устных вариантах о грешной девке, в старообрядческих текстах нет.

В том же сборнике нижегородских стихов присутствует другая версия «Самарянки» — текст, который был записан от православной, но, как утверждает составитель сборника, известен и среди старообрядцев спасовского и часовенного согласий [1. С. 89]. Вариант этого стиха, записанный в экспедиции Саратовской консерватории в Саратовской обл. от православной,

вместе с нотацией приведен в [3. С. 79—80]. У старообрядцев мне встречать его не приходилось, но представленный на с. 11 текст я записала от ансамбля «постоянных» молокан, у которых он называется духовной песней (пример 3).

Другая версия духовной песни на тему самарянки распространена у закавказских молокан, преимущественно «духовных», или «прыгунов»: во всех основных мотивах (блоках) она сходна с предыдущей, но отличается структурой, метром, ритмикой текста и, естественно, напевом (пример 4).

Составитель нижегородского сборника также приводит эту версию (в несколько другом варианте), называя ее литературным вариантом, имеющим автора [1. С. 89]. Однако близкий к нему представленный здесь текст считается в молоканской среде «своим», имеет другой конец и, скорее всего, живет в своих территориальных вариантах.

Замечу, что в молоканском варианте Христос не идет, а уже сидит у колодца; не просит воды, а спрашивает самарянку, в чем она нуждается, сразу же выступая не как проситель, а как даритель.

Пример 4

Самарянка

1. У ко-лод-ца си-дел, а-г-ды-ха- я, Хри-стос,
он на-чу-ство-вал жа-жду и-сто-му.

2. Са-ма-рья-ан-ска-я же-на ску-вши-ном на пле-че
а-на шла и при-шла к ва-да-е-му

3. Са-ма-рья-ан-ска-я же-на ску-вши-ном на пле-че
а-на шла и при-шла к ва-да-е-му

Нотация Н.И. Жулановой

У колодца сидел, отдыхая, Христос.
Он почувствовал жажду, истому.
Самарьянская жена с кувшином на плече,
Она шла и пришла к водоёму.

И Спаситель сказал: «В чём имеешь нужду
Ты, жена самарьянскава племя?» —
«Я нуждаюсь в воде и пришла я сюда
Почерпнуть себе воды для жажды».

И Спаситель сказал: «Если б знала меня
И того, кто беседует с тобою,
Ты просила б воды у меня самого,
Чтоб не жаждать тебе всей душою».

Самарьянка отвечает, Христу говоря:
«Как ты можешь достать мне текущей воды?
Ведь колодец глубоко и вода далеко,
Как ты можешь достать мне воды из него?»

И Спаситель сказал: «Я достану воды
Из твоей же души и из светлых мыслей.
И вода потечет из твоей же души
И напоит тебя и всех жаждущих с тобой».

Самарьянка отвечала, Христу говоря:
«Ведь отец наш Иаков, он пил из него,
И все дети, и скот, и рабы все его
Они жили и пили из этой воды»
(зап. в пос. Слободка в 1997 г. от молоканки Веры Ивановны
Задоркиной, 68 лет, переселенки из молоканского с. Фиолетово,
Армения).

На этих словах моя магнитофонная запись заканчивается,
однако в сборнике [4], представляющем собой расширенный
вариант американского сборника [5], составленного самими
молоканами прыгунского направления, песня имеет конец:

И поклонялись, молились на этой горе.
Исус отвечал, и сказал сей жене:
Наступает то время и настало уже,
Когда поклонники Божьи
Будут Богу служить;
Они будут поклоняться Богу и Христу
И закон Божий будет в их сердцах.
И не иссякнет источник вовек никогда [4. С. 606]
(сохранена пунктуация публикации — С.Н.).

Л. РАДЕНКОВИЧ

О СИМВОЛИКЕ ВІНОГРАДНОЇ ЛОЗИ

Один из базовых приемов, используемых в народной культуре, — перевод общего в особенное, недостаточно очевидного в очевидное, понятия в чувственно осязаемый предмет. Так, некоторые идеи выражаются через аналогии, когда определенный предмет, явление или действие наделяется дополнительными значениями, т.е. данная культура видит в них и символы.

Для того чтобы определенный объект использовался в качестве символа, необходима мотивация, которая в архаических культурах основывалась прежде всего на статусе этого объекта в соответствии с его местом на шкале ценностей, характерной для данной модели мира. В случаях, когда символ заимствуется из другой культуры или происходит смена ценностных систем, мотивация определенных символических значений утрачивает ясность.

На материале фольклора южных славян можно проследить сложные пути взаимодействия символики винограда (виноградной лозы, вина) с символикой коммуникации.

Виноградная лоза как символ может одновременно выражать и идею постоянства, и идею перемен (обновления), поскольку корень и ствол многолетнего виноградного куста могут быть намного долговечнее человека, а молодые побеги обновляются ежегодно и всегда приносят плоды. Поэтому можно обнаружить связь «лоза» — «род, племя», ср.: «Моя лоза тянется от покойного капитана»¹. Значение перемены выражается и через превращение ягод винограда в вино. «Смерть» ягод (в процессе брожения) и превращение их сока в вино выражают идею перехода из этого, тленного, мира в иной, постоянный и вечный, мир. Более того, считается, что чем вино старше, тем оно лучше. Ср. пословицу: «Жену ищи молодую, а вино старое»².

Эта способность к трансформации относит виноградную лозу к таким растениям, как конопля и лен, которые, «умирая», превращаются в паклю (когда их замачивают в воде, затем вынимают, сушат и обрабатывают). К тому же типу относится пшеница,

которая проходит через процесс «умирания» и «повторного сотворения» (ее перемалывают в муку, она бродит, становясь тестом, затем тесто пекут, превращая в хлеб). Не случайно поэтому, что вино и хлеб приняты христианской церковью как символы крови и тела Спасителя. Также не случайно, что во многих ритуалах, которые имеют переходный характер (рождение, свадьба, смерть, Рождество, Пасха), хлеб, вино и пакля фигурируют одновременно. Значение неизменности, заключенное в символике вина, сближает вино с золотом.

Часто отмечают способность виноградной лозы обвивать опору (обычно дерево), поэтому в народной поэзии лоза часто символизирует женщину, которая находит опору в муже. Трудно найти сборник народных песен на сербском или хорватском языке, в котором связь парня и девушки или жены с мужем не уподоблялась бы виноградной лозе (иногда ее называют «белой лозой»), обвивающей город Будим:

Как вилась лоза винная,

Винная, винная лоза

Вокруг града Будима.

Да только не лоза это была винная,

То сама Милица

Будила царя Лазаря...³

Распространен также цикл песен о грешном гайдуке, который изрубил сватов, а позднее, вернувшись на место преступления, увидел, что из могилы тянутся два побега — белый и черный. Гайдук ест виноград, растущий на этих лозах, затем отсекает их и таким образом совершает еще одно преступление. Поэтому он заболевает и долгие годы не может умереть, ибо из-за грехов душу его на том свете не принимают⁴. В одной болгарской песне, когда муж хочет аллегорически сообщить, что жена ему изменяет с соседом, он говорит, что рядом с селом у него есть поле, на котором он посадил виноград, но соседский олень повадился объедать лозу. Поэтому муж спрашивает, что ему делать — посеять лозу или убить оленя?⁵

В славянской культуре с глаголом **viti* могут быть связаны противоположные значения в зависимости от его вида — *viti* / *sъ-viti*. С формой несовершенного вида **viti* ассоциируется

движение нечистой силы, поэтому каждое такое движение оценивается как опасное: с *вихрем* ветра или с *виroom* (омутом) воды связываются представления о разных опасных демонах⁶. С другой стороны, форма глагола **sъ-viti* в таких выражениях, как *свить* (себе) *гнездо* 'стать семейным человеком' или *свити се поред некога* 'найти защитника', представляет метофорические образования от основного значения этого глагола 'соединить, скручивая нити, сплетая нити' и не несет отрицательной коннотации. С виноградной лозой связано значение глагола *свити се*: поскольку лоза сама обвивает опору, человек дополнительно привязывает ее к этой опоре и следит, чтобы она не выросла слишком высокой, т.е. не вышла из-под его контроля. На идее связи значений 'свить' и 'связать' основано присутствие виноградной лозы в обрядах жизненного цикла. Так, в Герцеговине (Поповац) венчание могло совершаться и в доме, у низкого стола, а молодым надевали на головы венки из виноградных прутьев, обвитых красным шелком⁷.

Виноградная лоза присутствует и в культе мертвых. В восточной Сербии в день Введения во храм Пресв. Богородицы, на Великий четверг и в день св. Георгия в память тех, кто усоп без свечи, жгли костры из виноградных прутьев⁸.

Однако виноградная лоза может иметь и негативное значение, восходящее к апокрифическим источникам. В Черногории, в окрестностях Бара, верили, что ведьма вынимает сердце у детей: кладет «венчик из виноградного прутика» на грудь, и сердце само выскакивает, а рану не видно⁹. В наборе средств, которые колдунья держит при себе, чтобы причинять зло, виноградная лоза упоминается наряду с костями мертвеца, с косой мертвой женщины, с куриными головами, с яичной скорлупой, с пулей из ружья и др.¹⁰

В апокрифическом списке «Откровения Варуха» виноградная лоза связывается с Сатанайлом, падшим и изгнанным ангелом, который стал дьяволом. Согласно этому апокрифу, когда Бог создал Адама, он велел архангелу Михаилу собрать всех ангелов, чтобы засадить деревьями рай. Каждый ангел посадил по дереву, а

Сатанаил (Самаил) посадил лозу и через нее наслал на Адама и Еву «гrehовную похоть», отчего Бог проклял это растение. Когда же Бог ниспослал на землю потоп, вода вынесла из рая веточку виноградной лозы и принесла ее к Ноеву ковчегу. Ной попросил Бога разрешить ему посадить виноград, и Бог через ангела Саразаила дал разрешение, сопроводив его советом остерегаться пить вино, поскольку лоза несет в себе злобу Сатанаила и может причинить зло¹¹.

В народной магии виноградная лоза чаще всего используется для разрешения брачных проблем и избавления от бесплодия. В Македонии (окрестности Скопья) для того чтобы девушка быстрее вышла замуж, женщина из ее окружения отвязывала в винограднике одну из веревок, которыми подвязывается лоза, произнося: «Не виноград развязываю, но венчания с имяреком ради»¹². В одном лечебнике дается такой рецепт от бесплодия: «Кога жена не рађа, от ново лоизе кога роди прво грозе да откинеш и прво зрно дори не е никои откинал други от лозето, та нека јаде хич да се не бои оће роди...»¹³ (Если жена не может родить, из нового виноградника сорвать первое зерно с первого винограда, пока никто еще не оторвал, и пусть съест, и нельзя ей бояться, что она не родит). В Сербии (Левач) женщина, у которой дети умирают во младенчестве, моется водой, в которой замочены растения «волчье яблочко» (*Aristolochia clematitis* — кирказон) или «виноградная лоза»¹⁴. В восточной Сербии беременным женщинам рекомендуется на день св. Трифона (покровителя виноделия) срезать в винограднике один куст¹⁵. В Македонии (Кратово) «связанный» мужчина, при помощи колдовства лишенный потенции, уходил с другом или один в виноградник, где его друг или он сам должен был отвязать 40 виноградных лоз (или на одну меньше) или пройти рядом с 80 лозами и отвязать каждую вторую¹⁶.

В период между двумя мировыми войнами в некоторых церквях Македонии (Гевгелия) венками, сделанными из виноградной лозы, украшали иконы Богородицы в пятницу 5-й недели Великого поста, затем через эти венки протаскивали больных¹⁷.

Некоторые символические функции, которые в народной культуре имеет виноградная лоза, приписываются и вину. Прежде всего это относится к функции посредничества между своим

и чужим (например, в обрядах жизненного цикла), шире — между представителями этого и потустороннего миров. Из множества примеров, иллюстрирующих это положение, можно выделить два. Согласно письменному свидетельству, относящемуся к 1839 г., крестьяне из окрестностей Заечара (восточная Сербия) выкопали на кладбище восемь покойников, считая их вампирами, у каждого извлекли сердце, сварили его в кипящем вине и вернули покойников на прежнее место¹⁸.

По письменному свидетельству конца XIX в., человеку, нашедшему клад, следует попросить у женщин кувшин, с которым ходят по воду, наполнить его вином на кладбище и закопать. Через 40 дней кувшин следует откопать и понемногу в течение следующих 40 дней пить из него вино, затем отнести пустой кувшин на место предполагаемого клада и там его разбить. Если там действительно есть клад, то, согласно поверью, на его месте появится огонь, и если огонь не исчезнет, пока человек будет бросать в него осколки разбитого кувшина, то клад будет найден. Первую монету из найденного клада следует отдать слепому¹⁹.

Виноградная лоза из Хилендарского монастыря

Связь народных представлений о виноградной лозе с христианской символикой просматривается в особом культе «винограда св. Симеона», который годами поддерживают сербские монахи Хилендарского монастыря на святой Горе Афон. Одной из знаменитых реликвий Хилендарского монастыря является лоза, растущая из церковной стены. По преданию, лоза выросла на могиле сербского правителя Симеона Немани, который принял в монастыре схиму и был позднее причислен к лику святых. По преданию, когда св. Савва через семь лет после смерти своего отца, св. Симеона (1207), перенес его мощи в Сербию, на опустевшей могиле св. Симеона выросла лоза, выведенная затем наружу²⁰. Эта лоза до сих пор родит виноград, который, по поверью, «избавляет супружеские пары от бесплодия».

Самое древнее предание о чудотворности этой виноградной лозы относится к XVI в., когда один турок привез в Хилендарский монастырь своего ребенка, чтобы оставить его в монастыре, потому что ребенок, так же как остальные его дети, появился после того, как его отец вкусил винограда от лозы святого Симео-

на. В Хилендаре и сегодня раздают паломникам этот виноград вместе с инструкцией к применению²¹.

Считается, что хилендарская лоза показывает, насколько в монастыре следуют святым канонам: «Однажды на лозе несвоевременно появились желтые листья. Все испугались, что благодать оставит их из-за их грехов, и обратили внимание на то, в чем они были недостаточно хороши, тогда лоза оправилась и продолжила расти»²².

Винная лоза в библейской символике обозначает связь между Богом Отцом (представляемым как Виноградарь) и людьми (лозы). В Евангелии от Иоанна Иисус говорит: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь. <...> Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего <...> Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам»²³. Этот отрывок показывает, что лоза может символизировать и церковь. Библейская символика восходит к древним ближневосточным представлениям о лозе как о растении жизни. Знаком жизни у шумеров был обычно виноградный лист. Это растение посвящалось и великим богиням. Богиня-Мать вначале называлась Мать-Виноградная Лоза²⁴. Атрибутом Богородицы также является виноградная лоза. В одной молитве Богородице есть такие слова: «Благодатная Владычице, Источник милосердия, Бездна человеколюбия, Вода живая, Заступница грешных, истинная Лоза виноградная...»²⁵

В христианской интерпретации хилендарской виноградной лозы наряду с упомянутыми важную роль играют по крайней мере еще два элемента: первый — связь с апокрифическими святогорскими преданиями о Богородице, второй — эта лоза тянется из церковного фундамента, т.е. просматривается связь между лозой и церковью.

Таким образом, символика виноградной лозы аккумулирует различные выразительные возможности. Одну из этих возможностей отражает живая народная традиция на Балканах, а вторую поддерживает Святое Писание, в котором трансформировались древние ближневосточные представления о виноградной лозе.

Примечания

¹ *Mažuranić, V.* Prinosi za pravno-povjestni rječnik. Knj. 1. Zagreb, 1908—1922. S. 612.

² *Николић-Стојанчевић В.* Врањско Поморавље // СЕЗБ. Књ. 86. 1974. С. 344.

³ *Дучић, С.* Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ. Књ. 48. 1931. С. 361.

⁴ *Јastreбов И. С.* Обычаи и песни ту-рецих сербов. СПб., 1886. С. 232—234.

⁵ Български юнашки епос // Сборник за народни умотворения и книжни-на. Кн. 53. София, 1971. С. 610.

⁶ *Плотникова А. А.* Слав. *viti в этно-культурном контексте // Концепт дви-жения в языке и культуре. М., 1996. С. 104.

⁷ *Мишовић Љ.* Живот и обичаји Попо-ваца // СЕЗБ. Књ. 65. 1952. С. 194.

⁸ *Чајкановић В.* Речник српских народ-них веровања о билкама. Београд, 1985. С. 265.

⁹ *Вукановић Т.* Вјештице. Мит и тради-ција о вјештицама балканских народа // Стварање. Књ. 43; № 10. Титоград, 1988. С. 951.

¹⁰ *Драгичевић Т.* Народне празновје-рице // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. Sarajevo, 1908. Knj. 20. S. 454.

¹¹ *Иванов Й.* Богомилски книги и ле-генди. София, 1925. С. 196—197.

¹² *Хаџи-Васиљевић Ј.* Скопље и његова околина. Београд, 1930. С. 375.

¹³ Там же. С. 384.

¹⁴ *Мијатовић С.М.* Народна медицина Срба селџака у Левчу и Темнићу // СЕЗБ. Књ. 13. Београд, 1909. С. 290.

¹⁵ *Тојага-Васић Љ.* Обичаји и веровања о рођењу у Сврљигу // Зборник Народ-ног музеја у Нишу. 1. Ниш, 1985. С. 64.

¹⁶ *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 42. Zagreb, 1964. S. 402, 404.

¹⁷ *Митошевић Д.Д.* Провлачење ис-под плаштанице и слични обичаји на југу // Етнологија. Т. 1, св. 4. Скопље, 1940. С. 231.

¹⁸ *Ђорђевић Т.Р.* Грађа за српске на-родне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша // СЕЗБ. Књ. 19. Београд, 1913. С. 464—465.

¹⁹ *Веснић М.Р.* Празновјерице и злочини с нарочитим погледом на празновјерице о закопаном благу // Годишњица Николе Чупића. Год. 14. Београд, 1894. С. 171.

²⁰ *Миловановић М.С.* Живот у српској царској лаври Хилендара на Светој Гори. Књ. 2. Београд, 1908. С. 12—13.

²¹ Упутства неплодним супружницима прикупљена из Светог писма / Издање манастира Хилендара. Света Гора, 1966.

²² *Миловановић М.С.* Живот у српској царској лаври... С. 13.

²³ Ин. 15: 1, 4, 5, 7.

²⁴ *Chevalier J., Gheerbrant A.* Rječnik simbola: [Пер. с франц.]. Zagreb, 1983. S. 360.

²⁵ *Сирин, свети Јефрен.* Молитве Пре-светој Богородици / Прев. архимандрит Јустин. Београд, 1975. С. 56.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА

ОБ ОДНОМ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОМ МОТИВЕ:
«ВЕДЬМА ЕЗДИТ ВЕРХОМ НА ЧЕЛОВЕКЕ»

Обозначенный в заглавии мотив не принадлежит к числу наиболее харак-терных особенностей поведения сла-вянской ведьмы. Он располагается на периферии круга устойчивых призна-ков, присущих этому персонажу, но благодаря популярности гоголевских образов соотносится именно с образом ведьмы. Рассматриваемая демонологи-ческая функция — стремление запрыг-нуть на спину пешехода и прокатиться на нем — остается не проясненной для исследователей низшей мифологии, поскольку ни в кратких поверьях, ни в пространных текстах быличек она никак не объясняется носителями тра-диции. Когда в начале 1990-х гг. мы со Светланой Михайловной Толстой писали для словаря «Славянские древ-ности» статью «Ведьма», ограниченные рамки энциклопедического текста (при необходимости учета общеславянского охвата материала) не позволили нам остановиться на анализе этого редкого мотива. Теперь хотелось бы рассмот-реть его повнимательнее.

Основные действия ведьмы по от-ношению к людям во всех славянских традициях характеризуются прежде всего как вредоносные. Считается, что она присваивает себе все блага, которые она отбирает у односельчан (урожайность поля, молочность коров, яйценоскость домашней птицы, тучность свиней, удач-ливость в ткачестве и т.п.); насылает на людей и скот порчу, болезни, несчастья; вызывает стихийные бедствия или на-шествия насекомых-вредителей; разлуча-ет супругов; преследует своих недругов, пугает, напускает видения. Что касается попытки вскочить на плечи ночного путника, то это может быть интерпре-тировано либо как стремление ведьмы навредить человеку (испугать, замучить, «заездить»), вызвать бессилие и слабость), либо как ее собственная потребность передвигаться в пространстве таким необычным способом. В гоголевском «Вие» действия ведьмы, которая входит к ночующему у нее в сарае семинаристу, садится ему на спину и гоняет по полю, тоже никак не мотивируются (иден-тичный эпизод встречается в быличке, зафиксированной в Купянском уезде Харьковской губ. [10. С. 471]). С какой целью это делается, остается неясным.

В народной традиции гораздо чаще подобному испытанию подвергаются ночные путники, которым ведьма (как некое трудноразличимое существо) за-скакивает неожиданно сзади на спину, она действует либо в своем собственном антропоморфном виде, либо в виде жи-вотного — собаки, кота, свиньи, гуся. В редких вариантах суеверных рассказов человек после этого заболевает (таким образом ведьма как будто насылает болезнь). Например: парень поздно возвращается с гулянки, «коли шось йому на плечі як плигне, та таке важке, що й скинути не можна. Цілу ніч він возив те, аж під ранок тільки добрався до матиного двору <...> З того часу у нього спина почала часто боліти» (житомирск. [14. С. 77—78]). Иногда подобные действия мотивируются тем, что ведьма стремится наказать человека за нанесенные ей обиды: «Одын солдат жынявся на дивки, у которой мате була видьма <...> Вин часто ругав тещу. Вона, разсердившись на нёго, зробилась раз кишкою и ничью, як вин выртався от товариша, вскочыла ёму на плечи и, царапавше, говорыла: "Тепер ты будыш помныты, вражий сын, до новых ви-ныкыв, як мене трогаты!" Розказавшы ци слова, видьма зробилась свынею и начала так здорово турляты ёго, що збы-ла з ниг. Так вона промучыла бидного салдата до самой пивночи» (харьковск. [10. С. 463]). Но в большинстве случаев причины такого поведения ведьмы в тексте не указаны.

В Полесском архиве Ин-та славя-новедения РАН обнаружено чуть более десятка текстов с аналогичным моти-вом (почти все из восточных районов — Черниговская и Брянская обл.). В них ведьма фигурирует, как правило, в зооморфной ипостаси, а эпизод заскаки-вания на спину прохожему включается в общеизвестную сюжетную схему: «чело-век калечит животное-оборотня и затем распознает ведьму по характеру увечья». Вот несколько примеров: «Ишоў хлопец из гульні. Ну, она зрабилась, ведьма та, на собаку и на плечи ему саскочила. Привёз дамой, узяў та поотрубаў тэй сучи ноги. Так наутро — жэншчына без ног» (Великая Весь Репкинского р-на Черниговской обл.); «Андрийка ў вечорнэ школы шол, собака — плыг на спину! И он ее донес ў хату и кажэ: "Щас буду лапы отрубать!" Вона заплакала и обратилась в жэншчыну» (Дягова Мен-ского р-на Черниговской обл.); «Адин

ЛЮДМИЛА НИКОЛАЕВНА ВИНОГРА-ДОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяно-ведения РАН (Москва)

раз маей бабушки брат шол из клуба. Смотрит: капа [стога] стаит. Абашол, дальше пашол. Вдруг што-та на него прыгнула. Абернулся — капы нет. Кто прыгнул? Гаварит: "Везёшь — вези!" Кагда дашол ужэ да дому, закричал. Мать вышла с качэргой, закричала. И капа стала. Закрутилась и убежала. Давно была...» (Челхов Климовского р-на Брянской обл.).

Приказ ведьмы везти ее позволяет усмотреть в ее действиях не столько вредоносные по отношению к человеку цели, сколько потребность использовать пешехода в своих интересах. В некоторых рассказах она обращается к путнику с просьбой донести ее до села и расплачивается за услугу: «Один чоловік вертався ніччю з роботи через цвинтар. Коли це йому щось як вицибне на спину й каже: "Вези мене до села, я тобі добре заплачу". Чоловік злякався й довів його майже до самого села. А воно заплатило йому: сипнуло чоловікові в руку грошей. Дивиться він — золоті, а прийшов додому, вийняв з кишень, а то — кізяки. Шо воно таке було — не знаю. Чорт, мабуть, а може й відьма...» (черкасск. [14. С. 79]). В ряде украинских текстов упоминается кладбище как место действия: человек идет мимо кладбища или проходит через него либо возвращается в село после посещения могилы родственника: «Раз молодой хлопец йшов через кладовище на гулянку. Коли йому щось схоже на гуску почепилося на плечі і висить...» (сумск. [14. С. 80]). Эта деталь наводит на мысль, что речь идет об умершей ведьме, которая считается особенно вредоносной после смерти. Впрочем, в пространстве кладбища могут действовать самые разные мифологические персонажи — колдуны, оборотни, черти, русалки, привидения, ходячие покойники и т.п.

Рассматриваемый мотив наиболее популярен в украинской демонологии; он зафиксирован в Харьковской, Днепропетровской, Житомирской, Черниговской, Сумской, Черкасской, Запорожской, Херсонской областях. В одном из исследований потребность ездить верхом на человеке названа «специфической особенностью украинской ведьмы» [16. С. 77]. По немногочисленным данным, он встречается также в западно- и южнорусской традиции (Брянская, Калужская, Воронежская, Липецкая обл.). Практически неизвестен на Русском Севере, где образ ведьмы предельно редукционирован, а функции ее перенесены на колдуна. К числу редких относится краткое сообщение, приписываемое солдату, которое зафиксировал П.Г. Богатырев в Шенкурском уезде Архангельской обл.: «Мы пойдем на караул, а ведьма сядет на спину — и носи ее. Спугнули палкой с дыркой, так что глаз вышибли...» [3.

С. 60—61]. Автор энциклопедического словаря «Русские суеверия» упоминает лишь такую версию мотива, в которой ведьма превращает человека в коня и затем ездит на нем [4. С. 63]. В недавно опубликованном сборнике нижегородских поверий и быличек функция заскакивать человеку на плечи упоминается только в одном из рассказов о черте [13. С. 124]. По-видимому, не является популярным анализируемый мотив и в белорусском «ведьминском» цикле суеверных рассказов.

Для дальнейшего хода исследования важно понять, с какими еще персонажами соотносится этот мотив. С упомянутой просьбой подвезти до села, города чаще всего обращается к людям персонажицированная смерть либо моровая язва и другие духи болезней. Подробный анализ текстов на этот сюжет не входит в задачи настоящей статьи. Существенно для нас лишь то, что мифологический персонаж предпочитает передвигаться в пространстве, оседлав человека либо используя его транспортные средства.

В контексте поверий о беззастенчивых духах данный мотив разворачивается обычно в однотипной, весьма устойчивой форме: в облике худой женщины в белом или черном одеянии смерть или болезнь просит человека помочь ей переправиться через реку, либо доехать до места назначения в телеге, либо прокатиться, сидя на его спине. Если человек соглашается, то персонаж обязуется не вредить ему самому и его семье, его хозяйству или расплачивается за оказанную услугу иным образом (например, награждает долгожительством). В этих вариантах быличек более определенно выражена причина подобного поведения (по сравнению с немотивированным поведением ведьмы, внезапно запрыгивающей на спину прохожего): оно не является наказанием или преследованием людей, а рассматривается как вид услуги, оказанной человеком мифологическому персонажу. Такая сюжетная схема зафиксирована во всех славянских мифологических системах. Один из наиболее характерных текстов был опубликован в 1846 г. в «Журнале Министерства народного просвещения». Это пересказ на русском языке украинской версии былички о «моровой язве»: к русину, проживающему в долине реки Прут, обращается некая женщина, закутанная в белое покрывало: «"Возьми меня на плечи и обнеси по всей Руси, не минуя ни одного села, ни города <...> Кругом тебя будут падать мертвые, но ты останешься невредим". Затем она обвила длинными, исхудалыми руками вокруг шеи русина, и бедняк пошел со своею страшною ношею, не чувствуя ни малейшей тяжести...» [1. Т. 3. С. 107].

Аналогичные варианты приводятся в изданиях П. Чубинского, В. Гнатюка, О. Кольберга (в томе «Покутье») [17; 6; 22] и в других источниках. Ср. следующие сообщения: «Чоловік, якого чума здібле, мусить брати її на плечі і носити, куди вона скаже» [7. С. 197]; «Коли хто їде возом, холера любить присідатися до нього на віз або каже носити себе на плечах» [7. С. 202].

В польских версиях смерть нанимает обнищавшего мужика, чтобы он за плату носил ее «по всему краю», заходя в каждый поселок и местечко; она была очень легкой, носить ее не составляло труда, но, поняв, что является разносчиком эпидемии и массовой гибели людей, решил броситься в воду, чтобы погибнуть самому и утопить свою наездницу [21. S. 273]. Также многие сербы утверждали, что видели чуму собственными глазами, а некоторые из них даже признавались, что носили ее на спине: «Вот входит она в дом и говорит: "Я чума, пойдем — будешь носить меня туда-то и туда-то"» [11. С. 308].

Упомянем еще один тип мифологических персонажей, обнаруживающих потребность заскакивать на спину человеку. В южнославянской демонологии подобное поведение приписывается вампиру либо демоническим существам, происхождение которых связано с «нечистыми» покойниками (*таласъм, дрекавец, вукодлак, гробник, лепир* и под., см. [15. С. 643—644]). Они воспринимаются как ожившие мертвецы либо как души людей, умерших насильственной смертью (в том числе замурованных в основании постройки в качестве «строительной жертвы»). Они бродят в ночное время в местах своей гибели или погребения; появляются на кладбищах, возле мостов, заброшенных домов, нежилых построек, на перекрестках дорог. Нападают на ночных прохожих, пугают их, преследуют, пытаются запрыгнуть на спину — и эта манера поведения осмысливается как одна из вредоносных функций: оседлав человека, они гоняют его всю ночь по бездорожью, доводя до полной потери сил [18. С. 516]. Либо, оседлав прохожего, они душат и мучают его; давят своей тяжестью до того, что человек по колену погружается в землю. Например, по одному из болгарских рассказов (р-н Самокова), «таласъм» бродит в ночное время под мостами, рядом с пустыми строениями, а при встрече с человеком садится на него верхом, душит, гоняет до первых петухов, лишает здоровья [5. С. 228].

Аналогично ведет себя карпатоукраинский «упырь» — в облике черной собаки он «вискакуе чоловікові на плечі і каже себе нести» [7. С. 222]. Важно, однако, отметить, что западноукраинский

термин *опір, упір, упирák* обозначает как ходячего покойника, так и живого человека, имеющего две души, свою собственную и вторую, демоническую: *опір* в гуцульской мифологии — это 'мрещь, який уночі виходить із могили і заподіює людям зло'; второе значение термина — 'людина, що має дві душі й уночі заподіює шкоду людям' [20. С. 144—145]. То есть «живой упырь» принадлежит к категории людей-двоедушников, к числу которых относятся люди-оборотни, волколаки, планетники, ведьмы, зморы и другие «знающие» [12]. «Опирі можуть бути двоякі: родимі і роблені <...> Опир [живой] має дві душі, тому хоч умре, може ходити по світі, бо лиш одна душа його покидає, друга лишається при нім» [7. С. 221]. Считалось, что «живые» упыри вредят хозяйству людей и их скоту, а «мертвые» гораздо более опасны — они высасывают кровь у людей, насылают мор, чуму, повальные болезни, вызывают градобитие и непогоду [8. С. 499]. Однако вредоносные свойства «мертвых» упырей ограничиваются их неспособностью самостоятельно передвигаться, поэтому они нуждаются в помощи живых людей, на которых ездят верхом. По свидетельству жителей Проскуровского уезда Подольской губ., существуют две категории упырей — живых и мертвых: «Отличительные признаки мертвеца-упыря те, что у него лицо красное, лежит он в гробу навзничь и никогда не разлагается; у живого лицо тоже красное, хотя бы он был и старик, и, кроме того, чрезвычайно крепкое телосложение. Эта крепость телосложения необходима ему потому, что, по местному верованию, ему приходится таскать на своей спине мертвого упыря; последний без первого не может быть вреден, так как не может ходить» [8. С. 499].

Это редкое сообщение позволяет, как нам кажется, обнаружить генетические связи мотива езды верхом на человеке с комплексом поверий о покойниках, для которых характерны такие признаки, как «быть неподвижным», «иметь трудности в передвижении». Именно в составе «вампирских» сюжетов он выглядит наиболее обоснованным, поскольку «упыри», по народным поверьям, это не просто души умерших людей, а встающие из могил мертвецы в их телесном воплощении. Противоречивость народных представлений о возвращающихся покойниках проявляется в столкновении двух форм посмертного существования человека: свободно блуждающая душа и погребенное тело. Демонические существа, чей генезис связан с душами умерших людей, часто наделяются свойствами легкости, подвижности, способностью принимать вид летающих птиц и насекомых, тогда как встающие из могилы покойники

описываются в категориях «телесности» (костлявость, подобие скелета, истлевшая одежда, потребность пить кровь). Вместе с тем тело умершего может выступать и в качестве пустой оболочки бывшего человека, в которую якобы вселяется некий злой дух, и именно он приводит в движение трупы, вынуждая их подниматься из могил и ходить по земле, вредя людям. Не случайно персонажи, передвигающиеся верхом на человеке, описываются в быличках то как чрезвычайно легкие, то как необычно тяжелые. Для них для всех (ведьм, упырей, духов болезней) характерна способность вызывать эпидемии, мор, массовый падеж скота. Иван Франко подробно описал события, произошедшие в его родном селе (Дрогобычский уезд в Галиции) в 1831 г., когда крестьяне сожгли нескольких односельчан, заподозренных в том, что они, будучи упырями, явились причиной свирепствующей в это время холеры [19. С. 512—513]. По-видимому, имелись в виду именуемые «упырями» люди-двоедушники, наделенные демоническими свойствами.

В подтверждение гипотезы о том, что мотив езды верхом на человеке восходит к кругу поверий о «нечистых» покойниках, приведем сведения, связанные с широко распространенным обычаем бросать на могилу самоубийцы (похороненного вне кладбища) любые поднятые с земли предметы: щепки, ветки, сучья, палки, траву, пучки соломы, комья земли, камни и т.п. По мнению Д.К. Зеленина, первоначальным смыслом этого обычая было символическое участие каждого проходящего мимо могилы человека в ритуале условного погребения [9. С. 63—69]. Однако в 1920-е гг. Этнографической комиссии удалось собрать в разных областях Украины обширный материал на эту тему, который был прокомментирован в интересной статье В. Белого. С особым вниманием автор изучил народные мотивировки, объяснявшие смысл ритуального акта. Основные из них следующие: если не исполнить обычай, мертвец будет пугать, преследовать, собьет путника с дороги, распряжет коней, спровоцирует поломку телеги, случится какая-нибудь другая беда и т.п.; т.е. бросать на могилу предметы надо для того, чтобы покойник «не зачіпав людину». Этнограф пришел к выводу, что главной идеей всего смыслового поля мотивировок является защита человека от опасного «заложного» покойника, так что подобные действия следует трактовать как оберег [2. С. 93].

Среди опубликованных в этой статье полевых данных обращают на себя внимание: 1) название самого обычая (зафиксированное в окрестностях Звенигородки Черкасской обл.) — *кинути*

«коня», используемое в следующем контексте: могилы самоубийц люди обозначали каким-нибудь знаком, чтобы едущие мимо заранее «підшукати гілочку чи що інше для того, щоб кинути "коня"» [2. С. 89]; 2) уникальные приговоры, сопровождающие акт бросания предметов: «На тобі, вішалнику, коня вороного!»; после таких слов, по сообщению информантов, «він не зачіпає людини, а буде їздити на тій бур'янині, яку кинуто. А коли людина не кине нічого, то вішалник сяде на людину й буде їздити всю ніч» [2. С. 98]. Вот еще одно сообщение: рассказывают, что мимо могилы висельника страшно ходить, что он пугает; «ще хто знає, що там вішалник, то кине що-небудь йому, бо тож треба кинути паличку чи соломинку, або трави й сказати: "...На тобі, вішалнику, коня!". То він хоч і налякає, але їздити не буде, бо їздитиме на тому, що кинуть. А хто не знає й цього не зробити, то Господи, як мордує! *Вискочить на плечі* (курсив наш. — Л.В.) та й не пускає додому, а їздити на полі, як йому схочеться. То бояться тудою ходити вночі...» [2. С. 89]. В житомирских поверьях (Овручский р-н) чаще рассказывали о том, как «висельник», оставаясь незримым, подсаживался к вознице в телегу, — и коням становилось тяжело ее везти [2. С. 90].

В этих мотивировках формулируются представления о том, что главной опасностью для человека, проходящего мимо могилы самоубийцы, является стремление висельника «ездить», оседлав прохожего (либо подсев в телегу к вознице), и таким образом мучить человека, вредить ему и его скоту. А чтобы отвести от себя опасность и предоставить покойнику возможность «ездить» иным способом, надо бросить ему какие-нибудь предметы, символизирующие «коня».

Рассмотренный нами мотив, функционирующий как в демонологических поверьях, так и в ритуальных формах, в наибольшей степени характерен для украинской традиции, однако круг текстов, связанных с представлениями о персонифицированной смерти и духах болезней, позволяет говорить о его общеславянских корнях. Любопытные данные о популярности этого мотива в составе поверий о ведьме приводит А.А. Плотникова, записавшая соответствующие былички у липован, проживающих в Румынии¹. По-видимому, это может свидетельствовать о большей степени популярности в русской мифологии этого мотива в прошлом.

Примечания

¹ См. публикацию А.А. Плотниковой в этом номере журнала.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1994.
2. Білий В. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Кн. 3. Київ, 1926. С. 82—94.
3. Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. М., 1916. № 3-4. С. 42—80.
4. Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
5. Георгиева И. Българска народна митология / 2-ро изд., прераб. и доп. София, 1993.
6. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Львів, 1897—1911. Т. 1—6 (Етнографічний збірник. 1897—1911. Т. 3, 4, 9, 25, 29, 30).
7. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів. 2000.
8. Ефименко П.С. Упыри (Из истории народных верований) // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 498—504.
9. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
10. Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 430—497.
11. Кулиш Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
12. Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Двоедушники // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. Т. 2 (Д—К). М., 1999. С. 29—31.
13. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.
14. Нечиста сила у світогляді українців: Збірник / Упорядкування та примітки: В.П. Фісун. Київ, 2000.
15. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
16. Слащев В. О некоторых общих чертах украинской и сербско-хорватской демонологии // Символический язык традиционной культуры (Балканские чтения — II). М., 1993. С. 75—92.
17. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872—1878. Т. 1—7.
18. Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Кн. 54. Београд, 1939. С. 277—566.
19. Франко И.Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 512—526.
20. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
21. Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
22. Kolberg O. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961—1985. Т. 29—30: Pokucie.

Работа выполнена в рамках программы ОИФН РАН (проект «Категории языка народной культуры»)

А.А. ПЛОТНИКОВА

БЕСЕДЫ О ВЕДЬМАХ

(по материалам экспедиции к липованам Румынии)

В сфере народной мифологии старообрядческих сел Добруджи¹ наиболее открытой для бесед оказывается тема ведьмы, называемой *ведьма* (все села), реже — *ведьмоўка* и *вядьмоўка* (Каркалиу, Гиндэрешть), *ведьмушка* (Сарикей), *ведьмуга* (Журиловка), *чародейка*, *волиёбница* (Каркалиу); мужской персонаж — *ведьмак* (все села). Вредоносные действия ведьмы обсуждаются с неподдельным интересом, при этом можно выделить несколько исходных установок, способствующих таким рассказам. Во-первых, это возможность поделиться **сокровенным знанием** (I), а именно впечатлениями о чудесах, связанных с деятельностью местных ведьм. Чудеса в таких рассказах, разумеется, наблюдались неким третьим лицом, которому наш рассказчик вполне доверяет. В редких случаях рассказчик сам является свидетелем удивительных, с его точки зрения, событий. Часто такая беседа далее развивается как перечисление жалоб на причиненный ведьмами вред, причем в своих **обличениях** (II) собеседники стараются выявить поименно местных ведьм и их потомков. Нередко встречаются рассуждения на тему самих рассказов о ведьме: в этих случаях при **ироническом повествовании** (III) об их злокозненных действиях и чудесных превращениях собеседник сразу высказывает сомнение и дает логичное для него самого объяснение того, откуда могут происходить такие рассказы. Нередко беседы о ведьмах сводятся к теме о том, как односельчане пугают друг друга, изображая ведьму, прячась в закоулке ночью и прыгая на спину прохожему (имитируя основную функцию местной ведьмы — кататься на людях), что порождает новый нарратив об **игре** (IV) в ведьму. Необходимо отметить, что рассказ о ведьме зачастую имеет развлекательный характер.

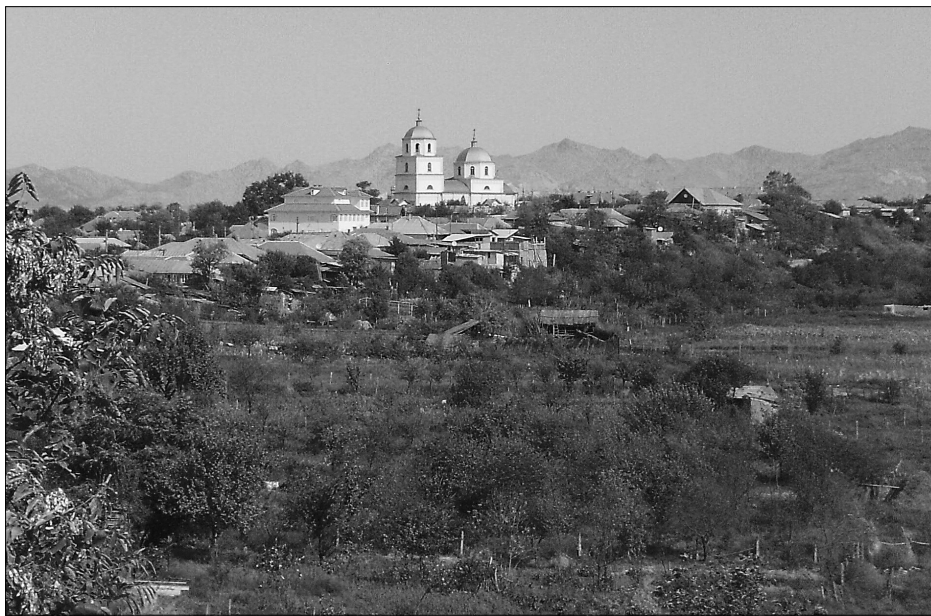
I—II.

1. Привяли хохла². Скотина была у матери моей. Да молоко был, был, да нема. Отняли. Она привяла. Той человек, знал, той хохол, скотину эту спасать. Да и привяла яво, да и села, а сама приготовилась,

наварила вареникоў. Уже придеть чаловек, надо кормить яво, угостить. Ды поклала яво, а он там поел какие харчи, поел. Вареникоў поклала, он говорит: «Дарочка, не буду кушать у тебе вареники». — «А за что? Мы тебя угостить хотели». Он го[во]рит: «Не, я если хотел показать вам, што вы ядите в этих вареникоў, вы их никада не ели бы». Она говорит: «А што у йих маить, глянь-ка ты?» — «Только один кроў, — го[во]рит, — а не молоко. Показал бы я вам, да вы никада не маете есть. Ну, вот я вам привяду, кто у вас есть, куды я пойду вареники есть. Пойду у тэй». Тая сама была калфа³. Ведьма была сама над ўсеми ведьма. «У-у, как ты их найдёшь?» Не поспел сказать, онё бягать. Первой она прибегла, Родиха. Да яму ў ноги, бу-бу: «Прости, отпусти, прости и отпусти». Вроде, отпусти нас. А он: «Стои тама во, постой, другая прядеть». Бягить, Попенчиха, старая. И тая опять: «Прости, отпусти». — «Стань коло ей». Он говорит. Узадү идеть бабка наша Дарья, суседка. О-ой, тамыт-ка по батюшке яво: «Отпу-усти нас, отпу-усти». — «Ну, стань и ты тамыт-ка». Ещэ чатвёртую какуюся, забыла, какая ещэ чатвёртая. А он тады им говорит: «Ну, зачем же вы людей обижаете? Да ядите хорошее, а люди ядят гной, гадость». Онё стоят: «Отпусти нас». — «Ну, идите у своё дело да больше не приходите суды». [Родиха — главная была у них?] Главная была над йими. Она была шэф. Калфа. Командирка была. Она йих дяржала. Она йих куды посылала, туды онё шли. Бо она старше их была. Она больше знала. <...> Она собирать их на раздорожье. На раздорожье. Там их собяреть, и тады: ты иди у той бок, ты иди у той бок, ты иди у той бок. Там возьми, там возьми, там возьми. [Они к ней на «раздорожье» приходили или прилетали?] Оне и прилятали, летели, вот на этих уфатниках лятали, шо показывала Ольга, и на вениках лятали. И у трубу усакывали. У трубу, да. У трубу ка-ак гунула да полетела. А тая бабка, покойница, матушка Дарья, спужалася. Шо ж она на веник села да у трубу — у-у-у — да полетела. Она как спужалася да бросила тех и дятей, да домой ў полночь. Прибегла, ругаить покойница, matka яё, тая Евдокея была, Авдойлиха: «Что ж ты дятей бросила, да за няньку была?» Она го[во]рит: «Не пойду никогда. Колько у ей по дворе и цыплят, и собак, и котоў. Да еще села на веник да полетела, не пойду никогда». Больше ни пришла нянчить. <...>

Мой был, так упивал как. Потом пьяный ходил. Да идеть домой, а он как идеть домой, напьётся пьяный, идеть домой, песни играет. Григорий. Идеть домой и песни играет. Зайдеть у этот проулок, как яму итить домой, заиграет

АННА АРКАДЬЕВНА ПЛОТНИКОВА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)



Вид на с. Каркалиу. Фото А.А. Плотниковой

песню, она сделала стяну. Сделала стяну да прыг яму на плечи. А он говорить: «А-а, ты прыгнула, а я сяду». [Все смеются.] Сядет да сидеть. Опять подымется итить, она опять — стяна. Подымется итить, она опять на плечи — прыг. А он говорит: «Ага, ну, я тебя немаю катать, ты прыгнула, а я сяду». Сядет да сидеть. Да бьётся, бьётся, аж заря застанет. А там дома дожидають, а яво нема. Заря займётся, и тады провалилась, и стяны нема, а мучить до зари. А он не боялся, не боялся. «Ты на мяне прыгнула, я тебя немаю катать, ты прыгнула, а я сяду». А суседи слышать, что он разговаривает. Что о-он там го[во]рить, говорит? [1].

2. [НТБ:] Вот это, как эта крыша стоять. <...> Закладенная эта крыша, а если не закладенная, она же, оттуда видны дырки. А вон, мятка нагнала яво, одного парня. А он — куд-куды, на горищу тую залез, схоронился. А тут соседка, вот как бы это Ольга, тут во соседка жила, на яё говорили — ведьма. Был у йих тлёнок, не тлёнок, конь, конь. Коня, говорить, возьмёт на плёчи, да тягает, па дворе тягает. А он туды оттуды из крыши да глядит сюды назём. Назём, и видеть. На неё говорили — ведьма. Тягла коня таво на плечах. А можно коня усадить на плечо да потягать? Он же конь, а ты какой-то человек. И он так рассказывал матки чи кому, када уже слез с горищи, шо уж она делала, на яё говорили — ведьма. <...> Па дворе тягаить вот туда-туда, коня тога. Если оне знают чартей тех, а теи черти не дают ей спокую. Должна чтоб она что-нибудь работать, что-нибудь вытворяла, кому-нибудь сделала. Ей надо шо-нибудь да делать, чтой-то она научилась, да бу[д]еть так сидеть, да ни к кому не пойдёт ничто не сделать? Они ведь тягають, мучують, шоб она ходила, шо-нибудь да делала. Да. А так что ж ты научилась тады, задаром? Надо делать. [А

она училась у них?] Наверно [смеется]. [Когда умирает ведьма, должна ли она передать свои знания?] Раньше говорили, что, када умирает, чтоб ты не подходил под яё, а то, если подойдёшь, она тябе перадасть их.

[ОСП:] Она даёт, ведьма. Возмёмшь что-нёбудь. А если той не захочет, не возьмёт. И онё, черти, не пристають.

[А если не догадается и возьмет?]

[НТБ:] Он не догадается, что она го[во]рит: «На-ка возьми что-нёбудь». Он возьмёт, это она яму перадала. И он яво мает тога мучить человека, раз он не знает, шо с йими делать. Надо же учиться. Може, там учатся, го[во]рит, кудысь там у лягушку пролазеить. У такую, лягушка, го[во]рит, рот раззявить, вот так во, как огонь. <...> Говорять, шо должна, када у лягушку тую пролезить, тада уже она научилась... [2; 3].

3. [Было так, говорили, что первый и последний ребенок, которые рождаются в семье, сильные?] [МИЛ:] Не боятся ведьмы [смеется]. Говорили, малые были и мы же, всё говорили: я го[во]рю: я последняя, мине... ведьма не показывается на мне. А другие: я первый, на йим, он не боится ведьмы, яво ведьма ни зацепит. А таперича не боятся ведьмоу, боятся живых людей, кады ўстриваются. [А раньше говорили, что ведьма может кататься верхом?] Так говорили, шо садиться будет ўзад и суды табе уздечку клáдет, и тебе же, куды она тянет, тебе больно же, туды вязёшь яё⁴. И короу доили. <...> [Она ночью приходит?] Ноччу, ноччу, говорили, что приходить. Другие же захватывали, говорють. [Караулили?] Каравулили. И она, говорит, делается собаки, и кошки, и иголки, и как... а Бох яё знает. [А если эту собаку или кошку подкараулить и покалечить, потом женщина наутро по-

калеченная?] Ну, да, да, ну, вот, ну, тая тады ведьма [смеется].

[МИС:] <...> Она у кельи жила, бабка тая. И не знаю, ежели она помёрла, бабка Пистима, шо дуже мучилась, на нашей бабийке⁵ каталася. Пришла и к мамкиной⁶ матке ў гости, принясла бутылочку, шо там выпили. И бабушка говорит: «Я не пила много, выпила стаканчик, кады той, она на мяне». И потом сказала: «Кому скажешь, то дяржись». Она, бабушка, не могла, чтоб нам не говорить. «Глядите, вы мяне одбороняйте, что я не мбжу, Пистимка вот так, вот так пришла да ўлезла на мяне, каталася». И так она мучилась и у кельи, у церкви потом жила. Говорили, что надо ей предавать другому кому-нибудь, издавать любимой дочке. Ей надо, чтоб она могла помереть как надо [4; 5].

II.

[МДИ:] Мальчик был, годоу восемь яму було чи девять. Да и поп яму не дал: ўзяу какойся хлопчак да нос разбил. Зна[е]шь, причащаться яму первую неделю, первая неделя, дал поп яму причащаться, попытал яво, чем он грешны, не ел ли, чтобы пост дёржэл, Богу молилси. С полдён ходил ў школу, а рано у цэркву ходил. Вот теперь я не была, была на работу, а дочь моя была, бóльшая, старшая чатыре году. А он бедненькы, надела она яво, как купать же у цэркву, сменила, чистенько надела. Только досюда, до угла до этого доходить, оне, три кошки, вот такие, говорит, кошки, как собаки. Кады мы приехали, а он плакал да жалился. «Мама, — говорит, — чтоб ты знала, как оне мяне мучили!» Говорить, заваляють яво да хочуть опять яму нос разбить чи что. А он добиг до тёты Поли туды, оне тут-ка на лауку как улезли тётке Анисье, на тую лауку, на яво как прыгнуть! Одна кошка, и другая, и третья. Опять яво свалють, а он кричить: «Тёта Поля!» Яму сдаётся, шо он кричить, а яму голос чисто бедному по-по той, посякли, аж охрип. Да как уж добиг до окошка да йхнвива, да поймался за вокóшко, да кричить: «Тёта Поля, дядя Сеня, одбороните, мяне убивають, коты». А он как выбег, Сямён, говорит: «Три кошки побёгли по шушаве⁷, перабёгли шушаву да побегли», — тут вот место, он и чычас там вот. Побёгли, а он бедненький, да Сямён оделся да и отвёл яво у церкву. Да тады Сямён пошёл да попу... Ешэ Лавренц был, и отец Фядот был тада. Да так он, попу тому почал плакать да жалиться, вот так, вот так, не допускали мяне три кошки.

[И что это было?]

[УИС:] Делались кошками.

[МДИ:] Котами делались. [Они?] Оне делались котами, собаками. А мене було, позабили. Вот тут у Камно. [Ведьмы?] А то хто ж? Я да, доча, да хлопчика того поп дал, поп говорит: «Не разбили мозг, ничё?» А он говорит: «Не, батюшка, ничё». — «Ну, нехай, сыночек». И молитву уже вычитали детям, а он бился

до церкви причаститься. Причастили яво. <...> А я сё тако: Марь, Марь. [Далее собеседница рассказывает о случае со своим мужем:] «Марь, — говорит, — мяне, — говорит, — пихают сюды вот, где ограда, по етый улицы». Придётся не дуже пьяный, сделается морт⁸ пьяный, чисто, говорит, позавалют. Завалили раз яво вот тут вот. [Тоже кошки?] Говорит, нет, женщины. Три женщины, го[во]рить, ў куцавейках, ў шальках. Ай, мяне страпился. <...> А я у передней хате, да в окошко и с улицы отсюды, а оне три женщины, Устинь, ўзялися карбыкаць на восток туды по шушаве, той да карбыкаются: тая — туды, а эта — суды, тая — туды, а эта — суды, пылю, пылю пошло, тады же не було ни камню, ничаво. Да вот тебе кады той... Добра не було! Так и помёр, так мы... Как выпил, так драка, а человек тварёзый — золото был. Золото! [Это они всё делают?] А то шо ж? Делают, шоб ў доме ругня была. Скандал, ругня [6; 7].

III.

Как нам рассказывали бабушки, что это ведьма. Ведьма, например, говорит, она знает чартей. Ну, управлять йими, или черти управляют ей, не знано, кто шеф у йих, командующий, ведьма или тея, или черти, да. И вот она скидается голая, простоволосая, залазиваит в печку и вылазиваит в трубу. Её никто не видит, как она вылазиваит, а поговаривают люди, шо вот тут на угле была одна ведьма, у нас бабка одна старая, Буйбылиха. И вот там — тая ведьма, тая ведьма, говорили, шо хто-то, какие ведьмы были. Ну, оне, может быть, были хитрые, или умные были. И она вылетала в трубу и из трубы куда она ходила? [с иронией]. И вот находить кого-то, пьяного, одного, и катается на нём. Вот уже говорим, откыдэва это — катается! Да никто на йим не катается! И затаскивает яво на степ. А вон пьяный, никуда не помнить, и хватится, проснётся, сам на степе сидит. Сам не знал, куда ишол. Никакая яво ведьма не таскала. [Говорили, как корову доила?] Сосед ис соседом поругались. А как раз тая соседка, на неё кто-то пагаварить, шо она ведьма. Кто-то говорить, да. И то[гд]а вот, хотя корова тая плохо поела, или что-небудь, или что-то у ей, молока меньше, чем у какой там коровы, у другого у кавось. И говорить: «Вот ведьма пришла, соседка тая, подоила мне ноччу корову, и больше молока нема. Мне молока не даёть, бо ведьма подоила корову». А то корова — такой модель коровы был! Шо ж ведьма не доить нынешних коров, дают по 20 литроў? [Она сама приходит или посылает кого?] Сама придёт. Ноччу придёт в камару⁹ там, где закрытая корова там сидит, и там яё подобить. И хозяйка, тьялёнок вырвется, обсосёт, она говорит: «Ведьма подоила». [А как она приходит, хлев-то закрыт, может, в муху превращается?] Она делалась чем хочешь. Собаки превращалась, в кошки делалась, воропцём, воробёом,



Участники беседы о ведьмах из с. Каркалуу: Ксения Мануиловна Попова, Матрёна Дмитриевна Герман, Настасья Трифоновна Булекина, Марфа Анисимовна Зиновей, Кирилл Константинович Липатов, Ольга Семеновна Петухова. Фото А.А. Плотниковой

как говорят, синички, у чаво надо, у то она делалась. Ну, всем надо пролезть туда. Крысой сделается, залезет, где корова. Там сделалась человеком, подоила. Молоко вынесла, по трубе ль как она там уносила яво. Куды она уносила, раз дверь закрытая? И оне пробовали, ниточки клали на тую... Нить клали на дверь. Но нить тая не порвана. Откуда знала ведьма тую нить покласть, шобы не порвать? Но она пролазила в шелку там, как она там пролазила... [8].

IV.

Вот ис моим дедом, вот, у нашей хате. Кик раз было дело под Паску. Идётся, а не пьяный был. А жаних гулял ис Надькей, ис этой Джерманихой. И об за стол ўзялися, шо есь ведьмы на свете. Она говорить, шо нема, а он говорить, шо есть. Он — матка стирала тея задёрушки, ўсё чисто, — а он понавешал на себе да пришёл пужать Надьку, под Паску. Дед мой идётся... тут вот у нас дорога. Он сидит так вот тут. Вон яво почал тормошить. Он, може, пьяный. А он закрывае, боялся, шо он дасть, говорить, по морде мне. Закрывался. Ну, таперича бросил он яво, бросил и пошёл тому, деду Кузьму кричать: «Идите, ведьму поймаем». Не привёл яво на двор, да бросил, де он сидел. А ведьма дурная будет сидеть? А он прыпрыгнул через забор да сел во дворе под тую, под стенку, да и сидит. Как ўзялися они шукать тую ведьму — нема! Пропала. Приходить он домой. Да и говорить: «Я шас ведьму поймал». А я в момент догадалась, я гов[о]рю: «Какаясь чи какоись наряженный сидел!» — «Так это ты была тама!» — «Да и не была, а знаю, шо это так, неправда». Бросились шукать же, пошли по домам. А он [изображавший ведьму парень] пришёл, да под нас, под народ. А Санька ко всеношней идуть, дедка Аким: «Да это Марко», — говорит [9].

Таким образом, «портрет» местной ведьмы имеет следующие признаки¹⁰:

Ипостась: женщина (реже — мужчина).

Внешний облик: обычный вид женщины, не имеющий отличительных признаков, по которым ее можно было бы распознать.

Атрибуты: ухват, веник.

Взаимоотношения мифологических персонажей (МП): действуют в одиночку, однако распоряжения о том, кому куда отправляться вредить, получают от «старшей» ведьмы, для чего последняя собирает их вместе на перекрестке; отмечается и контакт с чертами (*черти споку не дають*; вариант: неизвестно, кто у них там главный, черти или ведьма). Возможны взаимоотношения с *природным* — знахарем, который обладает большими знаниями, чем ведьма, но употребляет их для полезных действий людям; ведьма обучается у него магии; знахарь может призвать к ответу навредивших людям ведьм.

Генезис: передача знания из поколения в поколение либо кому-либо, случайно подошедшему к умирающей ведьме.

Локусы: перекресток, где ведьмы собираются, договариваются, кувыркаются или вредят прохожим, свадебной процессии; небольшие улочки между домами, где ведьмы издеваются над припозднившимися соседями или пьяницами; большие дороги, где они «кувыркаются»; закрытые помещения для содержания скота представляют собой объекты для проникновения МП чудесным способом.

Время: полночь, полдень, темное время суток; активизация под Пасху.



Старый дом в с. Гиндэрешть Фото А.А. Плотникова

Свойства, способности, пристрастия: оборотничество (превращается в любой предмет или животное, особенно часто — в кошку или собаку), владение искусством колдовства, знание ядовитых и лечебных трав.

Характерные занятия, действия, привычки: занятие ворожбой в любое время для реализации и тренировки своих способностей.

Функции и предикаты: вредить: кататься верхом¹¹; сбивать с пути, строить невидимую стену; пугать, преследовать, толкать, валять по дороге; насылать болезни, порчу, несчастья, ссоры; умерщвлять; мучить, отнимать молоко у домашних животных.

Объекты и адресаты: объекты сферы действия МП: любой человек, не рожденный первым или последним в семье; роженица, новорожденный, жених и невеста, пьяницы; домашние животные (коровы, овцы); **реципиенты:** только рожденный первым и последним способен видеть ведьму и может противостоять ее действиям.

Модусы передвижения: верхом на человеке, верхом на метле, печной утвари; **модусы исчезновения:** через печную трубу.

Коммуникация с МП: распознавание возможно путем случайного подглядывания за действиями ведьмы; оберегом служит матерная брань (из предметов — колючие растения; печная утварь).

Мотивы: шабаш ведьм; созыв всех ведьм села на расправу более сведущим, «знающим» заезжим колдуном; обучение самой ведьмы ворожбе и злокозненным действиям; подбрасывание вредоносных предметов; сбор росы с травы по ночам, чтобы отнять молоко у коров, и все другие злокозненные действия.

Жанровая характеристика источников: поверья, былички, запреты, половицы, поговорки; свадебные, родинные и похоронные обряды, игры.

Примечания

¹ Представленный материал был собран в 2006—2007 гг. в селах Сарикей, Слава Русэ, Слава Черкезэ, Журиловка, Каркалиу, Гиндэрешть. Наиболее открытый характер беседы о народной мифологии носили в с. Каркалиу, где удалось поговорить о ведьмах с большим кругом местных жителей, в том числе собравшихся за «круглым столом» по случаю праздника Воздвижения Честного Креста (27.09), за что сердечную благодарность приношу Ольге Семеновне Петуховой и Кириллу Константиновичу Липатову.

² Здесь и далее передаются только те особенности произношения собеседников, которые отличаются от нормы современного русского литературного языка: не передается «аканье», но передается яканье, [w] лабиальный изображается как ў, [ɣ] фрикативный — как г (у липован это регулярный вариант произношения).

³ От рум. *calfă* 'подмастерье'.

⁴ В с. Сарикей рассказывают и о том, как ведьма, катаясь верхом на человеке, вместо уздечки вставляет ему в рот свои пальцы: «...прыгнуть, и уденуть пальцы у рот, и ворочать, как када коня замуздайшь. Коня замуздайшь и водишь, куды хочешь ты, вот хочешь тою дорогой, туды коня потянешь, так вот и это» [10].

⁵ *Бабийка* (*бабика*) 'бабушка'.

⁶ *Мамикин(а)* 'мамин(а)', из рум. *mămică* 'мамочка'.

⁷ *Шушава* 'шоссе'.

⁸ Из рум. *mort* 'мертвецки'.

⁹ *Камара* 'кладовка, чулан'.

¹⁰ В упрощенном виде используется схема признаков мифологического персонажа, созданная группой авторов Отдела этнолингвистики и фольклора (см.: Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры. М., 1989. С. 78—85), впоследствии уточненная и улучшенная в работе над славянскими мифологическими персонажами русалка, богинка, самодива, вила (Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16—44).

¹¹ Наличие функции «кататься верхом на человеке» свидетельствует о высокой степени сохранности народной мифологии у русских липован Румынии: эта функция ведьмы, по известному автору источникам, уже не характерна для традиции южнорусских деревень в настоящее время.

Список информантов

1. Марфа Анисимовна Зиновей, 1929 г.р., 7 классов, с. Каркалиу.
2. Настасья Трифоновна Булекина, 1924 г.р., 3 класса, с. Каркалиу.
3. Ольга Семеновна Петухова, 1944 г.р., 7 классов, с. Каркалиу.
4. Мария Ивановна Леон, 1935 г.р., 7 классов, с. Гиндэрешть.
5. Марфа Ивановна Сараев, 1951 г.р., 8 классов, с. Гиндэрешть (с 19 лет живет и работает в г. Констанца).
6. Мария Денисовна Илич, 1933 г.р., без образования, с. Каркалиу.
7. Устинья Ивановна Спиридонова, 1922 г.р., без образования, с. Каркалиу.
8. Кирилл Константинович Липатов, 1941 г.р., 7 классов, с. Каркалиу.
9. Капитолина Ивановна Осип, 1932 г.р., 3 класса, с. Сарикей.
10. Евдокия Афанасьевна Сизой, 1947 г.р., 4 класса, с. Сарикей.

Работа выполнена при финансировании Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русские села на Балканах: архаика и заимствования в народной культуре»)

Е.В. САФРОНОВ

ПЕРЕХОД В ИНОБЫТИЕ: РАССКАЗЫ О ВИЗИОНЕРСКОМ ОПЫТЕ

Среди рассказов о визионерском опыте можно выделить три группы текстов: рассказы о сновидениях, обмираниях и видениях¹. Оставляя в стороне сложную проблему соотношения в данных повествованиях устной и книжно-письменной культур², мы сосредоточимся на особенностях реализации в указанных рассказах мотивов перехода в инобытие и выхода из него. Цель работы, таким образом, — сопоставить визионерские тексты на уровне экспликации отдельной группы мотивов.

В рассказах о снах переход в инобытие оформляется благодаря набору «пограничных» образов-мотивов, типичных для многих фольклорных жанров (духовных стихов, сказок, причитаний, быличек и др.). В частности, чтобы оказаться в ином мире, сновидец должен преодолеть овраг, яму, пропасть, реку, море, ручей (по мосту, нитке, жерди и т.п.), подняться на гору или лестницу, спуститься в яму, могилу, лететь по воздуху либо через тоннель, трубу, пещеру, гору и т.п.³.

Я приземляюсь на маленькую полянку, но там оказываюсь один. Меня от всех них отделяет *маленькая речка*. Я подхожу к *речке*, пытаюсь её переступить... [Некая женщина запрещает сновидцу переходить реку, говорит, что «еще рано»] [1].

Вот недавно видела сон <...> но всё говорят — може, ад или чаво ли?.. Вот <...> в *овраге есть [прогал]* — я вроде этим *прогалом* иду и иду. И зачерпнула воды, а уж оттуда взяла ведра на коромысл и говорю: «А где тропа-то, а как идти-то, а куда-то тропа делась?» [2].

[Во сне рассказчица со своей матерью идет к могиле отца.] ...Подходим будто к *могиле, могила* раскрываца, и *ступеньки* туда. Спустились мы... [Сновидица видит большую светлую комнату, в которой за столом сидит умерший отец] [3].

В некоторых нарративах описание перехода составляет основу сюжета рассказа, представляя собой целостную картину «пограничного» мира. Обычно в этих случаях используются образы-мотивы комнаты или дома (вариант: церкви) с длинным коридором, по которому сновидец ходит, поочередно открывая двери и как бы заглядывая в инобытие:

[Во сне рассказчик видит церковь.] В двери [церкви] захожу <...> и *вот четыре двери*. *Дверь открываю*: сидит чёрт, мужчина, с рогами, с усами, с бородой сидит, чинит хомут: «Тебе, — говорит, — здесь делать нечего, сюда добираться». Я эту дверь закрыл. *Вторую* открываю дверь, открываю — конюшня стоит с лошадьми, тоже черти говорят: «Тебе делать нечего». В *третью* дверь меня не пустили. В *четвёртую* дверь зашел — там женщины, девчонки, — *все в белых халатах*, и я туда зашел...» [4]⁴.

Любопытно, что этот же образ-мотив актуален для вещих сновидений: в данных рассказах он выступает как предзнаменование смерти = переход в инобытие:

...На работе у нас сильно заболел начальник... Однажды мне приснился сон, что он идёт по длинному чёрному *коридору, пробует открыть двери*, но ни одна не поддается, он посмотрел на меня и исчез. Проснулась с неприятным ощущением, почувствовала, что с ним что-то случилось. В этот день нам сообщили, что он умер [5].

К «переходным» сновидческим образам-мотивам относятся также «загородка до самого небушка», за которой сновидец видит обитателей того света; радуга, куда уходит неродившийся ребенок после сделанного аборта, и др.

Нетрудно заметить сходство образов-мотивов иномирных сновидений с их аналогами в рассказах об обмираниях. М.Л. Лурье и А.В. Тарабукина отмечают, что в рассказах об обмираниях обмерший может переходить «через реку (иногда огненную или с кипящей смолой) по "мостинкам", "кладочке", шнуру, нити», залезать «на крутую гору», спускаться в могилу, подниматься «по "лесенке" вверх». Встречается и образ-мотив «дома с коридором»⁵.

Подчеркнем, что как в сновидениях, так и в устных обмираниях описание «перехода» — не обязательный элемент рассказа⁶.

В известных нам текстах рукописно-книжных видений потустороннего мира наиболее типичной манифестацией мотива перехода является описание некоего движения с проводником — без конкретизации деталей этого пути. Для видений (как и для некоторых снов и обмираний) часто важнее оказывается образ самого персонажа-проводника,

нежели описание пути в иной мир. Это может быть «стар муж», прекрасные юноши и т.д.⁷ В отдельных текстах этот мотив редуцирован и описание «перехода» отсутствует⁸.

Однако рукописно-книжные видения эксплицируют в пределах данного описания и ряд специфических деталей, в большей степени типичных именно для этого жанра. Среди них особо следует выделить мотив отделения души от тела, а также нередко коррелирующий с ним мотив видения своего тела со стороны. Ср. два текста: 1. «И внезапно яко врата разтворишася, и мене яко за руку ять нѣкто и исторгнувъ из вратъ внѣ, и паки врата затворишася. И обрѣтохся нѣгдѣ, яко на зеленѣ травѣ стою, а тѣло свое зрю на земли лежащее пред собою. И прежде удивихся сему и размышляя в себѣ: како единого себе положена сугуба суща зрю и раздѣльна?»⁹; 2. «В это время я почувствовала, как душа моя отделилась от тела. И я обнаружила двойственность своего положения, т.е. я смотрю на себя, на свое окровавленное тѣло, как на свою одежду, и поняла, что умерла. Убедившись в том, что душа моя вышла из тѣла, мне было жаль оставлять этот мир...»¹⁰.

Этот мотив весьма устойчив: достаточно сказать, что по времени создания приведенные выше тексты отстоят друг от друга более чем на 300 лет: первый («Повесть Никодима») написан около 1640—1650 гг., второй («Видение Клавдии») датируется 1960-ми гг.

Мотив отделения души от тела «присутствует во многих памятниках древнерусской литературы и духовной поэзии»¹¹, а также в фольклоре (например, в духовных стихах, причитаниях, сказках, легендах¹²). Подобные описания иногда встречаются и в устных обмираниях, а также в рассказах о сновидениях:

Сверху он видел <...> как уложили его в гроб и жена оплакивала его...»¹³ (рассказ об обмирании).

Я видела как бы себя со стороны. Как будто это была там я, но я наблюдала за собой, то есть как будто... как будто я сплю, и я себя видела сверху, *как будто у меня душа оторвалась* и я себя наблюдаю *сверху* [6] (рассказ о сне).

Активизировавшийся в последние несколько десятилетий научный и в ос-

новном околонаучный интерес к рассказам о переживаниях во время клинической смерти сделал разбираемый мотив достаточно известным¹⁴.

Как предполагает Е.Е. Левкиевская, «явно под влиянием» этого же интереса перемещение в иной мир в рассказах такого рода «описывается не в архаических образах перехода *по мосту или влезания на высокую гору*, что до сих пор характерно для деревенской традиции, а *в виде полета души по длинному темному тоннелю, в конце которого виден свет*»¹⁵.

С нашей точки зрения, прямое влияние вряд ли имеет место во всех рассказах подобного рода, тем более что авторитетные реаниматологи указывают на существование возможных психофизиологических коррелятов, связанных с мотивами «нахождения вне тела» и «полета по тоннелю»¹⁶.

Кроме того, данные описания могут органично соединяться в текстах с рядом других — характерных для традиционной культуры (в том числе для рассказов об обмираниях) — образов-мотивов *леса, окна, трубы*¹⁷ и др.:

Мне должны были делать операцию на ногу, но анестезиолог поставил неудачно укол, и у меня пошло в верхнюю часть тела. [Происходит остановка сердца.] Помню — подумала: «Вот так и умирают», — меня как будто потянуло *в трубу*¹⁸, я *пролетела сквозь окно и понеслась в лес*. Хотя операцию делали днем, мне казалось всё *крошечной тьмой*, — я видела *вдалеке красный огонёк*, звёздочку и *летела* прямо на неё <...> [7].

...Передо мной большая *гора*, а в ней — маленькая чёрная *дырочка*. Я поднимаюсь туда, и она оказывается большой *пещерой*. Я иду туда, и меня начинает засасывать. Я *лечу* с очень большой скоростью... [Сновидец встречает некую женщину, которая запрещает ему переходить «маленькую речку» в стереотипной для таких текстов форме: «Тебе ещё рано сюда. Тебе ещё очень долго жить...»] [1].

Анализируемый образ-мотив может присутствовать и в текстах о вещих снах¹⁹. При этом то, что в рассказах об опыте клинической смерти сопрягается в едином симультанном акте (описание перехода в видении подразумевает состояние временной смерти в реальности), в текстах о вещих сновидениях оказывается разведенным во времени и эксплицируется в разных частях рассказа: картина перехода описывается в повествовании о самом сне; описание соотносимой со сновидением будущей смерти обычно приходится на ту часть рассказа, в ко-

торой говорится о коррелирующих со сном событиях реальности:

Моей бабушке приснился сон (она [в реальности] заболела неизлечимой болезнью — раком). <...> Она говорит, будто нахожусь внизу, под самым домом, и не могу выбраться <...> «Будто я *ползу туда и вижу в конце тоннеля свет, я хочу к этому свету*, просыпаюсь», — и так не смогла выбраться. Буквально через два месяца она умирает... [8].

В последнем тексте реализуется традиционная модель, подтверждаемая и сновидческими приметами, в соответствии с которыми невозможность выйти из иного мира (преодолеть преграду, мост, выбраться из ямы, пещеры и т.п.) осмысливается как предвестие смерти, ср.: «Идэш и в яму. Як выйдэш — то шэ жытымэш, а як нэ выйдэш — то вмерэш»²⁰.

Следовательно, признавая влияние на указанные мотивы популярных околонаучных представлений (особенно в массовой городской культуре), необходимо учитывать и определенное соответствие этих «ментефактов» системе традиционных представлений, готовность этой системы их воспринять. Относительно описаний так называемого внетелесного опыта и отделения души от тела данный тезис не нуждается в особых доказательствах, поскольку эти мотивы встречаются во многих оригинальных и переводных памятниках древнерусской литературы, а также в фольклоре.

Рассматривая последний пример, мы упомянули об описании выхода из инобытия. Как и мотив перехода на тот свет, это описание присутствует далеко не во всех текстах «визионерских» жанров. Наиболее часто говорится о том, что визионер/сновидец «ожил», «проснулся» и т.п., например: «На меня заворчал муж, и я проснулась и оказалась в избе»²¹.

Однако иногда выход из иного мира оформляется в анализируемых рассказах с помощью ряда специфических мотивов. Так, в обмираниях визионер может «покидать» инобытие следующим образом: его «*бросают в падаль*», «*толкают в собственное тело* — холодный чулан с костями», «ведут, висит полог, как *пихнут* его...», перед тем, как проснуться, визионер переступает через змею и т.д.²² Мотив выталкивания из иного мира характерен и для некоторых сновидений:

[Некие ворота на том свете начинают «смыкаться»], и, чтобы успеть, она [умершая сестра] её [сновидицу] *толкнула*, ну,

во сне *толкнула*, чтобы она быстрее через эти двери прошла, и потом ворота сомкнулись, и она проснулась [9].

[Во сне] она [умершая сестра] меня даже пыталась *вытолкнуть* чтобы: «Уходи, уходи!..» — со словами она меня даже выталкивала, я стала уходить... я споткнулась об эти цветы и — вышла оттуда, из этого сада [в котором находилась увиденная умершая] [10].

Любопытно, что выпроваживать из мира, по отношению к которому тот или иной персонаж является «чужим», могут представителей как иного, так и «нашего» мира. Иногда это реализуется благодаря использованию одних и тех же образов-мотивов: например, в одном из рассказов о сновидении представитель иного мира, пришедший во сне в пространство «нашего мира», изгоняется сновидцем при помощи *палки*:

...Он [сновидец] понимает, что если она [умершая бабушка] сейчас уведёт её, его мать, то она уже не вернётся. Он берёт какую-то палку и начинает орать на эту бабушку: «Уйди отсюда! Оставь нас!» — и *прогоняет её палкой*. Ну, она уходит... [11]²³.

В свою очередь, сам визионер может «выпроваживаться» из инобытия аналогичным образом: «А потом, ка, бачу — дид з *киёчком* да йде да каже: "А чого ти [т.е. обмерший] сюда пришов, не вмерший?" Такий *високий кийк* у ёго. Як даў по спини, так вин и *проснувся*...»²⁴

В ряде рукописно-книжных видений, в отличие от обмираний и особенно от сновидений, делается акцент на описании «возвращения в тело», при этом иногда упоминается о нежелании визионера возвращаться, например: «Ангелы несли меня по воздуху, и я скоро очутился в своей келии, где лежало бездыханное мое тѣло. Кто бы могь представить, *сколь гнусно, сколь отвратительно казалась тогда плоть моя!* Нѣсколько раз отворачивался я от моего брэннаго праха и молил аггеловъ избавить меня от тѣла смерти сея...»²⁵.

Подводя некоторые итоги, отметим, что проанализированные примеры позволяют говорить о тесной близости мотивов, связанных с переходом в иной мир (а также с выходом из него) во всех рассмотренных нами группах текстов о визионерском опыте. В то же время можно констатировать ряд значимых отличий, по всей видимости обусловленных влиянием устной и книжной культур, на которые преимущественно ориентирована та или иная группа рас-

сказов. Наличие подобной интенции говорит об отсутствии жестких границ между указанными группами: эти границы проницаемы — в том числе и на уровне жанровой «терминологии» — как в дискурсе исследователей, так и в рассказах информантов, ср., например, указания некоторых исследователей на существование «снов-обмираний», письменных форм обмираний²⁶; кроме того, значимо существование письменных дневников сновидений, употребление термина «видение» применительно к обмираниям и рассказам о снах и т.п.

Примечания

¹ В данной работе рассматриваются главным образом рассказы, связанные с визионерским опытом контакта с инобытием. Подробнее об этих текстах см., например: Толстая С.М. Полесские «обмирания» // ЖС. 1999. № 2. С. 22—23; Она же. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение. 2000. № 6. С. 14—20; Она же. Иномирное пространство сна // СВ. С. 198—219; Пигин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006; Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // ЖС. 1994. № 2. С. 22—26; Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 176—239 и др.

² См. об этом: Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 161—178, особенно — с. 175; Чередникова М.П. Письменная традиция обмираний // СВ. С. 229, 238; Толстая С.М. Иномирное пространство сна. С. 211—212, 218; Она же. Обмирание // СД. Т. 3. М., 2004. С. 464; Она же. Рассказы о посещении «того света» в их отношении к книжному жанру «видений» // Jews and Slavs. Jerusalem, 2003. Vol. 10. С. 43—54; Пигин А.В. Указ. соч. С. 6—9 и др.

³ Ср. значимость некоторых из этих образов-мотивов для так называемых вещих сновидений: Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001. С. 100—101; Виноградова Л.Н. Мост // СД. Т. 3. М., 2004. С. 305. Общие замечания о мотивах пути в иной мир в славянской традиции см., например: Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 51—55, там же библиография вопроса.

⁴ Ср. с опубликованным текстом: Лурье М.Л., Черешня А.В. Крестьянские рассказы о сбывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 297.

⁵ Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Указ. соч. С. 23. Ср.: Толстая С.М. Полесские «обмирания»... С. 22—23, текст № 7.

⁶ В отношении обмираний см. об этом, например: Толстая С.М. Обмирание... С. 462.

⁷ См. тексты видений, опубликованных в: Пигин А.В. Указ. соч. С. 250, 257, 268, 270, 277—278, 349.

⁸ Там же. С. 272.

⁹ Там же. С. 243. См. также: Повесть душеполезна старца Никодима... / Подгот. текстов и исслед. А.В. Пигина. СПб., 2003. С. 131—132.

¹⁰ Пигин А.В. Указ. соч. С. 361—362.

¹¹ См. там же: С. 174—175.

¹² См., например: Толстая С.М. Душа // СД. Т. 2. М., 1999. С. 164; Соболев А.Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 2000. С. 56—64; Голубина книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. М., 1991. С. 231—232; Причитания. Л., 1960. С. 293, 311; Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 123—131; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979, № 808=АА 808*; Федотов Г.П. Стихи духовные. М., 1991. С. 79—104; Седакова О.А. Указ. соч. С. 58; ср. также: Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточных обрядов. СПб., 1993. С. 105—106.

¹³ Тодорова-Пиргова Н. Представления о «том свете» в биографических нарративах // ЖС. 1999. № 2. С. 25. Ср. также: Никитина С.Е. Сны и обмирания у духовборцев // СВ. С. 224.

¹⁴ См., например: Моуди Р. Снова о жизни после жизни. М., 1998; Он же. Возвращение назад. М., 1998; Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П.С. Гуревича. М., 1990; обширную библиографию на эту тему см. в кн.: Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти: Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной церкви. М., 1991. Цит по: lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/serafim_rouz/afterdead/contents.html; Александр (Милеант), епископ. На пороге жизни и смерти. СПб., 1997. Цит. по: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/al-dr_mileant/threshold/threshold.zip.

¹⁵ Левкиевская Е.Е. Москва в зеркале современных православных легенд // Лотмановский сборник. М., 1997. С. 810.

¹⁶ Имеются в виду феномены так называемого «трубчатого зрения», «деперсонализации» и т.п. См.: Неговский В.А. Некоторые методологические проблемы современной реаниматологии // Вопросы философии. 1978. № 8. С. 72—73; Он же. Очерки по реаниматологии. М., 1986; Он же. Клиническая смерть глазами реаниматолога // Человек. 1991. № 2. Цит по: http://aqua.ru/psih/smert/smert8.html.

¹⁷ Ср.: «В обмираниях иной мир часто предстает как лес, по которому ходит спящий» (Агапкина Т.А. Лес // СД. Т. 3. М., 2004. С. 97). Ср. также: Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е. Окно // СД. Т. 3. М., 2004. С. 534; Толстая С.М. Душа... С. 164.

¹⁸ Ср. другой рассказ об аналогичных переживаниях (клинической смерти во время операции): «...И я провалилась в облака <...> я быстро улетела в трубу...» [12].

¹⁹ Или, пользуясь термином, предложенным М.Л. Лурье, — в рассказах о «собственно вещих» сновидениях. См.: Лурье М.Л. Вещие сны и их толкование // СВ. С. 28.

²⁰ Гура А.В. Снотолковательная традиция полесского села Речица // СВ. С. 74, ср.: Валенцова М.М. Полесская традиция о сновидениях // СВ. С. 49.

²¹ Видение Агнии // Духовная литература староверов востока Сибири XVIII—XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С. 149.

²² См. Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Указ. соч. С. 23.

²³ Данный текст коррелирует с рассказами о явлении покойников наяву, в которых персонажи «нашего мира» пытаются избавиться от визитов умерших.

²⁴ Толстая С.М. Полесские «обмирания»... С. 22, текст № 4.

²⁵ Там же. С. 302. В упоминавшейся популярной книге Р. Моуди рассказам с указанными мотивами посвящен отдельный параграф. См.: Моуди Р. Указ. соч. С. 272—273. Ср. также замечание А.Я. Гуревича (на материале западноевропейских видений) — Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 231.

²⁶ См.: Лурье М.Л., Тарабукина А.В. Указ. соч. С. 24; Чередникова М.П. Указ. соч.

Список информантов

1. С.К. Николаев, 1987 г.р., Ульяновск.
2. Ф.И. Хахулина, 1938 г.р., с. Сухой Карсун Карсунского р-на Ульяновской обл.
3. Е.В. Киреева, 1938 г.р., с. Сара Сурского р-на Ульяновской обл.
4. В.В. Томин, 1931 г.р., с. Малая Хомутерь Барышского р-на Ульяновской обл.
5. И.Н. Зотова, 1960 г.р., Ульяновск.
6. Е.А. Петрова, 1984 г.р., Ульяновск.
7. В.А. Афанасьева, 1950 г.р., Ульяновск.
8. М.А. Рахманова, 1986 г.р., с. Шмелёвка Старомайского р-на Ульяновской обл.
9. Г.В. Леонтьева, 1963 г.р., Ульяновск.
10. Л.П. Сорокина, 1945 г.р., Ульяновск.
11. Ю.А. Кишенина, 1986 г.р., Ульяновск.
12. В.Н. Высоцкая, 1949 г.р., с. Барышская Слобода Сурского р-на Ульяновской обл.

Сокращения

СВ — Сны и видения в народной культуре. М., 2002.

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. М., 1995—.

М.А. АНДРЮНИНА

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КАЛЕНДАРНЫХ ПОМИНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ

В погребальной обрядности пространственные характеристики выступают стержневым элементом, который определяет содержательную основу обряда, поскольку народные представления о смерти тесно связаны с идеей перемещения души умершего из одного пространства (мира живых) в другое (мир мертвых). По наблюдениям многих специалистов, погребально-поминальный комплекс может быть описан как ряд последовательно сменяющихся локусов — мест расположения и перемещения тела умершего, поминальной пищи, различных ритуальных предметов и самих участников обряда. Более того, почти все ритуальные акты можно рассматривать как операции с пространством, которые так или иначе сосредоточены вокруг границы «жизнь — смерть» [10. С. 90—91, 103; 12. С. 72; 7. С. 56—58; 3. С. 112—115; 6. С. 191—192].

Мифологическое значение похорон раскрывается в ритуальных актах поэтапного удаления покойника и всего с ним связанного во внеземное пространство, причем на каждом этапе актуализируется идея невозможности внеурочного возвращения души в мир живых, которое бы нарушало установленный миропорядок. Продолжением похоронного обряда в структурном и семантическом смысле являются поминки, как частные, индивидуальные, посвященные конкретному умершему члену семьи, так и общие, календарные, посвященные всем умершим родственникам. Целью настоящей статьи является анализ поминальных ритуалов (преимущественно полесского региона), различаемых по месту их проведения. Для исследования избирается частная тема — особенности календарных поминок, определяемые разными локусами, противопоставленными по признаку *дом* (свое, освоенное пространство) — *вне дома* (кладбище, открытое природное пространство).

Поминовению предков (*дедов, родителей*) посвящены в восточнославянском календаре определенные дни осенне-зимнего и весенне-летнего циклов. Их даты и общее количество в году не закреплены повсеместно. На территории Полесья к

таковым чаще всего относятся: суббота (либо пятница-суббота) перед масленицей (*Великопостные деды, Масляные деды, Мясоёдные деды*); суббота (пятница-суббота) перед Троицей (*Духовая суббота, Семичные деды, Траёцкие деды*); пятница-суббота накануне осенних праздников — Дмитриева дня (26.X/8.XI), дня Кузьмы и Демьяна (1/14.XI), Михайлова дня (8/21.XI), именуемых соответственно как *Дмитровы* или *Богородичные деды, Кузьмины деды, Михайлавы деды*. Как особый поминальный день почитается Радуница, отмечаемая во вторник Фоминой недели, которая обычно не включается в число «дедов», а название *Радоницкие (Радонишные) деды* относится к кануну Радуницы, т.е. к понедельнику (реже к воскресенью) Фоминой недели [14. С. 77—79]. Преимущественно на западе Полесья отмечается четверг на пасхальной неделе, именуемый *Навский Великдень* или *Мертвых Великдень*.

С точки зрения локативной оппозиции *дом—кладбище* бросаются в глаза тенденция к общесельским посещениям кладбищ в весенний период (послепасхальный и троицкий цикл) и преимущественно домашняя, внутрисемейная форма поминовений в осенне-зимний («деды» масленичные, дмитровские, кузьминские, михайловы). На это различие исследователи уже обращали внимание [11. С. 252; 8. С. 33; 14. С. 81], однако до сих пор остается неясной содержательная основа этих типологических различий. Можно предположить, что они объясняются не только практическими соображениями (трудной доступностью кладбищ в осенне-зимний сезон), но и мифологическими воззрениями. Повод говорить об этом дают некоторые нечастые этнографические свидетельства. Так, у белорусов Диснянского повета Виленской губ. принято было отмечать как наиболее важные события «двое дедов» в году: весенние, называемые *Наўскі Вялікдзень* (четверг на пасхальной неделе), и осенние *Вялікія дзяды*. Первые посвящены только *наўцам*, т.е. не так давно умершим родственникам, которых еще можно было вспомнить персонально (родителям, детям, братьям, сестрам), а вторые — давним поколениям всего рода, всем предкам. В этом и состоит, как указано в источнике, главная разница между весенними и осенними

поминальными обрядами [8. С. 166], из которых одни отмечались на кладбище, а вторые — дома. Прямые свидетельства подобного рода встречаются редко, но типологические особенности поминальных обрядов в зависимости от разных категорий умерших могут быть отмечены и на основе косвенных данных.

Попробуем проанализировать типы поминок (в доме — на кладбище), учитывая данные Полесского архива [ПА], а также некоторые белорусские и западно-русские свидетельства. В структуре домашнего поминовения основные ритуальные акты (предварительная уборка помещения, приготовление обрядовой пищи, приглашение «дедов» к накрытому столу, символическое кормление духов, магические действия, обеспечивающие возможность воочию увидеть умерших и т.п.) осуществляются в жилом пространстве; здесь же совершаются заключительные обряды символического выпроваживания «дедов».

В ожидании прихода умерших родственников особое внимание уделялось таким местам жилого пространства, как печь, дымоход, углы дома, стол, окна, двери. Специально для «дедов» готовили баню либо прямо в доме на край стола выставляли кружку воды, мыло и полотенце (бел. могилев. [8. С. 173]). Люди старались обеспечить душам беспрепятственное проникновение в дом: «На деды свёчку запаливають, рублять куттё, засолёдывають вóду, станóвять на стол. И кóмин очинён, бо мёртвые дúши бóдут ити» (Лисятичи Пинск. р-на Брест. обл. [14. С. 82]); «Як вечэру правяць, не закрываюць кóмин и не замукаюцца» (Дубровица Хойниц. р-на Гомельск. обл. [14. С. 83]). Перед тем как садиться за стол, в доме открываются все двери, «каб заходзілі памершыя гэтай хаты» (бел. вилен. [8. С. 164]). Ворота кладбища и дверь хаты *на диды* не запирают (Стодоличы Лельчиц. р-на Гомельск. обл. [11. С. 258]). Окна и подоконники играют роль канала связи с душами: через открытое окно зовут «дедов» на ужин; за окно, угощая их, льют *гарэлку* или бросают ложку кутьи; на подоконник ставят «дедовскую тарелку» с поминальной пищей; по всем окнам раскладывают куски первого испеченного блина.

Одним из наиболее значимых локусов в ритуалах «кормления дедов» является

стол и пространство вокруг него (ср. отношение к столу как к особо почитаемому месту). Стол мог осмысливаться и как вертикальная ось, соединяющая верхнее и нижнее пространство. Под стол для духов бросают хлебные крошки или часть поминальной еды (гродн. [8. С. 174]). По некоторым русским свидетельствам, кушанья размещали под столом, если поминали «заложных» покойников, которые недостойны сидеть за общим столом [2. С. 153]. Угощение «дедов» либо происходило в виде общего застолья (живые сидели вместе с умершими), либо стол накрывали отдельно для «дедов»: расставив на столе обильную трапезу, хозяева молча садились поодаль и ждали, когда насытятся незримые пришельцы, а затем хозяин приглашал к столу остальных членов семьи (полесск. [8. С. 177]). В с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл. зафиксирован обычай: во время ужина на *дедовском тыжне* (неделя перед Великим постом) *поднимають столá*, т.е. все участники трапезы некоторое время держатся за крышку стола (большой палец снизу, остальные пальцы сверху), сохраняя полное молчание [14. С. 83–84]. Значение этого акта остается неясным, но его связь с присутствием в пространстве дома душ умерших несомненна.

Широко распространено правило оставлять на столе недоеденную пищу и немытую посуду на всю ночь: «Як повечэраем [в пятницу], на столі стоіць на ночь блюдо, лóжки перэвэртывають — для дұшэк, штоп кормілісь» (Рубель Столинского р-на Брестской обл. [14. С. 75]). Подходить ночью к столу с остатками поминальной еды запрещалось. Одна старуха «на деда» захотела поесть, когда все уже легли. Подошла к столу, и тут ее повалило и всю ночь катало по хате (Стодоличи Лельчиц. р-на Гомельск. обл. [11. С. 258]).

Люди верили, что в «дедовские» дни можно увидеть своих родных или услышать их голоса. Для этого надо было соблюдать особые правила поведения (см. об этом [4. С. 45; 14. С. 85]).

Требование оставлять стол неубранным на ночь может свидетельствовать о верованиях, согласно которым предки остаются в доме ночью, а затем исчезают сами собой, однако во многих описаниях обряда фиксируется ритуал выпроваживания «дедов» сразу после ужина: хозяин либо машет веником по всем углам дома, либо поливает водой пол от стола до порога, либо просто произносит формулы изгнания. В ряде случаев духов как бы выманивали из дома, выбрасывая за порог горшок с остатками куты, после

чего быстро закрывали дверь (гомельск. [8. С. 178]). Либо хозяин выносил кружку воды и хлеб за пределы двора, выбрасывал пищу за ворота (по направлению к кладбищу) и говорил: «Ідзіце з Богом да наступных дзядоў!» [8. С. 164].

На кладбище в осенне-зимние «деды» ходили редко: «На кладбище не ходят ни перед ужином, ни на второй день "дедов"» (полесск. [11. С. 252]); «Раньше на кладбище перед *дидами* не ходили, сидели дома. Теперь (после войны) перед ужином ходят на кладбище» [11. С. 258]. В отличие от таких дней, как *Навская Паска*, *Навская Троица*, *Радуніца*, когда покойников обычно поминают на кладбище, на «деды» поминки устраивают дома, куда якобы приходят души умерших [14. С. 76]. В немногочисленных вариантах обряда, где кладбище всё же посещали, это делали утром следующего дня с целью отнести на могилы родственников остатки ужина (при этом общесемейных поминальных трапез на могилах не устраивали).

Из числа весенних поминальных дней ближе всех по обрядовой структуре к описанному выше домашнему типу обряда стоят *Троицкие деда*. Это проявляется и в принципах номинации (отнесение троичных поминок к *дедам*), и в приуроченности их к субботе (либо пятнице-субботе), и в устройстве поминальной трапезы в пространстве дома. По словам информантов, «деды ўсе рóўныя [т.е. одинаковые] — ма́сляныя ці тро́ечныя» (ПА, Золотуха Калинковичского р-на Гомельск. обл.); в обрядах всех «дедов» — масленичных, осенних и троичных — нет никакой разницы (могилев. [8. С. 170]). Вместе с тем сохраняется представление о том, что в Троицкую, или Духовскую, субботу поминают не всех предков, а лишь «заложных» покойников (людей, умерших не своей смертью): «Пэ́рэд Трoйцiцэю ў субoту вэ́шалынікiў і тoплэнікiў помина́лі, на мо́гылкы не ходы́лы...» (Журба Овручского р-на Житомирской обл. [14. С. 80]); «На Духовскую субботу — это поминают кто утопленник, удушенник» (смолен. [13. Т. 2. С. 119]). Встречаются и противоположные сообщения о том, что в Троицкую субботу непременно ходили на кладбище: «Траецкія дзяды нагадваюць Радыніцу, таму што памiнкі адбываюцца не ў хаце, а на магіле» (гродн. [8. С. 189]).

Посещения кладбищ в Троицкую субботу часто мотивировались необходимостью украсить могилы (как и всё жилое пространство людей) троичкой зеленью. В таких случаях целью хождений было не столько поминовение «дедов»,

сколько приобщение их к праздничным приготовлениям. Выходы на кладбище не были массовыми и не предполагали устройства на могилах поминальных трапез. По сообщениям из Смоленской обл. (Монастыршенский р-н), в Духовскую субботу ходят на кладбище, чтобы навестить родных в праздник: «...вроде праздник — навестить [идем]. Вот я пошла на Духа к своему старику, посадила на могилочки, погомонила. И ушла. А ходить больше никто ня хóдитъ» [13. Т. 2. С. 116].

Отличительной особенностью весеннего поминального комплекса являются поверья о более длительном пребывании душ на земле весной, чем в осенние «деды», когда, как считалось, предки приходят в свои дома лишь на одну ночь (на один-два дня). Согласно поверьям у некоторых славян, умерших отпускают с того света навестить родных с Пасхи до Вознесения или до Троицы [1. С. 272–277]. В Полесье и в западнорусских областях известны свидетельства, что предки «живут» на земле с Пасхи до Радуніцы, а затем родственники провожают их в обратный путь. В этом регионе Радуніца воспринимается как особый день в ряду календарных поминок. На 9-й день после Пасхи хождение на кладбище считалось обязательным: «Как бы ни было, но на Радуніцу надо на кладбище сходить!» (смолен. [13. Т. 1. С. 192]); «На Рáдоўніцу хóдзяць на кáдбiшчэ. А то ўжэ Тро́эцкія і ма́сленыя [деды] — тыя ўжэ дóма» (Верхн. Жары Брагинск. р-на Гомельск. обл. [5. С. 321]); «...на Рáдоўніцу ідуць на кáдбiшчэ ўсе как адна дұшá» (Стодоличи Лельчиц. р-на Гомельск. обл. [14. С. 204]). К числу наиболее показательных характеристик обрядности этого дня относились: выход всей семьей на кладбище (в доме оставались лишь немощные старики и малые дети); приготовление обильной поминальной пищи, которую не ели дома, а несли на могилы родственников; шумное поведение на кладбище (оплакивание умерших, пение поминальных молитв, взаимное общение с односельчанами); совместная трапеза нескольких семейств, объединенных близостью расположения могил родственников; игры с пасхальными яйцами на могилах; запрет возвращать в дом остатки поминальной еды и др.

Судя по терминологии этого дня либо двух-трех ближайших дней (*Прóводы*), по мотивировкам некоторых действий и заветов, по текстам причитаний, главной целью обряда было не только вспомнить и угостить предков, но и выпроводить их за пределы жилого пространства:

«Проводы святкоў были на кладбище, мертвяцёў. Хрыстос вяскрэс, и мертвые жыўць ёти дни, а патом на Радуницу мы атвѣдим их назад, на кладбище...» (Челхов Климовского р-на Брянской обл. [14. С. 199]).

Показательны в этом смысле народные выражения типа: «родители **живут**» с Пасхи до Фоминой недели, а на Радуницу — «**умирают**»: «Это вот потом (после Пасхи) Радуница бывает, когда родители умирают...» (смолен. [13. Т. 1. С. 192]). В соответствии с этими поверьями обычай застилать могилу скатертью мотивировался тем, что на Радуницу необходимо «закрывать глаза предкам», тогда как при посещении кладбищ в Дмитровскую субботу этого не делали: «Приезжаем на Раданице, застилаем салхвѣткой на могилочку, ставим панахвѣдку, поминаем и всё. И на духовскую так. А на дмитровскую уже салхвѣтку не застилаем <...> уже глаза [покойникам] не закрываются» [13. Т. 2. С. 115]. В этой же местной традиции Радуница осмыслялась как день «тяжелой разлуки» живых с умершими [13. Т. 1. С. 192].

Посещения кладбищ совершались также в четверг после Пасхи (*Нѣвский Великдень*) и в четверг после Троицы (*Нѣвская Трѡица*). Эти дни часто определялись как поминальные, но характер обрядности отличался и от «дедов», и от Радуницы: не было в обычае готовить традиционные поминальные блюда (кутью, сыту, блины); носили на могилы крашенные яйца и хлеб, а в остальном — «несут, кто шо мае», «берут, у кого шо йе». Мифологической основой таких посещений были поверья о том, что мертвые на том свете празднуют свою особую Пасху (либо Троицу), поэтому живые родственники приходят поздравить их и угостить. Не всякое хождение на кладбище было актом поминовения: «Беседы с исполнителями позволяли четко развести посещение могил в родительские (поминальные) дни и посещения кладбища в большие церковные праздники (такие как Рождество, Благовещение, Пасха, Преображение и др.). В последнем случае на кладбище приходили не с поминальной целью, а чтобы поздравить *родителей* с праздником. Именно поэтому в праздничные дни на кладбище запрещалось *выть*, в отличие от родительских дней, нередко отмеченных коллективными голошениями на могилах. Однако в последнее время разница между посещениями кладбища в поминальные и праздничные дни стала заметно стираться, что привело к осмыслению любого прихода на могильник как поминального» [13. Т. 2. С. 131].

Приход умерших предков в весенний период — один из наиболее популярных мотивов как в восточнославянских поверьях, так и в текстах причитаний [1. С. 266]. Согласно некоторым белорусским данным, весной ожидался приход душ людей, умерших до вступления в брак; ср. причитание по незамужней сестре: «А мая ты сяструлечка <...> Прыляціш вясной, як шэрая зязюлічка, закукуш ты ў вішнёвым садзіку» [8. С. 67]. Подобные верования находят свое ритуальное оформление в обычае сезонного «голошения с кукушкой» (зафиксированном в Псковской, Витебской, Смоленской областях), который осмыслялся как способ поминовения умерших в период кукования кукушки. Заслышав его, женщины, потерявшие родных, шли подальше от людей — в поле, лес, на болота — и там в одиночку выплакивали свое горе: «Весной, как кукушка с того берега из лесу заголосит, пойду к озеру, за баню, там схоронюсь и поговорю с ей. Ну как?.. Ну, милая кукушечка, ну, шерая! Ну, ты ж прилятела с таким жалким голосокым... Сядь ко мне поближе да Расскажи. Можя, ето сынок мой прилятел, а не кукушечка...» (Заголодые Усвятского р-на Псковской обл. [9. С. 165—166]). В весенне-летний период голошение в открытом природном пространстве трактовалось как способ установления контактов с душами умерших.

Отмеченные выше структурно-типологические особенности календарных поминок, различающихся по признаку *дом—кладбище*, позволяют сделать некоторые предварительные наблюдения. Перечисленные в статье различия между осенне-зимними (по преимуществу домашними) и весенне-летними (с обязательным выходом на кладбище) поминальными обрядами могут быть связаны с почитанием разных категорий умерших: это либо *старые (деды)* — *молодые*, либо *недавно умершие (наўцы)* — *давно похороненные*, либо *обожеествляемые предки (родители)* — «*заложные*» *покойники*. По отношению к первым совершались обряды, не требующие демонстративного выпроваживания их на кладбища, поскольку они уже имели статус окончательно перешедших в потустороннее пространство и, как считалось, сами покидали земной мир по истечении сроков дозволенного пребывания в своих домах. По отношению ко вторым оставалось опасение, что они могут задержаться на земле, а это бы вызвало природные катаклизмы (градобитие, засуху, чрезмерные дожди) и, стало быть, неурожай. Поэтому важно было убедиться в том, что

они ушли. Сельская община тщательно следила, чтобы обряд послепасхальных проводов исполнялся всеми членами социума массово и одновременно. Подтверждением этой гипотезы служит и народная терминология, в которой осенне-зимние поминки определяются как *деды*, а в названиях летних используются такие термины, как *Проводы*, *проводная неделя*, *Навья Пасха*, *Навья Троица*.

Литература

1. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
3. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
4. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Деды // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д—К. М., 1999. С. 43—45.
5. Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001.
6. Конобродська В.Л. Поліський поховальний і поминальний обряди. Житомир, 2007.
7. Невская Л.Г. Балто-славянские причитания: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
8. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.
9. Разумовская Е.Н. Плач с «кукушкой»: Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160—178.
10. Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1983.
11. Седакова О.А. Материалы к описанию полесского погребального обряда // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 246—262.
12. Седакова О.А. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
13. Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1: Календарные обряды и песни. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи.
14. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

Сокращение

ПА — Полесский архив Ин-та славяноведения РАН, Москва

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 07—04—12113в «Этнолингвистическая база знаний "Полесский архив"»)

М.А. ЕНГОВАТОВА

ВЕНОК СМОЛЕНСКОЙ НЕВЕСТЫ

Одним из основных атрибутов невесты в смоленской традиционной свадьбе был венок. Из обрядовой практики он исчез не так давно: все жительницы смоленских сел старшего возраста выходили замуж в венках. Архивные материалы фольклорных экспедиций Российской академии музыки им. Гнесиных 1980—90-х гг. содержат обширную информацию о «жизни» свадебного венка в обряде. Венок занимает сильную позицию в местной свадьбе: его надевание и последующие действия с ним связаны с кульминационными обрядами инициационной линии ритуала. В настоящей статье охвачены материалы, записанные в селах 11 административных районов днепровского левобережья Смоленщины.

Свадебный венок представлял собой композицию из цветов и лент, которую позднее заменила фата. Для его изготовления использовались бумажные или восковые цветы, крашенные стружки, перья, бусины, липовое лыко и ткань. Обычно его описания скромны:

Дык раньше пакупали яго, сами делали. Я сама себе делала. Цвяты из бумаги, раньше продавалась. Вот такой абадок делаешь, на этот абадок цвяты, цвятов понасодают восковых, беленькая такая розачки (Хсл., Печерская Буда)¹.

Но в восточных и юго-восточных районах Поднепровья венок представлял собой довольно сложное сооружение. Интересен рассказ мастерицы, в прошлом изготавливавшей подобные венки:

Берёшь срываешь липку — вот вянок. Вот здесь во — обручок такой широконыйкий, который на галаве. И вот взду он связывается лентами. Так, да? Начиная от низу — маленькия цвяточкы, потом выше, выше, от маленького, от заду, и гоньте до большого. А потом опять — ниже, ниже, меньше, меньше. А здесь вы должны этот обручик сзду связать ленточкой. А тут доवेशивают всякие-всякие широкие ленты атласные. Атлас розовый, красный, зеленый

МАРГАРИТА АНАТОЛЬЕВНА ЕНГОВАТОВА, канд. искусствоведения; Российская академия музыки им. Гнесиных (Москва)

и всякий. И вот она идет в вянке, и уси ленты висять, они такие веские, тяжелые. А луток этот вот обшивается обычно материалом — красным премимуществом. И вот цвяты посадют, а потом краленьки. Бусинки обычно крепились на тонкую такую проволочку сталистую. Небольшие бусинки, вот как бывали раньше на ёлке, такие вот блестяшенькие... И эта бусинка — она подвижная, стоит только галавой чуть-чуть качнуть — вянок живёт весь. Они не то что звенят, они как-то передвигаются, переливаются, шевелятся, оживают (Елн., Липня).

Примечательно, что все рассказчицы всегда оценивают венок как украшение невесты, а иногда и других девушек. И в этой связи он выделяется как одна из эстетических доминант ритуала.

Венок могла изготавливать (*вить, плести, шить*) сама невеста с подругами:

Созывала сваих подружек на дявишник и садила кругом стала всех. И они вили вянок — девки, подружки. С бумагами. И цвяты делали падженишникам (Мнс., Палевичева Буда).

Но чаще всего венок заказывали мастерице, которую все хорошо знали. В этом случае его покупали. Пожалуй, наиболее распространен был обычай брать венок напрокат у предыдущей невесты или мастерицы. И тогда он ходил по кругу от одной невесты к другой:

Во хто купив, какая девачка — яе венок. И тада уже хто идеть замуж, другая, — у яе брали, ана уже хранила. И он переходив па всем, каму нада. Ана только вянок атдаст, а ленты сабировали уже все свое (Хсл., Черепово).

В комплексе с венком воспринимаются смолянками и ленты, которые, по их мнению, придают невесте особую красоту:

А ленты навешано будить на вянок — страх Господний! И на плечи, и сюда накидана, вся будет в лентах. Дюжа вянок красивый! И ленты! И висят и назад, и сюда даседа, аж ня видна невеста! (Хсл., Черепово).

Ленты, количество которых могло достигать 20, всегда брались у подруг:

Патом невеста ленты сабирала са ўсех падружек. Там же не две, не три, а многа: може, и двенадцать ленточек было, и ўсе длинные, спускалися, красива было, и ўсе разноцветнай. Патом нявеста у каго брала, лентачки назад сваим падружкам атдавала (Хсл., Гута).

По немногочисленным сведениям, венки на свадьбе могли украшать не только невесту, но и других девушек:

Нявеста в вянке, только адна поднявестница не в вянке, а девки все в вянках. О! Я помню! Весь угол гарит, весь угол! А вянки были куплены, хорошие. У девок — у во всех. А у невесты токо лентов много (Дрг., Молодилово).

Венок часто упоминается и в свадебных песнях, и не только в тех, которые поются при его надевании. Естественно, что тексты песен содержат самостоятельные мотивы, связанные с венком. Так, венок предстает в них совсем не в таком обличье, как в реальности: свитый из живых цветов-*красок*, ветвей дерева, трав и перьев: «...С чаго Манечке вянок звить? / Ти з руты, з мяты, з лебеды, / Ти с гусяныга пёрышка, / З сакалыныга крылышка»; из цветов волшебного происхождения: «...А в Раждстве на гряде роза расцвела. / Я й сама, малада, цвяты рвала, / Я й сама, малада, вянок вила». В песнях величальной тематики, адресованных жениху или отцу невесты, «добывание» венка может описываться как его покупка мужчинами. О божественном происхождении венка рассказывают песни, исполняемые непосредственно во время его надевания: «...Вила, вила Божья Матерь веночек, / У саборе на престоле сидючи, / На рученьках 'Суса Христа держучи». Венок упоминается и как девичий атрибут; завершение девичества невесты подчеркивается констатацией факта, что ей уже не вить венков: «...Идитя, девки, у гарод, / Ламайтя розу, ламайтя, / Кармитя каней, кармитя. / Мне теперь у батюшки не жити, / С розы вяночков не вिति».

Обряд надевания венка выступает в одном комплексе с обрядом распле-

тания косы и чесания волос невесты, т.е. в одной из кульминаций инициационного плана ритуала. Сведения о том, когда и где он осуществлялся, разнятся; вероятно, это особенность смоленской традиции, предполагающей вариативность сроков и места его исполнения. Зафиксированы два возможных его положения в ритуале: вечер субботы (*девишник* или *вечаруха*²) и утро венца в воскресенье:

Девышник бывает. Содют невесту. Надевают вянок, раньше з лентами. Девки сядут на девышнику. Ёлку такую поставють, как её называют, кругом невесты — народ. Ну, тогда садимся и песни играем за столом свадебные (Дрг., Васино).

А венок надевали утром. Чешут кудри, завивают. Венок надеють. В соседнем доме, у яе столы уже стоят, готовят, а они — в соседний дом. А потом уже приезжает жених (Шмч., Надейкины).

Гораздо реже встречается информация о двукратном чесании головы и надевании венка. Указанные обряды всегда исполнялись в чужом доме, обычно у соседей либо в расположенном рядом доме близких родственников. Информанты всегда замечают, что дом не должен быть через дорогу, впрочем, не объясняя этого обстоятельства:

У нас утром — вянок надеють... У другую квартиру вадилы, к соседям. Через дарогу не переводили. И там её прибирають, кто магёт галаву убирать. Хуть и женщина какая-нибудь, и там она вянок наденет (Шмч., Глуменка).

Во время обряда в помещении присутствовали подруги невесты, в том числе три *поднявестницы* (*шахверины*). Они вили венок, если он не был еще приобретен, чесали косу, надевали венок и пели песни. В качестве зрителей и отчасти участников обряда могли присутствовать родственники и гости невесты. На столе стояло украшенное деревце — *ёлка*, *ельце*, *каравай*, *цвяток*. Приобретенный заранее венок висел на стене, чаще — лежал или висел под иконами:

На стеночке вянок висит, коло иконы обычно. Вот так во, примерно, икона, так во — вянок всегда вешали. И уже тада, када надевать ужо, достают вянок, невесте надеють тут, как за стол садить (Глн., Марьино).

Невесту сажали на *дежу* или *колодку* (позднее — на стул), которые покрывались шубой:

Када сабирают нявесту, у нас усё сажали на дёжки, штоб багата жила. Донце такое пакладуть, на донце яшшо шубку лыхматью пакладуть, каб багата жила (Хсл., Фролово).

Рассказчицы не делают принципиального различия между *дежой* и *колодкой*, но в южных районах днепровского левобережья рассказывают, что раньше на *деже* чесали только *честную* невесту, а *нечестной* ставили *колодку*. Выбор предоставлялся либо самой невесте, либо ее крестной матери:

Сабирается радня нявестины. Пакуль садиться за стол — нявесте чешут галаву и надеють вянок. Спрашивают у ей, что несть: калодку или дежу? И шубу. Если девушка честная, яна скажет — дежу. Нясут дежу (Ерш., Посёлки).

Перед совершением обряда распорядительница, в роли которой всегда выступала крестная мать, просила благословения у родителей, крестного отца и гостей:

Клалы шубу, содют нявесту, и тады хрёстная мать зовёт: «Сватушка, сватушка, батька родный, блааслави своей дочке галаву чесать!» Он отвечает: «Бог блааславляйт!» — «Сватушка, сватушка, мама родная, блааслави своей дочке галаву чесать!» — «Бог блааславляйт!» Тяперь: «Сватушка, сватушка, крёстный батька, блааслави крестнице галаву чесать!» — «Бог блааславляйт!» — «А гости приезжие, соседи ближние, блааславите Маньке галаву чесать!» И вот тады: «Бог баславит!» И, слушай, шас жа деўки начинають: «А в садику ластовка громко щebetала» (Рсл., Хорошево).

Чесала косу и надевала венок подневестница (по сведениям более пожилых информантов — крестная мать). В последнее время это поручалось любой девушке, которая умела красиво убирать голову. Перед тем как надеть венок на невесту, подневестница, если это происходило на *вечарухе*, могла плясать в невестином венке:

Накануне свадьбы у нявесты устраивается *вечаруха*. На неё приходят только подруги и поднявестница. Подруги плятут венок, чешут невесте галаву и надевают на нее этот венок. А сначала поднявестница оденет этот венок и идёт плясать (Хсл., Суздалька).

Во время надевания венка через невесту в *кутный угол* бросали хлеб:

А вот примерно у мяне... Увносили дяжу. (Дяжу — под хлеб. Раньше жа хлеб пякли свой!) И сажали мяне на дяжу. Застилалы шубой и чесали касу. Подруга чешет касу, а старухи залазили на пол (полати. — М.Е.), раньше ж были палы, и кидали через невесту куски хлеба у кут. Для чаго эта, я не хочу даже врать. И у мамы никагда не спрасила (Крс., Середнево).

В южных районах Поднепровья было принято обсыпать присутствующих зерном:

Кагда свадьба, тада и чешут голову — хрёстная садится коло невесты. Хрёстная и чешет. А тут пають: «Чяшите, чяшите Марьину галовку». Пачешуть, потом бросают семена какие-нибудь. То ли ячмень, пшаницу — зёрны. Кидают на хату па гостям. Кто, мол, паймаить зярно — тот роя паймаить, пчёл паймаить. Кагда-нибудь он паймаить пчёл этих — рой. Да, будет богат (Ерш., Сукромля).

Звуковой код обряда включал плачи и пение песен. Плакали прежде всего невеста и ее мать, которые могли *причитать на голос* (т.е. исполнять музыкальные причитания). Кроме них *слезами* плакали родные и гости:

Причитывают и плачут! Я когда была у Нины, ей чесали галаву. И когда чесали галаву, то подошла мать, встала на коленки и что-то вот такое причитывала протяжно, а сама плакала, плакала, плакала! Ну, раньше всегда плакали. И невеста плакала. Ей чешут галаву, а она сидит плачет (Шмч., Шибнево).

На песнях следует остановиться особо. Надевание венка в условиях *девишника* или утра венца включает его в общее поле звучания свадебных песен. В обеих ситуациях постоянно пелись песни, функционально связанные преимущественно с инициационным планом свадьбы (*прощальные*), или полифункциональные напевы с соответствующими текстами. Хотя их музыкальный облик в целом мог быть различным, преобладали *прощальные* песни, большая часть которых выделяется среди прочих большой слоговой нормой стиха и соответственно развернутыми формами, длительным медленным звучанием, тяготением к «минорной» окраске лада и квартовым

ладам, обладающим на смоленской земле более сложными структурами, нежели квинтовые. Звучание этих песен создавало особую музыкальную атмосферу.

Во время обряда пелись и специальные песни. В гнесинской коллекции содержится более 80 их образцов (число напевов значительно меньше). Все они исполняются на политекстовые напевы, на которые поются и тексты иного содержания, рассредоточенные по всему ритуалу. Большее число таких песен приурочено к *чесанию косы*. Их тексты содержат соответствующие поэтические мотивы. Среди них хорошо известная фольклористам в силу широкой географической распространенности песня «Затрубили в трубушку рано по заре» (стих 7+5; *пример 1*), а также значительное число местных, наиболее популярные среди которых — «Девочки мои, подружки» (стих 5+3, ямбический музыкальный ритм; *пример 2*), «Косица моя русая» (то же), «Что ж ты, Пашечка, не плачешь» (стих 5+3), «Благослови, мати, голову чесати» (стих 6+6; *пример 3*) и др. В целом песни, сопровождающие чесание головы, несмотря на большое число текстов, замкнуты в небольшом диапазоне музыкальных структур.

Песен, связанных непосредственно с надеванием венка, значительно меньше. В нашей коллекции их всего 8, не считая вариантов. Это объясняется еще и тем, что для надевания венка не везде существовали специальные песни, часто обряд осуществлялся под пение песен, приуроченных к расплетанию косы. Среди «веночных» песен можно назвать следующие: «У Пашечки крутой витой веночек» (стих 4+4+3; *пример 4*), «А ёлочка-сосёночка зелена» (то же), «Полно тебе, веночек, на стенке висеть» (стих 7+5), «А кто тебе, Валечка, венок вил» (стих 4+4+3 или 5+3), «Гуляли девочки у поле», «Катился венок по столу», «Соберемся, девочки, до кучи», «Заклопотилась Надечка» (стих 5+3; *пример 5*). Как видно из перечня, основные их структуры те же, что у песен, связанных с расплетанием косы. Они могут исполняться и на те же напевы, будучи выделенными только текстами.

Несмотря на то что рассматриваемые песни растворяются в общем поле звучания прощальных, среди них можно выделить ядро — специализированные музыкальные структуры, закрепленные в местном обряде за данным этапом. Это прежде всего

Пример 1.

Краснинский, Найково



Пример 2.

Починковский, Васьково



Пример 3.

Шумяцкий, Криволес



Пример 4.

Краснинский, Сырокоренье



Пример 5.

Краснинский, Бухарино



ямбические версии напевов со стихом 5+3, а также структуры, опирающиеся на стихи 7+5 и 7+6. Хотелось бы отнести к ним и напев «веночных» песен со стихом 4+4+3, распространенный на Смоленщине, однако за пределами данного этапа свадьбы он обнаруживает и другие функции. Подчеркнем, что выделенность данной группы структур

чрезвычайно важна для функционально-типологической систематики местных свадебных напевов.

После надевания венка наряженная невеста кланялась всем присутствующим, или *прощалась*. Этот момент смоляне считают очень зрелищным и говорят, что смотреть на него прибегали все жители села:

Венок невести наденуть, ну ана ходить тады, кланяется. Кланяется и цалуёт каждого (Хсл., Суздалевка).

Обряд завершался заведением невесты за стол, на что, как и перед чесанием волос, просили благословения у родных.

По окончании обряда присутствующие девушки совершали действия, способствующие их скорому выходу замуж, — садились на дежу (сразу после того, как невеста с нее вставала), выкидывали за порог колодку или шубу. Последнее часто превращалось в веселую игру с противостоянием девушек и *свашек*, которые выхватывали друг у друга шубу и старались перебросить ее в другую сторону:

Кагда нявесте пачешут косу, нада калодку за парог закинуть. Деўки же старались яе выкатить на улицу. Штоб замуж ийти. И шубу — вон. Если сюда закинуть — значить, девки замуж ня выйдуть (Шмч., Пустосёл).

В венке невеста находилась всю основную центральную часть обряда. В нем она сидела в ожидании жениха, встречала свадебный поезд, сидела во время и после выкупов, получала благословение родителей, ехала к венцу, венчалась, ехала от венца в дом жениха, там сидела в застолье, танцевала с женихом и родственниками во время свадебного пира:

Вот кончится гулянье, ну пойдут ишшо на танцы, повядут. Ну идут, танцуют. И маладую, и маладого вызывают, штоб потанцували. Женихова родня хочет же, чтоб нявеста станцувала! С женихом и одна. Выывают яе, ну, мол, ноги — ти кривонogie ноги! Всякие прихматни. И усё она в вянке. Тада ужо раздеется, пиряднется, назавтра, ина ужо вянок не наденеть (Елн., Новоспасское).

Перемена венка на женский головной убор осуществлялась в конце пира, перед тем как молодых отправляли в *клеть*. Здесь это называется *вязать маладуху*. Женский головной убор на Смоленщине состоял из *чапца*, *повязки* (узкой полоски ткани, расшитой бисером) и *платка*. В некоторых селах записаны свидетельства о том, что во время надевания женского головного убора молодая тоже сидела на деже:

Дёжку становять, коли туда уже её привязуть — дёжку, что хлеб пякуть. Так уже как вянок сьмають, так тады маладухой

её вяжуть в платок. Тогда ж вязали платком маладуху! Тады уже сьмають свекрова вянок. Ну, уже волосы тут закручивають. И шили такой чапец — как шапку. Чапец этот надеють, тогда платок большей такей, с махрами, и завязуть. Тады уже не заплетают в касу, а расплетут и тута во позакрутят лёном (Ерш., Кузьмичи).

После того как венок снимут с головы молодой, его надевала подневестница, которая танцевала в нем оставшееся время гулянья. Затем венок снова помещался на стенку или под иконы, но уже в доме жениха. Там он висел до *отводов* (которые совершались через неделю), после чего увозился молодой в дом родителей:

Веночек этот висить у нявесты, пока её отводы. Вот назначуть отводы, едет в отводы домой к отцу и привозить этот вяночек. И ленты эти расшиють и раздасть эти ленты всем девочкам. А до отводов он у неё на стеночке висить. Коло иконы обычно (Глн., Марьино).

Однако последняя информация единичная. Обычно рассказчицы говорят о том, что венок отдавали тому, у кого брали.

Помимо венка невесты на свадьбе могли существовать и другие венки. Так, в Шумячском районе записано свидетельство о том, что *честной* невесте на второй день вили вянок из красных цветов. Кроме невесты венок могли плести и дружке и надевали его во время выкупов:

И тамаде делали венок тоже, дружку. Готовили палатенца и венок с лентами делали. Не такой [как у невесты], ну, немножкка пубядней. Эта када жаних приедить, он аткупайть стол, аткупайть палатенца сьбе и вянок етый у дружка невесты. Ну и там свахи еты все таргавались. Дружок и в основном вот свахи эта делали. Весь первый день так и был [в венке]. Назавтра не одевали уже вянок. А первый день — это было, надевали (Мнс., Стегриново).

В отдельных случаях венок дружки мог быть из жгучих или колючих растений:

Пака дружок их не гнал, то девчата пайдуть, вянок сплятуть с крапивы, ёлки, бальной такой вянок. И вот пака яму гнать, этаму дружку дивчат, дивчата встали на лавки, дружок лезет их кнотом етым, а яны етат вянок дружку на галаву, да вот так вот трут

яму. Паколють, паабстрыкають яго, а ён кнотом тада. Ани пищать, кричать и уходють. Теперь уже садятся женихи (Мнс., Комоны).

Наконец, венок мог «возродиться» в карнавалных обрядах второго дня, где было принято наряжаться невестой или свадебной парой:

Это назавтрева. Кто у свадьбе гуляеть, там нарядасть, ну накрасят, намажут, скачуть, танцуют такие вот. А ко мне приезжав женихов дядька — здевался нявестою, вянок яму посадили на галаву. И ён приехав и так во трясётся, трясётся, а яны кричать: «Забирайтя сваю невесту!» (Шмч., Краснополе).

Ой, я сама чудила! Как нарядимся: и штаны, и фату — всё сделаем. Во у этой Шурки мы сына жанили в Гоголевке. Я сделала себе вянок, фата такая была. А яе зять чулок надел на галаву такей, что ни познать хто. Ехали мы в автобусе — я за нявесту, он за жениха. А там садились атдельна. Невеста с женихом, тые за столом без вянка, а мы уже в вянку. И чудили (Мнс., Палевичева Буда).

На этом «жизнь» свадебного венка в смоленском ритуале заканчивалась. В действиях, с ним совершаемых, можно усмотреть определенную симметрию. Венок висел под образами, в нем танцевала подневестница, невесту сажали на дежу, надевали венок. Затем следовало центральное событие — пребывание невесты в венке, а потом все повторялось в обратном порядке: молодую сажали на дежу, снимали венок, в нем танцевала подневестница, его снова вешали под иконы. И здесь он ждал следующую невесту, следующий виток своего бытия.

Примечания

¹ В изложении интервью сохраняется орфография расшифровщиков.

² Соотношение двух терминов в традиции до конца не ясно. Чаше всего эти понятия информантами отождествляются. В случае их различия *девишник* понимается как прощальный вечер невесты с подругами, а *вечаруха* — молодежное гуляние с танцами и пляской.

Сокращения

Дрг — Дорогобужский р-н, Глн. — Глинковский р-н, Елн. — Ельнинский р-н, Ерш. — Ершичский р-н, Крс. — Краснинский р-н, Мнс. — Монастырщенский р-н, Рсл. — Рославльский р-н, Хсл. — Хиславичский р-н, Шмч. — Шумячский р-н.

Н.П. АНТРОПОВ

НОМИНАЦИИ БЕЛОРУССКОЙ ДОЖИНАЛЬНОЙ «БОРОДЫ» В КАРТОГРАФИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В 3-м томе «Лексичнага атласа беларускіх народных гавораў» (Чалавек. Мінск, 1996; далее ЛАБНГ) среди карт, отражающих лексические особенности традиционной народной культуры белорусов, помещена Карта № 270 «Барада (абрад у час жніва)» и развернутый комментарий к ней (с. 97—98), подготовленные известным белорусским диалектологом Еленой Ивановной Чеберук. География «борода» (см. републикацию карты) представлена на основе материалов архива атласа, собранных по вопросу № 2938 «Інструкцыі па збіранню матэрыялаў для складання лексичнага атласа беларускай мовы» (Мінск, 1971): «Я[к] н[азываўся] нязжаты касмык жыта, які пакідалі на полі: барада, лібарада, Іллі барада?..» Были картографированы 11 наименований и словосочетаний, зафиксированные в 106 (из 148 обследованных) населенных пунктах (н.п.): *барада, Богу барада, Лілі барада, казіная барада, каза, дажынкi, кукла, квітка, дзед, перапёлка, спарня*; не дифференцированы, т.е. показаны одним знаком как единичные, 16 лексем из 17 пунктов: *рай, спор, касмык, плен, касмо, грыва, чуб, бабка, нідажон, гріўка, клінок, крутіль, куса, коса, плэцінка, завілка*; данные из 4 н.п. от картографирования отведены (в том числе, например, любопытные этнолингвистические эндемизмы шуч. *барада́* 'огрех' и волож. *залом* 'борода'); в 21 н.п. название не зафиксировано. Возможно, логично было бы также отвести *касмык, касмо* как не имеющие специальной, «обрядовой» семантики или связанные с иными реалиями народной культуры и, напротив, картографировать под отдельными знаками *крутіль, плэцінка*, с одной стороны, и *грыва/гріўка, чуб, коса/куса* — с другой. Тем не менее карта представляется вполне информативной, однако дающей только общее представление о распространении номинаций, связанных с дожинальным обрядом и его основным материальным атрибутом — «бородой»¹.

НИКОЛАЙ ПАВЛОВИЧ АНТРОПОВ, канд. филол. наук; Ин-т языка и литературы им. Я. Коласа и Я. Купалы Национальной Академии наук Беларуси (Минск)

Новое продолжение этой темы связано с возможностью представить, в том числе в этнолингвистическом картографическом аспекте², соответствующие материалы, хранящиеся в архиве «Белорусского этнолингвистического атласа» (БЭЛА), которые собраны в приблизительно 550 н.п. Белоруссии по широко известным вопросам: 1. Программе «Полесского этнолингвистического атласа», вопрос № 8 «Борода» подпрограммы VII «Сев и жатва»: а) Как назывались колосья, которые при окончании жатвы оставляли в поле (*коза, борода, перепелица, дожинки, квитка* и т.д.). Сколько колосьев оставляли? Должны ли они были расти из одного зерна?; б) Что делали, оставляя «бороду»: связывали красной ниткой, надламывали, заплетали в косу, обкладывали горстями соломы или камнями; пропалывали, разрыхляли землю серпом; обливали водой; клали внутрь хлеб, соль и т.д.?; 2. Анкете-вопроснику «Народная культура Полесья»³ (вопрос № 22: «Как назывались колосья, которые при окончании жатвы оставляли в поле (напр., *борода*)? Что с ними делали?»).

Всего в архиве хранятся ответы, записанные в более чем 320 н.п. (часть из них, расположенных сравнительно недалеко друг от друга, объединены, поэтому на картах представлены 199 пунктов⁴), и, таким образом, речь идет о материале, втрое большем, чем представленный в ЛАБНГ. Без учета группы некартографированных единичных наименований (фиксации в одном-двух, один раз в трех н.п.) оказалось возможным для целей картографирования свести выявленный материал в 11 групп (см. Легенду), причем наименее частотные названия представлены фиксациями по крайней мере в 4 н.п.:

[борода]: *барада, бародка, барадёнка*; [борода] + адресат/атрибутив: [Бог]: *Богу барада, Богу на бараду, Божья барада*; [Христос]: *Хрысту на бараду*; [Илья₁]: *Илью на бараду, на бараду Иль-ле, Иллёва барада, Илля барада, Илью на бараду, Либарада*; [Илья₂]: *Лля, Лле*⁵; [Пётр]: *Пятрова барада*; [Иван]: *Ивана барада*; [дед]: *дзеду на бараду, дзедава барада, бараду на Дзеда* («каб Дед

ЛЕГЕНДА

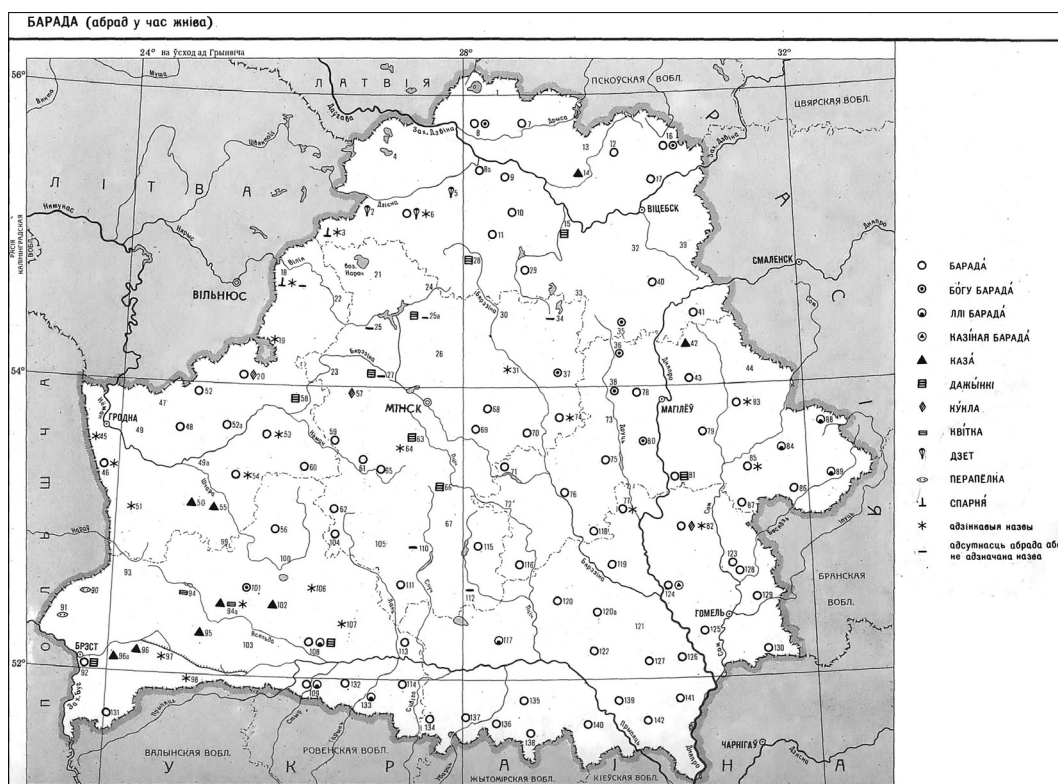
1.		[борода]
1.1.		[борода] + адресат/атрибутив
1.1.1.		[Бог]
1.1.2.		[Христос]
1.1.3.		[Илья ₁]
1.1.3.1.		[Илья ₂]
1.1.4.		[Пётр]
1.1.5.		[Иван]
1.1.6.		[дед]
1.1.7.		[хозяин]
1.1.8.		[козёл/коза]
2.		наименования с корнем [-жин-]
2.1.		с префиксом [об-]
2.2.		с префиксом [до-]
2.3.		с префиксом [недо-]
2.4.		с префиксом [за-]
3.		[козёл, коза]
4.		[кветка/квитка]
5.		[коса]
6.		[кукла]
7.		[завивка]
8.		наименования с корнем [-спор-]
9.		[рай]
10.		[дед]
11.		[перепелка]

у дру́гим годзе ураджа́й даў з зямлі забраць»); [хозяин]: *барада хазяина*; [козёл/коза]: *барада казла*, *казина барада*, *ко́зочына борода*;

наименования с корнем [-жин-]: с префиксом [об-]: *абжынки*, *абжынак*; с префиксом [до-]: *дажон*, *дажынки*, *дажынак* (*дажыначак*), *дожынки*, *дожын*; с префиксом [недо-]: *недажынки*, *недажынак*; с префиксом [за-]: *зажын*, *зажынак*, *зажынки*;

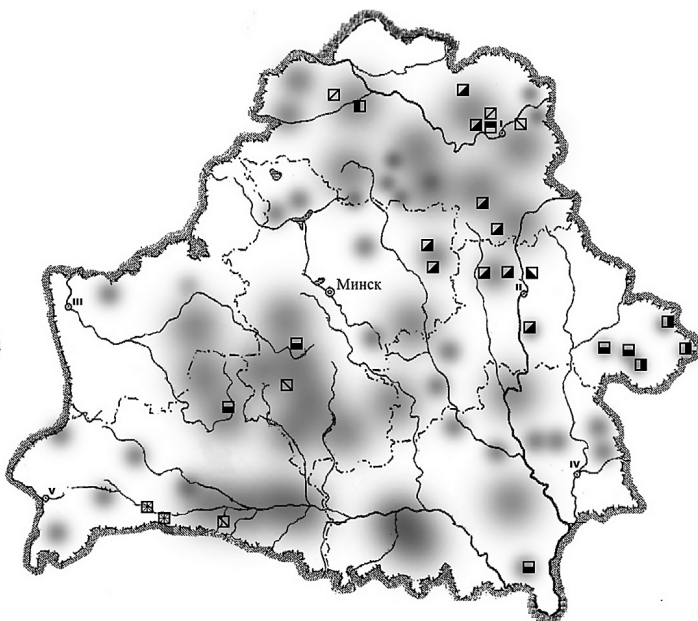
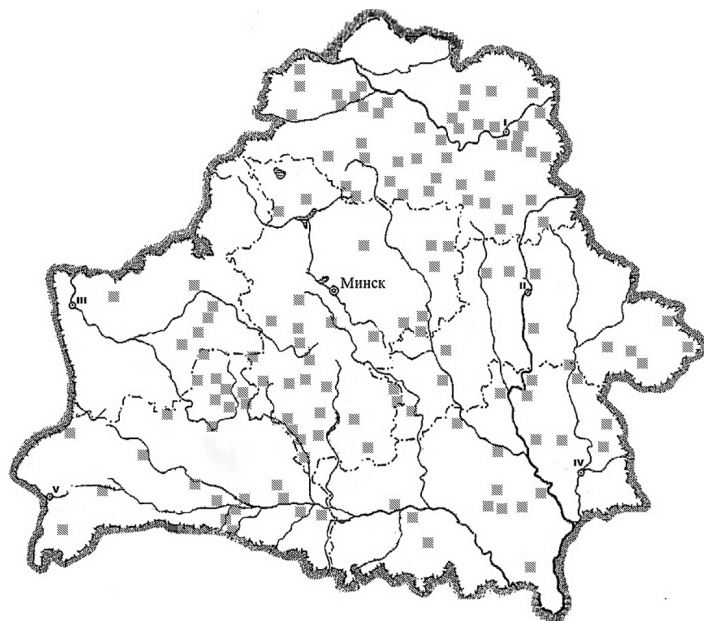
малочастотные: [козёл, коза⁶]: *завязали казла*, *каза*, *коза*; [кветка/квитка]: *кветка*, *квитка*; [коса]: *каса́*, *куса́*, *коса́*, *ко́са*, *палявая каса*; [кукла]: *кукла*, *куклачка*, *куклы*; [завивка]: *завилка*, *зави́ок* (*завиў зави́ок*); наименования с корнем [-спор-]: *спары́ш*, *дажынкавы спары́ш*, *спарня́*, *спарыня́*, *спарыня́*, *спарыня́*; [рай]: *рай*, *раёк*; [дед]: *дед*, *дзед*, *дзяды́*; [пе-

Републикация карты из ЛАБНГ



Карта 1. [Борода]

Карта 2. [Борода] + адресат / атрибуты



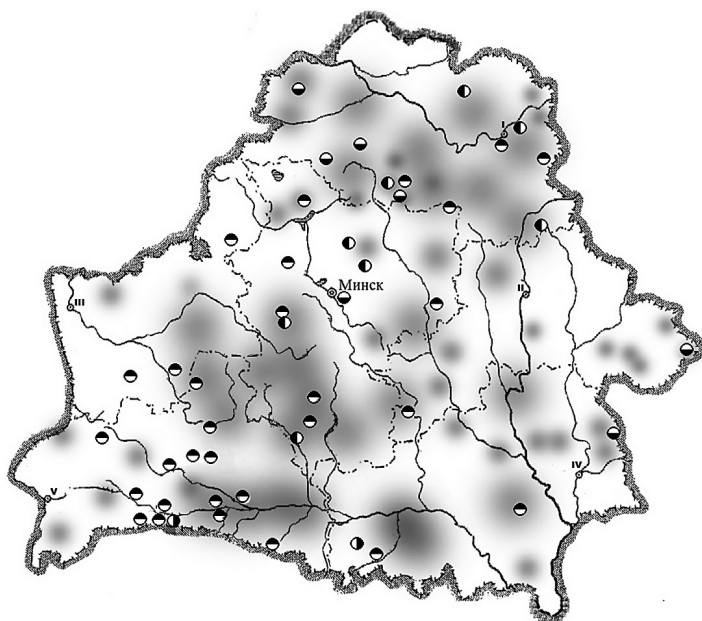
репёлка]: *перапёлка*, *перэпёлка*, *парапёлка*, *перэпёлка*, *пырыпёлка*, *пырыпёлка*.

Географическая экстраполяция этого материала представлена на картах 1—5. Карта 1 показывает распространение наименований с опорной лексемой [борода], неравномерно, но все-таки в достаточной степени охватывающее все белорусские этнокультурные зоны.

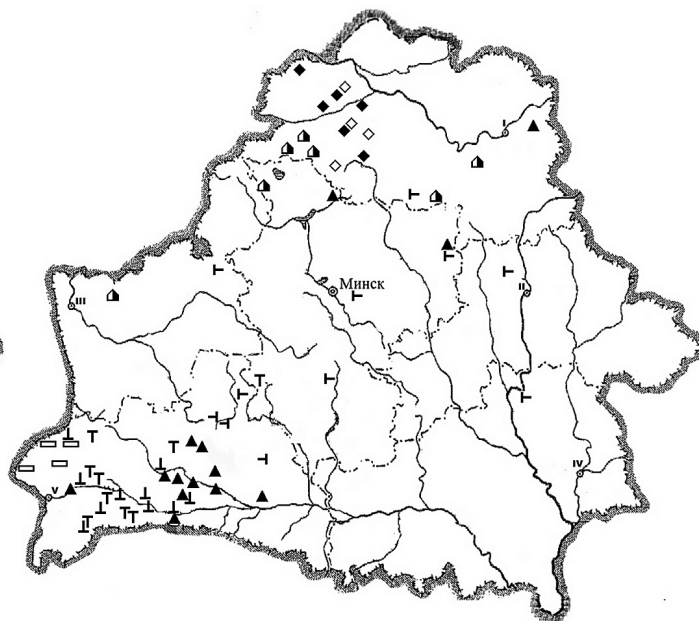
На карте 2 «[Борода] + адресат/атрибутив» на размытые ареалы базового наименования наложены знаки, отражающие его объектное или атрибутивное расширение. Их спорадическому распространению по юго-западному направлению от Минска (Случчина → западное Полесье) отчетливо противостоят три ареала на северо-востоке (район Витебска), единый центрально-могилевский с выходом на юг Витеб-

щины и северо-восток Минщины, в котором реализуются преимущественно словосочетания с [Бог] при единичном [Христос], и крайний восточно-могилевский, где четко локализуется микроареал [Илья₁], последнему противостоит столь же компактный с наименованиями [Илья₂], но в принципиально иной зоне традиционной культуры, а именно, как отмечалось выше, на Дрогичинщине.

Карта 3. [Борода] + наименования с корнем [-жин-] (дифференцированные)



Карта 4. Малочастотные наименования



Карта 3 представляет наименования с корнем *-жин-* и префиксами *до-*, *недо-*, *за-* также на фоне размытых ареалов лексемы [борода] и словосочетаний с ней. Здесь обращает внимание явная концентрация лексем с *до-* в западном Полесье, а также тяготение большинства наименований к границам ареалов «бороды».

Малочастотные названия дожинальной «бороды» нанесены на карту 4. Здесь безусловный интерес вызывают два ареальных образования на северо-западе: а) наименования с корнем *-спор-*; б) образующие фактически единую компактную этнолингвистическую микрзону [рай] // [дед], — и ареал с [цветкой/квиткой] и [косой] в западной части Загородья в западном же Полесье. Явно прослеживаются две изодоксы наименований [кукла], а именно диагональная (через Минск) северо-восточно — юго-западная, заканчивающаяся на юго-западе микроареалом [завивки], и идущая в гомельском направлении через центрально-могилевскую зону. Следует также обратить внимание на компактный ареал наименований [козёл, коза] в центральном Загородье при весьма редкой встречаемости их к северу от Минска, что, не исключено, является свидетельством их своеобразной (миграционной?) диффузии или, скорее, результатом терминологизации лексемы *каза*, нередкой в «бородных» песнях, распространенных в этих этнокультурных регионах.

На сводной Карте 5 отмечены все номинации, однако [борода] и лексемы с корнем *-жин-* не дифференцированы.

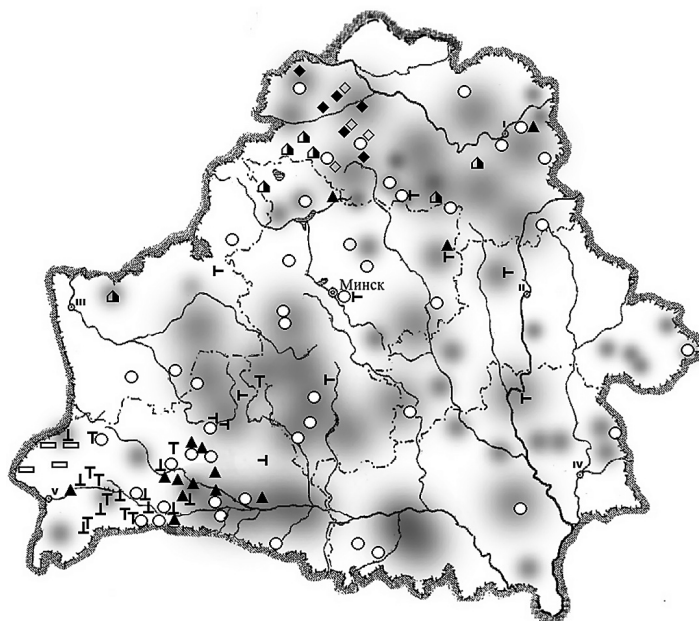
Единичные наименования представлены следующими: докш., ляхов. *ба́бки*, зельв. *букет*, вит. *вянок*, дрогич. *вынок*, докш. *гаспадара*, *гаспадары́*, слущ. *гры́ўки* (с учетом данных ЛАБНГ возможно картографирование), кругл. *драму́шки*, дрогич. *жмі́нька* (*жмі́ньку зробі́лы*), корелич., кобр. *каляда́* («жыта называлася каляда́»), миор. *копка*, копыл. *куст* («жменя каласоў называлася <...> барадой альбо кустом»), кам. *ля́шка* (опосредованно соотносится с лях. «поляк»), ляхов. *мэ́гли* (существенная диалектная трансформация *мэндлі*, *мэндлік*, которые восходят к польск. *tendel* и под. «укладка снопов»), слон. *пóвалач* (ср. дзербж. *пóвалач* «спутанный на стлище лен»), люб. *пóжњи*, иван. *святы́ ползньа́/-и*, *сплénни*⁷, кам. *свэ́нка* (иное значение — «укладка жита из 12 снопов»; вероятно, диалектное фонетическое освоение *сві́нка*), гом. *сиротá*.

Безусловно, все эти наименования требуют более подробного (этно)лингвистического комментирования, что вполне может быть реализовано в специальной работе, но нельзя

сразу же не обратить внимание на такие номинации, как *драмушки*, *каляда*, *куст*, наконец, *сирота* — с безусловными культурными коннотациями.

В заключение следует отметить, что, во-первых, богатство материалов архива БЭЛА позволяет более точно определять и пространственно репрезентовать как обрядовое явление, так и его языковое содержание, а во-вторых, дает возможность существенного дополнения ряда карт ЛАБНГ, что позволит, объединив материал, создать наиболее полную географическую проекцию — причем с учетом временной константы — явлений белорусской традиционной народной культуры.

Карта 5. Номинации дожинальной «бороды»



Примечания

¹ Подробно об этом на широком славянском фоне см.: Терновская О.А. «Борода» // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 231—234.

² Здесь к месту отметить, что одним из пионеров картографирования в восточнославянской этнолингвистике является С.М. Толстая; см., в частности, как один из первых опытов в этом направлении созданные ею карты в сб.: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Москва, 1986. С. 9—10, 13, 21, 26, 29.

³ Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 47.

⁴ См. их список: 2, 6—9, 12—14, 16—32, 34—37, 39, 41—44, 46—48, 50—51, 55—56, 59, 62—67, 69—72, 74, 76—78, 83—84, 91—92, 94—96, 103—106, 110, 112, 114, 119—120, 124, 126—133, 137—138, 140, 142, 144, 146—148, 150—151, 156—157, 159, 162—164, 167—168, 172, 174—175, 177, 178, 180, 182—187, 190, 194, 196—198, 200—201, 203, 206—207, 209, 213, 216, 219—224, 227—229, 233—234, 236—238, 240—243, 245—246, 248, 250—252, 259, 261—262, 264, 267—269, 273—275, 278—284, 287, 289—290, 292—295, 297—298, 300—301, 304, 309—310, 312—313, 315—317, 319, 322—324, 326, 330, 332, 335—336, 338—339, 343. К сожалению, объем публикации не позволяет расшифровать его, поэтому отсылаем читателя к полному списку в нашей предыдущей работе: Антропов Н.П. Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов // Кодови словенских култура. Смрт. Бр. 9. Београд, 2004. С. 202—207.

⁵ Эллипсис словосочетаний типа *Илю на бараду*, что подтверждается промежуточным *Либарада* с одновременной гиперкорректной персонификацией. Показалось уместным особо выделить эту ареально компактную группу (фиксации в 6 селах Дрогичинского р-на Брестской обл.)

⁶ Но ср. также: «Каза — калоссе, якое выпадкова пакадла на полі» (Бездеж Кобринского р-на Брестской обл.).

⁷ Ср. гродн. *плен* в ЛАБНГ 'несжатый пучок жита' («плен пакідалі для зайцоў, каб зайцы з'ядлі, гэта байка была аб зайцох, кавалачак хлёба пакідалі на дажынках — гэта быў зайчыкаў хлеб, плялі вянке»), которое «Этымалагічны слоўнік беларускай мовы» связывает с польск. *plenic* 'размножаться; приносить успех' (т. 9, с. 187).

Сокращения: вит. — витебское, волож. — воложинское, гом. — гомельское, гродн. — гродненское, дзерж. — дзержинское, докш. — докшицкое, дрогич. — дрогичинское, зельв. — зельвенское, иван. — ивановское, кам. — каменецкое, кобр. — кобринское, копыл. — копыльское, корелич. — кореличское, кругл. — круглянское, ляхов. — ляховичское, люб. — любанское, миор. — миорское, польск. — польское, слон. — слонимское, слущ. — слущкое, щуч. — щучинское.

С. НЕБЖЕГОВСКАЯ-БАРТМИНЬСКАЯ

ТРАДИЦИОННАЯ МАГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ МАГИЧЕСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ, ИЛИ НОВОЕ ВРЕМЯ, СТАРЫЕ ПРАКТИКИ

В 1935 г. Бронислав Малиновский писал, что «личность, начиная с употребления языка способом, который является одновременно и магическим и прагматическим, и постепенно переходя через стадии, в которых магические и прагматические аспекты смешиваются между собой и колеблются в культуре, к которой принадлежат, находит выкристаллизованные, традиционно стандартизованные формы языка с языком технологии и науки на одном полюсе и язык Священного Писания, молитвы, магической формулы, рекламы и политической речи — на другом» [11. С. 378—379]. Исследователь поместил в одном ряду магию, рекламу и политику. Что имелось в виду? Форма высказывания, вид, намерение (замысел), функция, а может быть, контекст?

Целью этой статьи является попытка сопоставления современных форм поведения и практик с традиционными магическими употреблениями. Магические практики — это исполнение специальными лицами действий, целью которых является достижение определенных — позитивных или негативных — результатов. Действия, совершаемые в определенное время и в определенном месте, часто сопровождаются использованием определенных предметов. В основе всех действий лежит вера в практическую силу слов и функций.

Сначала обратимся к тексту, который является примером традиционной практики, связанной (1) с **возвращением неверного возлюбленного**; записан Оскаром Кольбергом в XIX в. в Мазовии: «Если любовник бросит свою возлюбленную, а она обращается с жалобами к одной из старых знахарок, умеющих отговаривать (снимать) сглаз, и если она хочет, чтобы неверный возвратился, то не-

пременно должна принести с собой его рубашку. В то время, вечером в самый день святого Иоанна, старая знахарка берет широкую дежу, сыплет под нее раскаленные угли, одну часть накрывает горшком, под которым сидит черный кот, а на другую, подняв ее несколько выше, сыплет ячмень, трясая над ней рубашкой, при этом трижды повторяет: "Ты, ячмень, трещи, а ты, кот, мурлычь, а ты, Яська, приходи!" И это считается безотказным способом возвращения неверного любовника» [10. С. 383].

Эта запись, понимаемая как текст культуры, содержит в своей структуре несколько кодов (ср. [2]) — не только вербальный (словесная формула «Ты, ячмень, трещи, а ты, кот, мурлычь, а ты, Яська, приходи!»), но также акциональный (*высыпание раскаленных углей под дежу, накрывание горшком, высыпание ячменя*), предметный (*рубашка возлюбленного*), по принципу контактной магии Фрэзера, по принципу принадлежности, — знак возлюбленного, *ячмень* — символ мужского семени или слез девушки, *дежа* — знак плодovitой женственности), животный (*черный кот* — животное, обладающее чертами медиатора, атрибут и символ колдуньи), темпоральный (*вечер святого Иоанна*), локальный (*над дежой*). Эти коды, взятые вместе, соединяются и дополняются, вместе входя в структуру ритуала, классификационный тип которого Анна Энгелькинг определила формулой «кто-либо хочет, чтобы что-то стало» [8. С. 84], а С.М. Толстая — формулой «кто-либо хочет, чтобы было то, чего нет» [1. С. 97].

Пример другой магической практики, называемой (2) «**сжигание рожи**», в 1972 г. записала под Билгорем студентка Елена Малиновская: «Если пухнет лицо, глаз, нос или нога, тело приобретает цвет пламени, а боль становится жгучей, это рожа. Нужно из льна скатать девять шариков величиной с куриное яйцо.

СТАНИСЛАВА НЕБЖЕГОВСКАЯ-БАРТМИНЬСКАЯ, профессор; Люблинский ун-т им. М. Кюри-Склодовской (Польша)

Чистой льняной рубашкой или юбкой накрыть большое место и сжигать шарики, зажигая один от другого, и сжечь все девять. Затем перекрестить большое место, дунуть на него три раза и сплюнуть в сторону, говоря: "Иди, болезнь, на горы, на леса, здесь не задерживайся". Сжигание рожи совершается перед восходом и заходом солнца. Сжигание надлежит повторять 2-3 раза, если болезнь зашла далеко» [6. S. 105]. Этот текст представляет собой род инструкции, связанной с лечением болезни, называемой *рожа*. В нем присутствует акциональный код (*сжигание льна*) и код вербальный (формула отсылки болезни: «Иди, болезнь, на горы, на леса, здесь не задерживайся»). Предметный код составляют шарики льна, льняная рубашка или юбка. Чтобы действия оказались результативными, следует совершать их в определенное время (*перед восходом и заходом солнца*), а также в определенном месте (*место на теле больного*).

Магическим действием вредоносного типа (примером черной магии) является (3) «**черная месса**», именуемая также *мессой с проклятьем*. Сообщения о такой мессе мы записали в Грудке над Бугом в 1990 г. Как сообщила одна из информанток, такую литургию мог служить исключительно православный священник в специальном месте (за Бугом на горке) как разновидность проклятия, последствия которого неотвратимы: «Нормальная такая литургия, только в ней были молитвы — проклятия к Богу. И это всегда исполнялось. Но из наших ксендзов ни один этого служить не хотел. Только поп. <...> Только у отца пропали также и деньги, и они так то на того, то на того [думали]. А то их взял сын этого отца, те деньги. И тот отец раз... того и дал на ту черную мессу. <...> То позднее этот отец не мог этого пережить. А он, как отслужил поп ту службу, то у него ничего не болело, только жгло. До того жгло, что его дожгло. И позднее тот отец говорит: "Почему мне не сказал, что это ты взял деньги. Всё пропало уже. Если на ту мессу даешь, то уже нет отворота"» [14. S. 91].

Как возвращение возлюбленного, отмеченное Кольбергом, так и сжигание рожи из окрестностей Билгорая или черная месса из окрестностей Грудка — всё это примеры традиционных магических практик. Две

последние, записанные в течение последних 25 лет, ничем не отличаются от «суеверий», зафиксированных в этнографических источниках. Практики подобного рода в настоящее время можно найти не только в селе, но и в большом городе. Приведем один из таких ритуалов, имевший место в онкологической клинике Люблина. Специализированное медицинское лечение (химиотерапия и радиотерапия) соседствовало с магической процедурой, которая была устроена семьей пациента. Свидетелем этого в июле 1989 г. был другой пациент. Как следует из его сообщения, магическая процедура состояла в (2) «**снятии**» **болезни**. По желанию семьи в отсутствие врача в воскресенье перед полуднем в клинику приехал терапевт из Белжца, известный в регионе по прозвищу Малый Янек. Снятие болезни с пациента предвлялось коротким разговором, выясняющим смысл процедуры и гарантирующим добрую волю терапевта. После совместного чтения молитвы «Отче наш» начался сеанс. Малый Янек, выполняя обеими руками обтекающие движения вдоль тела пациента от головы к коленям и стряхивая в сторону снятые таким способом злые силы, с улыбкой ритмично шептал полголоса какие-то слова. Пациент, который был свидетелем процедуры, затруднился идентифицировать только один фрагмент данных магических заклинаний, это была известная народная песня «Шла девушка около мельницы, работать ей не хочется, и поглядывала на солнышко — высоко ли оно еще». Любовная песня стала функционировать в новом контексте как магическая формула. Однако, несмотря на смену контекста, функция ритуала была та же, процедура имела признаки белой магии, а ее целью было излечение пациента [5. S. 30—31].

Возвращение к магическим практикам в последнее время можно заметить в других новейших сферах жизни: лечении зависимостей, компьютерных играх, повестях в жанре фэнтези, националистическом и этническом дискурсах [9]. В новом контексте, в новой ситуации используются известные с древности словесные формулы, образы, жесты, ритуальные техники. С наибольшей силой, как заметил Б. Малиновский, они проявляются в рекламе и в выступлениях политиков. О (4) **современной рекламе** он писал, что эти

тексты сопоставимы с тробриандской магией красоты:

Разглаживаю, улучшаю,
отбеливаю,
Твою голову разглаживаю,
улучшаю, отбеливаю,
Твои щеки разглаживаю,
улучшаю, отбеливаю,
Твой нос разглаживаю,
улучшаю, отбеливаю,
Твое горло разглаживаю,
улучшаю, отбеливаю.
Твою шею разглаживаю, улучшаю,
отбеливаю [11. S. 380].

Достаточно вспомнить современную рекламу кремов и средств по улучшению внешнего вида, в которой крем чудесным образом преобразует зрелую, состарившуюся кожу женского лица в гладкое лицо девочки-подростка или молодой женщины.

Приспособление традиционных формул к новому культурному контексту и новой технической реальности имеет место даже в наиболее современных областях, например при (5) «**лечении**» **неисправностей собственного компьютера** или в целях насыщения порчи на чей-либо компьютер. В Рунете можно встретить шуточные заклинания, например: «Встану я, подключась, пойду, перезагрузясь, из директории в директорию, из папки в папку. Под меню, под панель инструментов, на монитор, на дисплей» и т.д. [9. S. 221]. Форма этого заклинания отвечает русским традиционным заговорам: «Стану я, раб Божий [имя], благословясь, пойду перекрестясь, из избы не дверями, из двора не воротами...» (см. [13. С. 123]).

Современная реклама и заклинание от порчи компьютера при взгляде на форму формул и веру в их результативность близки формулам традиционной магии. Однако сознание исполнителей традиционных практик не такое же, как у отправителей рекламы и обладателей компьютеров. В современной магии отсутствуют типичные черты магии традиционной — обращение к сверхъестественным силам (магическим помощникам) и серьезное отношение к своим действиям. Общим в обоих случаях остается практическое (может быть, кажущееся) целеполагание действия — для придания красоты телу и ликвидации «болезни». Вера в возможность изменений происходит из убеждения,

присутствующего как раньше, так и теперь, что «слово, произнесенное в определенных обстоятельствах, имеет действительную, объединяющую силу, что высказывание с неизменной силой вызывает специфичный результат, когда представляет свидетельство вечного блага, когда вызывает невосполнимые разрушения или же отягощает обязательством на всю жизнь» [11. S. 102—103]. Здесь речь идет о высказывании, которое, по мнению Джона Остина, не является только «описанием того, как было бы квалифицировано мое действие в результате произнесения высказывания, или утверждением, что я совершаю данный акт: произнесение высказывания и есть осуществление действия. Произнести такую фразу — значит совершить этот акт» [3]¹. Вслед за Остином высказывания этого типа получили названия перформативных: «Произнесение высказывания является совершением какого-либо действия, является чем-то, о чем не думаешь нормально только как о произнесении чего-либо» [3]².

Разновидностью современных вербальных действий с практической функцией и одновременно примером новейшей магии является языковое поведение политиков. Слово в речах политиков является основным средством формирования общественных позиций, а особая сила заключается в условиях «увеличенной медиативности». В случае традиционных культур речь идет о пограничных моментах суток (о них писала Анна Бжозовская-Крайкая [7]), но в настоящее время, в контексте действий политиков, эта «увеличенная медиативность» может быть объединена с основными моментами общественной и публичной жизни, например периодом смены государственного строя или избирательной кампании. Обращусь к примерам высказываний представителей партии Права и Справедливости (PiS) периода роспуска Сейма Польской Республики IV созыва, а также периода избирательной кампании сентября и октября 2007 г. Представим, каким способом в высказываниях политиков создается образ действительности и что свидетельствует о том, что произнесенное слово имеет силу действия.

Основной целью политиков во время кампании является победа в

парламентских выборах, но, чтобы ее достичь, следует создать позитивный образ себя и негативный образ противника. Речь идет о воздействии на действительность не физическую, но ментальную, на умы избирателей или тех лиц, которые решают, кто сядет в парламентские кресла. Во время последней избирательной кампании в Польше в 2007 г. проявились четыре способа воздействия на избирателей, через: а) знаковое наименование противника («чужого») и его деятельности, б) демонизацию некоторых аспектов публичной жизни, в) устраивание отчетливой (в сущности, популистской) системы ценностей, г) выставление напоказ позитивного образа самого себя.

От наименования противника зависит образ объекта в сознании слушателя, так как имя возрождает к жизни разные представления о людях, местах или ситуациях, становится переключателем в создании ментальной действительности. В особенности эта функция названий проявляется при актуализации категории *свой—чужой*. В период неопределенного состояния власти, роспуска правительства, сейма, отставки министров, своего рода общественно-политического «времени перехода» категория чужого становится особенно важной, так как его дискредитация может предопределить победу на выборах. Чужими для правящей в 2007 г. партии Права и Справедливости были политические противники, которых называли разными способами: *комуняки* (*kotuchy*), *агенты Кремля*, *поклонники серпа и молота* (коммунисты и посткоммунисты, сочувствующие России); *лжеэлиты*, *образованцы* (интеллигенция); *знатоки стирки* (журналисты); *серые сети* (богатые люди), *система*, *фронт защиты преступников* (коррупированные). Главный противник партии Права и Справедливости — Доналд Туск, глава Гражданской Платформы — *вампир* или *волк* (ср. в высказываниях политиков партии Права и Справедливости: *волчьи зубы/клыки Туска*, *волки из Гражданской Платформы*, *стая волков*; молодые члены Гражданской Платформы — *молодые платформовские волки*). Членам и сочувствующим Гражданской Платформы приписывались попытки ликвидации противника, который наделялся демоническими чертами:

«Воины "Системы" после победных выборов не сложили оружия. Они хотят теперь пробить осиновым колом врага или тех, кто обещал бороться с коррупцией»³.

Общественно-политической действительности, по мнению политиков партии Права и Справедливости, в прошедший период угрожали многочисленные «демоны»⁴: 1) посткоммунизм, 2) преступность, 3) «чужое», 4) либерализм, 5) олигархия, 6) бытовые скандалы, 7) заговор, 8) разрушение исторической памяти, 9) ложь, 10) угроза демократии. Использование в высказываниях риторической фигуры «демона» и обнаружение разных признаков демонизации публичной жизни было полезным для экспликации ценностей, декларируемых в программе партии Права и Справедливости, — эти ценности должны быть однозначными, четкими, легкими для усвоения и очевидными для избирателя как контрпредложение против обозначенных ранее «демонов»: 1) посткоммунизм — демократия; 2) преступность — безопасность; 3) чужой — свой; 4) либерализм — солидарность, равенство; 5) олигархия — честность, достаток; 6) бытовые скандалы — законность; 7) заговор — открытость; 8) разрушение исторической памяти — уважение к истории; 9) ложь — правда; 10) угроза демократии — свобода граждан, воля народа. Следовало также создать позитивный образ себя и своих, т.е. собственной партии, ее членов и симпатизирующих ей лиц. С этой точки зрения члены партии Права и Справедливости, говоря о себе, актуализировали: собственную работоспособность («Гражданская Платформа попросту ленится — правительство великопеленое, и у него есть хозяйственные успехи»), компетентность («Вокруг шефа Гражданской Платформы — верные преториане, а Ярослава Качиньского окружают выдающиеся политики»), последовательность (о Качиньском: «Предводитель партии Права и Справедливости храбрый, боевой, неуступчивый») и честность («Мы боремся с коррупцией»).

Словесные действия (наименование, демонизация, оценка, создание позитивного образа «своих») в замыслах политиков, подобно действиям магов, шаманов, знахарей, направлены на вызывание определенных результатов. При взгляде на сходство

функции традиционных магических форм поведения и действий современных политиков политика была определена Б. Малиновским [11. S. 381] как «современное чернокнижие», а политики, которые действуют с помощью слова, названы П. Новаком и К. Олейником [12] «современными чернокнижниками». Здесь важна вера в результативную функцию действий и/или знание о социальных результатах говорения. Человек в контексте действий магического характера появляется как субъект, а также как их объект и получатель (объект, пациент): знахарь, шаман, исцелитель, сам действует магическим способом, но также и на него могут быть направлены магические действия: тогда он является объектом действий (ср. выражения *магия слова, прессы, обряда, телевидения, рекламы, фильма, театра* и т.д.). Несмотря на разницу во времени, в развитии цивилизации и в изменении сознания, в традиционной магии и современной рекламе или политике есть много общих элементов. Попробуем их суммировать, выделяя в них роль языка: 1. Язык играет активную роль в создании образа действительности. 2. Он является не только средством коммуникации, но и инструментом создания мира. Информирова о мире, он одновременно формирует, интерпретирует образ мира, а через названия преобразовывает его: «объекты» делает «вещами» (*rzeczami*) и включает их в сферу человеческих понятий (слово *rzecz* ‘вещь’ происходит от глагола *rzec* ‘говорить’). Как образно заметил Ван дер Леев, человек через говорение приводит «вещи» в движение, ибо использование языка эквивалентно действию. 3. Магия слов, или, иначе говоря, оперативное действие языка, «отнюдь не является историческим пережитком. Оно является фактом. Только поле языкового действия есть не физическая действительность, но общественная, ментальная» [6. S. 95—149].

Примечания

¹ Цит. по изд.: Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17. С. 26—27.

² В качестве примеров современных высказываний перформативного характера могут быть использованы в первую очередь наименования и увольнения, поздравления (рождественские, пасхальные, с днем рождения и име-

ниями, по случаю Дня Бабушки и Дедушки, Дня Матери, свадьбы, юбилея), благодарности, соболезнования, тосты и пр.

³ Это контекст из статьи Петра Скожиньского «Добивание осиновым колом», помещенной 30.09.2007 г. на страницах «Dziennika».

⁴ Частично отсылаю здесь к статье Й. Жакковского «Демоны устали» (Polityka. № 35, 1.09.2007. S. 21—23).

Литература

1. Толстая С.М. К понятию функции в языке культуры // Славяноведение. 1994. № 5. С. 91—97.
2. Толстой Н.И. Из грамматики славянских обрядов // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 63—77 [1-е изд.: 1982 г.].
3. Austin J.L. Wypowiedzi performatywne // Austin J.L. Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne. Warszawa, 1993. S. 331—334 [1-е изд.: 1979 г.].
4. Bartmiński J. Sprawcze funkcje słowa: O języku magii, poezji, religii i polityki // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. T. 13. S. 7—12.
5. Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S. Intencja a funkcja tekstu // Oblicza komunikacji I. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją / Pod red. I. Kamińskiej-Szmaj, T. T. Piekota i M. Zaśko-Zielińskiej. Kraków, 2006. S. 25—44.
6. Biłg E. Relacje o kosmosie. Teksty gwarowe z okolic Bilgoraja / Pod red. J. Bartmińskiego. // Etnolingwistyka. Lublin, 1989. T. 2. S. 95—149.
7. Brzozowska-Krajka A. Między magią a religią. O modlitewkach ludowych // Folklor — Sacrum — Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995. S. 183—200.
8. Engelking A. Rytuały słowne w kulturze ludowej // Język a kultura. Wrocław, 1991. S. 75—85.
9. Grębecka Z. Słowo magiczne poddane technologii. Warszawa, 2006.
10. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 42. Mazowsze. Wrocław; Poznań, 1970.
11. Malinowski B. Dzieła. T. 5. Ogrody korralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa. Warszawa, 1987.
12. Nowak P., Olejnik K. Współcześni czarnoksiężnicy — magia i rytuał w tekstach politycznych // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. T. 13. S. 27—48.
13. Tolstaja S. Magiczne funkcje negacji w tekstach sakralnych // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. T. 13. S. 117—125.
14. Twórczość Ludowa. 1991. № 3—4.

О.А. ПАШИНА

«СВЯТЫЕ» В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ XX века КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Взаимодействие народной и церковной традиций имеет многовековую историю и во многом определяет современный облик русской традиционной культуры. В XX в. в этих взаимоотношениях произошло несколько крутых поворотов, связанных, во-первых, с гонениями на церковь на рубеже 1920—30-х гг., во-вторых, с частичным ослаблением репрессий во время Великой Отечественной войны и, в-третьих, с возобновлением церковной жизни на селе с начала 1990-х гг.

В конце 1920-х гг. в СССР развернулась широкая антицерковная кампания. Началось массовое разрушение храмов и преследование священников. Эти действия властей воспринимались верующими как знак приближения конца света, в чем усматриваются аналогии с реакцией на церковные реформы в середине XVII в. В качестве иллюстрации восприятия крестьянами гонений на религию приведем фрагмент духовного стиха, записанного во Владимирской обл. (Муромский р-н, Польцовский с/с):

Жизнь тяжелая настала,
Лучше, братья, умереть.
Что вокруг нас происходит,
Страшно даже посмотреть.
Храмы Божии закрыты,
Их лишили красоты.
В них все окна перебиты,
С главов брошены кресты.
Служба Божия закрыта
И священник заключен,
Детский мир воспитан грубо,
Богохульству научен.
<...>
И поста не соблюдают,
Божьих праздников не чтут,
Вместо церкви Господней
К бесу в соймище идут¹.

Ответом на эти события становится уход народной религиозности в

ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА ПАШИНА, доктор искусствоведения; Гос. ин-т искусствознания (Москва)



Святой источник рядом с д. Куровщина Унечского района Брянской обл. Фото О.А. Пашиной

«подполье», выразившийся в создании тайной народной церкви. Верующие русские крестьяне были вынуждены в некоторых ситуациях брать на себя функции священнослужителей в той степени, в какой они могли с ними справиться. Это привело к формированию в русской деревне особой группы людей, которых в зависимости от местности могут называть «святыми», «богомолками», «монашками», «певчими», «читалками».

При отсутствии полноценной церковной жизни в сельской общине подобные функции чаще всего берут на себя женщины. Обычно «святыми» становились вдовы, потерявшие своих детей матери, старые девы, часто — жены репрессированных священников, т.е. женщины, давшие обет служить Богу в силу жизненных обстоятельств, обычно трагических. Если в традиционной крестьянской среде некоторые из таких женщин находились на периферии социальной структуры, то вхождение в группу «святых» резко повышало их общественный статус. Последний определялся тем, что они владели особым знанием — знанием канонических церковных текстов и духовных стихов, благодаря чему в глазах общины оказывались приближенными к сфере сакрального. Вместе с тем «знающими людьми» в народе считаются также знахари и колдуны. Если раньше оппозицию им составлял церковный причт во главе со священником, то после разрушения храмов им стали противостоять «святые». В

отсутствие священника они обладали и обладают сейчас безусловным религиозным авторитетом среди жителей деревни. По сравнению с другими членами общины они выделяются внешним обликом (часто носят лишенную всяких украшений темную одежду) и более строгим («праведным») образом жизни: не участвуют в праздниках (кроме религиозных) и развлечений и в некоторых случаях считают для себя невозможным петь «светские» (лирические, хороводно-плясовые) песни.

Возникновение социального института «святых» в первую очередь было связано с необходимостью совершения богослужений по усопшим, поскольку для русского крестьянина было невозможно похоронить человека без отпевания. Среди «богомолок», как правило, выделяется «попиха», выступающая в качестве распорядителя похорон и следящая за соблюдением всех обрядовых правил. Показательно, что по отношению к ней часто употребляются названия, в которых игнорируется ее половая принадлежность: «Это у нас — этый самый поп. Эта женщина у нас стихи все эти самые нас учит петь. Мы её зовём "отец"» (с. Лутна Клетнянского р-на Брянской обл.); «А были у нас такая старцы святые, тья пели стихи. Сидять (над покойником. — О.П.) и покуют усю ночь» (д. Суздаевка Хиславичского р-на Смоленской обл.). Обычно «святые старцы» — это женщины пожилого возраста, что имеет, видимо, принципиальное значение, поскольку в глазах общины

они выступают своего рода медиаторами между тем и этим светом. Ночные бдения над покойником с чтением Псалтири и пением духовных стихов расцениваются ими как своеобразная подготовка самих себя к переходу в мир иной.

«Богомолки» были главными исполнителями заупокойной службы и духовных стихов. Религиозные чувства, сохранившиеся в русской деревне, воплотились в поздних духовных стихах. С конца 1920-х гг. начинается активный процесс их продуцирования на основе самых разных источников — как текстовых, так и музыкальных. Поэтические тексты складывались на базе свободного комбинирования фрагментов молитв, встречавшихся в старых епархиальных изданиях стихов священников, жестоких романсов, а позднее книжных текстов сектантов разного толка, общины которых стали появляться в деревнях. Это же касается и музыкальной стороны поздних духовных стихов, напевы которых нередко представляют собой сплав интонаций церковных песнопений, местной и городской песенности. Сформировалась и особая традиция распространения стихов — при помощи записи их текстов в «тетрадки». При этом распеваются они преимущественно на известные в традиции напевы.

Закрытие церковей обусловило переход богослужебных песнопений в сферу внехрамового функционирования, что наряду с уничтожением священных книг и в силу этого частичным забвением сельскими жителями текстов молитв и церковных распевов повлекло за собой фольклоризацию этих песнопений. Так, в ряде районов Смоленщины были зафиксированы песнопения, тексты которых не находят буквальных соответствий в богослужебной литературе, а являют собой творческую переработку церковных текстов самими исполнителями. В них певицы достаточно свободно соединяют почерпнутые из разных источников строки, по необходимости перемежая их словесными вставками собственного сочинения. Что касается музыкальной стороны песнопений, то в них по сравнению с церковным первоисточником часто меняются ритм, ладовое строение напевов при сохранении мелодического рисунка, а также многоголосная фактура, которая из гомофонно-гармонической, характерной для обиходных распевов, превращается в гетерофонную, господствующую в народной традиции².

Церковные песнопения в народной интерпретации чаще всего исполняются в рамках похоронного обряда. Часть из них входит в церковные службы по усопшим («Вечная память», «Со святыми упокой...», «Трисвятое», «Помяни, Господи Боже наш...», «Благословен еси, Господи...», «Со духи праведных скончавшихся...» и т.д.), другие же в церковной практике в заупокойных службах не используются, но оказываются прикрепленными к похоронному обряду (припевы из акафистов Пресвятой Богородице: «Радуйся, Невесто невестная» и «Радуйся, Заступнице усердная рода христианского», молитва Божией Матери «Царице моя Преблагая...»).

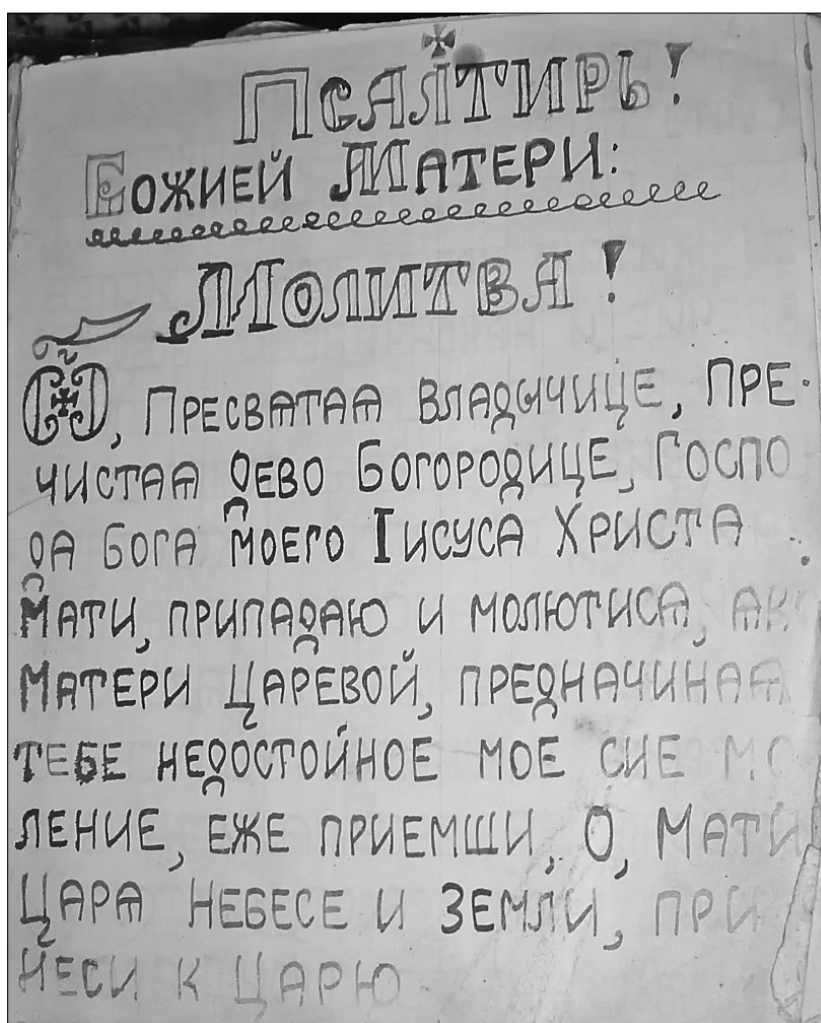
Так, например, на Смоленщине при шествии похоронной процессии на кладбище чаще всего поют «Трисвятое» в соответствии с церковным канонами. Однако в ряде районов «Трисвятое» поют только при похоронах мужчин, а если хоронят женщин, то по дороге поют припевы к ака-

фистам Пресвятой Богородице. Такая половая дифференциация церковных песнопений, безусловно, имеет фольклорную природу, поскольку не предусмотрена церковными правилами. Кроме того, церковные песнопения звучат перед положением тела в гроб, во время каждения гроба «попихой», при выносе тела из дома, на кладбище перед погребением и на поминальных застольях (ужин в полночь во время ночных бдений над покойником, «горячий» стол сразу после похорон, обеды на сороковой день, в первую и третью годовщину со дня смерти).

Таким образом, церковные песнопения фольклоризируются и существуют в сугубо локальных версиях, подобно песенному фольклору: «В Добрытине другой мотив, они холодно поют, они к нам, а мы к ним не подпеваемся. В Новониколаевском очень часто (быстро. — О.П.) поют, частят "Святой Боже". В Максимове по-своему поют, а у нас в Кузьмине похоже по-церковному поют»³. Важной предпосыл-

кой фольклоризации церковных песнопений послужил и устный способ их усвоения и передачи. Кроме того, можно отметить тенденцию к распеванию канонических текстов, которые в церковном обиходе никогда не поются, а только читаются. По-видимому, это связано не только с вокальной доминантой в русской народной традиции, но и со стремлением усилить сакральное значение этих текстов при их исполнении вне храма.

Включение церковных песнопений в похоронный ритуал обусловлено желанием проводить покойного по-христиански даже в отсутствие священнослужителей. В смоленском регионе заметно функциональное пересечение церковных песнопений и духовных стихов, вызванное, видимо, их принадлежностью к «божественной» сфере. Отсюда проистекает нередко встречающееся терминологическое неразличение этих жанров, которые исполнители могут называть одним словом — *стихи*. Нередко церковные



песнопения (например, «Трисвятое» или «Аллилуйя») могут выступать в качестве рефрена в духовных стихах, а припевы народного происхождения — присоединяться к церковным песнопениям⁴. Несмотря на существенные различия в генезисе и музыкальной организации, традиционные жанры (плачи, духовные стихи) и церковные песнопения постоянно взаимодействуют друг с другом. В традиционных текстах встречаются заимствования из канонических церковных, которые, в свою очередь, подвергаются творческой переработке в народной среде.

В советское время участники народных молений во многих местах были склонны скрывать их от стороннего наблюдения, справедливо опасаясь осуждения или мер административного воздействия.

По нашим наблюдениям, после открытия храмов и возобновления церковной жизни в 1990-е гг. отношения между священниками и «святыми» складываются непросто. «Святые», которые в течение долгого времени были единственными хранителями православных традиций в деревне, часто вступают в конфликт с присланными священниками, не признавая их авторитета. С другой стороны, священники, видя в практике народных молений нарушения канона, часто расценивают ее как сектанство. Напряжение между священником и «богомолками» усугубляется еще и тем, что лидером последних («попихой») является женщина, что недопустимо в православной традиции. В том, как складываются эти отношения, важной оказывается позиция священника, его такт и уважение к народной вере. В части обследованных нами сел священникам удалось наладить отношения с «певчими» и привлечь их к участию в церковных богослужениях, пению на клиросе. В этих случаях музыкальная стилистика народных молений не могла не сказаться на церковном пении. Так, в с. Большебыково Красногвардейского р-на Белгородской обл. женщины поют в храме открытым «фольклорным» звуком, а не микстом, характерным для церковного исполнения. Кроме того, в фактуру клиросного пения они внесли орнаментальный верхний подголосок, свойственный местным протяжным песням. Нам представляется, что подобный процесс происходил и в прошлом. По-видимому, именно так складывались местные распевы канонических церковных песнопений.

Во многих селах силами «святых» создавались моленные дома, где по воскресеньям и в праздничные дни они осуществляли (и осуществляют сейчас) формы богослужения, которые допущены для мирян. В д. Алешенка Трубчевского р-на Брянской обл. мы посетили один из таких моленных домов и записали воскресное богослужение. Эта народная «церковь» находится в доме одной из женщин, выполняющей функции священника. Там находится иконостас, который отчасти состоит из икон, принесенных из разрушенной церкви, церковная утварь, сундук, где хранится плащаница. В этой деревне разработан целый ритуал передачи функций «попихи» при невозможности прежней исполнять свои обязанности. «Богомолки» совершают особую службу, «рукополагая» новую избранницу, после чего «церковь» торжественно переносится в ее дом.

«Святые» также нередко являются основными хранителями сельских святынь: источников, часовен, кладбищ, приводят их в порядок и следят за их состоянием. Если в советское время поклонение этим святыням совершалось тайно, то в последние годы оно приобретает публичный и массовый характер. Так, в селах Карачевского р-на Брянской обл. с конца 1990-х гг. на Преположение стали совершаться крестные ходы к «святым криницам», расположенным далеко в лесу. Хотя сейчас крестные ходы к источникам возглавляют священники, которые совершают там водосвятные молебны, инициатива их проведения по-прежнему принадлежит местным «богомолкам». Предметом их заботы становятся и разрушенные храмы, которые в связи с легализацией церковной жизни снова вошли в число сельских сакральных мест. Несмотря на то что многие из них до сих пор стоят в руинах, структура их пространства сохраняется в сознании местных жителей: например, они не позволяют себе заходить в алтарную часть, хотя алтарная преграда отсутствует. Остальное пространство храма «оживается». Например, в с. Мощёное Хотынецкого р-на Орловской обл. в разрушенную церковь Смоленской иконы Божией Матери из домов приносят иконы и ставят их в выбоины от снарядов, по дороге на кладбище заносят гроб с покойным, на Пасху приходят святить куличи и яйца, наконец, просто молиться. Интересно, что могила священника,

который служил в храме, также вошла в круг почитаемых мест. Приходя к развалинам церкви, женщины обязательно посещают эту могилу, убирают ее, вешают *обеты* (вышитые полотенца, пелены) на могильный крест. В этом случае мы можем говорить об одной из форм народной канонизации. Приезжим с удовольствием рассказывают о праведной жизни священника: имея медицинское образование, он после отстранения от службы лечил односельчан и умер, заразившись дифтеритом от больного ребенка.

Сходная ситуация наблюдается в с. Лыщицы Унечского р-на Брянской обл. Здесь в течение долгого времени «святыми» были вдова репрессированного священника и женщина, прислуживавшая в церкви. Они жили в существующем до сих пор «святом» доме, где совершали богослужения, на которых могли присутствовать все желающие. После их смерти за домом присматривает женщина, которая не вышла замуж из-за физического уродства. Помимо алтаря в доме хранятся созданные «святыми» рукописные книги с молитвенными текстами. «Святые» похоронены на местном кладбище, причем кресты на их могилах в два раза выше остальных, т.е. такие, какие, по словам местных жителей, раньше ставили только священникам. К этим крестам жители села приходят с просьбами о здоровье или помощи в разных делах, оставляя на них дары. Интересно и то, что как жизнь «святых», так и их посмертное существование обрастают в народной среде мифологическими рассказами об их отмеченности Богом, совершенных ими чудесах и т.п.

Примечания

¹ Данченкова Н.Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. М., 2003. С. 204.

² Некоторые такого рода песнопения опубликованы: Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. М., 2003. С. 530—533.

³ Данченкова Н.Ю. Указ. соч. С. 198.

⁴ См.: Енговатова М.А. Народные версии тропаря Пасхи // Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1: Календарные обряды и песни. М., 2003. С. 254—255.

Е.Л. БЕРЕЗОВИЧ, К.В. ПЬЯНКОВА

«ЭТИ ЩИ ПО ЗАРЕЧЬЮ ШЛИ...»

Согласно русским народным пищевым канонам, «настоящий» суп должен быть наваристым, густым, жирным, а чай — крепким и сладким. Жидкий (и, как правило, постный) суп и некрепкий чай (или чай без сахара, молока) — реалии, на первый взгляд, малозначительные, но они «оттеняют» свойства «настоящего» супа и чая, а потому получают при осмыслении в народной культуре четко выраженную оценку (преимущественно негативную) и множество наименований (большей частью экспрессивных, шуточных, нередко основанных на метафоре) в общенародном языке, просторечии и говорах. Рассмотрим некоторые мотивы и способы номинации этих реалий, используя в качестве основного материала факты русского языка и привлекая инославянские параллели.

Чаще всего рассматриваемые значения передаются качественными прилагательными, которые выражают идею **недостатка, отсутствия, нехватки** чего-либо (С.М. Толстая называет такие прилагательные каритивными [28; 29; 30 и др.]). При этом универсальным определением для подобного рода блюд, наверное, можно назвать литературное *пустой*, ср. *пустой суп*, *пустые щи*, *пустой чай*¹. В *пустом* чае недостает *заварки* (литер. *слабый*, *жидкий чай*, диал. *тихой* [21. Вып. 6. С. 464], *скудный* [23. Вып. 38. С. 177], *редкий* [23. Вып. 35. С. 19], *тонкий* [17. С. 173], *жидкопояс* [8. Т. 1. С. 409]), *сахара или молока* (простореч. *простой*, *пресный чай*, диал. *постный* [23. Вып. 30. С. 230], *порожний* [23. Вып. 30. С. 71], *глухой* [КСГРС]). А в *пустом* супе не хватает *жира, заправки* (литер. *постные щи*, диал. *сухие щи* (ср. пол. *sucha zupa*²), *простой* (суп) [12. Т. 3. С. 445], *порож(з)ница* 'пустая варка, пустые щи или каша, в пост или когда нет ничего' [8. Т. 3. С. 319], пол. диал. *ślepy rzybu* 'постный суп с картошкой' [34. Т. 5. С. 345]³) или *гуши* (литер. *жидкий суп*, диал. *редкий* [23. Вып. 35. С. 19], *голызня*, *голышка* [23. Вып. 6. С. 345, 347], *жиделяга* [23. Вып. 9. С. 169], *пустовар* [8. Т. 3. С. 340—341]). В целом

же *пустым* блюдам недостает питательности, ср. диал. *тонкий* (о пище) [21. Вып. 6. С. 480], *слабая пища* [23. Вып. 38. С. 211]. На другом полюсе оппозиции — пища *густая*, *жирная*, ср. *жирный* 'крепкий, хорошо заваренный (о чае)' [21. Вып. 2. С. 64], *толстая* (*толстые щи* 'густые щи' [КЭИС], *толстое пиво* 'густое' [17. С. 173]), *наквашенная* (ср. *квасить чай* 'добавлять в чай молоко, сахар и т.п.' [КСГРС]), *скоромная*, *воложная* (о супах); слабому чаю противопоставлен *крепкий, дюжий* (*дюжий* 'концентрированный, крепкий (чай)' [21. Вып. 2. С. 18]).

Признак нехватки «содержания» может быть выражен и другими способами. К примеру, каритивно можно представить воду — как суп без основных питательных ингредиентов или чай без заварки, ср. жарг. *варводичка* (из *варёная водичка*) 'очень жидкий суп', диал. *жареная вода* 'слабо заваренный чай или квас' [18. С. 52]. Кстати, «переворачивая» эту модель, можно получить иронические наименования собственно воды, кипятка как неполноценного чая (или другого напитка). Для носителей диалекта это «чай», «квас» и др. гусей и уток (рус. диал. *гусиный чай* [КЭИС], *гусиной квас*: «Пить-то у нас вам нечѣ подать, разве только гусиной квас, вода только проста» [18. С. 164], *утиный квас* [12. Т. 2. С. 182], пол. диал. *gęsie wino* [34. Т. 2. С. 183]), для носителей жаргона — кола, текущая из-под крана (укр. жарг. *кран-кола* [1. С. 45]).

Из «физических» свойств жидкой пищи выделяется также **цветовая характеристика**. Помимо наименований, отражающих реальный цвет постных супов, которые нередко готовятся из капусты или зелени (литер. *зеленые щи*, диал. *зеленушка* 'холодный суп из свежих овощей; окрошка' [23. Вып. 11. С. 249] и др.), есть названия, говорящие об отсутствии в супе сметаны или молока, — *забелы*, *подбелки*: *черные щи* 'пустые щи, не приправленные сметаной' (зап. в д. Кунгурка Свердловск. обл.), *серый квас* 'постная, без мяса окрошка' — «Ели серый квас, не забеленный ништо» [23. Вып. 37. С. 226] (ср. литер. *серые щи* 'щи, приготовленные из верхних, зеленых листов капусты'). Подобная цветовая характеристика таит в себе оценку, которая становит-

ся явной в тех случаях, когда черный суп символизирует отказ при сватовстве: рус. диал. *налить черных щей* 'отказать при сватовстве', ср. также белор. *даць чорнай поліўкі*, пол. *dostać (dać) czarną (szarą) polewkę* («получить (дать) черный (серый) суп») 'то же' и др.; отказная символика основана на признаке «пустой, лишенный содержания, будничной, "непрестижной"» (подробнее см. [4. С. 254—255]).

Цветовые обозначения слабого чая организованы иначе. Они пародируют «красивые» названия чайных сортов (*чай — белая роза*, *чай — белые ночи* [5. С. 67—68]) или метафорически уподобляют чай какой-то светлой жидкости. Это может быть *моча* (рус. простореч. *моча* 'о напитках недостаточной крепости, плохого цвета, разбавленных водой', *моча* (*писа*, *писи*) *сиротки Хаси* 'то же', *писи пани Хаси*, *верблужья моча* [3. С. 29, 51], диал. *моча Кузьмича* (*Ильича*), *моча лошади* [КСГРС], простореч. *моча дикого осла*, белор. простореч. *мачай* (< *мача* + *чай*) (сообщено Т.В. Володиной) и др.); речная (озерная) вода: рус. диал. *уфтюга* 'некрепкий чай, напоминающий воду в р. Уфтюга' [КСГРС], простореч. *байкал* 'слабо заваренный чай (в основе метафоры — чистота воды озера Байкал)' [25. С. 22]. Сопоставление с речной водой (на этот раз для жидких щей) кроется также в присловье: *Эти щи по заречью шли, да по воде к нам пришли* [8. Т. 4. С. 657]. «Географические» образы в составе названий некрепкого чая воплощают также признак прозрачности: при общерусском просторечном *Москва видать* 'о прозрачном жидком чае' на разных территориях добавляются свои «пределы видимости» — в Петербурге *Кронштадт* ([*чай*] *что из Петербурга Кронштадт видно* [5. С. 67]), в Костромской обл. — *Кострома* (*Кострому видать* [ЛКТЭ]), в Архангельской обл. — *Вонга*⁴ и *Вологда* (*Вонга видна* [2. Вып. 5. С. 79], *Москва и Вологда видать* [КСГРС]) и др. Встречаются и другие метафоры, ср. рус. диал. *заячи глаза видать* 'о жидком чае' [24. Т. 1. С. 226]. Для супов обозначения по признаку прозрачности редки (ср. простореч. *Москва на воде* 'пустая похлебка' [10. С. 354], *дно видать* 'о жидком супе' — «Заелси шас нарот, а бывала сядиш суп хлябать, а он дно видать» [22. Вып. 2. С. 23]); поскольку

ЕЛЕНА ЛЬВОВНА БЕРЕЗОВИЧ, доктор филол. наук; Уральский гос. ун-т (Екатеринбург); КСЕНИЯ ВИКТОРОВНА ПЬЯНКОВА, канд. филол. наук; Уральский гос. ун-т (Екатеринбург)

ку по цвету и консистенции жидкий суп напоминает мутную жидкость или жидкую грязь: рус. диал. *бутормѣга* 'грязный поток воды', 'жидкая пища, напиток, плохо приготовленные, неудавшиеся' [23. Вып. 3. С. 313], *тяпи́а* 'постная похлебка', 'жидкая грязь' [КСГРС], ср. пол. диал. *burleta* 'плохая, жидкая пища', 'грязь'; *chlapaszka* 'грязь', 'жидкий, пустой суп' [37. Т. 3. С. 68; Т. 4. С. 82] и мн. др.

Что касается **технологии приготовления** пустых супов, то, в отличие от густого супа, жидкую похлебку чаще всего замешивают (*взбалтывают*) — например, на муке, ср. литер. *болтушка*. Мотив болтания-бульканья жидкого супа, поддержанный игрой слов *болтать* 'мешать' и *болтать* 'говорить', а также оценка постной пищи как пустой отражается в семантической модели 'жидкий суп' → 'пустые разговоры; болтун': простореч. *брандахлыст* 'о негодном напитке, о плохом жидком кушанье' (*суп-брандахлыст*) и диал. *брандахлыст* 'болтун, сплетник' [23. Вып. 3. С. 148]; *саламата* 'пресная, вскипяченная болтушка' и *саламатить* 'говорить пространно, вяло и пусто' [8. Т. 4. С. 130]; простореч. *баланда* 'жидкая похлебка' и жарг. *травить баланду* 'вести беспредметный разговор' [13. С. 46]; ср. кашуб. *xlubotac* 'о жидкостях: булькать' и *xlubotka* 'какой-л. жидкий суп', 'болтливая женщина' [38. Т. 2. С. 27] и мн. др.

Жидкий суп и чай могли быть приготовлены из остатков полноценного блюда — ср. диал. *скобялка* 'суп-скороварка «из ничего»' [КЭИС], *помыва* 'жидкая, невкусная пища' [23. Вып. 29. С. 235], простореч. *ополоски* 'о жидком, спитом чае', диал. *ополощенки*, *ополощина* 'то же', *полощанный* (чай) [21. Вып. 4. С. 219; Вып. 5. С. 61]. Мотив полоскания, поддержанный рифмой *щи — полощи*, может развиваться и в другом направлении: суп настолько жидок, что им, как и водой, можно «мыться»: рус. *Каша да щи, хоть рот полощи* [11. С. 404], укр. *Борщ такий, хоть голову мий* [6. С. 269], *Хоч голову мий!* [16. С. 539], — или в нем можно полоскать белье: рус. *Постные щи — хоть порты полощи!* [7. С. 813]. В плохом, жидком супе мог «побывать» и овечий или лисий хвост, ср. белор. диал. *авечый хвост пабаўтаўся* [33. С. 85], кашуб. *lès ogona żatòt ... zakręcił* (лис хвостом замешал) [38. Т. 2. С. 353].

Сюжет полоскания чего-л. в супе, несущий шутивно-негативную экспрессию, развивается и в «эротичес-

ком» ключе, ср. рус. *Щи — хоть жопу (муде) полощи* [27. С. 588], *Щи — хоть хрен (х...) полощи*. Появление жидкого супа к обеду — это своего рода подмена, гарантирующая эффект обманутого ожидания: вместо сытных, наваристых щей человек получает «кукиш»: *Ритатуй, ритатуй, посередке х...!* [КСГРС]. Сходная символика обнаруживается и в белор. диал. *грыб пабаўтаўся* 'о блюде с непитательной заправой' [33. С. 101], где гриб эвфемистически заменяет *penis*. Такой суп и его приготовление может описываться через ненормативную лексику, ср. рус. диал. *матюк* 'жидкий суп' [КСГРС], пол. диал. *pitk* (*pitak*) 'penis', *pitolić* 'coire', 'плохо готовить', *pituch* 'жидкое блюдо из картофеля' [34. Т. 4. С. 113].

Характеризуя **ингредиенты** жидкого супа, язык обращает внимание на их малое количество, ср. шутивные идиомы типа рус. диал. *крупина за крупиной бегаёт с дубиной* [КСГРС, КЭИС], *крупины за крупиной (от крупин) [гоняются] с дубиной*, *крупина с дубиной* [20. С. 48], белор. диал. *крупіна крупіну гоніць, а трэцяя шыю ловіць* 'о жидком супе' [26. Т. 2. С. 531], простореч. *крупінка за крупінкай бегаюць з дубінкай* (сообщено Т.В. Володиной), — или на «нереальность». Здесь вновь звучит тема обмана и подлога: блюдо готовится из того, что нельзя сварить. Ср., к примеру, костром. *суп из кункиных губ* 'постный суп' [ЛКТЭ]. Можно вспомнить и известную русскую народную сказку о солдате, варившем кашу из топора, ср. рус. диал. *колун варить* 'варить пустой суп': «Рыбака душа не морит: рыбы нет — колун варит» [15. Вып. 4. С. 93]. «Навар» в таких щах может получаться и от насекомых — ингредиентов несъедобных и непитательных: *Живем не мотаем, а пустых щей не хлебаем: хоть и сверчок в горшок, а все с наваром бываем; Дичь во щах — а все тараканы* [7. С. 810, 813], пол. *dobry żur, kije w nim szczur* (хорош жур [жидкая кислая постная похлебка], если в нем крыса), т.е. «с мясом» [36. Т. 3. С. 968]. В современной традиции такое «псевдомясо» в пустом супе фигурирует в анекдотах: «"Официант, у меня муха в супе!" Муха, возмущенно: "Он еще называет ЭТО супом!"»⁵. Подобные выражения в какой-то мере оправдывают оплошность хозяйки или повара, ср. *В щах таракан — тот же махан* (мясное) [7. С. 816], *Муха не прокусит брюха* [8. Т. 2. С. 362]. Логическим продолжением мотива обмана становится тема гра-

бежа: *грабительские щи* 'постные щи' [21. Вып. 6. С. 933], ср. поговорку *Вор горох: воду оставил, а сам ушел*, т.е. жидок [7. С. 814], намекающую на то, что в пустой пище после кражи ценного содержания осталась одна вода (ср. также *вор* 'обыденный квас, на скорую руку'; *Квас вор: воду в жбан свел, а сам ушел* 'о жидком квасе' [8. Т. 3. С. 130, 713]).

Жидкий суп и чай — продукты, как правило, низкого качества, а значит, могут охарактеризовать **того, кто их приготовил** (*Какова Устинья, таково у ней ботвинье* [8. Т. 1. С. 339], *Какова Аксинья, таково и ботвинья* [8. Т. 1. С. 339; 20. С. 124]), не вложив в это дело особого труда: *ленивые щи* 'щи без мяса, постные щи' [15. Вып. 12. С. 117]. Обобщенный — несмотря на «квазииндивидуализацию» с помощью личных имен — образ неумелой хозяйки отражен в рус. диал. *устиньина ботвинья* 'жидкие щи' [КСГРС], *агапин чай* 'чай некрепкой заварки' [19. Вып. 2. С. 521]. Пустой суп может приготовить также Егор (*егорова уха* 'похлебка из сухарей и зеленого лука' [21. Вып. 6. С. 658], *уха егорка* 'грибной суп' [КСГРС], *подъезуриха* 'суп с крупой и картофелем' [23. Вып. 28. С. 261]), который является не столько неумелым поваром, сколько обманщиком, ср. литер. *обвегорить*, диал. *егорить* 'обманывать' [23. Вып. 8. С. 317]. О хозяйке, заварившей жидкий чай, говорит и присловье *Чай жидок, а хозяйка русская*, основанное на ложной ремотивации *жидкий* ↔ *жид* (еврей), которая поддерживается стереотипным представлением о скупости евреев (ср. анекдот о Рабиновиче, перед смертью открывшем секрет заварки чая: «Евреи, не жалеете заварки!»). «Национальную» тему продолжает простореч. *китаец* 'о жидком чае', в котором тоже можно усмотреть ремотивацию: номенклатурное *китайский чай* подменяется цветовой характеристикой (цвет кожи китайца), ср. также простореч. *китайцы* 'иронично о тех, кто сушил спитой чай, а потом выдавал его за настоящий «китайский»' [10. С. 254].

Язык может рассказать не только о том, кто готовит жидкую пищу, но и о том, **кто, когда и где ее употребляет**. Жидкий суп ели преимущественно во время поста, что дает основания обыгрывать его «святость»: *Порозжая (порожня) еда свята, да не сладка (или да жидка)* [8. Т. 3. С. 319], диал. *безгрешная уха* 'похлебка из сухарей, соли и перцу' [21. Вып. 6. С. 659],

простореч. *суп с молитвой* 'постный суп' (ср. также диал. *пирог с молитвой* 'пирог без начинки' [23. Вып. 18. С. 217]). При этом жидкая пища ассоциируется с голодом, нуждой, бедностью, что проявляется как в самих «пищевых» словах (костром. *голодаиха* 'пустой суп' [ЛКТЭ], *нужда* 'то же' [КСГРС]), так и в производных от них (диал. *мури́вка*, *мурсówka* 'кушанье из хлеба, лука, растительного масла и соли, залитых водой' → *мури́вка* 'мучительные хлопоты; неурядицы, горе' [23. Вып. 18. С. 359–360], *бурдúk* 'кушанье в виде жидкой каши из муки и воды' → *бурду́шник* 'о бедном крестьянине': «Кулаки нас раньше так бурдушниками и называли. Дескать кроме бурдука у вас на зуб и положить нечего» [32. С. 70]). Ср. также пословицы, «привязывающие» жидкий суп и чай к определенному потребителю: *Барин пьет, пока хочет; поп пьет, пока чай красный; купец пьет, пока пот прошибет; а мужицкий аппетит — сколько воды хозяйка накупят* [11. С. 415]; *У кого суп жидкий, а у кого жемчуг мелкий*. Язык отражает способность таких продуктов стать меткой определенной эпохи, которая считается голодной из-за социальных катаклизмов: простореч. *керенский чай* 'некрепкий чай' (сообщено Г.И. Кабаковой), *гайдаровский суп* 'суп из картошки с луком, без мяса'. Голодным может быть не только время, но и место, поэтому постная пища становится атрибутом тюрьмы, ср. устойчивое сочетание *тюремная баланда*. В связи с темой тюрьмы стоит упомянуть жарг.-простореч. *кондёр*, *кандёр* 'жидкая тюремная пища, похлебка' [13. С. 275], ср. также диал. *кондёр* 'пшеничный суп (обычно заправленный салом или маслом с луком)': «От кондеру ноги задеру» [23. Вып. 14. С. 246]. Такая похлебка варилась часто из «ободранного» пшена, на основании чего О.Н. Трубачев выделил в слове *кондёр* корень *драть* 'шелушить', приставку *ко-* и вставной элемент *н* [31. Т. 2. С. 179]. В современном просторечии у этого слова фиксируется новый вариант — *кондей* (*кандей*): «Кандей — простой рецепт: вода и просо»⁶, «Суп кондей из бараньих м...дей». Думается, эта лексема возникла вследствие притяжения более распространенного *кондёр*, *кандёр* к слову уголовного жаргона *кандей*, *кондэй* 'карцер, штрафной изолятор', 'тюрьма' [13. С. 241], ср. также диал. *кандейка* 'тюрьма' [23. Вып. 13. С. 38], что еще раз доказывает устойчивость «тюремных» ассоциаций жидкой пищи.

Естественно, что пустой суп оказывается весьма непитательным: *Щи хоть кнудом хлещи, пузыри не вскочат, брюха не обкормят* [11. С. 401], *Siedem łokci żuru nagotuje — chłep, chłep, w dupie pustki* (Семь стаканов жура наготовит — хлоп, хлоп, в заднице пусто) [36. Т. 3. С. 968]. Употребление жидкой похлебки может быть чреватым для здоровья: *Этот суп только пучит пуп* [7. С. 815], ср. диал. *свистуха* 'репный рассол с квасом, на дрожжах, похлебка', 'понос, мыт' [8. Т. 4. С. 151], ср. также диал. *брюходуй* 'пиво, приготовленное второй раз на том же сусле' [23. Вып. 29. С. 117]. Иной образный поворот этой темы — в рус. простореч. *суп-бегунец* 'овощной суп' (съешь и «бежишь» в туалет), диал. *драповая похлебка* 'дешевая похлебка в «обжорке»' [23. Вып. 8. С. 175] (от *драпать?*); возможно, сюда же пол. *oblecistodołka* 'вид похлебки' [35. Т. 3. С. 472]: это слово, образованное от *oblecieć* 'облететь' + *stodoła* 'овин', 'хата', прочитывается как «та, которая заставляет бежать вокруг дома (в туалет?)».

Поэтому едоками постного супа становятся не люди, а животные: рус. диал. *хуть ты на сабаку лей* 'плохое кушанье' [9. Ч. 3. С. 77], белор. диал. *хоць на сабаку вылі (злі)* 'о жидкой пище: совсем не вкусная': «Сягонячы наварыла капусту — хоць на сабаку вылі» [14. С. 292], ср. рус. диал. *собачина* 'о плохом угощении': *Мое вам почтение, да нечего дать: была собачина, да вся потрачена* (поговорка) [23. Вып. 29. С. 147], *свинячий* 'негодный к употреблению, плохой' [23. Вып. 36. С. 291].

Не только сама жидкая пища, но и ее названия обманывают ожидания. Но это «обман наоборот»: за обозначениями скудной и бесцветной пищи кроется богатый и колоритный фрагмент народной жизни.

Примечания

¹ Здесь и далее факты литературного языка и просторечия, извлеченные из словарей, а также записанные авторами в ходе наблюдений за современной разговорной речью, подаются без паспортизации.

² Эти и другие примеры см. в [30. С. 370–371].

³ О параллелизме различных, в том числе пищевых, значений «глухого» и «слепого» см. [29].

⁴ *Вонга* — деревня на Пинеге неподалеку от д. Валдокурье, где записано данное выражение.

⁵ Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://hahatun.com/2006/08/17/restoran-267.html>.

⁶ Электрон. ресурс. Адрес доступа: <http://otvet.mail.ru/question/1234715>.

Литература

1. Аркушин Г.Л. Словник евфемізмів, уживаних у говірках то молодіжному жаргоні Західного Полісся і західної частини Волині. Луцьк; Люблин, 2005.
2. Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.
3. Белянин В.П., Бутенко И.А. Толковый словарь современных разговорных фразеологизмов и присловий. М., 1993.
4. Березович Е.Л. Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 254—255.
5. Бирих А.К., Мокиенко В.М., Степанова Л.И. Словарь фразеологических синонимов русского языка. Ростов-н/Д, 1996.
6. В.Ш. Пища и питье крестьян малорусов с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами // Этнографическое обозрение. 1899. № 1—2. С. 269.
7. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
8. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880—1882 (1955). Т. 1—4.
9. Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб.; М., 1891—1903. Ч. 1—4.
10. Елистратов В.С. Язык старой Москвы: Лингвотенциклопедический словарь. М., 2004.
11. Иллюстров И.И. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. Сб. русских пословиц и поговорок. СПб., 1915.
12. Малеча Н.М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002—2003. Т. 1—4.
13. Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русского жаргона. СПб., 2000.
14. Мяцельская Е.С., Камароўскі Я.М. Слоўнік беларускай народнай фразеалогіі. Мінск, 1972.
15. Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—1995. Вып. 1—12.
16. Номис М. Українські приказки, прислів'я та інше. СПб., 1864.
17. Подвысоцкий А.И. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
18. Прокошова К.Н. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
19. Словарь пермских говоров. Пермь, 1999—2002. Вып. 1—2.
20. Словарь псковских пословиц и поговорок. СПб., 2001.

21. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—2005. Вып. 1—6.

22. Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Саранск, 1978—. Вып. 1—.

23. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

24. Словарь русских старожильческих говоров Среднего Прииртышья. Томск, 1992—1996. Т. 1—3.

25. Словарь современного русского города. М., 2003.

26. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1978—1986. Т. 1—5.

27. Снегирев И.М. Русские народные пословицы и притчи. М., 1999.

28. Толстая С.М. О семантике каритивности (слав. **prěsn-* и его парадигматические партнеры) // Ad fontes verborum. Исследования по этимологии и исторической семантике: К 70-летию Ж.Ж. Варбот. М., 2006. С. 363—380.

29. Толстая С.М. Почему слепой не видит? (к этимологии слав. **slěp-*) // Словенска етимологија данас. Београд, 2008. С. 409—419.

30. Толстая С.М. Семантические корреляты слав. **sux-* // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию академика Н.И. Толстого (1923—1996). М., 2004. С. 384—400.

31. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1964—1973. Т. 1—4.

32. Элиасов Л.Е. Словарь русских говоров Забайкалья. М., 1980.

33. Юрчанка Г.Ф. Народнае мудраслоўе: Слоўнік. Мінск, 2002.

34. Karłowicz J. Słownik gwar polskich. Kraków, 1900—1911. Т. 1—6.

35. Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. Słownik języka polskiego. Warszawa, 1904—1927 (1952—1953). Т. 1—8.

36. Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. Warszawa, 1969—1978. Т. 1—4.

37. Słownik gwar śląskich. Opole, 2000—. Т. 1—.

38. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967—1976. Т. 1—7.

Сокращения

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера. Екатеринбург.

КЭИС — картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург.

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции УрГУ (Костромская область). Екатеринбург.

Авторы благодарят Г.И. Кабакову, Т.В. Володину, М. Якубович за консультации при подготовке статьи.

А.В. ГУРА

СВАДЕБНАЯ КАША У СЛАВЯН

Каша у восточных славян издавна известна в качестве обрядового блюда на свадьбе. В Воскресенской летописи каша употребляется в значении 'свадьба, свадебный пир': в 1239 князь Александр Невский «поя в Полотьске у Брячслава дочь, и венчаша в Торопчи; ту [здесь] кашу чини, а в Новгороде другую»¹. Каша упоминается в старинных описаниях великокняжеских свадеб. Она была одним из обязательных блюд на русской городской свадьбе в XVI в.²

В традиционном русском свадебном обряде употребление каши известно на Русском Севере, в Поволжье, в Псковской, Калужской, Рязанской и некоторых других губерниях³. Ритуальное использование каши в канун свадьбы связано с расставанием невесты с родным домом. На пограничье Казанской, Уфимской и Самарской губ. известен обычай кормления невесты кашей на девичнике: девушки в канун свадьбы ходят приглашать родственниц невесты к ней на кашу, говоря: «Кланялась наша невеста кашуцу есть»⁴. В Архангельской губ. невеста в канун свадьбы ела ячменную золотую кашу перед началом красованья, когда она выходила к гостям в красивом платье на смотренье, или же в подполице (подполье) после красованья (Онежский уезд)⁵. В белорусском Полесье мать невесты готовила кашу в знак того, что дочь уходит из дома (Гомельская обл., Хойницкий р-н, Вел. Бор; Брестская обл., Лунинецкий р-н, Велута)⁶. В Тамбовской обл. невеста, прощаясь с матерью, пела:

На припечки жар, жар...
На загнетки каша.
Пращайти, мамаша,
Я тяперь не ваша⁷.

На свадебном пиру (за княжим столом) молодым было разрешено есть одну только кашу, причем на молодую накидывали платок, под которым она ее ела (Архангельская губ.)⁸. В Тверской обл. после венчания, усадив молодых за стол, сваха перед угощением подавала горшок с кашей,

говоря: «Руки ожгла, руки ожгла!» Тогда невеста дарила ей полотенце⁹. В архангельском Поморье на свадьбу варили пшеничную кашу. Мать жениха приносила горшок каши с криком «Жгёт, жгёт, жгёт!», и тогда ей бросали *отнимки* — дары от молодой (Онежский берег, Пушлахта)¹⁰. В Московской обл. кашей назывался послесвадебный обед у молодых в доме жениха. На кашу невеста дарила подарки свекрови и родне (Лотошинский р-н)¹¹.

В мозырском Полесье известен обычай дележа каши (*дзеліць кашу*) на второй день свадьбы: каждому подносили на тарелке кашу, приговаривая: «Обсылае князь и княгыня кашою, не так кашою, як покрасою» (Мозырский уезд, Михалково)¹². Горшок с *солодкой кашей* (крутой пшеничной кашей с медом) ставили на покуть и били по нему пирогом, пока горшок не расколется, а затем резали кашу ножом и раздавали всем гостям (Мозырский уезд, Дорошевичи)¹³. Дележ каши сближает ее по функции и символическому значению со свадебным караваем (функциональное сходство дополняется и терминологическим: ср., например, тул. *караваец* 'крутая каша, запеченная в миске или латке, подаваемая на стол целиком вынутой из посуды'¹⁴). Однако дележ каши, в отличие от каравая, происходил не во время свадебного пира, а после брачной ночи.

Нерассыпающаяся, цельная каша символизирует целомудрие, «честность» невесты. Ср. в брянской свадебной песне:

Ой честь наша
И хвала наша,
Што целая каша.
А за эту кашу
Взяли девку нашу¹⁵.

В Рогачевском уезде Могилевской губ. утром после брачной ночи, если невеста оказалась невинной, подавалась в горшке, перевязанном лентой, сладкая каша с воткнутым в нее цветочком¹⁶, что также напоминает каравай, в который втыкается свадебное деревце или ветка. В Моравии свадебное деревце бывает воткнуто не только в каравай или небольшой хлеб, но и в кашу¹⁷, в частности в крутую

АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ ГУРА, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

рисовую (Велька Бистрице у Рожнова)¹⁸. В Полесье варили сладкую кашу, если невеста оказалась «честной», в противном же случае — несладкую или соленую. Обряд выкупа каши в Полесье происходил лишь при условии девственности невесты: на второй день свадьбы в доме жениха варили густую кашу и «продавали» ее, после чего жених (или другой участник свадьбы) разбивал горшок так, чтобы каша осталась целой, что символизировало «честность» невесты. Кашу везли к матери невесты или угощали ею всех присутствующих, давая каждому по ложке¹⁹.

Битье горшка с кашей известно и в некоторых областях России, в частности на Русском Севере, где оно также символизирует дефлорацию невесты. Так, в Заонежье, когда приехавших поезжан впускали наконец в дом невесты, дружка жениха разбивал об пол тарелку с кашей и выкрикивал: «Каша ваша, тарелка наша!» (Заонежье)²⁰. В Архангельской губ. тысяцкий во время свадебного пира в доме жениха разбивал горшок из-под каши, бросая его на печь (Шенкурский уезд, Устьважское)²¹. В Мосальском уезде Калужской губ. за князем столом после брачной ночи подавали цельный непочатый горшок овсяной каши, которым распорядилась невестина сваха. Невеста во время угощения трижды откладывала кашу в тряпочку. Если она была «честной», отложенную кашу отдавали скоту, а если нет — прятали под навоз. Дружка подзывал к столу односельчан, которым молодые что-либо должны, и «расплачивался» от их лица кашей, кладя каждому в пригоршню по ложке каши²². Обычай подавать гречневую кашу перед сведением (проводами на брачную ночь) молодых известен и в Хорватии²³. О роли каши в обряде брачной ночи имеется и древнерусское свидетельство, согласно которому «молодым в подклет приносят кашу, и они кашу черпают и за себя мечут»²⁴. Сходный обычай существовал и на царских свадьбах XVI—XVII вв.: на второй день свадьбы, после брачной ночи, новобрачные ходили в баню и там ели кашу²⁵.

В Витебском уезде кашей кормили молодых после смены невесте головного убора. Мать невесты по приезде на свадьбу в дом жениха в вывернутом кожухе и держа в одной руке длинную пугу (плеть) давала жениху и невесте попеременно по три ложки

каши. Жених брал у матери ложку с остатками каши и бросал ее на печь, после чего она стегала обоих молодых пугой, выгоняя их из-за стола. Молодые обегали вокруг стола и выходили из хаты²⁶.

Непременной принадлежностью свадебного стола является каша у чехов, словаков и поляков Куяв. В Моравии и Силезии одним из главных блюд была пшенная («желтая») каша (чеш.-силез. *žluta kaše*). У моравских ганаков гости «маслили кашу» (*maslit kašu*) — бросали на нее деньги для невесты (р-н Пршерова)²⁷. Как зерно, жито, каша может наделяться символикой плодородия. Так, у словаков верхнего Грона молодым, возвращающимся после венчания, давали пшенную «желтую» кашу (*žltá kaša*), желая им быть плодовитыми, как просо²⁸.

Каша использовалась в обряде и как разгонное блюдо. В Средней Словакии кашу из пшеницы подавали как заключительное блюдо на свадьбе²⁹. Кашей угощали в конце свадебного пира у поляков Западных Бескид, в районе польско-словацкого пограничья³⁰. В юго-западной Чехии свадебный пир заканчивался масляной пшенной кашей (*pšánová kaše*) на молоке, посыпанной тертым пряником (р-н Стржибро)³¹. В восточной Чехии (Глинецко) в конце угощения ставили на стол манную кашу, которой гости потехи ради мазали друг друга (Свратоух)³². В области Горацко при подаче на стол манной каши сваха (*stará svarby*) отбирала у гостей ложки и втыкала их черенками в кашу. Если бы кто-либо попытался отведать каши, ему пришлось бы облизать черенок и остальные гости подняли бы его на смех³³. У русских каша как разгонное блюдо во время свадебного застолья известна в Вятской и Казанской губ.³⁴ Ячневая каша на молоке была завершающим блюдом на свадебном пиру в доме жениха в Заонежье³⁵. В Архангельской обл. с кашей подавали *кашницу* — последнюю рюмку вина на свадьбе, после которой гости должны были расходиться (Пинежский р-н)³⁶. В Вологодской обл. после подачи каши как последнего блюда гости выходили плясать и говорили: «Каша пляшет»³⁷. Кашей угощали в конце свадебного пира в западном белорусском Полесье (Брестская обл., Малоритский р-н, Олтуш)³⁸. У украинцев Луганской

обл. каша служила сигналом окончания свадьбы. *Кашей* назывался обряд поедания каши в знак завершения свадебного торжества и последний день свадебного гуляния (Белокуракинский р-н)³⁹.

Примечания

¹ Памятники литературы Древней Руси. [Т. 2:] XIII век. М., 1981. С. 430; Комарович В.Л. Повесть об Александре Невском // История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1941—1956. Т. 2. Ч. 1: Литература 1220—1580-х гг. С. 56.

² Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001. С. 145.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 71, 145—146.

⁵ Словарь русских народных говоров (далее — СРНГ). Вып. 13. Л., 1977. С. 148.

⁶ Пьянкова К.В. О каше-разгонихе и киселе-выгонщике // ЖС. 2008. № 2. С. 24.

⁷ Там же.

⁸ Валенцова М.М. Каша // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 485.

⁹ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева; Под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1975. С. 269.

¹⁰ Запись В.Н. Манзюры, 1968 г.

¹¹ Иванова А.Ф. Словарь говоров Подмоскovie. М., 1969; СРНГ. Вып. 13. С. 148.

¹² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. СПб., 1877. С. 654.

¹³ Машыньскі К. Вясельны абрад у в. Дарашэвічы [Мазырскага паведа] // Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 399.

¹⁴ СРНГ. Вып. 13. С. 64.

¹⁵ Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А.Л. Топорков. М., 1996. С. 198.

¹⁶ Занкевич А. Белорусские свадебные обряды и песни сравнительно с великорусскими // Русская беседа. 1896. № 10. С. 104—154; № 11. С. 41—101.

¹⁷ Navrátilová A. Rodinné obyčaje (narození, svatba, pohřeb) // Vlastivěda moravská. Nová řada: Země a lid. Sv. 10: Lidová kultura na Moravě. Brno, 2000. S. 180.

¹⁸ Večerková E. Svatební stromy. (Příspěvek ke studiu obřadních artefaktů. IV) // Folia ethnographica. Supplementa

ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales. [Sv.] 41. Brno, 2007. S. 153.

¹⁹ Валенцова М.М. Указ. соч. С. 485.

²⁰ Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.) / Науч. ред. К.В. Чистов. Петрозаводск, 2001. С. 159.

²¹ Жаравов А. Сельские свадьбы Архангельской губ. // Москвитянин. 1858. Т. 4. № 14. С. 102.

²² Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX в. Вып. 1: Народные обряды и поэзия / Сост. Н.М. Ведерникова. М., 1997. С. 139. (Русская традиционная культура: 4—5).

²³ Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы / Отв. ред. Ю.В. Иванова, М.С. Кашуба, Н.А. Красновская. М., 1988. С. 124.

²⁴ Валенцова М.М. Указ. соч. С. 485; Виноградов В.В. Однокашник // Виноградов В.В. История слов / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 1994. <http://wordhist.narod.ru/index.html>.

²⁵ Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 2: Свадьбы. СПб., 1848. С. 36—38 [<http://www.booksite.ru/fulltext/2by/tru/ssk/ogo/2.htm#50>]; Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, особенно русских. Харьков, 1885. С. 122—123.

²⁶ Вяселле. Абрад. Мінск, 1978. С. 373. (Беларуская народная творчасць).

²⁷ Večerková E. Několik poznámek k svatebnímu koláči na Moravě. (Příspěvek ke studiu obřadních artefaktů III) // Folia ethnographica. Supplementa ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales. [Sv.] 40. Brno, 2006. S. 160.

²⁸ Валенцова М.М. Указ. соч. С. 485.

²⁹ Там же.

³⁰ Пьянкова К.В. Указ. соч. С. 23.

³¹ Archiv lidového jazyka dialektologického oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR. Brno.

³² Adátek V. Lid na Hlinecku. Praha, 1900. S. 144, 145. (Soupis lidových památek v Království Českém. I).

³³ Pavelka J.J. Horácká «Svarba». Brno, 1926. S. 61.

³⁴ Зорин Н.В. Указ. соч. С. 145.

³⁵ Кузнецова В.П., Логинов К.К. Указ. соч. С. 240.

³⁶ СРНГ. Вып. 13. С. 154.

³⁷ Пьянкова К.В. Указ. соч. С. 23.

³⁸ Полесский архив отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.

³⁹ Магрицька І. Словник весільної лексики українських східнослов'янських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003. [<http://www.vesna.org.ua/txt/magrytskai/slovyk.html>].

Г.И. КАБАКОВА

«СТОРОНИСЬ, ДУША, ОБОЛЮЮ!»

Про душу, особенно русскую, известно на сегодняшний день немало, однако ее широта позволяет делать всё новые открытия. Работы К. Мошинского, С.М. Толстой [38], А.Д. Шмелёва, других филологов и этнологов позволяют восстановить подробную картину бытия и метаний души. Русский язык сохранил многочисленные следы так называемой наивной антропологии.

В.И. Даль, комментируя народное поверье, согласно которому душа располагается ниже сердца, в желудке, поясняет, что это «соответствует положению брюшных нервных узлов, называемых также брюшным мозгом и седалищем животной души» [5. С. 74]. Псковская анатомическая лексика, относящаяся к прилежащим к душе органам, подтверждает такую локализацию души: *запридуша*, *запридушина* 'мускульная перегородка, разделяющая грудную и брюшную полости' и *запридушь* 'органы, находящиеся в грудной клетке (сердце, легкие)' [23. Вып. 12. С. 65].

В.И. Даль упоминает и другую версию местонахождения души: *душа* 'ямочка на теле, над грудною костью, под кадыком; тут, по мнению народа, пребывание души' [7. Т. 1. С. 505], отсюда и первоначальное значение выражения *душа нараспашку*, означающее незастегнутый воротник, ср. брян. «Што ты душу раскрыл и идёшь» [15. С. 60].

Как орган, отвечающий за витальность человека, душа нуждается в регулярном питании не меньше, чем бренное тело. Недокормленная душа худеет, ссыхается, сокращается в объеме, и, соответственно, усыхает и слабеет ее хозяин: рус. литер. *тщедушный*, псков., томск. *малодушный* [23. Вып. 17. С. 364; 35. Вып. 17. С. 333], урал. *суходушный*, *суходушина* 'худощавый человек маленького роста' [КЭИС]. Таюшая на глазах плоть описывается как порча (урал. *в/при худых душах* [КЭИС]), а затем и исчезновение души (псков. *без души*, центр.-рус. *бездушный* [23. Вып. 10. С. 69; 35. Вып. 2. С. 190; 37. С. 51], что неминуемо приводит к смерти: псков. *остатки души потерянь* [23. Вып. 10. С. 65].

Арх., свердл. *душу морить* означает 'питаться скудно, отказывать себе в хорошем питании', а арх. *душу тянуть, проволочь* — 'прожить, скудно питаясь'

[3. Вып. 12. С. 411—412; КЭИС], в то время как перм. *забелить душу* 'утолить голод' [28. Вып. 1. С. 268] вызывает ассоциацию «душа — жидкое кушанье», причем подобное сближение между душой и пищей не единично, ср. новосиб. *душа еще на ниточке варится* 'о слабом, еле живом человеке' [32. С. 66].

Но душа не безмолвна и находит разные способы заявить о своих потребностях. Вообще душа мыслится как орган, вырабатывающий желания как духовного, так и плотского свойства, о чем свидетельствуют многочисленные глаголы волеизъявления, используемые и в литературном языке (*хотеть, чаять, просить, извоить, желать, требовать, велеть*) и в диалектах (олонец. *галубать*, карел. *халтить*, курган. *радеть*). Душа выступает во фразеологии как живое существо, испытывающее боль, или как продукт, подвергающийся температурной обработке. Так, сильное желание описывается то как боль, то как «закипание»: псков. *душа болит*, *душа кипит* [23. Вып. 10. С. 72; Вып. 14. С. 128], то как попытка покинуть тело, например: карел., перм. *душа выходит* [28. Вып. 1. С. 409; 29. Вып. 1. С. 311], псков. *душа валится* [23. Вып. 10. С. 69] 'о сильном желании что-нибудь съесть или выпить'.

Довести душу до кипения, высушить ее внутренним огнем способен и голод, и в еще большей степени жажда: волог. *душа горит (на что-нибудь)*; *душу жжёт* [26. Вып. 2. С. 67], арх. *душа горит и мочит* [3. Вып. 12. С. 404], рязан. *душа спекается* [37. С. 159], мордов. *душа запеклась* [30. Вып. 1. С. 42]. Внутренний огонь заливают разными способами: твер. *окалить душу* 'выпить (например, чаю)' [24. Вып. 2. С. 57], арх. *душу (по)мочить* '(вы)пить', арх. *душу залить (вином)* 'потреблять вино в большом количестве' [3. Вып. 12. С. 404, 411] и кубан. *окунуть душу* 'выпивать, пьянствовать' [2. С. 161]. Однако «окалывание» может быть вызвано и прямо противоположной причиной — переохлаждением души (ср. кубан. *не нагреть души* 'о сильном морозе' [4. С. 154]), которую следует согреть с помощью горячего чая (карел. *оварить душеньку*) или алкоголя: карел. *обжигать душу* [29. Вып. 4. С. 68, 78], моск. *отогреть душу* [9. С. 183]. Но каково бы ни было агрегатное состояние души, любая жидкость, и в частности спиртное, неизбежно должна встретиться на своем пути в организме души, поэтому

пьяница, приготовившись опрокинуть рюмку, предупреждает ее: «Сторонись, душа, оболью» [7. Т. 1. С. 505].

Выпивка и еда должны нравиться душе, они должны «идти» или «прийтись»: ленингр. *в душу* [29. Вып. 2. С. 267], смолен. *на душу* [8. С. 196], рязан. *у душе* [37. С. 159], свердл. *до души, с душой, к душе, по душе, в душе* [КЭИС]; кроме того, есть с аппетитом обозначается как *пить-есть за милую душу*, арх. *за лобо душу* [3. Вып. 12. С. 408].

Но душа далеко не всеядна. Неаппетитная еда вызывает у нее глубокое отвращение, в таком случае считают, что еда: псков. *не с души, не по душе, не к душе, не в душе* [23. Вып. 10. С. 66], ленингр. *не в душу* (в частности, [29. Вып. 2. С. 13]), новг. *без души* [17. Вып. 2. С. 111], владимир. *опричь души* [35. Вып. 23. С. 298]; например, свердл. «Поешь чё не в душе, и уж не то, тошнит» [КЭИС]. В целом душа оказывается некоторой субстанцией, которая испытывает приязнь или, чаще, неприязнь к окружающему миру в целом и к еде в частности. Во фразеологии она выступает как орган, занимающий в процессе оценки определенное положение в пространстве: рус. литер. *душа (не) лежит*, орл. *не налегает* [27. Вып. 3. С. 93–94], псков. *не оборачивается* [23. Вып. 4. С. 168], или отказывающийся выполнять определенную работу: карел. *душа не робит* [29. Вып. 5. С. 533], ленингр., печор. *душа не несёт* [29. Вып. 2. С. 13; 31. Т. 1–2. С. 81], сибир. *душа не родит* [33. Т. 1. С. 194].

В роли пищеварительного органа душа может отвергать еду, причем этот отказ может принимать самые разные формы, от отсутствия аппетита (рязан. *еда в душу нейдет* [37. С. 158]) до тошноты и рвоты. Последняя описывается как результат отторжения пищи душой, которая выкидывает ее путем разных телодвижений: рязан. *в душе вставать* [37. С. 158], арх. *душа не переваривает, душу воротит; скливить, скливиться на душе* [3. Вып. 12. С. 404, 409], сибир. *душу поднимать, подымать* [39. С. 144], псков., сибир. *с души прёт* [23. Вып. 10. С. 67; 39. С. 150], псков., дон. *реёт* [23. Вып. 10. С. 67; 34. Вып. 1. С. 144], урал. *тянет* [14. Т. 4. С. 294], вят. *бить с души* [19. Вып. 1. С. 86], волог. *с души скидывать*, костром., калуж., саратов. *срывать* [35. Вып. 1. С. 281], орл. *рваться* [27. Вып. 3. С. 94], ср. у Далея: *на душе мутит, с души тянет* — выражения, которые еще в XIX в. были литературными и употреблялись для обозначения тошноты [7. Т. 1. С. 504]. Дурнота может быть столь сильной, что душа чуть не исторгается наружу вместе со рвотой: арх. *чуть всю душу не выблевать* [3. Вып. 12. С. 413].

В эвфемистическом описании тошноты душа может упоминаться и в своем «изначальном» качестве духовного, нравственного начала: *душу в покаяние пустить* ‘вызвать искусственную рвоту’ (из жаргона московских цирюльников [9. С. 182]).

Душа выражает свое нерасположение к пище и посредством других малоприятных ощущений, например жжения: мордов. *душу жжет* [30. Вып. 1. С. 57], псков. *выжечь душу* [23. Вып. 5. С. 161], арх. *запечь душу* (об изжоге) [3. Вып. 12. С. 404], причем изредка изжога выступает в качестве субъекта, вызывающего это недомогание, в частности при беременности: карел. *жого душу жёт* [29. Вып. 2. С. 73]. К этому перечню можно добавить и более неопределенное енис. *душу печет* ‘жжет внутри, в груди’ [35. Вып. 8. С. 280]. Боли в желудке могут описываться и как псков. *ноит над душой*, что показывает, что душа не всегда полностью совпадает с желудком [23. Вып. 10. С. 68].

Неполадки с пищеварением могут иметь результатом дурной запах изо рта (сев.-рус. *душа смородяча, кисла, вонька* [35. Вып. 8. С. 281; 3. Вып. 12. С. 404]), который может стать неслесным эпитетом человека (арх. *кислoduший* [29. Вып. 2. С. 352]) и всерьез помешать успеху у противоположного пола: «Один посидел да фсем сказал: у Шурки душа кисла. Говорят: к’исла душа, никто с ней не гулял, изо рта киселью пахнет» [3. Вып. 12. С. 404]. Чтобы избежать таких тяжелых последствий, запрещают есть и пить в бане (Архангельск [3. Вып. 12. С. 404]).

Икота и отрыжка также связываются с функционированием «пищеварительной» души. По В.И. Далю, выражение *душа пузыри пускает* описывает оба физиологических проявления: отрыжку [7. Т. 1. С. 505] и икоту [6. Т. 3. С. 359]. Они могут описываться и как трансцендентный речевой акт: *душа с богом разговаривает, беседует, калаяет* ‘об икоте’ [21. С. 118], а также тамбов. «Мая бапка, кады рыгала, мы хихикали, а она на нас ругалыси. “Дураки, — гаварить, — чё пынапрасну зубы-ты скалити. Эт душа с Богам рызгаваривыть» [20. С. 68]. Иногда даже известна тема их беседы: «Когда человек страдает икотой, то крестятся и говорят: “Душа беседует с Богом и его тело вспоминают”»¹. Предметом дискуссий могут быть и совершенные душой проступки, и тогда, чтобы остановить икоту, достаточно узнать у икающего, что за преступление он совершил (Пермь [10. Вып. 3. С. 1012]). Следует, однако, напомнить, что в ситуации приема гостей

отрыжка «прочитывалась» прежде всего как знак насыщения и служила высшей формой похвалы хлебосольным хозяевам [11. С. 26].

Вместе с тем душа выступает и как разумное начало, знающее меру потребляемой пище: перм., волог. *душа (у) мера* [28. Вып. 1. С. 240–241; 26. Вып. 1. С. 67], ср. *хлеба с душу, денег с нужу, платья с ношу* [7. Т. 1. С. 505]. Однако понятие меры оказывается довольно растяжимым. Если урал. *про душу* означает ‘умеренно’ [14. Т. 1. С. 448], то твер., волог. *душа мера* [24. Вып. 2. С. 57; 26. Вып. 1. С. 67], новг. *душемера* [17. Вып. 2. С. 112] наоборот — ‘досыта, в большом количестве’, ср. также арх. *по душу*, перм. *в свой душок* ‘то же’ [3. Вып. 12. С. 407; 22. С. 35]. Конечно, понятие меры зависит и от ‘объема’ души каждого человека, ср. *цыплячья душа, ест как птичка (курочка)* [21. С. 104].

Душа нуждается не только в том, чтобы ее поили и кормили, хотя ощущение сытости и приносит ей облегчение, как если бы чувство голода воспринималось как тяжесть (арх. «Сйел, с души снял»; «Од души аш отвалило, как смородины поехала» [3. Вып. 12. С. 411]). Но еда и питье призваны не только утолять голод, человек прежде всего обязан доставлять наслаждение своей душе. В многочисленных фразеологизмах, описывающих доставленное удовольствие, душа предстает изредка как некое вместилище (арх. *как в душу положить* [3. Вып. 12. С. 411]), а чаще как живое существо, которое надо уважать, баловать, поливать, забавлять, накрывать, одевать, приручать и даже подкупать: свердл. *отважить душеньку* [КЭИС], карел. *поласкать, ублажить душу* [29. Вып. 5. С. 51, Вып. 6. С. 561], арх. *оболожить, (с)тешить, позолотить душу, душечку натешить* [3. Вып. 12. С. 411], твер. *надеть, обложить, погреть душу, лить на душу* [24. Вып. 2. С. 57], псков. *душу притешить, просмагать, привязать* [23. Вып. 10. С. 67], ср. также рус. литер. *отвести душу*, рязан. *душу провесть* [13. С. 77].

Наслаждение от еды, а тем более от выпивки, может быть столь острым, что вызывает ассоциации с участием божественного начала: арх. *ангел по душе пройдет* [3. Вып. 12. С. 413], псков. *Христос на душе в лаптках прошелся!* [23. Вып. 10. С. 67], новг. *как Боженька (Христос) (босиком) по душе прошел (пробежал)* [16. С. 127], омск. «Хорошо на душе, как будто ангел по сердцу прошел»; «Хорошо на душе, бог прошел босыми ногами» [35. Вып. 32. С. 150].

О странствиях души, временно покидающей бренное тело, известно со времен античности. Как уже было сказано,

работы К. Мошинского, С.М. Толстой [38], А.Д. Шмелёва и др. дают возможность выстроить подробную картину перемещений души под воздействием сильных эмоций. К этой картине «душевных метаний» следует добавить путешествия души в рай, означающие высшую степень наслаждения, ср. перм. *душа в рай беаает* [28. Вып. 1. С. 239], *душа в рай бежит*, <...> *сердце на месте, пуп на середке* [21. С. 107]. Выражения *пошла (понеслась) душа в рай* используются в застольных речах и описывают прежде всего наслаждение, доставляемое выпивкой. При этом душа обнаруживает разного рода физиологические атрибуты, в том числе и такие, что указывают на ее животный или даже демонический облик: «Пошла душа в рай, только хвостиком завиляла» [18. С. 157]. Богата образность выражения объясняет его популярность и у классиков, и у современных писателей: «Пошла душа в рай, на самый край» (Н.А. Некрасов. «Петербургские углы»), «Пошла душа в рай, только пятки подбирай» (Б. Можжев. «Полушко-поле») и т.д.

Поскольку душа отождествляется с личностью человека, с его сущностью, то человек может описываться и через его пищевые пристрастия, носящие эксклюзивный характер и полностью описывающие его внутренний мир: карел. *чайная душа* [29. Вып. 5. С. 51, 561], перм., урал., мордов. *картожная душа* [22. С. 35; 30. Вып. 3. С. 23; 20], ср. «Уж картожна душа не будет морковны пироги есть: ему давай картожны шаньги да пироги, да всяку картовь» [1. С. 48—49]. Существенно реже с помощью упоминания души может называться и «неприятие» того или иного блюда, ср. карел. *преснодушный* 'человек, не любящий свежую рыбу' [29. Вып. 5. С. 143].

В современных источниках можно встретить и такие выражения, как *мясная,пельменная* [21. С. 104], *кофейная, компотная, кисельная, колбасная, макаронная, конфетная душа*. Данная модель оказалась сегодня довольно продуктивной, и в Интернете можно обнаружить характеристики человека и через его спортивные увлечения: *рыболовная, хоккейная, волейбольная, футбольная душа*.

С помощью понятия души язык стремится описать и окружающий мир, по крайней мере те его участки, что призваны «обслуживать» человека. Не покидая пищевой тематики, упомянем лишь те «душевные» характеристики, что даются еде. В качестве одной из характеристик пищи указывается на ее способность нравиться душе: моск. *подушный квас, подушная пища* [7. Т. 3. С. 213], тамбов. *душелюбная пища, душе-*

любное питье [35. Вып. 8. С. 282]. Кроме того, что еда должна прийти по душе потребителю, она сама по себе может наделяться душой (или духом). «Душа» пищи ассоциируется с ее основными качествами: запахом, вкусом, а также питательностью, что особо высоко ценится в пище. Однако в «душевных» определениях всегда указывается на отсутствие или недостаток всех этих положительных свойств, при этом чаще всего предметом описания выступает хлеб, основа традиционного питания: смолен. «Хороший хлеб сытный, а плахей — бяздушный» [36. Т. 1. С. 147], брян. «А эта бяздушная еда, бязпрочняя, абратна и есь захачу» [25. Т. 1. С. 39], моск. «Сейчас хлеб бездушный, нету у него аромату и фкусу нет таковъ, как раньшы» [12. С. 26], карел. «Оны [буханки] таки были легкодушны; по запаху — хлеб, а поешь — бумага» [29. Вып. 3. С. 104].

Справедливости ради надо заметить, что, несмотря на такое активное участие души в процесс пищеварения, она далеко не одинока. Конкуренцию ей составляет прежде всего сердце, не говоря уже о носе, рте и, естественно, брюхе, которые, кроме того, не упускают случая и «узурпируют» некоторые собственно «душевные» функции. Но об этом в другом месте.

Примечание

¹ Архив Института Этнологии и Антропологии РАН, ф. ОЛЕАЭ, ед. хр. 124, л. 20.

Литература

1. Андреева Ф.Т. О диалектной фразеологии села Суворы Камышловского района Свердловской области // Лексика и фразеология говоров Урала и Зауралья. Свердловск, 1978. С. 43—52.
2. Андрищенко В.Н., Иванова Р.Я., Иванов Т.Г. Фразеологический словарь говоров Кубани. Армавир, 2006.
3. Архангельский областной словарь. М., 1980—. Вып. 1—.
4. Борисова О.Г. Кубанские говоры: материалы к словарю. Краснодар, 2005.
5. Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996.
6. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1993. Т. 1—3.
7. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1880—1882 (1978).
8. Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
9. Елистратов В.С. Язык старой Москвы. М., 2004.
10. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1—3. Пг., 1914—1916.
11. Иваницкий Н.А. Материалы для этнографии Вологодской губ. // Сборник

сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2. М., 1890. С. 72—117.

12. Иванова А.Ф. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.

13. Ивашко Л.А. Очерки русской диалектной фразеологии. Л., 1981.

14. Малеча Н.М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург, 2002—2003. Т. 1—4.

15. Манаенкова А.Ф. Словарь русских говоров Белоруссии. Минск, 1989.

16. Никитина Т.Г. Проблемы изучения этнокультурной специфики фразеологии. Псков, 1998.

17. Новгородский областной словарь. Новгород, 1992—2000. Вып. 1—13.

18. О вине и пьянстве: русские пословицы и поговорки. М., 2001.

19. Областной словарь вятских говоров. Вятка, 1976—. Вып. 1—.

20. Пискунова С.В., Махрачева Т.В., Губарева В.В. Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002.

21. Подюков И.А. Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991.

22. Прокошьева К.Н. Материалы для фразеологического словаря говоров Северного Прикамья. Пермь, 1972.

23. Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967—. Вып. 1—.

24. Селигер: Материалы по русской диалектологии. СПб., 2003—. Вып. 1—.

25. Словарь брянских говоров. Л., 1976—. Вып. 1—.

26. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983—. Вып. 1—.

27. Словарь пермских говоров. Пермь, 2000—2002. Вып. 1—2.

28. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994—2005. Вып. 1—6.

29. Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Саранск, 1978—. Вып. 1—.

30. Словарь русских говоров Низовой Печоры. СПб., 2003—2005. Т. 1—2.

31. Словарь русских говоров Новосибирской области. Новосибирск, 1979.

32. Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999—. Т. 1—.

33. Словарь русских донских говоров. Ростов-н/Д, 1975—1976. Вып. 1—3.

34. Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—. Вып. 1—.

35. Словарь смоленских говоров. Смоленск, 1974—. Вып. 1—.

36. Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской области). М., 1969.

37. Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 52—95.

38. Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

Сокращение

КЭИС — Картотека Этноидеографического словаря (Екатеринбург).

ПАМЯТИ Е.М. МЕЛЕТинского

22 октября этого года Елеазару Моисеевичу Мелетинскому (1918—2005), одному из самых известных и авторитетных гуманитариев современности, исполнилось бы 90 лет. Фольклорист, литературовед, медиевист, продолжатель традиций А.Н. Веселовского, В.М. Жирмунского и В.Я. Проппа, он вошел в отечественную и мировую науку как автор замечательных исследований мифа, сказки и эпоса, древнескандинавской «Эдды», средневекового романа и новеллы, мифологизма в прозе XX в. и многого другого. Он выпустил 15 книг и более 350 статей; десятки его работ переведены на все основные европейские и многие восточные языки¹.

Е.М. Мелетинский окончил Институт истории, философии и литературы (ИФЛИ), воевал на Южном и Кавказском фронтах, был арестован и приговорен к десяти годам заключения за «антисоветскую агитацию», но через девять месяцев выпущен «по активровке». В 1943 г. возобновил обучение в аспирантуре — в Среднеазиатском государственном университете (Ташкент), затем преподавал в этом вузе и защитил кандидатскую диссертацию (1945), с 1946 г. заведовал кафедрой литературы Карело-Финского университета и Отделом фольклора Карело-Финской базы АН СССР (Петрозаводск). В 1949 г. снова был арестован. После освобождения из лагеря и реабилитации (1954) вернулся в Москву. В 1956—1994 гг. работал в Институте мировой литературы АН СССР (РАН), где защитил докторскую диссертацию «Происхождение героического эпоса» (1966); в 1989—1994 г. был профессором на кафедре истории и теории мировой культуры МГУ. С 1992 г. возглавил Институт высших гуманитарных исследований РГГУ и журнал «Arbog mundi», более 10 лет вел курс по сравнительной мифологии и исторической поэтике, с конца 1980-х гг. читал лекции в университетах Канады, Италии, Японии, Бразилии, Израиля, выступал на международных конгрессах по фольклористике, сравнительному литературоведению, медиевистике и семиотике.

Елеазар Моисеевич прожил долгую жизнь и, хотя в советское время у него была возможность преподавать лишь эпизо-

дически, он воспитал целую плеяду исследователей, младшие из которых могли бы быть внуками старших. Мы предоставляем здесь слово некоторым из них — работавшим вместе с Е.М. Мелетинским, учившимся у него, слушавшим его лекции.

Примечания

¹ См.: Елеазар Моисеевич Мелетинский: Биобиблиографический указатель / Сост. В.И. Гульчинский, Е.А. Кумпан. М.: РГГУ, 2002. (Ученые РГГУ).

Основные труды Е.М. Мелетинского

- Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958. 2-е изд.: М., 2005.
 Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. 2-е изд.: М., 2004.
 «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
 Поэтика мифа. М., 1976. Последнее изд.: М., 2006.
 Палеоазиатский мифологический эпос (цикл Ворона). М., 1979.
 Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М., 1983.
 Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
 Историческая поэтика новеллы. М., 1990.
 От мифа к литературе. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». М., 2000.
 Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. 2-е изд.: М., 2008.
 О литературных архетипах. М., 1994. (Чтения по теории и истории культуры ИВГИ РГГУ; Вып. 4).
 Достоевский в свете исторической поэтики. Как сделаны «Братья Карамазовы» М., 1996. (Чтения по теории и истории культуры ИВГИ РГГУ; Вып. 16).
 Структура волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал. М., 2001. (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика).
 Заметки о творчестве Достоевского. М., 2001.
 Начало психологического романа. М., 2002. (Чтения по теории и истории культуры ИВГИ РГГУ; Вып. 34).

С.Ю. НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук;
 Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Б.Л. РИФТИН

ОСКОЛКИ ВОСПОМИНАНИЙ

Это было 21 февраля 1956 г. После полугодичного ожидания мне было назначено явиться в дирекцию Института мировой литературы и узнать, что я наконец зачислен младшим научным сотрудником. Придя в канцелярию, я увидел сидящего на стуле у двери директорского кабинета неизвестного мне человека средних лет, который тоже ждал зачисления в штат института. Это был Елеазар Моисеевич Мелетинский. Нас по очереди вызвал в кабинет зам. директора В.Р. Щербина и сказал, что подписывает приказ. И я оказался в одном секторе с Елеазаром Моисеевичем, в секторе фольклора, которым руководил прекрасный ученый и человек В.И. Чичеров. Чтобы больше специалистов знало о Е.М., Чичеров в моем присутствии просил его дать в «Известия ОЛЯ», главным редактором которых был сам, статью об Ибсене, поскольку творчество этого писателя было темой кандидатской диссертации Е.М. Зная, что Елеазар Моисеевич прекрасно владеет европейскими языками, он поручил ему сделать доклад о западных теориях происхождения и

развития эпоса. Это было первое выступление Елеазара Моисеевича в секторе, на которое пришли фольклористы и из МГУ, и из пединститута, и даже из издательства. Доклад был интересен всем, потому что в те годы о зарубежной фольклористике мало что знали. Так началось вхождение Елеазара Моисеевича в весьма разнородный московский фольклористический коллектив.

Перед сектором фольклора стояла задача изучение эпоса народов СССР. Это было важно, так как многие эпосы в конце 1940-х гг. были объявлены «феодальными», а тех, кто их издавал, шельмовали как реакционеров и даже сажали в тюрьму. Надо было разобраться с богатейшим эпическим наследием и «реабилитировать» его. В республиках устраивались конференции, проходившие весьма бурно. Одна из таких конференций, по нартскому эпосу, была устроена в 1957 г. в Орджоникидзе. Елеазар Моисеевич поехал на конференцию с докладом о месте нартских сказаний в истории эпоса. Он говорил о нартском эпосе как наследии многих народов Кавказа, что в те годы тоже было необычно, так как каждый северокавказский народ тянул «нартское оде-



Е.М. Мелетинский и Б.Л. Рифтин. Всесоюзная конференция фольклористов «Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока». Якутск, 1977 г. Фото С.Ю. Неклюдова

яло» на себя, стремясь доказать, что это именно его эпос. Мелетинский не только впервые в СССР поставил вопрос об их общем эпическом наследии, но и составил указатель сюжетов нартского эпоса.

В том же 1957 г. в секторе состоялось обсуждение моей первой статьи «О чертах национальной специфики китайских сказок». На обсуждение были приглашены китаисты из Института востоковедения АН и из Союза писателей, но больше всего о статье говорил Мелетинский, ссылаясь и на сказочные сюжеты, известные ему из указателя сюжетов китайских сказок В. Эберхарда, и на сказочные мотивы в танской новелле. После заседания китаисты с удивлением стали спрашивать меня, что это за неизвестный им китаист. Когда я объяснил, что Е.М. не синолог, то меня спросили, откуда же он знает танскую новеллу, которая тогда не была еще переведена на русский язык (он же читал ее по-английски). Такого некитаиста, столь эрудированного в синологии, они не встречали.

Вскоре встал вопрос об издании написанной в Карелии еще до ареста монографии Елеазара Моисеевича «Герой волшебной сказки». Всё оказалось не так просто, на рукопись была положительная рецензия В.М. Жирмунского, но Чичеров поморщился и сказал что-то вроде: «Ну, это Жирмунский...» Видимо, он счел, что после антикосмополитических кампаний конца 1940-х гг. имя Жирмунского звучит недостаточно надежно. Но Чичеров нашел возможность дать ход монографии, и она вышла в 1958 г. Готовя работу к изданию, Елеазар Моисеевич попросил меня посмотреть китайский материал о сказках, в которых говорится о старшем и младшем братьях и разделе наследства. Я, конечно, с удовольствием это сделал и жалею по сей день, что эта интереснейшая монография не переведена в Китае. Это книга, в которой на самом разном, действительно мировом материале показан генезис образа героя волшебной сказки. В те годы о книге В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки», тоже построенной на материале сказок разных народов, почти не вспоминали (как говорил мне тогда Владимир Яковлевич, эту книгу хотели переиздать работающие в Музее истории религии и атеизма его ученики, но из этого ничего не вышло); изда-

вались только исследования фольклорных жанров какого-либо одного народа.

К книге Мелетинского я обращался не раз, в частности когда писал об архаических сказках аборигенов Тайваня, где героем является сирота, о котором как о наиболее раннем герое сказок как раз и идет речь в исследовании Е.М.

После этой книги, написанной, как говорилось, много ранее, началась его работа над «Происхождением героического эпоса». Предполагалось, что это будет его докторской диссертацией. Однако при обсуждении рукописи прозвучали разные возражения недовольных сотрудников сектора. Исследователю якутского эпоса (издание которого, кстати, вышло под редакцией Мелетинского), показалось, что у автора мало ссылок на его книгу, хотя их было вполне достаточно, а также что Мелетинский не учел хранящиеся в Якутии в институтском архиве записи якутского эпоса. Другой сотрудник, специалист по туркменскому эпосу, обвинял автора работы в незнании теоретических исследований турецких ученых, причем конкретно ничего сказано о них не было. Были и яростные нападки кавказоведов. Всё говорило о предвзятости и нежелании рекомендовать работу к защите. От обсуждения у меня осталось самое гнусное впечатление. После этого, если мне не изменяет память, Е.М. и был освобожден от заведования сектором фольклора. Я думаю, что дело было в разном уровне знаний: все сотрудники знали только свой национальный материал, а Мелетинский был настоящим теоретиком и как блестящий знаток мирового фольклора выводил теорию из всей суммы фактов, а не из умозрительных положений, для доказательства которых подбираются подходящие факты.

После этого позорного обсуждения Мелетинский перешел в отдел зарубежной литературы, где к нему все относились с уважением, тем более что он единственный смог написать раздел о ранних формах словесного искусства для 1-го тома «Истории всемирной литературы». Но когда Елеазар Моисеевич подал заявку на монографию «Поэтика мифа», зав. отделом Р.М. Самарин не захотел ее утверждать и представлять в дирекцию. Тогда я, будучи председателем месткома института, пошел к директору, а директором тогда был Б.Л. Сучков, человек с обостренным чувством нового. Услышав, что Самарин не хочет утверждать монографию, он сказал: «Дайте заявку мне, мы утвердим». В результате появилась прекрасная книга, переведенная на многие языки, в том числе и на китайский (сейчас в Пекине готовится ее второе издание).

Елеазар Моисеевич был не только замечательным ученым, но и прекрасным редактором. Когда встал вопрос о том, кто будет ответственным редактором моей первой книги «Сказание о Великой стене и проблема жанра в китайском фольклоре», я обратился не к китаистам, а к Мелетинскому, он очень быстро с карандашом в руках внимательнейшим образом прочел рукопись и вычеркнул очень многое, что считал лишним. В результате книга получилась компактнее и стройнее, за что я искренне благодарен Е.М., хотя, как известно, сокращения обычно воспринимаются автором крайне болезненно.

Года два назад я был в Китае, в северо-западной провинции Ганьсу. Директор тамошнего издательства «Дуньхуан вэньи чубаньшэ», считавший, что надо возродить былую традицию переводов работ российских авторов, причем не писателей, а именно теоретиков, обратился ко мне с просьбой порекомендовать книги для перевода. Я назвал труды Жирмунского, Мелетинского и некоторых других авторов. Выбор пал на книгу Е.М. «Происхождение героического эпоса». За перевод взялась преподавательница местного пед-

университета русистка Ван Я-минь, а редактором перевода выступил известный русист, переводчик поэзии Серебряного века профессор Гу Юй. Меня попросили написать предисловие к китайскому изданию. Я постарался рассказать и о тернистом жизненном пути Елеазара Моисеевича, и о его работах, еще неизвестных китайским читателям, подчеркивая каждый раз те положения, которые применимы к китайскому фольклору.

Хотя в сказке Андерсена «Соловей» и сказано, что в Китае все жители китайцы и даже сам император китаец, в действительности там живет более 50 разных народов, да и император во времена датского писателя был не китайцем, а маньчжуром. Народы Китая относятся к разным языковым группам, там живут и тюрки, и монголы, и представители других семей. И надо полагать, что китайским фольклористам будет весьма полезна изданная в Китае книга Мелетинского о происхождении героического эпоса, в которой исследованию эпоса тюрко-монгольских народов отведено большое место.

В 1992 г. меня пригласили на Тайвань читать курс китайского фольклора и руководить научной программой «Собирание и сравнительное изучение фольклора аборигенов Тайваня». Аборигены эти, а тогда считалось, что на острове живет 9 разных австронезийских народов (сейчас официально признано 12), в КНР называются просто *гаошаньцзу*, т.е. народ высоких гор. Получив столь необычное приглашение, я тут же поехал к Елеазару Моисеевичу за советом. Дело в том, что я никогда не сталкивался с народами этой группы и не был уверен, смогу ли я руководить такой программой. Е.М. отнесся к обследованию фольклора тайваньских аборигенов с большим интересом и сказал: «Надо соглашаться и ехать».

Я стал ездить по горным районам Тайваня и собирать прозаический фольклор, т.е. главным образом мифы. И тут для меня были особо ценны работы Елеазара Моисеевича, который много занимался именно архаикой, так как фольклор народа бунун, с обследования которого я начал, оказался чрезвычайно архаическим. Я впервые столкнулся с народом, у которого нет богов, хотя у живущего почти

рядом народа цоу, обследованного еще в 1927 г. замечательным востоковедом Н.А. Невским, есть целая группа богов, например бог войны, бог амбаров и т.п.

Приехав летом в Москву, я сразу отправился к Мелетинскому, чтобы рассказать ему о мифах аборигенов и посоветоваться с ним. Надо сказать, что Е.М. очень удивился, когда я сказал, что у бунун до японской оккупации острова в 1895 г. не было и предводителя племени: только когда люди какого-либо селения отправлялись на войну — а все тайваньские аборигены были «охотниками за головами», — они выбирали главу «отряда», который после возвращения домой не имел никаких прав. Впрочем, у самого продвинутого из аборигенов народа пайвань есть глава племени, должность его передается по наследству от отца к сыну. Считается даже, что глава произошел от «змеи ста шагов» (через сто шагов укушенный человек умирает), а простые люди — от другой змеи. Рассказал я Елеазару Моисеевичу и о том, что у аборигенов Тайваня нет культурных героев. Это очень заинтересовало его, потому что даже у чрезвычайно архаических австралийских аборигенов, которыми он специально занимался, тотемные предки выполняют функцию культурных героев. Но на Тайване ситуация явно иная. Кроме народа пайвань, у аборигенов нет представлений о тотемных предках. Каждый раз приезжая с Тайваня, я сразу шел к Елеазару Моисеевичу и рассказывая ему о своих записях и изысканиях, слушал его интереснейшие комментарии. У меня была с собой и его работа «Мифологический и сказочный эпос меланезийцев» (1957 г.), к которой я постоянно обращался и цитировал в своих написанных по-китайски работах, поскольку тайваньские аборигены до известной степени родственны народам Океании.

Мне повезло с учителями. Моими наставниками по фольклористике были Владимир Яковлевич Пропп, лекции которого я слушал в ЛГУ в течение трех лет, и Елеазар Моисеевич Мелетинский, советами и трудами которого я пользовался более сорока лет. Я и сейчас постоянно обращаюсь к его работам и неизменно нахожу в них много полезного для себя. Я всегда рассказываю китайским ученым о трудах Мелетинского и неизменно использую их.

Е.С. КОТЛЯР

ЕГО ПОСЛЕДНЯЯ КНИГА ОСТАЛАСЬ НЕДОПИСАННОЙ

Елеазара Моисеевича Мелетинского можно по праву назвать корифеем науки в области фольклористики и литературоведения. Блестящий теоретик и аналитик, обладавший энциклопедическими знаниями, многосторонний, яркий, эрудированный исследователь, автор замечательных книг, каждая из которых становилась научным событием, он принадлежал к ученым классической школы.

Первая книга Е.М. Мелетинского — «Герой волшебной сказки», которую я прочитала, еще будучи аспиранткой, — ошеломила меня, явилась подлинным откровением. Я причисляю себя к ученикам Елеазара Моисеевича, поскольку он как никто другой повлиял на мое формирование как ученого. И в дальнейшем я всегда могла рассчитывать на Елеазара Моисеевича как на постоянного добровольного консультанта и рецензента. Иногда по прочтении моей рукописи он произносил всего одну-две фразы, но они



Е.М. Мелетинский, А. Леви, Е.С. Котляр, И.М. Семенко. О-в Сааремаа Эстонской ССР, 1970 г. Фото С.Ю. Неклюдова

позволяли увидеть материал в совершенно ином ракурсе. Я многим обязана Елеазару Моисеевичу. И не только я — достаточно напомнить о его знаменитых семинарах, которые он устраивал для молодых исследователей фольклора.

На долю поколения Е.М. Мелетинского выпало множество испытаний, и Елеазар Моисеевич не стал исключением. Война, закончившаяся для него тюрьмой вследствие клеветнического доноса, кампания против космополитизма, обернувшаяся для Елеазара Моисеевича долгими годами лагерей... Да и после освобождения долгое эхо этих событий продолжало преследовать его (вспомним «полемику» в журнале «Советская этнография»). Можно только поражаться его сильной воле и самообладанию. И, я думаю, важной составляющей, стержнем его характера, помогавшим ему выстоять, была увлеченность наукой.

Последние 40 лет с Елеазаром Моисеевичем, который всегда оставался для меня высшей нравственной и интеллектуальной инстанцией, меня связывали и теплые дружеские отношения. В этих отношениях было много неожиданного. Так, я увидела Елеазара Моисеевича с совершенно новой стороны: у него было прекрасное чувство юмора, и он

оказался чрезвычайно веселым человеком... Незабываемы вечера в его гостеприимном доме, стены которого — стеллажи и книжные шкафы с прогибающимися под тяжестью книг полками. Елеазар Моисеевич в неизменном кресле-качалке — едва ли не единственном уцелевшем предмете из его родительского дома. И долгие годы — рядом рыжий чау-чау Маар, так радовавший его хозяина.

Мы с Вилем Миримановым были частыми гостями в доме Елеазара Моисеевича. Эти визиты чередовались с посещениями Елеазаром Моисеевичем и его супругой Еленой Андреевной дома Виля, где Елеазар Моисеевич очень любил бывать. Они подолгу беседовали и находили много общих тем для обсуждения. После смерти В. Мириманова Елеазар Моисеевич признался мне, что Виль в последние годы стал для него самым близким человеком и другом. Эти чувства были взаимными, к тому же их судьбы во многом перекликались, да и даты рождения совпадали, что, если верить гороскопам, тоже имеет значение.

Хотя Елеазар Моисеевич прожил долгую и плодотворную жизнь, но его последняя книга осталась недописанной. Думаю, не только мне, но и всем, знавшим Елеазара Моисеевича, так недостает его...

Е.С. НОВИК

ПАМЯТИ УЧИТЕЛЯ

Первая встреча с Елеазаром Моисеевичем произошла за несколько месяцев до нашего личного знакомства. В 1962 г. я совершенно случайно попала на Симпозиум по структурному изучению знаковых систем, на котором самые разные явления культуры — от языка и литературы, живописи, музыки и кино до карточных гаданий, игр, баллад и мифов — рассматривались в рамках единого знакового пространства. Разумеется, поняла я тогда далеко не все, о чем говорилось в докладах. Скорее интуитивно ощутила сам пафос выступлений, который убеждал в возможности строгого рационального описания изучаемых явлений. В последний день работы симпозиума разразился скандал: пришел кто-то из дирекции Института славяноведения и балканистики, где проходили заседания, и кратко объявил, что все идеи и методы, о которых шла речь, вредны и бесперспективны, не отвечают основным положениям марксистско-ленинской науки... и т.д. и т.п. Возражения сидящих в президиуме организаторов (Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова) он проигнорировал. Тогда поднялся один из слушателей (среди докладчиков его не было) и заговорил о том, что структурная методика чрезвычайно полезна в фольклористике, которой он занимается, что недавно прочитанные им труды К. Леви-Строса показали, насколько она продуктивна при изучении первобытной мифологии и в этнографии. Мне (тогда 20-летней) казалось странным, что человек, который по возрасту был значительно старше основной массы участников семинара, с таким жаром и даже отвагой защищает «крамольное» научное направление, оперируя при этом не обычными для заката «оттепели» упреками в консерватизме и другими идеологическими лозунгами, а научными фактами и аргументами.

Вскоре я узнала, что это был Е.М. Мелетинский и что он ведет у нас на факультете (на филфаке МГУ) спецкурс «Теория и история эпоса». Я пришла на эти занятия и

осталась с Елеазаром Моисеевичем навсегда, найдя в нем не просто научного руководителя, а учителя и друга на всю жизнь. Эта встреча определила и всю мою дальнейшую научную судьбу. Эпосоведом я не стала, но фольклористика с тех пор — основная область моих научных интересов.

Спецкурс посещали 15-20 студентов дневного и вечернего отделений. Лекции были посвящены не только собственно эпическим текстам, но и мифологическим традициям народов всех континентов. Широкий охват материала, строгая систематизация мифологических, сказочных и эпических традиций, критерии, позволяющие выделять их типы, — всё это выходило далеко за рамки привычного для нас рассмотрения литературного процесса как смены литературных «школ» и «направлений», жестко увязанных с историческими периодами или социальными катаклизмами.

Неудивительно, что многие слушатели спецкурса захотели писать диплом у Елеазара Моисеевича. Однако руководство кафедры фольклора, по ведомству которой числился его спецкурс, решило иначе: из числа записавшихся исключили всех студентов дневного отделения, оставив лишь вечерников; в результате в списке остались только я и С.Ю. Неклюдов. Читать спецкурсы кафедра фольклора МГУ Елеазара Моисеевича больше не приглашала.

Так, волею судьбы, мы стали учениками Е.М. Мелетинского, его ближайшими сподвижниками и последователями.

Выбирая тему диплома, я сначала склонялась к мысли заниматься фольклором и верованиями народов Африки южнее Сахары. Во-первых, потому, что еще на первом курсе была буквально зачарована работами А.Н. Веселовского, особенно теми местами «Исторической поэтики», где речь шла о преломлении в устных фольклорных традициях различных архаических обрядов и обычаев. Во-вторых, потому что позднее увлеклась творчеством одного из родоначальников нигерийской литературы А. Тутуолы, целиком основанным на мифах и верованиях народа йоруба. Курс лекций Елеазара Моисеевича пробудил интерес еще и к типологическим

параллелям в фольклоре различных этносов. Однако писать диплом на африканском материале в рамках кафедры русского фольклора было нельзя, а на романо-германском отделении не было кафедры фольклора. В замешательстве я пришла к Елеазару Моисеевичу. Он посоветовал мне взять тему, связанную с русским фольклором, а к африканскому материалу обратиться в аспирантуре ИМЛИ, где он руководил сектором фольклора, а одна из его аспиранток — Е.С. Котляр — уже писала работу об африканской сказке.

Я выбрала тему «Змеесборство в русском фольклоре», поскольку этот сюжет позволял привлечь обширный круг сравнительного материала других

этнических традиций. К фрагментам диплома, которые я приносила, Елеазар Моисеевич относился в целом благосклонно, но всячески старался смягчить категоричность некоторых моих формулировок, например, советовал не употреблять заимствованный у В.Я. Проппа термин «амбивалентность» применительно к фигуре Змея (вероятно, стремясь уберечь меня от возможных упреков оппонентов в «космополитизме» или «фрейдизме»).

С аспирантурой в ИМЛИ у нас ничего не вышло: очередная волна антикосмополитических нападок вынудила Елеазара Моисеевича уйти из сектора фольклора. В результате он остался без учеников. Но одиночества ни в быту, ни в творчестве Елеазар Моисеевич не переносил совершенно, часто говорил, что «наука — дело коллективное». Вскоре он организовал свой «домашний семинар» — своего рода лабораторию, в которой, отталкиваясь от «Морфологии сказки» В.Я. Проппа, в те годы почти забытой, отработывалась методика структурного изучения волшебной сказки. Каждую среду мы (Д. Сегал, С. Неклюдов и я) собирались у Елеазара Моисеевича, и он предлагал нам для обсуждения свои наблюдения и предложения. Эти занятия стали для меня прекрасной заменой аспирантуры и настоящей школой серьезной научной работы.

Мой вклад в коллективный труд касался в основном разработки принципов системного описания персонажей волшебной сказки. Работа у меня шла туго. Формально это объяснялось тем, что много времени и сил отнимала работа в редакции эстетики издательства «Искусство» (попасть туда мне помог С. Неклюдов). Время было смутное: только что закончился процесс над Синявским и Даниэлем, шли разборки с «подписантами», а после вторжения в Чехословакию специальный посланник из ЦК КПСС на общем собрании сотрудников издательства долго объяснял нам, что «плюрализма больше не будет». Примерно раз в три года (средний срок издания книги) состав редакции предпочитали менять — какая-нибудь из книг оказывалась «вредной», и ее редактора увольняли. Поэтому в ожидании очередного разгона надо было постараться успеть издать наиболее ценные в научном отношении рукописи.

Всё это, разумеется, не способствовало систематическим научным занятиям: я всё время опаздывала с реализацией моей части коллективного труда, и только терпение и снисходительность Елеазара Моисеевича, его убежденность в том, что я справлюсь, удерживали меня от того, чтобы окончательно признать себя профнепригодной. Меня и до сих пор не покидает мысль о том, что, сложись судьба Елеа-



Е.М. Мелетинский, Д.М. Сегал, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Спортивный лагерь Кяэрику Тартуского гос. университета, 1968 г. Фото Г.С. Лебедевой

зара Моисеевича по-другому, у него могли бы быть ученики, гораздо более способные к научным изысканиям, чем я.

В 1971 г. в результате очередного «оздоровления» редакции эстетики я всё же вынуждена была ее покинуть. Это, наверное, был самый трудный момент в моей жизни: найти работу по специальности было тогда чрезвычайно сложно, а уж «неблагонадежному», да еще и с пресловутым «пятым пунктом», — тем более. Я думаю, что Елеазар Моисеевич и С. Неклюдов организовали тогда своего рода штаб по моему трудоустройству. Во всяком случае, почти каждую среду, когда собирался семинар, мне сообщались очередные адреса и телефоны, по которым надлежало обратиться в поисках вакансии. В результате при всем дефиците мест, где мог бы работать филолог-фольклорист, им удалось помочь мне устроиться в Комиссию по народному музыкальному творчеству при Союзе композиторов СССР, где я проработала 15 лет, получив наконец возможность более или менее регулярно заниматься «своей» научной темой.

К этому времени мечты об изучении фольклора знойной Африки уже сменились интересом к устным традициям народов Сибири, которые к тому же были гораздо доступнее и в отношении богатой этнографической литературы, и в плане перспектив собственных экспедиций. Еще в издательстве под влиянием работ П.Г. Богатырева о народном театре я решила попытаться рассмотреть камлания сибирских шаманов как своего рода «театр одного актера» и таким образом осуществить семиотический подход к шаманским обрядам, т.е. изучать материал, относимый обычно к области этнографии и религии, как связанный «текст». Дополнительным толчком к тому, чтобы сделать сибирский материал основным полем своих последующих занятий, послужил и тот факт, что как раз в эти годы Елеазар Моисеевич начинал разрабатывать тему своей будущей книги о палеоазиатском «Вороньем эпосе». Сознание того, что он тоже занят Сибирью, придавало уверенность и вселяло чувство защищенности.

Поначалу я двигалась в новом (не фольклорном, а обрядовом) материале наугад, лишь интуитивно нащупывая собственную дорожку, пока не заметила, что последовательность обрядовых действий в камланиях тоже имеет своего рода «сюжет», который можно описать при помощи тех же приемов, что и сюжетную схему волшебной сказки. В свою очередь методические принципы и аналитические процедуры, которые были отработаны в рамках «домашнего семинара», открывали путь для более строгого выявления сходств и различий в строении обрядовых и фольклорных текстов.

По небольшой статье на эту тему Елеазар Моисеевич безотчетно оценил исследовательские перспективы, которые открывал этот подход, для меня тогда вовсе не очевидные. Вскоре я узнала от него, что Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» готова заключить договор на издание моей будущей книги «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме». Не знаю, как он этого добился (это издательство публиковало в основном только «плановые» работы, поставляемые академическими институтами) и почему был настолько уверен во мне, что пошел на этот шаг. Груз ответственности меня тогда просто раздавил: надо было не только осилить тему, еще не вполне разработанную, но и уложиться в обусловленный договором срок, что казалось мне совершенно невозможным и, надо признаться, практически никогда мне больше не удавалось. Я была в панике, но Елеазар Моисеевич в первый раз был совершенно непреклонен: когда я стала жаловаться, что «у меня ничего не получается», он просто запретил мне приходить к нему до тех пор, пока не закончу первый вариант рукописи. Это было настолько неожиданно, а отлучение от дома столь мучительно, что дело быстро пошло на лад, и через пару месяцев я принесла ему готовые три главы, а еще через четыре месяца рукопись была практически готова.

Постоянная помощь, дружеское участие и поддержка Елеазара Моисеевича сопровождали меня и все после-

дующие годы. Менялись формы нашего сотрудничества: написание совместных статей, посильная помощь с моей стороны в его титанической работе над составлением и редактированием энциклопедии «Мифы народов мира» и «Мифологического словаря», подготовка рукописей его будущих книг к изданию. В качестве редактора мне посчастливилось быть первым читателем его монографий «Поэтика мифа», «Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона», «Введение в историческую поэтику эпоса и романа», «Историческая поэтика новеллы».

Многолетняя мечта Елеазара Моисеевича собрать своих единомышленников и учеников в стенах единого учреждения сбылась наконец в 1992 г., когда он возглавил Институт высших гуманитарных исследований, созданный в Российском гос. гуманитарном университете. Парадоксальным образом встречаться у него дома мы стали гораздо реже, а семинары и заседания Института, при всей их регулярности и царившей на них вполне творческой атмосфере, не восполняли для меня того неформального общения, к которому я привыкла. Последней совместной с Е.М. Мелетинским и С.Ю. Неклюдовым работой стала наша коллективная монография «Историческая поэтика устных традиций: статус слова и понятие жанра в фольклоре». К сожалению, я, как всегда, затянула написание своей части этого труда и не успела подготовить окончательный вариант рукописи до его кончины...

А.В. КОЗЬМИН

ДВЕ ЗАМЕТКИ О ПОЛИНЕЗИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Среди тем, которыми занимался Е.М. Мелетинский, Полинезия занимала не последнее место. Примеры из полинезийских традиций есть в его книгах по типологии фольклора, им написано предисловие к большому изданию фольклора Океании на русском языке [1], ему принадлежат статьи о полинезийских мифологических персонажах в энциклопедии «Мифы народов мира». Эти заметки, касающиеся исторического развития фольклорных форм, посвящены его памяти.

Прежде чем перейти к изложению конкретного материала, необходимо сказать несколько вступительных слов. Полинезия — группа островов в центральной части Тихого океана, приблизительно в треугольнике, на углах которого находятся Новая Зеландия, Гавайские острова и остров Пасхи. Острова, расположенные в этой географической области, заселены группой народов, говорящих на полинезийских языках. Культуры полинезийцев восходят к общности, которая существовала в конце I тыс. до н.э. в районе архипелагов Фиджи, Тонга и Самоа. Именно из этого района полинезийцы к первым векам II тыс. н.э. заселили Таити, Гавайи, Новую Зеландию, остров Пасхи, некоторые острова в Микронезии и Меланезии. Полинезийцы — тропические земледельцы, у них также развиты технологии мореплавания. Традиционные социальные структуры полинезийцев довольно сильно различаются, от эгалитарных обществ до предгосударственных образований. Типологическая характеристика полинезийского фольклора содержится в трудах Е.М. Мелетинского, здесь достаточно отметить тотальную устность полинезийских традиций (за исключением острова Пасхи).

АРТЕМ ВИКТОРОВИЧ КОЗЬМИН, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

**mele*

Гавайское слово *mele* обозначает песню, поющий текст. Относительно этимологии этого слова существует как минимум две точки зрения. В словаре С. Элберта и М. Пукуи [4] оно возводится к протополинезийскому **umele*. Значение этой праформы неясно, она реконструируется на основании сравнения маорийского *umere* ‘кричать, одобрять’, реннельского *umege* ‘традиционный припев, не несущий смысла’, маркизского *umere* ‘свита; идти в толпе’ и еще нескольких лексем других полинезийских языков. Эта этимология также не объясняет потери начального *u*.

Другая этимология, неуверенно указанная в основном полинезийском этимологическом словаре [2], связывает гавайское *mele* с праформой **mele* ‘говорить с затруднением’. К ней восходят тонганское *mele* ‘прочищать горло’, восточноувеанское *mele* ‘сплевывать перед тем, как сказать’, мангареванское *mere* ‘говорить с трудом’ и некоторые фиджийские формы (фиджийские языки родственны полинезийским) со значением ‘говорить с затруднением’ и ‘понимать с трудом’. Данная этимология, как кажется, хорошо подкрепляется собственно гавайскими данными. Упомянутый выше весьма полный и тщательно сделанный словарь гавайского языка [4] содержит, в частности, следующие термины, характеризующие разные стили пения: *‘alalā* ‘пение с тремором и удлинением гласных’; *he‘u* ‘петь с использованием горловых звуков’; *aeae* ‘петь с удлинением гласных и паузами между фразами’; *kepakepa* ‘петь с четким произнесением звуков без удлинения гласных’; *kāwele* ‘такой же стиль пения, что и керакера, но более медленный’; *kāohi* ‘стиль пения с использованием гортанных

смычек при долгих гласных'; *kake* 'песни с использованием вставных слогов и слов, известных только посвященным'; *ʻiʻi* 'тремор'.

Таким образом, для гавайской традиции характерно описание пения через специфические произносительные характеристики, которое позволяет обосновать семантическое развитие от единицы со значением 'говорить с затруднением' к значению 'песня'.

*e

Для протополинезийского языка реконструируется две омонимичные частицы **e*, одна из которых обозначает 'непрошедшее время', а другая маркирует субъект действия [2]. Как представляется, к протополинезийскому состоянию восходит использование звукового сегмента **e* в качестве своеобразного припева — маркера конца строки в ритмизованных текстах. Три небольших примера, число которых можно при желании умножить в десятки раз [5] (не очень ясно, как трактовать долготу, поскольку удлинение в конце строки может быть автоматическим и не иметь фонологического статуса):

Нууэ

Lologo mo fakahau leva ē, Пойте с радостью,
Lologo mo fakahau leva ē. Пойте с радостью [6].

Рапануи (остров Пасхи)

Ka tangi é... Плачет
Ere ika iti é. Эта маленькая рыбка (= жертва) [3].

Раротонга

E rua inu ariki- Источник питьевой воды
для вождей,
E vai meitaki e. Вода хороша [5].

Следует подчеркнуть, что в доступном мне материале именно *e* — самый частотный маркер конца строки, хотя встречаются и другие, типа маорийского *la*. С грамматической точки зрения «стихотворное *e*» четко отличается и от показателя времени, который всегда стоит перед глагольной формой, и от маркера субъекта. Эта частица может быть соотносена с показателем вокатива типа гавайского *e*, который, однако, в большинстве полинезийских языков¹ стоит перед именем, а не в конце фразы, как «стихотворное *e*».

Примечания

¹ В западнополинезийском тикопия и восточнополинезийском тонгарева (возможно, и в некоторых других) он используется в постпозиции.

Литература

1. Сказки и мифы Океании: Пер. с западноевроп. и полинезийских языков / Сост. Г.Л. Пермяков; Предисл. Е.М. Мелетинского; Под ред. П.И. Пучкова. М., 1970.
2. Biggs B., Clark R. POLLEX (Polynesian Comparative Lexical Files). Auckland, 2000.
3. Campbell R. El misterioso mundo de Rapanui. Buenos Aires, 1988.
4. Elbert S., Pukui M. Hawaiian dictionary. Honolulu, 1986.
5. History and traditions of Rarotonga. Part 2 / By Te Ariki-tara-are, transl. by S. Percy Smith, corrected by Rev. J.J.K. Hutchin // Journal of Polynesian Society. Vol. 8. № 3. September 1899. P. 171—178.
6. Niue Island and its people, Appendix contd., The birth of man // Journal of Polynesian Society. Vol. 12. № 2. June 1903. P. 85—119.

ЗАПРЕТЫ ПРИ БЕРЕМЕННОСТИ (по материалам из Архангельской области)

В данной публикации представлены ритуальные запреты, распространенные в Каргопольском и Няндомском районах Архангельской обл. Цитируемые материалы были записаны соответственно в 1993—2003 гг. и в 2004—2007 гг. этнолингвистической экспедицией Российского государственного гуманитарного университета (руководитель экспедиции А.Б. Мороз).

По поверьям, беременная женщина находится в гораздо большей опасности по сравнению с другими людьми: «У беременной женщины смерть за плечами сидит» [1]. Этим объясняется огромное количество запретов и примет, связанных с беременностью. Считается, что нарушение этих запретов может пагубно отразиться на здоровье и жизни ребенка, на самой женщине и на ходе родов. Мать должна «блюсти себя, чтоб ребёнок здоровый родился» [1], причем под «нездоровьем» понимаются не только конкретные болезни, но и излишняя бледность, плаксивость, наличие слишком больших родимых пятен, родинок.

Один из самых распространенных запретов — на контакт с животными или причинение им вреда: «Раньше жо много женщин-то умирало при рождении, там мало ли, вот поэтому и оберегали женщину, чтоб так она вела себя, ни кошек, ни собак — никого не обижала» [1]. Нельзя гладить, пинать, переступать через кошек и собак, нельзя «кошку <...> пропускать меж ног» [2]. Не следует обижать животных: кроме того, что это грех, ребенок может родиться с щетинкой — мелкими колючими волосками на спине, которые колют его, мешают спать, заставляют плакать. В то, что нельзя причинять вред кошкам, верили особенно сильно: «Я вот кошку-то обидела, так у маня сын-то родился, у ниво вот это место тигерь да фсё ф шерсти [показывает на грудь] <...> А я пирид ней извинялась и плакала даже, просила прощения, но фсё равно у сына грудь-то шерстяная» [3]. Нельзя разорять птичьи гнезда, потому что, во-первых, «они [птенцы] веть тоже на свет появляюще», «ну ничё трогать нильзя, што... тоже как семейное дак...», а во-вторых, «она может сама выкинуть во время этого» [4]. Иными словами, нельзя обижать тех, у кого дети есть или будут, чтобы не оказаться в подобной ситуации самой: «Может <...> младенец умереть. [Почему?] Дак она взяла птенца дак. Чужого птенца» [5].

Известные всем присказки «Впереди Ивашки не мой рубашки» [6] и «Раньше ребёнка не дери пелёнки» [7] говорят о том, что нельзя готовить одежду ребенку до рождения: «Не надо вперёд запасать, раньше говорят: не запасай вперёд, умрёт ребёнок-то» [8, 9].

Не следует беременной и присутствовать на свадьбе: «Беременной и на свадьбу нельзя, я сходила, и потом у меня умерла дочь» [10].

Если беременная присутствует на похоронах, считается, что покойник может его «с собой забрать» [11]. Но если женщине приходится хоронить родного человека, она может защитить ребенка: не садиться у гроба, «сзади брести, не за гробом, а сзади» [1]. Также верили, что плакать по умершему нельзя, потому что «может плохое случиться, выкидыш или вот чего» [12].

Если мать ходила на кладбище, ребенок может потом много болеть или родиться с физическими недостатками: «большой родницы» [13], «какой-нибудь ненормальный родица» [14], «будут красные пятна по телу» [15]. Бледность покойника тоже может перейти на ребенка, он «будё <...> жёлтой. Как мертвец» [16]; «Вот этот случай у нас здесь в Лими есь. Вот там... в магазин Зина торгуёт. А... у ей деверя... ф косилку он попал... пьяный. Зарезало. Вот она биремина была, и ей тут моя сосетка и гово-



Зыбка. С. Река Каргопольского р-на. 2000 г. Фото А.Б. Мороза

рит: "Зинка, ты ни ходи туда, ни смотри". Она: "Ой, да што, да што". Говорит: "Вить ты биремина, у тя вить ребёнок родиця, бледный будё". Та Слафка-то вот родился бледный-бледный» [17]. Чтобы ребенок не был бледным, надо положить за пазуху (лучше к сердцу) большую деревянную ложку, красную тряпку: «красный платок одевала на живот» [18]. Некоторые считают, что беременная женщина «все похороны, все сорок дней должна под грудями держать красный лепак [тряпку]» [19]. С той же целью можно взять и красную крашеную ложку, кусок хлеба, яйцо, надеть домотканый «поясок», приладить к платью булавки; некоторые «живот перевязывали шерстяной ниткой» [20].

Если беременная на похоронах испугается, то этот испуг может передаться ее ребенку и он вырастет пугливым.

Присутствие на похоронах может быть опасным и для самой матери. Женщина может заболеть («Только вот сходила, издали погледела, и потом как-то тжело было, нелофко, плохо себя чувствовала» [21]) или даже умереть: «Вот на сопственном опыте было такое, што биремная и умерла, у нас на работе женщина» [22]. В одной из рассказанных нам историй однажды на похоронах сквозь стеклянное окошечко в крышке гроба увидели, что у покойницы открыты глаза, и беременная родственница умершей настояла на том, чтобы крышку сняли и всё поправили: «"...Открывайте!" — скомандовала открыть гроб... Дарья Ефимовна помирла, ни могла разродица» [23]. Даже встреча



Зыбка, найденная в брошенном доме в ныне не существующем с. Чурьга Каргопольского р-на. 2001 г. Фото А.Б. Мороза

похоронной процессии может навредить беременной: «Вот говорят, што вот в другой раз если ты идёшь, а везут покойника. Так вот штобы у тебя — пуговки есть? Ты если вот едешь, так захватись за пуговку. Да, замечают. Штоб к тебе не пристало, пусть оно всё на пуговице останется» [24].

Под запретом для матери долгий сон: «Меньше надо спать... потому што ребёнок будет лучше, спокойнее. Ребенок будет спать» [25]; «Ребенку весь сон проспийшь, он спать худо будет» [26], «много спишь, дек ребенок буде бессонной» [16].

Возможно, запрет на пение («песен петь нельзя <...> иначе ребёнок будет, ну, плакать», информант неизвестен) аналогичен запрету на долгий сон. Чем дольше мать будет спать, тем меньше сна достанется ребенку, и, чем больше мать будет петь, т.е. веселиться, тем ребенок будет печальнее: мать способна забрать у еще не рожденного ребенка его долю сна и радости.

Беременной надо быть как можно спокойнее: «Ну, наверно, злица нильзя, ругаца нильзя слишком, ни надо нервничать, а то ребёнок будет капризный вырастет, будет расти, будет часто плакать» [27].

У ребенка «брак будит» [28, 29], если женщина ест соленое или острое: «нельзя беременной женщине острого порато, слабенькое можно» [20]¹.

Родимые пятна возникают у ребенка, если при испуге мать схватила за живот: «Вот родинки появляются, што мол мать <...> когда ф положении ходит, схватица за какое-то на теле, или на руке, или на ноге, и в том месте появляется родинка»² [30]; «Вот при пожаре испугается [беременная], за что схватится, там, говорят, пятно [родимое] будет [у ребенка]» [11].

Контакт женщины с потусторонним миром не может не отразиться на ребенке: «...и вот у них родился ребёнок. Но <...> говорят, ребёнок родился с копытами <...> Раньше как говорь, старые люди как говорили, што не... это, с нечистым зналась... а нечистый — это, значит, чорт, или дьявол, или леший» [31].

Одно из самых опасных мест для беременной — это лес³. Главная лесная опасность — медведь, потому что он беременных женщин «не любит» [32]. Иногда вместо медведя выступает россомаха или медведица, которая «бережет своих дитей, видимо» [32]. Они могут напасть на женщину, убить или съесть. Медведь ассоциируется с лешим (например, наказывает пастуха за нарушение договора с лешим именно медведь), поэтому иногда он ведет себя как леший, например уводит людей: «Говоря, иной медведь что уведё к себе в берлоги... Жить там станешь с ним... Рассказывали, что, говоря, каку женщину увёл, дак никак не отпускал ей. Она ладилла убежать. Дак пойдё, а он опять ей догонит да опять снова уведё» [14].

Беременной нужно быть аккуратнее с незнакомыми людьми. В силу своего положения ее защита ослаблена, поэтому число запретов, связанных с защитой от сглаза, увеличивается. Наряду с использованием традиционных булавок и брошек («Брошки только втыкни, вот сюда брошечку, чтобы незаметно было [показывает: в подол с изнанки]» [20]) верят, что лучше не смотреть прямо на человека, если «человек идёт <...> разговаривает чего-то вот, например, то ли с тобой, то ли что-нибудь. Ты на него не гляди, на еговы передки [ноги] гляди <...> потому что он хитрый. Тебе тяжело будет. [А если не хитрый?] Всё равно есть хитрость. А на передки будешь глядеть, тебе легче будет». «Хитрого человека нать избегать. <...> он никакого сгода [ничего хорошего] не даёт. <...> Я как иду, когды я в положении ходила, я никогда не глядела. Я на ноги, а в глаза никогда не глядела» [20]. Из-за боязни сглаза считали, что не нужно ходить на праздники, «где много народа» [33].

Однако оставаться в одиночестве беременной тоже ни в коем случае нельзя: «Вот пока она беременна, одну в доме последнё времё не оставляют» [34].

Оставаться одной в бане опасно вдвойне: баня — место обитания банника, «там тожо чё-то с домовым связано» (информант неизвестен).

Быть крестной для беременной нежелательно: «Беременной женщине в крёстные попадать тяжело» [20].

Об облегчении самого процесса родов беременная должна заботиться, пока ребенок еще в утробе. Нельзя стоять, сидеть на пороге. Поскольку одна из основных опасностей при родах — это обвившаяся вокруг шеи ребенка пуповина или приросший послед, множество запретов связано именно с этим. «Работать внаклонку» опасно для беременной: «Кругом пуповина завьётся ребёнка. Пуповина завьётся, может быть он задохнётся» [35]; «Вот мама родила эту девочку, её пуповина обвилась три раза кругом шейки. Вот сестре-то у меня родилась. И она вся посинела, еле с ней и отвозились. [Отчего так получилось?] То, что много вот внаклонку работала» [5]; «Ежели там вот собираешь ягоды ли моешь внаклонку. Пол. До последнего время уж надо как-то лентяйка [швабра]. Раньше лентяек не было, ак всё равно мыли тут так, дак много и заворачивалось. Я вот первого парня родила, он у меня три раза пуповина овилась кругом шеи» [36].

К таким же последствиям приводит и перешагивание через некоторые предметы. Говорят, что «через оглобли нельзя <...> переходить беременным женщинам», а также через веревку, хомут или косую изгородь: последний запрет, возможно, связан с идеей кривизны, свойственной представителям иного мира, демонологическим персонажам.

С пуповиной связан и запрет вязать спицами, «потому што ребёнок в утробе пуповиной обовьётся» [28]. «Ребёнок путается в пуповинке» [37] или «может <...> не на месте быть» [38], если беременная поднимает высоко руки. Если женщина спит на спине, пуповина может «обмотаца вокруг шейки <...> Или послед <...> прирастать может. К спины» [39]. Нельзя спать и «наопашку» — закинув руки за голову. Послед «прирастёт, не отделится» [40], если женщина сидит на камне.

Примечания

¹ Любопытен встретившийся единожды запрет на поедание лука, поскольку он растет в земле: «Лук, примерно, ли чего, из земли ведь, так вот ребёнок не заживётся. Лук-от из земли растёт, дак вот из земли его берёшь-то, дак вот, говорят, поест и вот земляного, дак ребёнок не заживётся» [41].

² Запрет на «хватание» может трансформироваться и таким образом: «...у меня сестра говорит, вот у них в Брянске. Там... у иё... у мужа... у плимяника жина. Вот она говорит: "Как-то мне надо было... она биремина тоже была уже... и надо было куда-то ити к празнику... ну, куда-то ити... то ли ф кино, то ли куда... ни знаю. А... платье одела, а, говорит, подол был мятый. Я, говорит, ни снимая платья, взила, говорит, и... на стол... расстелила подол, и каг, grit, утюк положила, вот родился, вот так... такое питно"» [42].

³ Запрет ходить в лес может быть связан с праздником Воздвиженья, когда, по народному поверью, в этот день у медведей «свадьбы» и животные особенно активны и агрессивны [11].

Список информантов

1. Вера Александровна Бутина, 1930 г.р., Каргопольский р-н, с. Лядины.
2. Татьяна Степановна Калинина, 1926 г.р., Каргопольский р-н, с. Евсино.
3. Анна Ивановна Агапитова, 1925 г.р., г. Каргополь.
4. Ульяна Николаевна Бородин, 1916 г.р., Каргопольский р-н, с. Река.
5. Нина Алексеевна Никитина, 1937 г.р., Каргопольский р-н, с. Троица.

6. Ольга Андреевна Сердцева, 1933 г.р., Каргопольский р-н, с. Печниково.
7. Мария Дмитриевна Попова, 1940 г.р., Каргопольский р-н, с. Усачево.
8. Зоя Александровна Уткина, 1917 г.р., Каргопольский р-н, с. Казаково.
9. Валентина Ивановна Крюкова, 1947 г.р., Каргопольский р-н, с. Казаково.
10. Анна Александровна Жупикова, примерно 1954 г.р., Каргопольский р-н, с. Кречетово.
11. Антонина Егоровна Смышляева, 1936 г.р., Каргопольский р-н, с. Труфаново.
12. Августина Александровна Фадеева, 1922 г.р., Каргопольский р-н, с. Печниково.
13. Мария Алексеевна Кремленко, 1930 г.р., Каргопольский р-н, с. Лукино.
14. Нина Яковлевна Шолтомских, 1929 г.р., Каргопольский р-н, с. Озерко.
15. Марина Александровна Спирина, 1973 г.р., Няндомский р-н, с. Моша.
16. Нина Михайловна Колобова, 1922 г.р., Каргопольский р-н, с. Озерко.
17. Нина Фёдоровна Корелова, 1926 г.р., Няндомский р-н, с. Лимь.
18. Александра Ивановна Черепанова, 1969 г.р., Каргопольский р-н, с. Печниково.
19. Вера Устиновна Волочевская, 1932 г.р., Каргопольский р-н, с. Лядины.
20. Вера Алексеевна Попова, 1923 г.р., Каргопольский р-н, с. Лекшма.
21. Людмила Николаевна Коротяева, 1955 г.р., Каргопольский р-н, с. Саунино.
22. Тамара Захаровна Брюшнина, 1953 г.р., Каргопольский р-н, с. Тихманьга.
23. Матрёна Васильевна Усова, 1925 г.р., Каргопольский р-н, с. Лекшма.
24. Клавдия Андреевна Михнова, 1930—1999, Каргопольский р-н, с. Труфаново.
25. Евдокия Лаврентьевна Микшина, 1918—2004, Каргопольский р-н, с. Тихманьга.
26. Ксения Ильинична Черепанова, 1927 г.р., г. Каргополь.
27. Екатерина Васильевна Зуева, 1924 г.р., г. Каргополь.
28. Надежда Юрьевна Трапезникова, 1962 г.р., Няндомский р-н, с. Лепша.
29. Валентина Витальевна Трапезникова, примерно 1982 г.р., г. Архангельск; Няндомский р-н, с. Лекшма.
30. Клавдия Васильевна Халикова, 1919 г.р., Каргопольский р-н, с. Тихманьга.
31. Дотнара Николаевна Николаевская, 1932 г.р., г. Каргополь.
32. Анна Яковлевна Вакурина, 1920 г.р., Каргопольский р-н, с. Тихманьга.
33. Людмила Семеновна Крыжова, 1944 г.р., Каргопольский р-н, д. Сварозеро.
34. Анатолий Михайлович Бахметов, 1939 г.р., Каргопольский р-н, с. Тихманьга.
35. Нина Павловна Макарова, 1927—2005, Каргопольский р-н, с. Труфаново.
36. Наталья Ивановна Торопова, 1924 г.р., Каргопольский р-н, с. Полуборье.
37. Марья Васильевна Беляева, 1926 г.р., Каргопольский р-н, с. Залесье.
38. Надежда Александровна Каменко, 1918 г.р., Каргопольский р-н, с. Волосово.
39. Антонина Григорьевна Едакина, 1955 г.р., Каргопольский р-н, с. Озерко.
40. Евгений Александрович Заварин, 1988 г.р., г. Каргополь.
41. Екатерина Александровна Попова, 1928 г.р., Каргопольский р-н, с. Троица.
42. Любовь Парментьевна Астахова, 1953 г.р., Няндомский р-н, с. Лепша.

А.С. ТИГАЙ, студентка 2-го курса
Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

К ЮБИЛЕЮ СВЕТЛАНЫ МИХАЙЛОВНЫ ТОЛСТОЙ

Светлана Михайловна Толстая — доктор филологических наук, один из крупнейших отечественных филологов, зав. отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН широко известна в мировой науке как автор многих сотен работ по славянскому языкознанию (морфологии, диалектологии, этнолингвистике, ономастике), а также этнографии, фольклористике и другим родственным наукам.

Первый период научной работы С.М. (1963 — вторая половина 1970-х гг.) был связан преимущественно с морфологией — дисциплиной, занимающейся типологическим описанием языков и диалектов с точки зрения их морфемной и фонологической системы, зависимостью состава и качества фонем от положения звуков в слове, изменением в фонемном составе слова в зависимости от его морфемной структуры и т.п. Этому была посвящена кандидатская диссертация С.М. «Начальные и конечные сочетания согласных в славянских языках», защищенная в 1968 г., а затем и докторская «Славянская морфология: основные понятия, аспекты и методы» (1993). Завершением этой исследовательской линии стала книга С.М. Толстой «Морфология в структуре славянских языков» (М., 1998).

В 1960-е гг. С.М. опубликовала немало работ в соавторстве с такими учеными, как В.Н. Топоров, Т.М. Судник, М.И. Лекомцева и др. Центром притяжения молодого поколения московских языковедов в те годы стал во многом уникальный круг исследователей, получивший позднее общее название Московско-Тартуской семиотической школы. Наряду с семиотикой и лингвистикой, особое внимание исследователей этого круга привлекали литературоведение, мифология, фольклористика, а также история и теория культуры, в том числе и народной.

Научная работа, которую вела С.М. в 1960—1970-е гг., требовала от исследователя не только понимания проблем диалектологии, этимологии, морфологии, фонологии, но и владения славянскими языками (С.М. занималась польскими и украинскими диалектами, писала о верхнелужицком, сербохорватском, русском языках...), занятий с диалектными словарями и записями текстов. Исследователь, погружающийся в славянскую диалектологию, поневоле сталкивается с реальностью, которая стоит за записями диалектных слов и текстов, будь то в России, в Польше или на Балканах. Тогда же, видимо, С.М. начала интересоваться одним из самых архаических и потому интересных для ученого регионов славянского мира — белорусско-украинским Полесьем, исследование которого в течение многих лет проводили диалектологические, а затем этнолингвистические



экспедиции Института славяноведения под руководством Н.И. и С.М. Толстых.

В начале 1970-х гг. берет свое начало цикл совместных исследований Н.И. и С.М. Толстых, посвященных реконструкции славянской народной духовной культуры. Именно эти работы ввели и закрепили в советской науке сам термин «этнолингвистика». Этнолингвистами стали называть себя преимущественно языковеды, которые почувствовали в своих занятиях — диалектологических, семантических, этимологических — необходимость объяснения языкового материала при помощи внеязыковых реалий и фактов, изучения мировоззрения крестьян традиционной духовной культуры. С другой стороны, язык в его диалектном разнообразии, как и вся народная культура, стал инструментом для восстановления того, как жили люди (в данном случае славяне) в далекие эпохи, тысячу или две тысячи лет назад. В 1983 г. научной общественности был впервые представлен большой проект, которому оказались посвящены следующие 25 лет работы, — проект этнолингвистического словаря славянских древностей. Этот словарь, представляющий собой энциклопедическое описание народной культуры всех славян с методологических позиций этнолингвистики, является, в сущности, наиболее масштабным и авторитетным проектом современного российского славяноведения, которым С.М. руководит по сей день. Уже двумя изданиями вышел и краткий однотомный энциклопедический словарь «Славянская мифология», в котором перу С.М. принадлежит 43 статьи. Проект Толстых, впрочем, предполагал составление не только словаря, но и дополняющего его этнолингвистического атласа, в процессе подготовки которого отдельно

и в соавторстве со своими коллегами С.М. также опубликовала немало материалов.

В 1980-е гг. начинается и серия публикаций С.М. о народном календаре Полесья, которые легли в основу капитальной монографии «Полесский народный календарь» (М., 2005). Книга содержит не только сам словарь полесской календарной терминологии (снабженный указателями, составленными Е.Л. Березович) и статьи о народном календаре, но и раздел о полесском народном календаре в этнокультурном контексте (очерки о ритуальных бесчинствах молодежи, о сретенской и четверговой свече, о том, как солнце «играет», о купальском обряде, о приглашении мифологических персонажей на рождественский ужин, о Благовещении в славянских обрядах и верованиях, о ритуальном применении остатков пасхальной пищи, соотношении христианского и народного календарей и апокрифических влияниях на полесский фольклор).

Еще одной темой работ С.М. Толстой (преимущественно вместе с Л.Н. Виноградовой) была народная демонология (в частности, разработка подробной схемы описания демонологических персонажей). Занималась С.М. Толстая также фольклористикой, символикой и аксиологией народной культуры, проблемами стереотипа и картины мира, народным христианством (двоеверием), а в рамках лингвистических занятий — словообразовательной мотивацией, культурной семантикой, механизмами словесной магии, ономастикой. Но главным трудом С.М. стали многочисленные статьи для выходящих начиная с 1995 г. томов словаря «Славянские древности» и общее руководство этим изданием после кончины Н.И. Толстого.

Трудно описать в короткой заметке научный подвиг этого тихого скромного человека — Светланы Михайловны Толстой. Сейчас, в юбилейный для С.М. год, хотелось бы просто пожелать ей много сил и энергии, которые необходимы, чтобы продолжать научные темы и проекты да и просто чтобы жить — и жить долго. И еще желаю, чтобы Светлана Михайловна всегда чувствовала тепло любви окружающих ее людей. Ведь она человек, которого невозможно не любить.

А.В. ЮДИН (Гент, Бельгия)

Редакция и редколлегия «Живой старины» присоединяются к этим поздравлениям и пожеланиям с чувством не только глубочайшего уважения, но и сердечной благодарности за неоценимый вклад юбиляра в работу над журналом, за ее бесценный, безотказный и бескомпромиссный труд, без которого «Живая старина» вообще не могла бы состояться

Сборник быличек и демонологических поверий Нижегородской области

Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. — СПб.: Тропа Троянова, 2007. — 495 с.

Изучение восточнославянской народной демонологии за последние годы вышло на такой уровень, при котором в центре внимания собирателей фольклора и исследователей оказываются уже не только общие сведения о демонологических персонажах в рамках единой этнической традиции, но и их диалектные разновидности. Намерение закрыть одно из «белых пятен» в комплексе русских мифологических верований весьма удачно, по нашему мнению, реализовано в новом сборнике суеверных рассказов и поверий Нижегородского Поволжья. Этот регион представляет особый интерес для специалистов, поскольку образует переходную зону между севернорусской, поволжской и южнорусской традициями, и соответственно, его демонологические поверья могут рассматриваться в известной степени как ядро общерусской мифологической системы.

Составители сборника отобрали из Архива Центра фольклора Нижегородского университета более тысячи текстов (пространных рассказов и кратких сведений), тематически связанных с представлениями о сверхъестественных существах, и снабдили их научными комментариями и указателями. Полевой материал накапливался в период с 1970-х гг. вплоть до недавнего времени силами преподавателей, аспирантов и студентов указанного университета¹. Опубликованные тексты представляют собой прежде всего аутентичные (расшифрованные с магнитофонной ленты) записи устных рассказов носителей традиции, а кроме того: краткие ответы информантов на вопросы собирателей; выполненные студентами записи-пересказы суеверных историй, слышанные ими ранее в сельской местности (в местах их проживания); личные заметки фольклористов о нижегородских мифологических представлениях, содержащиеся в экспедиционных отчетах.

Материал сгруппирован по тематическому принципу в пяти разделах. Первый посвящен мифическим существам (духам), к которым причисляются домовый, банник, леший, водяной, русалка, шишига, черт; второй — людям, перешедшим в мир духов («ходячий» покойник) или оказавшимся на какое-то время во власти нечистой силы (проклятые родителями дети); третий — категории «знающих» людей (колдуны и ведьмы); четвертый — рассказам о животных и растениях, наделенных

демоническими свойствами, а также о чудесных кладах; наконец, пятый — рассказам о гаданиях и о контактах человека с духами-прорицателями. Не включены в сборник, как об этом пишут составители, сведения о духах болезней и о персонифицированных днях недели, а также о демонологических персонажах, упоминаемых в бранных выражениях и в формулах запугивания детей. В целом образная система нижегородской народной демонологии включает примерно 12–13 персонажных типов. Каждый из них описывается в местной традиции набором специфических признаков: данных о внешности, особенностях поведения, пространственно-временных характеристик, форм оборотничества и т.п. В соответствии с этим внутри каждого раздела, посвященного конкретному персонажу, тексты группируются вокруг наиболее показательных мотивов.

Специалистам хорошо известны трудности, возникающие при выборе принципов расположения материала при издании сборника быличек и поверий. С одной стороны, вполне ожидаема и логична группировка текстов вокруг мифологического персонажа, при которой учитываются более или менее устойчивые признаки, характеризующие домового, лешего, банника и т.п. С другой — в каждой локальной традиции бытуют однотипные единицы содержательного уровня (повторяющиеся мотивы, сюжетные схемы), свободно «блуждающие» в персонажном пространстве, т.е. относящиеся то к одному демонологическому образу, то к другому, то к третьему. Если к тому же принять во внимание, что в реально зафиксированных текстах очень часто имя (название) персонажа отсутствует, то перед составителями встает непростая задача сначала идентифицировать тот или иной образ, а уж затем отнести его к определенному разделу в публикации.

В целом составителям рецензируемого сборника удается вполне успешно справиться с этой проблемой. Они используют возможности комментариев, в которых отмечаются те случаи, когда включение текста в определенный раздел носит условный характер. Например, в комментарии к рассказу о том, что ночной путник слышит возле воды звуки стирки белья, указывается: текст включен в раздел о водяных и русалках условно, так как персонаж никак не назван, однако ряд мотивов позволяет распознать в нем действия русалок (с. 351). В других случаях ситуация усложняется тем, что в тексте нет ни имени персонажа, ни достаточно ясных опознавательных характеристик. Например, мотив «человека в лесу пугает некто в виде огненного шара» комментируется следующим образом: «Отнесение текста в раздел о лешем условно: огненный шар информантом не идентифицируется. Он бывает и ипостасью клада, а также покойника-летуна...» (с. 338). Поскольку событие происходит в лесу, текст соотносится с лешим.

Во многих случаях для составителей имя персонажа является более существенным, чем его характеристики. Так, рассказ о том, что люди боятся ходить поздно вечером в баню, поскольку там обитает опасный дух, именуемый *лешим*, попадает в рубрику «Леший», а не «Банник». Другой текст (о том, что некто в образе человека приходит по ночам к женщине, тоскующей по умершему мужу, мучит ее и прекращает хождение лишь после защитных мер — женщина втыкает иголки в постельное белье) дает повод соотнести его с действиями умершего человека либо черта, тогда как персонаж назван *домовым*. В комментариях прямо говорится, что здесь действующий персонаж отождествляется с «ходящим покойником» (с. 316), но текст помещен в разделе о домовом, хотя в нижегородской традиции преобладают представления о домовом как о положительно оцениваемом духе-хозяине, который постоянно обитает в доме (а не приходит в него извне) и выступает защитником-опекуном всего хозяйства и семьи. Выбор имени в качестве приоритета приводит к тому, что ряд почти дословно совпадающих повествовательных версий разнесится по разным рубрикам. Так, широко распространенные рассказы с сюжетом «невеста из бани» фигурируют в сборнике то в разделе о баннике (из-за локализации похищенной девочки в бане), то — о русалке (из-за именованности ее *русалкой*), то — о проклятых людях (из-за принадлежности «невесты» к категории людей, которых проклинали родители). Тем самым нарушается избранный составителями принцип группировки текстов по разделам: «мифические существа» — «люди (умершие и живые)», так как к числу «духов» причисляются проклятые дети (т.е. живые люди, на время попавшие во власть нечистой силы). Как нам кажется, более целесообразно было бы отнести все варианты упомянутого сюжета к разделу о проклятых людях.

Впрочем, автор рецензии вполне осознает, что сам характер неоднозначно трактуемого материала не позволяет говорить о каком-то одном способе как максимально надежном в деле идентификации персонажа (и разнесения текстов по персонажным рубрикам). Скажем, существует множество однотипных функций, характерных для целого ряда демонологических образов (преследовать, пугать, водить, заманивать на бездорожье, морочить человека, принимая облик односельчанина и т.п. могут как черт, так и леший, и колдун, и покойник, и оборотень, и др. персонажи). Поэтому если в рассказе действующее лицо никак не именуется, то отнести текст к конкретному разделу весьма проблематично. Во многих случаях принципиально неразличимы образы черта и «ходячего» покойника (особенно если это касается мотива хождения умершего к тоскующему по нему родственнику).

Главной заслугой составителей, несомненно, является введение в научный оборот ценного архивного впервые публикуемого материала. Судя по составу и общей типологии демонологических образов, нижегородская традиция частично совпадает с севернорусской. Например, характеристики домового и особенно его терминология (*дедушка домовушка, батюшка домовый, дедушка-соседушка, хозяин домовый* и др.) явно смыкаются с аналогичными поверьями Русского Севера; образ русалки, который в анализируемой зоне наделяется теми же признаками, что и «водяная чертовка», повторяет все главные признаки одноименного северного персонажа и существенно отличается от южно-русского варианта; широко представлены в обеих традициях поверья о проклятых детях; основные мотивы «ведовского» цикла (отбирание молока, порча скота, полеты на шабаш) соотносятся, как и в севернорусской мифологии, с образом колдуна, а термин *ведьма* встречается в нижегородском регионе редко и только в его южных районах.

Однако следует согласиться с мнением автора заключительной статьи К.Е. Кореповой, отметившей существенные отличия местных верований от севернорусских. Действительно, в опубликованном корпусе текстов нет сведений о множественности духов-хозяев природных локусов и хозяйственных построек (столь характерных для финно-угорской и севернорусской мифологии); отсутствуют особые святочные духи; сильно ослаблены представления о водяном; нет упоминаний о полуднице, об икоте и икотницах; былички о лешем и баннике не принадлежат к числу широко известных. Зато весьма подробно разработан в нижегородской традиции круг мотивов о мифическом любовнике, летающем к тоскующим вдовам; в многообразных вариантах представлены характеристики черта, опознавательным знаком которого выступают здесь такие любопытные аномалии внешности, как «спина корытом» (вогнутая) либо «спина гребнем» (выпуклая), а наиболее показательной чертой этого персонажа оказываются горящие, светящиеся глаза. Одной из местных особенностей можно признать поверья о пережигании поля как способе отбирания урожая (известные также в соседних областях — Костромской и Владимирской). В северо-восточной части Нижегородского края отмечена особая разновидность колдунов, именуемых *стригами* или *пережигинами*.

Всё многообразие опубликованных текстов было бы трудно осмыслить и должным образом оценить, если бы не была проделана столь трудоемкая и необходимая работа, как написание вступительных статей к каждому разделу сборника, составление научных комментариев к текстам, создание разнопрофильных указателей — предметно-тематического, указателя названий мифологических пер-

сонажей, мест записи текстов, информантов и собирателей. Особенно востребован будет, конечно, «Указатель сюжетов и мотивов». В интересах возможного сопоставления нижегородских данных с материалом других русских регионов за основу принята схема указателей С.Г. Айвазян и В.П. Зиновьева², а все дополнительные мотивы помечены особым знаком. Таких дополнений оказалось весьма значительное число, что говорит о давно назревшей необходимости расширить и усовершенствовать ранее принятую схему описания сюжетного состава быличек и поверий.

Как существенный вклад в изучение нижегородской мифологии можно оценить очень полезные комментарии к текстам, включающие не только документальные данные (сведения о времени и месте записи, об информантах и собирателях), но и замечания о степени популярности (либо единичности, уникальности) того или иного сообщения; о региональных особенностях образа или мотива; о вариантах, зафиксированных в других русских регионах; указания географии распространения термина или поверья в пределах Нижегородского края и т.п. Несколько выпадают из общего лаконично-делового стиля пространные комментарии А.В. Коровашко, но составители оговаривают этот факт во введении и обосновывают его научную целесообразность.

Особого внимания заслуживают сделанные во вступительных статьях или комментариях предварительные географические наблюдения, касающиеся зон бытования тех или иных элементов мифологической системы. Совсем иначе воспринимаются рассказы о баннике, если становится ясно, что они наиболее популярны в северных заволжских районах, а в центральной части и на юге Нижегородской области встречаются крайне редко. Поверья о духе-хозяине водного источника фиксировались только в северных районах (Верхнее Поволжье). Мотив «щекотания» (как одно из вредоносных действий мифического существа) встречается преимущественно в центральных и южных районах. Рассказы о лешем в наибольшей степени распространены в Заволжье, там же бытуют поверья о шишиге как водяном (или прибрежном) духе. Единственный текст среди нижегородских материалов с мотивом «русалка прядет пряжу» относится к Вознесенскому району, расположенному по соседству с Рязанской областью.

Рецензируемый сборник русских мифологических рассказов, как нам кажется, способен удовлетворить запросы широкого круга читателей, интересующихся народной демонологией, и в то же время качество публикаций и комментариев вполне отвечает современным научным требованиям, создает надежную базу для дальнейших этнологических исследований.

Примечания

¹ Специалисты уже давно включают в свои исследования ценный фольклорно-этнографический материал, хранящийся в этом архиве, благодаря систематической публикаторской работе, осуществляемой сотрудниками кафедры русского фольклора Нижегородского университета. Первые выпуски выходили в виде библиографических указателей к рукописному фонду, которые формировались по темам: эпические жанры, сказки, баллады, исторические песни (1976 г.); календарные и семейные обряды (1977 г.); детский фольклор (1980 г.); хороводные и игровые песни, загадки (1981 г.). Начиная с 1982 г. стали издаваться под заглавием «Новые поступления в архив кафедры русской литературы Горьковского университета» очередные выпуски: «Календарные обряды» (1982 г.), «Свадебный обряд» (1983 г.), «Календарные обряды. 1983—1996 гг.» (1997 г.). В последнее десятилетие успешно осуществляется проект по изданию сборников текстов из фондов архива. Уже опубликованы: «Нижегородские заговоры» (1997 г.), «Нижегородские христианские легенды» (1998 г.), «Нижегородская свадьба» (1998 г.), «Нижегородские исторические песни» (2000 г.).

² Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987; *Айвазян С.Г.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—182.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

«Фамильная память» новокурлакцев

Мы все с одной деревни... / Сост. Н.А. Макаров и Б.А. Рогинский; Предисл. В.Ф. Козлова. — М.: Звенья, 2006. — 340 с.: ил.

Книга «Мы все с одной деревни...», вышедшая в издательстве «Звенья» при поддержке Фонда им. Генриха Бёлля, — значительный и в известном смысле неожиданный результат всероссийского конкурса работ школьников-старшеклассников (проводимого ежегодно, начиная с 1999 г.) «Человек в истории. Россия — XX век»: значительный по объему представленного в ней материала и неожиданный по факту его локального происхождения.

Организованный Международным обществом «Мемориал» совместно с Союзом краеведов России, Международным благотворительным фондом им. Д.С. Лихачева, Кафедрой региональной истории и краеведения и Центром визуальной антропологии и устной истории Российского государственного гуманитарного университета, конкурс в течение семи лет последовательно решает задачу приобщения молодых людей к реалиям

«живой» истории России, активно способствуя делу укрепления национальной исторической памяти, связи поколений. Помимо учебной и научной литературы, бесценными источниками таких — дающих глубокое осознание наследуемого исторического опыта — реалий являются доступные юным авторам документы семейных архивов, материалы школьных и краеведческих музеев, устные рассказы старших, чьи судьбы так или иначе вместили в себя события «большой» истории. Важно, что в фокусе исследовательского интереса при этом неизбежно оказывается простой человек с его, как правило, непростой и нелегкой жизнью, всегда имеющей определенную локально-пространственную обусловленность, о чем и сообщает название книги «Мы все с одной деревни». Абсолютное большинство исследований (всего около двадцати тысяч) присланы в адрес конкурсного жюри из малых российских городов, сел и деревень.

Своим названием книга прямо отсылает читателя к русской провинции — тому «месту» отечественного историко-культурного ландшафта, которому мы все в большой степени принадлежим. Однако в данном случае ее название подразумевает также и вполне конкретное село — Новый Курлак Воронежской области, родное для всех участников сборника, семеро из которых заняли в конкурсе призовые места. В десяти сюжетах курлакские школьники рассказывают о судьбах своих земляков, делая это с исключительной исследовательской корректностью и заостренной объективностью взгляда, что заставляет говорить об их работе в целом как о некоем «курлакском феномене»¹.

Очевидная обусловленность этого феномена не столько запросом современного «рынка» гуманитарных исследований (где проблема локального текста в ее разнообразных аспектах остается чрезвычайно актуальной), но и многолетней и последовательной работой педагогов-краеведов раскрывается в очерке «Краеведение в Новом Курлаке» — последнем из трех завершающих издание очерков учителя новокурлакской школы Н.А. Макарова. «То, чем занимаются школьники под его руководством, — пишет в послесловии Б.А. Рогинский, — трудно назвать чистым краеведением. Скорее это историческая самодеятельность, для которой перспективы влиться в большую науку не так-то велики»².

Из всех видов самодеятельного творчества лишь наивная живопись способна вызывать восхищение профессионалов, и часто в первую очередь профессионалов, хотя в современной постмодернистской культуре статус «самодеятельного искусства» в целом весьма высок. Статус же и содержание «самодеятельной науки», с точки зрения профессионалов, крайне сомнительны. Однако перспективы юных исследователей местной истории

из Воронежской деревни лежат преимущественно не в сфере большой науки, а главным образом в сфере большой жизни, которую каждому из них предстоит прожить, — заявленное в книге серьезное, осознанное стремление сделать это *правильно* вызывает глубокое уважение и не противоречит некоторой ироничности мышления новокурлакцев. К тому же не следует, вероятно, упускать из виду и тот факт, что Н.К. Пиксанов, один из основоположников отечественного краеведения, выдвигая «областной принцип в русском культуроведении», еще в 1913 г. предложил применить его «для примера» именно на изучении Воронежского «культурного гнезда»³. В этом смысле новокурлакское исследование лежит в русле изначальных методологических интуиций «большой» науки, которые связаны с понятием *культурное гнездо*, позволяющим и сегодня профессиональным историкам, филологам и культурологам вполне плодотворно заниматься вопросами культурного самоопределения отдельных «гнезд» российской географии.

Погружение в историческую реальность деревенского локуса осуществляется как скрупулезное выяснение разнообразных обстоятельств и деталей судеб конкретных жителей Нового Курлака. Пристальное внимание к подробностям их жизненных ситуаций, часто трагических, о чем свидетельствуют многочисленные привлекаемые документы и воспоминания земляков, требует от исследователя мужества, в особенности потому, что в такой работе (иногда неожиданно, но со всей очевидностью) проступают кровнородственные связи авторов с героями их сюжетов и, следовательно, друг с другом. По этой причине «живая» история, представляющая не только «кровной», но, к несчастью, удручающе кровавой, становится объективным всматриванием в самого себя — не столько исторической самодеятельностью, сколько самоисследованием, обеспеченным методологическим инструментарием исторической науки.

О чем бы ни шла речь в каждом отдельном сюжете (о раскулачивании крестьян, о перипетиях жизни собственного прапрадеда, об уничтожении рода деревенских предпринимателей, о поступках и репутации священника местной церкви, о талантливой и вздорной натуре деревенского философа, о судьбе самого известного в деревне дома, об истории новокурлакской школы) — главным «предметом» публикуемых работ остается сама земля. «Курлаковедение» в целом, вероятно, представляет собой редкий случай превращения местной почвы из объекта изучения (именно природного объекта — еще не слишком давно фактически единственного допустимого направления школьной краеведческой работы) в *предмет* исследования, содержащий в себе глубинную историческую драму взаимоотношений русского че-

ловека с его землей. Работы «Портрет на фоне событий местного значения», «По следам истории рода Кашицыных», «Ликвидированный класс», «Тайны дела № П—19389» и другие содержат рассказы о насильственном отторжении человека от его земли, имеющем неизбежно трагические последствия, в какую бы историческую эпоху это ни происходило — в годы сталинских репрессий или при расправе над участниками земельного бунта в Новом Курлаке в начале XIX в. Из отдельных и вполне частных историй складывается общая картина выкорчевывания человека из родной почвы, осуществлявшегося в России на протяжении обозримого для «фамильной памяти»⁴ и «устных» возможностей живой истории времени — последних ста (или немногим более) лет.

Выяснение конкретного исторического содержания кровных отношений новокурлакца с землей в каждом отдельном случае требует от авторов неповерхностных размышлений о факторах усиления и ослабления этой связи. В частности, о некоторых особенностях национального характера и «зависимости» от них отечественной истории, о возможности российской метаистории и обреченности на нее нашего человека, о личной свободе и сущности государственной власти, о пределах толерантности в оценке индивидуального нравственного выбора и т.п. Все сюжеты книги при этом объединены единой мыслью о необходимости воздвигания собственной земли как изначальном и непереносимом условии семейной жизни, в которой человек непрерывно продолжает свое бытие в новых поколениях. Как выясняется, собственное бытие может быть обеспечено только *собственностью* на землю: «Сейчас мы прекрасно понимаем, что значит иметь собственную землю. Семья одного из нас (Губарева Александра) владеет 100 гектарами посевных площадей. Никому не удастся сидеть сложа руки — работать приходится весь день»⁵.

Для *самодеятельных* исследователей изучение живой истории места, раскрывающейся в кровно-почвенном родстве и семейных связях, становится, таким образом, эксклюзивным инструментом упорядочивания и выстраивания собственных отношений с родной землей, способом формирования исторического самосознания, фактом которого и явилась новокурлакская книга — свидетельство неотторжимого права собственности самих авторов на новокурлакскую землю.

Неприятием любых форм государственного устройства, это право нарушающих или посягающих на него каким-либо образом, обусловлено заметно ироничное отношение не только к современным «правителям» российского государства, но, например, и к бывшим собственникам Нового Курлака — воронежским

помещикам Станкевичам, что вряд ли вполне объективно, однако понятно как последовательное проявление категорического нежелания нового поколения быть на своей земле «обездоленными»⁶. Для новокурлакских школьников труд на земле и знание ее истории в равной степени являются способами преодоления этой отрицательной перспективы. Однако очевидно, что и вопроса об обустройстве государства не избежать, если, конечно, «мы все с одной деревни».

Примечания

¹ Козлов В.Ф. Вклад в отечественную историю // Мы все с одной деревни... С. 8.

² Рогинский Б.А. Послесловие // Мы все с одной деревни... С. 311.

³ Пиксанов Н.К. Областные культурные гнезда. Историко-краеведный семинар. М.; Л., 1928. С. 3.

⁴ Кашкина Н. Трактат о прапрадеде // Мы все с одной деревни... С. 10.

⁵ Алиев С., Гранкин К., Губарев А. По следам истории рода Кашицыных // Мы все с одной деревни... С. 116.

⁶ Там же.

Е.В. МИЛЮКОВА,
канд. культурологии
(Москва)

Небесные письма: новая книга о народной религиозности

Letters from Heaven: Popular religion in Russia and Ukraine / Ed. by J.-P. Himka and A. Zayarnyuk. — Toronto: University of Toronto Press, 2006. — 279 p.

Новый сборник статей, среди авторов которого американские и украинские слависты, посвящен довольно изученной теме — народной религиозности. Редакторы сборника Андрей Заярный (Andriy Zayarnyuk, Центр городской истории Центрально-Восточной Европы, Львов, Украина) и Джон-Пол Химка (John-Paul Himka, Ун-т Альберты, Канада) начинают вступительную статью с вопроса: зачем вновь обращаться к этой теме? И отвечают на него, утверждая, во-первых, что новый сборник не просто отражает растущий интерес к религии, заметный в восточноевропейской историографии последнего десятилетия, и, во-вторых, что он не представляет собой очередной попытки использовать старые методологические схемы (например, концепт двоеверия или оппозицию *народная—элитарная культура*) для анализа нового материала, обнаруженного в архивах или в ходе полевых исследований. Критически относясь к внеисторическому подходу, свойственному, по мнению редакторов, социологии и этнографии, когда социальная реальность рассматривается в статике

и неизменности, а религия — как продукт последней, они утверждают, что авторы вошедших в сборник статей предлагают исторический взгляд на народную религиозность и внимательны к малейшим влияниям социальных, политических и экономических изменений на сферу ментальности — верований и обрядовых практик. Специальностью авторов статей (девять из десяти — историки) обусловлены и хронологические рамки исследований: XV—XX вв. (с рядом экскурсов и в более ранние периоды); лишь в статье этнолога Натальи Кононенко (Natalie Kononenko) речь идет о народной религиозности на Украине наших дней.

Во вступительной статье редакторы сборника описывают перипетии, которые прошла тема «народной культуры» в американской и европейской историографии трех последних десятилетий. Одной из ключевых работ, стимулировавших исследовательский интерес в этом направлении, стала книга П. Бёрка «Народная культура в Европе раннего Нового времени»¹, в которой говорилось о «расколе» между народной и элитарной культурами и о необходимости «переоткрытия» того, что можно было бы назвать «фольклорной», или «народной», культурой. Для многих исследователей «народная культура» стала концептом, помогающим опровергнуть тезис о культуре как о едином пространстве и вместо этого позволяющим говорить о внутренних расколах, конфликтах и символических ресурсах, используемых в целях сопротивления подчиненными слоями общества². В то же время интерес историков к народной культуре совпал со сменой научной парадигмы, пришедшейся на 1980-е гг., — смещением фокуса от «жесткой социальной» к «новой культурной» истории: от изучения социальных структур к анализу механизмов «создания культуры»³. Одновременно этот феномен привлек внимание представителей других научных дисциплин, в частности культурологии (Cultural studies), где народная культура стала рассматриваться главным образом в аспекте сопротивления через присвоение значений, возможное благодаря потенциальной множественности последних в любом явлении культуры.

Совпадение указанных тенденций привело к появлению в середине 1980-х — начале 1990-х гг. целой волны книг, посвященных народной культуре в целом и народной религии в частности⁴. Но, как это часто случается с научными парадигмами, момент наивысшего развития концепции стал временем серьезных сомнений в правомерности ее базовых посылок. Во второй половине 1990-х гг. исследователи несколько разочаровались не только в «элитарной культуре», но и в «культурном популизме», следствием чего стало почти полное отсутствие терминов «народная культура» и «народная религия» в названиях научных публикаций конца 1990-х — начала 2000-х гг. Однако про-

цесс потери концептом «народное» эвристической ценности никак не обсуждался в профессиональном сообществе историков⁵. Отсутствие дискуссии, которая могла бы стать плодородной почвой для дальнейших методологических поисков, и побудило авторов к созданию настоящего сборника.

Другой побудительной причиной стало некоторое запаздывание историков, занимающихся восточноевропейским регионом, с применением концепций «народная культура» и «народная религия», успешно апробированных на западноевропейском материале; часто под этими понятиями подразумевались культура и религия низших слоев общества, прежде всего крестьян. Поворот здесь наметился в связи с критикой концепта «двоеверие» — некоторые исследователи стали утверждать, что народная религия не была столь уж особой символической сферой, отличной от официальной религии элиты; напротив, церковь оказывала влияние на крестьянские верования и обрядовые практики. Следствием отказа от оппозиции *народная—ученая культура* стали оживление старых идей о специфике православной культуры как единого целого и появление ряда новых исследовательских направлений. Например, продолжается изучение религии «обычных людей», но уже не в связи с концептом «народной культуры», а с позиции субъективного опыта верующих⁶. Подвергаются критическому разбору образы «народных верований», сконструированные элитой, и демонстрируется, как эти образы были связаны с различными политическими и интеллектуальными проектами и насколько мало общего они имели с действительностью⁷. Наконец, религия масс рассматривается как ценность сама по себе, которая не может быть сведена к политике, социальным изменениям или культурным системам⁸.

Рецензируемый сборник, по замыслу его создателей, призван показать, как может изучаться народная религия после того, как потерял эвристическую ценность соответствующий концепт; каковы основные направления исследований и их теоретические основания. Статьи построены на материалах из России и Украины, при этом основной акцент делается на народном православии, лишь в трех статьях речь идет также об униатах (в стороне сознательно оставлены «народные» иудаизм, католицизм, протестантизм и сектантство, поскольку по методологическим соображениям составителей интересовала именно религия большинства на восточнославянских территориях).

Авторы статей были поставлены перед необходимостью обсудить понятие «народная религия»: насколько оно адекватно их научным подходам и, если так, какой смысл они в него вкладывают. Некоторые авторы (Роман Холик, Пол Бушкович, София Сеник) признают,

что в данной категории мало смысла, поскольку то, что в наше время считается «простым» и «наивным», отнюдь не было таковым в конце Средневековья — начале Нового времени; даже для первой половины XVIII в. ни в коей мере нельзя утверждать, что верования и практики, которые современные историки считают «народными», были действительно распространены только среди крестьянства. Джон-Пол Химка и Ив Левин утверждают: то, что может показаться народным (в иконографии и культе святых соответственно), нередко восходит к «высокой» культуре. Отчасти же нежелание исследователей применять термин «народная религия» к православию обусловлено меньшей ролью ученой традиции (университетской теологии и схоластики) в религиозности русской элиты по сравнению с западным христианством. С другой стороны, отмечают составители, если исходить из представления о культуре как о едином символическом поле, общем для всех членов общества, то понятие «народная религия» вполне имеет право на существование, особенно если не противопоставлять народную и официальную религии как цельные и независимые феномены и не полагать, что такое противопоставление — единственный путь их исследования.

В каком же ключе используется термин «народная религия» авторами вошедших в сборник статей? Его по-прежнему применяют по отношению к верованиям низших слоев общества, а также к тенденции присвоения культурных ценностей — в данном случае трудно провести четкую границу между «народным» и «элитарным», но термин «народное» помогает акцентировать внимание на способах использования культурных феноменов, на механизмах переосмысления их значений, на том, как они участвуют в формировании впечатлений, переживаний, жизненного опыта — собственно культурного пространства тех, кто их использует. Соответственно, социальные и политические аспекты изучаемой реальности по-прежнему остаются в поле внимания исследователей. В то время как для одних авторов (Н. Кононенко, А. Заярнюк) оппозиция *народная—официальная религия* продолжает иметь значение, другие, не пытаясь «прикрепить» понятие «народный» к некоторому культурному комплексу и потом его изучать, исследуют такие верования и практики, которые невозможно понять иначе как во взаимодействии с другими феноменами культуры, конфигурациями социальных отношений, политическими институтами и идеологией. В результате такого подхода ряд авторов предпочли категориальным спорам метод «насыщенного описания» различных религиозных феноменов, полагая, что это лучший способ говорить о «народной религии» (отмечу, что иной раз попытки дать определение действительно

нельзя назвать удачными. Так, например, Н. Кононенко определяет «народное православие», дабы изолировать его внутри обширной категории «народных верований», как верования, связанные с представлениями о душе, с. 51).

Сборник открывает репринт программной статьи Кристины Воробец (Christine Worobec, Ун-т Северного Иллинойса) 1994 г. «Погребальный ритуал у русских и украинских крестьян: связи живых и мертвых», в которой впервые были поставлены методологические проблемы, ставшие поводом для создания настоящего сборника; в статье речь идет о второй половине XIX в. Продолжает тему смерти статья Натальи Кононенко (Ун-т Альберты) «Фольклорное православие: народная религия в современной Украине», посвященная похоронно-поминальной обрядности (материалы собраны этнографическими методами в конце XX — начале XXI в. в Киевской, Черкасской, Полтавской и Черниговской областях). В некоторых элементах похоронного обряда автор видит влияние советской бюрократической системы (например, пропуск-«проводничок» в иной мир, который принято класть в гроб, воспринимается как аналог паспорта, с. 63; посмертные мытарства души сравниваются с пограничными постами, с. 68).

Статья Романа Холика (Roman Holyk, Ин-т украинских исследований, Львов) «Чудо как знак и доказательство: "семиотика чуда" в украинской ментальности средних веков и раннего Нового времени» представляет собой, по словам автора, «комментарий на полях комментария» (с. 78), попытку возможной интерпретации текста, написанного почти четыре века назад, — «Тератургеми», сборника религиозных чудес, составленного в Киево-Печерском монастыре Афанасием Кальнофойским. Прочтение этого текста в духе постструктуралистской и фукоистской методологии может помочь, как надеется Р. Холик, приблизиться к пониманию ментальности людей XVII в.

Валери Кивельсон (Valerie A. Kivelson, Мичиганский ун-т) в статье «Сексуальность и гендер в русском православии раннего Нового времени: грех и добродетель в культурном контексте» на материале трудов церковных писателей, светской литературы и других источников демонстрирует, что в православии тема плотского греха и женской сексуальности как дьявольского порождения была разработана в меньшей степени, нежели в католичестве, однако такое относительное равенство полов не привело к ранней эмансипации из-за жесткости социальной иерархии и декларирования культурой идеей смирения и послушания.

В статье Ив Левин (Eve Levin, Ун-т Канзаса) «Христианские источники культа св. Параскевы» подробно рассматривается культ этой православной святой и

доказывается ошибочность мнения о его развитии из культа восточнославянской языческой богини Мокоши⁹.

Пол Бушкович (Paul Bushkovitch, Йельский ун-т) в статье «Народная религия во времена Петра Великого» прослеживает, как под влиянием монарха менялось отношение элиты к некоторым религиозным практикам (в частности, почитанию чудотворных икон и мощей святых), как эти практики постепенно — хотя и не в полной мере — становились уделом простолюдинов.

«Небесные письма» — феномен, название которого вошло в заглавие сборника, — специально рассматривается в статье А. Заярнюка «Письма с небес: столкновение "национального движения" и "народной культуры"». Эти тексты, широко распространенные в Европе начиная с VI в., считались адресованными людям небесными силами и призывали главным образом к почитанию выделенных в христианском календаре дней — воскресенья, субботы, пятницы, а также к соблюдению других моральных норм. Появившись на Украине по крайней мере в XIX в., «небесные письма» встретили разную реакцию со стороны различных общественных движений: русофилы не видели в этих космополитических текстах, призывающих к соблюдению христианских заповедей, ничего плохого, тогда как националисты считали их вредными для народной (национальной) культуры. Следовательно, в данном феномене был выражен крестьянский протест как старому политико-экономическому режиму, так и (невольно) модернизации. Тем не менее представители национальных движений, отвергая содержание писем, использовали их нарративную форму для взаимодействия с крестьянством.

Три заключительные статьи сборника посвящены иконам как одному из наиболее значимых элементов православной и униатской культур. София Сеник (Sophia Senyk, Папский Восточный ин-т, Рим) в статье «Для красоты Божьего дома: заметки об облачении икон и украшении западнорусских церквей» с позиций и искусствovedения, и исторической социологии описывает традицию украшения икон от Средневековья до XIX в.

Дж.-П. Химка в статье «"Социальные" элементы на украинских иконах Страшного суда XVIII в.» выступает против «вульгарной социологизации», которая, как он полагает, не только доминировала при интерпретации сюжетов икон в советское время, но и наблюдается в современном украинском искусствovedении, тогда как целый ряд мотивов следует связывать не с социальной критикой XVII—XVIII вв., а со средневековой византийской и поствизантийской иконографией, откуда они были заимствованы (так, например, мотив «злая смерть богача» восходит к евангельскому сюжету о богаче и Лазаре).

Вера Шевцов (Vera Shevzov, Смит-Колледж) в статье «Между "народным" и "официальным": акафисты и Богородичные иконы в поздней имперской России» обращается к теме чудотворных икон Богородицы в православии; параллельное исследование акафистов (хвалебных гимнов) в честь таких икон помогает автору глубже проникнуть в мир субъективного опыта верующих конца XIX — начала XX в.

Рецензируемое издание представляет собой собрание конкретных исследований по русской истории, интересных по материалу и методам анализа. Вместе с тем нельзя не заметить, что одна из методологических установок (внимание к историческим факторам, дабы не впасть в грех статичного рассмотрения народной культуры) может привести к обратному эффекту: за исторические новации принимаются структурные, типологические черты народной религиозности. Касается это, конечно, не столько исторических, сколько антропологических исследований. Так, в статье Н. Кононенко говорится о том, что отсутствие церкви как функционирующего института на Украине в течение нескольких десятилетий XX в. имело несколько следствий: место храмов и икон как религиозных объектов заняли субституты — водные источники и рушники; феминизация веры («оплотом» религиозности стали в новых условиях пожилые женщины) привела к большей фиксации на материальной ее стороне, к тому, что внутри самой церковной культуры называется обрядоверием. Однако те же самые явления были характерны и для досоветской эпохи, по крайней мере для XIX в.: достаточно открыть любой номер «Церковного вестника» или «Епархиальных ведомостей», чтобы обнаружить там проповедь священника на тему обрядоверия, «бабских запуск» или других феноменов, традиционно относимых наукой к сфере «народного православия» (на их основе, кстати говоря, и возникла концепция двоеверия). Тогда не вполне ясно, какова эвристическая ценность декларируемого отказа от прежних методологических схем и оппозиций (не спорю, действительно устаревших и потерявших такую ценность, хотя нельзя не заметить, что в данной статье оппозиция *народная*—*официальная религия* присутствует по умолчанию), коль скоро при простой замене — типологические, «статичные» особенности считаются историческими, «динамическими» — делаются схожие выводы? Думается, что сфера «народной культуры», при всем различии в понимании этого феномена в современной истории и антропологии (вплоть до отказа признавать существование народной культуры и, соответственно, ее противоположности — культуры элитарной, в чем, впрочем, видится прежде всего не признание исследователями сложности и неоднозначности социальной реальности

в любую историческую эпоху, а идеологическое размежевание с позитивистской методологией, в частности с бинарными схемами), требует более внимательного к себе отношения и исследований, построенных на более тщательно продуманных основаниях, нежели идеологические баталии или война истории с антропологией.

И в заключение еще одно наблюдение. При чтении сборника создается впечатление некоторого историографического вакуума (и методологического, и фактологического): в библиографиях к статьям указано много вышедших в России в XIX в. книг по русской истории и этнографии, но упоминаемые современные издания российских авторов насчитывают едва ли пять-шесть наименований во всем сборнике. В то же время в последние годы появилось много хороших исследований не только по русской истории, но и по этнографии, фольклористике. С одной стороны, такое невнимание объяснимо цеховой принадлежностью авторов статей (мы все хорошо знаем, как иногда плохо проницаемы границы профессиональных сообществ), с другой же стороны, очевидно, что обращение не только к историческим, но и, скажем, к этнолингвистическим работам российских авторов может сделать понимание «иной культуры» американскими и европейскими славистами более глубоким, труд по ее «насыщенному описанию» более плодотворным, а результаты — более убедительными.

Примечания

¹ Burke P. Popular culture in Early Modern Europe. New York, 1978.

² См. классическую работу: Davis N.Z. The reasons of misrule // Davis N.Z. Society and culture in Early Modern France. Stanford; London, 1975. P. 97—123.

³ The new cultural history / Ed. L. Hunt. Berkeley; Los Angeles, 1989.

⁴ См.: Popular religion in Germany and Central Europe, 1400—1800 / Ed. B. Scribner, T. Johnson. New York, 1996; Klaniczay G. The uses of supernatural power: The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe. Princeton, 1990; Religion and society in Early Modern Europe, 1500—1800 / Ed. K. von Greyerz. Boston, 1984; Lerner Ch. Witchcraft and religion: The politics of popular belief. Oxford, 1984; Monter E.W. Ritual, myth and magic in Early Modern Europe. Athens (Ohio), 1984; Scribner R.W. The Reformation, popular magic, and the «disenchantment of the world» // Journal of Interdisciplinary History. 1992. Vol. 3. № 23; Forster M.R. The elite and popular foundations of German Catholicism in the age of confessionalism: The Reichskirche // Central European History. 1993. № 26; Scribner R.W. For the sake of simple folk: Popular propaganda for the German Reformation. Cambridge; New York, 1981.

⁵ См., впрочем, работу: Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century / Ed. S.L. Kaplan.

Berlin; New York, 1984. Из культурологических работ следует отметить: McGuigan J. Cultural populism revisited // Cultural studies in question / Ed. M. Ferguson, P. Golding. London; Thousand Oaks (California), 1997.

⁶ См., например: Coleman H.J. Becoming a Russian Baptist: Conversion narratives and social experience // Russian Review. January 2002. № 61.

⁷ См., например: Chulos Ch.J. Myths of the pious or pagan peasant in post-emancipation Central Russia (Voronezh Province) // Russian History. 1995. Vol. 22. № 2.

⁸ Shevzov V. Russian Orthodoxy on the eve of revolution. New York; Oxford, 2004.

⁹ Впервые статья была издана на русском языке в книге: Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА,

канд. культурологии;

Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Традиционная русская народная песня в современной Башкирии

Русская песенная традиция Архангельского района Башкортостана. — Уфа: Гилем, 2006. — 288 с.

Особенности бытования традиционных русских песен в иноязычном окружении — проблема не менее актуальная, нежели вопросы взаимодействия разноязычных фольклорных традиций в условиях многонациональной республики, каковой является Башкирия. Поэтому обращение Л.И. Брянцевой к судьбам наиболее характерных для русской песенной поэзии жанров в узколокальном регионе, конкретно в Архангельском районе Башкирии, представляется весьма своевременным и заслуживающим серьезного внимания и одобрения. Рецензируемый сборник осуществлен в рамках Указа Президента Республики Башкирия об изучении, сохранении и возрождении традиционной культуры и фольклора населяющих ее народов.

Архангельский район, расположенный в горно-лесной зоне, в ста километрах к юго-востоку от Уфы, имеет свой особый рельеф и богатые природные ресурсы, среди которых первостепенное значение имеют в качестве сырья и топлива большие запасы руды и древесины, столь необходимые для плавки и выработки железа и меди. Эти факторы привели к сооружению и введению в действие в 1753 г. Архангельского медеплавильного завода, на котором группа московских фабрикантов организовала позднее (в 1889 г.) производство чугуна. Завод проработал полтора столетия и был остановлен в 1903 г.

Местное горнозаводское население представляло собой особое замкнутое сословие с устойчивым бытовым и производственным укладом, связанным с сельским хозяйством, а также общностью материальной и духовной культуры, в основном крестьянской. Значительная удаленность от культурных центров, повседневный совместный труд на одном и том же производстве, тесное общение в быту в условиях иноязычного окружения и несколько изолированное проживание выходцев из центральных губерний России, где издавна сложились во многом сходные, а то и одинаковые обычаи, обряды и фольклорные традиции, способствовали некоторой консервации и лучшей сохранности наиболее традиционных видов и форм устного творчества, и особенно песенной поэзии призыводского населения.

После того как многие старинные уральские рудники и железоделательные, чугунолитейные и медеплавильные заводы были закрыты, вчерашние рабочие стали заниматься лесными промыслами или исключительно сельским хозяйством, тем самым вернувшись к привычному, сугубо крестьянскому укладу жизни предков, что также содействовало сохранению подлинно народных истоков и начал их песенного творчества. Как раз этими обстоятельствами и вызван к жизни «архангельский феномен», трудно поддающийся истолкованию даже вооруженными современным научным инструментарием специалистами.

Действительно, непросто представить себе возможность бытования в конце XX столетия по-настоящему народных русских песен, которые по своей полноте, совершенству и художественной выразительности, порой и по архаичности отдельных элементов, мотивов и деталей не уступают лучшим образцам классических песенных сборников и антологий XIX в., воспроизводя иногда в заметно видоизмененной форме отдельные варианты «Собрания разных песен» М.Д. Чулкова. К последним относятся опубликованные в разделе любовных и семейных пять вариантов песни «Ходила младшенька по борочку» (№ 37—41; Чулков. Вып. 1. № 172), варианты плясовых и шуточных песен «Как по мосту, мосточку по калинову» (№ 23; Чулков. Вып. 2. № 187), «Танька горька и несчастна» (№ 44; Чулков. Вып. 3. № 198), которые позволяют изучать их в сравнительном плане и проследить весь исторический путь развития русской народной лирики за два с лишним столетия.

О том, что целый ряд песен, записанных по преимуществу его составителем и студентами-филологами Башгосуниверситета в Архангельском районе в 1960—1980-е гг. имеют весьма почтенный

возраст, свидетельствуют сюжеты, входящие к эпохе татаро-монгольского нашествия, а то и к более давним временам. Многие из них относятся к числу редких и, можно сказать, публикуются впервые.

В целом в сборник вошло около 300 песен, записанных от 80 с лишним исполнителей и представляющих собой самые типичные жанры этого рода поэзии. Весь корпус опубликованных в нем текстов распределен по жанровым разновидностям и расположен по соответствующим рубрикам. Составителем сборника проделана значительная работа по компоновке и систематизации канонических сюжетов и подбору их вариантов.

Открывается сборник небольшим циклом исторических песен (6 текстов). Среди них особо выделяются сюжеты, связанные со взятием Казани войсками Ивана Грозного, строительством собора Василия Блаженного, с Отечественной войной 1812 г., со смертью Александра I в 1825 г. («Соловей кукушку уговаривал», «В государевом селе церкву строили», «Разорена путь-дорожка от Можайска вплоть да матушки Москвы», «Собирался царь Ляксандра в Таганрог с войском служить»). Они были записаны в 1960-е гг. по преимуществу от исполнителей-мужчин, участников двух мировых войн. А в записях тех же песен, сделанных в тех же селах в 1970-е гг., уже преобладали «женские голоса».

Сходятся и органически перекликаются с историческими и балладные песни, большинство которых, будь я составителем, безоговорочно рассматривал бы как раз среди текстов первой группы произведений сборника. Тем более такие, как «Татарский полон», «Мать встречает дочь в татарском плену», а также сложенную как отклик на войну 1812 г. «Муж-солдат в гостях у жены», которые по содержанию, фактическим реалиям, поэтическому строю и изобразительным средствам вписываются в ряд исторических. Уже одно то, что сюжет «Татарского полон» с его исконно русской, казачьей или «киргизской» версиями изучается в трудах, посвященных историческим песням¹, говорит в пользу высказанной точки зрения. Однако важно то, что в отличие от записей, сделанных в начале XX в. среди оренбургского казачества и опубликованных в сборниках М.П. Андреева «Русская баллада» (М., 1936) и Д.М. Балашова «Народные баллады» (М.; Л., 1963), где тексты «Татарского полон» контаминированы (в первом случае — с сюжетом «Мать встречает дочь в татарском плену», во втором — с фрагментом «Спасения полонянки»), «башкирские» их варианты, обнаруженные полвека спустя, оказались более полными и совершенными.

Собственно баллады, занимающие значительную часть сборника (23 текста), также отмечены замечательной отточенностью стиля, подлинным драматизмом и нежным лиризмом, в то время как произведения данного жанра в целом изобиловали неполными, обрывочными, а то и просто ущербными экземплярами, время от времени появлявшимися в отдельных изданиях. О сравнительно благополучной их судьбе в Архангельском районе можно судить по тому, что баллада «Дочка-пташка» записывалась здесь с разнообразными зачинами более 10 раз, а баллада «Как и по лужку» донесла до нас один из древнейших фольклорных мотивов, связанный с брачными обычаями испытания загадками дружки, жениха и других облеченных какими-то полномочиями поезжан.

Наиболее характерный тип народной лирики — это, как известно, семейно-бытовые песни с их неизменными социальными мотивами безысходности жизни, нескончаемой нужды, непосильной тяжести крестьянского труда, семейной деспотии при обычных в прошлом принудительных (со стороны бар и родителей) браках и неизбывной тоски по воле и счастью с любимым человеком. Некоторым из них присущ сочный юмор, доходящий порой до остро сатирической насмешки, например, в песнях о неунывающей молодке, тайком от старого мужа гуляющей с детинкой до зореньки, о нерадивых хозяйках, бестолковых растеряхах и ленивых неумеях. Естественно, они составили самый мощный пласт — более пятой части всего издания (собственно лирика, т.е. любовно-семейная песня представлена в 50, рекрутские и солдатские — в 7, удалые, разбойничьи и тюремные — в 4, ямщицкие — в 2 текстах).

Прекрасно сохранились рекрутские и солдатские песни, среди которых на первое место должны быть поставлены теперь уже редкие по бытованию и исполнению «Как по славному городу Тюменю» — о прощании новобранцев с матерями, «Как из трубочки дымочек повеваает» — о проводе солдат на войну чужими людьми и т.д.

Выделяются плясовые, хотя, по мнению В.Я. Проппа, «любая» из них «может быть использована как плясовая»². В сборнике нашли место как популярные в народе и опубликованные в разных изданиях, так и редкие, а то и вовсе неизвестные варианты песен. Сила притяжения плясовых столь ощутима, что в их сферу оказываются вовлечены отдельные балладные, исторические, контаминированные песни, а также скоморошины (например, песня «Прогулялся, пропился» с ее тремя версиями, в одной из которых молодец пропивается догола, в другой полицейский — до

заплаток, в третьей дякон закладывает образа). Местный колорит придают им и часто упоминающиеся названия сел и деревень, предметы и атрибуты здешнего быта, обихода, одежды, этикета, имена односельчан, забытые в других регионах эротические мотивы, что надо понимать как проявление устойчивости исполнительской традиции.

Народная русская песня представлена в сборнике в ее эволюционном развитии, поэтому наряду с исконными соответствующее место отведено в нем и песням позднего образования, в частности городскому романсу (в издании вошло около 200 его лучших образцов), сюжетам литературного происхождения (обращает на себя внимание, что 2 из 28 опубликованных в книге — народные переделки стихотворений М.В. Ломоносова «Молчите, струйки чистые» и А.П. Сумарокова «В роше девки гуляли») и украинским песням (9 песен). Последние были занесены в этот регион еще в период столыпинских реформ переселившимися сюда безземельными крестьянами из Малороссии.

Такое богатство и разнообразие русских песен, представляющих подлинную классику жанра, — явление в наши дни уникальное.

Значимость сборника не исчерпывается его безусловно самоценным текстовым материалом, нередко сопровождаемым нотными приложениями. В еще большей степени усиливают его ценность сопутствующий научный аппарат с обстоятельной вступительной статьей, содержательные комментарии к каждой песне и ее вариантам с указанием соответствующих параллелей из сборников XVIII—XX вв., сведениями об информантах с характеристикой их репертуара и исполнительского мастерства.

Можно не сомневаться, что сборник «Русская песенная традиция Архангельского района Башкортостана» обретет благодарного читателя в лице не только ученых фольклористов, искусствоведов, преподавателей и студентов филологических и музыкально-хореографических факультетов вузов, но и всех любителей русской словесности, которые по достоинству оценят всё художественное совершенство народной поэтической культуры и ее непреходящее значение в наши дни и в будущие времена.

Примечания

¹ Например, в «Русском историко-песенном фольклоре XIII—XIV вв.» Б.Н. Путилова (М.; Л., 1960).

² Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 71.

Б.Г. АХМЕТШИН,
доктор филол. наук;
Башкирский гос. ун-т (Уфа)

Коротко о книгах

Чудное Причудье: Фольклор староверов Эстонии / Сост. Н. Морозова, Ю. Новиков. Тарту: [НИМА], 2007. — 336 с.

В сборник фольклора, изданный Обществом культуры и развития староверов Эстонии, вошли материалы, собранные в эстонском Причудье в разное время — в 1930—1960-е гг. (ранее не публиковавшиеся, эти материалы хранились в фольклорном архиве Литературного музея им. Ф.-Р. Крейцвальда в Тарту) и в 2006 г., во время экспедиции составителей сборника в г. Калласте и г. Муствеэ с прилегающими деревнями.

Сборник подробно и в исторической динамике представляет жанры фольклора русских старообрядцев Эстонии: духовные стихи, сказки, легенды, былички, приметы, пословицы, загадки, обрядовый фольклор и др. Вместе с тем при публикации составители отказались от традиционного жанрового деления и расположили тексты по нескольким тематическим разделам, отражающим «основные грани духовной культуры, жизни и быта староверов» (с. 5): «Без Бога ни до порога» (религиозный этикет); «Отец рыбака, и сын в воду смотрит» (рыболовный промысел в Причудье); «Золото с золотом свивалось...» (свадебные обычаи и песни); «Было дело — стена деньги ела» (легенды, предания, мифологические сказания); «Береженого Бог бережет» (приметы, поверья, бытовая магия) (всего 19 разделов). Предваряет публикацию материалов статья Н.А. Морозовой и Ю.А. Новикова «Фольклорная традиция старообрядцев Западного Причудья».

Сборник знакомит читателей с фольклорной традицией, о которой до этого было мало что известно даже специалистам, и впервые вводит в научный оборот большое количество материалов (756 текстов). Книга отличается не только высоким научным уровнем — хотелось бы отметить ее оформление (иллюстрации П.Г. Варунина) и полиграфическое качество (книга издана при поддержке Бюро министра народонаселения Эстонской Республики и фонда Eesti Kultuurkapital). Очевидно, сборник будет представлять интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА,
канд. культурологии;
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике

Исследования и материалы

Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. — Вып. 4 / Федер. агентство по образованию; МГУ им. М.В. Ломоносова; Сыкт. гос. ун-т. — Сыктывкар: [Изд-во СыктГУ], 2008. — 196 с.

Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. — М.: Культурная Революция, 2007. — 368 с.

Гликина А.И. Невольное детство. — М.: Луч, 2007. — 176 с. + компакт-диск. — [Воспоминания народной певицы].

Егоров С.Б., Киселев С.Б., Чистяков А.Ю. Этническая идентичность на пограничье культур: По материалам обследования сельского населения Ленинградской и Смоленской областей. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 174 с.

Из истории русской фольклористики / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН. — Вып. 6. — СПб.: Наука, 2006. — 443 с.: ноты; Вып. 7. — СПб.: Наука, 2007. — 540 с.: ноты.

Илюха О.П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX — начале XX в. — СПб.: Дм. Буланин, 2007. — 304 с.: ил.

Каргин А.С. Прагматика фольклора: Сб. ст., докл., эссе. — М.: ГРЦРФ, 2008. — 384 с.

Костюхина М.С. Игрушка в детской литературе. — СПб.: Алетейя, 2007. — 208 с., [48] с. ил.

Котова И.Н., Котова А.С. Русские обряды и традиции. Народная кукла. — СПб.: Паритет, 2006. — 240 с. + 16 с. вкл.

Лебедева В.Г. Судьбы массовой культуры России. Вторая половина XIX — первая треть XX в. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 356 с.

Лобанов М.А. Стих былины: Метрика, семантика, генезис / Ин-т истории искусств. — СПб.: РИИИ, 2007. — 190 с.

Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. — М.: РГГУ, 2008. — 354 с. — (Традиция — текст — фольклор).

Письменность, литература и фольклор славянских народов: XIV съезд славистов, Охрид, 10—16 сент. 2008 г. Докл. рос. делегации / Отд-ние ист.-филол. наук РАН; Нац. комитет славистов РФ. — М.: Индрик, 2008. — 502 с.

Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. — М.: Лабиринт, 2007. — 480 с.

Проблемы изучения фольклора и русской духовной культуры: Материалы междунар. науч.-практ. конф., Орел, 31 мая — 2 июня 2007 г. / Мин-во образования и науки РФ; Управление культ. Орл. обл.; Орл. гос. ун-т; НИИ филологии. — Орел: [Изд-во Орл. гос. ун-та], 2008. — 176 с.

Российская славистическая фольклористика: Пути развития и исследовательские перспективы: Материалы Междунар. науч. конф. к 100-летию со дня рождения Н.И. Кравцова,

Москва, 9—10 нояб. 2006 г. / МГУ им. М.В. Ломоносова; [Отв. ред. А.В. Кулагина]. — М.: [МАКС Пресс], 2007. — 352 с.: ил.

Севан О.Г. Росписи жилых домов Русского Севера. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. — 216 с.: ил.

Семёнова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. СПб.: Петербург. Востоковедение, 2006. — 232 с.

Скоморохи в памятниках письменности / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН; [Сост. З.И. Власова, Е.П. Фрэнсис (Гладких)]. — СПб.: Нестор-История, 2007. — 680 с.: ил.

Славянская традиционная культура и современный мир. — Вып. 11: Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь: Сб. науч. ст. — М.: ГРЦРФ, 2008. — 296 с.

Толстая С.М. Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. — М.: Индик, 2008. — 528 с. — (Традиц. духов. культура славян. Современ. исслед.). — [Сб. тр. по сравнит. славян. семасиологии и этнолингвистике].

Традиционная культура Муромского края: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. / Федер. агентство по культуре и кинематографии; ГРЦРФ; Департамент по культуре Владимир. обл. — М.: [ГРЦРФ], 2008. — Т. 1. — 536 с.; Т. 2. — 480 с.: ноты.

Фольклор малых социальных групп: традиции и современность: Сб. ст. — М.: ГРЦРФ, 2008. — 296 с.

Харченко В.К., Тонкова Е.Е. Лингвистика народной приметы. — Белгород: Белгород. обл. типография, 2008. — 224 с.

Цораев З.У. Мифический смысл и социальный код. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 271 с.

Шангина И.И. Русские девушки. — СПб.: Азбука-классика, 2007. — 352 с.: ил.

Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII—IV вв. до н.э.). — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 484 с.

Этнография Центрального Черноземья России: Сб. науч. тр. / Воронеж. гос. ун-т. — Воронеж: Истоки, 2007. — 226 с.

Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности: Сб. ст. — М.: ГРЦРФ, 2007. — 200 с.

Справочники, учебники, альбомы

Божьева Н.П. Русский орнамент в вышивке: традиция и современность: Учеб. пособие. — М.: Северный паломник, 2008. — 272 с.: ил. — (Народный костюм).

В стране троллей. Кто есть кто в норвежском фольклоре. — М.: ОГИ, 2008. — 272 с.: ил.

Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XVI—XVII вв. / Гос. ин-т искусствознания; Ред.-сост. И.А. Стерлигова. — М.: Северный паломник, 2008. — 912 с.: ил. — (Центры худ. культуры Древней Руси).

Китайская мифология: Энцикл. — М.: Эксмо, 2007. — 416 с.: ил.

Нации и этносы в современном мире: Слов.-справ. — СПб.: Петрополис, 2007. — 174 с.

Панкова Т.М., Сахарова О.М. «По обычаю дедову»: Путеводитель по экспозиции Певческого корпуса Рязанского кремля. — М.: Северный паломник, 2008. — 120 с.: ил. — (Путеводители по выставкам и музейным экспозициям).

Из содерж.: Традиц. народные ремесла и промыслы: с. 52—68; Народная одежда: с. 68—90; Семейные обряды: с. 90—100; Календарные обряды и праздники: с. 100—110.

Традиционный русский костюм из коллекции Сергея Глебушкина. — М.: Северный паломник, 2008. — 720 с.: ил. — (Народный костюм).

Художественные ремесла и рукоделия России: Библиогр. путеводитель. — М.: Пашков Дом, 2008. — 392 с.

Чистяков А.Ю. Этнография Западной Европы. Этногенез и этническая история народов Западной Европы: Учеб.-метод. пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 36 с.

Чистяков А.Ю. Этнография Северо-Запада России. Воль, ижора, ингерманландские финны: этническая история и культура: Учеб.-метод. пособие. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — 28 с.

Юдин А.В. Ономастикон восточнославянских загадок. — М.: ОГИ, 2007. — 120 с.

Фольклорные тексты

Азатовский М.К. Восточносибирские сказки. — СПб.: Тропа Троянова, 2006. — 534 с. — (Полн. собр. рус. сказок).

Ассирио-вавилонский эпос. — М.: Наука, 2007. — 641 с.

Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос. — СПб.: Наука, 2007. — 300 с.

Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926—1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. / Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького РАН; [Отв. ред. В.М. Гашак]. — Т. 1: Эпическая поэзия. — М.: Наука, 2007. — 629 с.

Сказки Куприянихи. Записи 1925—1942 гг. — СПб.: Тропа Троянова, 2007. — 366 с. — (Полн. собр. рус. сказок).

Традиционный фольклор Новгородской области: Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология. По записям 1963—2002 гг. — СПб.: Тропа Троянова, 2006. — 479 с.

Электронные книги

Максимов С.В. Русские обряды и суеверия: нечистая, неведомая, крестная сила: Компакт-диск. — М.: ДиректМедиа Пабблишинг, 2007.

Сокровище дракона. Тибетские старинные сказки: Компакт-диск. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. — [Электрон. книга + аудио].

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Государственный республиканский
центр русского фольклора
(Москва)

Новые издания по традиционной культуре в Республике Коми

Исследования и материалы

Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы: Исследования и материалы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева; Науч. ред. Т.Н. Бунчук; Нотировки Т.А. Кочневой. — Сыктывкар: ГОУ ВПО «Сыктывкар. госун-т», 2008. — 200 с. + 24 цв. вкл.

Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всерос. науч. конф. к 80-летию А.К. Микушева (1—3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Т.С. Канева. — Сыктывкар: Кола, 2007. — 264 с.

Жеребцов И.Л., Конаков Н.Д., Шабаяев Ю.П. и др. Народ коми: Краткие очерки этнической истории и культуры / Коллегиум Фенно-Угрикум. — Сыктывкар: Кола, 2008. — (Финно-угор. б-ка).

«Жили мы у бабушки, кушали оладышки...»: Детский фольклор Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова (ответ. сост.), Т.С. Канева; Муз. расшифр. Т.А. Кочневой; Науч. ред. Т.Н. Бунчук. — Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 2007. — 224 с.: ил.

Липин В.Б. Словник по традиционной материальной культуре коми / Нац. музей Респ. Коми. — Сыктывкар, 2008. — 52 с.

Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни): Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Респ. Коми, с. Усть-Цильма, 10—13 июля 2006 г.) / Ин-т рос. истории РАН, Ин-т яз., лит. и истории Коми НЦ УрО РАН. — М.: Сыктывкар, 2006. — 479 с.

Из содерж.: **Ильина И.В., Уляшев О.И., Шишала А.-Л.** Общедеревенские прозвища населения верхней Вычегды. С. 288—293; **Чудова Т.И.** Яйцо в представлениях и обрядах коми (зырян). С. 293—297; **Слепчина Н.Е.** Младенец в системе мифопоэтических представлений коми. С. 297—300; **Шилов А.Л.** Еще раз об этнониме «чудь». С. 333—337; **Канева Т.С.** Устно-поэтическая традиция Усть-Цильмы в исследованиях СыктГУ. С. 428—434; **Ангеловская Л.В.** Былины пижемских сказителей Еремея Прововича и Леонтия Тимофеевича Чупровых: из текстологических наблюдений над былинной «Бутман». С. 434—441.

Филиппова В.В. Фольклор народа коми: Хрестоматия / Сыкт. гос. ун-т. Сыктывкар: Полиграф-Сервис, 2007. — 220 с. (На рус. и коми яз.).

Чудова Т.И. Кухня коми (зырян): Этнограф. словарь. — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2008. — 156 с.

Аудиоиздания

Пижемские певцы и сказители (к истокам певческой культуры Усть-Цильмы): Аудиодиск / Изд. подгот. А.Н. Власов, Т.С. Канева, А.Ю. Кастров, Ю.И. Марченко, В.П. Шифф. — Сыктывкар, 2008. — 72 мин.: буклет, фотоил.

Песенная традиция Удоры: Аудио-приложение / Сост. Г.С. Савельева, Т.С. Канева, А.В. Паников // Арт. — 2008. — № 1. — 55 мин.

Материал подготовила **Т.С. КАНЕВА**
(Сыктывкар)

XV Лотмановские чтения

20—22 декабря 2007 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошли очередные (XV) Лотмановские чтения, посвященные теме «Qui pro quo: семиотика ошибки». Кроме секций, участники которых сосредоточились на исторических и литературоведческих проблемах, в один из дней заседала секция «Фольклористика / Этнология», содержанием которой посвящен данный обзор.

Секцию открыл доклад **С.Ю. Неключдова** (Москва) «Понять и осмыслить (к проблеме "ослышек" и лексических искажений в устной традиции)», где были проанализированы устные тексты разных жанров, в вариантах которых переосмысливается значение некоторых слов, что объясняется лингвистическими и культурно-историческими причинами. Так, в варианте баллады «Чайный домик, словно бонбоньерка...» *чайный домик* превращается в *чайхану*, а устаревающее *бонбоньерка* заменяется на *из фанерки*; в заговорах, включающих молитву «Отче наш», малопонятное *насушный* переосмысливается в соответствии с типичным для заговоров значением 'сушить'; в вариантах сказки «Смерть петушка» *бобовое* зернышко, которым подавился главный герой, превращается в *попово*, что влияет и на сюжет: петушок приходит клевать зерна на поле к *попу*, и т.д. Докладчик выделил следующие случаи семантической мотивированности искажений: 1) непрозрачность знака и как следствие — восстановление референции за счет переосмысления; 2) псевдопрозрачность знака и как следствие — восстановление референции за счет псевдопрояснения смысла; 3) ослышка, в результате которой одна референция заменяется другой.

А.С. Архипова и **М.А. Мельниченко** (Москва) в докладе «Услышь и передай дальше: рождение анекдота из семиотической ошибки (1920—1950-е гг.)» предложили реконструкцию изначального смысла некоторых анекдотов о Сталине. В частности, анекдот, согласно которому Сталин носит сапоги, потому что привык «идти прямо через болото», вырос из восходящего к истории Французской революции термина *болото* 'пассивная часть парламента'¹.

М.А. Гистер (Москва) в докладе «Почему сторбился прекрасный королевич Гондла: ошибка природы или ошибка исследователя?» рассмотрела переложение Н.С. Гумилевым ирландских саг в пьесе «Гондла». Герой саги был горбат, однако в пьесе он становится прекрасным. По мнению докладчицы, причиной тому была как ошибка переводчика, так и то, что Гумилев совместил образ королевича Гондлы с другим персонажем, которого сага описывает как прекрасного.

Е.Е. Жигарина (Москва) в докладе «Авторские переделки афоризмов и пословиц» представила результаты анализа афоризмов литературного происхождения и афоризмов, принадлежащих или приписываемых различным знаменитым людям. Докладчица разделила афоризмы по степени популярности на основе их цитируемости в Интернете, обнаруживаемой поисковыми системами Google и Yandex. Кроме того, ею были выявлены основные модели пародирования афоризмов: 1) компиляция двух текстов; 2) замена одного слова другим, кардинально меняющая значение текста; 3) надстройка к тексту; 4) компиляция элементов нескольких афоризмов или других клишированных конструкций.

А.К. Байбури (Санкт-Петербург) в докладе «Ошибки идентификации (*обозначаться, перепутать* и др.)» рассмотрел былички и бывальщины, в которых нечистая сила является человеку под видом его соседа, родственника или знакомого (таким образом, в данных текстах повествование основано на ошибочной идентификации). В бытовой речи в отношении ложной идентификации человека употребляется глагол *обозначаться*, в отношении вещи — *перепутать*. В быличке же человеку, обманутому нечистой силой, *чудится, мерещится, кажется* и т.д., что указывает на промежуточное, неопределенное состояние героя былички; представший же его глазам персонаж является одновременно и знакомым и незнакомым, что вообще присуще мифологическому персонажу. Примечательна развязка данных текстов: реальность предстает в настоящем виде лишь при случайном упоминании Бога, наложении крестного знамения и т.д. Былички этой группы были сопоставлены с приметой, согласно которой неправильное узнавание предвещает свадьбу или похороны, т.е. переходные обряды, когда человек становится другим, знакомым и незнакомым одновременно.

М.В. Ахметова (Москва) в докладе «Розыгрыши в традициях субкультур: сценарии и прагматика (из железнодорожного быта)» предложила типологию шуток над новичками в профессиональных и социальных группах. Розыгрыши были разделены по способам подачи информации, которая воспринимается неправильно. Первый тип обыгрывает незнание новичком профессиональных терминов; второй — незнание известных в пределах группы реалий; в розыгрышах третьего типа новичку рассказывают выдуманную историю под видом правдивой. Далее были проанализированы розыгрыши в среде железнодорожников и выявлена их прагматика.

А.В. Козьмин (Москва) в докладе «Почему аборигены съели Кука?» обратился к событиям гибели капитана Дж. Кука на

Гавайях в конце XVIII в. Кук приплыл на Гавайи во время австронезийско-полинезийского новогоднего праздника Махаики, когда, по местным верованиям, на землю приходят боги. Кук был принят за божество Лоно, и ему оказывали знаки почтения, которые обычно оказывали изображению этого божества. Возвращение же Кука через некоторое время после его отплытия было воспринято напряженно, поскольку возвращение божества в неположенное время не вписывалось в картину мира гавайцев и означало угрозу власти короля. Именно по этой причине произошло военное столкновение гавайцев с англичанами, в результате которого Кук погиб.

В докладе **А.А. Панченко** (Санкт-Петербург) «Псевдонаука и современная религиозная культура» были рассмотрены современные теории религии и сверхъестественного — концепция секуляризации (П. Бергер), а также концепция контр-интуитивных категорий (П. Бойер, В. Анттонен). По мнению докладчика, последняя концепция позволяет не столько противопоставлять, сколько сопоставлять религиозные и научные объяснительные модели, существующие в современной культуре. Далее А.А. Панченко обратился к нарративам представителей нового религиозного движения «Церковь Последнего завета» (воссарионовцев), в среде которых популярны научные и квазинаучные интерпретации мироздания — как естественнонаучного (например, представление о торсионных полях), так и гуманитарного плана (например, представление о сакральном древнеарийском алфавите). Популярность подобных теорий в религиозных движениях и — шире — в современном паранаучном дискурсе объясняется тем, что эти теории оперируют идеей тайны, что может равным образом интерпретироваться как в религиозных терминах (божественное откровение), так и в терминах научных (открытие).

А.Л. Топорков (Москва) в своем докладе подверг критике монографию Н.К. Козловой «Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты» (Омск, 2006) как основанную, по его мнению, на лженаучной концепции, безосновательно и бездоказательно приписывающей мифологический смысл различным этнографическим фактам.

Примечания

¹ См. подробнее: Архипова А.С., Мельниченко М.А. Почему Ленин носил ботинки, а Сталин — сапоги? // ЖС. 2007. № 4. С. 20—23.

М.В. АХМЕТОВА
(Москва)

Содержание журнала «Живая старина» за 2008 год

Статьи, публикации

Агапкина Т.А. Мотив приглашения на свадьбу в славянских заговорах — 2, с. 21

Алексеевский М.Д. «Вышивка, береста и дерево»: семейный промысел и его осмысление — 3, с. 8

Амосова С.Н. Представления о вторнике и субботе у восточных славян — 2, с. 9

Андрюнина М.А. Пространственные характеристики календарных поминальных обрядов — 4, с. 26

Антропов Н.П. Номинации белорусской дожинальной «бороды» в картографическом аспекте — 4, с. 33

Архипова А.С. Разыскивается злой колдун — 3, с. 20

Архипова А.С. «Цари-избавители» и операции ГПУ — 3, с. 47

Афанасьева Э.М. Принципы циклизации частушек — 1, с. 14

Балобанова (Федосова) К.А. Ремарки исполнителя магического текста как источник информации — 1, с. 34

Бартмицкий Е. Весенняя игра «Жельман»: пример паратекста с польско-украинского пограничья. Перевод с польского Л.Н. Виноградовой — 4, с. 2

Березович Е.Л., Пьянкова К.В. «Эти щи по заречью шли...» — 4, с. 43

Белова О.В. «Аркушна», или Фомина, неделя в Полесье — 2, с. 29

Виноградова Л.Н. Об одном демонологическом мотиве: «ведьма ездит верхом на человеке» — 4, с. 16

Возякова Н.В. Собиратели фольклора в испанской деревне — 1, с. 40

Глазунова О.Н. Цикл местнотимых пятничных праздников на северо-востоке Московской области — 2, с. 15

Гура А.В. Свадебная каша у славян — 4, с. 46

Дампилова Л.С. Сексуально-эротические мотивы в шаманских песнопениях бурят — 3, с. 37

Добровольская В.Е. «Четверг в один узел и горе и радость вьет...» — 2, с. 12

Доронин Д.Ю. Культурный комплекс часовни Василия Великого в Большом Одошнуре — 2, с. 34

Дранникова Н.В., Новиков Ю.А. Пинегга продолжает удивлять фольклористов — 1, с. 21

Енговатова М.А. Венок смоленской невесты — 4, с. 29

Еринов В.П. Крестьянские иконы Карелии — 3, с. 2

Земцовский И.И. Еще одна эпическая универсалия? — 1, с. 18

Иванова А.А. Полевые исследования в истории отечественной фольклористики — 1, с. 30

Игнатьева Т.И., Килачицкая И.Р. О чем рассказано серебряной нитью по бархату — 3, с. 11

Из экспедиционных записей К.В. Чистова. Предисловие, публикация и примечания Т.Г. Ивановой — 3, с. 45

Кабакова Г.И. «Сторонись, душа, оболью!» — 4, с. 48

Килачицкая И.Р. «Артосом кормит Лазоревый Спас...» — 2, с. 30

Козьмин А.В. Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции: нарратив и ритуал — 3, с. 17

Козьмин А.В. Две заметки о полинезийском фольклоре — 4, с. 56

Корб А.Э. Факторы, влияющие на результаты полевых исследований. Перевод с эстонского Н.В. Кузнецова — 1, с. 37

Котляр Е.С. Его последняя книга осталась недописанной — 4, с. 53

Кузнецова А.И. Экспедиционные заметки о религиозно-мифологических традициях Бурятии и Калмыкии — 3, с. 34

Кулешов А.Г. Иконы из Березайки — 3, с. 5

Кургузова Н.В. «Семиденная неделюшка» в свадебных песнях и причитаниях — 2, с. 5

Левинтон Г.А. Яков Иосифович Гин (1958—1991) — 3, с. 40

Мишкова И. Просфоры на болгарских землях. Перевод с болгарского И.А. Седаковой — 2, с. 26

Монгольские легенды и предания. Публикация Л.Г. Скородумовой, Я.Д. Леман, Е.О. Чернышевой — 3, с. 30

Мороз А.Б. Заметки «инквизитора»: к вопросу об этике полевой работы — 1, с. 32

«Наши цыгане». Публикация В.В. Виноградова — 2, с. 41

Небжеговская-Бартмицкая С. О моделях построения устных текстов. Перевод с польского Ю.А. Кривошаповой — 1, с. 10

Небжеговская-Бартмицкая С. Традиционная магия и современное магическое поведение, или Новое время, старые практики — 4, с. 36

Неклюдов С.Ю. Голос и эхо мифа — 1, с. 2

Неклюдов С.Ю. Монгольский опыт (середина 1970-х и тридцать лет спустя) — 1, с. 43

Неклюдов С.Ю. Иван Иванович Грибушин (1935—1978) — 3, с. 39

Никитина С.Е. Другие «Самарянки» — 4, с. 9

Новик Е.С. Памяти учителя — 4, с. 54

Пашина О.А. «Святые» в русской деревне XX века как социальный институт — 4, с. 39

Петров Н.В. «Когда было добру молодцу время... а стало добру молодцу безвременье...» — 1, с. 23

Плотникова А.А. Историческое и мифологическое пространство: славяне в инокультурном окружении — 2, с. 31

Плотникова А.А. Беседы о ведьмах — 4, с. 19

Прохазкова К. От мифа к волшебной сказке: зачем медведю снимать шкуру? — 1, с. 5

Пьянкова К.В. О каше-разгонихе и киселе-выгонщике — 2, с. 23

Раденкович Л. О символике виноградной лозы — 4, с. 14

Рангочев К. Болгарский юнацкий эпос: современное состояние. Перевод с болгарского О.В. Трефиловой — 1, с. 27

Рассказы о монахах-чутгурах из записей Ц. Дамдинсурэна. Предисловие, публикация и примечания А.Д. Цендиной — 3, с. 27

Рифтин Б.Л. Осколки воспоминаний — 4, с. 51

Сафронов Е.В. Переход в инобытие: рассказы о визионерском опыте — 4, с. 23

Смолицкий В.Г. Из истории первых коллекций народного искусства в краеведческих музеях — 3, с. 14

Соловьева А.А. Демонологические представления в современной Монголии — 3, с. 24

Тихонова Е.Л. Предания бурят в репертуаре русского населения байкальского региона — 2, с. 38

Толстая С.М. Дни недели в народной магии — 2, с. 2

Чернецов А.В. К изучению истоков восточнославянской снотолковательной традиции — 4, с. 5

Черных А.В. «Широкие субботы» в русском календаре Пермского Прикамья — 2, с. 19

Чувьуров А.А. «Мы с вами из эпохи дилижансов» — 3, с. 42

Щепанская Т.Б. В жизни и памяти — 3, с. 44

Экспедиции

Бабенко В.Г. Экспедиция в южную Туву — 3, с. 52

Гущина В.А. По следам экспедиции в Великую Губу (Заонежье) — 3, с. 50

Киселёв А.В. «Вот в Тарасове у нас бабушка была Степановна...» — 1, с. 46

Комарова В.А. Новые записи рассказов о «ратней черви» — 1, с. 49

Корепова К.Е., Храмова Н.Б. В «неурочный час» и в «злую минуту» — 2, с. 47

Тигай А.С. Запреты при беременности (по материалам Архангельской области) — 4, с. 57

Фёдорова С.В., Алексеевский М.Д., Кожевникова Т.М. Материалы Заонежской фольклорной экспедиции Петрозаводского государственного университета — 1, с. 50

Цветкова А.Д. Причитания Макарьевского края — 2, с. 44

Юбилей

Анатолию Степановичу Каргину — 60 лет — 1, с. 54

Каргин А.С. Фольклорен каждый. Но как признать это? — 1, с. 55

Виктору Михайловичу Гацаку — 75 лет — 2, с. 50

К юбилею М.А. Енговатой — 2, с. 51
Заочное знакомство (к 100-летию
Клода Леви-Строса) — 3, с. 55

Соединяющая пространства (к юби-
лею Серафимы Евгеньевны Никитиной)
— 3, с. 57

Юрию Александровичу Новикову
— 70 лет — 3, с. 58

К юбилею Светланы Михайловны
Толстой — 4, с. 60

Обзоры, рецензии

Антропов Н.П. Книга о народном
календаре в Полесье (С.М. Толстая. По-
лесский народный календарь) — 1, с. 61

Ахметшин Б.Г. Традиционная рус-
ская народная песня в современной
Башкирии («Русская песенная традиция
Архангельского района Башкортостана»)
— 4, с. 66

Белова О.В. Сборник об истории
и культуре славян Северного Кавказа
(«Мир славян Северного Кавказа». Вып.
2) — 1, с. 59

Белова О.В. Традиционная культура
белорусов: новая региональная серия
(серия «Традиционная мастацкая культура
беларусаў») — 2, с. 55

Белова О.В., Толстая С.М. Коротко о
книгах — 2, с. 62

Виноградова Л.Н. Погребально-поми-
нальная обрядность Полесья (В.Л. Ко-
нобродська. Поліський поховальний і
поминальні обряди: Етнолінгвістичні
студії) — 2, с. 52

Виноградова Л.Н. Сборник быличек и
демонологических поверий Нижегород-
ской области («Мифологические расска-
зы и поверья Нижегородского Повол-
жья») — 4, с. 61.

Канева Т.С. Новые издания по
традиционной культуре в Республике
Коми — 4, с. 69

Козьмин А.В. Мифы и история (Ю.Е.
Берёзкин. Мифы заселяют Америку)
— 3, с. 59

Кривошапова Ю.А. Модели устных
текстов в этнолингвистической пер-
спективе (S. Niebrzegowska-Bartmińska.

Wzorce tekstów ustnych w perspektywie
etnolingwistycznej) — 2, с. 58

Кулешов А.Г. Книга о северном крес-
тьянском жилище (А.Б. Пермиловская.
Крестьянский дом в культуре Русского
Севера (XIX — начало XX века)) — 3,
с. 64

Лобанов М.А. Кто же задал первый
вопрос? (J. Jordania. Who asked the first
question? The origins of human choral
singing, intelligence, language and speech)
— 3, с. 61

Лойтер С.М. Мир фауны в мифоло-
го-религиозных представлениях вепсов
(И.Ю. Винокурова. Животные в тради-
ционном мировоззрении вепсов (опыт
реконструкции)) — 1, с. 58

Милюкова Е.В. «Фамильная память»
новокурацких («Мы все с одной дерев-
ни...») — 4, с. 62

Напольских В.В. Возвращаясь к напе-
чатанному — 3, с. 65

Панюков А.В., Савельева Г.С. Музы-
кальный фольклор коми: издание экспе-
диционных звукозаписей — 1, с. 62

Толстая С.М. «На кривой не объ-
едешь»: фразеологизмы в контексте
культуры (М. Жуйкова. Динамічні
процеси у фразеологічній системі
східнослов'янських мов) — 2, с. 54

Топорков А.Л. Новая книга по струк-
туре фольклорных текстов (И.Ф. Амроян.
Повтор в структуре фольклорного текста
(на материале русских, болгарских и чеш-
ских сказочных и заговорных текстов))
— 1, с. 60

Трефилова О.В. Новая литература по
фольклору, этнографии, этнолингвистике
— 1, с. 64; 4, с. 68

Трефилова О.В. Новая литература по
фольклору и этнографии — 2, с. 63; 3,
с. 66

Феоктистова Л.А. Апология стерео-
типа (J. Bartmiński. Stereotypy mieszkają
w języku. Studia etnolingwistyczne) — 2,
с. 57

Христофорова О.Б. Небесные письма:
новая книга о народной религиозности
(«Letters from Heaven: Popular religion in
Russia and Ukraine») — 4, с. 64

Христофорова О.Б. Коротко о книгах
— 4, с. 68

Чёха О.В. Время и пространство в
народной традиции македонцев (Ль.С.
Ристески. Категориите простор и време
во народната култура на македонците)
— 2, с. 60

Памяти ученых

Лариса Михайловна Зайцева — 1,
с. 65

Татьяна Александровна Бернштам
(1935—2008) — 3, с. 67

Научная хроника

Алексеевский М.Д., Добровольская В.Е.
Конференция «Фольклор малых социаль-
ных групп: традиции и современность»
— 1, с. 66

Ахметова М.В. Конференция «Акту-
альные проблемы современной фолькло-
ристики и изучения классического насле-
дия русской литературы» — 3, с. 70

Ахметова М.В. XV Лотмановские
чтения — 4, с. 70

Березович Е.Л. Конференция «Оппо-
зиция свой—чужой (другой) в славянских
языках и культурах» — 1, с. 69

Иванова Т.Г. Конференция «Народ-
ные культуры Европейского Севера»
— 2, с. 65

Иванова Т.Г. Семинар «Народная
культура Сибири» — 3, с. 68

Канева Т.С. Конференция «Рябинин-
ские чтения—2007» — 2, с. 67

Об итогах конкурса научных работ
по фольклористике им. П.Г. Богатырева
— 2, с. 72

О создании фольклорно-этнографи-
ческих медиатек — 1, с. 72

Смирнов Д.В. Конференция «Фольк-
лор — не фольклор» — 1, с. 68

Топорков А.Л. Международная конфе-
ренция о заговорах — 2, с. 64

Трефилова О.В. XI Толстовские чте-
ния — 1, с. 70

Трефилова О.В. XII Толстовские чте-
ния — 2, с. 70

Уважаемые читатели!

Подписаться на журнал «Живая старина» на первое полугодие 2009 г.,
помимо каталога Роспечати, вы можете в агентстве «Мир прессы»
(тел. (495) 787-6362 и (495) 787-3415, e-mail: mir_press@mail.ru),
а также по каталогу «Пресса России» (подписной индекс 45355)
Обращаем ваше внимание, что в № 3-2008 индекс был указан неверно

Редакция приносит извинения подписчикам в связи с некачественным исполнением типографией
иллюстративного материала в ряде статей журнала № 3-2008

Гонения на церковь в советское время и связанная с этим невозможность полноценной церковной жизни привели к тому, что в сельской общине функции священников стали иногда брать на себя женщины. «Богомолки», «читалки», «святые» проводили богослужения по усопшим, создавали моленные дома, следили за состоянием сельских святынь. Социальный институт «святых» существует и в наши дни. Ему посвящена статья О.А. Пашиной (с. 39—42).



«Святой дом» в д. Лыщици и его хранительница



Алтарь в «святом доме» в д. Лыщици



Могилы «святых» на кладбище в д. Лыщици



Улический р-н Брянской обл.
Фото О.А. Пашиной



Деревенская икона «Флор и Лавр»,
хранящаяся по одному году по очереди в разных домах. Д. Лавы

Похороны в с. Боброви-
чи Коссовского повета
(ныне — Ивацевичский
р-н Брестской обл.). На
могилу положен ореховый
прут, длина которого
соответствует росту
покойного. Прут служил
меркой при изготовлении
гроба и рытье могилы. Его
оставляли на кладбище до
тех пор, пока на свежую
могилу не устанавливали
«колоду»



В 1934—1937 гг. Юзеф Обрембский (1905—1967), польский этносоциолог, ученик Казимира Мошиньского и Бронислава Малиновского, организовал несколько экспедиций в Западное Полесье. Традиционная культура Полесья в те годы еще в полной мере сохраняла свою архаическую самобытность. Коллекция фотографий Обрембского, запечатлевшая быт и обрядность полешуков, насчитывала более тысячи снимков, большинство которых стало доступно исследователям лишь в 1990-е гг.

Здесь воспроизводятся фотографии из серии, посвященной похоронно-поминальной обрядности. Из книги: Палессе: Фотаздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 231, 232.

О современном состоянии погребального и поминального обрядов в Полесье читайте в статье М.А. Анд-
рюниной (с. 26—28).

Группа нищих на кладбище
села Мацевичи Пружанско-
го повета (ныне — Пружан-
ский р-н Брестской обл.)



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.: (499) 245-2205, 245-2079