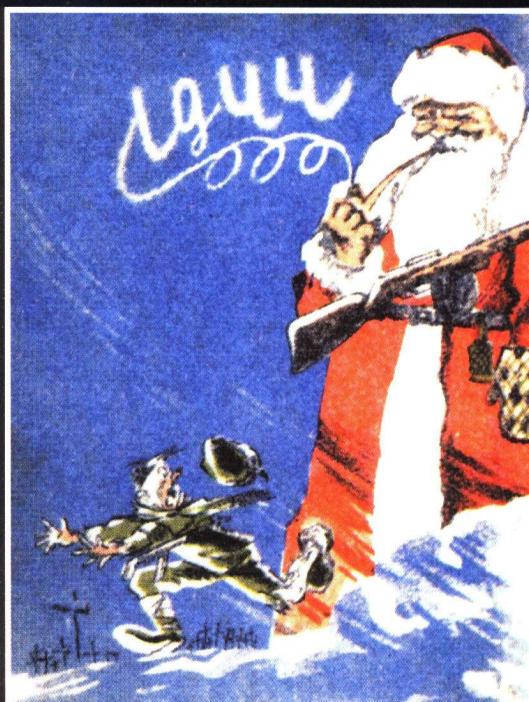
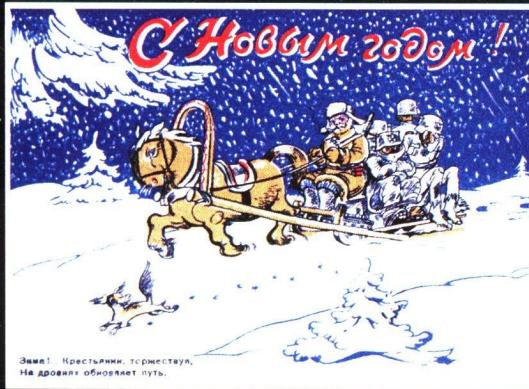


ЖИВАЯ СТАРИНА

2'2010

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

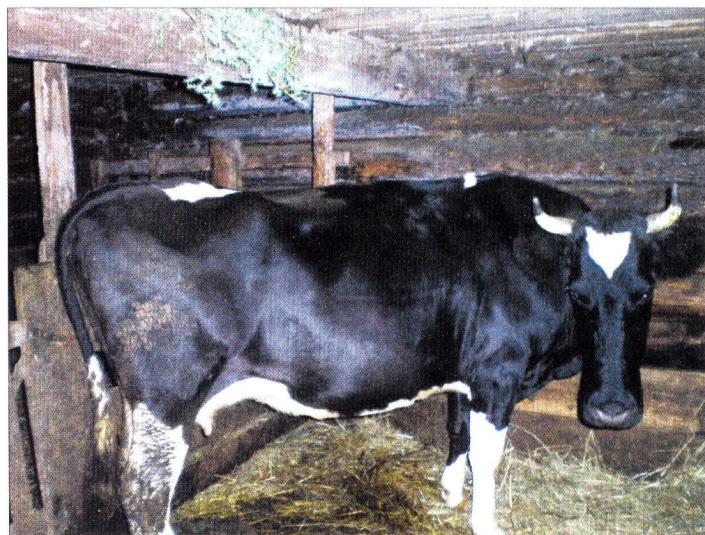


Тет моро, пот новыги хот
Грозный гелает охуд!
Чтобы всем фашистской споре
Навсегда исчезнуть вскоре





Щучья челюсть, хранимая над дверьми хлева в качестве оберега

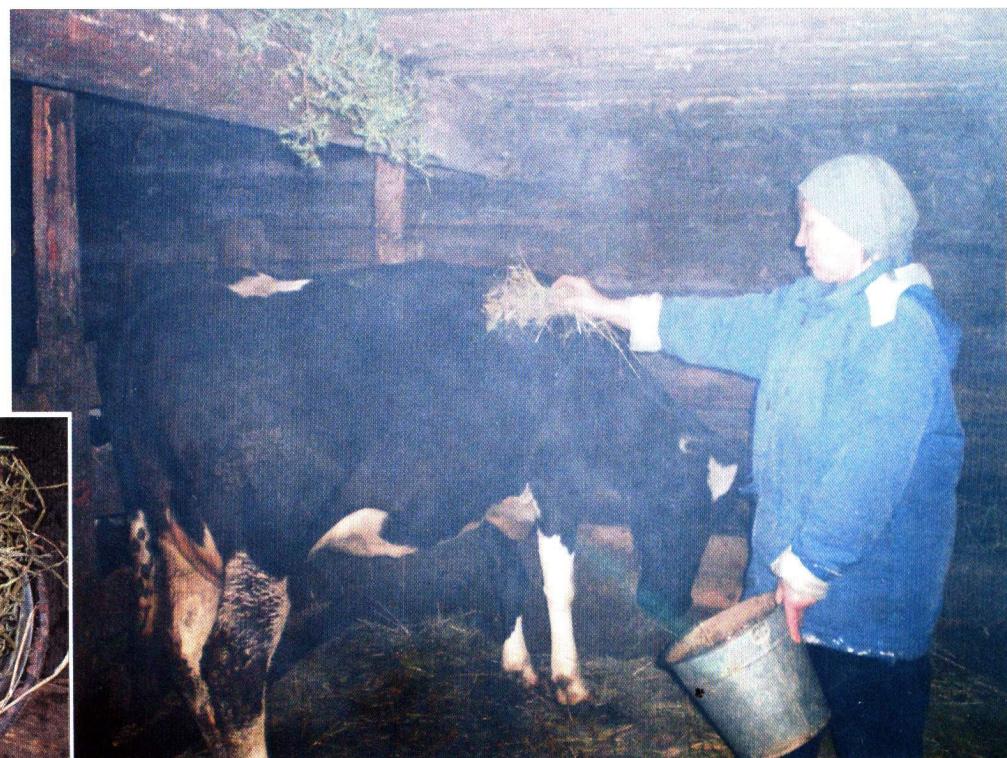


Можжевельник, принесенный в Великий четверг и хранимый под матицей хлева в течение года в качестве оберега

Народной традиции коми известны различные способы магической защиты коровы от колдунов-«еретников», в числе которых — окутивание коровы можжевельником, закрещивание всех входов и выходов хлева, чтение заговоров. Подробнее о «еретниках» и способах противодействия им читайте в статье Л.С. Лобановой (с. 49—51).



Предметы, приготовленные для окутивания коровы от сглаза (остатки сена, можжевельник и щучья челюсть)



Окутивание коровы

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(66)2010

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклораОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 годуРуководитель издательского проекта
А.С. КаргинГлавный 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:

Н.А. Пивоварова

Зав. сектором производства и реализации:

Э.Р. Жукова*Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации (Государственный контракт № 784-01-41/02-АШ от 19 марта 2010 г.)*Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

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 29.04.2010. Формат 60x90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.

Тираж 3000 экз. Заказ № 75. Цена договорная

Отпечатано в типографии

ОНО «Типография Россельхозакадемии»

115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2010

На 1-й стр. обложки: Новогодние открытики военных лет из книги Е.В. Иванова «Рождество в открытках» (СПб.: «Искусство-СПб», 2000). На 4-й стр. обложки: Игровые карты времен Второй мировой войны с карикатурными изображениями фашистов, смерти, голода и т.д. Из собрания Музея игровых карт (Петрограф)

СОДЕРЖАНИЕ

К 20-ЛЕТИЮ ЦЕНТРА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

- В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, Е.А. Зайцева, А.Г. Кулешов, М.Д. Алексеевский.*
Центр русского фольклора: 20 лет издательской деятельности 2

О ВТОРОМ ВСЕРОССИЙСКОМ КОНГРЕССЕ ФОЛКЛОРISTOV

- Ответы участников Конгресса на вопросы «Живой старины» 9
Рекомендации Второго всероссийского конгресса фольклористов 13

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В ФОЛЬКЛОРЕ

- Е.М. Белецкая. «На Калининском на фронте...»: тверские частушки военных лет 14
В.Е. Добровольская. «Все знали, что война будет...» 18
Песни военных лет. Публикация В.В. Запорожец 21
Рассказы о войне в Калужской области. Предисловие и публикация Л.Ф. Миронихиной 23
«Ну, пехота есть пехота... амуницию на плечо и шагали-шагали, воевали там, там, там...». Предисловие С.Ю. Неклюдова, публикация и примечания Н.Н. Вахман, С.Ю. Неклюдова 26
Баллада о бронепоезде «Илья Муромец». Предисловие, публикация и примечания М.В. Ахметовой 29*

ЧИСЛО В ФОЛЬКЛОРЕ

- Л. Раденович. Числа в народной магии южных славян. Перевод с сербского С.М. Толстой 31
В.Е. Добровольская. «Один» и «первый» в традиционной культуре Владимирской области 35
О.В. Белова. Три шестерки, или «число Соломона Мудрого» 38*

У НАС В ГОСТИХ ЖУРНАЛ «АРТ» (ЛАД)

- П.Ф. Лимеров. Журнал «Арт» (Лад) — вчера и сегодня 41
П.Ф. Лимеров. Легенды о Стефане Пермском в фольклоре коми 43
А.В. Панюков. Обряд ректасъём в зиахарской магии коми 46
Л.С. Лобanova. Колдун-«еретник» в магии Великого четверга у коми 49*

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

- Д.М. Сахарных. Об авторстве «первого удмуртского стихотворения» 52
И.А. Плосков. В поисках «знатоков» зырянского языка (к истории издания фольклорных сборников А.А. Цембера) 55*

ЭКСПЕДИЦИИ

- Г.И. Лопатин. Обряды и обычаи белорусской деревни Хальч 58
П.С. Задорожный. Заговоры от ос в Архангельской области 61*

ЮБИЛЕИ

- К юбилею Маины Павловны Чередниковой 62
К юбилею Валентины Александровны Бахтиной 63*

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т.Г. Иванова. О современных записях сказок 64
О.В. Белова. Публикация материалов из Каргопольского архива РГГУ 65
М.В. Ахметова. Мир русского ребенка в энциклопедической перспективе 67
Т.С. Канева. Новая литература по традиционной культуре в Республике Коми 69*

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- А.В. Тихомирова. Международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология» 69
М.А. Зенина. Круглый стол «Проблемы развития и изучения традиционного текста на современном этапе» 71*

ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА: 20 ЛЕТ ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

С момента основания в 1990 г. Государственного республиканского центра русского фольклора (ГРЦРФ) одной из основных сфер его деятельности стало издание исследований по фольклору и традиционной культуре. Наряду с периодическими изданиями (журналы «Живая старина», «Традиционная культура», «Народное творчество») в свет выходят монографии, сборники статей, публикации полевых и архивных материалов, подготовленные как сотрудниками ГРЦРФ, так и сторонними авторами в рамках издательского конкурса, объявленного ГРЦРФ.

Монографические исследования охватывают самые разные аспекты фольклора и традиционной культуры. Известная культуролого-социологическая работа А.С. Каргина и Н.А. Хренова «Фольклор и кризис общества» (1993) посвящена современной социокультурной ситуации в стране. Авторы характеризуют роль фольклора в создании и укреплении национальной идентичности; обращают пристальное внимание на пути развития фольклорной традиции, выявляют социальные задачи традиционной культуры. Большое значение в исследовании удалено функционированию народного сознания в политической картине мира.

Комплексное изучение традиционной культуры всегда было основным направлением исследований сотрудников ГРЦРФ. Первой книгой такого рода стала «Русь избяня» В.Г. Смолицкого (1993), посвященная отражению в фольклоре окружающего мира, представлений об идеальном жилище и т.д. В книге А.А. Банина «Русская инструментальная музыка фольклорной традиции» (1997) систематизированы и обобщены материалы, знакомящие с устройством и изготовлением традиционных инструментов, особенностями строя, способами настройки и приемами игры (подробнее о книге см. ниже).

ГРЦРФ всегда уделял большое внимание преподаванию народной культуры. Закономерный результат такого внимания — книга А.С. Каргина «Народная художественная культура: Курс лекций для студентов высших и средних учебных заведений культуры и искусства» (1997), фундаментальное учебное пособие, в котором рассматриваются сущность, функции и составные части народной художественной культуры, ее исторический, культурологический и социально-психологический генезис.

В 1998 г. вышла книга И.А. Морозова «Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой "свадьбы"/"женитьбы"», которая посвящена исследованию народных игр и развлечений в их взаимосвязи с календарной и семейной обрядностью, а также с архаическим комплексом инициальных обрядов¹. Стремление изучать традиционную культуру в контексте других дисциплин привело к появлению книги Н.А. Хренова «Мифология досуга» (1998). Предметом исследования стало соотношение игры, досуга, мифа и утопии в период распада средневековой культуры, а также на последующих этапах истории России. Автор прослеживает, как возникает и развивается дворянская субкультура, анализирует игровые проявления в городах XIX — начала XX в., моделирует ситуацию, характерную для культуры конца XX в.

В ГРЦРФ всегда с особым вниманием относились к исследованиям традиционных фольклорных жанров. В книге И.Ф. Амроян «Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных

текстов)» (2005) на примере сказочных и заговорных текстов трех славянских народов подробно анализируется роль такого художественного приема, как повтор². Г.З. Имаева посвятила свою монографию «Народная сказка и ее литературные переложения» (2008) изучению трех сказочных сюжетов: «Щемякин суд», «Ерш Ершович», «Сокровища Рампсинита» и проследила эволюцию данных сюжетных типов от истоков до момента окончательного жанрового оформления и появления литературных версий сюжетов. В.Е. Добровольская в монографии «Предметные реалии русской волшебной сказки» (2009) составила классификацию сюжетов русской волшебной сказки на основе их «кодирования» формализованными наборами предметных реалий, индивидуальными для каждого сюжета. Была выделена матрица значимых параметров предметных реалий, выявлена их взаимосвязь друг с другом и отмечена зависимость их значений от сюжетного и функционального типа реалий³.

Помимо монографий в издательской деятельности ГРЦРФ большое место занимают публикации фольклорных текстов: романов, частушек, песен, свадебных обрядов. Одному из самых распространенных и активно бытующих жанров фольклора — частушке посвящено издание «Русская частушка» (1992, сост. А.В. Кулагина), где тексты сгруппированы по темам, а во вступительной статье предлагаются жанровые характеристики частушек, содержится описание репертуара талантливых частушечниц Архангельской и Калужской областей, методические рекомендации для руководителей народных коллективов. Книга «Русский жестокий романс» (1994, сост. В.Г. Смолицкий, Н.В. Михайлова) стала одним из первых изданий, посвященных этому жанру в послереволюционной России. Записи свадебного фольклора из фольклорных архивов МГУ им. М.В. Ломоносова, ГРЦРФ и ряда личных собраний, сделанные на протяжении четырех десятилетий (1960—1990-е гг.) в экспедициях на территории от Белого моря до предгорий Северного Кавказа вошли в двухтомник «Русская свадьба» (2001—2002, сост. А.Н. Иванов, А.В. Кулагина)⁴. В издании отражается междисциплинарное взаимодействие филологического, этнографического и музыковедческого подходов к фольклорной традиции таким образом, чтобы показать ключевые понятия, самобытные черты и общую направленность свадебного действия. Бытованию и возникновению в фольклоре сюжетов о жизни и деятельности донского атамана графа М.И. Платова посвящена книга «Атаман Платов в песнях и преданиях» (2001, сост. В.Г. Смолицкий, В.Е. Добровольская, И.Е. Порохова, А.Н. Иванов)⁵. В книге «Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни» (2008, сост. Т.С. Канева, А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Ю.И. Марченко, З.Н. Мехреньгина, Е.А. Шевченко)⁶ на примере традиционной необрядовой лирики проанализирован поздний период бытования песенной традиции Усть-Цильемского района Республики Коми (подробнее о книге см. ниже).

Ряд книг посвящен традиционной культуре Владимирской области. Это издания по фольклору Судогодского⁷, Горшковецкого⁸, Муромского районов (подробнее будут рассмотрены ниже).

На протяжении всех лет существования ГРЦРФ проводит научные конференции, результатом работы которых становятся сборники «Славянская традиционная культура и современный мир» (12 выпусков) и «Сохранение и возрождение фольклорных традиций» (14 выпусков). Материалы Первого Всероссийского

конгресса фольклористов⁷ вошли в издание «Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов» (т. 1: 2005, т. 2–3: 2006, т. 4: 2007); ко второму Конгрессу вышел сборник «От конгресса к конгрессу: павстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сборник материалов» (2010, сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин).

На основе материалов научно-практических конференций по проблемам народно-певческого образования, состоявшихся в Москве, Кемерове, Саратове и Санкт-Петербурге в 2006–2008 гг. в рамках Всероссийского фестиваля молодежи и студентов учебных заведений культуры и искусства «Фольклорные студии», ГРЦРФ издал сборник «Народно-певческое образование в России» (2009, сост. А.С. Каргин, В.В. Новоожилов). Основное внимание в сборнике удалено вопросам истории, теории и методики в практической деятельности педагогов, воспитывающих молодежь средствами национальной духовной и художественной культуры (подробнее о книге см. ниже).

Помимо серийных изданий был подготовлен целый ряд сборников, посвященных отдельным проблемам традиционной культуры и фольклора. Это в первую очередь работы библиографического и историографического характера. Прежде всего это сборники «Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг.: Сборник документов» (1994, сост. Е.Д. Гринько, Л.Е. Ефанова, И.А. Зюзина, В.Г. Смолицкий, И.В. Тумашева) и «Православные священники — собиратели русского фольклора: Е.А. Фаворский, А.Н. Соболев, П.А. Флоренский» (2004, авт.-сост. В.Г. Смолицкий, А.В. Кулагина)⁹.

Другую группу составляют сборники, посвященные определенным явлениям культуры. Сборник «Традиционное русское застолье» (2008, сост. А.В. Костина, Л.Ф. Миронихина)¹⁰ объединяет статьи, посвященные застолью как явлению традиционной народной культуры. В нем рассматриваются различные аспекты застолья, роль трапезы в семейной обрядности; отражение темы пищи и трапезы в различных фольклорных жанрах; особенности питания в различных регионах и предметы традиционного застольного быта. В сборнике «Человек смеющийся» (2009, сост. А.С. Каргин, А.В. Костина, Н.А. Хренов) анализируется смеховой мир традиционной культуры, смех как явление социальной и личной жизни, как форма реализации самосознания и оценки окружающего мира, способ проявления национальной ментальности, адаптации личности. В издании «Традиционная глиняная игрушка Русского Севера» (2009, сост. А.Г. Кулешов) впервые предпринята попытка соединить глиняную игрушку и произведения русского фольклора, а иллюстративный материал сборника сочетает произведения музеиных и частных коллекций¹¹.

С 2007 г. ГРЦРФ обратился к новой для себя теме — современным формам бытования фольклора и жизни традиционной культуры в эпоху массовых коммуникаций (об этих изданиях см. ниже).

Серия «Славянская традиционная культура и современный мир»

Серия «Славянская традиционная культура и современный мир» — результат одноименных ежегодных конференций, проводимых Государственным республиканским центром русского фольклора с середины 1990-х гг. и приуроченных к Дню славянской письменности и культуры (24 мая).

Если первые конференции и сборники объединяли преимущественно столичных исследователей, то уже через несколько лет конференция приобрела характер всероссийской, а затем и международной. Так, в последние годы в ней приняли участие О.И. Басько, Е.М. Боганева, Т.Б. Варфоломеева, В.М. Конон, О.А. Лобачевская, И.В. Мазюк, И.А. Швед (Белоруссия), С.К. Росовецкий, Н.А. Лысюк, И.Е. Головаха-Хикс, М.М. Красиков (Украина), А.Д. Цветкова (Казахстан), Г.С. Петкевич (Литва), Г. Гри-

Особую группу составляют сборники, изданные к юбилеям сотрудников ГРЦРФ. Первым стало издание, посвященное 75-летию В.Г. Смолицкого «Художественный мир традиционной культуры» (2001, сост. В.Е. Добровольская, Н.Е. Котельникова)¹². Юбилейное издание «Прагматика фольклористики» (2008) включает статьи, доклады, эссе, написанные А.С. Каргином в последнюю четверть века. Центральная идея сборника состоит в том, что фольклор — не архивный или музейный экспонат, а живая, динамичная и противоречивая реальность, развивающаяся в соответствии с социальным, духовным и экономическим содержанием эпохи.

В настоящее время в ГРЦРФ готовятся к изданию книги «Великая Отечественная война глазами очевидцев. Воспоминания. Фотографии. Размышления», 13-й выпуск альманаха «Славянская традиционная культура и современный мир», сборники статей «Текст и контекст», «Образный мир традиционной культуры», «Одежда в традиционной культуре» и др.

Ниже представляем обзоры сотрудников ГРЦРФ, где будут подробнее рассмотрены некоторые из направлений его издательской деятельности.

Примечания

¹ Рецензия: Новик Е.С. Брачная символика молодежных развлечений // ЖС. 2000. № 3. С. 59.

² См. рецензию В.А. Поздеева: Традиционная культура (далее — ТК). 2006. № 2. С. 128–130.

³ Рецензия: Коропова К.Е. Новое сказковедческое исследование // ЖС (в печати).

⁴ Рецензия: Кирюшина Т.В. Богатейшая коллекция свадебного фольклора // ТК. 2003. № 2. С. 91–92.

⁵ Рецензия: Костохин Е.А. Атаман Платов в песнях и преданиях // ТК. 2002. № 4. С. 75–78.

⁶ См. рецензии Т.Б. Диановой и И.Б. Тепловой в: ТК. 2009. № 3. С. 126–131, 137–141.

⁷ Рецензии: Веденикова Н.М. Фольклор Судогодского края в современных записях // ТК. 2001. № 4. С. 118–120; Костохин Е.А. Опыт «полного» собрания регионального фольклора // ЖС. 2002. № 4. С. 50–51.

⁸ См. рецензии Н.М. Ведениковой: ТК. 2004. № 3. С. 101–103; 2005. № 2. С. 109–110.

⁹ См. рецензию М.Ю. Новицкой: ТК. 2005. № 3. С. 106–108.

¹⁰ См. рецензию Т.В. Хлыбовой: ТК. 2009. № 4. С. 120–125.

¹¹ См. рецензию В.А. Лебедевой: ТК. 2009. № 4. С. 118–120.

¹² Рецензия: Райкова И.Н. Сборник к 75-летию В.Г. Смолицкого // ТК. 2003. № 2. С. 85–87.

Б.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук;
Государственный республиканский центр русского фольклора
(Москва)

горов (Болгария) и другие исследователи из ближнего и дальнего зарубежья.

Временные и географические рамки серии, как видно из ее названия, достаточно широки и позволяют авторам не ограничиваться узкой проблематикой. Так, например, здесь представлены не только славянские материалы, но также литовские, немецкие, карельские, коми и коми-пермяцкие, башкирские, чувашские, гагаузские, испанские. Впрочем, следует сказать, что сами славянские народы пока представлены

далеко не полно: в основном это русские, в значительно меньшей степени — белорусы, украинцы, болгары и чехи. В хронологическом плане представлены материалы от Древней Руси вплоть до наших дней.

На сегодняшний день конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» — один из немногих ежегодно проходящих в Москве фольклористических форумов, уделяющий значительное внимание изучению локальных фольклорных традиций (в четырех выпусках статьи этой тематики выделены в специальную рубрику). Так, если говорить только о традиционной культуре русских, на страницах издания представлены Русский Север (Пинега, Подвінье, Поморье, Вологодчина), Центральная Россия (Владимирская, Костромская, Московская, Рязанская, Ярославская области), Поволжье, Дон, Урал, Сибирь, Казахстан и многие другие регионы.

Одна из сильных сторон конференции и серии — междисциплинарность. Каждый из сборников является площадкой, где высказывают свои мнения филологи и музыковеды, специалисты по народному искусству и культурологи, антропологи и историки.

С 2006 г. конференции стали тематическими, в связи с чем был осуществлен своеобразный «ребрендинг» серии: на первый план теперь выступает конкретная проблема, выдвигавшаяся для обсуждения на конференции. Первым сборником «обновленного формата» стал выпуск «Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь» (вып. 11); вторым — «Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры» (вып. 12). В настоящий момент готовится к печати сборник «Традиционная культура российского города как объект междисциплинарных исследований».

Немалое внимание на страницах серии уделяется теоретическим проблемам. Здесь хотелось бы отметить статьи С.Ю. Неклюдова «Семантика фольклорного текста и "знание традиции"» (вып. 8) и «Российская фольклористика и структурно-семиотические исследования» (вып. 3), Е.А. Костиухина «О границах фольклорного текста» (вып. 8).

В трех выпусках есть специальная рубрика, посвященная истории фольклористики, отдельные статьи на эту тему встречаются и вне раздела. Значительный интерес представляют материалы эпистолярного наследия 1910—1930-х гг. Это считавшаяся утерянной часть переписки братьев Б.М. и Ю.М. Со-

ковых (обзор В.А. Бахтиной, вып. 4), письма Е.Н. Клепновой к В.А. Городцову (обзор И.Л. Симаковой, вып. 7), переписка Г.С. Виноградова и О.И. Капицы (обзор Ф.С. Капицы, вып. 7). Часть статей посвящена фольклорным экспедициям 1920-х гг.: Ю.М. Соколова в Переяславль-Залесский (статья В.Г. Смолицкого, вып. 9), М.Б. Едемского в Тотемский уезд (статьи М.А. Вавиловой и С.Н. Смольникова, вып. 7); персоналиям фольклористов: священнику А.Н. Соболеву и литератору С.Н. Дурылину (статьи В.Г. Смолицкого, вып. 4, 11), вятскому собирателю Л.В. Дьяконову (статья Т.К. Nikolaевой, вып. 7), собирателю частушек А.Д. Волкову (статья А.В. Кулагиной, вып. 3), новосибирскому исследователю М.Н. Мельникову (статья Т.Г. Леоновой, вып. 9), краеведу П.Г. Сухогузову (статья Т.С. Каневой, вып. 11), гагаузскому фольклористу М. Чакиру (статья Г. Григорова, вып. 11), собирателям испанского песенного фольклора (статья Н.В. Возяковой, вып. 11).

Второй компонент названия серии («современный мир») также нашел отражение в ее содержании. Это, прежде всего, современные формы фольклора и их бытование у представителей различных половозрастных групп и субкультур. Так, студенческий фольклор стал предметом анализа в статьях И.Н. Райковой, М.М. Красикова, Е.М. Белецкой (вып. 9, 12). К материалу детского и школьного фольклора обратились в своих статьях Е.А. Костиухин («Репертуар современного школьника», вып. 3), Г.С. Петкевич («Детский фольклор в современном городе: отцы и дети», вып. 10), И.Н. Райкова («Детские частушки и детские сатирические куплеты», вып. 4; «Образы детского фольклора: новые или забытые старые?», вып. 8), М.В. Гаврилова («Мертвец в традиционных детских играх», вып. 10). Особенности формирования молодежных субкультур посвятил свои статьи Д.В. Громов (вып. 11, 12). М.В. Ахметова проанализировала роль представлений о науке и знании в современных религиозных субкультурах (вып. 9).

Особо можно выделить работы, посвященные народной религиозности. В статье А.В. Коробовой «Храмовая культура и фольклор» (вып. 3) обосновывается термин «храмовая культура» (совокупность явлений, связанных с ортодоксальным культом, но не входящих в него) и на различных примерах показана связь храмовой культуры с фольклорной традицией. Статья А.Н. Розова «Фольклорно-этнографические элементы в русской проповеди для сельского населения второй половины XIX — начала XX века»

(вып. 5) посвящена малоизученной проблеме влияния духовенства на традиционную культуру. В статье Ю.А. Новикова рассмотрены христианские элементы в бытовой и хозяйственной магии старообрядцев Литвы (вып. 5). Л.В. Фадеева обращается к изучению религиозных практик в современном леспромхозе на примере почитания обетного креста (вып. 10).

Традиционными для серии стали также статьи, посвященные проблемам поэтики и языка фольклора, взаимосвязям фольклора и авторского творчества, полевой фольклористике, декоративно-прикладному искусству, традиционной музыкальной культуре. Разумеется, содержание всех выпусков просто невозможно охватить в небольшом обзоре. Поэтому мы рекомендуем читателям обратиться к оглавлению всех выпусков серии, доступному на сайте ГРЦРФ по адресу: <http://centrfolk.ru> (вкладка «Издания»). Там же можно ознакомиться и с полнотекстовыми версиями выпусков 2 и 3.

А.Б. ИППОЛИТОВА, канд. ист. наук

Издания

экспедиционных материалов

В рамках исследования традиционной культуры Центральной России ГРЦРФ на протяжении 15 лет проводил комплексные экспедиции в различные районы Владимирской области. Результатом данной полевой работы стали книги «Фольклор Судогодского края», «Традиционная культура Гороховецкого края», «Традиционная культура Муромского края». Несмотря на различия между этими изданиями, все они представляют собой публикацию материалов по фольклору, этнографии, народной музыке отдельного региона, что позволяет рассматривать их как книги одной серии.

Фольклор Судогодского края / Сост. В.Е. Добропольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий; Под общ. ред. А.С. Каргина. Изд. 1-е: М., 1999. Изд. 2-е: М., 2001.

В книге опубликованы материалы, собранные в экспедициях 1994—1997 гг. в Судогодском районе¹. Опубликованный материал показывает, что состояние фольклорной традиции Судогодского района в настоящее время представляет собой сложную и неоднозначную картину, которая характеризуется затуханием и исчезновением одних жанров народной

культуры, активным бытованием других, возникновением и формированием третьих. Составители не стали традиционно распределять тексты по жанрам. Они избрали другой способ подачи материала, стремясь классифицировать его по функциональному признаку, в зависимости от связи текста с тем или иным событием в жизни человека. Именно этим объясняется, например, то, что в параграф, посвященный Егорьеву дню и первому выгону скота, помещены заговоры на лечение и защиту скотины. Былички с сюжетом о являющемся покойнике включены в параграф о похоронных обрядах, тексты, содержащие информацию о наказании за работу в праздник, — в разделы, посвященные этим праздникам. Подобный порядок определяется стремлением составителей представить «живые» функциональные комплексы, в рамках которых в настящее время и существует классический фольклор. Одной из причин отказа от жанровой классификации стало само состояние традиции, когда тексты одного жанра функционируют в другом качестве: необрядовые лирические песни — как свадебные величания, частушки — как корильные песни, песни литературного склада — как похоронные причитания, магические заклички — как детские песенки, духовные стихи — как заговорные тексты и т.д. Необходимо отметить, что включенные в книгу материалы не всегда равнозначны. Это связано с состоянием фольклорной традиции региона: значительное число элементов традиционной культуры сохранилось в памяти лишь наиболее пожилых людей, однако даже упоминание об их бытовании на этой территории является крайне важным.

Традиционная культура Гороховецкого края:
Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. М., 2004. Т. 1: Сост. В.Е. Добропольская, А.С. Каргин. Т. 2: Сост. А.Н. Иванов, А.С. Каргин.

Специфика гороховецкой традиции на современном этапе обусловлена соединением разноэтнических, разнокофессиональных и разнорегиональных элементов, что продиктовало особую структуру сборника, в первой части которого даны описания наиболее значимых элементов традиционной культуры региона, а во второй — тексты. Если во втором томе тексты распределены по жанрам, то в первом материалы объединяются по группам, связанным с тем или иным элементом культуры региона. Например, раздел, посвященный народному календарю, помимо собственно празд-

ников включает параграфы, связанные с гаданиями, изготовлением обрядовых предметов¹ в целом и в особенности с обрядовым печеньем, которое до настоящего времени сохранило способность «выражать мифоэпическую семантику календарного времени»². Обрядовые предметы стали своего рода ключом к пониманию праздничного дня, за которым они закреплены. Именно поэтому изготовление и действия с обрядовыми предметами чаще всего составляют смысловое ядро праздника, и даже в тех случаях, когда в традиции не сохранилось никаких других упоминаний о празднике, обрядовый предмет сохраняет строгую приуроченность к календарной дате и несет обрядово-магическую информацию о празднике³. Первый и второй том этого сборника, несмотря на единую рабочую группу, существенно различаются. Первый том — это серия статей, в которых материал анализируется и отчасти подвергается определенной реконструкции. Именно поэтому в первом томе большое число фрагментарных записей. Во втором томе, напротив, представлен корпус лучших образцов фольклора гороховецкой земли. К сожалению, составители не учили, что, включая в том лучшие образцы фольклора, они отчасти унифицируют региональную традицию, подтягивают ее под некий «правильный» вариант, в то время как, если судить по материалам первого тома, для современного состояния традиции не характерна столь богатая и разнообразная текстовая наполненность, скорее приходится говорить о том, что текст привычного нам фольклорного жанра играет в современной традиции Гороховецкого района крайне незначительную роль.

Традиционная культура Муромского края:
Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: В 2 т. / Автор проекта и сост. А.С. Каргин. М., 2008.

В книге «Традиционная культура Муромского края» представлен пласт традиционной культуры в комплексном и наиболее полном виде. В него включены лучшие образцы как материальной, так и духовной культуры региона. Отличительной особенностью издания является то, что в нем представлен синхронный срез культуры на основе материалов, полученных в ходе экспедиций ГРЦРФ в течение короткого временного отрезка (2003—2007 гг.). Смысл данной установки — представить традиционную культуру такой, какой она существует в самом начале XXI в. Материалы музыкального фольклора представляют

собой как записи экспедиций ГРЦРФ, так и (для сопоставления) материалы, записанные сотрудниками Московской консерватории в 1970-е гг. на территории Муромского района. Однако материал выглядит неоднородным: записи одних жанров действительно свидетельствуют об их бытовании на территории края в начале XXI в., а о состоянии других можно судить только по отдельным воспоминаниям и реконструкциям, предложенным составителями. В сборник вошли не все материалы, имевшиеся в распоряжении составителей (например, материал по календарю представлен только праздниками, в то время как для данной традиции не менее важны будни и посты, выступающие как оппозиция празднику).

Данный сборник по своему наполнению наиболее близок к классическим текстовым сборникам. Это вступает в некое противоречие с реальным характером традиции региона, которая тяготеет к акциональности: для нее главным является действие, что особенно наглядно проявляется в обрядах, где текст может сводиться к минимуму. Это хорошо видно и на примере заговоров, когда самые разные магические действия сопровождаются молитвой «Отче наш» или «Богородица». Составитель раздела из-за установки заказчиков вынужден был привлекать лишь тексты заговоров, которые используются существенно меньше, чем канонические молитвы, и практически не использовать невербальные магические тексты, которые по сути преобладают в магических практиках региона. В комментариях не представлен текстологический анализ, необходимый при таком подходе к тексту. Хочется надеяться, что еще появится возможность представить текстологический анализ в других изданиях, что позволит профессиональным исследователям составить более четкую картину о состоянии традиции в Муромском районе.

Безусловно, все три книги являются наиболее полными сводами фольклора данных районов и вместе позволяют составить представление о традиционной культуре юго-западных территорий Владимирчины.

Примечания

¹ Экспедиционная группа (научный руководитель А.С. Каргин) была организована по инициативе ГРЦРФ на базе Владимирского училища культуры (ныне Владимирский колледж культуры и искусств) согласно специальному утвержденному учебному плану по очно-заочной форме обучения. Группа, в составе кото-

рой было 19 выпускников Владимирского музыкального училища и училища культуры, работала в рамках Московского института культуры (ныне Московский гос. ун-т культуры и искусства). План предусматривал обучение практическим навыкам сориентальной работы и экспедиционным методам студентов — будущих руководителей музыкальных и фольклорных ансамблей, режиссеров народных праздников и обрядов. Одна из первых поездок состоялась в Судогодский район Владимирской обл.; часть материалов экспедиции позднее вошла в указанный сборник.

² Агапкина Т.А. Мифоэпические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 579.

³ Об этом подробнее см.: Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 169.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ,
канд. филол. наук

Издания по музыкальному фольклору

Среди разноплановых изданий ГРЦРФ, вышедших на протяжении 20 лет, публикации по музыкальному фольклору имеют особую научную, просветительскую и художественно-эстетическую ценность. Востребованности исследований по этномузикологии обусловлена всё возрастающими потребностями общества в познании народной музыки — песен и наигрышей, причитаний и хороводов, эмоционально выражают национальное «Я».

Две монографии были посвящены проблемам этноорганологии и русской традиционной инструментальной музыке.

Первая из них — это книга А.А. Банина «Русская инструментальная музыка фольклорной традиции» (1997)¹. В ней фольклорные традиции русской инструментальной музыки представлены системно. Автор дает историко-культурную характеристику отечественной инструментальной музыки, выделяет основные этапы истории ее изучения. В монографии развернуто рассмотрены традиции игры на струнных, духовых, ударных, пневматических инструментах, а также традиции инструментальных ансамблей: курских дударев, смоленских скрипачей, владимирских рожечников. Исследовательский текст подкреплен нотными примерами, включающими как расшифровки архивных записей, так и музыкальные

образцы из ранее опубликованных нотных сборников.

Развивает и конкретизирует идеи А.А. Банина монография М.М. Горшкова «Ольховый рог. Традиционный музыкальный инструмент русского пастуха» (2002)². В названном издании даны практические рекомендации по изготовлению рога и его хранению, выявлены особенности бытования этого пастушьего инструмента. Особую ценность представляют высказывания информантов о пастыбе, силе звука, издаваемого пастухом, о тембровой, динамической, интонационно-ладовой и ритмической характеристике инструментальных сигналов и наигрышей. Издание обогащено нотными примерами, выписанным строем рогов, фотографиями, схемами, таблицами, географической картой бытования ольхового рога.

Вокальным жанрам русского фольклора посвящены издания разных лет. Сборник фольклорных текстов и напевов, записанных на протяжении четырех десятилетий (1960—1990-е гг.) в экспедициях на территории от Белого моря до предгорий Северного Кавказа, посвящен традициям русской свадьбы. Двухтомное издание «Русская свадьба» (2000—2001)³ подготовлено совместно ГРЦРФ и МГУ им. М.В. Ломоносова. Составители (А.В. Кулагина и А.Н. Иванов) включили в него такие свадебные вокальные жанры, как сольные и групповые причитания, свадебные хороводные песни, величания и корения. Величальные и корильные песни дифференцированы в зависимости от адресатов: жениху и невесте, дружке, тысяцкому, вдове, женатому щедрому гостю и т.д. Хороводные сгруппированы в зависимости от этапа свадебного обряда: «вечерина», «дары», утро, день, вечер. Особую ценность издания представляют собственно нотации, выполненные А.Н. Ивановым, С.Ю. Власовой, В.В. Запорожец. Это одноголосные и многоголосные образцы свадебных песен и причитаний, выявляющие ладовое разнообразие, узорчатую мелизматику, обилие форм многоголосия, различные формы экмелеки. Издание «Русская свадьба» пользуется большим спросом у специалистов, любителей и прежде всего исполнителей-практиков, так как в современном обществе все активнее проявляется интерес к древним обычаям и песням такого судьбоносного обряда, как свадьба.

Северорусским лирическим песням посвящен сборник «Традиционная культура Усть-Цильмы» (2008)⁴. Он включает свыше ста лирических песен, представленных варианто. Возможность ознаком-

иться с палитрой песенных распевов, соответствующих одному поэтическому тексту, отражает коллективную природу создания песенных шедевров, столь типичную для традиционного вокального фольклора.

Сохранение традиционной музыки великороссов — важное направление издательской деятельности ГРЦРФ. Культурные процессы сегодняшнего дня требуют научно-методических открытий и практических решений вопросов по возрождению музыкального фольклора и способов его передачи следующим поколениям. Именно поэтому насущной потребностью фольклористов-практиков, педагогов и исполнителей народной музыки стало обсуждение проблем народно-певческого образования. Сборник материалов научно-практических конференций «Народно-певческое образование в России» (2009)⁵ знакомит читателей с исследованиями ведущих специалистов России по данному вопросу: М.В. Медведевой, В.М. Щурова, А.С. Ярешко, А.А. Козырева, Г.В. Сысоевой, Г.В. Лобковой, Т.А. Котляровой и др. Педагогический опыт преподавания музыкального фольклора в вузах и колледжах Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Воронежа, Кемерова представляет собой очень ценные наработки и методики воспитания современных музыкантов-профессионалов на основе богатейших традиций народной музыки.

Монографии, сборники текстов и песен, отдельные статьи и исследования, подготовленные ГРЦРФ за минувшие два десятилетия, дают возможность требовательному современному читателю найти ответы на злободневные вопросы этномузикологии, этноорганологии, фольклорного исполнительства, а также современных форм бытования народной музыки.

Примечания

¹ Банин А.А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997.

² Горшков М.М. Ольховый рог. Традиционный музыкальный инструмент русского пастуха. М., 2002.

³ Русская свадьба: В 2 т. / Сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. М., 2000—2001.

⁴ Традиционная культура Усть-Цильмы: Лирические песни / Сост. Т.С. Канева, А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Ю.И. Марченко, З.Н. Мехреньгина, Е.А. Шевченко. М., 2008.

⁵ Народно-певческое образование в России: Сб. материалов науч.-практ. конф. / Сост. А.С. Карагин, В.В. Новожилов. М., 2009.

Е.А. ЗАЙЦЕВА,
канд. искусствоведения

Серия «Сохранение и возрождение фольклорных традиций»

Первый выпуск серии «Сохранение и возрождение фольклорных традиций» появился в 1990 г., на заре образования ГРЦРФ. Серия была призвана отражать деятельность Центра русского фольклора, популяризировать достижения в разных областях народной культуры (поэтической, музыкальной, хоровой, танцевальной, художественной), осуществлять эстетическое воспитание на лучших образцах народного творчества.

В статье А.А. Банина (сост. 1-го выпуска) подробно излагались основные положения исходной концепции формировавшегося Центра фольклора, ее дополняла и статья В.Е. Гусева, а также статья А.Н. Иванова, освещавшая значение региональных фольклорных организаций и координирующей роли ГРЦРФ.

2-й и 4-й выпуски, вышедшие в 1991, 1992 и 1994 гг. (2-й выпуск состоял из двух частей), в основном были посвящены произведениям русского песенного фольклора и редким народным музыкальным инструментам. Однако важное место занимали статьи, касавшиеся проблемы современного бытования фольклора и экологии народной культуры. На материале поэтического фольклора Русского Севера об этом писал Ю.И. Смирнов, на материале художественных промыслов — М.А. Некрасова, о ключевых понятиях народной культуры, об искажающих толкованиях и трансформациях в фольклоре — А.М. Мехнцев.

Большой интерес вызвали изданные в 1993, 1994, 1996 и 1998 гг. 3-й, 5-й, 7-й и 8-й выпуски (сост. Н.А. Хренов). Их объединяют общая тема и название «Традиционные формы досуга. История и современность». В центре внимания авторов — разные исторические периоды, связи, существовавшие между отдельными досуговыми формами, и постепенная секуляризация культуры. Во всех выпусках вводные статьи были написаны А.С. Каргиним и Н.А. Хреновым. Авторы сборников на широком культурологическом и фольклорном материале показали, как развивается эта область народной культуры, а в 7-м выпуске даже предприняли попытку исторической реконструкции. Любопытно многообразие освещаемых тем. Это и народные гуляния, и ритуальные в своей основе развлечения, культура досуга в крестьянской и городской среде, наследие скоморохов и народного

театра и др. Интересен круг авторов — участников этих сборников: А.Г. Левинсон, И.А. Морозов, А.Н. Розов, З.И. Власова, Е.В. Кащеева, А.П. Кулиш и другие. Культура досуга, характерная для XVIII—XIX вв. отнюдь не изжила в XX в., в наши дни происходит возрождение этих традиций.

6-й выпуск серии (1995) был назван «Фольклор в инокультурном окружении». Статьи этого сборника посвящены проблеме существования и сохранения фольклорных традиций в культуре русской диаспоры разных переселенческих групп на отдельных территориях в иноязычном, иноконфессиональном и иноэтническом окружении. Авторы статей в своих наблюдениях за традиционной культурой в условиях отрыва от метрополии пришли к интересным выводам, которые кратко могли бы быть выражены формулой «консервация, контакты, трансформация».

10-й и 13-й выпуски (1999, 2004) объединены темой «Фольклор и художественная культура. История и современность». В 9-м выпуске предметом исследования стало взаимодействие различных пластов в области культуры XX в.: взаимосвязи профессионального авторского искусства в его классических и авангардных проявлениях и традиционного народного искусства, фольклора в крестьянском и городском отражении. Был затронут вопрос взаимодействия этих пластов с так называемой массовой культурой. В данном выпуске рассматривается в этой связи творчество таких литературных корифеев, как Б. Пастернак, Д. Самойлов, В. Высоцкий, В. Шукшин, и творчество композиторов XX в., таких как И. Стравинский, С. Прокофьев, В. Гаврилин. Для них русский фольклор был основой многих творческих замыслов.

13-й выпуск (2004, сост. Н.А. Хренов, В.А. Колотаев) посвящен проблемам бытования фольклора в современном обществе, его изучения и сохранения в традиционных формах. В сборник вошли статьи фольклористов, лингвистов, этнографов. Авторы выпуска (среди них А.С. Каргин, Н.А. Хренов, В.А. Колотаев, К.В. Дроздов, Ф.С. Капица, О.Е. Фролова, И.Ф. Амроян и др.) считают наиболее плодотворным комплексный метод изучения фольклора во всех существующих его разновидностях.

Несколько выпусков серии «Сохранение и возрождение фольклорных традиций» (10-й, 11-й, 12-й и 14-й) посвящены изобразительному фольклору, художественным промыслам и эстетическому воспитанию на основе народной культу-

ры. Разные виды народного творчества исследовались в связи с художественным материалом, определяющим творческие их возможности.

10-й выпуск (2001, сост. Л.Я. Таёжная) посвящен народному костюму. В сборнике на междисциплинарном уровне с участием этнографов, фольклористов, искусствоведов, музыкантов и педагогов обсуждаются художественные формы, образы и технологии в сфере декоративно-прикладного и народного искусства, выявляется актуальность приобщения детей к традиционной русской культуре.

В 11-м выпуске (2001, сост. А.Г. Кулешов) также поднимались педагогические проблемы, но на материале русской глиняной игрушки. В сборнике освещались вопросы истории и современного состояния известных игрушечных промыслов, их изучения, сохранения и возрождения в наши дни; были представлены оригинальные методики обучения детей приемам этого традиционного искусства.

12-й выпуск назван «Художественная обработка дерева» (2003, составители Н.П. Малыцева, С.В. Просина). Авторы сборника указывают на широкое распространение в русской традиционной культуре дерева как особого изобразительного материала, касающегося символической, мифopoетической основы художественных образов, выполненных в этом материале, знакомят читателей с примерами традиционных технологий обработки дерева, с многочисленными стилистическими особенностями в различных художественных решениях. Особое внимание уделяется региональной специфике в обработке дерева, в резьбе и росписи традиционных деревянных изделий.

14-й выпуск «Художественный металл в русской культуре» (2006, сост. А.Г. Кулешов) включает статьи, отражающие всё многообразие в использовании разных видов этого материала: железа, олова, меди, бронзы, серебра. Статьи посвящены историческому и современному состоянию в искусстве художественной обработки металла в широком контексте народной культуры. Авторы используют широкий археологический, этнографический материал, памятники разных территорий России, показывая разнообразие многих техник обработки металла, особенности художественного подхода к функциональному и образному решению предмета. Кроме того, в сборнике дается представление о произведениях художественного металла в крупных отечественных коллекциях (в собра-

ния Государственного Исторического музея, Оружейной палаты Московского Кремля, Смоленского музея-заповедника). Материалы этого выпуска охватывают период от глубокой древности до XX в. Сборник ценен еще и тем, что публикаций в этой области до сих пор недостаточно.

А.Г. КУЛЕШОВ,
канд. искусствоведения

От фольклора маршруточ до интернет-мемов

Государственный республиканский центр русского фольклора в своей издательской деятельности уделяет внимание не только традиционной крестьянской культуре, но и современному городскому фольклору. В отечественной науке интерес к фольклорной традиции города стабильно растет уже несколько десятилетий, однако приходится признать, что качественных научных изданий по этой тематике в России остро не хватает. Попытка частично заполнить этот вакuum предпринята в декабре 2006 г., когда ГРЦРФ провел конференцию «Фольклор малых социальных групп: традиции и современность». В начале 2008 г. по материалам этого мероприятия был выпущен одноименный сборник научных статей¹, в котором представлены работы специалистов различных специальностей: фольклористов, антропологов, социологов, этнографов, культурологов.

Нередко бывает, что заявленная междисциплинарность издания обрачивается смысловым хаосом и демонстрирует, скорее, взаимное непонимание исследователей, нежели попытку многостороннего подхода к проблеме. К счастью, это не относится к рассматриваемому сборнику, что заметно хотя бы по серии статей о фольклоре маршрутных такси. Неожиданно для организаторов конференции было подано сразу три заявки на эту тему: от Н.В. Кургузовой (фольклорист из Орла), Н.В. Сорокиной (социолог из Саратова) и С.А. Тихомирова (культуролог из Санкт-Петербурга). На конференции выяснилось, что эти доклады не повторяют, а прекрасно взаимодополняют друг друга, впоследствии они составили особый раздел в сборнике.

В целом «Фольклор малых социальных групп» можно назвать попыткой выйти за пределы дескриптивной парадигмы, характерной для более ранних работ по городскому фольклору. Особенно

ценными в методологическом отношении оказались статьи Т.Б. Щепанской (о традиции застолья на рабочем месте) и М.Л. Лурье (о принципах систематизации солдатских обрядов и обрядового фольклора).

Одним из самых ярких явлений современного фольклора может быть назван интернет-фольклор, вызывающий повышенный интерес не только у специалистов, но и у широкого круга пользователей Сети. Хотя первые научные работы по этой теме появились более десяти лет назад, долгое время российские исследователи не знали, как подступиться к этой теме. Ситуация изменилась в ноябре 2007 г., когда ГРЦРФ по инициативе ее генерального директора А.С. Каргина провел конференцию «Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции к виртуальности» и издал одноименную книгу², которая стала первым в истории российской науки научным сборником, посвященным интернет-фольклору.

Интерес ГРЦРФ к сетевой культуре и интернет-фольклору возник не внезапно. Еще на Первом Всероссийском конгрессе фольклористов в феврале 2006 г. в программе было несколько докладов по этой проблематике, которые затем в виде статей вошли в раздел «Современные формы фольклора» 3-го тома материалов Конгресса. В 2007 г. блок статей по теме «Интернет и фольклор» был опубликован в третьем номере научного альманаха «Традиционная культура».

Сборник «Folk-art-net: новые горизонты творчества» можно считать первой крупной попыткой консолидировать российских исследователей, занимающихся традициями и фольклором интернет-сообщества. Эту книгу нельзя назвать ровной, темы некоторых статей лишь касаются проблематики сборника, однако этот «пробный» камень оказался востребованным не только специалистами, но и широкой публикой.

Одна из статей сборника получила известность и за пределами научного мира: студентки Саратовского государственного технического университета Н.Г. Муравьева и И.Е. Мухаева едва ли предполагали, что их совместная работа ««Превед, медвед»: от субкультурного сленга к «норме» языка» будет признана пионерским исследованием феномена «албанского языка», а у ее авторов будут брать интервью крупнейшие федеральные издания («Аргументы и факты»).

В декабре 2009 г. вышел в свет сборник «Интернет и фольклор»³, в котором проблема традиционного в сетевой культуре рассматривается на качественно новом уровне. Можно отметить, что

деятельность ГРЦРФ по активизации исследований в этой области наконец-то принесла плоды: сборник оказался разнообразен и богат как по составу участников, так и по затронутым темам.

Одной из методологических проблем, которые, как кажется, несколько ограничивают изучение интернет-культуры фольклористами, является чрезмерная ориентированность последних на поиск знакомых им форм «традиционного фольклора». Именно по этой причине наибольшее число статей сборника посвящено специфике бытования в Интернете «традиционных» фольклорных жанров: частушки (В.В. Метальникова, А.А. Петрова), анекдота (О.Е. Фролова, В.В. Добропольская), сказки (А.А. Чикалова), городской легенды (Ю.С. Ланская).

В то же время в книге представлены и первые опыты в области антропологии Интернета, авторы рассматривают такие любопытные феномены сетевой культуры, как виртуальные кладбища (Е.Л. Сверлова), интернет-анкеты (А.А. Горшкова), интернет-словари (А.Е. Орлова). Особую ценность представляют работы о специфике сетевой коммуникации, где анализируются приемы конструирования виртуального «исторического» дискурса (Д.А. Радченко) и выявляются устойчивые формы взаимодействия пользователей Сети: меметика, имиджборды и троллинг (И.В. Ксенофонтова).

Сборники «Folk-art-net: новые горизонты творчества» и «Интернет и фольклор» убедительно демонстрируют новационное значение научной деятельности ГРЦРФ. Благодаря его целенаправленным усилиям всего за несколько лет в России сформировалось и оформилось новое направление исследований в области современного виртуального фольклора, а издания Центра русского фольклора стали удобной площадкой для обсуждения актуальных вопросов, связанных с этой темой. Хочется надеяться, что этот научный сюжет получит дальнейшее развитие, в том числе и на страницах «Живой старины».

Примечания

¹ Фольклор малых социальных групп: традиция и современность: Сб. ст. / Сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М., 2008.

² Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции — к виртуальности: Сб. ст. / Сост. А.С. Каргин, А.В. Костина. М., 2007.

³ Интернет и фольклор: Сб. ст. / Сост. А.В. Захаров. М., 2009.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
канд. филол. наук

ОТВЕТЫ УЧАСТИКОВ КОНГРЕССА НА ВОПРОСЫ «ЖИВОЙ СТАРИНЫ»

С 1 по 5 февраля 2010 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провел Второй Всероссийский конгресс фольклористов (первый Конгресс проводился в 2006 г.). В Конгрессе приняли участие представители академических институтов, ведомственных научно-исследовательских центров, высших и средних специальных учебных заведений, имеющих специализированные фольклористические подразделения (кафедры, отделы, архивы, отделения, лаборатории); руководители творческих коллективов и ансамблей, педагоги и методисты этнообразовательных и культурно-просветительских учреждений и структур.

Всего в работе Конгресса на разных его стадиях приняло участие более 1000 человек, заслушано более 500 пленарных и секционных докладов. Участниками Конгресса стали специалисты из России, ближнего и дальнего зарубежья (Абхазия, Азербайджан, Белоруссия, Болгария, Великобритания, Испания, Италия, Казахстан, Канада, Литва, Польша, Сербия, Украина, Финляндия, Франция, Эстония, Япония). Работали 13 секций по основополагающим проблемам истории, современного функционирования и теории фольклора; проведено 14 круглых столов, посвященных изучению фольклорных жанров, истории страны в фольклоре, фольклора как предмета междисциплинарных исследований, межэтнических процессов в фольклоре; современным периодическим и непериодическим изданиям по фольклору, различным аспектам взаимодействия фольклора и Интернета, сохранению и систематизации традиционной культуры и т.д.; состоялись два дискуссионных клуба («Что нужно фольклору: сохранение или пиар?» и «Фольклор в СМИ? Фольклор ли?»).

Редакция журнала «Живая старина» предложила участникам Конгресса ответить на следующие вопросы:

1. *Что лично вам дало участие во Втором Всероссийском конгрессе фольклористов?*
2. *Какие дискуссии вам больше всего запомнились, показались наиболее удивившими?*

Предлагаем вниманию читателей присланые ответы.

Е.Л. Березович, доктор филол. наук; Уральский гос. ун-т им. А.М. Горького (Екатеринбург)

1. Во-первых, видение спектра проблем, которыми занимаются сейчас фольклористика и смежные дисциплины. Самоцenna сама программа Конгресса — она читается как сверхтекст о том, как сейчас изучается народная культура. Подходы к изучению ее крайне разнообразны, разительны контрасты в уровне исследований. Подчас можно говорить даже не о полярности точек зрения исследователей (полюса устанавливаются в одной системе координат), а о существовании их в параллельных (непересекающихся) мирах. Но при этом очень важно попытаться соединить эти миры «под одной крышей», чтоб они хотя бы знали о существовании друг друга. Во-вторых, научный импульс, «идейный заряд», который дают доклады таких исследователей, как С.М. Толстая, Е. Бартминский, А.Т. Хроленко и др., а также знакомство «вживую» и в деталях с деятельностью некоторых значимых научных школ, представленных не одним докладчиком, а целой когортой и «программно» продемонстрировавших работу своего научного сообщества (например, Курская школа лингвофольклористики). В-третьих, чувство перспектив науки и возможность оценить ее потенциал, послушав доклады начинающих исследователей. Ну а раз вопрос включает слово *лично*, то можно говорить не только о науке, но и о человеческой радости от дружеских встреч — и особенно о радости за своих учеников, для которых хрестоматийно известные авторы «ожили» и превратились в увлеченных и ярких людей.

2. Пожалуй, дискуссия, возникшая на заседании дискуссионного клуба «Фольклор в СМИ? Фольклор ли?», а также те комментарии и обсуждения, которые звучали на заседании круглого стола «Этноботаника и проблемы изучения традиционной культуры» (вообще хочется отметить, что специалистам по этноботанике — в первую очередь благодаря деятельности В.Б. Колесовой и А.Б. Ипполитовой — удалось в последние годы стать заметным и результативно работающим научным сообществом).

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

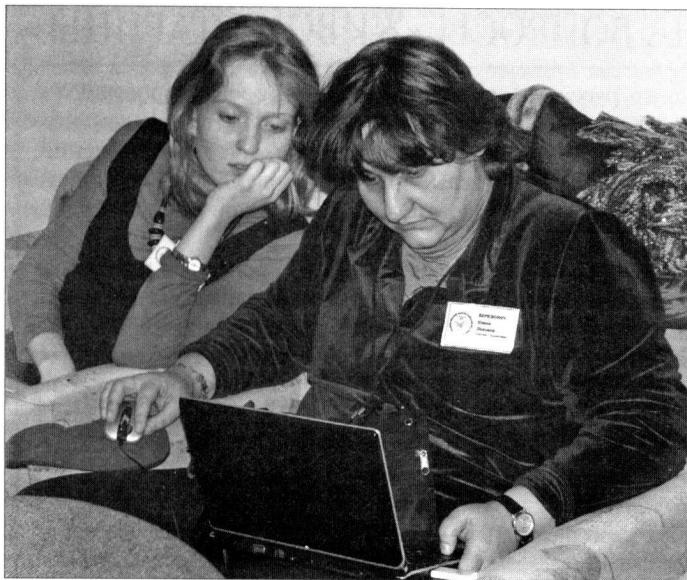
1. Что касается моего личного отношения к состоявшемуся Конгрессу и участия в нем, то прежде всего должен выразить



Заседание секции «Проблемы изучения музыкального фольклора: теоретические и практические аспекты этномузикования». В первом ряду: А.С. Ярешко (Саратов), А.А. Михайлова (Саратов), А.А. Тархова (Пенза), В.М. Щуров (Москва); во втором ряду: И.С. Попова (Санкт-Петербург). Фото А.Б. Губенкова

самую глубокую и искреннюю признательность организаторам, которые позволили в таком формате встретиться почти со всеми ведущими специалистами в области народной культуры. Именно собрать большое количество людей, прямо причастных к исследовательскому полю фольклористики, и людей, интересующихся традиционной культурой, сегодня не может себе позволить даже РАН. И еще. Конгресс, несомненно, способствует установлению и укреплению междисциплинарных контактов и связей, что можно обозначить в качестве одной из ведущих тенденций в развитии современной науки. Он дал импульс для создания новых совместных проектов и помог выявить потенциальных участников в их реализации. Не последнее значение имеют личные встречи давних друзей и коллег.

2. На мой взгляд, серьезных дискуссий на нынешнем конгрессе не было, или я их пропустил. Правда, имели место не очень серьезные попытки поставить некоторые дискуссионные вопросы (например, решенный уже около 50 лет назад вопрос о принципах издания академического Свода русского фольклора).



В кулуарах. А.В. Тихомирова и Е.Л. Берзович (Екатеринбург). Фото А.Б. Губенкова

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

1. Такие масштабные, если не сказать грандиозные действия, как Второй Всероссийский конгресс фольклористов, признаюсь, меня несколько смущают. Но должна сказать, что участие в Первом, и во Втором конгрессах начинает меня постепенно убеждать, что и данная форма научной работы имеет право на существование. Организаторам Конгресса надо выразить огромную благодарность за инициативу созыва подобного форума.

Мое участие в Конгрессе оказалось в высшей степени плодотворным для продвижения проекта библиографического словаря «Русские фольклористы», который в ближайшие годы, надеюсь, станет главным делом в моих личных научных работах. На заседании секции «История науки», где я представила свой проект, мне удалось найти ряд новых авторов, выразивших желание написать в Словарь статьи. Жаль, что организаторы Конгресса не сделали этот проект предметом одного из круглых столов. Как показало заключительное заседание Конгресса, на котором мне довелось выступить и буквально в двух словах обозначить проект, идея Словаря востребована научным сообществом. Буквально перед отъездом ко мне подходили фольклористы из разных регионов страны и выражали свою заинтересованность в Словаре. Впрочем, это не упрек организаторам. Скорее, я хочу использовать форму «ответы на вопросы о Конгрессе» как еще одну возможность дополнительного привлечения внимания потенциальных авторов к данному проекту.

Вторая часть ответа на вопрос «Что лично вам дало участие в Конгрессе?» имеет действительно личный характер. Общение с коллегами. Где еще одновременно можно встретиться с москвичами и петрозаводцами (их мы, петербуржцы, видим довольно часто), с сыктывкарцами, архангелогородцами, нижегородцами, омичами, новосибирцами и т.д.? Посмотреть в глаза друг другу, обменяться книгами, поговорить о научных планах и семейных делах — это тоже нужно. Спасибо Конгрессу за предоставленную возможность неформального общения.

2. Боюсь, что, отвечая на второй вопрос, я сосредоточусь в основном на том, что удалось не в полной мере. Как мне показалось, заявленная форма «круглых столов» (во всяком случае, круглый стол «Проблемы изучения жанров фольклора:

Причтания», на котором я побывала) по своей модели ничем не отличалась от традиционных заседаний секций. Полагаю, что на будущее следует просить одного из ведущих ученых заранее (за полгода до Конгресса) подготовить большой доклад (возможно, до 30 минут устного выступления) по определенной проблематике, вывесить этот доклад на каком-то сайте для общего обдумывания. В обязательном порядке адресно заранее же просить 5–6 исследователей познакомиться с данным докладом и подготовить свои отклики (в объеме, например, 10 минут). Их выступления должны быть не докладами по той же проблеме (жанру), что и основной доклад, а именно рефлексиями. На круглом столе основной доклад и доклады-рефлексии, естественно, прозвучат в устной форме. Всем известно, что дискуссия может быть более острой, если взять форму «доклад» + «контрдоклад». Круглый стол предполагает, как известно, наличие определенных навыков у ведущего, который мог бы инициировать и «подогревать» дискуссию. Это особое искусство. Ведущий должен заранее готовиться к ведению круглого стола, т.е. иметь в запасе ряд вопросов (иногда даже провокационного характера). Надеюсь, что на будущем Конгрессе круглые столы пройдут более успешно.

И.М. Коваль-Фучило, канд. филол. наук; Ин-т искусствознания, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (Киев)

1. Участие в Конгрессе помогло мне определиться с направлением дальнейших исследований.
2. Запомнилась дискуссия на заседании круглого стола «Фольклор и Интернет».

Н.О. Кононенко, профессор, главный редактор журнала «Folklorica» (Эдмонтон, Канада)

1. Что я получила от Конгресса? Я уже давно размышляю над вопросом, что такое фольклор, как понимают эту дисциплину у нас на Западе и как надо ее понимать. Благодаря Конгрессу у меня возникли новые мысли на эту тему.

2. Какие дискуссии? Очень многие. Могу упомянуть доклад о каменном кресте, который интерпретируется как окаменевшая девушка; дискуссию об ашраме, который воспринимается как церковь; доклад о похоронных плачах как заклинаниях; доклады о современных обрядах инициации в армии и в среде археологов. Было и много других интересных докладов.

Н.В. Кургузова, канд. филол. наук; Орловский гос. ун-т

1. Участие в подобных форумах всегда очень важно, и дело не только в том, что хочется послушать массу интересных докладов и увидеться с хорошими людьми. Лично для меня важно попытаться почувствовать основные тенденции развития науки, идеи, которые носятся в воздухе, а значит, понять, что и как лично я могу и должна сделать. В отдалении от крупных специализированных научных центров объективно оценить свою работу очень сложно, и только такие крупные мероприятия, как конгресс, где сталкиваешься с множеством противоречивых мнений, помогают мне в этом.

2. Конечно же, мне больше всего запомнился круглый стол «Фольклор и Интернет». В тот вечер было много интересных и спорных докладов. Печально, что круглый стол закончился самобичеванием по поводу низкого качества докладов и посыпанием головы пеплом. Я считаю, что доклады, которые были сделаны на секции, отражают нормальный ход развития науки в этом направлении, процесс освоения темы интернет-лоры исследователями в разных регионах страны. Интернет-лор лишь недавно стал объектом научного исследования, и он должен пройти примерно тот же путь осмыслиния задач и методики

работы с интернет-текстами, который прошла и классическая фольклористика. Так что, я уверена, те, кто посетил этот круглый стол на Конгрессе, не только не потеряли время зря, но обрели почву для размышлений.

В.А. Лапин, доктор искусствоведения; Российский ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

1. Чрезвычайно радует и до сих пор греет душу обстоятельство, что вновь получили возможность увидеться со многими друзьями и коллегами. «Замкнутость» секций размыкалась общением в столовой, недолгими прогулками по чудесной усадьбе, домашними вечерними посиделками... За всё это вам всем, сотрудникам Центра, — глубочайшая благодарность!

2. К сожалению, полноценных дискуссий на заседаниях секций, заслушавшей более 40 докладов, не могло быть по определению. Тем не менее некоторую градацию по степени «интересности» (разумеется, прежде всего для меня, но и, насколько могу судить, у слушателей тоже) можно обозначить. Выступление на такого рода заседаниях, с жестким регламентом, — это особый жанр, которому нужно учиться. Ну, например, совершенно не воспринимались сообщения с сухими структурно-аналитическими выкладками и схемами. Подобного рода «вышивание» — для статьи, для внимательного чтения (если есть желание или нужда), но не для устного восприятия. И вообще, мне это как таковое — всегда скучно. Я тоже умею считать и складывать всякого рода музыкально-стиховые структуры — и что?! Это рабочая кухня нашей профессии, которая, как правило, и должна оставаться на кухне. А конференция не может превращаться в учебный семинар!

Но наиболее интересными — иногда захватывающе интересными — были доклады, так или иначе связанные с историей, с этногенезом, взаимодействием жанров или этнически разных культур... Пусть это набросано фрагментарно, грубыми мазками — но тут сразу появляется воздух, масштаб, возникают интереснейшие аллюзии, аналогии и параллели. На секции было несколько превосходных докладов такого рода, в частности по фольклорным традициям центральной Сербии (Е. Йованович), по фантастически сложному в этнокультурном отношении региону Волго-Камья (Н.Ю. Альмеева) или русско-белорусского Посожья (Г.Г. Кутырёва-Чубала).

В число «интересностей» добавлю еще неожиданный и весьма перспективный ракурс, который предложили в совместном докладе А.Н. Власов и Е.А. Дорохова, — о саморефлексии в традиционной культуре как объекте комплексного исследования (с ним в определенной мере перекликался доклад Т.И. Калужниковой о детской памяти, отраженной во взрослых меморатах).

3. Но нужно бы добавить и третий пункт. Перегрузка программы и параллельно идущие заседания секций, круглых столов, презентаций и т.д. Не разорваться! Добавлю еще личностное сожаление по поводу того, что за прошедшие 4 года фактически никто не подхватил тему, которую мы с Е.Е. Васильевой предложили на Первом Конгрессе, — о «книжных песнях» в рукописных песенниках второй половины XVII — начала XIX в., об их месте и значении в истории русского музыкально-песенного фольклора последних трех столетий.

Е.Е. Левкиевская, доктор филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

1. Лично для меня наиболее важной была возможность общения с коллегами, которые живут вне Москвы и Петербурга, — было очень важно почувствовать, что научная фольклористическая жизнь не ограничивается только обеими столицами. Важно было увидеть, что и в провинции растет молодое и очень



Закрытие Конгресса в кинозале дома отдыха «Ершово». В первом ряду: Е. Бартминский (Люблин, Польша), С. Небежеговская-Бартминская (Люблин, Польша); во втором ряду: Г.А. Левинтон (Санкт-Петербург), Н.П. Антропов (Минск, Белоруссия), В.Б. Колосова (Санкт-Петербург), С.Ю. Королёва (Пермь). Фото А.Г. Кулемова

неглупое поколение исследователей традиционной культуры, которому, к сожалению, не хватает нормальной научной среды. Важно было встретиться со своими коллегами и друзьями, с которыми существуют долговременные контакты, и увидеть, в чем они преуспели. Вообще коммуникационная сторона Конгресса была даже важнее, чем чисто научная, так как я вынуждена была всё время вести секцию «Фольклор: мифология, народные верования, демонология», большинство докладов на которой не сообщали ничего принципиально нового.

2. Что касается дискуссий, то я могу сказать лишь о тех, которые были на секции, на которой я председательствовала, так как из-за этого мне не удалось больше нигде побывать. Для меня была интересна дискуссия, которая развернулась вокруг доклада К.Э. Шумова об обрядовой функции былички. Этот доклад выгодно отличался от большинства прочитанных на секции, так как был все-таки достаточно теоретичным и содержал интересные, хотя и спорные постулаты. Во-первых, сам термин «обряд», «обрядовый» понимается Шумовым, на мой взгляд, очень расширительно. Во-вторых, докладчик, делая доклад лишь на севернорусском материале, не учитывал, что его положения не работают в других славянских ареалах. Здесь я была вынуждена заметить, что, к несчастью, большинство наших русистов весьма скверно знает остальную славянскую традицию, из-за чего выводы, сделанные лишь на севернорусском материале, получаются часто однобокими и не вполне корректными, так как русская традиция не может быть объективно исследована без учета общеславянского материала.

К.К. Логинов, канд. ист. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского науч. центра РАН (Петрозаводск)

1. Прежде всего, лично я понял, что не надо бояться научных форумов уровня Конгресса. Ни ожидаемой толкотни или организационной неразберихи, ни ожидания собственной «невзрачности» на уровне выступлений и докладов очень уважаемых мной «китов» отечественной науки. Уровень докладов и сообщений был самый разный, но вполне достойный. Кого попало на Конгресс, я в этом убедился, не пригласили, а «киты», дай Бог им всем здоровья, не занимались «избиением младенцев». Например, рекомендации Ю.А. Новикова дали возможность А.М. Петрову (ИЯЛИ Карельского научного центра РАН) ускорить свою исследовательскую работу и прийти к необходимым научным выводам на год-полтора раньше, чем он сам для себя прогнозировал. Естественно, что Петров горит желанием принять участие в следующем Конгрессе, а

Юрий Александрович для него стал образцом того, как следует оценивать доклады коллег во время обсуждения.

Что касается лично меня, этнографа, то я высказал сообществу отечественных фольклористов всё, что хотел, по поводу отражения личного опыта (эмоционального и познавательного) в быличках, рассказываемых фольклористам и этнографам нашими информантами от первого лица. При обсуждении моего доклада я услышал комментарии (а услышать их я очень хотел) из уст самой Е. Е. Левкиевской, за что искренне ей благодарен. Спасибо ей огромное и за продолжение разговора в личной беседе по окончании работы секции по пути в столовую.

Иногда человеку очень важно понять, кто он есть, по какому пути идет и где в настоящий момент находится. Хотелось на Конгрессе узнать о новейших направлениях и дальнейших путях развития смежной науки. Кое-что из ожидаемого получил, но это уже были бы ответы на вопрос второй. От обширных комментариев воздержусь — я все же этнограф, а потому могу оценивать состояние отечественной фольклористики неправильно, непрофессионально. Единственное, что берусь утверждать, так это то, что фольклористике не грозит участь закостенеть и стать наукой прошлого. В орбиту изучения вовлекаются всё новые и новые материалы, которых не было и не могло быть на момент конца XIX — начала XX в.

2. Скажу не о дискуссиях вообще, а о конкретных докладах, которые понравились больше всего (в порядке выступления на секции «Фольклор: мифология, народные верования, демонология»): 1) Е. Е. Левкиевская, доклад «Этнодиалектическое картографирование мифологии Полесья». Лично я понял, что ученые Карелии несколько отстали в области изучения мифологических существ, не сумев «включить» метод картографирования. 2) И. К. Феоктистова в докладе «Неомифология: формирование образа пространства...» в совершенстве развернула безумную мифологизацию села Окунево (Омская обл.). А какой живой и интересной была реакция на этот доклад эстонского исследователя А. Р. Линтропа! 3) Л. Раденкович в докладе «Сравнительное изучение славянского фольклора (на материале демонологических преданий)» ввел в научный оборот новые материалы, которые могли бы быть полезны для создания классификации всех мифологических существ карел, вепсов и русских (многие ли слышали про русских Кеву и Кебу, про «кехн» карел и т.д.?). Понравилось и как Раденкович ведет заседания: все доклады успевают прозвучать, и даже остается время для их обсуждения. 4) К. Э. Шумов, доклад «Обрядовые функции русской былички» — очень понравился междисциплинарный подход исследователя. 5) Ф. Молина-Морено, доклад «Классические сирены/нимфы и восточнославянские русалки» — великолепный пример того, как надо проводить сравнительное изучение двух мифологических персонажей разных народов. 6) А. В. Степанов, доклад «Домовой как индивидуальный двойник-покровитель (по материалам Русского Севера)», в котором были представлены абсолютно новые материалы об изменениях традиционной демонологии Вологодчины в современных условиях.

Стоит назвать и доклад О. Б. Балашовой, посвященный использованию рыбаккой сети и «грабилки» для ягод в магической практике русских поморов, — эти материалы впервые вводятся в научный оборот.

М.Л. Лурье, канд. искусствоведения; Европейский ун-т в Санкт-Петербурге

1. Участие в Конгрессе прежде всего позволило пообщаться со многими коллегами, живущими в других городах, в этом смысле Конгресс — это и повод и возможность. Кроме того,

работа узкотематических секций (каков был и наш круглый стол, посвященный изучению фольклорной песни) во многих случаях была достаточно продуктивной, напоминая специализированный семинар.

2. Запомнилась дискуссия на дискуссионном клубе «Фольклор в СМИ? Фольклор ли?» (вокруг докладов Е. Бартминского, М.Д. Алексеевского и Н.С. Петровой).

А.Б. Пермиловская, канд. культурологии; Ин-т экологических проблем Севера УрО РАН (Архангельск)

1. Я думаю, что Второй Всероссийский конгресс фольклористов — это самый крупный и значимый научный форум в России в данном направлении научных исследований. Он объединил большое число русских и иностранных специалистов. Для меня это дало возможность обменяться мнениями, встретиться лично с коллегами, с которыми ранее я была знакома только по публикациям, обсудить возможные совместные проекты с коллегами из Новосибирска, Петрозаводска, Ижевска и других академических институтов. И, несомненно, это стало возможным благодаря огромной подготовительной и организационной работе директора А.С. Каргина и сотрудников ГРЦРФ: В.Е. Добровольской, М.Д. Алексеевского, С.В. Просиной, М.В. Ахметовой, А.Г. Кулешова и др. Думаю, можно констатировать как сложившийся факт, что ГРЦРФ — это лидер по изучению, сохранению и развитию русского фольклора народов России.

2. Я принимала участие в работе секции «Проблемы изучения и сохранения декоративно-прикладного искусства и народных художественных промыслов». Работа секции отличалась высоким научным уровнем представленных докладов и была хорошо организована технически. Хотелось бы выделить доклады Е.Ф. Фурсовой (Новосибирск), Е.В. Поповой (Ижевск), И.Ю. Буфеевой (Москва), И.А. Колобковой (Санкт-Петербург), А.Г. Кулешова (Москва), Ю.Б. Ивановой (Москва), Ю.С. Спесивцева и А.Н. Полякова (Суджа) и др. Нужно отметить, что эти и другие доклады секции вызвали большое количество вопросов, обсуждения протекали кулаурно из-за нехватки времени. Думаю, правильно то, что академические и концептуальные доклады сочетались с докладами народных мастеров и возможностью познакомиться с изделиями народных промыслов вживую.

Большой интерес участников Конгресса вызвал круглый стол «Периодические и непериодические издания по фольклору».

В качестве пожелания для будущего научного форума предлагаю сделать часть секционных докладов пленарными с возможностью дискуссии.

Огромное спасибо за организацию Конгресса, за роскошь научного и человеческого общения, протекавшего в комфортных условиях подмосковной усадьбы «Ершово».

Ю.М. Шеваренкова, канд. филол. наук; Нижегородский гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского

1. Участие в Конгрессе, когда отсутствует узкая тематика мероприятия и жанровые ограничения, позволяет увидеть весь спектр изучаемых современными фольклористами явлений, позволяет расширить горизонты собственных научных исследований, вдруг обнаружить, что И ЭТО ТОЖЕ ИЗУЧАЮТ! Это возможность на одной территории посмотреть, послушать (хотя и жаль, что это не всегда возможно) очень много разно-плановых докладов, мнений, как бы со стороны посмотреть и на свой уровень знаний и представлений о традиционном и современном фольклоре... Но и неизбежный минус Конгресса — как раз невозможность всё охватить, посетить сразу

все заинтересовавшие тебя темы, читаемые одновременно в разных секциях.

2. Понравился круглый стол о фольклоре в сетях Интернета.

Е.Р. Ярская-Смирнова, доктор социологических наук; Саратовский гос. технический ун-т

1, 2. Конгресс показался мне очень внушительным, масштабным мероприятием, объединив ученых многих дисциплин. На нашей секции («Современные формы фольклора»), например, мне очень импонировало то, что, несмотря на далекие

друг от друга дисциплинарные и методологические платформы, участники проявляли доброжелательный искренний интерес и действительно смогли открыть докладчикам новые ракурсы интерпретации материала — в этом плюсы междисциплинарных сессий. Организация была просто превосходная, насколько я знаю, все участники очень довольны. Иногда темы дискуссий были сформулированы действительно спорно (например, «что нужно фольклору — пиар или сохранение»). Разнообразие секций, дискуссионных площадок позволяло учесть многие запросы участников.

РЕКОМЕНДАЦИИ ВТОРОГО ВСЕРОССИЙСКОГО КОНГРЕССА ФОЛЬКЛОРИСТОВ

КОНГРЕСС, исходя из общего понимания ситуации, сложившейся в изучении традиционной культуры в целом и фольклора как ее составляющей, осознавая важность использования наследия традиционной культуры в решении этнообразовательных задач и задач сохранения российской национальной идентичности, многообразия национальных форм единого культурного пространства в России ПРИНИМАЕТ СЛЕДУЮЩИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ:

1. Принять предложение руководителей секций о создании общероссийской общественной творческой и научной организации «Союз фольклористов России». Учитывая опыт Государственного республиканского центра русского фольклора по работе с региональными представителями и структурами разных ведомств, просить Центр стать базовой организацией для деятельности Союза, разработать Положение, созвать не позднее 2012 г. учредительный съезд.

2. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры РФ:

2.1. Обратиться в Главную архивную службу России с ходатайством о принятии специального положения о фольклорных архивах и фондах.

2.2. Продолжить конкурс издательских проектов, в том числе по декоративно-прикладному творчеству и изобразительному фольклору. Признать важную роль конкурса в презентации результатов научных исследований, методических разработок, осуществляемых в регионах. Внести дополнения в условия проведения данного конкурса, обеспечить ему более широкую информационную поддержку.

2.3. Провести необходимую работу по подготовке к публикации докладов Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Определить сроки приема докладов до 15 апреля 2010 г.

2.4. Провести совместно с Научным Советом по фольклору РАН в 2011–2012 гг. Второй Всероссийский конкурс научных работ по фольклористике имени П.Г. Богатырева.

2.5. Продолжить практику полевых экспедиционных исследований регионов Центральной России, имея в виду Владимирскую, Ярославскую, Ивановскую и Московскую области.

2.6. Обратиться к руководству телеканала «Культура» и радиовещательной компании «Радио России» с предложением об организации цикла передач по актуальным проблемам современного фольклорного движения, в том числе на материалах передач региональных телерадиокомпаний.

2.7. Провести в 2011 г. он-лайн конференцию-практикум руководителей фольклорных ансамблей, школ, студий и т.п.

2.8. Разместить на сайте Центра отсылки на сайты региональных исследовательских центров, отраслевых журналов, кафедр и т.п.

2.9. Проработать вопрос о проведении в 2011 г. Всероссийской научно-практической конференции аспирантов и молодых ученых, занимающихся исследованием фольклора.

3. Представителям организаций, учреждений, имеющих фольклорные подразделения, обратить внимание на совершенствование деятельности веб-сайтов, имея в виду более оперативное размещение информации по исследовательским и издательским проектам, планов экспедиционной работы, информации о предстоящих конференциях, семинарах, коллоквиумах и их результатах, о подготовке аннотированного каталога новых региональных изданий по фольклору, о проводимых мероприятиях, выставках, конкурсах и т.д.

4. Подготовить от имени Конгресса открытое письмо о необходимости популяризации и поддержки фольклора, традиционных национальных культур народов России и опубликовать его в газете «Культура», специальных журналах и изданиях.

5. Рекомендовать региональным министерствам и департаментам культуры (управлениям культуры) субъектов РФ:

5.1 Разработать специальные программы по дальнейшему развитию просветительской, информационно-пропагандистской и образовательной деятельности в области фольклора.

5.2. Шире привлекать специалистов-фольклористов к экспертизе и отбору коллективов для участия в смотрах, конкурсах, фестивалях.

5.3. Повсеместно создавать и поддерживать фольклорно-образовательные, этнопросветительские и фольклорно-творческие структуры, оказывать поддержку инициативным авторским проектам в сфере фольклорной деятельности. Признать перспективной и отвечающей духу времени практику создания региональных общественных фольклористических объединений, партнерств, ассоциаций и т.п.

6. Просить Министерство образования и науки России усилить внимание к разработке учебно-методических программ, методических и учебных пособий, специальных разработок в области фольклора, по мере подготовки выделять специальные гранты на издание наиболее фундаментальных учебников и учебных пособий по фольклору для различного типа образовательных учреждений.

7. Провести Третий Всероссийский конгресс фольклористов в 2014 г. с презентацией новейших научных и научно-технологических достижений в изучении, сборе и презентации материалов веб-сайтов организаций и учреждений и т.д.

8. Просить Государственный республиканский центр русского фольклора до 10 марта 2010 г. направить данные рекомендации всем заинтересованным организациям, учреждениям, структурам, включая РАН, Министерство культуры РФ, Министерство образования и науки РФ.

9. Опубликовать данные рекомендации в журналах «Народное творчество», «Живая старина», «Антропологический форум», «Этносоциум» и в научном альманахе «Традиционная культура».

Рубрику «Великая Отечественная война в фольклоре», объединившую статьи об отражении войны в различных жанрах фольклора, «устной истории» и «наивной литературе», мы посвящаем 65-летию Победы 1945 г. Журнал «Живая старина» уже неоднократно отмечал тематическими рубриками юбилейные годовщины Победы; откликается на эти памятные даты и Центр русского фольклора.

К 65-летию Победы ГРЦРФ готовит книгу «Великая Отечественная война глазами очевидцев. Воспоминания. Фотографии. Размышления» (автор проекта А.С. Каргин; сост. — А.В. Кулагина, Л.Ф. Миронихина, Г.А. Шепелев).

Первую часть книги составят воспоминания фронтовиков — выходцев из деревни, вчерашних крестьян или сельских интеллигентов. Тексты эти по характеру разноплановы: Б.П. Кирдан, впоследствии известный фольклорист, записал свои воспоминания в форме, свойственной военным мемуарам; три текста получены в результате полевых интервью от А.М. Федорова, В.Ф. Борисенкова и А.Д. Волкова; воспоминания С.Т. Каргина — запись доверительной беседы в родственном кругу.

Во вторую часть сборника войдут устные воспоминания о войне и оккупации, записанные от жителей граничащих друг с другом районов Калужской и Смоленской областей (города Юхнов и Рославль, пос. Бетлица). Эти записи — результат длительного целенаправленного собирательского интереса к автобиографическим формам народной памяти. Наряду с рассказами тех, кто пережил оккупацию в своих родных местах (от нескольких месяцев до двух лет), в коллекции текстов есть воспоминания оstarбайтеров (угнанных немцами в Европу).

В книге также будут представлены песни и частушки о Великой Отечественной войне из архива Центра русского фольклора и кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ, записанные в фольклорных экспедициях за несколько последних десятилетий.

Издание будет проиллюстрировано фотографиями военных лет.

Е.М. БЕЛЕЦКАЯ

«НА КАЛИНИНСКОМ НА ФРОНТЕ...»: ТВЕРСКИЕ ЧАСТУШКИ ВОЕННЫХ ЛЕТ

Память о Великой Отечественной войне передается из поколения в поколение, и мы снова и снова перелистываем пожелавшие от времени страницы истории, пытаясь воссоздать то, что пережили ее участники и ее свидетели. Неоценимую помощь в этом оказывают архивные материалы, в которых зафиксированы приметы эпохи, в частности фольклорные произведения военных лет.

Благодаря собирательской работе, исследованиям и публикациям доктора филологических наук, профессора А.В. Гончаровой (1923—2009) устные рассказы жителей Тверской (Калининской) обл. обстоятельно изучены¹.

Конкурс на лучшее фольклорное произведение о войне, объявленный в 1944 г. Всесоюзным Домом народного творчества, повсеместно стимулировал собирательскую работу. В Калининский Дом народного творчества приходили письма и бандероли с песнями, рассказами, частушками и т.д., записанными в школьных тетрадках, на листочках и даже на оборотной стороне листовок. Присланные материалы впоследствии были переданы в Государственный архив Тверской области (ГАТО), где хранятся и сегодня². Еще один источник записей военных лет — архив профессора Калининского пединститута А.М. Смирнова-Кутаческого³.

Многообразие жанров в коллекциях ГАТО дает возможность познакомиться с пословицами и поговорками («С родной земли умри, не сходи») (ф. р.—2122, оп. 1, ед. хр. 14, л. 163; зап. в Старицком р-не), песнями — как оригинальными, сочиненными участниками войны («Песня о Лизе Чайкиной»), так и песнями-переделками («Синий платочек», партизанская «Среди лесов дремучих» и др.) (Там же, л. 159, 161). Уникальные записи сохранных в разных коллекциях частушек в совокупности отражают события Великой Отечественной войны.

Раньше частушки звучали на проводах в армию, теперь — перед отправлением на фронт:

С неба звездочка упала
На душистую сирень,
И миленочек оделся
В темно-серую шинель.

ЕКАТЕРИНА МИХАЙЛОВНА БЕЛЕЦКАЯ,
канд. филол. наук; Тверской гос. ун-т

Когда машина от вокзала
Трогалась тихонечко,
Неужели не болело
Сердце у миленочки?

Никому я не скажу,
Зачем на линию хожу.
Я примечаю паровоз,
Который милого увез (ф. р.—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 208).

Иногда в частушке указано место прощания, например:

В Лихославле на вокзале
Было расставание,
Мне залетка говорил
Слово «до свидания!» (Там же, л. 163;
вариант — л. 142).

Отношение к войне, ее осмысление как всенародного бедствия связано в частушках с Германией, фашизмом, Гитлером, на котором лежит ответственность за развязывание войны и ее последствия. Текст одной частушки иногда включает в себя все названные мотивы, и, наоборот, развертывание темы может осуществляться постепенно, в ряде частушек. Ответная реакция на агрессивные действия Германии составляет аксиологический круг — от нежелания воевать до необходимости отомстить врагам:

Началась война
Из-за Гитлера,
Не победить ему
Народа хитрого! (ф. р.—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 159).

Неохота, да придется
Щи казенные хлебать,
Неохота, да придется
Нам с германцем воевать (ф. р.—2911,
оп. 1, ед. хр. 60, л. 13).

Ты, Германия фашистская,
Коварная, неверная;
Заключила договор —
Сама напала первая (ф. р.—2122, оп. 1,
ед. хр. 14, л. 193об.).

Эх, германская война
Загорелася в огне.
Не дали повеселиться
Ни залеточке, ни мне (ф. р.—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 195).

Эх, война, война, война,
Что же ты наделала,

Всех женатых мужиков
Холостыми сделала (Там же, л. 210 об.)⁴.

Эх! Залетка дорогой,
Разлучили нас с тобой,
Распроклятая Германия
Жестокою войной (Там же, л. 36).

Ох, Германия, Германия,
Фашистская война!
Ты без брата и без милого
Оставила меня (Там же, л. 7).

Распроклятая Германия
Затягивала войну.
Положил залетка голову,
За Родину свою (ф. р—2911, оп. 1, ед.
 хр. 60, л. 13).

Кабы не было войны,
Кабы Гитлер не на нас,
Не гуляли бы мы, девушки,
Без мальчиков сейчас (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 84, л. 8).

Из-за войны девушки в деревне
остались без родных и любимых. Частушка не только развивает эту тему —
появляются мотивы ранения и смерти,
но и прямо обращается к обобщенному
образу германца и к самому Гитлеру:

На улице видно-видно,
Нам на Гитлера обидно:
Все ребята на войне,
Гуляют девушки одне (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 60, л. 5).

Ты германец, оборванец,
Перестань-ка воевать,
Отпусти ребят жениться,
Девок некуда девать! (Там же, л. 13).

Ты, германец-оборванец,
Когда кончишь воевать?
Все равно победа наша,
Отпусти ребят гулять! (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 14, л. 193)⁵.

Понапрасну, Гитлер, ходишь,
Понапрасну пятки бьешь!
ССР не завоюешь
И в Москву не попадешь (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 13, л. 5).

Одна из особенностей фольклора
военных лет — установка на достоверность. С этой целью и в рассказ, и в песню или частушку включаются
географические названия, пространственные ориентиры, например: Калининский фронт, германская граница и т.д. В частушках упоминаются как
населенные пункты Калининской обл. и прилегающих районов (Калинин, Кашин, Ржев, Малая Вишера, Вели-

кие Луки), так и Киев, Львов, Минск, Сталинград, Ленинград, граница с Польшей, Восточная Пруссия, Германия, Берлин.

Нельзя не учитывать, что войска проходили некоторые населенные пункты дважды, сначала с запада на восток, затем в обратном направлении. Меняется место, но сюжетная ситуация остается. На временные координаты указывает контекст или время записи. При повторении первой строки с различными вариантами ее продолжения между частушками возникает циклическая связь:

На германской на границе
Дролю ранили мово,
В незнакомую больницу
Положили одного.

На германской на границе,
Под сиренью дымчатой
Искать буду ту могилу,
Где зарыт залетка мой (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 211об.)⁶.

На германской на границе
Куст сирени голубой.
Под сиренью-то убитый —
Мой залетка дорогой (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 60, л. 13).

На германской на границе
Мой братишка умирал,
Глаза карие, красивые
Навеки закрывал (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 166, л. 72об.).

На германской на границе
Стоит елочка в загиб.
Мой братишка не вернется,
Он за Родину погиб.

На германской на границе
Пушки переставили.
Одного брата убили,
А другого ранили (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 130—131).

На германской на границе
Застрочил наш пулемет.
Немцы быстро отступали,
Наши двигались вперед (ф. р—2911,
оп. 1, ед. хр. 166, л. 74).

Типичные сюжетные ситуации (ранение, смерть и т.п.) повторяются в разных географических точках. Особенно часто упоминается Калининский фронт. Варьируется и сама ситуация, и направленность речевого высказывания:

Где-то, где-то заиграли,
Где-то забаянили.

На Калининском на фронте
Мово брата ранили (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 131).

На Калининском на фронте
Ранили миленочка,
Положили на носилки,
Понесли тихонечко (Там же, л.
208об.)⁷.

Мой залеточка убит,
Убит, товарка милая.
Он за Родину погиб
У города Калинина.

На Калининском на фронте
Там цветочек голубой,
Шинель серая валяется —
Убит мой дорогой (Там же, л. 129).

Когда Калинин отбивали,
Мой папаша был в бою.
Положил он буйну голову
За Родину свою (ф. р—2911, оп. 1, ед.
хр. 84, л. 7)⁸.

Огромное количество частушек, связанных с гибелью близких, объясняется тем, что почти каждая семья получила «похоронку» — официальное извещение о смерти. Потери на Калининском фронте, как стало известно из последних публикаций, составили около 2 млн человек⁹, много жизней унесла Ржевская битва:

На Калининском на фронте,
У села Борисова
Моего залеточки убили,
Извещенье прислано¹⁰.

Из немецкого нагана
Пуля торопилася,
У залеточки в груди
Она остановилась (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 166, л. 90 об.).

Мово милого убило
Подо Ржевом миною.
Понапрасну я ждала
Два года с половиною (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 7).

Смерть на полях сражений осознается как невосполнимая утрата, безутешное горе:

Распроклятая Германия
Разбила всю любовь.
Моего милого убили,
Когда брали город Львов.

Хорошо тебе, подружка,
Твой залетка рядом,
А мой погиб
Под Сталинградом (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 166, л. 88).

Мой миленочек далеко,
На границе с Польшей.
Его серые глазенки

Не увижу больше (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 160).

Ранения солдат и необходимость пополнения войск новым призывом отражают частушки, в которых упоминаются действия, связанные с передвижением по дорогам войны:

Машиной паром бьет по шпалам,
Из Великих Лук идет,
Тяжелехонько вздыхает,
Бойцов раненых везет (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 13, л. 131).

Паровоз пары пускает,
С Малой Вишеры идет,
Тяжелехонько вздыхает,
26-ой на фронт везет¹¹ (Там же,
л. 120).

Задушевная подруга,
Скорый поезд отошел.
На защиту Сталинграда
Мой залеточка пошел (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 84, л. 8).

Восприятие войны связано с личными переживаниями девушек — тоской разлуки, желанием быть рядом с любимыми. Вместе с тем девушки гордятся любимыми, они готовы воевать рядом с мужчинами, помогать фронту, защищать Родину:

Мой миленок не в тылу,
Он в бою, в самом тылу.
Он уехал воевать,
Не велел мне горевать.

Мой миленочек на фронте,
Я не знаю, в какой роте.
Только знаю: милый мой
В роте самой боевой.

Мне до братца как добраться?
Врач на фронте братец мой.
Как бы стать мне постараться
Медицинскою сестрой? (ф. р—2911,
оп. 1, ед. хр. 166, л. 73об., 2, 2об.).

Ох, залетка дорогой,
Я на войну пойду с тобой.
Ты будешь старшим лейтенантом,
А я буду медсестрой.

Меня, молоденькую девушку,
Возьмите на войну.
Я буду раны перевязывать
Залётке своему (Там же, л. 1).

Я девчонка боевая,
Запишуся на войну:

Буду раны перевязывать
Залеточке своему (Там же, л. 8).

Не охотники мы драться,
Не по сердцу нам война.
Но всегда готовы взяться
За винтовку, как одна.

Мой залеточка на фронте,
Я, девчоночка, в тылу.
Если Родина потребует,
И я туда пойду (ф. р—2122, оп. 1, ед.
хр. 13, л. 10, 196).

Несмотря на трагедию войны, вера в победу присутствует в сознании советских людей с самого начала. Особенно часто эта тема звучит в записях 1944 г. Прославляется в женских частушках и сила русского оружия, герои-летчики, танкисты, артиллеристы.

Эх, хотели Москву взять
Немцы-неприятели,
Молодые новобранцы
Их назад попятали.

Вражья сила прихвастнула,
Что Москву совсем взяла,
А у Тулы повернула,
Назад козырем пошла.

На горе стоит «катюша»,
Под горою автомат.
Не достанется фашистам
Ни Москва, ни Ленинград.

У меня залеток много:
И танкисты, и пилот.
За того я замуж выйду,
Кто фашистов крепче бьет (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 13, л. 15, 153, 6, 210).

Хорошо тебе, калина,
У тебя широкий лист.
Хорошо тебе, подруга,
Твой залеточка танкист (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 14, 36об.).

С неба звездочка упала,
Осветила самолет.
Я взглянула и узнала:
Это милый немцев бьет (ф. р—2911,
оп. 1, ед. хр. 166, л. 6).

Я сегодня милого
На самолете видела,
Кинул маленьку записочку:
«Воюю, милая».

Пойду, выйду на крылечко,
Выйду и послушаю,
Как братишко бьет врага
Советской «катюшою» (Там же,
л. 89об.).

Среди архивных материалов немало текстов, которые можно отнести к частушкам лишь условно, хотя они печатались в боевых листках, звучали в исполнении агитбригад, поднимая боевой дух солдат. Об этом свидетельствуют специально сочиненные частушки, исполнявшиеся в начале выступлений:

Ты лети, звени, частушка,
Под баян и пляс лихой,
Развеселая подружка
Нашей жизни боевой!

Веселее пой частушки,
Немцу спуску не давай,
Держи ушки на макушке,
Рта в бою не разевай! (ф. р—2122, оп. 1, ед. хр. 14, л. 195)¹².

Эти произведения отличает книжный стиль, включение фамилий и т.п. Вместе с тем в них удачно используются стилистика и приемы народной речи:

Что за птицы эти фрицы?
Все бандиты да ворье.
Фрицы в лицах, фрицы в лицах,
Обозрение мое!

Фрицы думали, судача,
Жить в России, как на даче,
Что ж, мы многим дали «дач»
С меткой пулею в придачу.

Фрицы пели, фрицы пили,
Фрицы веселились.
А как наши их подбили,
Плакать научились.

Пулеметы за пригорочком
Стучат наперебой.
Фриц от той скороговорочки
Простился с головой.

Бейте фрицев, немчуру,
Немцы нам не ко двору.
Фрицы жадны до земли,
Фрицем землю завали.

Кровь немецкая течет,
Русскому штыку почет,
Слава, слава вечная,
Ему, остроконечному (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 84, л. 7, 7об., 8, 8об.).

Пуля красная — не дура,
Штык советский — молодец,
Лопнет фюрерская шкура,
Будет Гитлеру конец (ф. р—2911, оп. 1,
ед. хр. 166, л. 74об.).

Встречаются в таких текстах и немецкие слова, что усиливает комический эффект:

Уж ты, Гитлер, не форси,
Хвост накрутим на Руси.
Гутен морген, гутен так,
Быют по морде, быют и так (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 13, л. 153).

Ахтунг! Ахтунг! Геен танкен!
На Москву шел Гудериан.
Вместо танкен вышло «кранкен».
К нам не лезь, коли не зван!

Под Калинином фон Штраус
Растерял полки, хоть плачь!
Эх, сидел бы ты «шу хаус»,
Незадачливый палаch! (ф. р—2122,
оп. 1, ед. хр. 14, л. 16).

На то обстоятельство, что некоторые частушки сочинялись бойцами, указывает и комментарий А.Я. Ольман к записям, сделанным в деревне Киселево Васильковского с/с, где «в 1942 и частично в 1943 г. стояла в/ч связистов. Рядовые: Мокрышев — хорошо пел, Дарский — играл на баяне, приходил на "беседы" к сельской молодежи, сочинял всякие частушки, [если] кто-нибудь из молодежи придумывал более острое начало или концовку частушки, то принимался к исполнению коллективный вариант» (ф. р—2122, оп. 1, ед. хр. 13, л. 212—212об.). В качестве примера приводим следующие тексты:

Наши пушки не игрушки,
Это знает целый свет,
Как ударят наши пушки,
Так и сотни гансов нет.

Мы им выдали по норме
Наших масляных блинов.
Шли к нам фрицы в полной форме,
Удирают без штанов (Там же, л.
211)¹³.

Сатирические частушки, которые были записаны от детей спец. детского дома (д. Тысяцкое), по сведениям А.Я. Ольман, «принадлежат бойцам какой-то Н-ской части (которая выступала в детском доме с пением этих частушек), явно переведенные на свой лад и "отредактированные" самими детьми» (Там же, л. 212об.):

У московских у ворот
Удивляется народ:
Ходят немцы в наступленье,
Только задом наперед.

Все немецкие вояки
На словах были сильны,
Только после каждой драки
Мыли в озере штаны.

На высокой на сосне
Шишка лопнет, упадет.
Скоро Гитлер из Берлина
Выйдет задом наперед.

Что-то Геббельсовы речи
Потеряли лоск и шик,
Говорят, ему у Керчи
Танк наехал на язык.

Гитлер Геббельса спросил:
«Где ты сена накосил?» —
«Я косы в руки не брал,
Всех крестьян я обобрал» (Там же,
л. 209—209об.)¹⁴.

В сатирических частушках о Гитлере угадываются изначальные фольклорные мотивы («чудесное рождение» и др.) и строки известных произведений, которые становятся предметом пародии. Достается не только фюреру, но и его приспешникам:

Мамка Гитлера рожала —
Вся Германия дрожала.
Ждали горя, ждали бед —
Народился людоед.

Гитлер русского спросил:
— Много ли оружия?
— Хватит, хватит, черт косой,
Вся Москва загружена.

А на улице туман,
Полное затмение.
Глянул Гитлер на Москву
И лишился зрения.

Бедный Геббельс унывает,
Нездоровится ему.
У мартышки слезы градом:
Подавился Сталинградом (ф. р—2911,
оп. 1, ед. хр. 84, л. 8об.).

В частушках высмеивается поведение Гитлера в ситуации полного провала военных действий и неизбежности победы Советского Союза, а также в самых нереальных обстоятельствах. Ожидание победы, ее приближение присутствует и в сатирических, и в лирических текстах:

Едет Гитлер к нам на танке
Пить вино и есть баранки.
На закусочку врагу
Я гранату берегу.

Сидит Гитлер на березе,
Просит крынку молока.
Отвечает так колхозник:
«Тебе вилы под бока!»

Сидит Гитлер у дороги,
Сердце бьется от тревоги.

Пишет он жене домой:
«Поминай за упокой!» (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 104).

Сидит Гитлер под диваном
И сколачивает гроб,
А у Гитлера от страха
Глаза вылезли на лоб.

Что-то стала редко письма
От залетки получать.
Он теперь спешит к Берлину,
Ему некогда писать (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 14, л. 36 об.).

Скоро ласточка взовьется,
Над прозрачною водой.
Скоро, скоро возвратится
Из Берлина милый мой.

Замышляла немчура
Жить на Украине,
А теперь пришла пора —
Русские в Берлине.

Будем праздновать победу,
Накрывайте на столы,
Скоро воины приедут,
Наши русские орлы (Там же, л. 31).

Скоро кончится война,
Пойдут ребята ротами.
Я своего любимого
Встречу за воротами (Там же, л. 36об.).

Скоро Гитлера не будет,
Скоро Гитлеру капут,
И советские машины
По Берлину побегут (ф. р—2122, оп. 1,
ед. хр. 13, л. 209об.)¹⁵.

Перечисленными сюжетными ситуациями не исчерпывается тема Великой Отечественной войны. Значительное место в частушках военных лет занимает мотив переписки, верности, заверения любить, несмотря на ранения и др. Любовные частушки публикуются чаще, поэтому основное внимание было направлено на те материалы, которые отражают детали военного времени, содержат ценные свидетельства, передают непосредственное восприятие Великой Отечественной войны, ее оценку.

Сочинение одной из студенток Калининского пединститута Нины В. Трусовой на тему «Частушки о Великой Отечественной войне» заканчивается следующими словами: «Такие короткие песенки, а говорят о многом. Пройдет столетие, когда не будет очевидцев этой войны, а частушки сохранятся. Их долго помнит народ. Наши потомки могут пользоваться [ими] как источником. Они просты и понятны для народа» (ф. р—2911, оп. 1, ед. хр.

166, л. 88об.). Трудно к этому что-то добавить. Остается лишь призвать всех, у кого есть желание и возможности, к собирательской работе, чтобы сохранить то, что еще помнят люди о войне и победе.

Примечания

¹ Гончарова А.В. Устные рассказы Великой Отечественной войны. Калинин, 1974; *Она же*. Устные рассказы о Великой Отечественной войне. Калинин, 1985; *Она же*. Народные устные рассказы о Великой Отечественной войне и художественная проза 40–80-х годов. Тверь, 2005; Гончарова А.В., Скаловская Л.Н. У истока: Фольклорные традиции в русской литературе 1970–1990-х годов. Тверь, 2001; и др.

² ГАТО, ф. р–2122, оп. 1, ед. хр. 13–14. Часть коллекции была опубликована в 2005 г. небольшим тиражом как учебная хрестоматия для студентов Тверского государственного университета. См.: На Калининском на фронте: Частушки Великой Отечественной войны: Хрестоматия / Сост. Е.М. Белецкая. Тверь, 2005.

³ ГАТО. Архив А.М. Смирнова-Кутаческого, ф. р–2911, оп. 1, ед. хр. 60 и др. Там же хранятся сочинения студентов пединститута о песнях и частушках военных лет (ф. р–2911, оп. 1, ед. хр. 84), а также частушки, присланные А.М. Смирнову-Кутаческому известным собирателем этого жанра В.И. Симаковым (ф. р–2911, оп. 1, ед. хр. 58). Далее ссылки на архив даются в тексте в круглых скобках

⁴ В вариантах — «Из хорошенъского мальчика / Калеку сделала (Инвалида сделала»).

⁵ Есть еще один вариант: «...Перестань ты воевать! / Все равно победа наша, / Отпусти домой ребят!» (ф. р–2122, оп. 1, ед. хр. 13, л. 116).

⁶ Последний текст был записан в 1944 г.

⁷ Записано в д. Каменное, от Кузнецовой Александры, конюха райбольницы, в 1941 г. (паспортизация А.Я. Ольман).

⁸ Вариант: «Был залеточка в бою» (ф. р–2911, оп. 1, ед. хр. 166, л. 82).

⁹ Герасимова С.А. Ржевская бойня. Потерянная победа Жукова. М., 2009. С. 235.

¹⁰ В частушке еще нет слова «похоронка» — «извещенье прислано».

¹¹ Т.е. бойцов 1926 г.р.

¹² Текст написан под заголовком «Частушки Игоря Виноградова».

¹³ Записано в д. Киселево в 1944 г. Вариант 4-й строки: «Так полсотни фрицев нет».

¹⁴ Запись 1943 г.

¹⁵ Запись 1943 г. Это одна из самых популярных частушек, встречалась с вариантами в архивных материалах более 10-ти раз.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

«ВСЕ ЗНАЛИ, ЧТО ВОЙНА БУДЕТ...»

Происходившие в русской истории войны в той или иной степени находили отражение в фольклоре. Основной корпус зафиксированных фольклорных текстов, связанных с той или иной войной, составляют песни. Причина этого не в том, что войны не порождали прозаических форм, а в том, что эти формы хуже фиксировались исследователями. Исключением является лишь Великая Отечественная война, в фольклорном наследии которой наряду с песенными есть прозаические тексты самых разных жанров, записанные от участников событий. В данной статье представлены разные по жанровой природе тексты, основной тематикой которых являются знаки, предвещающие войну, и тексты о способах защиты от смерти на войне.

«Всё предвещало войну...»

В записях о предвестиях войны встречаются различные поверья, иногда отсылающие и к Первой мировой войне: «Вот у нас мать говорила, что перед той войной тоже грибов много было, просто ужас. И все говорили, что война будет. И вот в сороковом году грибов в чем только домой не носили. Вот просто выйдешь и наберёшь — хошь ведро, хошь два. Только успевали солить да сушить. Да их потом, наверно, до сорок третьего ели. Вот столько их было. Когда грибов много, это к войне» [15]¹. Поверье, связанное с грибами, встречается наиболее часто; кроме того, о приближении войны (иногда также голода) свидетельствует необычайно большой урожай лесных ягод, картофеля, зерновых и вообще любое изобилие: «Вот перед войной последний год картошки уродилось — тьма. Я столько никогда потом не видела. Три ведра с куста брали. Вот выкапывали три ведра. Ну, бывает ведро — ой, много как, говорят, урожай. А тут три. И все вот говорили, что это к войне. Знающие люди говорили, что война будет. И вот она же вот была» [7]; «Вот перед голodom всегда всего много. И хлеба, и картошки, и грибов с ягодами. Когда всего много, значит, потом война и голод будут. Тут вот, значит, и подъедят запасы» [27].

Большинство информантов уверено, что перед войной рождается много мальчиков: «У нас двадцатых-то годов

что баб, что мужиков вровень родилось. Мужиков-то на войне повыбило, одни бабы остались. А в конце тридцатых, почитай, девка редкостью была. Парней ну очень много народили. Прям десять пареньков и одна-две девчонки. Все говорили — перед войной мальчиков много рождается» [2]. Более того, полагали, что если в семье появляется несколько мальчиков-погодков, то старший мужчина погибнет на войне: «Вот у нас у деда трое сынов было, и вот у меня восемь братьев двоюродных, вот они все погодки. И вот только у папы девочки. И вот я помню, когда уже на второго дядьку пришла похоронная, а отца писем не было долго, дед бабку утешал, что, значит, вот младший вернётся — у его сынов нет. Вроде как у тех род продолжается, а у нас нет. И правда, папа вернулся. А вот все, у кого несколько сыновей родилось перед войной прям, те не вернулись. Никто. Много мальчиков — к войне и к смерти» [10].

О будущей войне свидетельствует не только небывалое изобилие, но и необычность формы некоторых предметов. Так, войну предвещают сросшиеся «двойные» овощи, два желтка в яйце, двойные колосья хлеба и т.п.: «Вот бывает яйцо с двумя желтками, ну одно, ну два в год. А тут перед войной по два, по три в день таких было. Вот каждый день приносили. И вот говорили, что это нехорошо, это к войне, и правда, война ведь вот случилась. Старые люди по приметам таким знали, готовились вот к войне-то» [1]. Об этом же свидетельствовало и «неправильное поведение» животных, птиц и растений, например повторное цветение плодовых деревьев или неурочный крик петуха: «Вот петух, он всегда в одно время кричит. А вот в мае сорок первого они как взбесились. Орали и день и ночь, всей деревней. Старики сразу сказали — к войне. И вот правда, война как началась — они успокоились, стали по-прежнему кукарекать» [15]. Также считается, что скорую войну предвещает курица, запевшая петухом: «Если курица петухом запела — к несчастью. Ей всегда старались голову порубить. А перед войной ну прям беда, каждый день у кого-нито курица петухом поёт. Тогда старики сказали — война будет скоро. Скорым временем и случилось. Если много раз курица петухом орёт — к войне» [16]. Предвещала войну

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

и неожиданная миграция или исчезновение каких-либо животных: «У нас перед войной белки из леса уходить стали. Вот как ни день — скачут куда-то прям из лесу. И вот где-то к маю их уж не было видно, а у нас их много, всегда видишь, когда идёшь, а тут нету. Все ушли. Тогда говорили, что не к добру, говорили, война, и вот правда, война ж началась» [23]; «Вот раньше тараканов было много. Их травили, но все равно много. А вот перед войной у всех в домах тараканы исчезли. Вот одним днём. Бабушка тогда сказала, что война будет» [5].

В настоящее время крайне редко можно услышать о том, что знаком войны являются какие-то необычные небесные явления, прежде всего кометы. О том, что в русской традиции комета считалась предвестником войны, свидетельствуют литературные источники (например, «Война и мир» Л.Н. Толстого или «Сожженная Москва» Г.П. Данилевского) и мемуары, в которых приводятся слухи о комете, широко распространившиеся по Москве².

Но в 1940—1941 гг. комет в небе над Россией видно не было. Вероятно, именно поэтому в качестве знака войны комета появляется только в снах и предвещает тяжелые утраты на войне: «Вот у нашей бабки восемь сыновей было и четыре дочери. И вот передвойной ей стал сон один сниться. Снился девять раз один и тот же сон. Ночь, небо над ней и звезда с огненным хвостом. Вот девять раз один и тот же сон. И она сказала, что это к войне, что, значит, девять из семьи погибнут. Поэтому очень плакала, когда сыновей провожала. А вот у ней погибли семь сыновей и дочь старшая и зять. А вот мой папа с войны вернулся. А вот погибли те, о ком не думала. Эта хвостатая звезда всегда к войне снится и к смерти кого-нито» [1].

На будущую войну указывают необычные звездопады, зарницы и красное солнце: «Ну, звезды падают. Бывает. Одна-две. А передвойной прям звездопад, одна за одной и каждую ночь. Моя бабка тогда сказала — к войне. И правда, ведь случилось. Война началась» [9]. Отметим, что неблагоприятное будущее предвещают часто повторяющиеся метеорологические явления, обычно считающиеся приметами грозы, бури и т.д. Так, одна из самых распространенных в Центральной России примет: «Если солнце на закате красное — завтра гроза будет» [17], — передвойной приобрела другую мотивировку: «Когда солнце в закате красное, все говорят, гроза. Но вот в сороковом солнце каждый

дён красное было, летом ли, зимой ли. Старики тогда сказали — не к добру, к войне, война будет. И вот правда же — была война. Вот если постоянно красное солнце — к войне» [4].

Считается также, что передвойной начинают плакать иконы Богоматери: «Вот у нас передвойной Богоматерь плакала, слёзки так и текли. Говорят, Богоматерь к слезам народным плачет, к войне. И вот правда же, война случилась» [18].

Знаки, указывающие на скорую войну, появлялись также в сновидениях. Многим передвойной снились вокзалы, с которых отходят поезда с большим количеством людей, многолюдные крестные ходы и т.п.: «Вот многие говорили, что передвойной им снился крестный ход. Вот не одному человеку, а многим. Вот маме моей, ее тетке, брату, соседке вот тоже. Всем снился крестный ход. Что такое. Бабушка сказала тогда — к войне. Война будет. Крестный ход к плохому снится» [6]. Если членам семьи или деревенской общины снятся сходные сны, то считается, что это предвещает скорую войну: «Говорят, если в семье все один сон видят про что-то одно — это к войне. Перед тойвойной у нас в деревне, почитай все одни и те же сны видели. Все вокзалы с поездами. Это к войне» [3].

Появлялись знаки войны и в гаданиях. Так, довольно распространенное гадание, цель которого — услышать звук, предвещающий свадьбу (звук колокольчика, лай собаки, крик петуха), передвойной, по рассказам, стало предвещать несчастье, причем не одной гадающей, а всем: «Вот девки пошли гадать, только встала одна, а тут все слышат: бух, бух, бух. Как вроде бомбы падают. Встала другая — то же. Третья — опять бух! бух! Испугались. Прибежали к бабке, а она говорит: "Ой, девки войну нагадали. Война скоро будет" — и правда случилось. Война ведь началась» [13].

«Чтоб с войны живым вернуться»

Вторую группу текстов составляют запреты и предписания, в которых содержится информация о правильном поведении во время войны. Считается, что соблюдение таких правил может защитить от смерти. Помимо широко известных действий, главным элементом которых является изготовление так называемых обыденных предметов³, существовали и другие обережные действия, распространявшиеся прежде всего на самих участников войны, т.е. в основном на мужчин. Были и запреты,

которые должны были соблюдать женщины, оставшиеся дома.

В основном это запреты на совершение многих обычных нерегламентированных для мирного времени действий. Так, человек, ушедший на войну, не должен купаться и спать без одежды, в противном случае его ожидает смерть. Если сон без одежды осознается как неправильное поведение и в мирное время (ср.: «нельзя, потому что домовой душить будет» [8] — в мирное время, «нельзя, а то смерть к себе возьмет» [19] — во время войны), то купание раздетым в мирное время регламентируется только для женщин⁴. Исключение составляют несколько пограничных ситуаций, одной из которых является война. При нарушении возможна преждевременная смерть: «Вот у нас случай такой был. Я после этого верю в это. Вот говорят, мужики голыми могут купаться. Так, да не так. Вот война была, и вот мужики пошли в военкомат, наверное, а может, на станцию их повезли. В общем, они из дома ушли, а вот жара, и остановились у речки, ну тут. И вот купаться полезли. И вот те, которые в кальсонах, ну в подштанниках или там в трусах таких широких, не таких, как сейчас, а тогда широкие были, почти до колен, — те вот хоть изранены, а с войны домой пришли, а вот кто одежду пожалел, кто голышом лез — тех всех война прибрала. Потом уж сказали, что при войне мужики-то не заголяются. Она их прибирает к себе» [5]. В данном тексте в полной мере реализуется архетип войны-разлучницы; некоего демонологического персонажа, которого привлекает обнаженное тело. Раздевшись, мужчина теряет магическую защиту, присущую одежде в традиционной культуре⁵. А поскольку нагота способствует установлению контактов с иным миром, делая человека как бы не совсем человеком, то запрет на обнажение во время войны можно рассматривать как способ предотвращения перехода мужчины из мира живых в мир мертвых.

Мужчина во время войны не должен писать свое имя: «Во время войны мужику свое имя писать нельзя. Старались уж как-то так, чтоб другой написал, если там заявление или что. Говорят, если имя напишешь, то смерть тебя и приберёт, а так — жив останешься» [14]. Вероятно, именно с этим связано поверье, что если написать сведения о себе и вложить записку в солдатский медальон, то человек погибнет: «У нас так говорили — пока медальон пустой — жив, как заполнил — мертвяк. Имя

свое никогда не писали» [20]. Для данного запрета зафиксирован и своего рода «обходной маневр»⁶, призванный, с одной стороны, не нарушить предписание, а с другой, — все-таки сохранить на бумаге информацию о себе: «Часто очень писали имена жены или там девушки, чтоб, значит, сообщили, если что. А свое имя на войне писать — к смерти» [26].

Еще одним средством уберечься от смерти на войне является запрет на половые контакты в случае, если мужчину дома ждет жена или невеста: «Говорили — если дома жена ждет, то с чужой бабой ни-ни. Если себя на войне не блюл — всё, погибнет мужик. Если жена дома, а он с другой — погибнет» [12]. Существует и аналогичный запрет, распространяющийся на женщин: если женщина не изменяет мужу, который находится на фронте, то он обязательно останется жив: «Если мужик на фронте, а баба его ждёт, но вот понравился ей кто, ничего не было, а просто понравился, — мужика убют. Даже в мыслях блудить нельзя, чтобы муж вернулся» [11]. Заметим, что в первом случае жизнь человека зависит от него самого, а во втором — от правильного поведения другого. Половые контакты в целом ряде ситуаций строго регламентируются традиционной культурой, поскольку запрет на них в определенных условиях обеспечивает ритуальную чистоту. Война также является ситуацией, при которой благополучный исход зависит от правильности сексуального поведения человека.

Существовали и запреты противоположного характера. Так, если мужчина, уйдя на фронт, не оставил дома жены или невесты, то ему предписывалось не воздерживаться от сексуальных отношений: «Многие ведь до войны с бабами не жили, так говорили, чтобы выжить, надо найти себе какую и с ней сойтись. Если нет — быть убитым» [25]; ср. обратное: «Совсем молодые ведь на фронт шли. Ни жены, ни невесты. Бывало, с девчонкой даже не целовались. Говорили, если жить хочешь — поберегись. Сохрани себя. Если с бабой какой переспишь на войне в первый раз — убьют. Сколько раз так было. Если до войны не спал, то и тут себя блюди» [29]. Мотивировка в обоих случаях одна — смерть нарушившего предписание. Таким образом, соблюдение сексуальной чистоты и ее нарушение в равной степени могут рассматриваться как норма, нарушение которой карается смертью.

Человек на войне не должен был употреблять слово «последний»: «Если

ты на войне "последний" говоришь, то и правда, в твоей жизни это последним может быть. Особо не говорили "последний бой". Это только в песнях: "Последний бой — он трудный самый", а в жизни — "вчерашний" или "завтрашний", но не "последний", а то правда последним для тебя будет» [21].

Кроме правил, соблюдать которые на войне должны мужчины, зафиксированы прескрипции, регулирующие поведение женщин. Помимо упомянутого запрета изменять мужу, наиболее частым является правило обращения с вещами ушедшего на войну человека. Даже в самых тяжелых ситуациях рубахи (реже костюмы) и сапоги воевавшего мужа не только не продавались, но и не использовались подросшими сыновьями: считалось, что если вещь меняет хозяина, то с прежним хозяином случится беда: «Если мужик на войне, то его рубаху и сапоги, ну одёжу его, никому не давали. Потому как отдашь — ему, значит, боле не надо, и он, значит, умрёт, убьют его на войне» [22]. Записано несколько быличек, связанных с этим запретом: «Вот у нас случай был один. Когда на войну мужик ушёл, его вещи не отдавали сыновьям или другим родственникам — говорили, убьёт его. Но плохо очень жили, и вот одна сыну сапоги отдала мужнины, вот прям в этот же день ранило того, ногу ему отрезало — сапог и не понадобился ему, мужику-то ейному. Нельзя от живого мужика вещи отдавать, убьёт его или покалечит, и вещь будет не нужна» [8]. Вероятно, именно этим объясняется и то, что даже после войны жены людей, считавшихся пропавшими без вести, хранили вещи мужей, чтобы не подвергать их жизнь опасности: «Папа без вести пропал, но мама его вещи до самой смерти своей хранила. Говорила, что если он жив, но с войны не вернулся домой, но вот жив, то чтобы с ним не случилось чего. Вещи его не трогала» [15].

Во избежание смерти мужа на войне женщина не должна была пользоваться острыми предметами в день Семистрельной иконы Божией Матери (13 августа) и на *Богородицу с мечами*⁷, реже на *Ивана Воина* (день памяти великомученика Иоанна Воина), в *Михайлов день* (21 ноября), на *Весеннего Егория* (6 мая) и день памяти Федора Стратилата (8 февраля), например: «На Богородицу с мечами нельзя до острого дотрагиваться, если муж на войне. Говорят, кто в этот день дотронется — у той мужика на войне порубит. Только когда война идет, нельзя острое брать, а так можно. Только на Ивана Постного ножом не режут» [9]. В некоторые

дни женщины не рекомендовалось также работать.

Несколько иная ситуация с косьбой. Жестких запретов на работу женщины косарем нет, хотя и считается, что в обычной ситуации косить должен мужчина: «Косят, конечно, мужики, но если нет их или вот война была — бабы косили. Работа тяжелая — лучше, чтоб косил мужик» [24]; «Если мужчина в доме есть и он здоров, то он косить должен, а бабы только ворошат и гребут» [28]. Считается, что косящая женщина предвещает смерть: «Вот если мужики есть, а баба косит, она людей выкашивает, к смерти кого-нибудь» [10]; «Баба косит — она в деревне людей выкашивает, кто-то помрёт беспременно, в семье у ней помрёт» [3]⁸. Этот запрет был столь силен, что если возникала необходимость косить, то женщины, у которых мужья были на фронте, категорически отказывались это делать, несмотря на угрозы: «С косьбой страсть что было. Косить надо, а бабы ни в какую. Мужьято на фронте. Все ж боятся. Если косить будешь — убьют. И как ни грозил председатель — ни-ни. Только вдовы, и то бездетные, стары девы, сироты какие, ну те, у кого мужиков на фронте нет. А бабы на крайний случай серпами выкашивали. Наломаются, а косу в руки не возьмут» [26].

Как видно из приведенных примеров, война осознается крайне опасным временем для человека. В силу этого необходимо соблюдать целый ряд запретов и предписаний, призванных спасти жизнь мужчины на фронте. То, что эти прескрипции актуализировались именно в военное время, свидетельствуют и записи, связанные с Афганской и Чеченской войнами. Мужчины других поколений точно так же, как их отцы и деды, старались не писать свое имя, а женщины хранили костюмы сыновей, понимая, «что малы они будут мальчикам, когда вернутся, но сноха младшему не дала одеть на выпускной, новый купила; нельзя вещь другому давать, если хозяин на войне. Его убьют» [17].

Этого нельзя сказать о знаках войны. Вряд ли можно утверждать, что они активно бытуют в предвоенное время¹⁰, однако очевидно, что после войны множество явлений приобретают статус знаков войны задним числом, поскольку для традиционной культуры на фоне уже случившегося нечастья все, что в той или иной степени выходит за пределы нормы, рассматривается как предвестие нечастья, угрожающего как отдельному человеку, так и социуму в целом.

Примечания

¹ Здесь и далее цитируются материалы, хранящиеся в архиве Государственного республиканского центра русского фольклора, если не указано иное.

² См. например *Глинка Ф.Н.* Письма русского офицера. М., 1870.

³ Зеленин Д.К. Обыденные полотенца и обыденные храмы // Живая старина. 1911. № 1. С. 1–20; Журавлев А.Ф. Семантика и происхождение слова «обыденный» // Этимология. 1981. М., 1983. С. 77–83; Толстая С.М. Обыденные предметы // Славянские древности: Этнолингв. словарь. Т. 3. М., 2004. С. 487–489.

⁴ Добровольская В.Е. Запреты и предписания, связанные с обнажением человеческого тела (на материалах Владимирской и Ярославской областей) // Традиционная культура. 2010. № 1 С. 11–17.

⁵ Добровольская В.Е. Семиотическая функция одежды в обрядах и несказочной прозе (по материалам экспедиций 90-х годов) // Приобщение детей к традиционной культуре: народный костюм: Сб. материалов науч.-практ. конф. (Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 10). М., 2001. С. 110–117; Толстая С.М. Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М., 2005. С. 42–53; Она же. Одежда // Славянские древности... Т. 3. С. 523–533.

⁶ Термин, предложенный А.К. Байбуриным (*Байбурин А.К. «Нельзя... но если очень нужно...» (к интерпретации способов нарушения правил и запретов)*) // Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001. С. 4–11).

⁷ Скорее всего, речь идет о Страстной иконе Божией Матери («И тебе самой душу пройдет оружие»), дата празднования в 6-е воскресенье после Пасхи.

⁸ Речь идет о широко распространенном запрете использовать нож в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (11 сентября).

⁹ Вероятно, это связано с тем, что в фольклорной традиции коса является атрибутом персонифицированной смерти (ср. персонификацию смерти как бабы или старухи с косой).

¹⁰ У нас нет достоверных записей этого периода.

Список информантов

1. Е.А. Абрамушкина, 1928 г.р., с. Шубино, Город.
2. В.Н. Буйлова, 1940 г.р., г. Городовец.
3. В.С. Бровентьева, 1935 г.р., урож. с. Ивонино, с 1980 г. живет в д. Копнино, Село.
4. М.К. Борисова, 1908 г.р., с. Картмазово, Суд.
5. М.П. Белозерова, 1915 г.р., г. Пошконы.

6. М.Ф. Безбородова, 1930 г.р., д. Бережки, Суд.
7. А.Б. Волганова, 1919 г.р., с. Фоминки, Город.
8. Л.И. Гарина, 1941 г.р., д. Непейцыно, Суд.
9. М.П. Гавrilova, 1928 г.р., г. Пошконы.
10. А.С. Егунова, 1918 г.р., д. Куприяново, Город.
11. К.В. Егунова, 1926 г.р., с. Большая Брембала, Пересл.
12. С.М. Ермолаев, 1921 г.р., с. Красное, Пересл.
13. Е.А. Жильцова, 1927 г.р., пос. Волосатое, Село.
14. К.И. Забегалов, 1925 г.р., урож. д. Большая Муромка, с. 1949 г. живет в д. Чулково, Город.
15. А.И. Кукушкина, 1928 г.р., г. Пошконы.
16. А.И. Логинова, 1921 г.р., с. Драчёво, Село.
17. Н.А. Маркова, 1933 г.р., д. Шипилово, Суд.
18. В.П. Поволокина, 1923 г.р., с. Ям, Пересл.
19. Г.М. Пикина, 1925 г.р., урож. с. Карабарово, Мур., с. 1954 г. живет в пгт Красная Горбатка, Село.
20. Д.П. Петров, 1924 г.р., с. Ям, Пересл. (ПНПИП).
21. Н.С. Первушин, 1923 г.р., с. Ям, Пересл.
22. Н.С. Рогожина, 1936 г.р., д. Чулково, Город.
23. В.А. Серова, 1941 г.р., д. Курково, Село.
24. В.И. Смирнова, 1924 г.р., д. Дубки, Руз. (ЛАА).
25. М.И. Самойлов, 1925 г.р., г. Пошконы.
26. Ф.Ф. Соколов, 1918 г.р., с. Владычное, Пощ.
27. М.И. Тузова, 1915 г.р., г. Пошконы.
28. З.С. Феофанова, 1920 г.р., д. Бережки, Суд.
29. П.А. Фролов, 1928 г.р., г. Пошконы.

Сокращения

Горох. — Городовецкий р-н Владимирской обл.

ЛАА — личный архив автора статьи.

Мур. — Муромский р-н Владимирской обл.

Пересл. — Переславский р-н Ярославской обл.

ПНПИП — архив Переславского нац. природно-исторического парка (Переславль-Залесский).

Пощ. — Пошконский р-н Ярославской обл.

Руз. — Рузский р-н Московской обл.

Село. — Селивановский р-н Владимирской обл.

Суд. — Судогодский р-н Владимирской обл.

ПЕСНИ ВОЕННЫХ ЛЕТ

В данной публикации приводятся три песни. Первая из них — вариант песни времени Первой мировой войны «Милосердная сестра», получившая во время Великой Отечественной войны второе рождение и новую популярность; вторая — шуточная песня послевоенного периода «Я до войны с женой недурно жил»; третья — песня-переделка «Катюша». Все песни записаны в конце 1990-х гг. Первая песня записана в Москве от Т.Ф. Горбуновой, 1925 г.р., уроженки с. Гавриловка Екатеринбургского р-на Ульяновской обл., затем жившей в Сызрани. Текст песни был обнаружен также в рукописном сборнике «Уральские народные песни», впоследствии подаренном автору статьи дочерью Т.Ф. Горбуновой. Сборник составлен в с. Верхотор Уфимской обл., где Горбунова часто бывала в гостях и записывала песни от своей подруги Е.И. Карюгиной, 1920 г.р., с которой пела вечерами.

Вторая и третья песни записаны в г. Переславле-Залесском Ярославской обл. от Л.Н. Большаковой, 1945 г.р., уроженки д. Воронцово Переславского р-на.

Среди гор крутых карпатских

Среди гор крутых карпатских,
Среди гор крутых Карпат,
Пробирался ночью тёмной
Санитарный наш отряд¹.

Впереди его повозка,
На повозке красный крест,
В той повозке слышны стонь:
«О Боже, скоро ли конец?»

«Подождите, потерпите», —
Утешала их сестра,
А сама едва шагала —
Вся измучена, бледна.

«Вот подъедем мы на место,
Напою и накормлю,
Перевязки всем поправлю,
Домой письма напишу».

Вот один боец диктует:
«Здравствуй, милая жена,
Жив я, ранен не опасно,
Скоро дома буду я».

Вот второй боец диктует:
«Здравствуй, милая жена,

Жив я, ранен, но опасно,
Ты не жди домой меня».

Слышно стоны раздаются
У смертельного окна²,
И спешит к больному быстро
Милосердная сестра.

«Что тебе, голубчик, надо?
Не водицы ли подать?» —
«Нет, сестрица, не поможешь,
Я уж начал остывать.

Об одном прошу, сестрица,
Помолися за меня.
Если будет тебе время,
Извести родных хотя б».

Вот сестра встает молиться
За усердного раба,
На коленях пред иконой
На глазах блестит слеза.

Вот сестрица пишет письма
На душе у ней тяжело,
Её муж давно убитый,
Сердце кровью облито.

Я до войны с женой недурно жил

Я до войны с женой недурно жил,
И оба мы работали прилежно,
Жена была так ласкова ко мне,
И я к ней относился очень нежно.

Но вот нагрянула фашистская
орда,
Напали псов фашистских злые
пости,
Жена моя пошла стрелком простым
на фронт,
А я попал в технические части.

Четыре долгих года на войне
По разным направлениям
я скитался,
Четыре долгих года на войне
Ни разу я с женой не встречался.

Но вот с победой кончилась война,
Разбили псов немецких злую свору,
А дома меня встретила жена,
моя жена,
Она уже с погонами майора.

Теперь мне перед ней ни стать
ни сесть,
Я дисциплину строго соблюдаю:
Встаю я утром рано — отдаю
ей честь
И говорю ей: «Здравия желаю!»

А чтобы мне совсем уж
не пропасть,
Я с ней хочу чинами поравняться,

Среди гор крутых карпатских

$\text{J}=96$

1. Сре - ди гор кру - тых кар - патс - ких, сре - ди
гор кру - тых Кар - пат . . . про - би -
-ral - ся ночь - кой тем - ной са - ни -
-тар - ный наш от - ряд. Про - би -
-тар - ный наш от - ряд.

Я до войны с женой недурно жил

$\text{J}=120$

1. Я до вой - на с же - ной не - дур - но жил, . и
о - ба мы ра - бо - та - ли при - леж - но, же -
на бы - ла так лас - ко - ва ко мне, и
я к ней от - но - сил - ся о - чень неж - но. 2. Че -
ты - ре дол - гих го - да на вой - не по
(b) раз - ным на - прав - лен - ям я ски - тал - ся, че -
ты - ре дол - гих го - да на вой - не
ра - зу я с же - но - ю не встре - чал - ся.

Я буду добросовестно служить
И тоже до майора добираться.

Но только вот боюсь я одного:
Останусь у жены я под началом —
Пока я до майора дослужусь,
Жена моя уж будет генералом.

Катюша
(песня-переделка)

Расцветали яблони и груши,
Поплыли туманы над рекой,
Собралась идти в кино Катюша,
Собралась однажды в выходной.

Губы Катя смазала помадой,
Маникюр на ногти навела,
Голубое платьице одела,
Ридикюль под мышку — и пошла.

Только вышла Катя за ворота,
Ей навстречу едет грузовик,
Подняла Катюша праву руку:
«Разреши доехать?» — говорит.

Шофер — парень тоже был
неглупый,
Он машину вмиг остановил,
Подмигнул Катюше правым
глазом
И в кабину рядом посадил.

Вот машина мчится по аллеям,
У разбитой сломанной скирды
Вылезает шофер из кабины:
«Радиатор, Катя, без воды.

Катя, быстро сбегай за водою,
Я в машину мигом подолью.
Ридикюль оставила в кабине,
А сама спустилась к ручью.

Отошла Катюша метров за сто,
Слышит — снова загудел мотор,
Оглянулась Катя — побледнела,
С ридикюлем улетел шофер.

Документы, карточки и деньги
Улетели в незнакомый путь.
«Ничего, возлюбленная Катя,
Проживешь без хлеба как-нибудь».

Расцветали яблони и груши,
Поплыли туманы над рекой,
У ручья возлюбленная Катя
Залилася горькою слезой.

Примечания

¹ Каждые последние две строчки повторяются два раза.

² Вероятно, должно быть «у смертельного одра».

Публикация В.В. ЗАПОРОЖЕЦ
(Москва)

РАССКАЗЫ О ВОЙНЕ В КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ

В Куйбышевском районе (бывшем Жиздринском уезде) Калужской губернии, где более 30 лет работали участники фольклорных экспедиций кафедры русского устного народного творчества филфака МГУ, были записаны многочисленные устные рассказы о тяжелых боях осенью 1941 и 1943 гг. и об оккупации, песни и частушки о войне, гадания, сны и приметы, предчувствия, поверья, бывальщины, былички, предания и легенды. Интересно наблюдать, как постепенно мифологизируются воспоминания о войне. Особенно это ощущимо в текстах «из вторых рук». В последние годы появились новые дискурсы, например рассказы детей и внуков, не знавших войны, а пересказывающих воспоминания родителей и дедов. Война в этих рассказах обрастает порой фантастическими чертами.

В этой небольшой подборке представлены три рассказа, вернее три небольших фрагмента из развернутых биографических повествований, записанных в последние годы во время наших индивидуальных экспедиций в этот район и в ходе фольклорной практики лета 2008 г. Все материалы хранятся в личном архиве публикатора.

Рассказ о могиле неизвестного летчика в д. Латыши, которая с годами стала сакральным местом (к этой могиле идут люди с просьбой о помощи и эту помочь получают), относится к типу текстов, жанр которых непросто определить.

Станцию Бетлица и окрестные деревни бомбили наши самолеты. Несколько раз их сбивали немецкие зенитки. Воспоминания жителей очень противоречивы: спорят, когда и где, рядом с какими деревнями самолеты упали, как погибли или спаслись летчики.

Летом 2007 г. Валентина Афанасьевна Михайлова впервые рассказала мне историю могилы русского летчика, похороненного в опустевшей д. Латыши. Через несколько дней я записала ее рассказ на магнитофон. А через год, в 2008 г., сделала повторную запись уже в Латыши на могиле безымянного летчика (хранится в архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ). Магнитофон немного сковывал Валентину Афанасьевну. Рассказ стал более сухим и сбивчивым. Исчезли некоторые живые подробности и детали.

Когда в окрестностях д. Воронцово упал сбитый самолет, один из летчиков сгорел заживо. Другого немцы привезли в свой лазарет в Латыши. Через три дня летчик умер, и его похоронили прямо возле школы, где размещался лазарет. Старик Иван Романович Михайлов наблюдал из окна, как немцы опускают в могилу тело летчика, завернутое в простыню. Он попросил похоронить его рядом с летчиком, а не везти на кладбище в Закрутое за 8 км.

После войны деревня Латыши постепенно умирала. О могиле на какое-то время забыли. В 1950-е гг. на нее наткнулась Валентина Афанасьевна Михайлова и с тех пор ухаживала за могилой, каждое лето навещала ее. Шло время, и о могиле безымянного летчика стали слагаться таинственные и необъяснимые истории. И сама могила стала превращаться в некое мистическое и сакральное место. Сюда обязательно заходят случайные путники, грибники и ягодники, оставляют на могиле конфеты, печенье, ягоды и яблоки. Это не только дань памяти погибшему летчику. Постепенно зародилось поверье о том, что летчик помогает, дает силы на дальнюю дорогу.

Необычным сюжетом стал рассказ о «святом хлебе» *паске*, который носили по деревням молодые девушки весной 1943 г. Молодые, обязательно «не грешные» девушки несли к линии фронта *паску* (пасхальные куличи). Придя в какую-либо деревню, они угождали *паской* всех жителей. Из остатков «перепекали» новый хлеб, собирали группу местных девушек и несли хлеб дальше. По поверью, как только этот хлеб донесут до линии фронта и солдаты его попробуют, война тут же закончится. К сожалению, пока не удалось записать вариантов рассказа о «святом хлебе».

Легенда о «счастливом» человеке, немой девочке, ради которой была спасена во время страшной бомбежки вся деревня, вполне укладывается в традиционные жанры. Рассказы о «счастливых» людях — дурачках,увечных, немых, ради которых Бог щадит всю деревню, мы не раз записывали в этом районе.

О могиле неизвестного лётчика

Я-то не отсюда. Это как мне муж рассказывал. Вот здесь школа прямо рядом и госпиталь был, немецкий госпиталь. Его вот привезли... Один лётчик сгорел. Сначала я думала, вот там в Цвыровке самолёт подбили, но те оба погибли, и могила тама. А это мне Борисов, он председатель совета был, говорит: «Это за Воронцову подбили, один погиб лётчик, а этого, — говорит, — привезли. Мы, — говорит, — тоже пацанами были...» Муж мой и еще друг его Петя Данилкин, тоже умер, в Кирове жил. Говорит: «Мы подбегали под окно смотреть в госпитале там, а нас, — говорит, — отгоняли немцы. Он там лежал, обгорел, тоже обгоревший был. На третий день он умер... Немцы здесь выкопали могилочку и похоронили». Я говорю: «А как же, без гроба?» — «Какой, — говорит, — гроб, в пробыстинку завернули, положили, закопали и всё...»

А ихний дом был через дорогу. Тут же кустов не было. А девушка сидел, в окно смотрел и говорит: «Я умру вот скоро, мене чтоб никуда не везли, похоронили с лётчиком...» Ну, может быть, и везь-то не на чем было тогда, и, чтоб в Закрутое не тащили, он говорит: «Похороните меня с лётчиком». И похоронили... Вскоре, месяца через полтора, он умер. Но он болел, он старенький был. Михайлов Иван Романович. А лётчика неизвестно [как зовут].

Я приехала сюда работать, вышла замуж, мне было 21 год... Работала на ферме я, там загоняли мы скот, я помогала дояркам выгонять их на дойку. Это еще было всё в 58-м году. И в чащу залезла за коровой, смотрю — там загородка такая. Я там не спросила у доярок, а домой когда пришла, у свекровки говорю: «Чтой-то там такое, загородка какая-та?» Они говорят: «Это ж наша девушка с лётчиком». Я говорю: «Ну что ж он так? Давай топор брать, надо ж вырубить и как-то...» А тогда ж этого штакетнику, как вот щас, не было. Просто берёзовые палочки Митя там вырубал, я носила к этой к оградке. [Там даже не было креста?] Ничего не было. И оградки даже не было... Ну мы жердочками сделали, прибили всё... Мне было интересно, я узнала... Значить, там Митя и свекровка, к нам часто сосед Петя Данилкин приходил. Они вспоминали всегда, если выпивают... Они жили за дорогой, у них пятистенка была, а через дорогу у них была школа. Ну и немецкий лазарет был. Они не госпиталь называли, говорили «лазарет». Ну и в одно время, когда там привезли раненого русского лётчика...

Потом время шло-шло, тут стал колхоз богатеть, и пилораму завели. Мы штакетнику этого там напилили, привезли, огородили всё. Столбы новые дубовые

сделали и штакетником всё... И дверочка там есть. Я посадила сирень, она и щас там цветёт. Коровы там ходили, объедали сирень, она уже разлапилась туда-сюда, надо её вырубить... Креста даже не поставили. Потом вторично мы сменили этот штакетник и усё. А время ж идёт, уже сколько ж лет? Это пятьдесят? Это года уже четыре будет. Решила я проведать... И с его племянником мы ездили два раза. Заходим на могилочку, берём там конфеток, печенья ложим. А там ферма, дети с родителями приезжают, всегда приходят [на могилку], тоже что-то приносили, почту носют в Латыши в неделю раз. Приду, когда вот раньше у нас огород был, смотрю, земляника наложена или яблочки лежат. Они это ради, я думаю, не девушки, а ради лётчика.

Ну и пошла я. Устала, не могу даже как... Зашла, посидела на могилочке. Встала, говорю: «Дедушка ты, лётчик, не могу, — говорю, — не знаю, как я и дойду». Ну посидела и пошла. Ну и приключилось то, что я рассказывала...

Ну и пойду, думаю, напьюся, там где дом, мужчина жил. Он вынес квасу, там женщина одна корову пасла... Посидели мы тама. Я им тоже пожаловалась: «Не знаю, как мне дойти, — говорю, — не могу, что-то больно ноги...» Идёт машина. А там же редко машины проходят. Машина идет, легковая. Ну думали, там на краю бабушка жила, думали, сын с Калуги её. Этот мужчина говорит: «Это ж белая, а в его красная машина». Ну и проехала машина туда, на край на самый и чуть погодя развернулась и идёт назад. Я говорю: «Я щас попрошусь, может, докуда едеть, давайте спросим». Ну, он остановился. Говорю: «Вы не на Закрутое обратно поедете?» — «На Закрутое», — говорит. Я говорю: «Возьмите меня». Он говорит: «Пожалуйста». Один сидел. Ну и поехали. Я говорю: «Чего вы быстро вернулись?» А он говорит: «Во, ехал, говорить, в Киров. Из Кирова, говорить, в Песочную с Десногорска. И я, — говорить, — сюды всё ехал. Карта, кажется, у меня, всё так. Не туда свернул, и всё».

Ну, я так и думала, что помогли мне девушка и лётчик... Ну потом я посмотрела уже, карта в его, а тут осень была, грязно. Я говорю: «Не проехали бы вы ни за что сюда, потому что пешком не дойти по лесу, не то что...» [Значит, правильно его завернули? Лётчик и вам помог и ему?] Вот эта, что сегодня женщину хоронят, она работала в Кирове... И тут оформляя документы. Эта Мария, она с Латышей, она пенсию оформляла, ходила на завод в Киров. С Кирова автобус до Анновки ходил, а с Анновки километров пять... И вот тоже рассказывала: шла с Анновки,

еле-еле дошла, говорит. А до Закрутова надо всё пешком же идти [еще километров семь]. Дошла вот до могилочки, где девушка наша, Иван Романыч, лежить и лётчик, и говорит: «Положила конфетки им, села и говорю: "Как вот мне... помогите дойти, боюсь, уже осенью, темно, не дойду до Закрутова"». Говорит: «Вот посидела, скоткуда у мене силы взялись, и пошла, и пошла, и пошла...». Вот пришла на могилочку тоже... «Просто я попросила их, — говорит, — боялася, уже вечер, чтоб усё...» С Анновки шла. Я вам говорю, что там все заходят. «Я, — говорит, — попросила их силы дать, чтоб дойти вот до Закрутого...» Ну она так мне говорила. Я рассказала, как-то мы с ней разговаривали. Она говорит: «Я тоже. Со мной это было...» [1].

О «святом хлебе»

Вот той-то лето приходили, приносили какие-то булки хлеба: это, мол, паска ходит. Ну, так они еще после Пасхи, так они и называли... Да, пасхальный, якобы святой хлеб от Пасхи, посвящённый якобы каким-то патриархам или попам... Каким и что, нам не докладывали. Мы ж не знали... Этот хлеб раздавали всем, как навроде святой хлеб, и по народу, вот... Разрезали прямо в контуре. Часть оставляли и давали, чтоб попал в свежий хлеб. Этую паску перепекали. Вот этот хлеб размачивали и пекли свой, три здоровых ковриги, на горб — и потащили. Ну, а этот бы хлеб, он бы столько-то времени не дойшёл, что они принесли до нас. А мы свежий понесли. Он, может, неделю и будет...

Вот действительно, наверно, как до фронта дошел, так и попёрли немцев. Мы с ними не ходили, а мы уже его.... продолжение было, нас одних послали. Да. Просто собрали собрание, ну и организовали, кого послать. Староста сказал: «Надо нести, кого пошлём?» Мать согласилась мене... И мать надумалася: а пусть и моя дочка несёт... Еще мне и было, можа, пятнадцать... Шесть классов всего кончила до войны, после войны я не ходила. Еще и мене послала эту паску нести. Нести до следующей этой [деревни], чтоб паска попала на фронт. И как до фронта дойдёт, солдаты этой паски наедятся, война кончится [смеется]. И пошли.

Получилось, мы не одни попали. Со второй деревни, мы называли Поляковка, а Александровка пишется, тоже девочки. И их привели, нас не одних, и нас собралось много. Нас, наверное, человек пять было да тех человек пять. Молодые девушки, да. Чтоб были девушки, ну вот как вам сказать, как они называются? Чтоб не мараные были. Чтоб святой хлеб и чтоб были девки... Специально, чтоб

были не грешные женщины, молоденькие. А вот видишь, и мать надумалася: а пусть и моя дочка несёт.

Мы не до передовой несли, а мы в деревню, в которой нет, а те — неси дальше, как вот письма. Оно само по себе, мол, дойдёт... А мы шли, в которой еще паска не была эта... Вот спросим в деревне, отвечают: нам принесли, несите дальше. Ну и мы несём дальше... Да, обязаны! Как вот какие-то письма писали, чтобы переписать: ты должна принести, дать, где нету. Чтоб все покушали этого хлеба святого, да. И так вот, чтоб до передовой дошёл... <...> А мы жничёго не понимали. Ну, это было что-то, это от наших было... Ну носют паски, паски, что им было надо разглядеть. Ну так-то они говорили. А как и что, мы не знали тогданичёго. А это переходили, специально, под этою паскою куды-то движение было, партизанское или еще. Ну, так было спланировано, наверно, у русских, я не знаю. Это после, уже после войны стал разговор, что это было сделано русскими, чтоб больше узнать.

Ну, мы и шли. И вот идём-идём. «Паска была, паску приносили». Идем дальше, и на Бляжевичи. А там на хуторе был штаб немецкий... Уже там знали, что носют паску. И вот позвонили там куды-то дальше в комендатуру. Позвонили, что идут, уже знают и чего. Вот уже навстречу нам едут, как их называли? Жандармёры эти, блестящие бляхи. Едут навстречу, проезжают нас. Мы идём, нас не трогают, идём-идём спокойно же — паску несём, святую, на фронт, чтоб война кончилась.

Потом ворачиваются назад, догоняют. И, значит, на вторые слезают, а эти поехали, и нас в штаб. Ну и допрашивают нас. Мы рассказываем. А там уже позвонили, всё рассказали. Позвонили они кому-то, в трубку, и хотели там, что задержали нас. Ну,ничёго нам не делали. Расспросили у нас, как и что. «Несём хлеб». — «Ну, а как вы думаете, чтоб хлеб этот попал на фронт, а каким?» — «А каким-либо, но лишь бы война кончилась, а кто съедить этот хлеб, лишь бы были здоровы и кончилась война». — «А победу вы чию хотите?» — «А что нам победа. Нам лишь бы войны не было, и попришли наши отцы и братья домой, и ваши что пришли на свою родину, и война кончилась». Ну, им такой ответ понравился. Так что против их не сказали... Довольны этим, что хороший ответ. «Хлеб, давайте хлеб!» Мы положили на стол. Поворочили, посмотрели: «Ладно». Ну, как они, не барышни, я забыла, как они молодых называли? Панёнки, да. «Мы ваш хлебушек обязательно доставим на передовую солдатам, чтоб отведали ва-



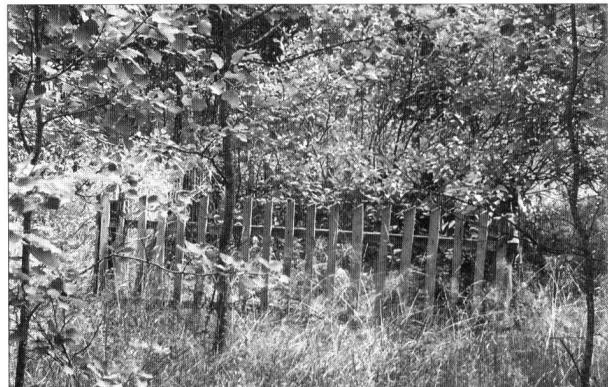
Жительницы д. Цыровка, в центре — Валентина Афанасьевна Михайлова

шего хлебушка и чтоб война кончилась. Мы тоже хотим конца войны». Ну и не сказали они, ждём победы или что. А что б, могли и уничтожить... Не, обратились хорошо: «Отставайтесь, мы вас накормим, напоим...»

[Но вы не донесли эту паску до фронта?] Где нам до фронта! Мы лишь бы сдать ее. А раз забрали, немцы в штаб привели, ну и разговаривал с нами по-русски человек: «А что вы хотите, чьей вы победы хотите?» Не скажешь же, что хотим, чтоб наши победили. [И далеко вы донесли?] А я не знаю — Белаково, это хутор Бляжевичи. Ночевали мы, там у одной девки была родня, Игнат, отцов брат. И вот как до его дошел слух, что его племянница попала сюды, и они пришли в комендатуру. Его там как врача знали все. И она повела нас к себе, вот всех этих пять девочек. Мы у него ночевали. И ужинали, и завтракали. Ну, сказали, зайдите в комендатуру. Назавтра она нас повела в комендатуру, нам дали пропуск, чтоб нигде нас не задерживали, чтоб прошли всё, что надо. И дали нам пропуск, чтоб нигде нас не держали.

Бот эти девки с Александровки оставались. Куды они их и где ночевали, после мы не спросили у них, где они ночевали...

Только вот первый май был. И говорит [немец]: «Мы тоже будем праздновать первый май, отставайтесь с нами гулять, и мы с вами потанцуем». А мы: «Еще мы не танцуем». — «А сколько вам лет?» — «А, ладно, сколько...» Еще шестнадцать, наверно, не было, лет пятнадцать. Ну, вот так мы и при-



Могила неизвестного летчика в д. Латыши

шли домой. Но я дома, как пришла, плакала: «Зачем ты разрешила мне идти?» [Они вас не обидели? Никто вас не тронул?] Да, не тронул. Говорят: а как вы, говорят, не боялись, вот виши, попали к нам, может все случится с вами? Я-то помоложе, а которые ж постарше, те — о-о: «Немецкий солдат благородный, на русскую шваль не кинется». Они захотели и всё. «Назавтра будет праздник, приходите гулять» — ну, правда, отставляли нас... Хлеб забрали: мы сами, говорят, на фронт отвезём, мы тоже, говорят, хотим победы, не победы, а чтоб война кончилась [2].

О счастливом человеке в деревне

[Расскажите, как вас бомбили?] Помню, это я помню. Как раз молотили хлеб... И мы ж дети были, бегали коло это. И после ж пришёлся, как фронт, наши пришли, и самолёты были, спускались тут на поле. И был у нашей хате лётчик. Во помнила, чим и звали. Мать с им и разговаривала, всё рассказывал. Ён и спрашивает у матери: «Мать, что у вас такой счастливый? Да. Мы летели...» Их посчитали, детвора посчитали: сорок

два самолёта летело! «И хто у вас тока счастливый? Нам был приказ от наших: Пáдерки разбить у дым. Четыре деревни етих, Пáдерки. Немцы ж тута, разбить их. Ну хто у вас счастливай? Вы счастливы: у нас даже начальник летел хороший. Как глянули на детей, — и говорить, — мы летим, и у вас вот тут-то на конце и обоз немецкий». Правильно, и обоз немецкий стоял. «Нам тода по рации начальник сообщил, во тут во по лугу (были луга у нас кругом) по бомбе скинуть. Как скинули мы, как глянули, пометалися дети — хто куда, хто куда! Полетели. А тут обоз». И говорить: «Хто тока у вас счастливый?! Тогда, — говорить, — дал ён нам приказ — полетели на Бетлицу. Да. Мы круг, — говорит, — дали и заметили мы склад немецкий, и мы, — говорить, — начали грохотать. Вот тогда, — говорить, — всё ж нам видно: заламинилося, всё рвется». А даже летели осколки. У нас одну на Васюках и женщину сколком убило. Мы тода поразбились, у нас у немца же был пост во тут у хате. И была окопа у их тоже выкопана. Копа была в валёжках выкопана. Тута ж такое дело: спасалися! Ну вот и тада поприбегли кто сюда, и етот, кто ехал, немцы в ету окопу посбегли. Одны только лошадя, повозки стояли на дороге. Это и ён говорил даже. «А народ увесь, — говорить, — поскрылся. Пролетели... Тада, — говорить, — мы, как облетели Бетлицу и прилетели сюды на Пáдерки. Нет ни котёнка! Все похоронёмы. Все похоронились», — вот усё он рассказывал.

Моя мать и говорить: «Сынок, у нас вот один человек с детства няной, нешто йна счастливая. Вот мойго мужука сестра была немая. Можа, через ее. Счастливы мы, отсталися живыми». Вот что.

Всё ж переживали, да, а што ж делать. И много. Моя мать, как умёршие [похоронки] получала от сына, это старухи хорошие были: всё обмирало, даже ночами находились. А потом и от батьки пришло умёршее. Ну тогда был народ половобий [сострадательный], сейчас не такой-то народ стал... [3].

Список информантов

1. Валентина Афанасьевна Михайлова, 1937 г.р., урож. д. Глуховка; зап. в 2007 г. в с. Закрутое.

2. Екатерина Григорьевна Денисова, 1927 г.р., местная; зап. в 2007 г. в д. Цыровка.

3. Прасковья Андреевна Азарова, 1929 г.р., местная; зап. в 2007 г. в д. Пáдерки.

Предисловие и публикация
Л.Ф. МИРОНИХИНОЙ
(Москва)

«НУ, ПЕХОТА ЕСТЬ ПЕХОТА... АМУНИЦИЮ НА ПЛЕЧО И ШАГАЛИ-ШАГАЛИ, ВОЕВАЛИ ТАМ, ТАМ, ТАМ...»

Вынесенная в заголовок фраза принадлежит Нимбу Доржиевичу Доржиеву (хоринскому буряту из рода Шаряд, 1923 г.р.). С Н.Д. Доржиевым мы познакомились 22 августа 2009 г. в забайкальском селе Сосново-Озерское, лежащем в лесостепной котловине на южной окраине Витимского плоскогорья (бассейны Селенги и Витима—Лены). Мы собирали сведения по мифологии и обрядовой практике бурят¹, и все наши вопросы относились именно к этой области. Рazuумеется, при первом знакомстве мы спрашивали у информантов об их происхождении и профессии.

Так было и на этот раз, однако к нашему вопросу (ответ на который обычно умещался в две-три фразы) Нимбу Доржиевич отнесся весьма вдумчиво и неформально. Его ответ, продлившийся не менее 40 минут, представлял собой обстоятельное жизнеописание нашего собеседника. Говорил он по-русски, но, закончив изложение «устной автобиографии» и вернувшись к основному предмету беседы — обычаям и верованиям бурят, — сразу перешел на бурятский язык. Собственно, так происходило и при других интервью — диглоссия местных жителей имела четкую тематическую обусловленность: о делах обыденных они говорили (и, по-видимому, думали) по-русски, тогда как описание национальных культурных традиций шло преимущественно на родном языке.

Свой рассказ Нимбу Доржиевич оборвал внезапно — дойдя до демобилизации в 1947 г. и возвращения в родные места. Собственно, рассказ охватывает первое 25-летие его жизни, причем большая (и наиболее выразительная) часть посвящена военным годам. Следующие 60 с лишним лет жизни уместились в нескольких коротких фразах. Показателен финал рассказа: «Дальше всё, никуда не уехал». Он дает возможную разгадку отмеченной диспропорции: одной из важнейших «опор» повествования являются сообщения о пространственных перемещениях рассказчика, которые обеспечивают связь соседствующих эпизодов (что вообще характерно для устного сюжетосложения). После прекращения движения рассказывать становится как бы и не о чем.

Нет никаких сомнений в том, что этот рассказ звучал отнюдь не впервые. Повествовательную стройность и завершенность он обрел явно в процессе неоднократных воспроизведений, оформившись как устойчивый автобиографический нарратив — из тех, которые составляют семейную «устную историю».

С.Ю. Неклюдов

...К тому времени, когда мне где-то десять лет было, тогда времена были, до советского времени это было. Мы жили кочевым образом жизни. Летом, значит, вот, вот в этом месте, в районе этого села... озёра разливаются летом. А весной, это, осенью туда в лес, где пастбища есть, кочевали. Зимой ещё дальше кочевали, сено косили, там зимовали. Ну и после того, значит, это 17-е годы — установление советской власти. Вот потом еще. У нас, значит, сперва образовалася коммуна, образовалася, объединение было. Это было где-то 27-е, 28-е годы были. А когда уже советская власть, значит, установилась, объединения были, сперва коммуна, потом называлась артелью и потом колхозы назывались, стали коллективное хозяйство.

Ну, я учился, учился, меня зимой привозили на учебу в Сосновку. Учился до половины зимы, это, значит, где-то зимние каникулы, вот до той поры учился. У знакомых жил. Потом всё — не пошёл в школу. Этот год так, пропал. Помню, что был преподаватель, учительница показывали, вот, говорит, коммуну какую-то, говорили, значит, так в школу поступил, это были 31-й, 32-й год, в школу. В 934-м году вступили в колхоз. Колхоз назывался здесь, значит, у нас сейчас, значит, центр село Сосново-Озерское² называется, а к этому времени у нас была же Сосновка, была Большая, Сосновка Малая. Она, значит, вот в этом районе против нас была Малая Сосновка, а там Большая Сосновка. Между ними такое было пространство.

Называлось, значит, колхоз имени Маленкова. Колхоз «Красный партизан» назывался, значит, Малая Сосновка. И мы все туда приехали, и там стали жить постоянно. Ну и я учился до 8 класса здесь в Сосновке.

К тому времени было постановление Совета народных комиссаров, чтобы обучали людей к работе — профессиональное образование. Что, если все будем учиться, некому будет работать, значит. Поэтому, значит, обязали, обязывали тогда выделить из колхоза двоих или троих, значит, ребят, чтобы нас обучили там в городе какой-нибудь профессии. Ну, колхоз меня, значит, дал. Вот это Доржиева, вот его мы отдаём вам. Я 8 классов окончил, я говорю: «Не пойду, учиться здесь в школе буду, учиться». Ничего подобного, закон есть, значит, ты давай, тебе надо в город Улан-Удэ ехать, там тебя будут обучать профессионально, ты будешь специалистом и так далее, и так далее. Значит, приехал оттуда представитель школы, я отказывался-отказывался, но потом в район меня вызвали. «Если откажешься, не поедешь, в тюрьму посадим, всё, и никаких». Ну чё, пришлось ехать.

Приехали в Улан-Удэ, ФЗО № 1 было. ФЗО № 1 обучались там. Нам предлагали, значит, вот маляр есть, столяр есть, плотник есть, так вот. В нашем училище вот эти вот три специальности, можешь выбрать любую профессию. Ну, я говорю, значит, так. Я знаю. Что работу плотника, отец плотником работал, я знаю это, значит, бревно кантовать это. Я говорю. Лучше, ну, столяром буду. Ну вот, столяром, значит.

Нас обучали, готового ничего не было. Нас устроили там в бараки, линия геологическая там, значит. И нас вели туда на берегу Уды строить своё помещение для учёбы. Ну вот, мы от пилорамы столбы закапывали, доски таскали, опилки таскали, в общем, такой барак строили. Ну и вот, когда уже готово было, значит так, нам дали, значит так, по топору на двоих, на четырех один рубанок, на двоих, значит, долото, молоток и так далее. Вот будем учиться строгать и так далее.

Вот только начали делать, в 41-м году война и началась. Вот, значит, нас оттуда сняли, мы будем учить вас по железнодорожной профессии. Вот мы тогда стали учиться железнодорожной. На рабочего железной дороги, в общем. Вот как надо рельсы, шпалы, костили, молотки, лома, путевые обходчики, сигнализации железнодорожные, зна-

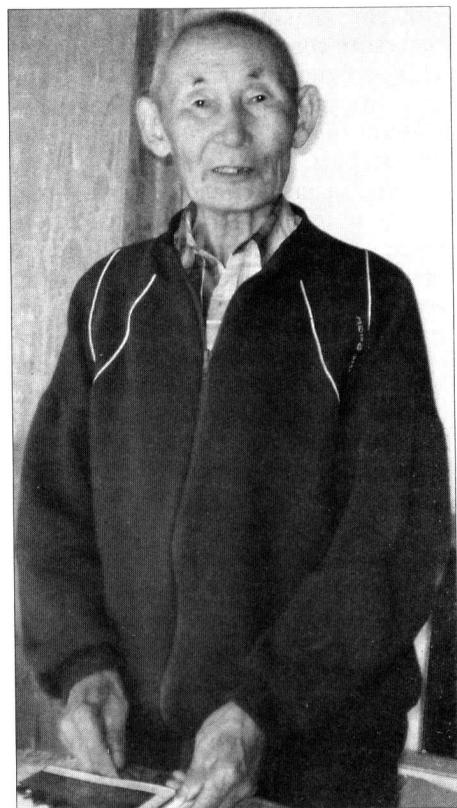
чит, ну и так далее. Вот, значит, так. Менее полгода учились и потом распределили по железнодорожным участкам. Ну, Восточно-Сибирская железная дорога. Ныне одиннадцатая дистанция пути, ныне город Бабушкин³ называется. Это за Улан-Удэ туда. Вот оттуда нас, значит, по блокпостам распределили. Мы, трое ребят, попали, значит, в это, блокпост «Прибой», одиннадцатой дистанции, и стали там работать. Один был из... один был из нашего района от Карла Маркса, ага.

Вот, значит, к весне, в марте месяце, мама мне телеграмму подала. Говорит, отец в это время был старый от призывающего возраста уже, какого, 96-го года рождения был. На военную охрану мобилизовали, сняли. Мама с маленькой сестрёнкой оставалась, когда папу взяли, телеграмму подали. Я получил эту телеграмму, обратился к мастеру: «Домой бы съездить... Отпустите, съездить надо». Он говорит: «Ну хорошо. Но я могу... тебе на длительный срок не могу отпустить, но три дня даю», — говорит, вот. Три дня это, значит, с поездом оттуда надо приехать, поездом, не останавливаясь в Улан-Удэ. Тогда, значит, нам участок дал бесплатный проезд, разрешение до Улан-Удэ, не дальше.

Но, значит, известно было, военное время началось такое. Тогда нам, значит, 600 грамм хлеба давали. Всё, никаких жиров, никаких ни мыл, всё, ага. Это мы на три куска разрезали, один вечером, другой в обед. Байкал рядом волнуется, вода чистая, котелочек начерпашь, закипятишь, кусочек съешь, так, ломик или лопату на плечо и пошел работать. А к тому времени, это пучина⁴ называется, когда земля замерзает, полотно железной дороги, это, колебается. Под рельсы подлаивали карточки, костили снимаем, это, большие гвозди снимаем, туда карточку ложим и снова забиваем. Вот такая работа. Когда дежурство, значит, круглосуточное, и вот, значит, мы такую работу делали.

Весной, вот когда мне разрешили выехать домой, я тогда у нас, значит, с Улан-Удэ досюдова транспорта не было. В редких случаях только, в единичных. В колхозах-совхозах машин-тошибко не было. Может, один старый грузовик был — всё. До Улан-Удэ ездили сутками, ночевали дорогой, а основное сообщение было с Улан-Удэ нашей Сосновкой через станцию Могзон⁵ Читинской области. Вот.

Но вот дорбогой меня милиционер (железнодорожные милиционеры тогда



Нымбу Доржиеевич Доржиев. Фото С.Ю. Неклюдова

работали), он говорит: «Ты откуда?» Я говорю: «Домой еду». — «Откуда?» — «Оттуда». — «А где у тебя разрешение?» Я говорю: «Вот», — удостоверение железнодорожника показал. «Это, — говорит, — не документ». Всё. «Где документы у тебя? Кто разрешил?» К тому времени убегали с этих школ ФЗО, вот. Тот видел меня как беженца. «Ни хрена, давай». Арестовали, взяли, в каталажку посадили. Всё, до выяснения. Но я сказал, вот такой, такой-то. Станция там, там работаю, вот. Потом они, видимо, на завтрашний день связались, действительно, человек разрешил. Меня отпустили, слава богу.

Но вот приехал на станцию Могзон, на станцию Могзон у нас на лошадях только груз возили. Оттуда груз, оттуда груз. Тут рыбу возили туда, оттуда, значит, иногда и порожняком, пешком, пешком или на лошадь попадёшь. Вот так, значит, 110 километров до станции. Вот так домой приехал. Домой приехал вот так. Там, это, три дня-то разрешённых, да кого там, трёх дней до Могзона ещё не добирался.

Ну, в общем, обратно назад не поехали. Оттуда телеграмма была в сельский совет, вот, значит, такой-то такой-то должен быть там у вас. Найдите, обратно вышлите на работу. Ну, тут, зна-

чит, вот, знакомый был председатель сельского совета нашего. Она говорит: «Такую бумажку мы получили. Я сказала, что там у нас такого человека не прибыл, нету». Нарочно, значит. Вот там остался.

Вот, значит, остался, и в 42-м году в августе призыв. Призывался летом, когда на покосе работал. Вечером приезжают, вот тебе повестка, завтра в военкомат. Ну, хорошо. Я вечером оттуда приехал домой, вот, говорю, меня, говорю, военкомат вызывает, в армию служить призывают, да. Там полотенце возьми, кальсоны возьми там. В военкомат прийти в 8 часов утра. Мама-то две штуки лепёшки наст्रяпала, тогдато же ведь индивидуальное хозяйство запрещено было, одна коровёнка была, да и то, значит, масло... молоко... Взял полотенце, взял, приехал, вот, готовый. На лошадях в Могзон ехали, пешком шли, где-то лишняя одежда если, куртку, на воз, а мы шли все пешком до района. Ребят 42 человека призывались в районе и так пешком в Могзон. Оттуда в Улан-Удэ. С Улан-Удэ в Читинскую область.

В Чите нас обучали. А летом, до этого еще, подготовительные работы к призывным возрастам нас собирали в школе на двухэтажных нарах. Представитель райвоенкомата один, значит, другой какой-то молодой человек нас обучали. Ночью поднимали два раза в ружьё: «Подъём! В ружьё!» Деревянную винтовку дали, вот, надо маршировать, там, бегать. Иногда два раза ночью или один раз ночью поднимали нас, тренировали. Ну, мы в Чите учились, на младшего командира нас обучали, класс автоматчиков. Тогда в начале войны автомат ППШ назывался — пистолет-пулемёт Шпагина. Вот там были. Год обучились, год обучились, младший сержант звания. <...> Барак был, когда учились, трёхэтажные нары. Кормили в другом-то полку, утром покушаешь... все окончили школу.

Там нас раскидали туда-сюда. Некоторые — сразу в маршевую роту на фронт, некоторые — в запасные части и так далее. Запасный стрелковый полк, значит, в Шилку, потом, значит, в Не[р(?)]чинск. Нас привели, там училище. А потом, значит, оттуда нас с запасного полка нас передислоцировали в Среднюю Азию в город Бухару, это Туркменистан. Это было август месяца. Жарко. Неакклиматизированные, стеклянную флягу воды давали. Занимались, это, утреннее, дневное занятие было с 6 до 10 утра. В жаркое время летом, значит, в казарме.

Под вечер после 5 часов занятия вот тогда проводили. А потом перевели в Узбекистан в город Самаркандин. Вот в Самаркандине нас, значит, ну я это, это уже было конец 43-го.

Вот начало, 44-й год уже пошёл. Оттуда я всё время просил командира: «Разрешите мне, я на запад на фронт хочу, значит». — «Ну, погоди, погоди». Ну, там вода дефицит был. Воду откуда-то качали, там яму копали, оттуда подавали. Мутная-мутная, с илом. Не хотелосьшибко жить... жарко... В одно время, в общем, мне разрешили. «Ну, в маршевую роту будем оформлять, ты, поедешь». Ну, хорошо. Ну, и так я оттуда поехал на фронт. Поехал, значит. В конце августа это было, конец августа 44-го года.

Значит, 2-й Прибалтийский фронт, на это, дивизию, 282-я стрелковая дивизия, район Эстонии. Три Прибалтийские республики же там, это — Эстония, Латвия, Литва. Вот это в Эстонии, в общем. Ну и там, значит, вот воевали. Наш город наша дивизия освободила город, город Тарту. Дивизии присвоили звание Тартуской дивизии после освобождения города Тарту. Нас, значит, ну, отвели на пополнение, чтобы больше стало, значит, людей. Ну, значит, в район Игарки, Северной Двины, там какое-то было село, что ли. Вот там, значит, на берегу Двины, значит, там немножко отдыхали на пополнении. И вот в ноябре, так, потом, значит, в декабре, в конце декабря нас оттуда увезли на запад, на запад в район, значит... обороны. Там, значит, наступали, значит, там. Ну, пехота есть пехота, значит, там, всю амуницию на плечо и шагали-шагали, воевали там, там, там. И потом, значит, в районе Восточной Пруссии (это Польша) утром пошли в наступление, и меня ранило.

Получив ранение, нас в тыл увезли. Сюда, город Львов, вот. Это на Украине, вот. Там была, там госпиталь был. В госпитале мы лечились-лечились, но выздоровел, значит, так. Снова попал, попал тогда, значит, в свою дивизию не попал. А я попал, значит, 1-й Украинский фронт, попал на 389-й стрелковый полк. И вот я с этим полком, с этой дивизией прошёл, значит, дальше — Польша, шли по германской земле, прошли до Берлина, Берлин наши 1-й, 2-й и 3-й Украинские фронта. У нас 1-й Украинский фронт левее, значит, в район Потсдамы. Тут, значит, вдруг, значит, наши вступили в бой. Значит, уличные бои, и нас в 545-й полк оттуда взяли, направили для ликвидации большой немецкой группировки в Че-

хословакию. Туда приехал. Пока туда добрались, в город Прагу, освободили, и время это 45-й год это было, весна. И это. Победу там встретил, ага, в Праге.

После освобождения Праги нас дислоцировали сюда в Россию, значит, в город Киев. В Киеве, значит, я два года там дурака валялся там, мирное время, вот да. И значит, первый секретарь ЦК Компартии Украины Хрущёв. Того были 46—47-е годы. В 47-м году, когда был указ о демобилизации, я тогда учился в танковом техническом училище, вот, в Киеве. Получил, значит, о демобилизации закон, значит. Хочешь, учись на танкового техника, лейтенантом будешь. Но закон есть закон, хошь — едь домой, на свою волю. Ну, я говорю: «Давай, домой лучше поеду». И в 47-м году демобилизовался.

Сюда приехал в колхоз наш, тогда, известное дело, было, конечно, послевоенное время, я работал учётыщиком тракторной бригады село Можайка⁶. МТС был тогда. У нас комбайнами, тракторами не обеспечивалось. Значит, два трактора приобрели. Горючее возили на двух лошадях, керосин возили. Тракторам учёт делал, отчет делал. Потом колхоз развивался, вот вся эта жизнь в Сосновке.

Дальше всё, никуда не уехал.

Примечания

¹ Материалы бурятской фольклорной экспедиции (Центр типологии и семиотики фольклора Российской государственного гуманитарного университета; Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), 20—22.08.2009 (Забайкалье, села Можайка, Эгита, Сосново-Озерское Еравнинского р-на). Участники: Л.С. Дампилова, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов.

² Село Сосново-Озерское — административный центр Еравнинского р-на (Республика Бурятия).

³ Бабушкин — город в Забайкалье (Кабанский р-н, Республика Бурятия).

⁴ Пучина — топкое место, вздымающееся грунт.

⁵ Могзон — поселок городского типа в Забайкалье (Хилокский р-н, Республика Бурятия).

⁶ Село Можайка — административный центр в Эгитуйском сельском поселении.

Публикация и примечания
Н.Н. ВОХМАН, аспирантки
Российского гос. гуманитарного ун-та,
С.Ю. НЕКЛЮДОВА, доктора филол.
наук; Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

БАЛЛАДА О БРОНЕПОЕЗДЕ «ИЛЬЯ МУРОМЕЦ»

В 2005 г. в экспедиции Центра русского фольклора в Муромский район Владимирской обл. я познакомилась с Владимиром Александровичем Лебедевым, 1937 г.р., бывшим директором ДК железнодорожников, артистом художественной самодеятельности. Поскольку в 1960-е гг. В.А. Лебедев работал машинистом, я стала расспрашивать его о железнодорожном быте и традициях. Выяснилось, что в локомотивном депо работал самодеятельный поэт — помощник машиниста Геннадий Шугаев (его отчества рассказчик не помнил). Несколько его стихотворений Лебедев помнил наизусть. Два стихотворения посвящены железнодорожной дороге (по словам другого муромского машиниста Ю.А. Симонова, одно из них бытовало у работников депо в качестве песни). В третьем стихотворении (или, по определению автора, в балладе) рассказывалось о подвиге муромских железнодорожников, в годы войны построивших бронепоезд «Илья Муромец», и воевавших на нем солдат. Балладу Шугаев написал к юбилею Победы в 1965 г., в качестве источника он использовал воспоминания машиниста «Ильи» А.В. Бирюкова, подготовившего их для выступлений в школах и вузах.

Бронепоезд «Илья Муромец» был построен в помощь фронту по инициативе муромских железнодорожников работниками паровозоремонтного завода им. Ф.Э. Дзержинского, локомотивного и вагонного депо. 8 февраля 1942 г. он отправился на фронт, вооруженный боевой техникой (в том числе «катюшами»). Поезд должен был быть назван «За Родину», но строители решили назвать его «Илья Муромец»; местные художники нанесли на него название и изобразили самого богатыря. По указанию сверху изображение и название замазали, а бронепоезду был присвоен номер 762, однако имя сохранилось. «Илья Муромец» прошел от Мурома до Франкфурта-на-Одере без единой пробоины, встретив победу в 50 км от Берлина, куда не смог пройти, поскольку мост через Одер был взорван. За годы войны «Илья» совершил 164 артиллерийских и минометных налета на врага, уничтожил 7 самолетов, 14 орудий и минометных батарей, 36 огненных точек, 875 вражеских солдат и офицеров¹. В 1971 г. в Муроме около Парка им. 50-летия Советской власти

был поставлен памятник — макет бронепаровоза в натуральную величину (художник С. Николаев, архитектор Н. Беспалов, инженер К. Долгов).

Ниже публикуется баллада Шугаева, как ее запомнил В.А. Лебедев, предваряя его рассказом о ее написании. Стихотворение представляет не только мемориальную ценность, но и интерес как образец «наивной литературы». Необходимые комментарии к упоминаемым в нем именам и фактам даются по военной и краеведческой литературе.

Был у меня помощник машиниста Шугаев Генка. Он умер. <...> Он писал стихи. <...> Вот много написал, балладу написал. О бронепоезде «Илья Муромец». И интересно... я был секретарем комитета комсомола, это <...> 20-я годовщина Победы была. И вот, значит, я... ну готовлю вечер. Его вызываю, говорю: «Ген, ты напиши-ка ты стихотвореньице о нашем бронепоезде. Мужики-то наши ведь воевали на нём, устроили его в нашем депо». Он говорит: «Я, — говорит, — могу написать, я же не знаю ничего о нём. Мне б, — говорит, — кто-нибудь что-нибудь рассказал бы чего-то». Я вызываю дядю Лёшу Бирюкова. А он был машинистом этого бронепоезда. Я говорю: «Дядь Лёша, у тебя, наверно, какие-нибудь выступления есть вот там — в школах, в институте, в техникумах там, в училищах». — «Есть». Я говорю: «Слушай, принеси поэту. Он прочитает и напишет там чего-то». Ладно. Дал я ему машину, он привозит ну гору ну выступлений, там на час, наверно. Генка берёт... Это было [в] 16 [часов]... нет, это было где-то в обед. Да, в обед. Ну в общем, на следующее утро я прихожу на работу, а Шугаев меня уже ждёт. Я говорю: «Ты чего, написал уже стихотворение-то?» — «Не, я... я балладу написал». — «Как балладу?» — «На, посмотри». Ну я беру, листочек за листочком...

Нам не забыть суровых дней
В огне боёв, в дыму пожарищ,
Погибель стариков, детей,
Усопший на руках товарищ...
Фашистский зверь полз по земле,
Неся порабощенье странам,
Он подходил уже к Москве,
Но тут пришёл конец их плану.
И в древнем Муроме зажглись
Сердца идеей — фронту в помощь
Железнодорожники взялись
Построить мощный бронепоезд.
И слов на ветер не бросаясь²
Взялись — лишь только гул идёт,

И днем и ночью не смолкая
Броня скрежет как бы даёт³.
Не приходилось в депо раньше
Стальной крепость возвдвигать.
И с каждым днём всё больше,

далше
Пришлось преград одолевать.
Часами на коленях, лёжа,
К траве холодной прислоняясь,
Клепал «глухарь»⁴ — он мёрз,

но всё же
Клепал, в бою со сном борясь.

И сутками не уходили
С бронеплощадок слесаря
Харитоньев⁵, Тетерин⁶ —
Запомните их имена.
Нет кислорода, в ход зубила
Пошли вгустую прорубать
Ячейки, щели смотровые,
Немало сил пришлось отдать.
И огнерезчик Федосеев⁷
Дыханье шланг отогревал,
А газорезчик Александр Дементьев⁸
Сам мёрз, но пост не покидал,
В пылу работы забываясь,
Рукой хватаясь за металл,
И с кисти рук кожа сдиралась —
Мороз большой тогда стоял.
А «Илья Муромец», красавец,
Так бронепоезд назван был,
Со всех сторон в броню одетый,
К вокзалу гордо подходил.

Вокзал. Февраль сорок второго,
Звучат прощальные слова,
Жмет Бритин⁹ руку Кузнецовой¹⁰:
«Смелее бейте вы врага».

Скуратово. Бойцы в вагоне

С оружьем занимаются.

Вдруг немецкий самолет, натужно

вой,
Он сделал круг, и ешё круг,
Раздался взрыв... бомба упала,
До теплушк метров пять,
Волна взрывная всё сметала,
Осколков просвистела рать.

Смертельно раненный Смирнов¹¹

В колени ткнулся Бирюкову¹²:

Осколком вырвало весь бок,
Лежал он, истекая кровью.
Когда в санчасть его несли,
Врагов наёт опять начался,
И не успели достести,
Истёкший кровью, он скончался.
Погиб земляк, наш машинист,
Его мы с честью хоронили,
«Илья» с лихвою отомстит», —
Так думал каждый на могиле.
В бою стрелковый батальон
Реку форсировал. И встретил
Фашистов крепкий вдруг заслон.
Врагов «Илья» и тут приметил.



Памятник бронепоезду «Илья Муромец». Фотография с сайта Pfoto.Rzd.Com

Обрушив смертоносный шквал
На голову фашистским гадам,
Десятки батальонов разметал,
Дорогу дал он нашим солдатам.
На паровозе в разгар боя
Вдруг провалился колосник.
Бригада, облившись водою,
Пошла на очень большой риск.
До пятисот температура,
А в топке двое — два орла,
И при такой температуре
Ремонт был сделан до конца.
Ну, наш солдат в воде не тонет,
В огне он тоже не горит,
Спросите — Бирюков всёпомнит¹³,
Журухин¹⁴ тоже подтвердит.
Вот эти трое¹⁵ в топке были,
Рискуя жизнью для других,
И бронепоезд в бой водили,
Громя захватчиков лихих.
А в поединке двух громадин¹⁶,
В броню одетых крепостей
Солдаты со Шмелёвым¹⁷ были
Участниками грозных дней.
И доты, дзоты, танки, пушки
Сметал он на своём пути,
И пулеметных гнёзд ловушки,
На запад продолжал идти.
Бои за Мценск, Орёл и Гомель,
Он также с боем Прагу брал,
Бои за Жлобин, Ковель, Варшаву¹⁸,
С боями к Одеру попал.
Здесь богатырь победу встретил,
Враг окончательно разбит.
Последним залпом он отметил,
Что Русь никто не победит.

Примечания

¹ См.: Пудков Д.П. Муром: Историко-экономический очерк. Ярославль, 1987. С. 16—18; История Мурома и Муром-

ского края с древнейших времен до конца двадцатого века: Учеб. пособие. Муром, 2001. С. 374—375; Сухова О.А. Муромский миф о богатыре Илье: история и современность // Уваровские чтения — IV. Муром, 2003. С. 11—12; Брыкин В. От Оки до Одера // Муромский край (газ.), 25 марта 2005 г.

² Очевидно, в оригинале — «не бросая».

³ Видимо, здесь рассказчик ошибся.

⁴ Комментарий В.А. Лебедева: «Сварки-то не было, электросварки. И "глухари" делали котлы. Они как... клёпки были вот такие. И вот один держит, другой бьет. <...> Котельщики — они все были глухие <...> Они хоть и там и затыкали уши-то, а всё равно. [Это их так называли?] Да. Они были "глухари"».

⁵ Вероятно, техник М.П. Харитоненко (см.: Ефимьев А.В., Манжосов А.Н., Сидоров П.Ф. Бронепоезда в Великой Отечественной войне 1941—1945. М., 1992. С. 106).

⁶ В.В. Тетерин, слесарь. Ср. воспоминания В.А. Бритина: «Опытный слесарь-разметчик, он изучил чертежи до мелочей, знал, что все нужно взвесить, прикинуть, чтобы меньше металла шло в отход. Так весь бронепоезд прошел через руки Тетерина. Он помогал устанавливать орудийные башни на платформы. Ездил Тетерин и на испытание своего стального детища в Горький...» (Там же. С. 107).

⁷ Л.А. Федосеев, слесарь.

⁸ Дементьев [имя-отчество не установлены], поездной вагонный мастер.

⁹ Комментарий В.А. Лебедева: «Первый секретарь горкома». В.А. Бритин — в 1940-е гг. начальник Муромского вагонного участка, инициатор и руководитель строительства бронепоезда.

¹⁰ Комментарий В.А. Лебедева: «Начальник по депо». Возможно, имеется в виду зам. командира бронепоезда

да капитан Кузнецов (см.: Пудков Д.П. Указ. соч. С. 18).

¹¹ В.А. Смирнов, один из строителей и машинистов бронепоезда. Согласно книге А.В. Ефимьева и др., погиб при налете на станции Горбачево (Ефимьев А.В., Манжосов А.Н., Сидоров П.Ф. Указ. соч. С. 120).

¹² А.В. Бирюков, один из машинистов бронепоезда.

¹³ В краеведческом издании 1987 г. приводятся воспоминания А.В. Бирюкова об этом эпизоде: «Я вел бронепоезд на задание. В пути нас стала бомбить вражеская авиация. И вдруг вылетели колосники. Помощи ждать было неоткуда. Командир дивизиона в ответ на нашу просьбу запретил делать остановку. И правильно! Это было бы нашей гибелью. Но нельзя было продолжать путь и без колосников. В котлах неумолимо падал пар, надо было действовать. И я решился. Обернул лицо и руки мокрым полотенцем и полез в топку. А в ней температура плюс 500 градусов. Первый раз не выдержал, вышел, немного отдохнул и полез опять в топку. Несмотря на невыносимый жар, продолжал работать и поставил на место колосники» (Пудков Д.П. Указ. соч. С. 17—18). По словам начальника муромского депо В.Г. Сумкина, лично знакомого с машинистами «Ильи», «...дядя Леша [Бирюков] натянул ушанку, телогрейку, штаны стеганые, двое рукавиц, концами обмотался, велел себя водой облить и — нырнул в горячую топку. Приказал только за ноги держать, а как крикнет "Полундра!", назад его тащить. Дважды вытаскивали, водой заливали пламя на нем, но поставил-таки колосники на место. А наградили потом за этот подвиг Александра Солдатова [также машинист бронепоезда]. Перепутало, видно, начальство. Хотя Солдатов и на войне отличился не раз. В общем, все они там героями были. Но дядя Леша на дядю Сашу до конца жизни дулся» (Черниченко А. Муромцы — земляки бронепоезда // Гудок (газ.); 24 июля 2007 г.).

В одном из местных изданий указано, что повреждение исправили Бирюков и Журухин (Паршаченко П. Подвиг «Ильи» // Новая провинция (газ.) (Муром); 21 фев. 2002 г.).

¹⁴ А.В. Журухин, один из машинистов бронепоезда.

¹⁵ Вероятно, в оригинале «двоев».

¹⁶ Имеется в виду сражение под Ковелем с немецким бронепоездом «Адольф Гитлер», закончившееся уничтожением последнего.

¹⁷ А.Г. Шмелёв, один из машинистов бронепоезда.

¹⁸ Очевидно, в оригинале «за Жлобин, Варшаву, Ковель».

Предисловие, публикация и примечания
М.В. АХМЕТОВОЙ, канд. филол. наук; Гос. респ. центр русского фольклора (Москва)

Л. РАДЕНКОВИЧ

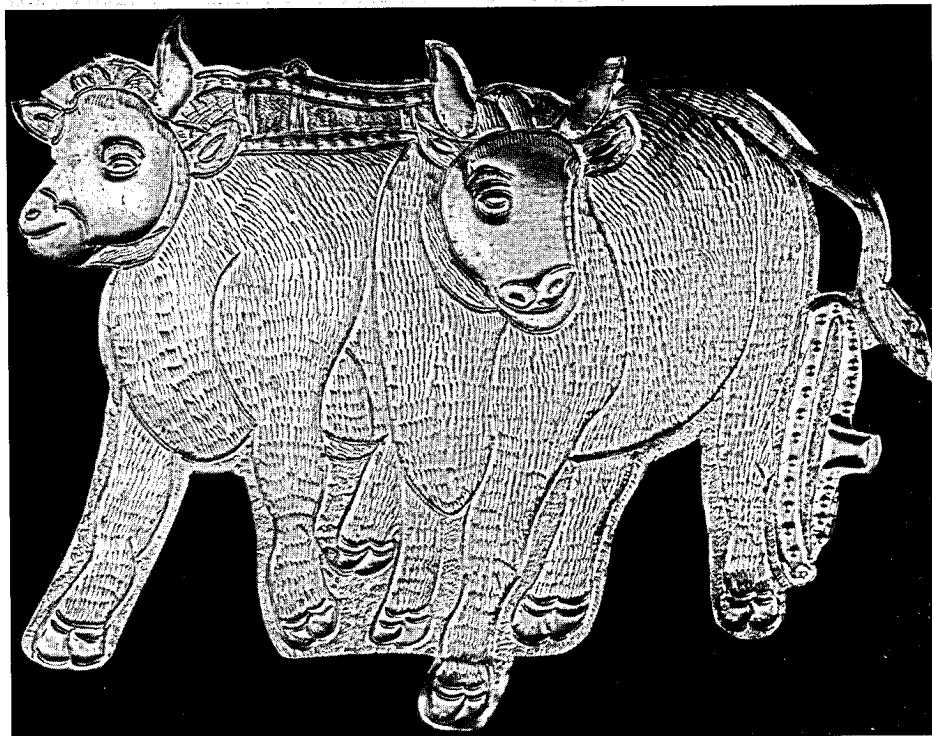
ЧИСЛА В НАРОДНОЙ МАГИИ ЮЖНЫХ СЛАВЯН

Анализ частоты употребления чисел в фольклорных текстах показывает, что одни числа употребляются чаще, чем другие. В народной магии южных славян из четных чисел наиболее частотны 2, 12, 40 и 100, из нечетных — 3, 7 и 9.

Четные числа в народной традиции считаются «завершенными», «симметричными», «стабильными» и потому пригодными для выражения идеи «постоянства» и «равновесия». Нечетные же числа — «открытые», «несимметричные» и потому пригодные для выражения идеи изменчивости, неустойчивости и могут трактоваться как несчастливые и ассоциироваться с потусторонним миром и демоническими существами. Нечетные числа называются в сербском языке *лихими и неравными* [30. Т. 15. С. 393—394]. «Несчастливыми являются все нечетные числа и особенно 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13» — так считают хорваты в Боснии [46. S. 63]. В северо-восточной Сербии (Хомолье), когда хозяин возвращался домой после приглашения гостей на свадьбу, он пересчитывал привезенные дары: нечетное число означало разлад в доме или неверность невесты, ее измену жениху, поэтому последний нечетный подарок сжигали или пускали по воде [21. С. 149].

У южных славян большое значение придавалось нечетным числам в погребальных обрядах: в Славонии (Оток), когда кто-то умирал, замешивали нечетное число хлебов; нечетным должно было быть и число лиц, копающих могилу (3, 5 или 7). На поминках тоже всё должно быть в нечетном количестве (с другой стороны, известно поверье, что в доме на поминальной трапезе число блюд должно быть четным, иначе кто нибудь из семьи умрет). В восточной Сербии и в Косове из дома на кладбище, особенно на свежую могилу, всегда идет нечетное число людей — 3, 5, 7, 9 [4. С. 82; 16. С. 589]. Поскольку культ мертвых тесно связан с плодородием и плодовитостью, нечетное число значимо и в этой сфере: курицу сажают на нечетное число яиц [10. С. 386; 49. S. 263]; свадебный поезд должен состоять из нечетного числа участников (Босния и Герцеговина [19. С. 673]);

ЛЮБИНКО РАДЕНКОВИЧ, доктор филол. наук; Ин-т balkановедения Сербской академии наук (Белград)



Серебряный вотив в виде упряжкиолов. Начало XIX в. Д. Младиново, область Хасково, Болгария. 12,5 × 16,5 см. Национальный исторический музей (София, Болгария), инв. № 14695. Из книги: Church plate from the collections of the National Museum of History / Intr. by T. Matakieva-Lilkova. Sofia, 1995. P. 78

на свадебный стол ставится нечетное число тарелок (р-н Пирота [15. С. 369]) и т.д. Точно так же и прикопании клада должно быть нечетное число людей — 3 или 5 [14. С. 269]. Поскольку нечетные числа ассоциировались с динамикой, они могли символизировать успех того или иного дела: в Сербии прикупленном даже покупатель бывает доволен, если цена, о которой удалось договориться, выражалась нечетным числом [26. С. 58].

Напротив, символика стабильности и симметрии закреплена за четными числами. Четырехугольную форму дома у индоевропейцев можно связывать именно со стремлением к стабильности и ориентации в пространстве (ср. «Без четырех углов изба не строится» [35. С. 269—282]). Это подтверждает и сербский магический обряд: члены семьи, в которой умерло 18 человек, делали четыре куклы, выкапывали четыре ямы у четырех углов дома и хоронили этих кукол, чтобы таким способом остановить дальнейшие смерти в доме (Косово, Сирничка жупа [47. S. 122]). В западной Сербии к сватам выводили невесту только после того, как выпьют с ними четыре рюмки

ракии и произнесут четыре здравицы [25. С. 132].

Поскольку, как правило, цель обрядовых действий — вызвать некоторые желаемые перемены, а не сохранить существующее положение дел, то четные числа используются в них гораздо меньше, чем нечетные. В целом же чет и нечет в народных обычаях используется так, чтобы способствовать успеху, удаче, благополучию.

ЧЕТНЫЕ ЧИСЛА

Два. Число *два* чаще всего означает удвоение — некоторое целое, поделенное на две части, пару предметов, границу и меру целого. Поэтому близнецам сербы давали схожие имена — Марко и Маринко, Радомир и Радое, Станка и Стания и т.д. [39. С. 157]. Числу *два* в народной культуре, как правило,дается негативная оценка. Если в заговорах и других текстах действуют два лица, то обычно они делают то же, что делает одно лицо (в нарративах бывает и третье лицо, которое всегда делает что-то отличное от того, что делают первые два персонажа). В заговорах так действуют существа демонической природы: вороны, волки, змеи, люди

с дурным глазом, например: «Отишли две љуте змије, / попише му срце, / узеше памет...» (Уползли две лютые змеи, выпили ему сердце, отняли разум) [39. С. 228]; «На сред село корито, / у корито два вука, / лижи, лижи, разлизуј» (Посреди села канава, в канаве два волка, лижи, лижи, разлизывай) [39. С. 307] и др. В подобных текстах в функции помощника могут выступать и двое святых, чаще всего Петр и Павел.

О том, что два понимается как одно в двух лицах, свидетельствуют обряды: ради защиты скота от заразных болезней совершается магический прогон скота между двух огней или двух горящих свечей, которые трактуются как левая и правая сторона *одного* целого, сквозь которое следует пройти (ворота между миром живых и миром мертвых). Близко к этому магическое протаскивание через расщепленный ствол молодого дерева, который после этого снова соединяется.

Представление о числе *два* как о единой паре лежит в основе сербских и болгарских верований, согласно которым два ребенка, рожденные в один день одного месяца, связаны общей судьбой, подобно близнецам; их называют однолетниками. Если умрет один из однолетников или близнецов, считается, что разболеется и умрет и другой, потому что его мертвый двойник его «зовет». Чтобы предотвратить смерть, совершается магический обряд «отвязывания» живого от его умершего собрата, а для однолетника находят другую пару взамен умершего, чем восстанавливается нарушенная смертью стабильность [35. С. 283—302].

Близнические мифы известны многим народам [22. Т. 1. С. 174—175]. Вероятно, в представлениях о близнецах можно усматривать желание людей воплотить вторую, невидимую сторону человека, которую иногда именуют *душой*, иногда *тенью*. В сербской традиции сохраняется память о магических обрядах, совершившихся близнецами. Прежде всего это опахивание села, которое совершали два брата-близнеца на двух валах-близнецах для защиты от чумы. Существуют и запреты на действия, совершаемые одновременно двумя людьми, потому что они могут восприниматься как близнецы. У сербов запрещается двоим одновременно пить воду, раздувать огонь, вставать из-за стола [8. С. 214]. В Черногории (племя Васоевичи) запрещалось вдвоем переносить какую-нибудь вещь

через порог дома, так как это грозит смертью кого-нибудь из домашних [5. С. 364]. У всех славян распространено представление, что встреча двух невест, беременных, кормящих матерей, детей на крещении в церкви чревато для них нежелательными последствиями [31. С. 210].

Стремление к равновесию, ассоциируемому с числом *два*, не чуждо и динамической модели, если один член диады по каким-то признакам отличается от другого. На этом принципе строятся некоторые заговоры, прежде всего от сглаза: «У урока два ока: / једно огњено, / друго водено. / Проли се водено, / потрну огњено...» (У урока два ока: одно огневое, другое водяное. Водяное пролилось, потушило огневое); «Клекнау вук на рудина, / обесиу две мудња: / једно огњено, / друго водено. / Пукна водено, / угаси огњено....» (Упал волк на поле, выпустил муде, одно огненное, другое водяное. Лопнуло водяное, погасило огневое) и т.д. [27. С. 233, 330, 334—335]. Стабильность диады может быть нарушена и введением третьего элемента. Так, по поверьям македонцев (Горноджумайско), если двое стоят лицом друг к другу, третий не должен проходить между ними, иначе он «отберет» у них дружбу» [33. С. 204].

Двенадцать. Будучи характеристикой универсума, число *двенадцать*, получаемое умножением 4 сторон света на 3 вертикальных уровня мира, переносится и на символическое обозначение человеческого сообщества в целом или его части. Известный магический текст «Повесть чисел» (который может использоваться в разных функциях) содержит 12 вопросов и ответов, т.е. объясняет значение первых 12 чисел [34. С. 214—226]. По данным Т. Мартича, число *двенадцать* в сербскохорватском эпосе обычно определяет группу людей, однородную по профессиональному признаку (воеводы, владыки, воины, монахи, служанки) [50. С. 1—56].

В Черногории во время летнего праздника св. Улики собирались 12 хозяев, шли к священнику и воздвигали кресты, чтобы вызвать дождь [51. Т. 19. С. 812]. Там же, чтобы предотвратить кровную месть, 12 женщин с младенцами в колыбелях направлялись к родственникам убитого, молили о прощении и предлагали стать кумовьями. В одном македонском заговоре известный прием обратного счета, который обычно начинается с числа 9, открывается числом 12: «Се окучила кучка / Со дванаесе кучиња. / Од дванаесе 'е станат едини-

це... / Од едно 'е стане ништо» (Ощенилась сука двенадцатью щенками. Из двенадцати останется одиннадцать <...> От одного не останется ни одного) [17. С. 113—114].

Сорок. Число *сорок* чаще всего встречается в верованиях и обрядах, связанных с рождением или смертью: 40 дней в доме, где находятся роженица и ребенок, завешивают свет, чтобы защитить их от родильных демонов; столько же скрывают вес ребенка, чтобы защитить его от сглаза [18. С. 47—48; 36. С. 117—169]; на 40-й день ребенка несут в церковь; 40 дней душа покойника летает вокруг своего жилища; мужчины в знак траура не стригут волосы и не бреются 40 дней и т.д.

В Боснии, если случится, что в цистерне или резервуаре для воды утонет кошка или другое животное, то в эту воду бросают 40 камешков и из цистерны выливают 40 ведер воды, потом священник читает молитву, и после этого вода считается чистой — во многих случаях священник первый пьет эту воду [19. С. 273—274].

Сто. Центр социального пространства может быть маркирован и четным числом *сто*. Об этом говорит магический способ лечения «великой болезни» (эпилепсии): в рубаху больного заворачивали цыпленка и яйцо и трижды обносили вокруг больного, а затем кизиловым колышком дважды отмеривали от него от 100 до 1 и там закапывали этот сверток со словами: «Ни године ни болести» (Ни года, ни болезни) [12. С. 30].

НЕЧЕТНЫЕ ЧИСЛА

Три. Поскольку число *три* представляет собой идеальную модель любого процесса, состоящего из трех этапов: начало—середина—конец, оно становится синонимом динамической целостности, которая ведет к желаемой перемене. Число *три* определяет не только время, но и пространство: архаический образ вселенной имеет тройное членение: воздух (небо)—земля—подземный мир.

Число *три* очень часто встречается в традиционной славянской культуре. Например, по сербским поверьям, 3 судьи определяют судьбу новорожденного ребенка. Тремя кизиловыми ветками или ветками бузины украшается рождественский хлеб; на семейном празднике *слава* зажигается тройная свеча (Герцеговина); если в доме в течение года умрут двое, то непременно умрет и третий, и т.д. [18. С. 45—46]. Если у овцы рождается 3 ягненка, то, по

представлениям жителей Косова и Метохии, это предвещает смерть кого-то из домочадцев [4. С. 177].

Заговор должен всегда произноситься трижды, о чем может говориться и в самом тексте. В Воеводине заговор произносили, трижды повторяя, у источника с тремя пучками травы трижды в неделю [37. С. 84].

Семь. Число семь считается числом макрокосма. Оно состоит из тройки, означающей вертикальную проекцию мира, и четверки как горизонтального плана вселенной. Старый свет знал только 7 движущихся небесных тел (Солнце, Месяц, Сатурн, Юпитер, Марс, Венера и Меркурий). Единица времени — неделя, то есть 7 дней, а седьмой день, по Библии, — это конец сотворения мира. Семь — символ всеохватности движения [43. С. 53].

Есть основания считать, что число семь характерно для семитской и некоторых других традиций Средиземноморья, тогда как девять — отличительный знак индоевропейских религиозно-магических текстов. Через евреев и турок семерка была перенесена на Балканы (особенно в Боснию). Например, боснийцы верили, что женщина, не имеющая детей, должна в Юрьев день сорвать 7 веточек буквы и съесть их натощак, тогда она родит [9. С. 349]. Там же существовало поверье, что человек может защититься от сглаза, если будет носить при себе волосы 7-летней девочки с зелеными глазами [10. С. 462]. Слезоточивость глаз лечили тем, что клали на них один за другим 7 камешков, а когда они согревались, их выбрасывали [53. С. 280]. Если у матери умирали дети, 7 вдов должны были дать по одному лоскуту от своих платьев, и одна из них («чистая») на камennом мосту молча должна была шить рубашечку для будущего ребенка [44. С. 216]. Этот прием известен и в других местах Сербии, например в Шумадии [24. С. 138], с той лишь разницей, что в Сербии брали 9 лоскутов.

В западной Сербии в заклинаниях градоносных туч упоминается 7-летняя девочка, которая родила ребенка и всё поле покрыла пеленками. В одном предании из Истрии отец-кудлак (волколак), боясь после смерти превратиться в вампира, просит сына, чтобы, когда он умрет, тот забил ему в пятки по 7 гвоздей [42. С. 139]. В Косове и Метохии через 7 лет после погребения могилу перекапывали и в ней хоронили другого покойника [4. С. 350]. Число семь у сербов считается несчастливым. Если продавец скота

назначит цену, выражающуюся числом, которое кончается на 7, ему скажут, что «с семеркой не покупают и не продают» [13. С. 533].

Девять. Число девять — последнее из чисел первого десятка, поэтому оно одновременно и начало и конец, т.е. граница, за которой начинается новый уровень счета. В сербской и близких к ней культурах основное символическое значение этого числа, которое можно иллюстрировать множеством примеров, сводится к следующему: это последний, дальний, другой, пограничный. Ср. выражения: «Ja једно ти девето» (Я одно, ты другое, букв. ‘девятое’) [30. Т. 4. С. 136]; «пет за девет дати коме» ‘обмануть кого-л.’ [51. Т. 2. С. 363]; «петко и деветко» ‘всякие люди бывают’ [32. С. 281]; «(уродити) с пет на девет’ ‘сделать кое-как’ [38. С. 75] и т.д. Корень символики числа девять следует искать в архаической системе счета и в возможности представить месячный цикл как трижды 9-дневный период. Нельзя не учесть и того, что человек имеет на своем теле 9 отверстий и что ребенок проводит в утробе матери 9 месяцев.

С числом девять у славян связано множество поверий, особенно относящихся к культу мертвых и нечистой силе. В Косове и Метохии при погребении мужчины копали могилу глубиной в 9 лопат [2. С. 60]. Согласно народным поверьям острова Сусак на севере Адриатики, у покойника на 9-й день после смерти лопается желчный пузырь [45. С. 185]. В окрестностях Дубровника рассказывали, что змея *кравошица* (уж), если ее никто не видит 9 лет, превращается в змея [7. С. 165]; в Черногории (племя Паштровичи), если возникали опасения, что покойник может превратиться в вампира, то разрывали могилу и забивали в тело 9 терновых колюч [5. С. 366]; согласно поверью из Славонии, волколак (*укодлак*) превратится в собаку и сдохнет, если его 9 раз ударить и каждый раз при этом говорить: *один* [48. С. 131]; в окрестностях Высокого в Боснии люди боялись укуса ящерицы *зелембаћа*, от которого, по поверьям, можно было излечиться только молоком от 9 кобыл-сестер [39. С. 195]; в Метохии до наших дней верят, что лучшее спасение от чумы — опахивание села сохой или плугом 9 бороздами на 9 парах волов [28. С. 300] и т.д.

О том, насколько распространена девятка в народной заговорной традиции, свидетельствует прежде всего выражение *бабини деветини*, которое

служит синонимом заговаривания (Малешево в Македонии). В Левче и Темниче при произнесении заговора использовали куриное перо: «особенно при этом ценилось девятое перо из правого крыла 9-го цыпленка у курицы, который вывелся в 9-й вторник после Рождества» [20. С. 298—299]; для лечения женских болезней в Славонии рекомендовали купание в воде, в которой варили 9 кусочков старого железа, по щепке от 9 мостов, верхушки 9 разных плодовых деревьев, по пучку соломы с 9 грубыми, понемногу соломы с крыш 9 домов, щепки с 9 столбов, к которым привязывали лошадей при молотьбе, 9 щепок с колес девяти телег, щепки от главных дверей 9 церквей и, наконец, 9 видов трав [48. С. 177]; у сербов Краишника на Бани (Хорватия), если умирали дети, брали у 9 женщин по имени Стана 9 горстей шерстяного волокна и плели из них шнурок для повивания ребенка [1. С. 264—265]; с той же целью в Македонии изготавливали серебряную цепочку: у 9 женщин по имени Мария брали по одной монетке, и эту цепочку выковывали 3 ювелира в 3 мастерских [40. С. 315]; в качестве средства от кашля использовали вино, которое 9 девочек должны были перелить через дверные петли в своих домах [3. С. 556]; в Левче считали, что страдающего нервной болезнью можно вылечить, если каждый день давать ему съесть по кусочку пресной лепешки, замешанной на муке из 9-летней пшеницы и испеченной на пустом очаге [20. С. 420]; а в долине Лима женщина, у которой было мало молока, должна была купить ребенка под 9 мельницами и из-под каждой пить воду [29. С. 158]; ребенка лечили от испуга купанием в воде, в которую клали 9 щепок [52. Т. 2. С. 489]; в Поморавье, заговаривая от испуга, считали 9 чужих дымоходов и на них «забрасывали» плач и страх [23. С. 78]; в некоторых словенских селах в Прекмурье, если ребенок плохо растет, в день Успения Богородицы (15.VIII) рвали 9 видов трав, несли их в церковь для благословения, а затем варили их в воде и этой водой 9 раз купали ребенка [57. С. 107]. В одном заговоре из Срема знахарка, дотрагиваясь сложенными пальцами до больного, трижды повторяет, что ее пальцы сильнее, чем 9 пальцев болезни: «Јачи моји петори него твоји деветори. Ја три пут рекох, тебе одмакох; ја опет дођох, тебе

не нађох» (Мои пять сильнее твоих девяти. Я трижды сказала, тебя отогнала; я снова пришла, тебя не нашла) — заговор от тишины (колотья в боку) [6. С. 41].

В индоевропейской фольклорной традиции широко распространен тип заговоров, основанный на исходящем счете от 9 до 0. Реже счет начинается с какого-либо другого числа.

О том, что девятка приобрела значение общепризнанного стереотипа в магическом лечении, говорит и один эпизод из сербской сказки: женщина, поссорившись с мужем, желая ему навредить, обманула больного царя, сказав, что ее муж — лекарь, который может его излечить. Муж под страхом смерти, чтобы отдалить свою погибель, придумывает такой «рецепт»: «Найди 9 некошеных лугов, а когда на них вырастет трава высотой с 9 пальцев, собери 9 парней, которые пусть скосят их новыми косами, а 9 девушек пусть соберут траву новыми вилами, а потом это сено пусть варится в 9 новых казанах, и в той воде купайся, тогда выздоровеешь». Царь всё это сделал и действительно выздоровел [41. С. 207].

Литература

1. Беговић Н. Живот Срба граничара. Београд, 1986.
2. Божковић Б. Живот и обичаји народни у Ибарском Колашину. Зубин Поток, 2005.
3. Бушетић Т. Народна медицина Срба сељака у Левчу // СЕЗБ. 1911. Књ. 17. С. 531—587.
4. Вукановић Т. Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији. Београд, 2001.
5. Вукмановић Ј. Паштровићи. Цетиње, 1960.
6. Вукова грађа // СЕЗБ. 1934. Књ. 50. С. 9—93.
7. Вулетић-Вукасовић В. Призијевање // Там же. С. 155—195.
8. Дебельковић Д. Веровања српског народа на Косову пољу // Там же. С. 211—216.
9. Делић С.Р. Нешто о народним гаткама // ГЗМ. 1893. Књ. 5. С. 348—350.
10. Драгичевић Т. Гатке босанске млађарије // ГЗМ. 1907. Књ. 19. С. 31—52.
11. Драгичевић Т. Народне празновјерице о малу // ГЗМ. 1911. Књ. 23. С. 377—389.
12. Борђевић В. Народна медицина у Срба // Српски летопис за годину 1872. Нови Сад, 1872. Књ. 114. С. 1—77 (отиск).
13. Борђевић Д.М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. 1958. Књ. 70.
14. Зечевић С. Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава // ГЕМ. 1993. Књ. 57. С. 257—273.
15. Златковић Д. Фразеологија страха и наде у пиротском говору. Београд, 1989. С. 175—457.
16. Кнежевић С. Смртни и посмртни обичаји на Власини // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1957. № 1—2 (1953—1954).
17. Крстева А. Народната медицина во Железник // Македонски фолклор. № 20. Св. 39—40. Скопје, 1987. С. 103—132.
18. Кулишић Ш., Пантeliћ Н., Петровић П.Ж. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
19. Лилек Е. Вјерске старине из Босне и Херцеговине // ГЗМ. 1894. Књ. 6. С. 655—672.
20. Мијатовић С. Народна медицина Срба сељака у Левћу и Темнићу // СЕЗБ. 1909. Књ. 13. С. 259—482.
21. Милосављевић С.М. Обичаји српског народа из среза хомољскога // СЕЗБ. 1913. Књ. 19.
22. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1980.
23. Момировић П. Бање у нашем народу // ГЕМ. 1938. Књ. 13. С. 76—85.
24. Павловић Ј.М. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗБ. 1921. Књ. 22.
25. Пантeliћ Н. Наслеђе и савременост: друштвени живот у селима чачанског и горњомилановачког краја. Београд, 1991.
26. Протић Ј.И. Неки обичаји око куповине, продаје и трампе // ГЕМ. Књ. 12. Београд, 1937.
27. Раденковић Ј. Народне басме и бања. Ниш; Крагујевац; Приштина, 1982.
28. Радуновић М. Остало је реч. Српске народне умотворине из Метохије. Београд, 1988.
29. Раичевић С. Воденице и облицы воденичне својине у горњем Полимљу // Етнологија. [Г.1] 1. Св. 3. Скопље, 1940. С. 135—139.
30. Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959.—1—.
31. Седакова И.А. Семантика и символика второго у болгар (с некоторыми славянскими параллелями) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 209—224.
32. Стијовић Р. Из лексике Васојевића // Српски дијалектолошки зборник. Београд, 1990. Књ. 36.
33. Стојлов А.П. Македонски народни умотворби / Сост. и ред. М. Китеевски. Скопје, 2000.
34. Толстая С.М. «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // Восток и Запад в балканской картине мира: Памяти В.Н. Топорова. М., 2007. С. 214—226.
35. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
36. Требежанин Ж. Представа о детetu у српској култури. Београд, 1991.
37. Туцаков Ј., Кнежевић С. Жене народни лекари и апотекари у Војводине // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад, 1960. Св. 27. С. 84.
38. Бутић Д., Бутић Ж. Речник говора Загарача // Српски дијалектолошки зборник. 1997. Књ. 44.
39. Филиповић М.С. Таковци. Етнолошка посматрана // СЕЗБ. 1972. Књ. 84.
40. Цепенков М. Народни верувања // Македонски народни умотворби. Скопје, 1980. Књ. 9.
41. Шкарић М. Живот и обичаји «Планинаца» под Фруском гором // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
42. Bošković-Sulli M. Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
43. Chevalier J., Gheerbrant A. Rječnik simbola. Zagreb, 1983.
44. Filipović-Fabijanić R. Narodna medicina i narodna verovanja // GZM. Nova serija. 1964. Knj. 19. С. 209—235.
45. Hamm J., Hraste M., Guberina P. Govor otoka Suska // Hrvatski dijalektološki zbornik. Zagreb, 1956. Knj. 1.
46. Ivandić Lj. Pučko praznovanje. Madrid, 1965.
47. Knežević S. Narodna medicina u selima Siriničke župe // Acta historica medicinae. T. 2. Sv. 1. Beograd, 1962. S. 122.
48. Lovrećić J. Otok. Narodni život i običaji // ZNŽO. 1902. Knj. 7. S. 150—195.
49. Lukić L. Varoš. Naš narodni život // ZNŽO. 1921. Knj. 25.
50. Maretić T. Stajaći brojevi u narodnoj epici // ZNŽO. 1902. Knj. 7. Sv. 1. S. 1—56.
51. Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880—1976. Т. 1—23.
52. Vukanović T. Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. Т. 1—2.
53. Zovko J. Narodno liječništvo. Bolesti i lijekovi po Bosni i Hercegovini // ZNŽO. 1896. Knj. 1. S. 263—285.

Сокращения

ГЕМ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.

СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Белград.

GZM (ГЗМ) — Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo (Сарајево).

ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaja Južnih Slavena. Zagreb.

Перевод с сербского
С.М. ТОЛСТОЙ

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

«ОДИН» И «ПЕРВЫЙ». В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

Число как категория, ориентированная на оценку и описание мира, всегда привлекало внимание исследователей традиционной культуры¹. Несмотря на такой интерес к этой теме, она всё еще остается «недостаточно изученной, особенно на материале славянской народной традиции»². До недавнего времени вне поля зрения исследователей оставались культурные функции, механизмы семантизации и символизации концептов множественности, единичности, сбирательности, отчасти чета и нечета, а также семантика и символика отдельных элементов числового ряда. В последнее время появляются работы о роли числа в отдельных фольклорных жанрах, однако крайне редкими являются работы, в которых рассматривается значение чисел в одной определенной локальной традиции³. Данная статья посвящена отношению к числам и счету в традиции Владимирской области на примере понятий *один* и *первый*. Тексты, используемые автором, представляют собой записи конца XX — начала XXI в.

Семантика числа *один* обладает особой спецификой. В древних текстах единица встречается крайне редко и, как правило, выступает знаком единства и цельности. В рассматриваемой традиции единица как собственно число также встречается редко. Обычно число *один* наделяется негативным значением и связывается с бедностью и несчастьем. Так, например, о единичности предмета говорится в значении его недостаточности, например при описании неурожая овощей: «Огурцов в этом годе нету совсем, один вот у меня уродился... Всего сорок банок закатали. А в обычный год по сто двадцать делаем. А здесь один только уродился» [3]; «Капусту всю слизень пожрал. Один кочан собрали. Полпогреба лежит, а в обычный год доверху сыпем, да вот засолили две бочки. Один только, больше и нет ничего. Щи и не поваришь зимой-то. Капусты-то нет, один кочан» [1].

Как видно из приведенных примеров, в реальности количество исчисляемых объектов отнюдь не единично

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

(40 банок огурцов, полпогреба и две бочки капусты), но в силу недостаточности продуктов для привычной нормы употребления информанты обозначают их количество числовым термином *один*; единица становится метафорой скучности.

Единичность оказывается опасной не только своей недостаточностью, которая может предвещать голод, но и воздействием иномирных сил: «Если вот что одно, то это для нечистого, то ему пары. <...> Вот если какая вещь одна, она обязательно пропаща, её беспременно он заберёт» [7].

Именно поэтому с единичными предметами старались совершать определенные магические действия: «Уж вот если огурец один, тут уж не то что на базар, тут уж даже пришлому старались не дать, чужому не давали. На божью полку (божницу. — В.Д.) иногда клали, но вот старались в доме оставить. Так хоть один, а так ни одного не будет» [15]. В этом случае на полку клали действительно один огурец из недостаточного количества, вербально описываемого как *один*. Иногда в целях безопасности ликовидировали «единственность» предмета, дополняя его аналогичными, взятыми на стороне: «Вот у меня лук один только был. Что делать без свою лука? Он же один; его нечистый попортит, вот как ни суши, а сгниёт. Мне тут сказали, что если взять у двух еще людей лук, ну купить там или просто попросить, то свой тоже будет лежать. И вот мы купили килограммов по десять у двух тут на базаре, и, точно, наш тоже лежал хорошо. Он уже не один был» [8].

Единица связана с недостаточностью, когда говорят о детях: «Один ребенок — это неполно, нет, считай, детей. А если что случится? Один — это не ребенок» [2].

Осознавая единичность ребенка как некую ущербность, грозящую опасностью для всей семьи в случае потери единственного наследника или наследницы (помимо горя от смерти самого ребенка), данную ситуацию старались исправить. Рождение других детей в данном случае не рассматривается как способ коррекции ситуации, потому что предполагается, что оно вообще едва ли возможно (иначе оно и так бы давно состоялось): если уж ребенок всего один, то «это Бога прогневали чем-то,

раз второго не даёт» [4] или «зеленый шалит и деток уводит, вот и не рождаются» [7]. Поэтому, чтобы ослабить опасность, связанную с возможной смертью единственного ребенка, старались создать ситуацию, чтобы ребенок не оставался один со взрослыми, а находился в окружении других детей, поскольку его единичность рассматривалась еще и как повышенная уязвимость для атаки злых сил (которые, оказывается, предпочитают нападать на одиночек⁴): «Вот если ребенок в семье один, то тут надо стараться, чтобы он всегда с другими детьми был. Вот тут уж в доме все друзья чтоб были. Чтоб племянники или там кто из родни гостили. Он, ну нечистый, смотрит и видит, что в доме не один ребенок, много. Он ему ничего и не сделает, никак не навредит. Ведь если в многодетной семье ребенок помер, то это семейное горе, но ничего не будет. А вот если единственный ребенок помер, то тут уж падеж скотины обязательно случится. Умерший младенец всю скотину с собой уведёт» [13].

Единица приобретает некоторую положительную семантику только в том случае, когда речь идет о некоторых магических действиях. Так, при ряде гаданий гадающему предписывается быть одному: «Так вот гадают всегда непарно: по три, по пять, а вот с зеркалом тут уж один человек гадает, тогда самое верное дело» [8]; «Когда с мусором гадают, нужно одной быть, чтобы никто с тобой не гадал» [1].

Особенно интересны в этом отношении гадания с обрядовым печеньем. Так, если «крестики», используемые в гаданиях на Крещение, берут одновременно все члены семьи, то в середине поста (*Средокрестье*) «крестик» для гадания стараются взять тайком, в одиночестве: «Если человек на Средокрестье один берёт, чтобы рядом никого, то это самое верное. Судьбу свою узнаешь, а не чью-нибудь» [12].

На масленицу парни угощали девушек специальным обрядовым печеньем — «орехами». Считалось, что та из девушек, которая первой возьмет орех, будет женой угощившего ее парня: «Вот парень с девкой одной дружил, вот масленица, и он, до войны еще было, поехал её на лошадях катать, а ведь тогда-то парочкой не поедешь — с подружкой, значит, поехали, у ей дру-

гой парень был, уж сватов ждали. Ну, парень орехи-то достал, егойна мать тётя Шура хорошая стряпуха была, я её помню еще, вкусно пекла. И вот ета Марья взяла орех первой-то, они еще посмеялись. А потом у тех-то все разладилось, и Маша за Васю-то и вышла, а та и осталась ни с чем. Потому что Маша первой орех взяла. Вот говорят, что, кто из девок первой орех возьмёт, тот и замуж за парня пойдет» [10].

Как видно из приведенных примеров, единица как таковая не является значимым элементом числового ряда, однако, как только она маркирует первый член семантической оппозиции *первый—последний* или просто *первое явление или событие*, она наделяется большим символическим смыслом. Необходимо отметить, что *первый* в указанной оппозиции доминирует⁵. Об оппозиции *первый—последний* написано много. Категория *первый* у славян «оформляет цикличность календаря и сезонность сельскохозяйственных работ, <...> особую роль <...> играет в интерпретации жизненного цикла человека»⁶, однако в традиции Владимирской обл. ни первые дни праздников, ни начало постов не включают в свои названия порядковых числительных. Исключение составляет хрононим *Первый Спас* (14.VIII). Впрочем, несмотря на наличие в традиции такого названия, преобладают другие: *Спас на воде (водах)*, *Спас мокрый*, *Медовый Спас*, *Малый Спас*, *Спасов день*, ср.: «Говорят вот некоторые — "Первый Спас", а это так "Спас на водах" называют. Правильно "Спас на водах", а кто не знает, говорят "Первый Спас". Их-то всего три. Вот он первый» [11].

Необходимо отметить, что данный день никак не связывается в народном сознании с первым днем Успенского поста: «Вот уж не знаю, когда Успенский пост-то. Успенъё вот в августе, двадцать восьмого, а когда пост, у нас тут нет его. Ну, он, наверно, есть, но когда начинается, кто ж знает. Но вряд ли на Спас-то, Спас Мокрый — это же праздник, какой уж тут пост» [8].

По отношению к большинству календарных дат категория *первого* нерелевантна, она не отмечается какими-либо прескрипциями и ритуальными действиями. Рассказывая о природных циклах, наши информанты не акцентировали внимание на первых в течение года громе, граде, грозе, снеге и т.д. Лишь единичные примеры связаны с первой встречей птиц, прежде всего кукушки: «Если кукушечку первый раз услышишь, ну в это лето первый,

спрашивай: "Сколько мне лет жить?" и считай. Сколько прокукукает, столько и жить. Но только в первый раз когда услышишь, а потом уж так, озорство. Нужно так делать, когда первый раз» [9].

Обрядовая пища в рамках календарных дат также не разделялась на первую и последующую, за исключением блинов. Первый блин, испеченный на свяtkи, использовался в гаданиях: «Вот как на свяtkи блины-то пекёшь, то вот с первым блином и гадаешь. Только с первым, а всё остальное — озорство» [10]. Первый блин, который пекли на масленицу, клали на окно, посвящая его умершим родственникам: «Первый блин на масленой пекли для покойных, для умерших пекли и клали на окошко, чтоб душа блинов поела» [5]. Именно первый блин в поминальные дни несли на кладбище и клали на могилу или на ворота церковной ограды: «В Дмитровскую субботу поминают. Тут блины пекут и первый вот блин несут на могилку, покойнику угощение» [13]; «На Радужное воскресение поминать надо. Блины пекут и вот несут на кладбище. Вот окошечко такое есть на воротах, под иконку там и кладут первый блин. Первый помин это» [12].

В рассматриваемой традиции первичность является значимой категорией для дней недели и в значительно меньшей степени — для начала года. Первый день недели, которым в данной традиции является понедельник⁷, обладает положительной семантикой. Всё, что делается в этот день, приносит достаток, любое начинание удачно: «Вот в понедельник всё начинать надо: и сажать на огороде, и косить. У понедельника силы много. Он первый день, а первый всегда сильный» [2].

Именно наличием такой силы у первого дня объясняется запрет выгонять в понедельник скотину первый раз после зимы, поскольку отыкший от стада скот будет очень быстро разбегаться: «Понедельник — первый день, и у него силы много. Все в него начинают, вот только скотину первый раз выгонять нельзя. Если в понедельник выгонишь, то уж всю пастьбу она разбегаться будет, понедельник ей силу даст» [4].

Первый день нового года не только сам по себе обладает положительной семантикой, но и наделяет признаком сакральности все первые события и явления этого дня: первого посетителя, первое действие с тем или иным предметом, первую еду и т.п. Так, для благополучия семьи желательно, чтобы первым посетителем в этот день был мужчина; чтобы в доме водились

деньги, нужно в первый день года с утра начать пересчитывать наличность; чтобы было в достатке полотна — мерить ткань, муки — пересыпать муку; чтобы весь год иметь новую одежду, необходимо в этот день надеть новую одежду, и т.д.

В семейных обрядах данной традиции категория *первый* актуальна в основном для родильного, инициального и похоронного обрядов. Так, по первому крику младенца судили о его характере и будущей жизни. Если ребенок кричит сразу, жизнь у него должна быть долгой; если первый крик похож на визг, то у новорожденного будет плохое здоровье; низкий звук плача предвещает ребенку богатую и спокойную жизнь: «Если младенца сразу кричит — долго жить будет. Первый крик — он самый верный» [6]; «Когда младенца первым криком не кричит, а визжит, как поросся, то хворый будет всю жизнь» [14]; «Басовитенько первый раз крикнул — хозяин в доме будет, в достатке жить станет» [10]. По месту рождения первого ребенка судят о том, где рождаются остальные дети: «Вот у нас сноха первого родила в поле; косили, и она пошла родила. Второго тоже в поле — он тоже летний. А третий у ей зимой должен родиться, всё дома досидела, повезли рожать, машина в поле встала — она там и родила. Где первый рождается, там всех остальных и рожать, как ни крути» [12].

Необходимо отметить, что всё первое в жизни ребенка (первое кормление, первое пеленание, первое укладывание в колыбель, первая стрижка волос и ногтей и т.д.) окружено целым рядом предписаний и запретов⁸, следование которым обеспечивает здоровье и хорошее социальное положение ребенка.

Появление первых регул сопровождалось во Владимирской области специальными обрядами: прежде всего «хождением в молодые», после которого девушка переходила в категорию молодежи брачного возраста⁹. У девушки собирались подруги, и после совместной трапезы происходило сжигание рубашки или валяние ее в снегу. В то же время девушка не должна была никому проговориться о первых регулах (местное название — *платное*) во избежание начала месячных в день свадьбы: «Тут уж молчать старались, а то если кто про перво платное узнает, то беспременно они в свадьбу и придут» [10]. Во время первых месячных предпринимались действия, призванные обеспечить красоту девушки, ее плодовитость: «Девку, как на платном пришло, первый раз по лицу били, чтоб румяна была» [15];

«Как первый раз на платном пришло, нужно бельишко постирать и вот воду эту под яблоню вылить, чтоб девка дитеv родила» [1]. Чтобы менструация длилась не более трех дней, во время первых месячных нужно было воду из-под белья вылить на стену дома так, чтобы намочить не более трех бревен: «Воду из под платного надо вылить на угол так, чтобы захватить только три бревна. Это надо делать, когда первое платное приходит» [8].

В похоронном обряде особую роль играет *первая встреча* — поминальная милостыня, которая подается по дороге на кладбище первому встреченному человеку. Считается, что это хорошо не только для покойного, но и для принявшего подаяние, поскольку после смерти на том свете его первым встретит покойник, о котором он молился, и в благодарность за молитву оградит от опасностей, поджидающих новоприбывшего в загробный мир: «Вот если кто перву встречу взял, он о покойнике помолится, и покойник его потом встретит и от чертей спасёт» [7].

Особую роль категория первичности занимает в профессиональной субкультуре. Когда человек первый раз в сезоне принимается за работу, он должен соблюсти определенные правила. Так, отправляясь в первый раз на косьбу или жатву, работник должен выйти через двор, а не через крыльцо: «Вот когда первый раз косить идешь, надо через двор выйти, а то пути не будет» [15]. Начиная в первый раз сновать основу, женщина должна была закрыть заслонку печи: «Если вот в год первый раз сновать садишься, то уж заслонку прикрой, чтоб ткань крепка и плотна была» [12]. Пастух, начиная сезон, должен был «очиститься, он же к богоданной скотинке идет в первый раз» [3].

В традиционной культуре Владимирской обл. с понятием *первый* связан аспект уязвимости первого продукта, особенно зерна. Зафиксирован целый ряд обережных действий, призванных защитить продукты. Так, чтобы ведьма не смогла «увести» с поля зерно, хозяин должен был найти первый созревший колос и съесть: «Вот как видишь первый колос, так его надо съесть, а то ведьма зажин сделает и урожай уведёт к себе» [9]. Чтобы у купленной коровы было молоко, необходимо было измерить первый надой: «Вот корову купишь, первый раз подоишь и вымеряешь вот, сколько молока; так делали, чтоб молоко было» [4]. Первого теленка, родившегося у коровы, запрещалось продавать, нельзя было отдавать первое снесенное

курицей яйцо, первую пойманную рыбку предписывалось отпускать и т.д.

Распространен запрет на употребление в пищу до определенного дня некоторых продуктов, появляющихся первыми. Прежде всего во Владимирской области это предписание касается первых яблок, которые нельзя есть до Яблочного Спаса: считалось, что у нарушивших этот запрет на том свете не смогут разговеться яблоками умершие дети или родители: «Вот первые яблоки есть до Спаса нельзя — кто первое яблоко до Спаса съест, у того умершие родители яблочка не получат» [10]; «Первые яблоки до Яблочного Спаса есть нельзя, а то детки умершие не разговятся» [4].

Таким образом, единичность в традиционной культуре Владимирщины — категория амбивалентная. Если *один* в основном является символом недостаточности, бедности и голода, то *первый*, напротив, равнозначен лучшему, счастливому.

Примечания

¹ См., например: Богданов К.А. Счет как текст в фольклоре // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 32. СПб., 2004. С. 162–171; Иванов В.В. Чет и нет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; Иоселева М.Я. Происхождение магических чисел // Страны и народы Востока: География, этнография, история / Ред. В.В. Струве, А.В. Королов. Вып. 4. М., 1965. С. 239–242; Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3–58; Он же. Число и текст // Структура текста—81: Тез. симпозиума. М., 1981. С. 76–88; Он же. Числовой код в заговорах: По материалам сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания» // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 194–246 и мн. др.

² См.: Толстая С.М. Толстовские чтения в Институте славяноведения [2007]: Электрон. ресурс (http://www.inslav.ru/konf_tctenija.html).

³ См., прежде всего, доклады И.А. Седаковой и С.Ю. Дубровиной на V Толстовских чтениях.

⁴ По-видимому, такое предпочтение вообще свойственно нечистой силе:ср. запрет ходить в одиночку в лес, в баню и т.д., так как иначе резко возрастает угроза со стороны действующей там нечистой силы; черт в фольклоре также искушает людей поодиночке (ср. сюжет об искушении монаха в легендах, новеллистические сказки об одураченном черте).

⁵ В рассматриваемой традиции *последний* крайне редко наделяется негативной семантикой. *Первому* в основном противопоставляются все остальные.

⁶ Валенцова М.М., Седакова И.А. Первый—последний // Славянские древнос-

ти: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 674.

⁷ См. подробнее об этом: Доброзвольская В.Е. Категория «хорошее / плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 9. М., 2006. С. 276–292.

⁸ Подробнее об этом см.: Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; Доброзвольская В.Е. Родильные обряды // Фольклор Судогодского края. М., 1999. С. 126–137; Она же. Родильно-крестильный обряд и обряды первого года жизни // Традиционная культура Городовецкого края. Т. 1. М., 2004. С. 115–120.

⁹ Подробнее об этом см.: Агапкина Т.А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1999. С. 103–150; Доброзвольская В.Е. Обряды совершенолетия девушек и суеверные представления, связанные с месячными // Фольклор Судогодского края... С. 178–180; Она же. Обряды совершенолетия девушек // Традиционная культура Городовецкого края. Т. 1. С. 121–123.

Список информантов

1. Е.А. Абрамушкина, 1928 г.р., урож. Нижегородской обл., с 1940 г. живет в с. Шубино, Гор.
2. З.А. Антонова, 1938 г.р., урож. с. Пестерькино, живет в с. Борисово, Мур.
3. А.А. Боркова, 1937 г.р., д. Карево, Суд.
4. Е.Г. Горячева, 1928 г.р., с. Быково, Гор.
5. Г.В. Гришина, 1931 г.р., д. Петраково, Мур.
6. М.А. Гусенкова, 1918 г.р., с. Ковардицы, Мур.
7. Т.П. Ивлева, 1935 г.р., д. Петраково, Мур.
8. П.Л. Колмыкова, 1914 г.р., с. Картмазово, Суд.
9. Г.И. Луговкина, 1929 г.р., д. Аксеново, Суд.
10. А.И. Моисеева, 1920 г.р., д. Петраково, Мур.
11. Н.П. Николаева, 1942 г.р., урож. д. Липовка, живет в с. Чулково, Гор.
12. А.А. Пилиюкина, 1937 г.р., урож. д. Кольдино, с 1958 г. живет в с. Лазаревское, Мур.
13. А.К. Сверчкова, 1924 г.р., д. Выезд, Гор.
14. Л.И. Цветкова, 1939 г.р., урож. д. Зыково, живет в с. Чулково, Гор.
15. В.Н. Язева, 1906 г.р., д. Бережки, Суд.

Сокращения

Гор. — Городовецкий р-н, Мур. — Муромский р-н, Суд. — Судогодский р-н

О.В. БЕЛОВА

ТРИ ШЕСТЕРКИ, ИЛИ «ЧИСЛО СОЛОМОНА МУДРОГО»

Нумерология является одним из ключевых элементов картины мира, представленной в «народной Библии» — своде фольклорных легенд, отражающих ветхо- и новозаветные сюжеты. Числовая символика актуальна для легенд, повествующих о сотворении мира и человека, Всемирном потопе, Вавилонской башне, библейском Исходе (см. [2. С. 82—87, 246—247, 287—288]). Не менее значимым становится числовой ряд в эсхатологических легендах о кончине мира и Страшном суде, о втором пришествии Христа, о воздаянии праведникам и каре грешникам. Сюжеты этого круга и отдельные эсхатологические мотивы, связанные с грядущим Апокалипсисом, востребованы массовым сознанием и в последнее время неоднократно становились предметом исследования фольклористов (см. [4; 12; 10; 13; 7; 9; 6; 2; 1 и др.]).

Народные легенды и духовные стихи о Страшном суде сформировались под влиянием христианской книжности и иконографии, но в то же время отразили целый комплекс архетипических космологических представлений и народно-этических норм. Эти легенды могут носить не только эсхатологический характер, но быть частью межконфессиональной полемики (например, между христианами и иудеями) или отражать реакцию на социальные мероприятия (введение распознавательных кодов, идентификационных номеров и т.п.).

Именно с последним явлением связана актуализация в народном сознании «эсхатологических чисел», к которым относятся даты Страшного суда и самое известное из библейских чисел — «число зверя».

Прогнозы относительно даты Страшного суда основываются на представлениях об особой значимости числа 7000 (именно такое количество лет отпущено на существование мира, ср. эсхатологические ожидания в 1492 г. (7000 год от сотворения мира) и в 1992 г., который пришелся на «половину восьмой тысячи» от сотворения мира), об отмеченности в календаре высокосных годов [3]; временем конца света и Страшного суда часто назывался 2000 год:

2000 год — конец света буде. Бог открые все книги грехоў и буде судить. И взлетить на небо ангел. Ангел зла и добра. По одну сторону стануть люди грешные и негрешные. И будуть получать свое на том свете. Во всем мире буде, начнена Страшный суд. Як не буде воды, то чорт буде носить смолу. Пэрэгорыть земля, буде огонь зноў [2. С. 400]¹.

Помимо общераспространенных мотивов, связанных с «последними временами» (опутавшая небо железная паутина, появление железных птиц и коней, природные катаклизмы, братоубийственные войны и т.п. — подробнее см. [4; 2. С. 391—398]), современные нарративы отражают современные реалии, вписывающиеся в эсхатологический контекст (техногенные катастрофы, теракты):

Двухтысячны год атжываем, а тады сколькі там яшчо пра-
жывём? Гадоў пяць? Ілі сколькі... Усяки бунты, паглядзіца,
сколькі цяпер народа падаець. Ранышэ ж етава не было — на
аўтобусе аварія, крушэніе самалётав, паяздоў... Землятрасеніе

ОЛЬГА ВЛАДИСЛАВОВНА БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

бываіць, а ранышэ ж етава не было. Дама падрываоць, дама
абрываоцца... [15. С. 759 (зап. в 1998 г. от А. Савельева, 1912 г.р.,
Шумилинский р-н Витебской обл.)].

По рассказу из окрестностей Ловеча (северная Болгария), в 2000 г. откроется небо, прозвучит голос, по небу покатятся повозки без волов и земля потонет в крови [8. С. 291]. Согласно предсказанию, записанному на северо-западе Болгарии (Михайловградско), в 2000 г., в конце времен, с востока придет «красный зверь» — *руслъко* (АИФ, д. 329 (II), с. 143—144). Приход «красного дракона» отражен и в рассказе из белорусского Подвина. Когда начнется Апокалипсис, Иисус Христос снимет печати с книги, в которой написано о судьбе мира, и явится один за другим четыре всадника:

[Первый на белом коне,] імёўшій лук і венец пабеды, — ета Ленін, царя пабедзіў, во, лук і венец пабеды; [второй на рыжем коне, с большим мечом, ему дана власть] ўзяць мір з зямлі, штоб убівалі друг друга — ета рэпрэсія; [третій всадник на вороном коне] імеецца вясы і меру <...> ета калхоз — малая плата падзённікам, трудадні; [четвертый всадник на бледном коне] — ета нямецкая война. [Когда будет снята пятая печать — разразится война,] пайдуць на нас чэчэны... [И когда все это закончится,] явіцца красны дракон, будзець печатаўца. У яго свая печаць будзець — шассот шэсят шэсць, тры шасцёркі... [15. С. 759—760 (зап. в 1997 г. от У. Высоцкой, 1903 г.р., Шумилинский р-н Витебской обл.)].

Подобные рассказы продолжают широко бытовать и после того, как миновала «критическая дата» — 2000 год, который традиционно связывался в массовом сознании с наступлением конца света.

Значительная часть народных легенд посвящена Антихристу (который может фигурировать и как противник Бога — создателя мира, и как антагонист Христа), при этом наиболее распространенный сюжет у всех славян-христиан — это пришествие Антихриста на землю со своими атрибутами — железной печью, в которую он бросает не покорившихся ему людей, и печатью, которой он будет отмечать своих приверженцев.

Явление Антихриста сопровождают знамения «последних времен». Многие мотивы народных легенд о конце света основаны на образности книжных сочинений (например, на «Слове Мефодия Патарского» [14. С. 224—226, 245—248, 262—268; 16. С. 299—400]).

Народные славянские легенды о пришествии Антихриста, бытующие как среди православных, так и среди католиков, строятся по стандартной схеме, используя набор стереотипных мотивов: перед концом света земля перестанет плодоносить, случится землетрясение и все горы сойдутся в одно место, наступят солнечные и лунные затмения, бездождие и засуха, в реках и морях исчезнет вода; земля покроется серебром и золотом, а люди будут страдать от голода и жажды. Именно это даст возможность Антихристу прельщать людей материальными благами, что ведет к душевной погибели.

Согласно поверьям карпатских украинцев, перед концом света воды не будет 7 лет; жаждущим черти (*осинавцы*) будут предлагать питье из ольховой коры [11. С. 87]; 7 лет не будет дождя, и черт будет поить людей золой, которую

он собрал у тех, кто стирал и золил белье в Страстную пятницу [5. С. 80]; черт будет предлагать людям камень и смолу вместо хлеба и воды [5. С. 79]; наступит страшный голод, потому что в преддверии конца света в течение 7 лет не будет никакого плода ни среди людей, ни среди животных, ни среди растений [17. С. 13].

В Каргополье считали, что перед концом света «за три года гром не загремит и петух не запоёт» (КА, № 350, зап. в 1996 г.), что «перед концом света будут только молнии, если есть гром — значит, еще поживем» (КА, № 1182, зап. в 1996 г.).

Приведем пространный рассказ из волынского Полесья, в котором рассуждения о пришествии Антихриста и конце света подкрепляются введением идентификационных номеров, содержащих цифровую комбинацию «666», традиционно воспринимаемую как «число Антихриста» (ср. Откр. 13: 18, «число зверя») и интерпретируемую как «печать Антихриста» (ср. Откр. 13: 16—17). Рассказчик считает, что, несмотря на внешнее сходство примет, последние времена еще не пришли, потому что приметы имеют место быть в пределах одного государства — Украины, что противоречит пророчеству о том, что Антихрист «завладеет всем миром»:

О кончине века. Библия пышэ, шо подайшлó, но точного врэмья ныхто нэ знае, дажэ наш вэлыкый историк, свящэнник, у того я навить читал — я ужэ, кажысь, вам и роскáзуваў за туу, за цифру, за шыстку? Нэ казал? Ну, значыть, выйшлó у нас от Украина — якись код — шэсьсот шэстдесят шэсть, три шыстки. [Это для Украины такой код?] Да, да. [А кто же дал такой код?] От, это даўно, и народ потрэвожыўся, дажэ чытаў ў газэты, шо около трыццаты тысяч заявленій прылэпилы там ў Киеві, кругом всéйку рэзыдэнцыю тую облэпилы: измэнытэ код! На дру́гиу цифру. А то, значыть, вроде для податкования, вроде до паспорта картка. И с тэю шысткою такэй код, шо той докумэнт.

И вот народ, значыть, рэлыгыйний, который крэпчэ, значыть, опротывыўся. То одвycháлы, шо, значыть... И вот наш священник пышэ одын, ужэ в священным тым, в истории: значыть, нэ трэвожтэся, цэ... это ля податкóвания. Ныхто нэ знае, колы придэ. Знаемо, шо, значыть, будэ такэ, алэ то ж нэ пэчат! А то ж будэ пэчатать такая, шо, значыть, або на лбу, або на правой руци, як прыдэ Антихрист.

Прыдэ, значыть, шэсьсот шэстдесят шэсть — цифра така. Значыть, нэ прымеш тэе цифры, нэ продассé, нэ купыш, нэ продадут тебе, нычо тебе нэ дадуть... Народ потрэвожыўся вжэ, як же жыты?

Той, шо вэрты крэпко в Бога, то той нэ боиться. Вот то и священник кáжэ, шо чого ж так лякаются, цэрква шэ [еще] молчыть. Щас всеобщего царя нэма. Всёобщий цар дойжэн бути выйти з еврейского народа. Вин же, не то шобы выйдэ да й пощитае себе царом, вин же пощитае себе Богом, сёдэ на престоле, священнические уборы, скажэ... И скажэ так, и даста такэ повелэнне, шо, значыть, и тогди и будэ врэмия добрэ жыты, добрэ жыты, алэ нэдоўго будэ. Потом, значыть, будуть ужэ на всіх гонения, будуть моры, голод — то Священное Писание так пышет. Но народ о сёгó боиться...

Но тые наши такие доскональные [говорят], шо вжэ нэма, чого боётыся, потому шо ще ж держава! Як Антихрист, то всéляким свитом [он должен завладеть], а ще ж ў нас пока свит розделёны на... по-прежнему, я знаю, шо на тэ.. на штыри тых... Европа, Азия, Африка и Амэрика! Вроди так поди — на четыри контигэнты! А Амэрика — вонá свой вэрх бэрэ. Бог йийи знае, можэ, и Антихрист там зъвиця... (зап. О.В. Беловой в 2000 г. от Е.В. Супрунюка, 1910 г.р., с. Речица Ратновского р-на Волынской обл.).



Явление из бездны лжепророка. Поклонение людей Антихристу и наложение на них «печати зверя». Миниатюра (27,7 × 16,9). Темпера. Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой. Первая треть XIX в. Л. 131об.

В массовом сознании бытуют и другие представления о «печати Антихриста»: «будут ходить палачи <...> будут звезды выжигать на лбу, будут номера выжигать...» [6. С. 43 (Костромская обл.)]. При этом по-прежнему «три шестерки» остаются зловещим символом.

По поводу того, куда и как будет вписываться «число Антихриста», нет единства мнений. Так, в 2004 г. во время полевых исследований в г. Могилеве-Подольском (Винницкая обл.) в беседах с местными православными, относящимися к так называемой прицерковной среде, неоднократно возникала тема обмена документов, и особым вниманием местных жителей пользовались российские паспорта нового образца. Рассмотрев внимательно российские паспорта участников экспедиции, наши собеседники сказали, что их «принимать» можно, потому что они напечатаны на бумаге, а не на пластике, куда незримым образом и вписывается «число Антихриста» (именно поэтому многие верующие на Украине отказываются получать такие документы) (зап. О.В. Беловой).

В Москве в 2005 г. нам удалось услышать следующую реакцию на введение ИНН и документов нового образца. Женщина средних лет, доктор физико-математических наук, оставившая науку и светскую жизнь и полностью посвятившая себя активной деятельности в среде приверженцев «троицких старцев», убедительно рассказывала, как на уровне лба и на уровне сердца под фотографию вклеивается специальный «чип», который постоянно посылает сигналы космическим спутникам, находящимся на околоземной орбите: «номер такой-то находится в квартире вместе с номером таким-то, они сидят на кухне по адресу...» — и вся эта информация передается в компьютер «Зверь», число которого 666 и который находится в Женеве в специально построенном для него многоэтажном здании (Елена Г., 1950 г.р., зап. О.В. Беловой).

В 2007 г. 40-летняя жительница г. Черновцы сообщила, что печать и число 666 наносятся «лазером» при фотографировании на новый паспорт, т.е. объектом воздействия становится уже не изображение человека, а сам человек. И несмотря на то что люди могут и не знать, что их «просветили лазером», они все равно грешны, так как позволили подвергнуться этой процедуре.

Однако число 666 связывается не только с Антихристом. Для того чтобы сделать его еще более впечатльным, происходит апелляция к ветхозаветной традиции, якобы раскрывающая историческую подоплеку этого символа. Подобные построения вполне можно отнести к области религиозных наветов, в распространении которых немалую роль играет массовая печатная продукция.

Показательный пример такого рода зафиксирован в интервью с жительницей г. Черновцы Клавдией Исаевной Горовец (1926 г.р.), еврейкой. Вспоминая о тесных соседских отношениях между украинцами и евреями в закарпатском селе в Тячевском р-не, К.И. Горовец рассказала о посещении еврейской свадьбы местным священником, связав этот эпизод со своими наблюдениями по поводу антисемитских проявлений в некоторых православных изданиях.

«...А потом еще священник увидел это и пришел смотреть, и там — он сосед был и в хороших отношениях с моими сватами — и он пришел еще на свадьбу — это священник! — и сел, и пел «Долгие... Многие года». Он тоже, но такой, знаете, демократичный, хороший священник. Потому что в принципе есть страшные антисемиты священники. Я где-то сохранила и хотела показать <...> я хотела показать, значит, почавский листок один. Он мне попал, значит, где священники высокого ранга, духовные лица, духовного ранга, высокого ранга — они ужасно пишут об евреях. Во-первых, вы, очевидно, слышали — я не знаю — в отношении того, что сейчас христиане боятся, религиозные верующие, числа 666. Вы это слышали? Так вот, он дает прямое объяснение, шоб вы знали — жиды (не говорит «евреи!»)... Пишет с Почаевской лавры, казалось бы, колыбель христианства! Так он пишет — шоб вы знали, дороги христиане, братя по Христу, шоб вы знали, что цэ жиды, кажэ, зробылы о цэ 666, цэ дьявольске число, бо цэ, каже, число було Соломона, царя Соломона Мудрого, який браў податки именно цим числом. Или там браў соболи шкурки, там или шо он брал, я не знаю, шо цим числом. Цэ всэ видхбэдэ вид жида Соломона. В то время, что это, действительно, такая историческая личность, мудрец — так это от жида Соломона, так они пишут (зап. О.В. Беловой, М.М. Каспиной в 2005 г.).

Итак, «чтоб вы знали», ответственность за изобретение страшного числа несет хитроумный царь Соломон, кото-

рый, как известно, также обладал магической печатью, с помощью которой повелевал демонами...

Примечания

¹ Ср. Мф. 25: 32—33 («И поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую»), Мф. 13: 49 («...изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных»), Мф. 16: 27 («...и тогда воздаст каждому по делам его»), Откр. 20: 12 («...и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими»).

Литература

1. Ахметова М.В. Утопия преображенного мира в современных эсхатологических представлениях (Белое Братство; Богородичный центр, Церковь последнего Завета, православные монархисты) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 203—213.
2. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
3. Белова О.В. Из материалов к словарю «Славянские древности». Страшный суд // Славяноведение. 2007. № 6. С. 95—100.
4. Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox: Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9—33.
5. Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.
6. Громов Д.В. Фольклорные тексты о «ранешней» Библии // ЖС. 2003. № 1. С. 42—44.
7. Левкевичская Е.Е. Представления о «последних временах» и конце света в современной крестьянской традиции // Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999. С. 190—193.
8. Ловешки край. София, 1999.
9. Маслинский К.А. Эсхатологические рассуждения современных крестьян // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 91—104.
10. Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. ст. и comment. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.
11. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнольогії. Львів, 1909. Т. 11. С. 1—139.
12. Сморгунова Е.М. «А где он Антихрист — нам секрет». Эсхатологические представления современных пермских староверов // ЖС. 1998. № 4. С. 31—34.
13. Тарабукина А.В. Святые места в картине мира современных «церковных людей» // ЖС. 1998. № 4. С. 28—30.
14. Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1, 2.
15. Традиційна мастацкая культура беларуса. Т. 2: Віцебскае Падзінне / Складальнік Т.Б. Варфаламеева. Мінск, 2004.
16. Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів. Львів, 1906. Т. 4.
17. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнольогії. Львів, 1908. Т. 8.

Сокращения

- АИФ — Архив Института фольклора Болгарской Академии наук (София, Болгария).
 КА — Каргопольский архив Лаборатории фольклора Российской государственного гуманитарного университета (Москва).

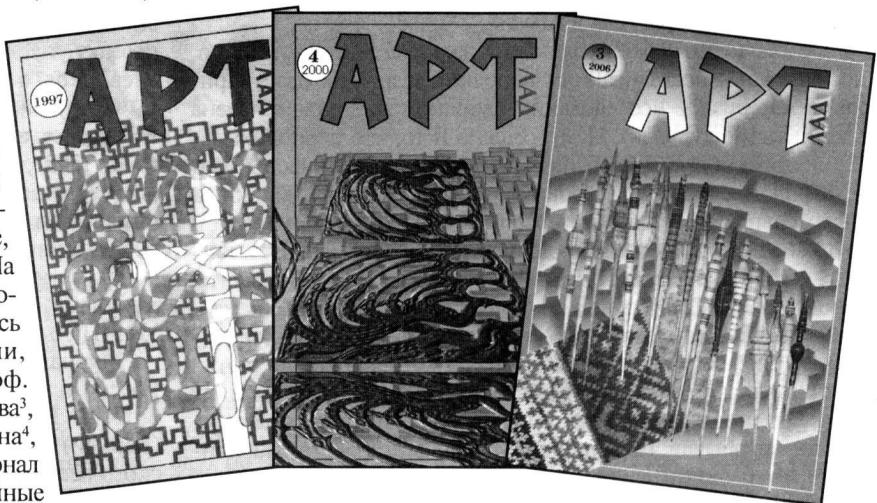
П.Ф. ЛИМЕРОВ

ЖУРНАЛ «АРТ» (ЛАД) – ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Журнальное дело в Республике Коми насчитывает почти 85 лет. Самый первый журнал назывался «Коми му — Зырянский край». Он был учрежден Обществом по изучению Коми края в 1924 г. и освещал события народно-хозяйственной и культурной жизни региона. Журнал был двуязычным, при этом статьи научной и экономической тематики печатались на русском языке, а литературные — преимущественно на коми. На страницах журнала публиковали свои первые произведения молодые коми писатели и поэты, здесь же помещались первые работы по этнографии, лингвистике уже известных ученых — проф. В.П. Налимова¹, проф. А. Грана², А.С. Сидорова³, тогда еще молодых этнографов П.Г. Доронина⁴, Г.А. Старцева⁵. Однако уже в конце 1920-х гг. журнал прочно встает, как тогда говорили, «на партийные рельсы», печатая главным образом партийные прокламации. К середине 1930-х гг. журнал становится крайне неинтересным, видимо, из него уходят последние творческие люди, и в конце концов он перестает существовать. Затем издавался журнал Коми писательской организации «Ордым» (Лесной путь), а в 1940-х гг. был учрежден журнал «Войвыв кодзув» (Северная звезда), который и по сей день является официальным органом партии Союза писателей Республики Коми.

Проект журнала «Арт» оформился в 1994 г. Причиной для создания нового журнала было полное отсутствие в широкой печати республики научных и научно-популярных работ, освещающих литературный процесс, достижения искусства, фольклористики, этнографии, истории; кроме того, в 1990-е гг. возрос интерес к этим областям гуманитарного знания, и в республике уже имелся серьезный интеллектуальный потенциал. Разработчиком проекта журнала выступил автор данной статьи. Журнал задумывался как издание, интегрирующее творческие усилия литераторов, ученых, художников, мыслящих глубоко, неординарно, творчество которых свободно от стереотипов советской эпохи. Идея интеллектуальной и духовной интеграции была заявлена и в названии журнала «Арт», имеющего в коми языке значения ‘лад, порядок, счет, музыкальная гармония’; в европейских языках ‘арт’ — ‘искусство’, в греческом языке ‘артос’ — ‘хлеб’, но все значения исторически восходят к индоевропейскому *art* — *мироздание, космос*. Название «Арт» поддерживало и принципиальное двуязычие журнала: авторы должны быть свободны в выборе языка произведения — коми или русского, причем тексты на коми языке обязательны в пространстве журнала и даются без перевода на русский язык. В обосновании также были определены основные разделы журнала, его «толстый» формат и ежеквартальная периодичность.

Год создания журнала был и годом 600-летия блаженной кончины св. Стефана Пермского, память о котором впервые за сто лет отмечалась в республике. Поэтому первый номер журнала был посвящен этой дате и открывался разделом «Слово о Стефане», где были помещены статьи о святителе, стоявшем у истоков христианской культуры коми народа и имя которого незаслуженно замалчивалось в годы советской власти. Тогда же был решен вопрос оформления журнала, включая цвет



обложки и центральный, но фоновый образ — лабиринт, символизирующий путь к Истине; образы переднего плана, с одной стороны, указывают на ключевой материал номера, а с другой — как бы обозначают вехи на пути по лабиринту. Так, на обложке первого номера на фоне лабиринта был изображен крест и вязь из букв рунического алфавита св. Стефана Пермского. В первом же номере наметился круг постоянных авторов журнала, их хочется отметить особо, поскольку только благодаря их готовности к сотрудничеству с журналом он и смог состояться. Это поэты и писатели Е. Козлов, А. Влизков, Ю. Екишев, А. Попов, А. Полугрудов, А. Лужиков, А. Ельцова, ученые А. Власов, М. Рогачев, Е. Цыпанов, В. Лимерова, В. Шарапов, А. Туркин, Н. Конаков, О. Уляшев, И. Котылев, В. Морозова. Макет журнала был готов уже осенью 1996 г., однако ввиду исключительной новизны для того времени концепции журнала он долго обсуждался на всех уровнях, в том числе и в правительстве Республики Коми. Наконец в середине 1997 г. он был утвержден главой республики Ю. Спиридоновым, и в конце октября этого же года журнал «Арт» вышел из печати. Этот выпуск назвали «пилотным», у него нет номера, он единственный за 1997 г., но с него начинается «Арт». Журнал издается уже 13 лет.

Журнал имеет три основных раздела: раздел литературы («Проза. Поэзия. Литературная критика»), раздел науки («Зырянские штудии»), раздел искусствоведения («Арт-факт»), четвертый раздел предназначен для публикации рецензий, обзоров, объявлений. Кроме того, в основных разделах могут быть рубрики: «Литературный архив», где публикуются архивные материалы или материалы дореволюционных авторов, недоступные современному читателю; «Переделкино» — творческие встречи с российскими авторами. Среди авторов «Арта» известные коми прозаики и поэты Г. Юшков, И. Торопов, А. Ванеев, Н. Куратова, русские авторы — Ф. Конев, Ю. Екишев, Н. Мирошниченко, Д. Фролов, А. Суворов, И. Вавилов, С. Журавлев, А. Нитченко; публиковались и российские авторы — В. Распутин, В. Крупин, Н. Коняев, Т. Зульфикаров, В. Куприянов и мн. др. Раздел науки в зависимости от главной темы может называться «Старообрядчество», «Древности», «Экосфера культуры», «Куратоведение», «Этноархив» — публикация архивных или дореволюционных журнальных материалов по традиционной коми культуре; в зависимости от состава авторов — «Финно-угорские штудии», просто «Штудии» (если в разделе участвуют российские авторы). Многое делается журналом для популяризации философского

и литературного наследия К.Ф. Жакова, П.А. Сорокина, В.П. Налимова, В.В. Налимова, корнями связанных с Коми краем, отдельный номер был посвящен Л.П. Карсавину, похороненному на коми земле, опубликована повесть А. Ванеева о Л. Карсавине «Два года в Абези».

Особое место среди публикаций журнала занимают статьи, посвященные исследованиям народной культуры (популяризация материалов исследований народной культуры заявлена в концепции журнала). Немаловажно и то, что период разработки проекта журнала совпал с волной интереса к фольклору и мифологии в самых широких кругах читающей публики. В значительной мере этот интерес был спровоцирован работой группы этнографов и фольклористов ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН под руководством Н.Д. Конакова над трудом «Мифология народа коми» (Энциклопедия уральских мифологий). Результатом почти шестилетней работы было создание энциклопедического словаря «Мифология коми»⁶, в который вошли статьи об основных религиозно-мифологических и естественных представлениях коми о мире, включая народную космологию, верования, обычаи, моральные, социальные стереотипы и ценности, фольклор и другие символические системы народной культуры. Вместе с тем стало понятно, что жанр энциклопедической статьи слишком сух и краток, и не случайно участники проекта сразу стали постоянными авторами журнала. Уже в «пилотном» номере 1997 г. были опубликованы статьи Н.Д. Конакова⁷ и В.Э. Шарапова⁸, а в № 1 за 1998 г. — статьи И.В. Ильиной, О.И. Уляшева⁹ и В.В. Напольских¹⁰, как бы расширяющие за счет включения новых материалов и дополнительных интерпретаций представленные в энциклопедии статьи. Кроме того, стало понятно, что кроме статей современных исследователей необходимы публикации и дореволюционных авторов, равно как и зарубежных, труды которых о коми мифологии и фольклоре абсолютно неизвестны читателю. Так в первом номере за 1998 г. появился раздел «Этноархив». В этом разделе были впервые опубликованы статья Уно Хольмберга «Водяные божества зырян»¹¹ и фрагменты из полевого дневника У.Т. Сирелиуса¹². В дальнейшем в разделе публиковались статьи этнографов начала XX в. — В.П. Налимова, В.В. Кандинского, Г.А. Старцева, А.С. Сидорова и др.

По мере работы над материалами раздела появились новые возможности для их раскрытия. 4-й номер за 1999 г. содержал раздел «Interpretation», посвященный литературным интерпретациям сюжета одного из самых загадочных коми преданий об удачливом богатыре-охотнике Йиркапе. Почему люди стремятся убить своего героя? Этот вопрос и возможный ответ предлагаются уже в предании, что тем более интересно для писателя. В связи с этим раздел включал тексты фольклорных преданий, статью фольклориста И. Плоскова, текст поэмы по мотивам предания, написанной проф. А. Греном в 1924 г., рецензию на поэму В. Савина, современную повесть-притчу коми писателя А. Попова «Йиркап» и одноименную поэму А. Лужикова в переводе Д. Фролова. Иными словами, мы решили, что тема номера может раскрыться полнее и интереснее, если объединяет тексты разных жанров. В следующем номере — № 1 за 2000 г. раздел «Этноархив» был посвящен двум выдающимся деятелям российской культуры — В.П. Налимову и В.В. Кандинскому. О деятельности проф. В.П. Налимова уже были публикации в журнале, но вот этнографическая деятельность знаменитого русского художника, основоположника абстракционизма в живописи В.В. Кандинского фактически неизвестна. Кандинский начал свою карьеру художника в Коми крае, куда он как студент-юрист прибыл для сбора этнографического материала по обычному праву в 1908 г. По его воспоминаниям, войдя впервые в зырянскую избу, он будто бы попал в сказку, и это очарование народной культурой полно-

стью изменило его дальнейшую судьбу: он отказался от карьеры юриста. От этой поездки осталась статья в «Этнографическом обозрении»¹³ и полевые дневники. Естественно, материалов с избытком хватило бы и на целый номер, но мы ограничились статьей о Кандинском с акцентом на его этнографическую поездку, публикацией его статьи и фрагментов из полевых дневников, а также публикацией искусствоведческой статьи.

С другой стороны, мы не забывали и о традиционных тематических подборках, регулярно помещая статьи о мифологии (2001, № 1; 2003, № 3; 2008, № 2), фольклористические исследования (2007, № 2; 2008, № 3), публикации архивных материалов (2003, № 4). В последние годы реализовалась идея публикации материалов, посвященных определенной локальной культурной традиции. Уже вышли номера с большими разделами, полностью посвященными культурной традиции Усть-Цильмы (Печора), Удоры (Вашко-Мезенский край).

Журнал сотрудничает со многими известными учеными России и зарубежья, на его страницах были публикации работ А.Ф. Некрыловой (Санкт-Петербург), И.И. Земцовского (Беркли), С.Б. Адоньевой (Санкт-Петербург), А.Б. Островского (Санкт-Петербург), А.И. Терюкова (Санкт-Петербург), А.-Л. Сиикала (Финляндия), М. Бушара (Канада) и др.

Вот уже 4 года каждый номер журнала сопровождается CD-приложением с записями русских и коми поэтов, редких песен, в том числе фольклорных. Кроме всего прочего, журнал «Арт» занимается издательской деятельностью, им были изданы собрания сочинений Г.А. Юшкова в трех томах (на русском языке), А.Е. Ванеева (на коми языке), книги коми и русских авторов, научно-популярная литература. В портфеле журнала — произведения известных и малоизвестных коми и русских авторов, известных российских и зарубежных ученых.

Примечания

¹ В 1920-е гг. В.П. Налимов состоял профессором географии и антропологии в МГУ, а также являлся профессором антропологии в Медико-педологическом институте (Москва).

² А. Грен был специалистом по кавказским языкам. В 1920-е гг. он оказался в Усть-Сысольске (ныне Сыктывкар), изучал коми фольклор, мифологию. В 1922 гг. выступил среди инициаторов организации Общества по изучению Коми края (ОИКК) и журнала «Коми му — Зырянский край».

³ А.С. Сидоров — лингвист, этнограф. В 1920-е гг. директор Института народного образования в Усть-Сысольске, один из учредителей ОИКК, член редколлегии журнала «Коми му — Зырянский край».

⁴ П.Г. Доронин — коми писатель и ученый, занимался исследованиями мифологии и фольклора коми, в 1920-е гг. — студент педтехникума, в котором преподавал А.С. Сидоров.

⁵ Г.А. Старцев — коми этнограф, окончил Петроградский (Ленинградский) университет в 1924 г., ученик Л.Я. Штернберга. Автор книг «Финно-угорские народы», «Самоеды», «Остяки».

⁶ Энциклопедия уральских мифологий: Мифология коми. Т. 1. Сыктывкар: Москва, 1999.

⁷ Конаков Н.Д. Между небом и землей // Арт (Лад). 1997. С. 231—244.

⁸ Шарапов В.Э. Сон и сновидения в фольклоре коми // Арт (Лад). 1997. С. 222—231.

⁹ Ильина И.В., Уляшев О.И. Магия любви и любовная магия // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 83—91.

¹⁰ Напольских В.В. Два термина коми мифологии (этимологические заметки). Арт (Лад). 1998. № 1. С. 92—101.

¹¹ Хольмберг У. Водяные божества зырян // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 105—113. (Глава из книги: Holmberg U. Die Wassergötter der finnisch-ugrischen Völker. Helsinki, 1913. S. 96—113 / Пер. Л. Сажиной).

¹² Сирелиус У.Т. Из путешествия по северо-востоку России // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 118—125. / Пер. А. Сурво.

¹³ Кандинский В.В. Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян. Национальные божества // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 3. С. 105—110.

П.Ф. ЛИМЕРОВ

ЛЕГЕНДЫ О СТЕФАНЕ ПЕРМСКОМ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ

Бытующие у коми легенды о св. Стефане Пермском (коми фольк. *Степан*) можно разделить на четыре тематические группы.

Первая группа объединяет тексты о христианизации чуди. Термин чудь известен не только по фольклорным, но и по письменным источникам. С чудью связаны прежде всего письменные летописные сведения о финно-угорских народах, «соседствовавших» в раннее Средневековье с северными славянами и германцами, а позднее с новгородцами и ростово-суздальцами. Ареал распространения устных нарративов о чуди (по жанру это обычно предания) охватывает огромные территории Северо-Восточной Европы и Сибири. Основные мотивы русских преданий о чуди были проанализированы Н.А. Криничной [9]. Впервые специфику преданий о чуди на коми-зырянском материале рассмотрел Ю.Г. Рочев, предложив их классификацию в соответствии с регионами обитания разных этнических групп коми: 1. Тексты о самопогребении чуди распространены в центрах расселения древних коми (пермян вычегодских) — на Выми, нижней Вычегде, средней Сысоле; 2. Тексты о самопогребении чуди и ее бегстве от крещения — Вашка, Вишера, верхняя Вычегда; 3. Воинственная чудь — редкие сюжеты, зафиксированные на Мезени и средней Вычегде; 4. Демонизированная чудь — территории позднейшего расселения коми [15]. Отметим, что чудская тематика не знает имен героев, чудь пассивна и безымянна.

Русские и коми нарративы о чуди различаются главным образом мотивом идентификации чуди с коми: «...при сопоставлении народных представлений о чуди и о прошлом самих коми-пермяков различия исчезают, исключая тот факт, что чудь была "неверующей", а коми-пермяки "всегда" были христианами» [3. С. 98]. Смыслообразующий мотив этой группы заключен в том, что принявшие крещение чудь-язычники становятся коми, тогда как некрещенные остаются чудью и погребают себя в ямах или уходят. В русских текстах часто встречается мотив насилия над чудью, которую новоселенцы — новгородцы (русские) вынуждают к самоубийству или уходу

со своей земли; в коми преданиях чудь хоронит себя или уходит сама, спасаясь от христианизации. Ср.: «Возле этого города когда-то, очень давно, жили не русские, а прятавшиеся в ямах с крышами поганые люди. Наши люди обрушивали крыши на поганых, и так они их захоронили» (русская легенда); «В православную веру стали крестить, а чуди вырыли большую яму, вошли в нее сами и сами себя убили» (коми легенда) [12].

В коми текстах сигналом к самопогребению зачастую служит приплытие Степана или даже слух об этом — контакта Степана с чудью не происходит. Например, чтобы не допустить Степана в Богородск, вишерская чудь переграживает реку камнями, устраивает на высоком берегу сторожевой пост, который при приближении Степана разжигает большой сигнальный костер. После этого язычники семьями заходят в землянки и, подрубив опорные столбы, обрушаивают на себя крыши, хороня себя заживо [6. С. 21]. Места гибели чуди, которые коми называют «чудскими могилами», обозначены в местной топографии. Они считаются нечистыми: здесь чудь может явиться людям в каком-либо облике. Считается, что чудь карает людей за то, что ее не поминают. Поминальным днем чуди у коми-пермяков является суббота после Семика: «Некоторые сами себя убили, первые люди. Зашли в ямы, подрубили стойки. Три года там жили. На Семик появились яйца и птицы (пища). Так они жили, и как-то раз вышли и рассказали о себе. Поэтому их и поминают» [4. Л. 64].

Самостоятельных сюжетов об уходе чуди нет, скорее можно говорить о мотиве, объясняющем этимологию некоторых топонимов бегством и гибеллю чуди: с чудью связывают происхождение дороги *Важ ѹбз туй* 'Дорога древних людей' [6. С. 20]; в озере *Чудин ты* 'Чудское озеро', как считается, погибла часть чуди, уходящей на север, а другая часть погибла на косе *Чудин лы* 'Чудская коса'. На Вишере некоторые топонимы связываются с бегством и гибеллю безымянной чудинки: убегая, она теряет свои вещи: в р. *Сапога* 'Сапожная' онатопит сапог, в оз. *Сісь нася* 'Гнилой шубы' бросает шубу и т.п., наконец, в р. Нившеретонет сама [6. С. 9].

Легенды о чудинке, которая тонет в реке (вариант — вешается), зафиксированы на р. Мезени и Вашке, где девушка (чудская княгиня) является последним человеком из чуди, кончавшим с собой. Она плывет по Мезени и, причитая, шьет шубу из лисьего меха, а закончив шить, бросается в воды Мезени. Это место называется Лисьим плесом. На Вашке сходный сюжет связывается с именем Стефана Пермского [11. С. 182]. На Верхней Вычегде наблюдается инверсия этого мотива: здесь погибает не чудинка, а христианка Ульяна — одна из первых, крещенных на Верхней Вычегде Степаном. Печорский колдун Кыска (вариант — разбойники) сжигает часовню и захватывает Ульяну. Чтобы не достаться врагу, Ульяна бросается за борт лодки и тонет. Это место называют Ульяновским; Степан строит возле этого места монастырь, который также называется Ульяновским. Кроме того, Степан настигает Кыску на Печоре и убивает, строит на этом месте церковь и Троицко-Печорский монастырь [11. С. 167—168]. Таков основной круг текстов о чуди.

Легенды второй группы (о путешествиях Степана) относятся к числу наиболее распространенных на Выми и Вычегде. Мотив плавания на камне, находящийся в зачине, дает представление о чудесных свойствах Степана: «Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой, и не тонул каменный плот» [11. С. 166].

Легендарная версия плавания не имеет точки отправления святого, Степан появляется как бы ниоткуда. Прибытие к каждому населенному пункту разворачивается в отдельный фабулат, объясняющий происхождение топонима. Эти фабулаты могут самостоятельно бытовать в пределах конкретного населенного пункта, но могут контаминироваться: «Степан Пермский плыл по Вычегде на камне. Он, говорят, везде, под Сереговом и всюду плыл: "В Серегово — здесь будет сользавод, век, мол, будут с хлебом и солью". Под Ёрысьдином плывет: "Здесь всегда будут с лодками и досками, век им лодки делать". Через Иб плывет: "Пусть, говорит, здесь всегда спят". Ибские ведь и спят, бывало, долго, дым у них всегда поздно подни-

мался (печки поздно топить начинали). В Березниках березы были, он и сказал: "Пусть береза всегда будет". Сейчас вот от березы и деваться некуда. В Усть-Выми остановился, здесь и построил церкви. Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь. Гора, где сейчас церковь, — сделанная гора. Кирпич и землю таскали в подоле. Степан велел сделать эту гору¹. Подобные повествовательные конструкции могут включать сколь угодно много близких по типу рассказов. К примеру, рассказ А.М. Пасынковой, записанный в 1981 г., состоит из 11 эпизодов, представляющих собой самостоятельные сюжетные образования [11. С. 170—175], а сюжетообразующей основой является мотив плавания Степана, скрепляющий эпизоды в рамках единого текстового пространства.

Путь героя направлен из центра мира к труднодоступной периферии, и по мере его движения объекты, заполняющие или образующие пространство, связываются с высшей сакральной ценностью центра (см. [18. С. 258]). Миссия Степана — христианизировать язычников: «Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил»; «Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить — окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся» [11. С. 167—168]. Если начало пути Степана остается как бы за пределами текстов, то конец хорошо известен — это село Усть-Вымь, которое тексты определяют как главный центр язычества, но задача Степана состоит не только в их уничтожении, он призван как бы переоформить языческую периферию в центр христианской жизни всего края.

Сюжетообразующим здесь является мотив номинации: по пути Степан нарекает разные населенные пункты. Этот мотив встречается по всей Вычегде, включая и Сысолу. Народная традиция приписывает Степану авторство топонимов, даже если сами населенные пункты были основаны после его жизни. К примеру, согласно довольно поздней записи, название нижневычегодского села Гам произошло от того, что Степан собрал гамичей на строительство церкви, те зашумели, и креститель назвал село Шумилиным Гамом [10. С. 109]. «Погост Гам», впервые упоминается в 1586 г. [5. С. 106],

а происхождение его названия от коми *кам* 'токовище, село на месте токовища' не вызывает сомнений [19. С. 26; 1. С. 53]. Ср. также объяснение названия села Носим на Верхней Вычегде (основано в 1638 г. [5. С. 336]): напротив него были большие пороги, Степан был вынужден переносить вещи по берегу и якобы сказал слово *носим*. Научной этимологии этого слова нет, но это неважно. Фольклорная этимология, привязывая происхождение топонима к имени Стефана Пермского, как бы подменяет историческое время основания поселения мифологическим временем, в котором Степан выполняет роль если не демиурга, то пересоздателя мира. Его задачей является не основание новых поселений, а переоформление старых: к моменту прибытия Степана населенный пункт якобы уже существует, и Степан дает ему новое название.

Нередко наречение поселения сопровождается пророчеством. Пророчество сообщает информации стабильное, сакрально узаконенное качество, которое может измениться только при крушении мира. К примеру, Степан сказал, что с. Туглим будет торговым местом, а в с. Серегово «вечно будут с хлебом и солью» [11. С. 167] (действительно, в с. Туглим ежегодно проводилось несколько ярмарок [10. С. 110], а наличие соли в с. Серегово обеспечивалось соляными промыслами). Характер пророчества может быть отрицательным, если новообращенные упорствуют в язычестве. Гамичам, тайно чтившим кумиров, Степан сказал: «Да будет Гам слеп вовеки!». Как отмечал в середине XIX в. М.И. Михайлов, «наказание праведника лежит тяжелым ярмом над жителями Гама. Зыряне-гамичи подслеповаты и близоруки, а у прочих зырян слывут "слепородцами"» [10. С. 108]. Поводом для наказания может стать нарушение данного Степаном запрета есть беличье мясо и конину. Нарушителям — жителям д. Кошки Степан завещает есть беличье мясо во веки веков, и за ними закрепляется прозвище «едящие белок кошкинцы»; жителей с. Гам, употреблявших в пищу конину, Степан прозвал «гамскими рыжкоедами» [10. С. 109]. Этот мотив восходит к запретам, утвержденным каноническим правом XIV в. в «Правиле о верующих в гады», где, в частности, предлагается длинный список запрещенных к употреблению в пищу животных, включая белку и лошадь [20. С. 169]. В повествовательном плане

нарушение запрета квалифицируется Степаном как возврат к язычеству, поэтому наказание нарушителей — не рекомендованное в Правиле 4-летнее отлучение от причастия, а суровый приговор пребывать в нечистоте во веки веков. Ареал бытования мотива ограничивается несколькими населенными пунктами; вероятно, мотив отражает некоторые реалии миссионерской практики Стефана Пермского.

Легенды третьей группы с основными мотивами наказания язычников слепотой, возведения ими холма под строительство церкви и рубки Степаном священной березы были зафиксированы на Выми П.Г. Дорониным в 1920 г. (НА КНЦ, ф. 1, оп. 1, д. 25, л. 112), Г.А. Федоровым в 1946 г. («Степан Пермской йылысь», [6. С. 25—26]), Е.В. Ветошкиной в 1981 г. (НА КНЦ, ф. 5, оп. 2, д. 279), один текст с мотивом рубки березы записан Л.С. Грибовой в 1960 г. на Каме [4. Л. 53]. Очевидно, что эти легенды составляли фонд местных церковных преданий, на базе которых была составлена «Повесть о Стефане Пермском» [13]. Устные легенды в целом повторяют основные контуры сюжета Повести, хотя рассматриваемые нами мотивы часто используются рассказчиками в качестве самостоятельных сюжетообразующих единиц или же в составе контаминаций с другими мотивами. Так, в самом первом по времени записи тексте П.Г. Доронина мотив наказания слепотой лежит в основе самостоятельного сюжета: «Вымичане неоднократно собирались убить проповедника Степана. Раз пришли к нему большой толпой, схватили его, хотели было тут же убить. Степан призвал на помощь Бога, чтобы он наказал нападающих слепотой за непослушание. Нападающие вымичане тут же сразу все ослепли и стали просить прощения у Степана, упрашивая вернуть им зрение, обещав в будущем ему во всем повиноваться и не чинить насилий против него. Степан обещал вернуть им зрение, если вымичане воздвигнут напротив Архангельской горы другую такую же гору и выстроят там церковь. Будучи слепыми, вымичане корзинами и горстями наносили земли на холм, пока не образовалась "Степановская гора", и выстроили там церковь. Лишь после всего этого вернул им зрение Степан».

В плане повествования оба мотива могут соединяться последовательно, взаимодополняя друг друга; нередко в

повествовательную структуру легенды включаются новые сюжетные элементы, благодаря которым в тексте появляются дополнительные фабульные мотивировки. В тексте, записанном в 1981 г., развитие сюжета происходит за счет интеграции в повествование эпизодов номинации с. Ляли и проклятия жителей с. Кошки, кроме того, имеется как бы внесюжетный зacin в виде информации о самопогребении чуди перед приплытием каменного плота Степана на Вымь. Дополнительной мотивировкой прибытия святителя на Вымь является сообщение рассказчика о людоедстве Князя, жившего в с. Княж-Погосте. Степан неделю рубил топором огромную березу, стоявшую в центре культового места язычников. В ответ на это Князь послал 600 воинов, чтобы убить Степана, а заодно с ним святых Питирима, Герасима и Иону. Напавшие на Степана язычники ослепли; Степан приказал им воздвигнуть гору, что они и выполнили, таская землю горстями и корзинами. После этого Степан вернул им зрение и построил на горе церковь Михаила Архангела. Степан с Ионой поплыли на каменном плоту до Коряжмы. По приказу Князя 40 солдат догнали Иону на Сидоре, убили его и замучили 40 человек в Усть-Выми. Следует отметить, что мотивы возведения горы и наказания язычников слепотой имеют параллели как в севернорусской фольклорной традиции, так и в агиографии [17. С. 135; 8. № 120, 124, 126, 129, 284—293; 2. С. 22—23, 28—29; 21. С. 99].

Легенды четвертой группы с сюжетообразующим мотивом поединка Степана с языческим колдуном (*туном*) записаны в 1920-е гг. П.Г. Дорониным. На сегодня известно 7 легенд о Степане, записанных Дорониным от информантов из разных регионов Коми края — нижней и верхней Вычегды, Выми, Удоры (тексты в авторском переводе на русский язык находятся в составе собрания «Материалы по истории Коми края», НА КНЦ, ф. 1, оп. 1, д. 25, л. 111—116). В 5 из 7 текстах содержится мотив поединка. Современными полевыми исследованиями подтверждается только один из 5 сюжетов (Кэрт-Айка); прямых аналогов остальных сюжетов нет, хотя отдельные мотивы обнаруживаются в составе других сюжетов.

Очевидно, тунами в дохристианскую эпоху называли шаманов. Туны носят языческие имена (Ошлапей, Мелейка, Палаяка, Кэрт-Айка (коми

Кэрт-Айка), Кыска); они способны перемещаться в подводном мире, воздействовать на стихии, обращаться в животных и рыб, они неуязвимы и фактически бессмертны. Степан вынужден схватиться с ними в поединке, чтобы доказать превосходство своей веры. Качества, которые он проявляет в борьбе, — скорее качества мага, чем святителя. Начинает обычно тун, а Степан предпринимает ответные действия. Ошлапей насыщает на плывущего в лодке святителя огромные волны, но Степан произносит заклятие, и волны утихают. В единоборстве с туном из села Тыдор Паляйкой Степан идет по воде, тогда как колдун плывет под водой. Видя, что тун силен, Степан произносит заклятие, и тун начинает задыхаться. Вынырнувшего колдуна Степан бьет крестом по голове и заставляет снова нырять под воду. Тун Мелейка варит на берегу Мезени пиво, когда проезжающий на лодке Степан произносит заклятие: «Сусло, стой, сусло, не беги!». Тун отвечает: «Коли сусло стой, то и лодка стой!» — и лодка Степана замирает посреди реки. Затем противники схватываются на берегу. Мелейка «закричал по-звериному», стал метать в Степана стрелы, тогда святитель произнес заклятие, и стрелы противника отскочили от него, не причинив вреда. Мелейка нырнул в чан с пивом, и пиво, забурлив, вылилось из чана, затопив местность. Степан произнес противозаклятие «на огонь и сусло», и ошпаренный Мелейка с криком побежал к реке. Корткеросский тун Кэрт-Айка и печорский Кыска перетягивают через реки железную цепь, чтобы не пропустить проплывающего Степана. Святитель крестом ударяет по цепи, и она лопается. Когда неуязвимый, обладающий железным телом Кэрт-Айка идет напролом на Степана, тот ударяет его крестом по голове, тун падает как подкошенный и испускает дух.

Как видно из описанных сюжетов, туны обладают властью над стихией воды, и, как правило, утеря этой власти ведет к гибели туна. Места гибели тунов становятся значимыми: по месту смерти Ошлапея называется с. Ошлапье, на месте гибели Кэрт-Айки основано с. Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Эти поединки напоминают колдовские состязания (коми *вынён этшасъэм* ‘состязания в колдовской силе’). А.С. Сидоров писал в 1928 г.: «вместо богатырского эпоса у коми существует

колдовской эпос. Все исторические предания, например о разбойниках, разъезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не только о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства» [16. С. 51]. Сюжет такого рассказа прост: два колдуна спорят, кто из них сильнее, и вызывают один другого на поединок. Противники поочередно читают заговоры: друг на друга, на отдельные предметы или на объекты природы. Проигравшим оказывается тот, чьи заговоры оказались слабее: он падает, пена течет у него изо рта; сосна, на которую читал заговор победитель, засыхает; если дело происходит на охоте, то побежденный лишается охотничьей удачи, и т.д. Об архаичности этого мотива писал А.С. Сидоров и другие исследователи [7. С. 61—64].

Образ Степана притягивает новые смыслы, нехарактерные для традиционного колдовского текста. Сюжет включается в контекст христианизации, что переводит текст в жанр легенды, соответственно появляются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми — к центру будущей епархии. Тун противостоит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

В целом, общим для сюжетов всех тематических групп является мотив плавания/приплытия, и в зависимости от темы сюжет нарратива распространяется за счет подключения к нему мотивов 1-й, 2-й и 4-й групп. Мотивы 3-й группы, как правило, бытуют в составе контаминаций в легендах 2-й группы или в виде самостоятельных нарративов. Тем не менее даже при наличии общего мотива плавания Степана мотивы 1-й, 2-й и 4-й групп фактически не сочетаются друг с другом: мотивы 2-й и 3-й групп могут выстраиваться в сюжетные макроструктуры, которые никогда не завершаются мотивом самопогребения чуди или мотивом победы Степана над туном. Общим для всех групп является топонимический мотив, связывающий сюжеты легенд с конкретной местностью.

Примечания

¹ Перевод образцов текстов с коми на русский язык автора статьи.

Литература

1. Афанасьев А.П. Топонимия Республики Коми. Сыктывкар, 1996.

2. Барсов Е. Преподобные Обонежские пустынножители // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868—69 г. Петрозаводск, 1869.

3. Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М., 1976.

4. Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким верованиям и преданиям: этногр. материал, собранный в Пермской обл. (1991) // НА КНЦ, ф. 11, оп. 1, д. 54.

5. Жеребцов И.Л. Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. М., 2001.

6. Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.

7. Конаков Н.Д. Колдовской эпос // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999.

8. Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

9. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.

10. Материалы II // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

11. Му пуксьбом — Сотворение мира: мифология народа коми / Сост. П.Ф. Лимиров. Сыктывкар, 2005.

12. Плесовский Ф.В. Комиас да чудъяс // Войывы кодзув. 1989. № 9.

13. Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61—70.

14. Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984.

15. Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985. (Сер. препринтов «Научные доклады». Вып. 124).

16. Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб., 1997.

17. Соколова В.К. Об этнографических истоках сюжетов и образов преданий // Фольклор и этнография: У этнографических истоках фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

18. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и функции. М., 1983.

19. Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. Сыктывкар, 1986.

20. Федотов Г.П. Русская религиозность. Часть I: Христианство Киевской Руси. X—XVIII вв. М., 2001. (Собр. соч. в 12 т. Т. 10).

21. Фроянов И.Я. Загадка крещения Руси. М., 2007.

Сокращения

НА КНЦ — Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар)

А.В. ПАНЮКОВ

ОБРЯД РЕКТАСЬЁМ В ЗНАХАРСКОЙ МАГИИ КОМИ

В Удорском районе Республики Коми (бассейн р. Вашки) нами был записан достаточно редкий для современной традиции магический обряд «на смерть», который проводился над тяжело умирающим человеком. Использовался этот обряд в исключительных ситуациях, когда человек не мог сам умереть: «Это делают только тогда, когда человек очень болен, мучается, а умереть не может. Это как бы грех такое делать. После этого "обычая" человек умирает¹. Название обряда связано с термином *ректасьём* 'наматывание пряжи (на мотовило)', обобщенный смысл проводимых действий связан именно с этим технологическим планом: *кыдзи мортсё ректаласны клубокнас* 'как человека опрашивают клубком'. Данное ниже описание воспроизводится по записи из тетради информанта. Вначале произносят:

Господи Сусе Кристе сыне боже
помилуй нас.
Лёкös вётла, бурös корся (Худое, зло
изгоняю, доброе, хорошее ишу).
Во веки аминь.

Для обряда придется специальная «обратная» нить (в современной традиции прядут только овечью шерсть, вероятно, раньше использовалась льняная пряжа), которую «опрашивают» — разматывают на тёле больного: «Начинаешь с правой ноги, и против солнца клубок разматывают к левому плечу, обводят клубком шею со спины, с правого плеча разматывают к левой ноге. Эту нить-мерку, которой меряют, выпрашивают человека, надо замотать в клубок и скречь. До пепла скжигаешь, и далее пепел кладешь на сердце. И водой тоже, останется пепел, и его в воду кладешь и напоишь этой водой. Человек неподвижный лежит, по его телу клубком пройдешься. Многим делают, раньше делали, а сейчас уже не так часто. Вот это опрашивание, у матери была сестра, у нее записывала. Она пользовалась им»².

АНАТОЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ ПАНЮКОВ, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

В конце описания указывается на «ректалан молитва» (текст не приводится). На этом же листе нарисовано схематическое изображение описываемых действий и ниже дается приписка относительно времени проведения:

Асъя кыа вылын, На утренней заре,
Рытъя кыа вылын, Под вечернюю зарю,
Лун шёр борын. После полудня.

Очевидно, что перед нами типичная для многих традиций процедура «вымеривания» болезни. Приведем в качестве параллели с севернорусской традицией описание магических действий, связанных с изготовлением «обмера» в обряде «лечения от испуга»: «Суровой ниткой измеряется рост человека и завязывается узел. Затем измеряется расстояние от пальца руки до первого пальца ноги (крест-накрест): правая рука — левая нога, левая рука — правая нога. И на каждый замер читается наговор: "Вымеряю, выкликаю / з буйной головы, / з хребтной кости, / з ретевого сердца". Потом скатывается "обмер" и на него соскребывают с ногтей первого пальца рук и ног, тоже накрест, и на каждый поскребок произносится наговор. Затем тоже с наговором стригаются волосы с головы. Далее волосы и "поскreb" кладутся на хлеб, бумагу, заворачиваются ниткой. Хлебом водят вокруг головы и сердца с наговором и сжигают все это в печи» (зап. в Псковской обл.)³. Подобные магические процедуры могли также быть связаны с изготовлением магического «относа»: «Делают "замер" больного: от темени до пяток — длина тела, ширина плеч, от плеча до локтя, от локтя до запястья, от талии до колена, от колена до пяток. Нитка скатывается вместе с волосами, обрезом ногтя, хлебом, заворачивается в бумагу и на утренней заре с молитвой бросается в реку»⁴.

Даже беглого взгляда на анализируемое описание *ректасьём* достаточно, чтобы сказать, что по всем параметрам («вымеривание» недуга, уничтожение мерки, отпаивание больного, даже верbalный текст — «худое

изгоняю — хорошее ищу») перед нами типичный лечебно-магический обряд, однако направленный «на смерть». Ниже мы и попытаемся ответить на вопрос: почему произошла эта инверсия.

Любопытна в этой связи темпоральная приписка «после полудня». Два первых указания: «на утренней и вечерней заре» — типичны для обрядов лечения, что также подтверждает, что обряд этот был лечебным, а последнее — «после полудня» — является прямой отсылкой к похоронной обрядности. Мы не выяснили, проводился ли этот обряд три раза в один день или это только три возможных варианта, или же описание просто сохранило детали «исходного» текста.

У самого слова *ректасьом* помимо значения ‘отматывание на мотовило’ (в коми языке есть другой, узкоспециализированный термин *ректанасем*, букв. ‘мотовильничание’) возможно появление ряда переносных значений, связанных с глаголом *ректасьны* ‘выгружать, разгружать, опорожнять, опрашивать’. Каждый из них может быть обыгран в метафорическом ключе и таким образом введен в круг представлений о смерти: опорожнение-освобождение-выпрашивание души/тела/жизни и т.д.

В традиционной ритуально-магической практике коми использовались действия, изначально предполагающие два возможных исхода: либо смерть — либо исцеление. В принципе, такая двойственность окказионально могла приписываться многим магическим способам лечения, связанным с особо

тяжелыми ситуациями. Среди действий, изначально предполагающих два возможных результата, следует, прежде всего, выделить так называемую магическую «рубку» под корытом (*вор улын кералём*) детей, предположительно подмененных нечистой силой (*вежёма*). Смерть ребенка подтверждала предположение о «подмене». В случае выздоровления считалось, что знахарь сумел произвести обмен детьми и вернуть человеческого ребенка на этот свет. Примечательно, что в коми традициях использовался и «взрослый» вариант, связанный с кризисной ситуацией «трудной» смерти. Больного на пороге жилища или в бане укладывали под деревянное корыто, на котором знахарь или старший член соседской семьи рубил веник из берёзы, карликовой берёзы, багульника или девять соломинок, прутиков, травинок. По народным представлениям, этот обряд символизировал уничтожение духа болезни, и после троекратного его повторения больной должен был в случае удачи знахаря выздороветь, в случае неудачи — умереть⁵.

Вряд ли допустимо рассматривать этот магический способ «облегчения смерти» в качестве варианта, синонимичного *ректасьом*, поскольку ключевым мотивом здесь является изгнание болезни. Тем не менее подобные ритуально-магические действия также могли послужить переходной ступенью к формированию семантики смерти. Например, в одном из соседних сел рассматриваемой удорской традиции зафиксировано упоминание о своего рода «промежуточном» магическом



Ил. 1. Коми пас «ректан»

способе лечения подмененного ребенка: «У одной женщины ребенок был большеголовый. Все думали, что он подмененный. Уложили его на живот, а по спине против солнца напряли кудель, с чтением молитвы. Вскоре ребенок умер. Вправду подмененным оказался⁶. К сожалению, по этой записи сложно судить об операциональном плане самого обряда. Возможно, что здесь производились действия с пряжей, аналогичные *ректасьом*, хотя сам обряд связан с представлениями о «подмененных».

Представления коми об активном воздействии процедуры измерения тела на состояние человека нашли отражение во многих поверьях и запретах, подробно рассмотренных в работе В.Э. Шарапова⁷. Он отмечает, что «в быту у коми до настоящего времени сохраняется запрет на измерение размеров тела живого человека, поскольку считается, что беспринципное совершение этой процедуры



Ил. 2. Ткацкое бердо. Краеведческий музей с. Йыб Сыктывдинского района Республики Коми



Ил. 3. Ткацкое бердо. Краеведческий музей пос. Приуральский Троицко-Печорского района Республики Коми

может привести к болезни или порче. У коми-зырян говорят, что «меряют только покойника, чтобы сделать гроб». И сегодня в ходе погребального обряда во многих локальных традициях изготавливается «мерка» умершего человека (в виде тонкой деревянной рейки либо нити по росту человека), которую впоследствии кладут в гроб или, как в рассматриваемой нами удорской традиции, устанавливают рядом с могильным крестом. В последнем случае деревянная мерка осмысливается и как *вуджёр* «душа-тень умершего»⁸.

В контексте процедуры измерения анализируемый обряд *ректасьём* может быть сопоставлен с бытующим до сих пор во всех коми традициях комплексом диагностических и лечебно-магических ритуалов *ки-кок мурталём* — букв. ‘рук-ног измерение’⁹. Несмотря на терминологическую привязку к «измерению», в данном случае не изготавливается мерка как таковая; кроме того, акцент здесь делается на агрегатности человеческого тела (это же можно сказать и о действиях *юр мурталём* ‘правка головы’). Для наших рассуждений важно отметить, что *ки-кок мурталём*, а в современной культуре сам термин *мурталём* ‘измерение’ соотносится прежде всего с данным обрядовым комплексом, занимает нишу «обмеривания, измерения», с которой в другой ситуации могла бы быть соотнесена рассматриваемая инновация.

В описании анализируемого обряда акцент делается не столько на измерении, сколько на отматывании нити на теле человека. Название *кызд мортсё ректаласны клубокнас* ‘как человека опрастивают клубком’ отражает технологию работы с мотовилом. Можно предположить, что в этот момент неподвижно лежащий человек ассоциируется с образом самого мотовила-ректаны. Ректан представляет собой деревянную палку с разводкой в нижнем и поперечной (дугобразной) перекладиной на верхнем конце. Высота мотовила колеблется в пределах 80—100 см. и зависит от размера мота.

Антropоморфность данного инструмента очевидна: вертикальный стержень — корпус, тело; нижняя разводка — ноги; верхняя поперечная планка — плечи, руки. Именно эти части тела задействованы при «опрастивании» (правая нога — левое плечо — правое плечо — левая

нога); можно предположить, что такой способ «измерения-опрастивания» возник именно в связи с технологией *ректасьём* (ср. с изготовлением «обмера» в русских традициях).

Антropоморфность *ректана* отражена и в коми языке, например: *ректан коль* ‘долговязый’, букв. ‘как мотовило’; *ректан туша* ‘то же’, букв. ‘мотовильное тело’; *ректан кок* ‘тонконогий’, букв. ‘мотовильные ноги’; *ректасьны-мунны* ‘идти качающейся походкой; идти, покачивая бедрами’ (по аналогии с техникой наматывания нити на мотовило)¹⁰; *ректанасьны* ‘раскачиваться, переваливаться (при ходьбе)’¹¹.

В коми традициях с мотовилом (*ректаном*) связаны различные мифологические представления, запреты и предписания. Повсеместно бытовал запрет оставлять на ночь пряжу на мотовиле. Прагматически это связано с тем, что намотанная нить высыхает, и мот может запутаться, символически это может быть связано с идеей нерасчленимости процесса творения (первотворения), который воплощает ткачество. По материалам В.П. Налимова начала XX в., запрет мог иметь такую мотивировку: «Код ректан вылын шорт узътодас, найё котырысь (семья пытшкысь) кодкё туй шёрын дзугсяс» (Если кто на ночь оставит пряжу на мотовиле, в этой семье кто-то запутается в пути (будет несчастное происшествие))¹². В контексте наших рассуждений более интересны мотивы, обыгрывающие искомую нами тему «смерти»: «Шорт босытгён ректан вылысь ёна кё паськалё, сій дженьыд нэма, кодлон омоля паськалё, сій кузь нэма» (Если при снятии с мотовила пряжа сильно рассыпается, то у этой женщины короткий век, а если не рассыпается, то век будет долгим)¹³.

В другом месте исследователь отмечает, что, «по верованиям зырян, всякий мужчина, который сделает *ректан*, сократит свою жизнь (вариант — сократит на длину *ректана*; непонятно, как они измеряют длительность). Нет таких людей, которые бы специально занимались изготовлением *ректанов*, как других предметов (веретен, бураков). Мужчины не хотят делать их. Согласно общему убеждению, “*ректан вёчысь дженьыд нэма*” (у изготавливающего *ректан* век короток). Мужчина может принести или привезти дерево, из которого можно сделать потом *ректан*, но все это он должен обставить так, как будто он дерево срубил для иной цели. Наконец, он должен сде-

лать *ректан* так, как будто он готовил другой предмет, а *ректан* получился случайно»¹⁴.

Далее Налимов приводит случай, когда жена хотела избавиться от мужа и произнесла вслед ему: «Ректан вёчысь» (изготовитель мотовила, делающий мотовило): таким образом, уже сама вербальная отсылка к *ректану* наделяется магической семантикой.

Приведенные представления достаточно открыто связывают образ *ректана* с жизнью человека, образуя общий параметрический ряд: размер инструмента ассоциируется с мерой жизни; это определенным образом переносится и на функции инструмента: опрастивание ассоциируется с «отмериванием» жизни как человека, работающего с ним, так, вероятно, и изготовителя *ректана*.

Возможно, подобное отношение к мотовилу было присуще и другим культурам. Так, в словаре Даля упоминается побаска, «где хозяйка, от лени, застращала мужа, чтоб не делал мотовила»: «Вавила, не руби мотовила; хозяйка помрет»¹⁵. В карельском фольклоре зафиксирован сказочный сюжет на эту же тему: старуха посылает старика рубить мотовило в лес. Неизвестный голос запрещает старику это делать, иначе старуха умрет. Старик не слушает совета, старуха умирает¹⁶. Упомянутые мифологические представления и предписания позволяют допустить, что изготавляемый *ректан* мог восприниматься и как двойник человека с вытекающими из этого представления мифологическими ассоциациями.

Нельзя не сказать и о еще одной знаковой функции, присущей *ректану*. Так, в системе коми родовых тамг (*пасов*) зафиксирован знак, который так и называется — *ректан* (см. ил. 1).

Верхняя планка могла быть и прямой и дугообразной; по младшей линии *пас* передавался неизменным, по старшей — к *пасу* добавлялся какой-нибудь элемент¹⁷.

Идентичные знаки — «мотовила» мы обнаружили в родовых тамгах абхазов¹⁸; обнаруживаются они и среди древних петроглифов (в частности, среди скальных петроглифов на р. Белой (эпоха бронзы)). Исследователи отмечают, что это часто повторяющийся символ, варианты отличаются угловой величиной нижней дуги: иногда это две прямые, иногда изогнутые линии вытянутой формы («перевернутая рюмка»)¹⁹.

Мы можем предложить проанализировать еще два варианта *пасов*, попавших в наше поле зрения. На приведенных иллюстрациях (см. ил. 2, ил. 3) запечатлены знаки, сделанные на ткацких бердах. На ил. 2 мы видим два знака, которые могут быть связаны двояко. Либо это варианты генетически общего родового *паса*, в одном из которых угадывается уже рассмотренный *пас — ректан* с появившимися дополнительными «коленами»; соответственно между двумя знаками можно расположить несколько поколений (ткацкий стан передавался по наследству); при этом *пас-ректан* мог обозначать одно из ответвлений рода. Либо знакомый нам знак *ректан* представляет здесь стилизацию «креста Голгофы», в основании которого изображается гора. Собственно, эта символика более четко выражена в изображении креста на ил. 3, который, в свою очередь, также может восходить к стилизованному «под крест» *пасу* типа *ректан*. Таким образом, и на этом уровне мы можем констатировать, что знак *ректан* «вбирает в себя» символику, присущую кресту. С одной стороны, происходит корреляция двух противоположных значений жизни и смерти, с другой — мы еще раз возвращаемся к идеи антропоморфности рассматриваемого инструмента. Здесь уместно вспомнить, что «крест часто выступает как модель человека или антропоморфного божества — антропоморфоцентричность креста и «крестообразность» человека с распостёртыми руками постоянно обыгрываются в ритуале, в фольклоре (ср. загадки), в мифологических и религиозных сюжетах»²⁰.

Подведем некоторые итоги. Пытаясь ответить на вопрос, почему заимствованный лечебный обряд трансформировался в культуре-реципиенте в мортальный обряд, мы выявили достаточно широкий ряд эндогамных, «внутренних» предпосылок к инверсии. Возможно, нам не удалось увидеть реальный «переключатель», сработавший в данном конкретном случае. Вероятно, конструируя логику возможных переходов, можно было сгруппировать рассмотренные здесь мотивы по соответствующим уровням: языковой, обрядовый, символический и т.п. По нашему убеждению, суть от этого не меняется, поскольку здесь нам гораздо важнее было показать

сам принцип «самоподобия» выявленных итераций. Перед нами одна и та же «сквозная» тема: «человек — мера — смерть», разыгрываемая (самоповторяемая) на разных уровнях культурного метатекста.

Примечания

¹ Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ. В0506-16. С. Пучкома Удорского р-на.

² Там же.

³ Разумовская Е.Н. Современная заговорная традиция // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. Т. 27. СПб., 1993. С. 263—264.

⁴ Там же. С. 263.

⁵ Ильина И.В. Вор улын кералём // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М., 1999. Т. 1. С. 114.

⁶ Записано М.Н. Шлоповой в 1996 г. от А.А. Коровиной, 1915 г.р. в с. Чупрово Удорского р-на.

⁷ Шарапов В.Э. Ки-кок мурталём // Мифология коми... С. 192—193.

⁸ Там же.

⁹ См., например: Ильина И.В. Лечебно-магическая обрядность коми // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. Т. 2. С. 189—191; Шарапов В.Э. Указ. соч. С. 192—193.

¹⁰ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р.М. Баталова, А.С. Кривоцекова-Гатман. М., 1985. С. 403.

¹¹ Сорвачёва В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 188.

¹² Архив Финно-Угорского общества. Хельсинки. — Suomalais-Ugrilainen Seura. 1.40. S. 1111. Nalimov V.P. Kansatieteellisiä Kirjoitukset ja muistiinpanoja syrjäneistä. Venäjäksi. (1908).

¹³ Там же. 1.40. S. 1110.

¹⁴ Там же. 1.40. S. 319.

¹⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1981. С. 351.

¹⁶ Сказка записана И.М. Колесницкой, М.А. Шнеерсон в 1938 г. // Фольклорно-литературная карта Карелии [<http://litkarta.karelia.ru/person.shtml?id=92>].

¹⁷ В частности, этот *пас* записан в с. Бадьельск Усть-Куломского района (Верхняя Вычегда) как родовой знак Е.Е. Уляшева (запись В.Б. Липина).

¹⁸ Хомелашивили М.К. Абхазские тамги. [<http://www.apsny.ru/history/history.php?page=content/tamgi.htm>] (см. таблицу, № 97).

¹⁹ Валганов С.В. Скалы с петроглифами над п[ос.]. Хамышки // Сайт «Путь дольмена: Российский мегалитический портал» [<http://megalith.ru/sign/namish/index.shtml>].

²⁰ Топоров В.Н. Крест // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 2. М., 1992. С. 12—14.

Л.С. ЛОБАНОВА

КОЛДУН-«ЕРЕТНИК» В МАГИИ ВЕЛИКОГО ЧЕТВЕРГА У КОМИ

В весенне-летнем цикле народного календаря коми особое значение придавалось Великому четвергу¹. Христиансское предание связывает с этим днем последние часы земной жизни Иисуса Христа, так что в народной традиции этот день ассоциируется с периодом безвременья, победой злых сил, отсюда его ассоциативная связь с кризисным состоянием перехода к новому году, отмеченному еще Д.К. Зелениным². В связи с этим актуализируется мифологическая идея вторжения хтонического начала в земную жизнь, что выражается в активизации нечистой силы — колдунов и демонических существ — для нанесения порчи домашним животным, а через них и хозяевам этих животных. В ночь на Великий четверг злые духи и колдуны слетаются к дьяволу и отчитываются о своей зловредной деятельности. Со стороны хозяев, в свою очередь, предусматриваются охранительные меры,нейтрализующие негативное воздействие нечистой силы. В этот день производили различные действия, направленные на охрану и увеличение благосостояния семьи, дома и скота. Полагалось выкрикивать в печную трубу клички коров, чтобы летом они приходили с вольного выпаса домой сами (с этой же целью происходил диалог между хозяином и хозяйкой: «Корова дома?» — «Дома...»); пересчитывать выпущенный во двор скот, при этом насчитывали больше, чем на самом деле, чтобы был приплод; пересчитывать/трясти в решете деньги, чтобы водились круглый год; вбивать масло, чтобы провести весь год в достатке. Утром Великого четверга старались переделать и/или имитировать разные хозяйствственные действия³, чтобы производить их успешно в течение всего года; кроме того, «согласно логике мифологического мышления, человеку в такие моменты представлялся редкий шанс обрести умение и удачу»⁴. Считали, что в Великий четверг, как и в начале года, предметы, например великочетверговая

ЛЮДМИЛА СЕРГЕЕВНА ЛОБАНОВА, научный сотрудник Ин-та языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

соль, хлеб и вереск, которые использовались в охранительных и лечебных целях в течение года по мере надобности, приобретают сакральные свойства и магическую силу на весь год.

В данной статье рассматриваются представления, связанные с порчей скота в ночь на Великий четверг, при этом особое внимание уделяется образу колдуна, наводящего порчу на скот, которого в коми традиции называют *еретник*. В нашем распоряжении тексты, записанные в Усть-Вымском, Ижемском, Удорском, Сысольском, Койгородском, Усть-Куломском, Корткеросском районах Республики Коми, что позволяет нам говорить о некоторых общих чертах этого образа и связанной с ним магической практики.

В.И. Даль пишет, что слово *еретик* или *еретник* относится к северо-восточному наречию, входит в состав бранной лексики и имеет значения «колдун, нечестивец, вредный знахарь, портящий людей, насылающий порчу»⁵. М. Фасмер указывает, что *еретник* встречается в архангельских говорах в значении ‘черт, дьявол’⁶. А.С. Сидоров, рассматривая коми традицию, отмечает, что *еретники* наряду с «тыыкбодчысь» и «керсы» (насылающими порчу. — Л.Л.) «действуют бесовской силой»⁷, т.е. принадлежат к классу «черных» колдунов. В исследованиях по коми мифологии и традиционной культуре *еретник* ставится в один ряд с *тыыкбодчысь* букв. ‘портий’ и определяется как «вредоносный колдун, насылающий порчу на людей и скот»⁸. На наш взгляд, это не совсем точно: по имеющимся у нас сведениям, записанным в ходе полевых экспедиций, эти персонажи принадлежат к разным категориям колдунов, и если *тыыкбодчысь* практикует магию, непосредственно воздействующую на человека, то *еретник* действует опосредованно через воздействие на скотину. Надо подчеркнуть, что *портий* никогда не портит животных, так же как и *еретник* никогда не использует *шеву*⁹, порчу или иные магические способы в своей практике. Довольно показательным для характеристики *еретника* является следующий текст. «Еретник — он отличается от знающих [коми *тодысь*], они еретничали — метили скот да что да. Потом придет Пасха и в канун Великого четверга подрезали уши коровам, вот этим занимались. В канун Великого четверга отрежут ухо корове: проникнут в хлев и отметят будто корову. Вот так обойдут в Великий четверг, соберут подрезанные уши коров, унесут домой, подвесят, и оттуда капает масло. В общем еретник отличается,

от знающего. Еретник, говорят, может превращаться в метлу, одежду, сороку, ворону — в кого задумает, в того и превращается»¹⁰ (ВФ 1103—26).

В разных локальных традициях коми образ еретника имеет свои особенности по набору признаков и по степени их выраженности. Так, в нижневычегодской традиции *еретнича* — реальная женщина, которая знает с нечистой силой и может использовать свои сверхъестественные способности как во вред, так и на пользу людям. Способность отбирать молоко у коров в Великий четверг будет входить в набор характеристик этого персонажа, но в то же время данный признак будет типичным и для Вишерского еретника: «Еретник подрезает хвосты и уши коровам — еретничает, и он будет коров доить, ему будет молоко идти, а у коровы молоко пропадет» (ВФ 1114—75).

В рамках этой работы мы выделим наиболее типичные характеристики этого персонажа:

1. Двойственная природа: *еретник* сочетает в себе черты человека и демона; это реальный человек, по народным поверьям связанный с нечистой силой.

2. Календарно приуроченная активизация способностей: демонические свойства *еретника* активизируются только в ночь на Великий четверг.

3. Способность к оборотничеству: в текстах встречаются сюжеты превращения *еретника* в ворону, сороку, кошку и метлу, оборотничество является необходимым условием для выполнения остальных функций *еретника*.

Еретнику приписывают способность отбирать в свою пользу хозяйствственные блага человека, чаще всего молоко у скотины. С этой целью еретник в ночь на Великий четверг проникает в хлев и подрезает ухо, хвост или вымя коровы и, таким образом, завладев частью животного, обретает способность пользоваться животным: ему переходит часть молока, а для хозяина корова теряет удойность. «Еретник подрезает хвост и ухо корове, это он так еретничает, после чего еретник будет корову доить и молоко есть, ему будет молоко идти. Так он наводит порчу на корову, и у коровы пропадает молоко, оно идет еретнику. Еретник садится между грядок, раньше в домах были грядки положены от печки до стены, берет ведро, два ведра, и как будто доит корову, сидит, выкрикивает имена коров, а молоко только и льется в ведро» (ВФ 1114—75). Встречаются и другие формы отбиания «споры» (достатка, благополучия): кража жирности молока (с этой целью подрезанные в Великий Четверг

кончики ушей коров еретник приносит домой, подвешивает над тарелкой, и оттуда капает масло (ВФ 1103—26)), кража шести у овец и/или его качества, плодовитости скота.

В результате магических действий, совершенных *еретником*, животное заболевало, высыпало вымя коровы, овца теряла шерсть. Чаще всего животное, испорченное таким образом, погибало или его приходилось зарезать.

Мотив наведения порчи на животных *еретником*, его вредоносность является наиболее устойчивой характеристикой Великого четверга в коми традиции: этот день носителями традиции определяется как «день хождения еретников», «день мечения скота еретником». Вокруг этого представления группируется комплекс ритуально-магических действий, направленных на предотвращение порчи, изгнание *еретника*, оберегание животного. Наиболее типичны следующие способы предотвращения порчи животных: перекрещивание всех входов и выходов хлева, чтение заговоров, окружение хлева магическим кругом, подкладывание можжевеловых веток, перекрещивание животного, обсыпание солью, обмазывание экскрементами вымени коровы. В каждом отдельном случае (при описании обряда разными информантами) либо совершали одно действие (закрещивание дверей), либо они могли накладываться друг на друга (закрещивание с прочтением заговора), либо совершались последовательно.

Семантика ритуально-магических действий, направленных на предотвращение порчи скота *еретником*, определяется их способностью не допустить контакта *еретника* с животным. Наиболее характерным из таких оберегов является закрещивание. На акциональном уровне оберег состоит из трехразового перекрещивания всех входов и выходов хлева, кроме того, в комментариях информантов содержится мотивировка исполнения ритуала — создание преграды: «В ночь на Великий четверг надо, говорят, перекрестить двери хлева, рукой перекрестить, чтобы еретники не зашли. Сами еретники говорят, если двери не перекрещены, сможем зайти к корове, а кто, говорят, перекрестил, не сможем зайти, хоть и двери плохие, а у кого не перекрещены, и через дубовые двери пройдем» (ВФ 1113—044); «Было закроют все двери, перекрестят, чтобы туда не попадал никто» (АФ 1101—36); «Все окна и двери перекрещивают, чтобы еретники не зашли» (ВФ 1114—74); «Мама говорила, что надо перекрецивать все окна, чтобы еретники не смогли

зайти» (НА Коми НЦ, ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 421). В некоторых случаях также рисовали крест мелом над окнами или дегтем на дверях. Показательно и вербальное сопровождение ритуала, именуемого информантами «закрецивание с печатью Христа»: в остальные дни двери хлева перекрецивались без заговора. Мы располагаем несколькими вариантами подобных текстов, которые были записаны в разных локальных традициях и назывались информантами «Кристос печать», а по образному составу разнообразны.

«Кристос печать, пасёвоя рука, ангельской молитва, Причистая замока, гёгер крест» (Печать Христа, рука Спаса, молитва ангела, замок Пречистой, крест кругом) (ВФ 1102—43). Упоминание Христа, Богоматери, ангела усиливает семантику креста и освящает пространство. Кроме того, появляются мотивы замыкания и очерчивания магическим кругом охраняемого пространства, апотропейская семантика которых очевидна.

Закрывание на замок является центральным мотивом следующего варианта: «Кристос печать йигно-томно зёлэтэй томаннад, зёлэтэй ключнад» (Печать Христа, закрой золотым замком, золотым ключом) (ВФ 1113—44). В замыкании реализуется семантика создания преграды для нечистой силы, этот мотив устойчив и встречается в других вариантах заговора: «Кристос печать, пасёвоя рука, ангельской молитва, Причистая замока. Петыр-Павел, йигно-томнов зёлётэй ключнад, зёлётэй томаннад ёшинь, ёдзес, керка и карта» (Печать Христа, рука Спаса, молитва ангела, замок Пречистой. Петр и Павел, закройте на замок золотым замком, золотым ключом окна, двери, дом и двор) (ВФ 1114—74). Этот вариант является некой контаминацией приведенных выше вариантов, кроме того, в последнем появляются образы Петра и Павла, и это не случайно. В ритуале закрецивания семантика создания преграды на пути нечистой силы выражается в перекрецивании окон и дверей хлева. Этот способ оберега является в данном случае доминирующим, остальные мотивы, проявляющиеся на вербальном уровне (закрывание на замок, окружение магическим кругом, освящение пространства), можно считать дополнительными, создающими эффект усиления преграды и не осознаваемыми информантами как оберег.

Накануне Великого четверга ежедневный комплекс действий по уходу, доению и кормлению скота необходимо

завершить «до наступления темноты», «пока солнце на небе», «пока светло», «рано». В данном условии не эксплицирована охранительная функция, но она видится в том, что свет выступает маркером этого мира и устанавливает границу между мирами. Пока светло, *еретники* не могут проникнуть в хлев, так как их активизация начинается с наступлением темноты.

Предотвратить проникновение *еретника* в хлев помогают и можжевеловые ветки, раскладываемые над дверями и окнами хлева: «Накануне Великого четверга приносили из лесу можжевельник и вечером, чтобы не проник *еретник*, в двери хлева суют можжевельник» (АФ 1405—10). Дымом от можжевеловых веток также окуривали хлев, чтобы *еретник* не смог навести порчу на скот. Апотропейное значение можжевельника связано с его природными свойствами, в частности с его колкостью. Свойства можжевельника объясняют и смысл обряда, совершившегося накануне Великого четверга, — обмывания подайников можжевеловыми ветками. По мнению носителей традиции, это совершается для того, чтобы «молоко было вкусным, жирным». Семантика данного действия, на наш взгляд, довольно прозрачна: *еретник*, обладающий способностью украдать жирность молока, не в состоянии «пробить» оттонную магию можжевельника. Другим действенным средством магической защиты считается человеческий кал, также обладающий отгонной семантикой, поэтому некоторые хозяйки в ночь на Великий четверг обмазывали экскрементами вымя коровы. С этой же целью благословляли корову, перекрестив вымя и посыпав его солью.

Третий вид защиты коровы накануне Великого четверга является принципиально иным по отношению к первым двум. Это подрезание хвоста коровы самой хозяйкой, для того «чтобы корова приходила на свое место с выпаса», при этом подрезанный кончик хвоста прятали в углу хлева. Если в хлеву находились несколько коров, то, подрезав им хвосты, соединяли их вместе, чтобы в дальнейшем коровы держались вместе и на пастбище. В это же время совершалось подрезание шерсти с хвоста, с крестцовой кости и лба овец. Нетрудно заметить, что данные обряды сходны с действиями *еретника* и как бы призваны предупредить эти действия. По-видимому, сам обряд подрезания хвоста имеет семантику «метки хозяина», указывающей на владельца животного. Совершивший первым этот акт накануне Великого

четверга тем самым получал магическое право на владение этим животным в течение следующего года. Учитывая, что корова в крестьянской семье была основной «кормилицей и поилицей» («вердысь-удысь»), эти обряды имели для крестьянского хозяйства исключительно важное значение, тем более что порча, наведенная *еретником*, считалась непоправимой, а распознать вовремя *еретника* и этим предотвратить порчу было невозможно.

Примечания

¹ Четверг Страстной седмицы Великого поста в коми народной традиции именуется *Ыджыд* (букв. ‘большой’) четверг, *Велик четверг*, *Страшной четверг*.

² Д. К. Зеленин предполагал, что с Великим четвергом у русских совпал прежний Новый год (Зеленин Д. К. Избр. тр. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступит. ст. Н. И. Толстого; Подгот. текста, коммент., указ. Е. Е. Левкиевской. М., 1995. С. 238).

³ Охотники чистили ружья, доставали охотничье снаряжение, шли в лес, чтобы подстрелить какую-либо живность; рыбаки имитировали рыбалку, рассказывая, как поймали много/большую рыбу; женщины начинали разные хозяйствственные дела.

⁴ Агапкина Т. А. Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 165.

⁵ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 521.

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2 С. 24.

⁷ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 26.

⁸ Конаков Н. Д. Тышкодчысь // Мифология коми. М., Сыктывкар, 1999. С. 363.

⁹ О шеве см. подробнее статью О. Б. Христофоровой в: ЖС. 2009. № 4. — Примеч. редакции.

¹⁰ Все цитаты из речи информантов даются в переводе с коми автора статьи.

Сокращения

АФ — аудиофонд Ин-та языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН

ВФ — видеофонд Ин-та языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН

НА Коми НЦ — научный архив Коми научного центра УрО РАН

Д.М. САХАРНЫХ

ОБ АВТОРСТВЕ «ПЕРВОГО УДМУРТСКОГО СТИХОТВОРЕНИЯ»

1. В 1889 г. в Санкт-Петербурге увидела свет монография Григория Верещагина «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии», в которой, в частности, речь шла о специфически удмуртских методах воспитания детей. Верещагин писал: «Ласки к дитяти мать выражает трепанием по спинке, глаженьем по головке. Если ребёнок плачет, мать говорит: "Гыдыке, зарние, мусое! малы бёрдйськод? туж-а малы ке висъкод? ёйтёд таин, а[б]дралод" (голубчик, золото, милый! Зачем плачешь? больно разве хвораешь? не знаю, что делать с тобой, удивляюсь)!». «Колыбельные песни от вотячки, укладывающей дитя, — продолжает Верещагин, — услышите весьма редко. В одном месте нами услышана такая колыбельная песня...» [2. С. 44].

Здесь было опубликовано с подстрочным переводом на русский стихотворение «Чагыр, чагыр дыдыке», часто именуемое «первым удмуртским стихотворением». Вот его первая строфа: «Чагыр, чагыр дыдыке, / Малы пыдэ жобаськод? / Чебер пие, гыдыке, / Малы ялан бёрдйськод?» [2. С. 44—45] («Сизый, сизый голубок, отчего пачкаешь пелёнки [дословно "ноги"]? Мой сынок, красавец, голубчик, отчего постоянно плачешь?»). Далее повествуется о том, как младенец вырастет, станет сильным мужчиной, пойдет в лес рубить дрова, а когда вернется, радостная мать будет кормить его вкусными табанями².

Опубликованное Верещагиным стихотворение в ту пору не привлекло внимания. Лишь после Октябрьской революции известный удмуртский просветитель Кузьма Чайников (Кузбай Герд) публикует в Москве сборники удмуртских песен «Удмурт кырзанъёс» (1924; 1927), куда среди прочего помещает и «Чагыр, чагыр дыдыке». Публикатор внес в текст некоторые изменения, сделав его удобным для пения — после каждого четверостишия вставил рефрен «Изъ, изъ нуные, зарни бугоре!..» (Спи, спи, дитятко, золотой клубок!..), — и сам с удовольствием распевал его на различных удмуртских мероприятиях [1. С. 102]. По всей видимости, именно тогда стихотворение и ушло в народ.

С конца 1920-х гг. творчество Григория Верещагина по политическим

причинам (многие годы он служил в церкви) надолго исчезает из оборота. В 1960—1970-е гг. удмуртским исследователям пришлось практически открывать его заново. Именно в то время усилиями литературоведа и фольклориста Петра Поздеева была воскрешена высказанные еще в 1929 г. Кедрой Митреем (Дмитрием Корепановым) мысль о том, что «Чагыр, чагыр дыдыке» не является народной песней в строгом смысле слова, а представляет собой сочиненную самим Верещагиным обработку фольклорного материала [6. С. 154]³. Так колыбельная стала объектом научного рассмотрения.

Поздеев не ограничился утверждением об авторстве Верещагина и выдвинул также тезис о том, что «Чагыр, чагыр дыдыке» является первым опубликованным на удмуртском языке художественным произведением [5. С. 8]. В 1989 г. в Ижевске и в Москве было проведено торжественное празднование столетнего юбилея удмуртской литературы, приуроченное к столетию выхода в свет работы Верещагина, содержавшей «Чагыр, чагыр дыдыке», которое было объявлено первым авторским удмуртским стихотворением и своего рода краеугольным камнем удмуртской литературы⁴.

2. Однако филологи А.Г. Шкляев, Р.Ш. Насибуллин и А.Г. Красильников категорически не согласились с правомерностью признания «Чагыр, чагыр дыдыке» столь большого значения. Они обращали внимание на противоречие между исторически зафиксированной датой выхода в свет первых удмуртских книг (1847) и ранней датой удмуртской литературы, исчисленной по времени публикации «Чагыр, чагыр дыдыке» (1889), и — главное — все они резко отрицали поздеевский тезис об авторском, а не фольклорном характере песни, который успели к тому времени поддержать литераторы В.М. Ванюшев и П. Домокош. Опубликованная Верещагиным колыбельная оказалась в центре жаркой научной дискуссии⁵.

Шкляев, Насибуллин и Красильников называли песню фольклорным текстом, который зафиксировал Верещагин; другие же исследователи — П.К. Поздеев, П. Домокош, В.М. Ванюшев и, позже, Т.Г. Владыкина — утверждали, что это авторское произведение Верещагина, написанное на взятом из фольклора материале. Тезис об авторстве именно

Верещагина является принципиально важным, так как в случае устранения этого имени из списка потенциальных авторов сам вопрос об авторстве стихотворения стал бы неразрешимым (других релевантных имен у нас в запасе нет)..

Кроме того, утверждение Поздеева и его единомышленников об авторстве Верещагина исторических оснований не имеет. Верещагин нигде не называл «Чагыр, чагыр дыдыке» своим стихотворением. Но он не указал ни время, ни место записи колыбельной, ни имя информанта (паспортизацию)

— это было истолковано как аргумент в пользу того, что автором является он сам⁶, однако Верещагин был не этнографом-профессионалом, а скорее беллетристом с этнографическим уклоном, паспортизация у него не отличается строгостью, и из отсутствия паспортизации не следует, что Верещагин — автор этой колыбельной. Писал ли вообще в то время Верещагин стихи именно на удмуртском языке, неизвестно. Первый и единственный раз как автор стихов на удмуртском языке он выступил при жизни только в 1924 г., спустя 35 лет после публикации «Чагыр, чагыр дыдыке», когда в своем учебнике удмуртского языка [9] опубликовал 10 несомненно авторских стихотворений; «Чагыр, чагыр дыдыке» в этой подборке, однако, отсутствует.

3. В таких условиях исследователи были вынуждены прибегнуть к поиску косвенных доказательств. Вот как решает вопрос об авторстве Верещагина в своей капитальной «Истории удмуртской литературы» венгерский исследователь Петер Домокош: поскольку десять опубликованных в 1924 г. верещагинских стихотворений и «Чагыр, чагыр дыдыке» обнаруживают « тождество тональности и стиля », то созданы они в одно и то же время и одним и тем же автором (здесь и далее цит. по: [4. С. 181—184]).

Разумеется, такой показатель, как « тождество тональности и стиля », совершенно недостаточен для установления авторства. Поэтому Домокош, дополнительно указывает, что источником вдохновения Верещагина были народные песни — и в случае со стихами 1924 г. («Эти малые шедевры могли родиться под влиянием народной песни в деревенской среде...»), и тем более в случае с «Чагыр, чагыр

дыыке» («Образованный поэт несколько стилизует своё стихотворение, облагораживает, прививает к нему "крестьянскую песню", но, несмотря на небольшую стилистическую правку <...> сохраняет тон, способ изложения и нетронутую свежесть народной песни»). Это должно тем более укрепить нашу уверенность, что автор — Верещагин (раз и те и другие произведения выдержаны в едином стиле и созданы единым методом).

Показательно, что Домокош не видит никаких существенных признаков авторского происхождения «Чагыр, чагыр дыдыке»: «След руки ученого и поэта (помимо точного ритма и рифмования) можно увидеть разве что в употреблении, причем последовательном, деепричастий» (см. также замечание выше о «небольшой стилистической правке»). Учитывая, что, как «точный ритм и рифмование» (несомненно, обусловленные в данном случае жанровыми особенностями колыбельной), так и «последовательное употребление деепричастий» достаточно обычны для южноудмуртской песенной традиции, к которой, согласно указанию Верещагина, принадлежит стихотворение, можно говорить, что признаков авторской обработки текста «Чагыр, чагыр дыдыке» Домокош вовсе не обнаружил.

Совершенно иная картина — в случае с десятью стихами 1924 г. Верещагин приводит их в своем учебнике удмуртского языка в ясном и недвусмысленном контексте: не просто как образцы текстов, а как примеры того, что на удмуртском языке можно сочинять стихи в классических размерах русской поэзии (ямб, анапест, хорей, амфибрахий и дактиль) (см. об этом: [1. С. 98—100]). Иными словами, если материал народно-поэтического творчества удмуртов автором использовался, например в стихотворении «Уроме, уроме» (Дружок мой, дружок), то он подвергался целенаправленной, весьма значительной и поэтому вполне очевидной авторской переработке как с формальной, так и с содержательной стороны.

Таким образом, колыбельная 1889 г. и подборка стихов 1924 г. далеко не тождественны в типологическом смысле, принадлежность последних перу Верещагина ничего не может сказать в пользу таковой принадлежности «Чагыр, чагыр дыдыке», ничем не указывающей на это и сам текст колыбельной.

Анализируя в той же работе одно из стихотворений 1924 г., «Шакырес луз сюрес» (Бугристой становится дорога),

Домокош делает достаточно нетривиальное умозаключение относительно всей подборки стихов: «Поэт, происходивший из центральной Удмуртии, синтезирует традиции юга и севера в своей поэзии, он берет за основу четырехстрочную удмуртскую песню с ее более строгой формой и композиционными данными, но по примеру более длинных северных песен делает свои стихи более свободными, создавая многострофные стихотворения. В то же время "упорядочивает" более свободные и нестрогой формы северные песни».

Нетривиальность заключается в следующем. Во-первых, Домокош неверно локализует родину Верещагина (он родился в с. Полом ныне Кезского р-на, в северной, а не в центральной Удмуртии). Во-вторых, как справедливо отмечает фольклорист и музыкoved Марина Ходырева, «в современном североудмуртском музыкальном фольклоре достаточно ясно прослеживаются два вида пения с собственным кругом напевов. Первый — это так называемые "песни на припевные слова" (кылтэм кырзанъёс — "песни без слов"), которые в народе именуются крезь или голос <...> Второй вид пения составляют песни со смысловыми поэтическими текстами — мадь <...> Данные песенные виды четко дифференцируются по своей приуроченности. Все напевы, именуемые крезь или голос, являются обрядовыми и, как правило, состоят из припевных слов. Песни, именуемые мадь, в настоящее время не имеют строгой приуроченности, хотя отдельные могут использоваться как обрядовые <...> Термином мадь часто называют и заимствованные русские песни (сюда же относятся и песни, заимствованные из удмуртских традиций других мест и из официальной удмуртской литературы. — Д. С.)» [11. С. 8]. Под «более свободными и нестрогой формы» северными песнями Домокош очевидно имеет в виду крезь, а не мадь (с формальной точки зрения тексты песен мадь лишены каких-то бросающихся в глаза североудмуртских особенностей).

Каким образом традиция импровизационного пения обрядовых песен на припевные слова могла оказывать влияние на северного удмурта, желающего сочинять рифмованные лирические стихи на родном языке, остается непонятным: даже если бы он сознательно опирался исключительно на североудмуртский песенный фольклор, образцом для него могла быть только традиция пения мадь. В любом случае в

стихотворениях 1924 г., как и было отмечено выше, имеет место «сознательная ориентация писателя на русскую классическую стиховую культуру» [1. С. 98], а вовсе не на какую-либо из удмуртских локальных традиций.

4. Поскольку Домокош настаивает на синхронности, «тождестве тональности и стиля» стихотворений 1889 и 1924 гг. и их сущностном единстве (и то и другое — якобы обработки народных песен), постольку возникает возможность распространить выводы о «синтезе традиций севера и юга» также и на «Чагыр, чагыр дыдыке». Именно это и делает Т.Г. Владыкина (здесь и далее цит. по: [3]). По ее мнению, данное стихотворение не могло быть фольклорным произведением, поскольку его содержание составляют поэтические образы, известные у северных удмуртов, а размер, в котором написано стихотворение, говорит о его южном происхождении. А поскольку один и тот же фольклорный текст не может быть сразу северным и южным, то, значит, текст этот не традиционный фольклорный, а нетрадиционный авторский, и автор стихотворения — Верещагин.

Тезис о специфически североудмуртских образах далеко не очевиден, ведь в стихотворении речь идет о том, как мать ухаживает за ребенком, мечтает о том, как ее дитя повзрослеет, пойдет в лес рубить дрова и т.д., между тем рожают детей, рубят лес и едят табани как северные, так и южные удмурты и делают это приблизительно одним и тем же способом.

Анализ текстов и паспортизации удмуртских колыбельных из собрания Лидии Долгановой [10. С. 21—29] позволяет, как пишет Владыкина, выделить северную специфику образов, использованных Верещагиным. По ее подсчетам среди этих 35 песен, основанных по большей части на вариациях текста «Чагыр, чагыр дыдыке», в 20 можно обнаружить «сюжетообразующий компонент» типа «Бадзым будод, тир кутод, тэле мынод, пу ваёд» (Вырастешь большой, возьмешь топор, пойдешь в лес, принесешь дров) или «Бадзым будод, тэле мынод тир кутса, бадзым кызэз погыртод» (Вырастешь большой, взяв топор, пойдешь в лес, свалишь большую елку). Из этих песен 12 по происхождению северные или срединные, остальные 8 — южные, притом южные отличаются тем, что в них «сюжетообразующий компонент» сконстаминирован с другими моделями, не связанными с рубкой леса:

«Учи тыныд кырзалоз» (Соловей тебе споет), «Зарни муш чечы ваёз» (Золотая пчелка меду принесет), «Анэд ваёз йёл сепыс, атэд ваёз конь мама» (Мать принесет молока, отец — беличьего мяса).

Получается, что рассуждения на тему рубки леса, присутствующие во всех вариантах колыбельной (а в случаях с песнями, зафиксированными в северных или срединных районах, и составляющие весь сюжет песни), и являются специфически северным «сюжетообразующим компонентом». А в немногочисленных южных фиксациях, помимо этого компонента, всегда присутствуют какие-то посторонние мотивы (например, о том, как ребенка одарят медом и молоком). Значит, южане воспринимают песенку как свою, охотно варьируют ее текст при исполнении, а для северян песня чужая, и поэтому в их исполнении «ясно видна заученность». Но «стихотворение „Чагыр, чагыр дыдыке...“ полностью построено на образах колыбельных северных и центральных удмуртов! Следовательно, оно сочетает в себе южную форму и северное содержание, стало быть, сделано искусственно и не кем иным, как Верещагиным, северным удмуртом по происхождению, облечшим родные образы в более совершенную южную форму.

К сожалению, эти подкапающие логической строгостью выводы следует считать полностью неосновательными.

Прежде всего заметим, что в публикации Долгановой северно-срединных песен, содержащих «сюжетообразующий компонент», насчитывается 8, а южных — 12 (южных песен Долганова вообще приводит в два раза больше, чем северных); Владыкина же указывает цифры как раз обратные. Тезис о том, что контаминация «сюжетообразующего компонента» о рубке дров с другими моделями присуща якобы только южным вариантам, тоже не выдержал проверки. Долганова в Балезинском р-не Удмуртии фиксирует, например, такой текст: «Мамед мыноз ужаны, папед мыноз базаре: тыныд ваёз кузь конфет, мыным ваёз горд кышет» (Мама твоя пойдет на работу, папа на базар, принесет тебе длинную конфету, а мне красный платок) и в той же песне: «Сике мынод кырзаса, зёк тирдэ кутыса» (В лес пойдешь с песней, взяв большой топор). Между тем Балезинский район — это северная, но никак не южная Удмуртия. В Шарканском районе фиксируется

вариант «Муш тыныд чечы ваёз, коны пи мулы сётоз» (Пчелка тебе меду принесет, бельчонок даст орехов), но Шарканский район — тоже не южная Удмуртия [10. С. 25–26].

Приведенные Долгановой северные варианты текстуально не меньше отличаются от опубликованного Верещагиным текста, чем южные, и это опровергает тезис о том, что по форме и происхождению «Чагыр, чагыр дыдыке» чуждо северянам. Я вообще не вижу существенных отличий северных вариантов от южных, что и неудивительно, поскольку и на северную, и на южную традицию оказал влияние тот вариант песни, что был популяризирован Гердом.

Владыкина уверяет, что «Чагыр, чагыр дыдыке» на севере всё равно является пришлой песней, поскольку на севере ее поют так, что «в исполнительской манере ясно видна заученность, что характерно для авторской песни», а текст песни превратился там в канон [3. С. 137]. Здесь мы имеем дело с намеренным введением читателей в заблуждение. Ведь в данном случае речь вовсе не идет о записях, сделанных, как это можно подумать, в северных районах Удмуртии. Владыкина ссылается на материалы фольклорной экспедиции 1986 г. к удмуртам Ватка и Калмез Увинского р-на Кировской обл.¹⁷ И понятно, что как раз для этих удмуртов, оторванных от общего этнического массива, «Чагыр, чагыр дыдыке» действительно является пришлой.

5. Итак, все аргументы в защиту тезиса об авторстве Верещагина на поверку оказываются несостоятельными. Важно, однако, другое. До сих пор все специалисты, вне зависимости от их принадлежности к той или иной стороне дискуссии, совершенно обходили вниманием одно существенное обстоятельство, которое позволяет направить отклонить версию об авторстве Верещагина.

В той же книге «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губ.» Верещагин приводит тексты удмуртских песен со следующим комментарием: «Здесь помещаем мы еще четыре песенки, которых перевести на русский язык не могли» (здесь и далее цит. по: [2. С. 154–156]). Странность заключается в том, что тексты этих песен *безусловно понятны* для представителей всех диалектных групп удмуртов, и перевод их не представляет никаких трудностей. Между тем Верещагин пишет: «В песенках этих и сами инородцы не могли перевести следующие слова: силёзъ,

очыэдъ, арама, шайрысь, палтрють, паръялозъ, палтуръё, инуресь, тымозъ (орфография примёров сохранена. — Д.С.). Слова эти, вероятно, остатки древнего вотякского языка, вышедшие из употребления. Вследствие этого и песенки нами не переведены на русский язык».

Нетрудно видеть, что все эти якобы древние и непонятные слова являются не просто обычными словами удмуртского языка (досл. *закукует, соловей, роща, из края, одинокий журавль, спарится, чересчур, заполнит*), но и очень часто встречаются в текстах удмуртских народных песен. Процитирую (с сохранением орфографии) одну из четырех песен, оставленных Верещагиным без перевода: «Пипу сурдэсь потьимы / Пипу югытья; / Кызыпу сурдэсь потьимы / Кызыпу югытья; / Выжвылты потьимъ, / Выжь куараия; / Нюэр вуимъ — чипчирган / Чипчимы» (Осинник ваш мы проехали по свету осин; березняк мы проехали по свету берёз; по мосту проехали под звуки моста; достигли болота — подудели в дудку). Ничем невозможно объяснить, почему Верещагин не понял смысла этой песенки с ограниченным набором слов и простейшим синтаксисом. Кроме как тем, что в момент написания книги он удмуртского языка не знал или знал его чрезвычайно плохо. Этот же вывод подтверждается анализом переводов и некоторых других удмуртских песен, сделанных Верещагиным за несколько лет до того в монографии «Вотяки Соснового края» (СПб., 1886) (см. об этом: [7]). Но «Чагыр, чагыр дыдыке» как раз опубликовано в той же самой книге, что и нерасшифрованные Верещагиным песни! Приходится заключить, что родившийся в 1851 г. Верещагин даже еще в начале 1880-х гг. не владел (или почти не владел) удмуртским языком (см. также: [8]).

6. Очевидно, следует поверить самому Верещагину, когда он называет «Чагыр, чагыр дыдыке» народной песней. Но вопрос о происхождении этого произведения остается пока что открытым.

До Верещагина эту песню никто не фиксировал. Зафиксированные впоследствии по всей Удмуртии и за ее пределами варианты восходят, очевидно, к гердовской обработке песни. Объяснить это можно тем, что Верещагину действительно повезло столкнуться с уникальным случаем исполнения песни, созданной по мотивам или, может быть, в результате перевода какой-то

русской колыбельной. Как известно, удмурты охотно перенимали русские народные песни, их тексты и мотивы. Факт заимствования вполне объясняет и пресловутую «слишком правильную» ритмику и рифму «Чагыр, чагыр дыдыке». Во всяком случае, размер стихотворения — семисложный трехстопный хорей⁸ — точно тот же, как в известной русской колыбельной «Баю-баюшки-баю, не ложися на краю» или в детской песенке «Чижик-пыхик, где ты был?».

Знатоки русского фольклора должны попытаться найти то произведение, благодаря которому появилось на свет стихотворение и песня «Чагыр, чагыр дыдыке». Возможно, поиски в этом направлении дадут нам массу новой информации, полезной для изучения истории русской и удмуртской культуры.

Примечания

¹ Здесь и далее удмуртские слова приводятся в современной орфографии, если не оговорено другое.

² Табани — традиционное удмуртское блюдо, вид блинов.

³ О высказывании Кедры Митрея см. [1, С. 59].

⁴ А.Г. Шкляев иронизирует по этому поводу: «В самом деле, ведь это очень красиво звучит, что с «колыбельной песни» началась литература. Один из ораторов на торжествах даже сказал, не чувствуя нежелательной двусмысленности метафоры, что удмуртская литература выросла под убаюкивание колыбельной» [12, С. 9].

⁵ Описание хода дискуссии и библиографию см. в: [12, С. 10; 1, С. 101–106].

⁶ Если Верещагин действительно сфальсифицировал этнографический материал, то впоследствии признаться в подлоге он уже не мог бы без потери лица, и это могло быть достаточной причиной, чтобы он и не возвращался больше никогда к этой колыбельной. Но на вопрос, зачем Верещагину мог понадобиться этот подлог, довлевторительного ответа исследователи не дают (см., например, [4, С. 181; 1, С. 202–203]); разъяснение Поздеева выглядит просто вздорным: он всерьез утверждал, почти дословно пересказывая известный пассаж о «России — тюрьме народов» из «Краткого курса истории ВКП(б)», что в царской России малым народам было запрещено развивать свою культуру и создавать литературу на своем языке, что это считалось «преступным делом», оттого-де и Верещагин не осмелился назвать эту колыбельную своей! [5, С. 8].

⁷ См. об этой экспедиции: [13, Р. 134–136].

⁸ Размер одного и того же удмуртского стихотворения может определяться по-разному в зависимости от того, читают его или исполняют в песне. В первом случае ударение в словах будет падать практически всегда на последний слог, во втором случае — на любой удобный. Соответственно и размер «Чагыр, чагыр дыдыке» может быть определен как ямб или как хорей.

Литература

1. Ванюшев В.М. Творческое наследие Г.Е. Верещагина в контексте национальных литератур Урало-Поволжья. Ижевск, 1995.
2. Верещагин Г. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. СПб, 1889.
3. Владыкина Т.Г. «Чагыр, чагыр дыдыке...»: опыт фольклористического прочтения // Дооктябрьские истоки межлитературной общности Урало-Поволжья. Ижевск, 1991. С. 135–141.
4. Домошко П. История удмуртской литературы. Ижевск, 1993.
5. Поздеев П.К. Удмурт писательёслэн песятайзы // Верещагин Г.Е. Чагыр, чагыр дыдыке... Ижевск, 1984.
6. Поздеев П.К. Фольклорные источники произведений Г.Е. Верещагина // Всесоюзная конференция по финно-угроведению: Тез. докл. и сообщ. Сыктывкар, 1965.
7. Сахарных Д.М. Был ли Григорий Верещагин автором стихотворения «Чагыр, чагыр дыдыке»? // Тез. докл. XXXIII итоговой студ. науч. конф. УдГУ. Ижевск, 2005. С. 97–99. [Интернет-версия публикации: <http://www.udmurt.info/texts/dydykavt.htm>].
8. Сахарных Д.М. «Шумиловская цитата»: к биографии Григория Верещагина // Демидовские чтения на Урале: Тез. докл. Екатеринбург. Март 2–3. 2006. Екатеринбург, 2006. С. 397–398. [Интернет-версия публикации: <http://www.udmurt.info/texts/shumil.htm>].
9. Удморт [Верещагин Г.Е.]. Руководство к изучению вотского языка. Ижевск, 1924.
10. Удмуртский фольклор. Песенки, потешки, считалки, дразнилки / Сост. Л.Н. Долганова. Ижевск, 1981.
11. Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996.
12. Шкляев А.Г. Времена литературы — времена жизни. Ижевск, 1992.
13. Hodyreva M. Some special features of the folk music of Vatka and Kalmez Udmurts // Folk Belief Today. Tartu, 1995.

Настоящая публикация является исправленным и дополненным вариантом интернет-публикаций автора на сайтах «Вестник Евразии — Acta Eurasica» <http://www.eavest.ru> и «Удмурт кыл» http://home.udmnet.ru/udmurt_kyl

И.А. ПЛОСКОВ

В ПОИСКАХ «ЗНАТОКОВ» ЗЫРЯНСКОГО ЯЗЫКА (к истории издания фольклорных сборников А.А. Цембера)

Издание в Российской империи фольклорных текстов в том виде, в каком они бытовали и записывались в народной среде, было делом совсем не простым. Например, как отмечает Б.П. Кирдан, А.Н. Афанасьев «хотел издать сказки в том виде, как они были записаны», но этому не суждено было сбыться, поэтому составленный им сборник «Русские заветные сказки» анонимно был издан в Женеве¹. В начале XX в. требования цензоров соблюдались весьма тщательно, и поэтому большой неожиданностью стало появление в 1913 г. в Усть-Сысольске фольклорного сборника «Коми мойдан кывъяс» (Коми сказки) только на коми-зырянском языке без соответствующего перевода на русский². А.А. Цембер³, составивший этот сборник, в предисловии отмечает: «...эти сказки записаны мной. Так, как сказывали, — ни одного слова не поменял. Именно таким образом мне советовали записывать приезжавшие в наш город учёные Вихман, Сирелиус, Фукс, Балог (первые двое — из Финляндии, другие — из Венгрии)⁴ (перевод на русский язык мой. — И.П.). В своем дневнике А.А. Цембер пишет: «...С 1910 года по 1916 год я был бессменным Председателем Усть-Сысольского Отдела Архангельского Общества изучения Русского Севера. В этот период мной был издан краткий Русско-зырянский словарь. В 1913 году издана книга "Зырянские народные сказки", в 1914 году — "Зырянские народные сказки и песни". Я первый издал книги на зырянском языке (до меня издавались книги Лыткина и др. на 2-х языках: русском и зырянском)...»⁵.

К изданному А.А. Цембера фольклорному сборнику на коми языке было приковано внимание не только учёных, но и чиновников, которые должны были по долгу службы заниматься цензурой и контролировать книгоиздательский

ИВАН АНДРЕЕВИЧ ПЛОСКОВ, научный сотрудник Ин-та языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

процесс. Об этом красноречиво свидетельствуют документы Российского государственного исторического архива, к которым уже обращались исследователи, изучающие историю культурной жизни тех лет⁶. Из этих документов становится ясно, что столичные чиновники-цензоры для оценки фольклорного сборника искали знатоков коми языка не в Вологодской губернии и не в Усть-Сысольске.

А.К. Микушев о фольклорных текстах в сборниках А.А. Цембера писал: «...не столько реликтовые явления, образовавшиеся в устной поэзии, сколько мотивы протеста против богачей, против угнетения бедняков нашли в них место»⁷. Таким образом, цензура времен Российской империи должна была бы выразить свое отношение к сборнику, но этого не произошло из-за трудностей с поиском переводчика. В Петербурге работали «зыряноведы» Г.С. Лыткин и П.И. Савватиков, однако они умерли еще до издания цемберовской книги⁸. Поиски петербургских и московских цензоров сопровождались деловой перепиской. В адрес Московского Комитета по делам печати из Главного управления по делам печати МВД был выслан документ, датированный 20 апреля 1913 г., за подписями начальника Главного управления по делам печати графа Татищева, правителя дел графа Головина, помощника правителя дел И. Ильина следующего содержания:

«Московскому Комитету по делам печати.

Возвращая при сем присланную Московским Комитетом по делам печати в С.-Петербургский Комитет при отношении от 1 минувшего марта за № 849 брошюру на зырянском языке под заглавием "Коми мойдан кывъяс. Чукортис А.А. Цембер". — Печатайтёма Сыктывкара отдел Кардорса общество И.Р.С. съём вылъ". Усть-Сысольск. Типография З.Д. Следникова и К. — 1913, — и перевод этой брошюры священника Евгения Антипина, Главное Управление по делам печати предлагает Московскому Комитету по делам печати рассмотреть этот перевод по существу его содержания, поступить в дальнейшем согласно требованию закона»⁹.

В этом же документе далее следовал ответ: «Возвращая при сем присланную при предложении Главного по делам печати от 20 сего апреля за № 5619 рукопись под заглавием "Зырянские сказки. Собрал А.А. Цембер. Перевел на русский язык священник Евгений Антипин", Московский Комитет имеет честь донести, что в содержании этой

рукописи состава преступления Комитетом не усмотрено...»¹⁰.

В датированном 24 декабря 1914 г. письме граф Татищев сообщает Ю.М. Шокальскому: «Ввиду того что в Московском и Петроградском Комитетах не оказалось лиц, знающих зырянский язык, названная брошюра была мною препровождена Пермскому Губернатору с просьбой поручить сделать перевод ее священнику отцу Евгению Антипину, изготавлившему и ранее такие перевода для Главного Управления по делам печати, или же другому лицу, основательно знающему зырянский язык.

Ныне Пермский Губернатор просит оказать содействие к присылке ему Императорским Русским Географическим Обществом возможно полного словаря зырянского языка для снабжения этим словарем священника Антипина, ввиду того что встречающиеся в названной брошюре малоупотребительные выражения не дают возможности пользоваться имеющимся у о. Антипина словарем Лыткина»¹¹.

В письме от 2 января 1915 г. граф Татищев просит возвратить брошюру: «Его Превосходительству М.А. Любичу-Ярмоловичу-Лозина-Лозинскому: Вследствие письма от 18 минувшего декабря за № 891 имею честь просить Ваше Превосходительство возвратить в Главное Управление по делам печати присланную мною при письме от 13 сентября минувшего года <...> брошюру на зырянском языке под заглавием "Коми мойдан и сылан кывъяс (Зырянские сказки и песни). Чукортис А.А. Цембер", ввиду того что Главное Управление намерено обратиться с просьбой о переводе описанной брошюры непосредственно в Императорское Русское Географическое Общество, в составе коего имеется лицо, основательно знающее зырянский язык»¹².

В ответном письме от 10 января 1915 г. пермский губернатор сообщает графу С.С. Татищеву: «<...> Вследствие письма от 2 сего января за № 23 при сем имею честь возвратить Вашему Сиятельству брошюру на зырянском языке под заглавием "Коми мойдан и сылан кывъяс (Зырянские сказки и песни). Чукортис А.А. Цембер" с приложением перевода на русский язык. Священник Евгений Антипин свой труд ценит в сто рублей, но ввиду того что в переводе есть, хотя и незначительные, пропуски, о. Антипин сумму стоимости перевода согласен уменьшить до 75 руб.»¹³.

В архиве сохранилось письмо исполняющего обязанности начальника Главного управления, написанное 16 мая 1915 г. Оно содержит обращение А. Му-

ромцева к М. Пинегину и «ученому составу» Императорского Казанского университета — речь идет о брошюрах (в том числе «Коми мойдан и сылан кывъяс», составленной А.А. Цембером): «...в брошюре же на зырянском языке желательно сделать перевод лишь трех стихотворений, под № 16, на стр. 22, под № 21, на стр. 24 и под № 23, на стр. 26»¹⁴.

По архивным документам в деле о «переводе» некоторых зырянских произведений участвовал также член Казанского Временного комитета по делам печати Емельянов¹⁵. Именно он в мае 1915 г. обратился к знатоку коми языка, «природному» зырянину профессору К.Ф. Жакову:

«На рассмотрение установлений по делам печати поступают в продолжение года около 50 брошюр на зырянском, вотском и черемисском языках лугового и глазовского наречия.

Ввиду того что при Главном Управлении по делам печати не имеется лиц, знающих означенные языки, имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство не отказать уведомить, не признаете ли Вы возможным принять на себя труд просматривать, а в случае надобности делать переводы поступающих на просмотр брошюр на означенные языках.

Вместе с тем покорнейше прошу Ваше Превосходительство сообщить, за какое годовое вознаграждение Вы согласились бы принять на себя означенный труд»¹⁶.

Между тем К.Ф. Жаков уже интересовался книгами А.А. Цембера. В рукописи К.Ф. Жакова, датированной 29 апреля 1915 г., есть замечания о старинной коми лексике в фольклорных произведениях сборника «Зырянские сказки и песни», изданного в 1914 г. В одном из архивных документов Калистрат Фалаеевич Жаков, работавший в то время в Петербурге в Психоневрологическом институте, представлен как знающий зырянский язык «литератор»¹⁷. Жаков соглашается сотрудничать с чиновниками, об этом свидетельствует адресованная ему записка от исполняющего обязанности начальника Главного управления по делам печати, который «имеет честь покорнейше просить вернуть переданные для перевода 6 брошюр на зырянском и вотском языках и 2 на русском»¹⁸. Таким образом, поиски знатока зырянского языка, начавшиеся в Перми, закончились в Петербурге в Русском географическом обществе.

А.К. Микушев обратил внимание на отзыв К. Жакова. В отзыве «Жаков поясняет, что в них (в текстах. — И.П.)

встречается много бессмысленных слов, и тут же пускается в область сомнительных гадательных этимологий¹⁹. По мнению А.К. Микушева, тогда же стало ясно, что издание коми фольклорных сборников на русском языке осуществлено не будет, несмотря на то что явной «крамолы» не было обнаружено. Исследователь отмечает: «...сообщение Пинегина о заключенной в фольклорных текстах тайной "игре слов" настолько встревожило высокопоставленных чиновников из императорского управления по делам печати, будто следивших за всевозможными "уклонениями в сторону общественных вопросов", что сразу же после письма Пинегина дело об издании книг Цембера на русском языке было окончательно похоронено»²⁰.

Как видно из различных документов, в частности связанных с именем К.Ф. Жакова, наибольшую трудность для перевода составляли «песни-сказки». Недаром еще в прошлом столетии по поводу некоторых произведений коми фольклора и поэзии К.А. Попов отмечал в книге «Зыряне и зырянский край»: «Мы думаем, что если искатели зырянской поэзии и не находят ее там, где ищут, т.е. в песнях, сказках и т.п., то это оттого, что она выражается в других, для нас (русских) непонятных формах»²¹. Исследователи прошлого отмечали также и наличие «труднопереводимых» мест в произведениях зырянской устной поэзии.

Почти сразу после выхода первого фольклорного сборника А.А. Цембера в газете «Вологодский листок» было опубликовано сообщение, в котором работа составителя сборника была одобрена: «В конце прошлого года в Усть-Сысольске вышла из печати брошюра А.А. Цембера "Коми майдан кывъяс" (Зырянские сказки). Указанная литература заключает в себе 15 зырянских сказок и является ценным вкладом в небогатую литературу на зырянском языке...»²². В этой заметке составитель сборника А.А. Цембер представлен «как знаток зырянского языка»²³.

Незадолго до Великой Отечественной войны рукопись сборника А.А. Цембера оказалась в государственном учреждении, о чем сообщила газета «Правда» в статье «Зырянские сказки и песни»: «Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР имени Ленина недавно приобрел рукописную книгу, содержащую 61 произведение дореволюционного зырянского народного творчества: сказки, песни, плачи, свадебные притчания. Многие из них посвящены крестьянскому труду и тяжелой доле бедняка-крестьянина: "Жатва", "Песня бедняка", "Сенокос",

"Плач вдовы". Есть среди них и лирические песни "Солнечное лицо", "Зырянской девице", "Жди меня", "Весна". Собрал эти произведения и подготовил к печати в 1914 году фольклорист А.А. Цембер»²⁴. О судьбе цемберовской рукописи сообщают Е.А. Макеева и Н.Ф. Панчишина, опубликовавшие часть дневниковых записей А.А. Цембера: «В пенсионном деле А.А. Цембера имеется письмо директора Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина Н. Яковleva, в котором сообщается, что отдел рукописей этой библиотеки приобрел рукописную книгу "Зырянские сказки и песни", автором (составителем. — И.П.) которой был А.А. Цембер. По оценке специалистов, эта рукописная книга является ценным первоисточником для изучения зырянского народного творчества»²⁵.

В начале XX в. в Коми крае А.А. Цембер был довольно известной личностью. В 1903 г., будучи учителем усть-сысольского приходского училища, писал отзывы о сочинениях Г.С. Лыткина на зырянском языке. Долгое время поддерживал связи с собирателями коми фольклора Дэвидом Фокош-Фуксом, Ирбё Вихманом, другими известными учеными²⁶. Он был знаком с Калистратом Жаковым, с которым в 1909 г. встречался в Усть-Сысольске, впоследствии получал от него книги для своей научной библиотеки.

Сборник «Коми майдан кывъяс», изданный на коми языке без русского перевода, став первым изданием подобного рода в Коми крае, случайно оказался в центре внимания цензоров. Не совсем корректные высказывания, сделанные в отзыве К.Ф. Жаковым относительно заманной лексики, встречающейся в произведениях этого фольклорного сборника, сыграли роковую роль для А.А. Цембера, собиравшегося издавать отдельной книгой коми народные сказки и песни на русском языке.

Примечания

¹ Кирдан В.П. А.Н. Афанасьев — фольклорист, гражданин, демократ // Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избр. ст. / Подгот. текста и comment. Ю.М. Медведева. М., 1982. С. 16.

² Составленный А.А. Цембера сборник «Коми майдан кывъяс» (Коми сказки) состоит из 41 страницы, был издан в типографии «З.Д. Следников и К» на средства Усть-Сысольского отдела Архангельского общества изучения Русского Севера. В фольклорный сборник вошли 2 песни-сказки и 13 сказок, записанных самим А.А. Цембера и корреспондентами Общества изучения Русского Севера в сысольских и вычегодских селах

Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии (ныне Сыктывдинский, Сысольский и Корткеросский районы Республики Коми).

³ Цембер Андрей Андреевич (1874—1959) — заведующий Усть-Сысольской городской библиотекой, директор Усть-Сысольского музея, организатор и первый директор Коми областного государственного архива, член Общества изучения Коми края. Автор первого вышедшего в Коми крае «Русско-зырянского словаря» (1910), составитель сборников «Коми сказки» (1913), «Коми сказки и песни» (1914). Об А.А. Цембере также см.: Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н. Стоявшие у истоков (Очерки истории становления гуманитарной науки в Коми). Сыктывкар, 2005. С. 55—59.

⁴ Коми майдан кывъяс / Сост. А.А. Цембер. Усть-Сысольск, 1913. Л. 1.

⁵ Национальный архив Республики Коми (далее НА РК), ф. 963, оп. 1, ед. хр. 2. Дневниковые записи А.А. Цембера были подготовлены и изданы, см.: Цембер А.А. Дневник (1906—1936) / Подгот. текста, вступ. ст. и comment. Л.П. Роцевской. Сыктывкар, 1997.

⁶ Российский государственный исторический архив (Далее — РГИА), ф. 776, оп. 17, д. 275. В частности, об этих документах упоминает А.К. Микушев, на основе этих документов им были написаны статьи: Микушев А.К. И усмотрели крамолу (Из истории первого коми фольклорного сборника) // Красное знамя. 1977. 31 мая; Дело о брошюрах Цембера // Красное знамя. 1984. 28 ноября.

⁷ Микушев А.К. Дело о брошюрах Цембера // Красное знамя. 1984. 28 ноября.

⁸ Профессор П.И. Савваитов умер в 1895 г., Г.С. Лыткин — в 1907 г.

⁹ РГИА, ф. 776, оп. 17, д. 275, л. 1—2.

¹⁰ Там же.

¹¹ РГИА, ф. 776, оп. 17, д. 275, л. 12.

¹² РГИА, там же, л. 13.

¹³ РГИА, там же, л. 18.

¹⁴ Там же.

¹⁵ РГИА, ф. 776, оп. 17, д. 275, л. 26, 29—30.

¹⁶ РГИА, там же, л. 23.

¹⁷ РГИА, там же, л. 21а.

¹⁸ РГИА, там же, л. 22.

¹⁹ Микушев А.К. И усмотрели крамолу... Там же.

²¹ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. 18—19, 55—57.

²² Вологодский листок. Вологда, 1914. 20 февр.

²³ Там же.

²⁴ Правда. 1940. 3 апр.

²⁵ Макеева Е.А., Панчишина Н.Ф. Весь многолетний труд (Из дневников А.А. Цембера (1932—1936 гг.) // Родники пармы. Сыктывкар, 1990. С. 95.

²⁶ НА РК, ф. 963, оп. 1, д. 2, 14—30, 48, 112; РГИА, ф. 733, оп. 172, д. 1902.

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ БЕЛОРУССКОЙ ДЕРЕВНИ ХАЛЬЧ

Данная публикация подготовлена автором на основе его бесед с жительницей д. Хальч Ветковского района Гомельской области¹ Mariy Vasilevna Korotkevich, 1931 г.р. Во время встреч с этой женщиной, которые происходили в апреле — июне 2009 г., мы разговаривали на самые разные темы: о земледельческих, животноводческих, календарных и семейных обрядах. Буквально в каждой теме, будь то щедровые песни или поминальные обряды, земледельческие или животноводческие, возникало что-то свое, хальчанское, диалектное, с чем ни автору этой публикации, ни другим сотрудникам Ветковского музея народного творчества не приходилось сталкиваться в других населенных пунктах региона. Совершенно уникальной показалась щедровая песня, в которой традиционно самодостаточное «Дайце каубасу, / Дамоў паняси...» оказалось частью щедровки, а не отдельным текстом. Примечателен обряд первого выгона, сопровождаемый приговором с апелляцией к «ослице», на которой Иисус Христос въезжал в Иерусалим. Многие приметы, обычаи, поверья Мария Васильевна, как бы подтверждая их местное бытование, сопровождает примерами из жизни Хальча. В этом плане показательны и запреты ткать «на Ляксе» (день памяти св. Алексея, 30.III), и поминальные обычаи, в частности, почему сорок дней нужноправлять день в день, а не раньше, почему обязательны определенные блюда на поминальном столе. Мария Васильевна настолько свободно владеет местной традицией, что позволяет себе сознательно редактировать тексты: дополнять, сокращать, объединять, о чем она, в частности, говорит в своем комментарии к тесту заговора «Ат іспуга». В ряде случаев, например при рассказе об обряде «ваджэнне сена», от Марии Васильевны были записаны исключительные сведения. О том, что в прежние времена на второй день Пасхи хальчане с целью повлиять на «урожай сена» с вилами и граблями на плечах двумя группами, идущими навстречу друг другу с двух сторон, обходили вокруг деревни, помнят многие, но она одна из немногих, кто помнит тексты песен, которые исполнялись при этом.

В публикации представлена лишь незначительная часть текстов из записанных автором от M.B. Короткевич.

Хочу выразить огромнейшую признательность заведующей Хальчанско-

го сельского Дома культуры Людмиле Ивановне Корниковой, которая познакомила меня с этой удивительной женщиной.

СВЯТКИ (КАЛЯДЫ)

На Каляды звязду наслі.

I ў Шчодры, ета трынаццатага, хадзілі, гадалі. Выкідалі за вароты башмачок: куды ён паверніца носікам — туда, дапусыцім, замуж выдза; еслі паверніца назад, у свой дом, значыць, ты сты год ішчэ замуж ні выдзіш. Клалі калодзец пад галаву із палачак; наколіш палачак і пакладзеш: хто прыдзя пайці каня. Насок ні разъдзівалі: хто прыдзя разуць — ета, значыць, твой сужэнны. Пякілі бліны пад Новы год, бегалі з блінам па уліцы, і каго ўстрэніш з мужыкоў, спрашываіш: «Как ібіе завуць?» Якож імя ён назаве, значыць, твой сужэнны.

Шчодзер-бодзер,
Бацька-злодзей
Сучку ўкраў,
Пад печ скаваў,
Жыдам прадаваў,
Жыды не купілі,
А задніцу аблупілі.

Родзі, Родзі,
Свінні ў гародзі,
Рыюць буракі
Да ва ўсе бакі.
Я прышоў сказаць,
Штоб ішлі зганяць.
Дайца каубасу,
Дамоў паняси,
Дайца другую,
Шчэ пащадную,
Дайца трэццюю,
Хоць авеаю.

ВЕСЕННИЕ ОБРЯДЫ

Вот, як Благавешчання, вясну гукалі. Ну ета, у нас ужэ болей на рэчку хадзілі вясну гукаць. Вясну гукалі дзеўкі маладыя.

— Вісна-весна, што ты вынісла?
— А я вынісла карабец іец.
Усем дзетачкам па яечаку,
Старым бабушкам па кіёчыку.
Маладушкам па сірпочыку,
Маладым дзевачкам па пірсыцёнаку.

На другі дзень Паскі рабілі хараводы. «Сена» — называлась у нас. Ета хадзілі па ўсей дзірэйні. Вынасілі каторыя сталы, уташчалі нас, і далей мы так па ўсей дзірэйні хадзілі пелі. И мужыкі хадзілі з косамі, жэнщины з граблями.

Мы на сена ѫдом, мы на новая,
Мы на новая, на зілёная,
А на том сене людзі гаворуць,
Людзі гаворуць, прыгаварыоць.

Як брат брата да і каня прося:
«За каня, брацец, да не слоўлейка,
Да не слоўлейка, не паўслоўлейка».
Як брат брата да і жану прося:
«За жану, брацец, галава далой,
Галава далой да як макаў цвёт,
Да як макаў цвёт, да як макаўка».

КУПАЛЬЕ

У нас так было. У нас дзвінацца дзевак — наш кагал называўся. Мы ужэ на тэя вуліцы ні даўжны былі іші. Мальчишкі хадзілі, хлопцы, а мы, дзеўкі, ета была пад запрэтам. Нам: «Што вы нашых хлопцаў прышлі адбіваць?» Так мы больша часыць на Аурававам перакрёсткі.

Купалінка-купалінка,
Цёмная ночка,
Цёмна ночка,
Дзе ж твая дочка?

— Мая дочка
У садочку
Ружу-ружу поля,
Ружу-ружу поля,
Белы ручкі коля,
Кветачкі, кветачкі зьбірая,
Вяночкі сплівая,
Вяночкі, вяночкі
На валу пуская.

[Для чаго вянкі на ваду?] Куды вяночкы паплыве — туды судзьбы павідзе. А если ўтоня, значыць, утопішся.

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

Першы раз на пашу выганаля карову болей стараліся ў Вербная вірбай пасьвічонай. Пасьвіцалі, канешна, болей арэхавых і ганялі арэхавай лазінкай. А вірба... усё кідалі, як Ісус Хрыстос ішоў, ішчэ прыгаварывалі так: «Як ехаў Ісус Хрыстос із Русаліма на асыліцы і як была асыліца ціхая і спакойная», Праганялі і там на пастбішчы лазінку ўтырківалі. Ета так мне сказала мая цёца.

У первую баразду вербачку ложуць, штоб бульба чыстая была. Штоб, як вербачка чыстая, так і даўжна бульбачка чистая.

ПАСХА

Умываліся, ета штоб красны быў, штоб здаровы быў, штоб было ліцо без маршчын, без прыщэй — ета ўмываліся яйцамі. У пасьвічоную вадзічку клалі, пасьвічонай вадзічкай, і выціралі краснай трапачкай. Яйцо паклалі, аблупілі, там жа аблупілі і ў цэркви, і тыя шалушки ў цэркви ні астаяўлі, усё прынасілі дамой, і тут настале ўжэ разгаяўліся, а патом еці ўсе щалушачкі ў вадзічку пасьвічону і абмываліся, і ўціраліся краснай трапачкай. [А чаму краснай?] Штоб быў красны ўсігда, штоб ні быў бледны. Ета

считалась как вымпел здароўя. [А ету трапачку ў храм з сабой ні брал? Яна не была пасъячоная?] Съвеціца, там жа кладзеш на яе, і трапачка тая съвеціца: [Значыць, калі ішлі ў храм, бралі с собой трапачку?] Да. И на Крышчэныне бралі краснаю трапачку.

Вот, на Крышчэныне бралі краснаю трапачку. Вот, на Крышчэныня съвеціца ваду, як ужэ пасъяціў бацюшка ваду, абмываішся: і глаза прамываіш, і ўши прамываіш — усё, і выціраішся тэй краснай трапачкай. [Куды гэтую трапачку потым?] Сыціраіш — і да следушчага празніка. [Красная трапачка — гэта быў насавічок, салфетка?] Ну, насавічок. А ціпер даю — ні хочуць. [Яна абізацільна красная?] Ета, можа быць, у нашай сям'е. Я ні магу сказаць. Но болей у нашай сям'е была красная.

ТРОИЦА

Ета — «май». Эта мы вешаім і скро́зь, перад Троіцай, ходзім за пішчолкамі, на воках воні пішчолкі, іх «явер» завуць ці «пішчолкі», як то. А на хату вешаім «май» із клёна, ліпу, клён, а патом на Купала ета спалівайм і перапрыгівайм чэрз ета, як быў дзіўчатамі. И як будта бы хто перапрыгня, значыць, шчасыца будзя. И песні пелі, карагоды вадзілі кругом этага кастра. А так ужэ сабіралі і на чардак лажылі, і, як паміраў хто, у падушкай клаі явер эти для запаха. И каторыя цвяты пасъвіцалі на Макаўя, тожа ў падушку клаі мертвяку. Явер ставілі па трох, то шта Троіца, па трох звязывалі крэпінка. И яно паставіць да Купалы. А явер ўвесі сабіралі і клаі на чардак, а як ужэ восень станя, цыбулю [лук] сабіром з агарода, у візанак пляі яверам, штоб сахраняўся лучшэ.

ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Вот, дапусьцім, заўтра сорак дней, і дзень у дзень стараліся дзелаць. Ну, ё яно на том съвеці ілі німа, но прыд'юлялася ўва сне. Вот мой брат дваюрадны памёр, палучылася, што яны сорак дней зъдзелалі на трох дні ранышэ. Адпраўляюць січас у Гомелі ежыднеўна, а то ні было адправы, да яны зъдзелалі ў ваксьенія, а нада была ў срэду, штоб была сорак дней. Так тут саседка ідзе кароў дайць, іна рана хадзіла, і сыніца ёй сон, што ён ляжыць пад заборам: «Валодзя, чаго-тая ты тут ляжышь?» — «А міне выгналі тут, і там ні прымаяць. И мне сорак дней пад заборам ляжаць».

А скацеркі ў нас... ета я прыгатовіла сабе. Як сорак дней пройдзя, нісеш у цэркву паніхіду памінаць... ета на скацерках. Ета счытагацца пакойніку для абеда там. А то прысынілася, што хто-та памянуў і ні аддаў у цэркву, дак прысынілася, што: «Німа дзе сесці... Я вот хаджу, ва ўсіх сталы пазасыцілатыя, а ў міне німа стала заслатага». Правільна ета, ніправільна,

хто іго зная. Ета мая мама ткала, іх было чатыры сястры, і ўсім сестрам было па сакцерці. И мама ўмерла, я скацеркъ атнісла на сорак дней. И сабе ўжэ прыгатовіла. Вот ідзе памінаць ў цэркву на сорак дней, нісеш... як ужэ мама ўмерла, чэрз сорак дні дома дзелаіш абеды і абед гатовіш, а ў цэркву нісеш і куліч, і сахар, што ё, і канхветы, што Бог паслаў... і скацерку. И скацеркъ там асташаўляіш — у цэркви. А еслі ужэ ніумагату, дапусьцім, німа, то выкупліваіш ужэ посып другога ў цэркви, еслі яны прадаюць.

ПРАВИЛА ПОВЕДЕНИЯ БЕРЕМЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ

Ёй, еслі жэншчына бірэміная была, адно — нільзя было хадзіць прасіць нічыво, што будзя папрашніцаць малы; друго — прывязана еслі карова ілі цілёнак, ні перэсігць чэрз віроўку; трэццяя — еслі ты дажэ папрасіла, то агляніся, штоб за табой ні кінулі плахога нічога. [Чаго плахога штоб ні кінулі?] Ну вот еслі, дапусьцім, возмуць шэпку кінуць, ета дзіця будзя шчэпкі саграбаць; еслі возмуць, ні ў хаті сказана, калам кінуць, ета будзя дзіця ета есьць; ілі сольлю, ілі глінай — чым за табой услед кінуць, цем... так гаворяць. [Еслі сольлю кінуць?] Сольлю — будзя соль болей есьць. [А еслі глінай кінуць?] Гліну будзя есьць, было так, што малы стаіць, із печы адкавырыя і есьць гліну. [Вы сказаілі, што нільзя перясігіваць, калі прывязана карова ці цілёнак]. Да. Перэсігць нільзя. Перэсігнунь — то, гаворяць, будзя прывязана дзіця, нільзя матыць ні на Граной [Троицкой] нідзелі, а тады ж ткалі, пралі, маталі, аснову дзелалі: на етых нідзелях нільзя была ні ткаць. [Што значыць дзіцёнак будзя прывязаны?] Плоха ражаць будзя. Илі пупавіна заматаіцца. Вот у таком смыслі.

СВЯТОЙ АЛЕКСЕЙ

Шчэ, як шчука лёд б'е, а Ліксеі шчука лёд б'е, і вот адна ткала, а тады ж хаткі малінкія былі, нібальшыя, і над вокахімі на дварэ былі такія жэрдкі, вешалі, там пасыціраюць, і вешалі більё, вот іна села ткаць. «Да, — гавора, — што ета, мол, што шчука лёд б'е! Ну, што іна мне ізъдзелая?» И вот, еслі бы іна этага ні сказала, можа, этага бы ні палучылася, а як сказала, дак вецер калыхнуў, і съцякліна разблілася, ні разу ні блілася, і поўпраесесьці адсекла. Як бы бы былі рукі к етому, што ткаць, магло бы і руку адсекці, так съцякліна. Так ёй тады гаворуць: «Вот табе! Шчука хвастом поўпраесесьці адсекла!» Садзісьце за навойчык ткаць, толькі села, толькі два разы шчоўкнула бёрдай, толькі два разы чыўнаком пракінула, і тут раз — вецер калыхнуў, ні разу, усё ж урэмя вісела там, і ні разбуй съціклі, а на той урэмя, як іна сказала ета, дак раз — верхня шыбка разబілася, і поўпраесесьці ёй адсекла. Вісела там ці більё, ці рубашка, і рубаш-

ка тая калыхнула і съціклі тоя разбліла. Большаю часціць красны стаялі возлі вакна, штоб жы відна было. Ета ж ціпер съвет, а тады што, а тады лампы, да і то ў каго багацтва, дак ета лампы, а ў каго — барылы³, і лучыны палілі, штоб съветла было. Камянікі такія былі ізъдзеланы, вот печка: печка туда, а тутака на вуглу стаіць жылезнінкі штырык, а тут — відна, і тут — відна, тут лучыну паліш, і свет дае лучына і туда, і туда. Кнот — ці бумажны, і з нітак дзелалі, як фецель. Кто-та сказаў, што сёдні Ліксеі. На Ліксеі шчука лёд б'е. И іна етыя Ліксеі села ткаць. А тады гаворуць: «Ну вот табе! Шчука хвастом поўпраесесьці адсекла».

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

У сваты прыходзілі за дзве нідзелі, за месяц. А патом перад самай свадзьбой... У сваты прыходзяць там хросная з мужам, бацька, маці... сватоў, сматра калі іх сколькі... і чэцыра, і шэзыра... і восьміра... як у куто дастаянія было. Ета заручыны счыталіся, яны ужэ заручаліся, пілі, дагаварывалісь, калі ўжэ свадзьба. А патом, як ужэ назначылі свадзьбу, дапусьцім заўтра свадзьба, а дружкі — у нівесты дзве дружкі было, ідуць перад свадзьбай увечары вешаць рушнікі, убираць у домі ў жаніха, усё іхняя съкідалі, а вешалі нівесыці і гардзіны на воках, і рушнікі. Ну ета дак, як ужэ багатыя былі, дак вешалі і на воках, а вешалі толькі рушнікі на іконы, партрэты былі, на партрэты вешалі рушнікі. А патом угашчалі дружак там. Як насты прывозілі нівесту, даўжны ж былі выкупіць сундук, ціпер жа шкафы, а тады сундук быў ілі кубел. Такая ішчэ была:

Стукнулі-грукнулі на дварэ.

— Паглядзі-ка, мамачка,

ци ні па міне.

— Па цібе, доњыка, па цібе.

— Гатуй, мамачка, кублы мне,

Гатуй, мамачка, кублы мне.

— Едзь, мая доңечка, без кубла,

— Ты мне кудзелку ні скубла.

— Ой, скубла, скубла, шумацела

Да й за Ванячку захацела.

Дапусьцім, хоць і бальшахата будзя, но ўсё адно нанімалі дзе-та па саседству, штоб там тулялі. Із тыя хаты вядуць нівесу ту падружкі, пад ручкі і відуць. Садзіць на пасад іе между сібе, штоб свацьцё ета ні забралі дарма.

Відом Манічку на пасад,
Сустракая іе, ні бацька іе страчая,
Страчая іе Гасподзь Бог

З доляю шчасыўа!

З добраю гадзінай!

Відом Манічку на пасад,
Сустракая іе, ні маці іе страчая,
Страчая іе Гасподзь Бог

З доляю щаслыіаю!
З добраю гадзінай!
Відом Манячку на пасад,
Сустракая іе, ні братка іе страчая,
Страчая іе Гасподзь Бог.
З доляю щаслыіаю!
З добраю гадзінай!
Відом Манячку на пасад,
Сустракая іе, ні саstryца іе страчая,
Страчая іе Гасподзь Бог
З доляю щаслыіаю!
З добраю гадзінай!

Но еслі німа бацькі ці маці, дак такая песня была:

Пасылай, Манячка, зазуліначку
Да па сваю радзіначку.
— Устань, устань, маші, дочку
снаражаци.
— Рада б я ўстаці,
Да дубовыя доскі съціслі мне
ножкі,
Ні магу прасьцянуць,
Жоўтыя пісочки засыпалі вочки,
Ні магу праглянуць,
Рада б я ўстаці,
Сваёй дочы парадак даці,
Да ні магу ўстаці.

А патом ужэ, як свашкі прыязжаюць нівесту выкуплівачь. Купляюць сталы, становяць водку і грошы кінучь за нівесту, а мы ужэ пейм:

За такую карціну
Нада чыцьварціну,
Да ета ж ні грошы,
А ўсё медзь,
Садзісь на свіньню,
Дамоў едзы!
За етыя грошы
Да й купі сабе мыла
Да й памый сваё рыла,
Штоб жонка любіла
Да й дзеткі ўзнані
Да й бацькам назвалі.

Свашкі б'юць лазінкамі нас і выгняніаюць дзевак. Ціпер жа гуляіць усе дзіўчаты, маладзёж больша часьць, а тады свадзьбу толькі старэйшыя гулялі. А дзевак, дадуць сколькі грошай, выпіукі, і дзеўкі ішлі ў другую гулялі, дзіўчаты і хлопцы, а нівеста з жэніхом аставаліся, і свадзьба прадалжалася і з старэйшымі, і з раднёй. І маладыя ж былі жанатыя, хто жанаты, халастых ні было. А маладзёжы ні было на свадзьбе. Свашкі называліся — ета называліся жаніхова радня. Яны прыязжалі... сразу жаніх... а тады яны... жаніх стаіць на дварэ, возлі дзвірэй, жджэ, пакуда яму вывядуць нівесту, выгняніць етых дзіўчат, а нівесту яму... і яны сядзяць там толькі ужэ са старэйшымі, а маладзёжы ні было.

Выносілі хлеб-соль, ікону, што маці ікону прыгатовіла, цылавалі і адкусывалі хлеб, сколькі хто укуся. І нада была той каравай палахыць так, штоб, калісі мая съвякруха казала, штоб была спакойная свадзьба, без боіла, дак палахыць у та-коя места, штоб ніхто іго ні шавальнуў. А патом посылі свадзьбы, штоб еты хлеб толькі с'елі, каторыя пажанілісь, і сольку тулу расходывалі, тады будзя, мол, сям'я жыць спакойна, ні ў разладзі, ні будзя разводаў. А ручнік той даўжон быў храніцца, як якая лічэбная, што вот выціралі дзічай, і еслі сама... ці цімпіратура станя, дак тым ручніком даўжно выцірі... хто ні забалеў у домі, дак выцірі тым ручніком. Хранілі іго. Што хлеб-соль маці... Ціпер жа ў цэркві павінчаюцца, дак той жа тожы ручнік храняць. А каторыя ні знаюць етага, дак усіго бывая. Можа, і тады было: і бойла было, і разыходзіліся.

А тады, чэрэз сколькі ўрэмя выпыюць сколькі, павісіляцца, дзеляць каравай. Вызываюць свацыцё, каторая прыходзіла ў сваты, перавязывалі іх палаценцамі, і яны вызываюць, ці ё ці німа, там «у нашага маладога бацькі роднага», усіх падрад: і хроснаю, і щётку, і дзядзьку, і знакомых, і яны ужэ дарылі. Хто што гаварыў: «Дарую каня без воза, штоб твой сынок быў прысідацелем калхоза». «Дарую просьца, штоб ні глідзела нівестка на съвікруху скоса», — вобщчэ, як хто ўмей у рыфму прыгаварываць, так і дзелалі. Тады вязлі нівесту на кані, ціпер жа на машынах ездзюць, а тады на конях, к яму у дом: Там тожэ празнывалі. Но ў нівесты каравая ні дзялілі, а дзялілі ў жаніха каравай.

На трэціці дзень курэй сабіралі... ездзілі, хто гуляў на свадзьби... хто куру дасыць, хто петуха, хто дзенят, і ужэ сабіралі і дралі курэй. Касыцёр на вуліцы раскладалі, іх ўбівалі і там скублі, і сразу смалілі, і ужэ гатовілі. Ета называлася «драныне курэй». Ета хто гуляў на свадзьбе са старэйшых, а маладых ні было.

ЗАГОВОР «АТ ИСПУГА»

«Первым разам, Божжым часам Госпаду Богу памаліось, Святой Маць Прачыстай пакланіюсь.

Стань Маць Прачыстая на помач, Ісус Хрыстос на радасыць.

Шла Маць Прачыстая паўз Храм, паўз службу. Наўстречу ёй Ісус Хрыстос, пытаяцца: «Куда ідзеш, Маць Прачыстая?» — «Іду к раба Божжай (імя) прыгаварываць пужаныне з кашчай, з машчай, з ясных вачэй, з жыл, з пажыл, з усіх печаней, ад плахога чылавека, індзючыя, курыныя, ўціныя, цілячыя, парасячыя, конскія, козія, авечыя, чылавечыя». Ях ні сваймі думамі, усё Гасподнімі словамі. Ты ж мой Дух узълюбі, ад усіх жылак адступі. Дай, Госпадзі, усё добрая».

І солькай пасыпіш, і сольку тулу ізжыгайш на агні. [Сольку якую?] Соль

чыцьвірговою. У чыщверг съвецяць. Ілі на Паску. Пасъвіцонай солькай. Тады апяць: «Другім разам, Божжым часам Госпаду Богу памаліось, Святой Маць Прачыстай пакланіюсь...» [Ад каго навучыліся?] Я навучылася ад сваей нівесткі. Када-та ў Глазаўцы іна жыла, брат мой там жыў. І вот я прыехала к ёй, а ў міне валдыр' на глазу. Я гавару: «Да ета ічмень!» Іна гавора: «Ета ні ічмень. Ічмень за тры дні ўжэ іссах». Я на пачы ляжу, а ў міне галава ўзрывая. Іна на каленкі стала на запічак і прачытала мне. Як дыхне на міне, а міне знімая боль. Я тады гавару: «Навучы-ка і мне, штоб я дзетак сваіх». Іна мне праказала і запісала. І вот я атых пор, што ад іе, што хадзіла сама. Яблакі перабірала, укусіла што-та, ні знаю, і нага сразу вонухаль пагнала, што німагла нішто надзець. І быў у нас тут Іван Чорны, і я к яму пашла. І ён шэпча мне, а я слухаю, і ад яго пераняла. Вот ета, што я пераказала «індзючая, гадзючая, вузіна...» — нагаварываў мне, што міне ўкусіла, а я ўсё ета ўместа склала. Куды пайду, што пашэпча, якіх слоў я ні знаю, я тия трохі. Так і сабрала ўсё ўместа.

КОЛЫБЕЛЬНАЯ ПЕСНЯ

Люлю, люлю, люлі,
Усе дзеткі паснулі.
Адна наша Ангелінка
Ні спіць, ні гуляя,
Коціка забаўляя.
Пашоў коцік на таржок,
Купіў коцік піражок:
Ці самому з'есьці,
Ці Ангелінкі зынесьці?
А я сам укушу
І Ангелінку угащчу.
Пашоў коцік на вулачку,
Купіў коцік булачку,
Алея памажа,
Ангелінцы пакажа.
Люлю, люлю, люлі.

Примечания

¹ Деревня Хальч — одна из самых старейших на территории Ветковского района. В письменных источниках впервые упоминается в XIV в., тогда она входила в состав Черниговского княжества. В настоящее время центр сельсовета и Коммунального унитарного сельскохозяйственного предприятия «Хальч».

² Комментарий информантки: «Прасесыць: вот, ета іна ўжэ наткала, а ета ніткі ідуць ішчэ — ета зывайца прасесыць».

³ Комментарий информантки: «Барыла — ета ўжэ послі вайны было. Гільза, іё зъверху раздавіш і кнот туды ўставіш, а туды ўжэ керасіну залъеш, становіш на стол».

Г.И. ЛОПАТИН;
Ветковский музей народного творчества
(Белоруссия)

ЗАГОВОРЫ ОТ ОС В АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

За 17 лет работы в Архангельской области экспедицией Лаборатории фольклора РГГУ были зафиксированы довольно интересные рассказы о методах защиты от ос. Эти методы соотносятся с положением, которое занимают осы в народно-этнографических представлениях. Осы отличаются от других «кусачих» насекомых тем, что они имеют признаки растений и птиц.

Первое, что бросается в глаза в записях об осах, — это употребление глагола *жечь* (диалектный вариант — *жгать*) вместо привычного *кусать* (за редкими исключениями), используемого по отношению к другим насекомым. Жечь, обжигать — свойство огня, которое переносится и на ос: так, осиное гнездо используется для лечения ожогов (ожог омывают водой с осиного гнезда). Здесь важна идея замещения: ожог, полученный от огня, вытесняется «ожогом» от осиного гнезда.

Сами осы, как мы увидим в дальнешем, отстраняются от мира насекомых и приобретают признаки нечистой силы из-за нечеткой идентификации ос в системе «насекомые — птицы». Это прослеживается в следующих моментах: во-первых, по отношению к ним может использоваться глагол *клевать*, характерный для птиц. Во-вторых, место обитания ос — *гнезда*, как у птиц, чего нет у других насекомых. Таким образом, в словоупотреблении находят отражение легенды о том, что осы — это неправильные насекомые (ср. легенду о том, как Бог создал пчелу, а черт — осу), т.е. имеют признаки нечистой силы¹.

Осы отличаются от других насекомых отсутствием привязки к календарю. К примеру, комары появляются в определенный момент весной, их численность коррелирует с календарными датами: «На Петрова день, говорят. До Петрова дня убьёшь одного, дак с решето прибудет до Петрова дня, а с Петрова дня одного убьёшь — с решето убудет» [1]. Полное исчезновение комаров также связано с сезоном: «Комар говорит: "Мне бы шубу, я бы зиму перезимовал"» [2], т.е. комары живут до самых холодов. Про оводов распространено поверье, что на сенокос «оводов в стога заметают», т.е. с начала сенокоса их тоже становится меньше: «А овода — с Петрова дня их совсем мало. На пожне раньше мама всегда говорила: "Ну давай, ребята, сено метать скорей! Последний обед оводам, оводов замечём быстрее!" Замечём в сено. Чем больше сено метали — щиталось, — тем быстрее овода терялиси. Их замётывали в сено» [3].

Способы защиты от разных насекомых различаются. Чтобы комары меньше кусали, нужно или вовсе не есть пасхальных яиц, или есть их, предварительно протащив между ног. Единственный зафиксированный нами способ защиты от ос — заговор. Действие, по-видимому, имеет только вербальное оформление (во всяком случае, никакие ритуальные действия информантами не упоминаются), причем время и место произнесения не играют

никакой роли. Самый распространенный заговор выглядит следующим образом:

Осы вы, осы, калёные носы,
Сидите в гнезде,
Как хер в пизде [4].

Как вариант носы могут быть *железные, острые и длинные*. Бросается в глаза присутствие в заговоре обсценной лексики: как правило, она используется в магических действиях для отпугивания нечистой силы (домового, покойника)? Осы сопоставляются с пенисом, а место их пребывания с вагиной. Подобное использование браны функционально эквивалентно молитве². Так называемые *носы* достойны отдельного рассмотрения. Ведь жало ассоциируется отнюдь не с носами или кловами (раз уж мы проводим параллели с птицами), а с половыми органами — достаточно вспомнить, где у этих насекомых находятся *носы*. Слово *нос* вообще часто выступает эвфемизмом слова *хуй*, а *нос* как объект — заменой пениса в verworvаниях³. Отсюда мы можем вычленить мотив борьбы с нечистой силой при помощи браны, который характерен и для борьбы с некоторыми другими насекомыми (клопами, тараканами). К примеру: «Надо было, значит, раздеться нагой, взять вот это да помело, что раньше в печи-то пахали. Вот это надо помело меж ноги [взять], вокруг дома надо идти. Три раза обойди и вот: "Хлоп-хлоп по пизде, все клопы из избы". Вот уйдут клопы» [5].

Кроме того, существует другой, редко встречающийся, заговор:

Осы вы, осы, железные носы,
Клюйте себя,
А не клюйте меня [6].

Этот заговор не содержит интенции отпугнуть ос, в нем присутствует мотив, который можно обозначить как «перенаправление».

Крайне интересные в этом отношении заговоры были записаны в 2008 г. в с. Кена. Помимо распространенного «Сидите в гнезде...» были обнаружены два заговора, в которых также есть мотив перенаправления:

Осы-осы, железные носы <...>
Не клюйте меня, клюйте рябину,
Горькую осину [7].

С одной стороны, здесь можно обозначить мотив запутывания враждебной силы: нужно задать ей такой вопрос или задание, чтобы нельзя было на него ответить или поиск решения требовал бы большого количества времени. Задача для ос клевать рябину, как это делают птицы, явно непосильна. С другой стороны, здесь присутствует паронимия *осина* и *осиной*, на которой держится мотив перенаправления.

В нижеприведенном тексте информанты сами объясняют содержание заговора: «Осы вы, осы, калёные носы, не жгите меня, не кусайте меня, жгите осину, сухую

деревину. [А почему осы должны осину жечь?] Ну, видишь, осина — така деревина. <...> [Про неё вообще что говорят?] Да и, бывало, говорили старухи, что какой-то повесился святой, дак. Дурное дерево» [8]. Здесь возникает новый мотив — сожжения дурного дерева, что заставляет вспомнить о том, что на осине повесился Иуда, ср.: «[Под чем нельзя прятаться от грозы?] Под осиной; говорят, что она Богом проклята: ветра нет, а она всё дрожит. А Иуда удавился на ней, тринацатый этот, апостол у Христа. [Почему удавился?] А он предал Христа, его роспятили, поэтому».

Как мы видим, способы борьбы с осами (достаточно устойчивые заговоры с использованием обсценной лексики, направленные на программирование действий) вписываются в общую картину борьбы с «вредными» насекомыми как борьбы с нечистой силой. Отметим, что целенаправленно материал об осах стал собираться совсем недавно, после того как случайно были записаны тексты заговоров.

Примечания

¹ Подробнее см.: Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

² Подробнее см.: Толстой Н.И. «...Выходила потаскуха в чём мать родила...» // Очерки славянского язычества. М., 2003.

³ Успенский Б.А. Мифологический аспект экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 2. М., 1994. С. 53–128.

⁴ Подробнее см.: Плуцер-Сарно А. Большой словарь маты. Т. 1. М., 2005.

⁵ «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. № 433.

Список информантов

1. Валентина Александровна Будилова, 1926 г.р., образов. 4 кл., с. Кречетово, Каргопольский р-н.

2. Анатолий Павлович Хорев, 1927 г.р., образов. 7 кл., с. Архангело, Каргопольский р-н.

3. Валентина Ивановна Крюкова, 1947 г.р., закончила техникум, с. Казаково, Каргопольский р-н.

4. Александра Фёдоровна Тарутина, 1925 г.р., урож. д. Пожарым, зап. в с. Кена, Плесецкий р-н.

5. Николай Дмитриевич Сидоров, 1933 г.р., урож. с. Бабкино, зап. в с. Архангело, Каргопольский р-н.

6. Вера Михайловна Катаева, 1925 г.р., образов. 10 кл., с. Лёкшма, Каргопольский р-н.

7. Вера Сидоровна Балдина, ок. 1925 г.р., образов. 4 кл., с. Кена, Плесецкий р-н.

8. Пелагея Павловна Дмитриева, 1930 г.р., с. Кена, Плесецкий р-н.

П.С. ЗАДОРОЖНЫЙ, студент
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

К юбилею МАИНЫ ПАВЛОВНЫ ЧЕРЕДНИКОВОЙ

3 мая — юбилей у доктора филологических наук, профессора кафедры литературы Ульяновского гос. пед. университета (УлГПУ) Маины Павловны Чередниковой.

М.П. Чередникова в 1962 г. окончила Ленинградский гос. университет им. А.А. Жданова. Ее учителем был В.Я. Пропп. После университета М.П. работала по распределению в небольшом карельском городке Медвежьегорске. Вспоминает этот период своей жизни, она говорит: «Именно там ко мне пришло понимание того, что никакая другая работа не может сравниться с педагогической по уровню напряжения и усталости». В середине 1960-х гг. М.П. трудилась в литературно-драматической редакции Ульяновского телевидения. Она с любовью вспоминает те времена, рассказывает, что была счастлива: «Всё было сложно. Это как... вокруг взрывают, а мы ищем незаминированную тропинку. Но там очень хотелось работать».

Главной работой М.П. является монография «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии». В ней детские «страшные рассказы» рассматриваются как своеобразная мифология, в которой «проявляется стихийное стремление детей найти коллективное решение вопросов, вызывающих тревогу и беспокойство» (например, о смерти).

Мы, коллеги Маины Павловны, решили представить небольшую подборку воспоминаний, которые — пусть отрывочно и неполно — дают возможность уловить впечатление от общения и совместной работы с ней. Понятно, что у каждого — «своя» Маина Павловна....

Вспоминается одна из поездок 70-х годов, в которой М.П. повела нас, молодых студентов, не к «носителю традиции», а к местному поэту-самоучке. Общение с этим человеком потрясло нас: он оказался прекрасным рассказчиком, балагуром и певцом. В его личности как бы сопрягались индивидуально-литературное и традиционно-фольклорное. Тем самым уже тогда М.П. расширяла наше представление о том, что можно считать фольклором. Она своим примером и советами не позволяла сужать наши интересы конкретными жанрами, а обращала наше внимание главным образом на живую личность — носителя не только фольклорной традиции, но и личного индивидуального опыта (одно от другого неотделимо).

Поэтому далеко не случайно, что именно благодаря ей в конце 1980-х гг. ульяновские фольклористы обратились к военным мемориалам — жанру, стоявшему на периферии обычного круга интересов тогдашней фольклористики.

Для М.П. характерна высокая требовательность — как научная, так и человеческая: в связи этим закономерно то, что случайные люди редко задерживались в экспедициях. Оставались только фанатики своего дела, готовые работать по 10—12 часов в сутки. Да мы и не считали это рабо-



той: у каждого из нас было ощущение того, что мы выполняем своего рода культурную миссию, «спасая» фольклор. Неважно, как это оценивается сейчас, с высоты прожитых лет и приобретенного опыта. Важно само чувство, которое возникает у каждого настоящего полевика в экспедициях, — чувство того, что ты делаешь любимое и важное дело. Благодаря усилиям М.П. постепенно сформировался костяк экспедиции, который затем перерос в научную школу.

То же отношение М.П. формирует и к теоретической работе: вообще полевая и кабинетная работа у нее всегда были гранями одного и того же.

Главный педагогический талант М.П. Чередниковой заключается в умении расширять познавательные горизонты своих учеников, заставлять подниматься над собой. М.П. всегда лично заинтересована в каждом ученике, нельзя представить формальный подход с ее стороны к проблемам другого — будь то наука или повседневная рутиня.

М.Г. МАТЛИН, канд. филол. наук, заведующий кафедрой литературы УлГПУ

В 2004 г. экспедиция проходила в с. Сухой Карсун Ульяновской области. Погода, словно пытаясь пошутить над названием приютившего нас села, совершенно испортилась. Хляби небесные разверзлись, и за ночь все улицы превратились в небольшие реки. Нам нужно было ехать в город. Чтобы добраться до остановки, необходимо было пройти, точнее проплыть около километра. Глядя на Маину Павловну, бредущую по пояс (буквально!) в холодном дождевом потоке, я подумал, что подобные ситуации и являются своеобразной проверкой настоящего полевика.

Позднее я спросил ее: «Не расхолаживают ли такие случаи к экспедициям?» В ответ М.П. привела десятки самых разнообразных — сложных и забавных — ситуаций, которые воспринимались как неотъемлемая часть экспедиций последних 30 лет. Вообще теория и полевая работа, беседа «по душам» с информантами и экспедиционные бытовые

трудности, преподавание в университете и научные дискуссии за чашкой чая никогда жестко не разводились М.П. по разным «ведомствам». Может быть, поэтому ее научные работы читаются легко, воспринимаются как одномоментно схваченные кусочки реальности, жизни. В то же время сама ее жизнь (точнее — воспоминания о ней в устах М.П.) фольклорна, расценивается нами, ее учениками, как то, что хочется изучать и то, что учит.

Е.В. САФРОНОВ, канд. филол. наук, преподаватель УлГПУ

Писать о Маине Павловне непросто. Так же непросто, как писать благодарность матери. М.П. для многих своих учеников имеет именно такое значение: воспитывает, ведет по жизни, радуется их достижениям.

Меня М.П. привела в науку за руку. Диплом я писала медленно, с трудом, но М.П. не давала мне сдаться. Она говорила: «Елена, пока я не вижу написанного текста, иные упоминания о проделанной вами работе и прочитанной литературе я результатом считать не могу». В 2003 г. с ее подачи и в ее сопровождении я попала на летнюю школу, организованную ИВГИ РГГУ — да так и осталась в этом университете.

Лекции Маины Павловны всегда были «театром одного актера». В 1997 г., рассказывая студентам о свадебном обряде, она упомянула, что недавно устраивала свадьбу своего сына. Видя, что курс наш на 99% девичий, М.П. сказала: «А сейчас, девушки, я вам покажу, как мужчины относятся ко всему, что связано со свадебным обрядом». И, изображая сына, сжалась, вытянула руки по швам и начала испуганно озираться по сторонам.

Когда я принесла М.П. свою первую тетрадь полевых наблюдений, она начала заинтересованно листать ее. Я стала говорить, как жалею, что мне не удалось поехать вместе со всеми в экспедицию, но я лежала в больнице и постаралась записать всё, что было интересного там... Маина Павловна радостно воскликнула: «Это и есть экспедиция! Вы были в экспедиции!» — и унесла читать мою тетрадь домой. С тех пор прошло уже 12 лет, но я вспоминаю об этом постоянно, понимая, что наблюдать и записывать надо везде, где возможно.

Е.Е. ЖИГАРИНА, канд. филол. наук, выпускница УлГПУ

Маина Павловна — один из сильнейших педагогов кафедры литературы УлГПУ. Занятия у студентов она ведет и сейчас. На вопрос «Как ваши дела?» М.П. часто отвечает: «У меня новая интересная студентка!»

Мы желаем Маине Павловне доброго здоровья, сил и радости!

Редакция и редколлегия «Живой старины» от всей души присоединяются к этим поздравлениям и пожеланиям

К юбилею ВАЛЕНТИНЫ АЛЕКСАНДРОВНЫ БАХТИНОЙ

Валентина Александровна Бахтина — доктор филологических наук, ведущий специалист в отечественной историографии и вопросах взаимосвязи литературы и устного народного творчества, автор более сотни статей и шести монографий.

В.А. Бахтина закончила Саратовский государственный университет. В студенческие годы начала ездить в фольклорные экспедиции, организованные преподавателем кафедры литературы В.К. Архангельской. После окончания университета полтора года проработала преподавателем литературы в вечерней школе г. Алапаевска и затем была приглашена в аспирантуру Саратовского университета. В 1972 г. под руководством крупного ученого-фольклориста и талантливой преподавательницы Татьяны Михайловны Акимовой (1898—1987) защитила кандидатскую диссертацию по теме «Эстетическая функция сказочной фантастики».

После защиты диссертации Валентина Александровна осталась преподавать в родном университете. Кафедры фольклора в Саратовском университете не существовало, и курс фольклора входил в программу кафедры литературы, которой руководил выдающийся литературовед Евграф Иванович Покусаев (1909—1977). Именно по его инициативе экспедиции студентов-филологов имели литературно-фольклорную направленность. В.А. Бахтина руководила поездками по лермонтовским местам в с. Тарханы Пензенской обл., пушкинским в с. Михайловское Псковской обл., в с. Спас-Угол Талдомского района Московской обл. (родовое имение Салтыковых, в котором родился М.Е. Салтыков-Щедрин). В архиве кафедры литературы Саратовского университета хранятся уникальные записи устных рассказов об А.С. Пушкине, М.Ю. Лермонтове, М.Е. Салтыкове-Щедрине, сделанные от местных жителей. Эти экспедиции во многом инициировали интерес В.А. Бахтиной к вопросу фольклоризации реальной исторической личности.

В 1983 г. совместно с В.К. Архангельской В.А. Бахтина выпускает пособие к семинарским занятиям для высшей школы «Русское народное поэтическое творчество», в котором обобщены глубокие наблюдения над жанровым составом фольклорной традиции.

С середины 1980-х гг. В.А. Бахтина работает в Москве. Она руководит Научно-информационным центром по культуре и искусству (сектор Информкультуры) в Российской государственной библиотеке. Но подбор информационных ресурсов для руководства Министерства культуры не может в полной мере удовлетворить растущие научные интересы исследовательницы, и Валентина Александровна приходит работать в отдел фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН.

Одной из приоритетных исследовательских тем, для В.А. Бахтины в ИМЛИ стало научное наследие братьев Соколовых. Ее саратовская наставница профессор Т.М. Акимова была ученицей и коллегой Б.М. Соколова. Именно с Саратовского университета начался глубинный анализ работ выдающихся исследователей народной поэзии, который и привел исследовательницу к написанию блестящей монографии «Фольклористическая школа братьев Соколовых. (Достоинство и превратности научного знания)». Ее публикация стала основанием для присуждения В.А. Бахтиной докторской степени в 2000 г.

В книге В.А. Бахтина всесторонне рассматривает вклад братьев Соколовых в развитие фольклористики, раскрывает сложнейший процесс трансформации деревенского академического знания о народной словесности в советскую фольклористику. В 1-й главе анализируется позиция Б.М. Соколова по отношению к научным взглядам на эпическое наследие таких ученых, как В.Ф. Миллер, А.П. Скафтымов, Г. Наумянн. Во 2-й главе В.А. Бахтина талантливо анализирует работу братьев Соколовых в области взаимодействия и взаимовлияния литературы и фольклора. Новации и расширение методики в белозерских и заонежских экспедициях ученых сфокусированы в главе «Развитие собирательских и текстологических традиций». Вклад исследователей в развитие преподавания и популяризации фольклора в вузах раскрыт в главе «Фольклор в высшей школе», новый исторический контекст изучения



В.А. Бахтина (вторая справа в нижнем ряду) среди коллег из отдела фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

фольклора — в главе «Формирование науки в новых условиях (проблемы многонациональной фольклористики)». Особую признательность вызывает приложение к монографии. В нем опубликованы анализ Б.М. Соколовым книги А.П. Скафтымова «Поэтика и генезис былин», исследовательское сопоставление «Два сказителя», статья Ю.М. Соколова «Сергей Есенин и русская песня».

Благодаря данной монографии научному сообществу оказались доступны обильно цитируемые автором материалы архивного фонда братьев Соколовых, хранящегося в Российском государственном архиве литературы и искусства.

Многолетний кропотливый труд В.А. Бахтиной в архивах дал возможность современным ученым ознакомиться с шедевром публикации научного наследия — двухтомником «Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых» (М., 2007). В настоящий момент издан только первый том — «Эпическая поэзия». Более 600 страниц уникальных записей былин, духовных стихов, исторических и солдатских песен, баллад, небылиц, пародий, присказок, сопровождаемые подробным комментарием, можно назвать научным подвигом. Бесчисленно количество текстологических сопоставлений и сравнений и полевых записей. Каждый комментируемый текст В.А. Бахтина буквально отвоевывала у времени, которое зачастую становилось преградой к истинному пониманию созданной собирателями записи. Об одной из таких публикаций она пишет: «Сопоставление опубликованного текста с полевыми записями позволило точно установить, что в книге — запись 1928 г. Однако этот книжный вариант не имел точных соответствий с текстами из полевых тетрадей. Возможно, книжный текст был взят из тетради, до нас не дошедшей? А может быть, опубликован некий общетекст, составленный на основе всех имеющихся записей его?» (с. 16).

Былины и духовные стихи — жанровые столпы, на которых зиждется школа братьев Соколовых. Кропотливое исследование эпических жанров через призму их научных взглядов позволило В.А. Бахтиной подготовить публикацию работы Б.М. Соколова «Большой стих о Егории Храбром».

В канун юбилея Валентины Александровны от всей души хочется пожелать дальнейших творческих свершений, а именно скорейшей публикации второго тома «Неизданных материалов экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых», успешного научного поиска в области этногенеза духовного стиха о Федоре Тироне и завершения работы по подготовке к публикации уникальных записей духовных стихов из собрания П.А. Бессонова (архив Исторического музея).

Е.В. МИНЕНОК, канд. филол. наук;
Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва)

Редакция и редколлегия «Живой старины» желают юбиляру доброго здоровья и благополучия

О современных записях сказок

Вологодские сказки конца ХХ — начала ХХI века / Сост. Т.А. Кузьмина. — Воскресенское, 2008. — 306 с.

В Вологодской области вышел в свет сборник «Вологодские сказки конца ХХ — начала ХХI века», подготовленный сотрудником Межпоселенческого центра традиционной народной культуры Череповецкого района (с. Воскресенское) Т.А. Кузьминой. В нем опубликованы сказки (138 текстов), записанные в период с 1979 по 2004 г. Материалы собраны названным центром, а также другими вологодскими учреждениями, занимающимися сохранением традиционной культуры: Областным научно-методическим центром культуры и повышения квалификации (Вологда), Кадуйским центром народной традиционной культуры (пос. Хохлово) и Кадуйским районным краеведческим музеем им. А.Г. Юкина (пос. Кадуй). Часть записей принадлежит Фольклорно-этнографическому центру Санкт-Петербургской государственной консерватории, давно оказывающему методическую поддержку вологодским фольклористам.

На обороте титульного листа рецензируемой книги имеется помета: «Издание финансируется из средств Областной целевой программы "Традиционная народная культура как основа сохранения культурной самобытности Вологодской области на 2008–2010 годы"». Вологодская область — и это хорошо известно в фольклористическом мире — на протяжении последних 10–15 лет ведет большую и весьма успешную работу по собиранию, изучению и пропаганде традиционной культуры¹. Просветительская составляющая этого движения, мы полагаем, намного превышает его академическое значение. Без сомнения, рецензируемый сборник будет замечен вологжанами, укорененными в родном крае, который имеет богатую историю.

Однако мы хотели бы остановиться на академическом значении данного издания. Прежде всего отметим высокий уровень сборника, подготовленного в глубокой провинции. Книга имеет две квалифицированные вступительные статьи. М.А. Вавилова, старейшина вологодской фольклористики, разворачивает перед читателем историю собирания сказок в местном крае: первые публикации в сборнике А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» (М., 1855–1863. Вып. 1–8; 17 сказок); материалы Н.А. Иваницкого начала 1880-х гг.; записи конца XIX — начала XX в. корреспондентов Русского географического общества А.А. Шустикова (Вельский уезд), А.Д. Неуступова (Кадниковский уезд), М.К. Герасимова (Череповецкий уезд), нашедшие место в

«Сборнике великорусских сказок архива Русского географического общества» А.М. Смирнова (Пг., 1917, вып. 1–2); материалы, собранные Б.М. и Ю.М. Соколовыми в 1908–1909 гг. в Кириллово-Белозерском крае (Сказки и песни Белозерского края. М., 1915), и др. По подсчетам исследовательницы в различных изданиях и архивах страны насчитывается около 1000 текстов вологодских сказок.

Т.А. Кузьмина в статье «Современное состояние сказочной традиции» характеризует записи последних трех десятилетий, благодаря которым и составлен сборник. Читатель найдет здесь ряд ценных наблюдений. По воспоминаниям сказочников, в 1930-е гг. сказка еще оставалась фактом общественной жизни деревни: она звучала на деревенских беседах (посиделках), на которые в осенне-зимние вечера собирались с работой (прялками) девушки. Исследовательницей описан современный сказочный репертуар Вологодского края, в соответствии с традициями отечественной науки о «живой старине» охарактеризованы наиболее яркие сказочники.

Все публикуемые тексты были зафиксированы с помощью современных технических средств. Это аудио- и видеозаписи, буквенная расшифровка которых отражает диалектные особенности речи исполнителей. Материал расположен по жанровым группам: сказки о животных, волшебные, легендарные, бытовые, небылицы, кумулятивные, прибаутки, докучные. В комментариях, содержащих обязательные для научного издания паспортные данные, называется индекс сказок по СУС², приводятся указания на варианты в классических севернорусских собраниях, а также даются краткие характеристики текстов. Усиливает научный аппарат сборника Приложение I, содержащее несколько указателей. Так, топографический указатель позволяет легко заключить, что основной материал рецензируемой книги был записан в Череповецком и Шекснинском районах Вологодской обл. Из списка сказочников следует, что они принадлежат разным поколениям: от 1883 г.р. (И.С. Иванов из Кадниковского р-на) до 1941 г.р. (Л.Д. Харткова из Шекснинского р-на). Наибольший вклад в собирание сказок, согласно списку собирателей, внесли составитель сборника Т.А. Кузьмина и А.В. Кулёв. Весьма информативной является таблица, данная в Приложении II. В компактной форме здесь представлены паспортные сведения к каждому тексту, включая место хранения записи. Пользуясь этой таблицей, читатель, интересующийся региональной проблематикой сказочной традиции, легко может найти в сборнике сказки, записанные в разных районах Вологодской обл. (Шекснинский, Устюженский, Бабаевский и др.). Исследователь, занимающийся конкретным сказочным сюжетом, выявляет его по соответствующей графе таблицы. Словом, книга содержит все

элементы доброкачественного научного издания.

Чем же интересен очередной сборник русских сказок, представленных отнюдь не в лучших в художественном отношении вариантах, записанных в период затухания классической традиции? Как это ни парадоксально, ценность рецензируемого издания, на наш взгляд, заключается не в новых вариантах полноценных сказок, а в том, что составитель не побоялся включить в книгу тексты, явственно демонстрирующие разрушение сказки. Вологодский материал позволяет не просто констатировать отмирание сказочной традиции, а проследить механизмы ее разрушения. Данная проблема — изучение механизмов разрушения фольклорной традиции, — полагаем, отнюдь не маргинальна для науки. Напомним, что А.М. Астахова в 1926 г. после экспедиции в Заонежье в своей первой фольклористической статье обратила внимание именно на механизмы разрушения былинной традиции³. Согласно наблюдениям исследовательницы, угасание песенного эпоса начинается с разрушения формульного сознания: при сохранении сюжета и образной системы необратимые деформации формульной системы былин свидетельствуют о начале их заката.

В сказочной традиции, по-видимому, действуют несколько иные механизмы. Разрушение сказки связано прежде всего с забвением ее сюжета. В рецензируемом сборнике можно найти многочисленные примеры «слома» сюжетных линий в популярных сюжетах. Так, например, сказка № 49 «Про колодец» лишь отдаленно напоминает свой прообраз — сюжет СУС 402 «Царевна-лягушка»: младший из братьев «придурковатый» Ваня оказывается лучшим работником, но за него не хочет идти замуж ни одна девушка; тогда он берет в жены утку («Гар, гар, гар, я твоя невеста»); на свадьбе своих братьев он пляшет, положив утку-невесту в рукав; утка, выскочив из рукава, превращается в царевну; царь отписывает герою всё царство.

Вологодский сборник содержит примеры сворачивания сюжета сказок до песенок, что особенно характерно для сказок о животных. Современный текст сказки в ее полном виде может выглядеть следующим образом: «Это про петуха. Золотой гребешок, / Выгляни в окошечко, / Дам тибе горошечку. Петушок выглянул, а лисица ево: тяп-тяп, хап-хап! И поташьла» (№ 7, с. 46). Термин «сказка-воспоминание», употребляемый составителем сборника (с. 31), оказывается при текстах такого рода вполне уместным и справедливым.

Однако — и мы хотим это специальным подчеркнуть — процессы разрушения сказки заключаются не только в забвении сюжета, песенок, формул и т.д. Парадокс заключается в том, что угасание сказочной традиции дает творческие импульсы сказочникам. Генетическая память о

культурной ценности сказок заставляет современных рассказчиков генерировать тексты, которые можно назвать квазисказками. Подчеркнем, что тексты такого рода при всей их оппозиции классической традиции являются отчетливой ее рефлексией. Сами исполнители определяют квазисказки следующим образом: «Я сама выдумала — сама и говорю» (с. 77; сказочница Н.Р. Груничева). Такова, например, сказка № 33 «Про белова бычка», помещенная в раздел сказок о животных: «Был колхоз. А там жил бычок, ево не любили, этова бычка. Ну, другие бычки не любят ево, и всё. "Я, — грит, — уйду". Пошол в город. Пошол — в Ленинград пришел. Ево там не берут. Он плачет идет, никто не берёт ево. "Пойду в другой колхоз ишо" — и там не берут, никак не берут. "Пойду ишо на базар". Пришел на базар — и там не берут. Ну что, не берут, плачут бычок ходит: "Куды мне деватцы, не знаю? Пойду ишо на другой базар". Пошол, и шол, и шол, и шол — устал и говорит: "Пойду ишо вот в свою-то сторонку, тут, — мол, — базар есть". Пришел на базар — ево тоже не берут. "Ну, теперь, — грит, — пойду домой". Домой пришел — ево дома взяли, и стал жить, и теперь живёт» (с. 77).

Аналогичный пример является собой сказка № 34 «Дядя Вася» (сказочница О.И. Сёмина): дядя Вася, едущий на автобусе, по дороге поочередно подбирает зайчика, медведя и волков, заставляет их петь песни и везет всех в Череповец на базар. В сказке № 35 «Собиришка» С.Н. Макаровой дети идут в лес за грибами и ягодами, в лесу к ним по очереди присоединяются медведь, волк, лиса, заяц. Исполнительница так комментировала свою сказку: «Собираём. Они [внуки] слушают, слушают. До чё дослушают и уснут все. Ёжика и всех насобираем <...> Это не сказки, это так собираём лес да огонь (курсив наш. — Т.И.)» (с. 78).

«Выдуманные» сказки, как они определены в комментариях Т.А. Кузьминой, рискнем предположить — это не только явление, отражающее современное состояние сказочной традиции. Не исключаем, что «выдуманные» сказки — это маргинальная линия в развитии жанра, связанная с детской аудиторией. Функция успокаивания ребенка перед сном, присущая подобного рода текстам, неизбежно должна актуализировать импровизаторское начало в творчестве сказочников. В прошлом, когда сказочная традиция была в расцвете, собиратели такого рода материалом не интересовались, да и сами сказочники не считали возможным предложить вниманию фольклористов «выдуманные» сказки.

В приведенных выше примерах квазисказок довольно четко проявляются типологические черты, позволяющие осознать механизмы их создания. Исполнители составляют свои сказки, опираясь на традиционные образы и

структурные модели жанра. Так, героями названных выше сказок о животных являются животные, знакомые сказочной традиции (бычок, волк, медведь и т.д.); во всех текстах отчетливо прочитывается хорошо известный сказочникам кумулятивный принцип построения сюжета.

Детская аудитория, к которой в основном обращена современная сказка, выводит на поверхность дидактическое начало, которое начинает доминировать в квазисказке. В этом отношении выразительно, например, начало сказки № 72 «Про Бабу-Ягу» А.А. Соколовой: «Вот есть Баба-Яга лесная, вот она живёт в избушке на курице ножках. Вот она слушает всё кругом в окружении: кто не спит, кто балуется. Вот она приходит, это самоё, доходит до реки, переходит реку, идет в деревню. В деревне, где балуется, она палкой постучит» (с. 169). Содержание этой сказки сводится к описанию того, как Баба-Яга стучит палкой в тех домах, где балуются ребята, а потом уходит в свою избушку.

В 2003 г. нам уже приходилось откликаться на другой сборник, отражающий современное состояние сказочной традиции, — на книгу Н.В. Дранниковой «Архангельские сказки: из материалов лаборатории фольклора Поморского университета»⁴. Архангельское и вологодское собрания, дополняя друг друга, отражают один и тот же временной срез и, как следствие, одни и те же процессы в сказочной традиции соседствующих регионов. Так, по материалам обоих изданий очевидно, что в конце XX столетия помнят докучную (в рецензируемой книге 7 текстов) и кумулятивную сказки (7 текстов), а также стихотворную сказку-прибаутку (9 текстов), исполняемые нередко в качестве колыбельной песни. Из волшебных сюжетов преобладают те, в которых героям является ребенок (СУС 311 «Медведь и три сестры»; СУС 314 А* «Бычок-спаситель»; СУС 327 С, F «Мальчик и ведьма»), и это вызвано ориентацией традиции на детскую аудиторию. Не сомневаемся, что публикация современных записей из других регионов страны позволит полнее осмыслить и место традиционной сказки в сегодняшней жизни, и названные выше механизмы разрушения классической традиции, и творческие импульсы, которые продолжает давать сказка современным рассказчикам.

Примечания

¹ См. нашу рецензию на вологодские издания: Иванова Т.Г. Новые вологодские издания [Рец. на кн.: Древо жизни. Вып. 1: Сб. материалов по традиционной культуре Верховажского района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2004; Вып. 2: Сб. материалов по традиционной культуре Тарногского района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2004; Вып. 3: Сб. материалов по традиционной культуре Кичменгско-Городецкого района / Отв. за вып. Е.Ю. Мельникова. Вологда, 2005 // ЖС. 2006. № 2. С. 49–50.]

² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.

³ Астахова А.М. Былина в Заонежье // Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927. С. 77–103 (Крестьянское искусство СССР: Сб. Секции крестьянского искусства Комитета социолог. изучения искусств; [т. 1]).

⁴ Архангельские сказки: из материалов лаборатории фольклора Поморского университета / Сост. и отв. ред. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002. См. наш отзыв: Иванова Т.Г. Издания лаборатории фольклора Поморского государственного университета // Русская литература. 2003. № 2. С. 188–192.

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

Публикация материалов из Каргопольского архива РГГУ

Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров; Под общ. ред. А.Б. Мороза. — М.: ОГИ, 2009. — 616 с.

Представляемая читателю книга — собрание фольклорных текстов различных жанров, собранных в ходе работы фольклорной экспедиции Российского государственного гуманитарного университета в Каргопольском районе Архангельской области в 1993–2003 гг. Как отмечают составители, это своеобразная энциклопедия Каргополья, представляющая живую фольклорную традицию региона во всем разнообразии, дающая возможность «из первых уст» воспринять мировоззрение местных жителей и оценить уникальность локальной культурной традиции. В сборник вошло более 800 аутентичных текстов, объединенных общей темой: устами каргополов в них рассказывается о городе и окрестных селах, их истории, о географии края и его населении. При этом речь, безусловно, идет об истории и географии в их фольклорной интерпретации. Исторические события, местный ландшафт и достопримечательности, особенности жизни и быта местных жителей — всё это представлено сквозь призму легенд, преданий, песен.

В книге пять разделов. Первый раздел — «Легенды и предания» (сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров) включает нарративы об исторических лицах и событиях, «чудесных» объектах и деревенских святынях, церквях и монастырях, святых и праведниках, воинственных мифологизированных противниках (чудь, литва, поляки, французы), а также о местных чудаках,

юродивых и разбойниках. Такой набор сюжетов не случаен. Как показывает материал из других регионов, локальная «устная история» строится, видимо, именно по такой схеме, позволяющей описывать свой край сквозь призму мифического этногенеза, экстраординарных событий, чудесных проявлений и в непосредственной связи с «большой историей» (от сотворения мира до Апокалипсиса)¹.

Раздел второй — «Рассказы о староверах и скрытниках» (сост. В.А. Комарова) — посвящен свидетельствам местных жителей о своих конфессиональных соседях-старообрядцах. В Каргополье старообрядчество было представлено несколькими толками — поморским, филипповским и скрытническим (бенгунским, странническим). Специфика публикуемых рассказов о староверах обусловлена тем, что в настоящее время старообрядцев в Каргополье нет, и местные жители, вспоминая своих замкнутых в своей традиции соседей, в значительной степени мифологизируют их и формируют свое мнение о старообрядцах, их религии и особенностях бытового уклада, опираясь не на опыт соседства, а на стереотипные представления о приверженцах «иной» веры. Как отмечает составитель раздела, «в речи наших информантов четко различаются *староверы* и *скрытники*. Поморцам и филипповцам, между которыми информанты не делают различия, дано общее название *староверов*; бегунов же в силу их очень специфического быта старообрядцами вообще не считают и называют *скрытниками* или *странниками*» (с. 302). Однако, как показывают опубликованные тексты, данное положение не совсем верно — ситуации с «неразличением» конфессиональных соседей более сложна, и в ряде случаев налицо как раз отождествление староверов и скрытников (все они принадлежат к сфере «чужой» религиозной культуры): «[А кто такие скрытники?] Дак скрытники — те же самые староверы. Скрываются от людей» (№ 547, с. 328); при описании особенностей захоронения скрытников (не на кладбище, а «в каменьях», «в камелёнке» (груда камней), «в яму, в кусты захороняют») они называются то скрытниками (№ 554, с. 333), то старообрядцами (№ 553, с. 332), то староверами (№ 552, с. 332). Именно поэтому всем им приписывается не только иная вера («молились другим богам» — с. 333; «у них Бог свой был, Аллах какой-то» — с. 337; «они никаким иконам этим не верили» — с. 337; «вера ихна... не русская, дак» — с. 341 и т.п.), но и странная, «неправильная» обрядность (погребение без гроба, только ночью, вне кладбища), а также «чужая» национальность и язык («у них там своя нация» — с. 332; «они говорили не по-русски» — с. 328; «оне там лабайдут по-своему чё-нибудь... не так, как мы, не так говорят» — с. 341; «а у них слова-то

ещё по-иному как-то говорят!» — с. 355). Показательно также прямое соотнесение «чужаков»-скрытников с областью магии и колдовства — их иногда именуют *чернокнижниками* и рассказывают о том, что свои книги они читали «по ночам», «всё скрыто» (№ 572, с. 352). Книги, которыми обладали скрытники, по мнению местного населения, были написаны золотыми буквами и содержали эсхатологические пророчества (№ 593, с. 365).

В разделе «Присловья (коллективные прозвища)» (сост. М.Д. Алексеевский) представлена коллекция прозвищ жителей Каргополя (самого Каргополя и Каргопольского р-на), а также жителей соседних районов и более отдаленных регионов. Немалую долю составляют присловья редкие, аналогов которым пока не зафиксировано. Подборка дополняет уже немалый фонд севернорусских коллективных прозвищ (в предисловии к разделу представлена обширная библиография), а также позволяет судить об особенностях бытования присловий в современной каргопольской традиции (частотности, единичности, продуктивных моделях номинации, ярусной структуре номинативной системы), что является ценным пополнением уже имеющихся разработок (см. работы Д.К. Зеленина, А.Ф. Журавлевой, Ю.В. Воронцовой, А.А. Ивановой, Н.В. Дранниковой и др.).

Четвертый раздел — «Географические песни» (сост. А.Б. Мороз) — посвящен жанру, во многом определяющему механизмы самоидентификации традиции. В кратких афористических характеристиках деревень, включаемых носителями местной традиции в свою ойкумену, отражается специфика восприятия «своего» и «чужого», «далекого» и «близкого», «родни» и «соседей», «ядра» и «периферии». Перед нами разворачивается, таким образом, своеобразная «культурная карта» региона, границы которого очерчиваются распространением и движением песенных сюжетов. К сожалению, большинство упоминаемых в «географических песнях» деревень уже не существует...

Заключает сборник собирание каргопольских частушек (сост. раздела Е.А. Литвин). Для публикации отбирались тексты, отражающие региональную специфику, упоминающие названия местных населенных пунктов и содержащие характеристики местных жителей. Отметим, что в публикации грамотно с точки зрения фольклорной текстологии отражена специфика бытования различных частушек: тексты, исполнявшиеся вместе, составлявшие своего рода циклы, публикуются под одним номером.

Большая часть вошедших в сборник записей до сегодняшнего дня не публиковалась, таким образом, специалисты имеют возможность познакомиться с частью обширного фольклорного архива, формирование которого изначально было ориентировано на конкретную локальную

традицию. Все тексты снабжены справочным аппаратом и комментариями. Ориентироваться в пространстве «локального теста» помогают указатели: имен собственных, диалектизмов и малопонятных слов, а также исключительно профессионально составленный Н.В. Петровым «Указатель сюжетов и мотивов к разделам "Легенды и предания", "Рассказы о староверах и скрытниках", "Присловья", охватывающий 760 текстов».

Учитывая опыт предшественников, в первую очередь Н.А. Криничной, предложившей матрицу для классификации сюжетов и мотивов исторических и топонимических преданий², составитель каргопольского указателя уделил большое внимание конкретным деталям, формирующими уникальный «облик» каргопольских нарративов. Достигнуто это благодаря тому, что метатекстовое название сюжета или мотива (например: «Святой проклинает местных жителей / бесов / разбойников») конкретизировано — для сюжета указаны 8 зафиксированных в Каргополье вариантов проклятия, при этом каждый вариант расписан по структурообразующим мотивам (он может быть один, а может быть и несколько мотивов). При этом особенно ценно, что в перечне вариантов сюжета и составляющих его мотивов используется микроцитирование текстов, приводятся термины, фразеологизмы и паремии, а также вербальные формулы (например, мотивировки запретов), что позволяет судить об оригинальности или стереотипности словесного воплощения того или иного мотива. Подобный опыт частично уже был использован при составлении фольклорных указателей Б. Кербелите³, а каргопольский указатель его успешно развивает.

Хочется надеяться, что книга, приглашающая к путешествию по фольклорному Каргополью, станет началом новой региональной серии, знакомящей специалистов и широкий круг любителей «живой старины» с богатейшей устной традицией заповедного северного края.

Примечания

¹ См., например: История Вятского края в преданиях, легендах и песнях / Сост., вступ. ст., comment. А.А. Ивановой. М., 2006; Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2008; История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009.

² См.: Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991.

³ См.: Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Мир русского ребенка в энциклопедической перспективе

С.Б. Борисов. Энциклопедический словарь русского детства: В 2 т. — 2-е изд., перераб. и доп. — Шадринск: Изд-во Шадрин. пед. ин-та, 2008. — Т. 1: А–Н. — 520 с.; Т. 2: О–Я. — 520 с.

Книга шадринского исследователя С.Б. Борисова стала широко известной за короткое время; в мониторинге научной жизни антропологического сообщества за 2008 г., проводившемся журналом «Антropологический форум», она занимает одно из первых мест в списке словарей и справочных изданий¹. Издание выполнено в весьма популярном для современной гуманитарной науки жанре «словаря культуры», к которому можно отнести, например, «Славянские древности» под общ. ред. Н.И. Толстого, «Русский демонологический словарь» Т.А. Новичковой и этнодиалектные словари разного рода. По типу описываемой культуры, впрочем, словарь Борисова более близок к «Энциклопедии банальностей» Н.Б. Лебиной², только Лебина описывает повседневность мира взрослых, а Борисов — мира детей.

Детство понимается автором как период ранней социализации, или, скорее, инкультурации (т. 1, с. 3). Таким образом, рассматриваемые в словаре понятия касаются периода жизни ребенка начиная с рождения и до школьного выпускного вечера, являющегося в современной культуре итоговой точкой «ранней инкультурации»³. В книге широко охвачены самые разные сферы жизни ребенка, как формальные, санкционированные миром взрослых, так и неформальные, в том числе «поглощённое» детское знание. Большинство статей словаря в целом относятся к следующим тематическим группам: терминология, связанная с уходом за грудным младенцем и его воспитанием (статьи *Кольбельная*, *Коляска*, *Пеленка*, *Подгузник*, *Потешки*, *Рюкзак-кенгуру*, *Рожок*, *Свиальнаяник* и др.); терминология, связанная со школьным обучением (*ИЗО*, *Кол*, *Медалист*, *Отличник*, *Пение*, *Первая ученица* / *Первый ученик*, *Четверка* и др.), в том числе предметы, необходимые для учебы (*Касса букв и слогов*, *Ластик*, *Чернильница* и др.); детские объединения, организации и учреждения (*Дружина юных пожарников*, *Пионерская организация*, *Лагерь отдыха*, *Патруль чистоты*, *Семинария*, *Тимуровское движение*, *Школа* и др.) и члены этих объединений (*Октябрёнок*, *Тимуровцы* и др.); праздники и мероприятия (*Выпускной вечер*, *День рождения*, *Первое сентября*, *Праздник букваря* и др.); повседневные практики и ритуализованные действия — как формального (*Авиамоделизм*, *Зубрёжка*, *Линейка*, *Молебен* и т.д.), так и неформального или игрового характера (*Бить*, *Вымогательство*,

Обводить карандашом ладонь, *Подшучивание над учителями*, *Свистеть*, *Ударять книгой* (учебником) по голове и т.д.), причем кроме собственно детских практик описываются и те, что применяются старшими по отношению к детям, часто репрессивного характера (*Без трусов заставлять стоять*, *Вызывать родителей в школу* (к директору), *Ставить в угол* и т.д.); литературные произведения из школьной программы и вообще входящие в круг детского чтения (*Вредные советы*, *Выхожу один я на дорогу...*, *Дубровский*, *Путешествие из Петербурга в Москву*, *Снежная королева*, *Тарас Бульба*, *Четвертая высота* и др.); писатели (*Верн*, *Пушкин*, *Чуковский* и др.); кинофильмы и мультфильмы — как отражающие отечественный дискурс о детстве (школе), так и любимые и обсуждаемые детьми (*Богатые тоже плачут*, *Доживем до понедельника*, *Неуловимые мстители*, *Первоклассница*, *Сейлор Мур* и др.); теле- и радиопередачи (*АБВГДейка*, *До 16 и старше*, *Позовоните Кузя* и др.); персонажи книг, фильмов и передач (*Индейцы*, *Петров и Васечкин*, *Степашка* и др.); периодические издания для детей и тематические рубрики в них (*Алый парус*, *Всемирный следопыт*, *Пионер* и др.); одежда и аксессуары (*Гольфы*, *Заколка*, *Помада*, *Семейные трусы*, *Серьга*, *Футболка* и т.д.); игры (*Балда*, *Веревочка*, *Гонять попа*, *Кандалы/Кондалы*, *Семья*, *Снежки* и др.); игрушки и предметы досуга (*Дымовуха*, *Марка почтовая*, *Снегурочки* [коньки], *Йуди-йуди*, *Фенечка* и др.); практики фольклорно-этнографического характера (*Альбом девичий*, *Вызования*, *Детский уличный театр*, *Катать яйца* [на Пасху], *Песенник* и др.); фольклорные жанры — как собственно детского фольклора, так и адаптированные детской средой (*Аnekdot детский*, *Аnekdot политический в детско-подростковой среде*, *Заманки*, *Мирилки*, *Садистские стишкы*, *Страшилки* и др.); собственно фольклорные тексты и формулы (*Вдали бушуют камши*..., *Жадина-гоядина*, *Первые — горелье*, *Так тебе и надо*, *курица-помада* и др.); маркированные продукты питания (*Манная каша*, *Мороженое*, *Фанта* и др.); элементы пространства (*Беседка*, *Ленинская комната*, *Песочница*, *Подъезд*; *Пожарная лестница* и др.); разнообразная терминология медицинского и окромедицинского характера — детские болезни и физиологические явления, средства лечения и педиатрические мероприятия (*Касторка*; *Коклюш*, *Менструации*, *Прививки*, *Рыбий жир*, *Свинка* и др.); жаргонизмы и детские языковые клише (*Абсолют* [послеобеденный сон в пионерлагере «Артек»], *Выделяться*, *Железно*, *Клянусь мамой*, *Прикольно*, *Отпад*, *Честное пионерское* и т.д.); клише из учебников и т.д. (*Анна унд Марта баден*, *Дети до шестнадцати лет не допускаются* и др.). Содержит энциклопедия и статьи о социальных явлениях, имеющих к детству непосредственное (*Беспризорность детская*, *Проституция детская*) либо опосредованное отношение (*Антисемитизм*, *Страх* и др.), а также в целом о самых разных

предметах и явлениях, могущих появиться в дискурсе о детстве (например, в статье *Алкоголь* содержатся сведения об употреблении алкоголя детьми, об «игре в выпивку»; в статье *Пасха* — об участии детей в этом празднике, в статье *Гланды* — о распространенной, как пишет автор, в 1950—1960-е гг. (на самом деле и позднее) операции по удалению в детском возрасте нёбных миндалин и др.). Список далеко не ограничивается этими группами, но из него уже видна тематическая широта словаря.

Словарная статья включает толкование описываемого предмета (явления), данные о его социокультурном контексте и восприятии его детьми, а также иллюстрирующие это примеры — из художественной, научной, очерковой, мемуарной и другой литературы (библиография включает чуть менее 2000 позиций), из рукописных анкет, полученных автором преимущественно от студентов Шадринского пединститута или записанных ими (вероятно, от родственников), а также из рукописных альбомов (всего более 1000 рукописных документов) — количество обработанных источников впечатляет.

Собственно, то, что подавляющее число информантов С.Б. Борисова — жители Курганской области (прежде всего Шадринска), придает его книге ценность еще и как этнодиалектного словаря: здесь можно найти сведения о локальной (региональной) детской терминологии и о фольклорных текстах, имеющих локальное (региональное) ограничение⁴ (в «обычных» диалектных словарях детской лексике уделяется не слишком большое внимание, за исключением, пожалуй, игровой терминологии). Иногда автор учитывает обусловленные регионом (и временем!) обозначения одних и тех же явлений (самого разного стилистического характера), например, в словаре есть отдельные статьи *Сменная обувь* и *Вторая обувь*⁵; *Водить* и *Галить*; *«Испорченный телефон»* и *«Глухой (глухонемой) телефон»*; *Стратить* и *Окараться 'oshiibit'sya* 'при игре'; *Ластик*, *Резинка* и *Стиральная резинка*; *Сводные картинки* (начало XX в.) и *Переводные картинки* (XX в.) и т.д.

Важно, что в статьях при иллюстративном материале, а иногда и в толковании указываются временные рамки, что позволяет иной раз проследить динамику того или иного явления во времени. Многие зафиксированные С.Б. Борисовым сведения, особенно относящиеся к прошлому, поистине бесценны: например, ни в одном словаре мы не обнаружим сведений об устаревшем жаргонизме *pos* ‘разговорное название оценки *‘posredstvenno’*’, существовавшей с 1935 по 1943 год⁶, тогда как Борисов приводит не только это слово (с примерами), но и его вариации *posik*, *pës* и *pësik*. Подкупает и исключительная аккуратность автора в толкованиях (если он не уверен в действительном бытования какого-либо термина, то оговаривает, что

предлагаемое им название условно, например: «"Конвертик" — условное (данное автором) наименование забавы начала 1920-х гг...»).

Автор старается учесть самые разные аспекты, связываемые с описываемым предметом (явлением). Например, в статье *Пушкин* содержатся сведения как об изучении произведений поэта в школе, так и о «вызываании духа Пушкина»; в статье *Портфель* приводятся цитаты, описывающие школьные портфели и их содержимое (отдельно — у девочек и у мальчиков), а также размещены разделы о связанных с этим предметом школьной жизни неформальных практиках — бить портфелем, выбивать портфель из рук, прятать портфель, носить портфель (как вид ухаживания). Как мне представляется, фиксация таких, казалось бы, мелочей, на самом деле являющихся собой стереотипные поведенческие практики, но обычно ускользающих от внимания исследователей (возможно, именно в силу своей привычности и очевидности), является наиболее сильной стороной книги С.Б. Борисова. Также хочется отметить статьи, посвященные игровым практикам и фольклорным формулам:

Впрочем, слабые стороны у книги тоже есть. И в первую очередь они объясняются, как ни странно, всё тем же стремлением автора к всеохватности. Автор включает в книгу статьи и о средневековых русских практиках (*Посажение на коня*), и о жизни русской деревни XIX — начала XX в. (*Кумиться, Посиделки и др.*), и о дореволюционной школе (*Закон Божий, Институтка, Кляксапир, Педель и др.*). Возможно, такой подход оправдан, однако он неизбежно ведет к неполноте представляемого материала (так, по части отражения дореволюционных понятий словарь Борисова существенно уступает Словарю русского школьного жаргона XIX в.⁸). Неполнота сведений о специализированных детских изданиях, о литературных и кинематографических произведениях и их персонажах отмечалась в рецензии на первое издание словаря 2006 г.⁸, и нельзя сказать, что второе издание в этом смысле полностью безупречно (возможно, стоило бы посвятить этому отдельную книгу?).

Однако и в сфере, отражение которой автору в наибольшей степени удалось (жизнь советской школы), не всегда есть последовательность (особенно это заметно по отсутствию необходимых отсылок). Например, в статье *Парта*⁹ нет данных о писании/рисовании на этом предмете (содержится в статье *Граффити 2*). При наличии статьи *Буфет* в учебном заведении удивительным образом отсутствует статья о таком важном месте, как *столовая*, с вполне ожидаемой практикой *кидаться котлетами в столовой*, между тем в статье *Дежурство* есть раздел *дежурство по столовой*. В статье *Школа* предлагаются подробные примеры по десятилетиям вплоть до начала XXI в., сведения же о 1980-х и 1990-х гг. почему-то отсутствуют.

При этой досадной недостаточности обнаруживается некоторая избыточность, когда в словаре появляются контекстуально близкие статьи об одних и тех же предметах или явлениях, обозначаемых с помощью стилистически идентичных терминов. При этом в таких по сути дублетных статьях могут описываться как одни и те же, так и, что более удивительно, разные практики. Причина, вероятно, либо в недоработке словарника, либо в том, что автор при составлении статей иногда идет не от концепта, а от терминологии. Только этим можно объяснить, например, наличие в словаре отдельных статей *Жвачка* (с разделом *кидать «жвачку» в волосы*) и *Жевательная резинка, жвачка* (с разделом *щелкать жевательной резинкой*); *Материться* (о мальчиках [а девочки разве не матерятся? — М.А.]) и *Сквернословие* (у детей); *Бюстгальтер и Лифчик у девочек-подростков*; отдельной статьи *Драить ремнем* при соответствующем разделе в статье *Ремень*. В этом смысле заявленное Борисовым в предисловии противопоставление «энциклопедического словаря» «словарю лингвистическому» перестает быть четким и безусловным.

Иногда довольно странным выглядит подбор примеров. Так, статья *Зоопарк* (при отсутствии *Зоосада*) проиллюстрирована единственным примером из статьи Кати Метелицы в «Независимой газете» от 2006 г., повествующей прежде всего об унылом состоянии зверей в зоопарке (ребенок спрашивает маму, почему медведь в клетке такой грустный, может, он беременный?), но очевидная практика вождения детей в зоопарк на праздники, выходные и в дни каникул¹⁰ автором специально не проговаривается.

В редких случаях даже создается впечатление, что то или иное слово включено в словарь по инерции, поскольку в источнике обозначаемый им предмет случайно оказался в руках ребенка. Например, слово *стек* «тонкая палочка с ременной петлей на конце, применяемая как хлыст при верховой езде» иллюстрируется лишь цитатой из повести А.Т. Кононова «На Двине-Даугаве», где персонаж — ученик реального училища уходит куда-то, «захватив с собой стек». Очевидно, что франтоватый «реалист» всего лишь подражает взрослым щеголям, но насколько стек являлся маркированным атрибутом подражания взрослым, неизвестно (в качестве обратной аналогии стоит привести использование девочками маминой помады — кстати, именно это иллюстрирует приведенный Борисовым пример в статье *Помада*). Или же в словарь включается слово *торба, торбочка* 'простореч. мешок, сумка', лишь потому что в цитируемом рассказе Л. Шульженко, опубликованном в журнале «Советская женщина», герой идет в школу «с выстиранной торбочкой», но что в этом предмете специфически детского, остается под вопросом (может быть, уменьшительно-ласкательный суффикс?).

Однако гигантская работа, проделанная автором, и большой объем ценной информации, отраженной в словаре, несколько умаляет эти претензии. В целом же перед нами уникальное справочное издание и своего рода компендиум по истории русского детства. Остается лишь сожалеть, что эта, пожалуй, единственная в своем роде книга издана крошечным тиражом в 100 экземпляров (к счастью, частично текст выложен в Интернете¹¹). Впрочем, это лишь одна из иллюстраций печальной ситуации в сегодняшнем гуманитарном книгоиздании.

Примечания

¹ Антропологический форум. № 11. 2009. С. 492—493.

² Лебина Н.Б. Энциклопедия банальностей. СПб., 2006.

³ Что маркируют как детские фотоальбомы типа «Наш малыш», часто заканчивающиеся фотографиями с выпускного вечера (Бойцова О.Ю. Фотоальбом как текст // Визуальные аспекты культуры. Сб. науч. ст. Ижевск, 2005. С. 154), так и сами тексты выпускных мероприятий (см.: Ахметова М.В. «Рассаемся с детством, в школе выпускной...» (выпускные тексты в постсоветской школе) // Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы: Сб. науч. ст. памяти проф. Е.А. Костиухина (1938—2006). СПб., 2009. 220—232).

⁴ Например: делать *баню* 'развлекаться, наступая ногой на грибы, называемые в Зауралье «медвежий табак» или «баня»; *Выбрахуля номер пять...* (дразнилка) и др.

⁵ Синоним *сменной обуви*, распространенный в Поволжье, на Урале, частично в Западной Сибири и Центральной России.

⁶ Существительное *нейуд* было включено еще в толковый словарь Д.Н. Ушакова.

⁷ Анищенко О.А. Словарь русского школьного жаргона XIX в. М., 2007.

⁸ Новое литературное обозрение. 2008. № 89. С. 379—381.

⁹ Кстати, и толкуется слово ограниченно, как 'школьный стол с наклонной доской, соединенный со скамьей' и примеры доведены до 1960-х гг., между тем уже в 1980—1990-е гг. наклонная столешница была вовсе необязательной, а вместо скамьи были стулья. Впрочем, здесь в упрек автору можно поставить лишь цитирование толковых словарей, описывающих партии старого образца (вплоть до словаря Н.Ю. Шведовой, вышедшего в 2007 г.!).

¹⁰ Эта практика не только широко отражена в детской литературе (А.Л. Барто, С.Я. Маршак, С.Б. Житков и т.д.), но и инспирировала известные «неприличные» тексты детского фольклора наподобие «Смотрите, дети, это утка, она большая прости...те, дети, это слон...».

¹¹ Сокращенный вариант доступен на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/borisov9.pdf>.

М.В. АХМЕТОВА, канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ В РЕСПУБЛИКЕ КОМИ

Дети в традиции. Традиция в детях: Материалы Межрегионал. науч.-практ. семинара (г. Сыктывкар, 5–6 ноября 2008 г.) / Мин-во нац. политики Респ. Коми; Ин-т языка, лит. и ист. Науч. центра Урал. отд-ния РАН; Центр фольклор. исследований СыктГУ; Коми региональн. частн. учреждение социальн. развития «Созидание» / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева; Отв. ред. Т.С. Канева. — Сыктывкар: Изд-во Коми науч. центра Урал. отд-ния РАН, 2009. — 134 с.

Из содерж.: Дронова Т.И. Из опыта работы с детьми по сбору фольклорно-этнографического материала по теме «Детство». С. 36–40; Шарапов В.Э. Традиционные куклы в поверьях коми. С. 51–54; Ануфриева Т.В. Игрушки коми-зырян Шурышкарского района начала ХХ в. С. 61–62.

Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев» к 20-летию отдела редкой и рукописной книги Науч. б-ки Сыкт. ун-та (15–16 мая 2008 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Е.В. Прокуратова. — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. — 298 с.: ил.

Из содерж.: Бойко Ю.И., Волокитина Н.А. Образ птицы в контексте семейной обрядности коми (по полевым материалам и музейной коллекции Национального музея Республики Коми). С. 264–268; Канева Т.С. «Книга», «письмо-грамота» в печорском эпосе. С. 268–274; Коровина Н.С. Любок и коми устная сказочная традиция. С. 274–278; Чудова Т.И. Еда в контексте свадебной обрядности коми (зырян) по материалам архива музея археологии и этнографии СыктГУ. С. 278–285; Шевченко Е.И. Рукописные заговоры Виноградовского района Архангельской области. С. 285–289.

Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока (конец XIX — XX в.) / Ин-т яз., лит. и ист. Коми науч. центра Урал. отд-ния РАН. — Сыктывкар, 2008. — 236 с.

Ильина И.В., Ульяшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми / Ин-т яз., лит. и ист. Коми науч. центра Урал. отд-ния РАН. — Сыктывкар, 2009. — 224 с.

Коровина Н.С. Опыт сопоставления коми и русской сказки (стилистические аспекты). — Сыктывкар, 2009. — 36 с. (Науч. доклады / Коми науч. центр Урал. отд-ния РАН. Вып. 505).

Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: итоги и перспективы междисциплинарных исследований: Сб. науч. ст. / Коми науч. центр Урал. отд-ния РАН. — Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2008. — 288 с.

Из содерж.: Володин В.В., Чадин И.Ф., Володина С.О. Значение этиноботанических исследований в поиске биологи-

чески активных веществ адаптогенного действия.

С. 5–16; Четина Е.М., Роготнев И.Ю. «Икота» в народной культуре коми-пермяков. С. 60–66; Мишарина Г.А. Психотерапевтические функции причитаний (на материале коми традиции). С. 82–102; Уляшев О.И. Сквернослование как способ психофизиологической регуляции в экстремальных ситуациях. С. 103–114; Попова Е.В. Плацента в системе сакральных представлений бесермян. С. 177–189; Лобанова Л.С. Народная ветеринария в традиционной культуре коми. С. 190–205; Савельева Г.С. Сведения по народной медицине в материалах фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН (1994–2006 гг.). С. 206–215; Панюков А.В. Рукописи заговоров 1933 г. из д. Поруб Прилужского района Республики Коми. С. 216–253.

Первые Миандинские чтения: Материалы респ. науч.-практ. конф. (12 июля 2008 г., с. Усть-Цильма) / Мин-во нац. политики Респ. Коми; / Ин-т яз., лит. и ист. Коми науч. центра Урал. отд-ния РАН; Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. — 215 с.

Сказки народа коми. Коми майдъяс / Сост. Н.С. Коровина. — Сыктывкар: АУ РК «Редакция журнала «Арт», 2009. — 496 с.: ил.

Слово и текст: история, культура, этнос: Сб. науч. тр. памяти Лидии Яковлевны Петровой. — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. — 252 с.

Из содерж.: Бунчук Т.Н. Отражение обрядового дискурса в лексике народной медицины (на материале севернорусских говоров). С. 28–35; Ильина Ю.Н. Семантический комплекс «горе» в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях. С. 76–81; Канева Т.С. Жанровая и обрядовая терминология в усть-цилемских фольклорных текстах. С. 81–87; Коровина Н.С. К вопросу о контаминации в коми волшебных сказках. С. 91–98; Милютина Т.А. Из наблюдений над мифо-фольклорной системой повестей В.Г. Распутина. С. 108–117; Панюков А.В. К проблеме самоорганизации коми фольклорной традиции: «горань». С. 129–137; Савельева Г.С., Мусанова С.А. Песенная терминология Летки Прилужского района Республики Коми. С. 170–176; Филиппова В.В. Из опыта составления словаря народной терминологии традиционной культуры коми. С. 212–221; Черванева В.А. Пищевой код русской волшебной сказки. С. 221–228; Шевченко Е.А. Отражение взаимодействия культур в структуре и семантике свадебного обряда (на материале лузской и прилужской традиций). С. 229–237.

Чудова Т.И. Культура питания коми (зырян). — Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. — 200 с.

Материал подготовила Т.С. КАНЕВА, канд. филол. наук; Сыктывкарский гос. ун-т

Международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология»

8–12 сентября 2009 г. в окрестностях г. Екатеринбурга в пансионате «Зеленый мыс» под г. Новоуральском была проведена международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология», организованная кафедрой русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета им. А.М. Горького совместно с Институтом русского языка им. В.В. Виноградова РАН, Институтом славяноведения РАН, при участии этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов.

В ходе конференции прозвучало около 100 докладов исследователей из 18 городов России и 10 стран ближнего и дальнего зарубежья (Австрии, Белоруссии, Бельгии, Германии, Латвии, Польши, Сербии, США, Финляндии, Чехии). Ниже будет представлен краткий обзор докладов этнолингвистической проблематики (которая тесно взаимодействовала в выступлениях исследователей с проблематикой этимологической и ономастической).

Этнолингвистический блок конференции был открыт докладом С.М. Толстой (Москва) «Стереотип и картина мира». В нем доказывалась необходимость выделения не только традиционных «предметных» стереотипов, но и стереотипов «предикатных» (бежать, летать, гнев), требующих особой методики изучения.

В ряде докладов было показано, что этнолингвистический «ракурс», учет фактов народной культуры способствует полноте и точности этимологического анализа. В докладе А.К. Матвеева (Екатеринбург) «Мансийская топонимия как историко-этнографический феномен» на основе этимологического исследования мансийских топонимических данных делались выводы об истории расселения народа, его контактах с другими этносами, особенностях материальной и духовной культуры. Лингвостническая проблематика затрагивалась и в докладе А. Ломы (Белград, Сербия) «Из топонимики древней Скифии — в поисках страны будинов», в котором анализировался вопрос об этимологической связи русского топонима Курск и названия города страны будинов Кариск, а также о местах проживания древних племен будинов и меланхленов (для последних допускается фракийское происхождение). В исследовании используется комплексный подход, основанный на соотнесении данных

археологии, лингвистики и сведений этнографического характера. Н.П. Антропов (Минск, Белоруссия) в своем докладе «Этнолингвистические аллюзии белорусского этимологического словаря» рассматривает белорусские народные названия радуги, в том числе *богатка*, привлекая материал фольклора и народных верований. В докладе А.В. Гуры «О некоторых названиях свадьбы у славян» этнолингвистические выкладки используются для прояснения этимологии рус. *свар(ъ)ба* ‘свадьба’ (и его славянских параллелей): предполагая связь этого слова с глаголом *сваривать* ‘сковывать’, автор реконструирует семантическое поле *свар-*, объединяющее символические значения, относящиеся к браку, ковке, огню и солнцу.

О культурной информативности данных этимологий говорилось в докладе Л.В. Куркиной (Москва) «Термины горения в культурном контексте раннего земледелия». Докладчица показала, как смена типа хозяйствования и переход от одного типа материальной культуры к другому отражается в земледельческой терминологии. Л.И. Шелепова (Барнаул) в докладе «Диалектный этимологический словарь как источник изучения культуры региона (на материале "Историко-этимологического словаря русских говоров Алтая")» указала на возможность рассмотрения обозначенного лексикографического источника как разновидности «алтайского текста», где находят отражение сведения о языке и культуре региона.

Несколько докладов были посвящены этнолингвистическому анализу семантико-словообразовательных гнезд. В докладе Е.Л. Березович (Екатеринбург) и И.А. Седаковой (Москва) «Как устроено семантико-мотивационное пространство соматизмов (на материале слав. *kož- и *skor-)» была рассмотрена смысловая и аксиологическая амбивалентность лексики данных гнезд, которая определяется «двойственностью» и «пограничностью» кожи. Т.В. Леонтьева (Екатеринбург) на материале диалектной лексики, производной от *гость*, продемонстрировала выстраивание целого сценария гостяния (в том числе его хронотопа, участников, атрибутики и т.п.). В докладе О.В. Чехи (Москва) «"Лунные" номинации в греческом народном языке: корень *φεγύρα/-φεγύ-*» рассматривались дериваты от названия луны в греческом народном языке, особенности мотивации которых связаны с представлениями об иномирной природе луны.

Исследование А.А. Плотниковой (Москва) было направлено на реконструкцию представлений о персонажах народной демонологии, записанных в

трех закарпатских селах, в свете карпатских и карпато-балканских параллелей. Доклад О.А. Пашиной (Москва) «Принципы номинации песен в русской народной традиции» был посвящен анализу народной певческой терминологии. Выявляя значимые для народного сознания особенности песен, которые ложатся в основу певческих терминов, докладчица обнаружила определенные соответствия между жанровым своеобразием песен и закономерностями номинации в этой сфере. И.Б. Качинская (Москва) в докладе «Дедки-прадедки (обозначение предков в архангельских говорах)» на основе диалектных контекстов определяет ряд черт, которыми в народном сознании обладают старшие родственники.

В докладе Е.Н. Руденко (Минск, Белоруссия) «Этнолингвистические аспекты обозначений счета в старобелорусском языке» был представлен историко-этимологический анализ лексем старобелорусского языка со значением числа, измерения, счета и прослеживаются изменения структуры системы счета и измерения по сравнению с современным языком. Анализ слов с «числовой» семантикой был посвящен также доклад Е.В. Шабалиной (Екатеринбург) «Половина и полтора в русской и польской языковой картине мира», в котором реконструировались народные представления о дробных числах, несущих в себе смысловой потенциал «аномальности».

Несколько докладчиков обратились к изучению языкового сознания конфессиональных групп. В докладе С.Е. Никитиной (Москва) «Этноконфессиональная лингвистика?» говорилось о возможности выделения особого раздела этнолингвистики, занимающегося изучением дифференциации этнических групп на основании их вероисповедания, лингвокультурной специфики, возникающей в результате этноконфессионального самоопределения группы. Особенности межконфессионального и межэтнического взаимодействия были рассмотрены также в докладе О.В. Беловой (Москва) «Народная культура о разных конфессиях: номинация, автономинация, оценка»: докладчица показала тесное переплетение представлений о нации и вере в народном сознании, закономерности восприятия «чужой» веры как «греховной» и «нечистой» и др.

Рассматривались и лингвокультурные особенности отдельных групп старообрядцев. Е.Е. Королёва (Даугавпилс, Латвия) говорила о сохранении древних табу в современной жизни старообрядцев Латвии. Т.Б. Юмсунова (Моррис) (Портленд, США), характеризуя современный язык орегонских староверов младшего поколения, выделила в этом языковом идиоме

черты русских говоров, церковнославянского языка и влияние английского окружения.

Ряд выступлений был посвящен изучению наивной картины мира, отраженной в текстах определенных жанров. А.А. Кожинова (Минск, Белоруссия) в докладе «Образ мира в польскоязычных завещаниях, составленных на территории Белоруссии» показала, как в рамках канонов жанра завещания отражаются и религиозные аксиологические установки, и ценности обыденной жизни. Доклад А.Г. Кречмер (Бохум, Германия) «Славянский этно- и глоттогенез в представлении православных славян на пороге Нового времени (на материале славяносербских хроник Джорджа Бранковича)» был посвящен анализу идеальной, композиционной и жанрово-стилевой организации хроники; особое внимание было уделено данным топонимии и глоттонимии, проблеме славянского этногенеза. В докладе С.А. Сидневой (Москва) рассматривались особенности отражения этнических стереотипов в новогреческих фольклорных текстах. Ю.Н. Ильина (Сыктывкар) говорила о смысловом наполнении ключевых обрядовых слов, используя в качестве материала для анализа тексты похоронных притчаний.

В нескольких докладах анализировались особенности отражения библейских образов в системе языка и в фольклорной традиции. А.В. Юдин (Гент, Бельгия) представил описание образа святого Петра в украинских колядках в жанре этнолингвистической дефиниции: Петр предстает как гость; хозяин дома; пахарь; жнец, собирающий урожай; святой ключник, выпускающий греческие души из ада, и др. А.Б. Мороз (Москва) выявил специфику народной интерпретации имен святых в фольклорных текстах: объединение тезоименных святых в одного персонажа; объединение нескольких святых в одну группу на основании созвучия или рифмы и т.п. О.Е. Фролова (Москва), исследуя употребление библейской антропонимии в паремиях, выделяет следующие функции антропонимов: упрощенное изложение Священного Писания или комментарий к Библии, обеспечивающий ее адаптацию к обиходному употреблению; библейская гипертекстовая ссылка; предикат, называющий постоянное качество. Реконструкцию образа Богородицы в народных представлениях на материале наименований растений представила В.Б. Колосова (Санкт-Петербург) в докладе «Образ Богородицы в славянской фитонимике и этноботанике». Английские наименования географических объектов, имеющие ассоциации с христианскими реалиями, были рассмотрены в докладе В.В. Алпатова

(Москва). Е.Л. Березович (Екатеринбург) проанализировала семантико-деривационное гнездо рус. *ад*, которое отличается по своему концептуально-семантическому наполнению от гнезд лексических эквивалентов *ада* в славянских и романогерманских языках.

Изучению отдельных кодов традиционной культуры были посвящены доклады Т.Н. Бунчук (Сыктывкар) «Орнитологический код в "языке" усть-цилемской народной культуры», А.А. Едалиной (Новороссийск) «"Пищевая тема" в мотивации слов, характеризующих человека по отношению к собственности». К этому блоку примыкает и выступление Ю.А. Кривошаповой (Екатеринбург) «Символика насекомых в народной медицине славян».

В докладах Е.Д. Казаковой (Екатеринбург) «Имя человека в зеркале метаязыковой рефлексии диалектносителей» и Л.А. Феоктистовой (Екатеринбург)

«Языковой образ и варирирование личного имени» реконструировалось восприятие языковым сознанием диалектносителя личного имени и его вариантов, их статуса и функций.

Доклады О.В. Атрошенко (Екатеринбург) «К семантической реконструкции хрононимических дериватов» и К.А. Климовой (Москва) «Имя мифологического персонажа: к проблеме идентификации» также содержали этнолингвистическую интерпретацию фактов традиционной ономастики. М.В. Ахметова (Москва) и Е.В. Кулешов (Санкт-Петербург) в докладе «Способы образования неофициальных названий городов» обратились к новой ономастике, функционирующей в современной городской культуре.

Отдельные тематические группы диалектной лексики с позиций этнолингвистики были проанализированы в докладах И.И. Русиновой (Пермь) «Магическая лексика в русских говорах Пермского

края», Т.А. Сироткиной (Пермь) «Этнонимы как объект этнолингвистики (на материале этнонимии Пермского края)», А.В. Тихомировой (Екатеринбург) «Социальная символика одежды в свете русской языковой традиции», Ю.В. Зверевой (Пермь) «Наименования одежды в пермских говорах как источник этнокультурной информации».

Завершающей частью конференции стало заседание этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов. Материалы конференции вошли в изданный к ее началу сборник: Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы междунар. науч. конф., Екатеринбург, 8–12 сент. 2009 г. / Под ред. Е.Л. Березович. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. — 320 с.

А.В. ТИХОМИРОВА,
магистрант Уральского гос. ун-та
(Екатеринбург)

Круглый стол «Проблемы развития и изучения традиционного текстиля на современном этапе»

30 ноября 2009 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора (ГРЦРФ) состоялся круглый стол, посвященный традиционному текстилю. Выступавшие говорили о существовании традиционного текстиля в условиях современной культуры и связанных с этим проблемах, многие из которых касаются декоративно-прикладного искусства и художественных ремесел в целом.

Заседание открыл А.С. Каргин (ГРЦРФ), обосновавший в своем докладе необходимость модернизации художественной культуры, в которой сейчас наблюдается изменение ролевых функций. Например, если раньше домотканый текстиль был утилитарным, то сейчас редкостью является даже вязание носков. Традиционный текстиль, таким образом, из бытовой сферы переходит в презентационную. В условиях рыночной ситуации традиционный текстиль неконкурентоспособен по сравнению с дешевыми изделиями китайского производства. Докладчик отметил особую роль преподавания для модернизации художественной культуры, включая художественный текстиль.

И.Ю. Буфеева (Московский текстильный ун-т им. А.Н. Косыгина) в качестве одной из главных проблем современности назвала потерю культурой

художественного уровня, т.е. критериев отбора и определения ценности предметов. Рассмотрев состояние художественных промыслов на предприятиях и среди самодеятельных художников в различных регионах России в постперестроенную эпоху, докладчица отметила необходимость включения народной традиции в современный контекст. Сегодня, когда народное художественное творчество существует благодаря энтузиастам, важно взаимодействие мастеров с властью.

Другой важной проблемой оказывается выживание народного творчества в эпоху рыночной, потребительской культуры. У «новоделов» технический уровень может соответствовать подлинным промыслам, а художественный — нет; также появились изделия, в которых нарушены стилистика и характерные черты традиции (например, елецкие кружева в стиле модерн). Поэтому нужна инстанция, которая сможет отсеивать низкопробные подделки.

Наконец, докладчица отметила катастрофическое снижение в наши дни уровня научных специалистов и преподавателей, особенно в регионах, и подчеркнула важность подготовки специалистов в области сохранения народного искусства, предполагающей сочетание теоретических знаний с практической работой. Многое зависит и от политики региональных властей (был приведен положительный пример Татарстана, где руководство оказывает поддержку народным промыслам, в том числе организуя продажу традиционной одежды и обуви).

М.А. Зенина (ГРЦРФ) охарактеризовала регулярно проводимые всероссийские конкурсы и фестивали («Русский

костюм на рубеже эпох», «Лоскутное шитье», «Ткачество» и т.д.), ярмарки («Ладья», «Золотые руки мастеров»), новые музеи и частные коллекции народного костюма, мастер-классы, новые издания (серия альбомов по народному костюму). Сегодня увеличивается количество мастеров как в сельской местности, так и в городе, и что особенно важно, зачастую не связанных с народным искусством в силу своей профессии (много их среди пенсионеров). Развитие традиционного текстиля происходит в следующих направлениях: возрождение забытых видов и техник народного искусства; воспроизведение старых образцов и копирование этнографических предметов; изучение и возрождение местных традиций и особенностей; создание повседневной одежды на основе этнического костюма. Всё это рождает ряд вопросов. Достаточно ли этого для поддержания идентичности народа при том, что остальное население непричастно к народным промыслам? Как можно расширить сферу бытования традиционного текстиля? Как встроить традиционный предмет в современную культуру? Важная роль в этом принадлежит преподаванию. Кроме того, сегодня русское традиционное искусство включается в мировой контекст: российские мастера все больше участвуют в зарубежных фестивалях и выставках, а зарубежные страны, например Финляндия и Швеция, снабжают Россию оборудованием (впрочем, С.Н. Смирнова (ГРЦРФ) выразила сомнение в необходимости снабжения русских мастеров импортными станками, поскольку существует разница в традициях ткачества). На фоне широкого распро-

странения некоторых видов декоративно-прикладного искусства в данный момент наблюдается некоторая остановка в развитии других (например, изготовление тряпичных кукол), выходом из ситуации может быть введение в научный оборот новых полевых материалов.

Необходимо также учитывать, что современный человек не может воспринимать предметы с точки зрения крестьянина XIX в., так как живет в другом социокультурном пространстве, а предметы традиционных промыслов не связаны с актуальной для него культурой. Зачастую мастер оторван от своей локальной группы и своего района, вследствие чего нарушается региональный принцип исполнения, а преемственность мастерства — больше не семейная, а профессиональная.

В.К. Орлова (Московское художественное училище прикладного искусства — МХУПИ) сравнила положение народных художников в советское время и в наши дни. Если раньше промыслы развивались целенаправленно, художники работали на себя и были заинтересованы в изготовлении изделий, то сейчас профессионалов крайне мало. Проблемой является сложность реализации изделий: в советское время существовали особые салоны, куда мастера сдавали свои изделия, и были заказчики; сейчас же реализации препятствует множество проблем, одна из наиболее острых — аренда помещений для выставок и продажи изделий народных промыслов. Не все мастера, особенно пожилые, живущие в глубинке, могут приехать и на выставку или фестиваль, чтобы представить свои изделия. Активно действуют перекупщики. Состоятельные люди в России предпочитают вещи иностранного производства, а за границей русские художники не могут реализовать себя, поскольку там есть свои признанные мастера. Наконец, власти недостаточно способствуют развитию народных промыслов. Докладчица высказала пожелание расширить гильдии текстильщиков и повысить их профессиональный уровень.

С.В. Чуракова (МХУПИ) в своем докладе остановилась на проблеме, связанной со снижением художественного уровня изделий и профессионализма мастеров. Развитие текстильного промысла, как и других видов декоративно-прикладного искусства, осложняется недостатком мастерских и оборудования (в том числе ткацких станков). Многие методические издания грешат ошибками в терминологии. Сложно найти работу по профилю после окончания училища, не говоря уже о сокращении учебных часов. Наконец, технологии народных промыслов продаются в Китай, откуда поставляются на продажу в Россию выполненные по этим технологиям изделия.

С.В. Просина (ГРЦРФ) охарактеризовала бытование изделий народных мастеров в наши дни. Народный костюм используется узко, превратившись в элемент элитарной культуры или субкультуры. В деревне память о предметах остается, пока еще признается безусловная необходимость именно традиционных текстильных предметов, но происходит полная замена исходных материалов (например, подзор, выполненный в традиционной технике, заменяется фрагментом тюля). Нежелание молодого поколения заниматься промыслами прерывает преемственность. Главной причиной можно назвать отсутствие мотивации. Первоначально изготовление изделий было жизненно необходимым для каждой семьи, а продажа излишков была неплохим подспорьем. В советский период торговля традиционными изделиями была выгодна, так как они пользовались широким спросом и были доступны по цене для потребителя, поэтому в этот период основная масса производимого мастером шла на продажу (к сожалению, иногда с утратой качества). Сегодня вопрос интерес к традиционным промыслам, однако практически отсутствует масштабное производство, промыслы вернулись к своему рукотворному началу. Казалось бы, это залог дальнейшего развития, но, к сожалению, из-за прервавшейся традиции современные мастера пользуются

уже наработанными стандартными художественными приемами, по сути, копируют работы старых мастеров, не внося свой вклад. Копируются только самые лучшие предметы, мы имеем одинаковый ряд шедевров, на которые призвано равняться. Таким образом, средний уровень, на который опирается в конечном итоге традиция, сегодня отсутствует (либо шедевр, либо «нетрадиционно»). Изделия промыслов являются произведениями ручной работы (они рассматриваются как отдельная вещь, а не в ряду аналогичных же), зачастую считаются авторской работой, поэтому существуют в единственном экземпляре и соответственно не всегда доступны по цене. Современные мастера чаще всего работают под заказ (ориентируясь прежде всего на вкусы заказчика), когда сбыт (а следовательно, и возможность получения платы) гарантирован, вследствие чего изделие традиционных промыслов превращаются в модную экзотику.

В качестве редкого удачного примера существования народных промыслов, обусловленного деятельностью самих мастеров, докладчица назвала промысел плетуханов села Панфилово (Муромский р-н Владимирской обл.), изготавливающих плетеные изделия из прутьев (корзины, коляски и т.д.), успешно реализующих их на муромском рынке и передающих свое мастерство по традиции.

В рамках круглого стола было прочитано несколько научных докладов. Выступление В.Е. Добропольской (ГРЦРФ) было посвящено запретам и предписаниям, связанным с ткачеством и прядением. А.Г. Кулешов (ГРЦРФ) обратился к северодвинскому узорному ткачеству. С.В. Просина подробно остановилась на существовании традиционного текстиля в современной деревне. А.Б. Ипполитова (ГРЦРФ) рассказала о названиях предметов одежды в русской фитонимике.

М.А. ЗЕНИНА;

Государственный республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»

и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

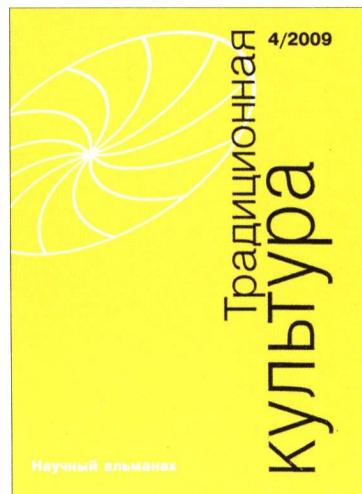
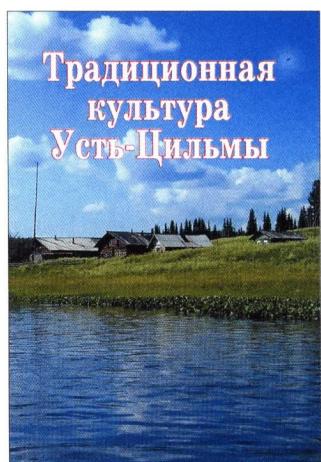
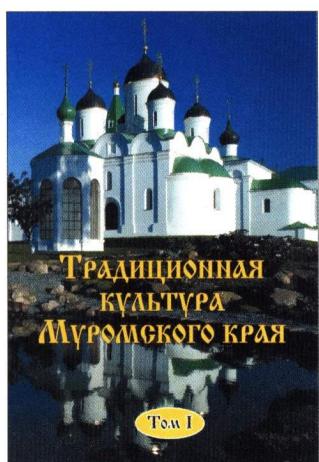
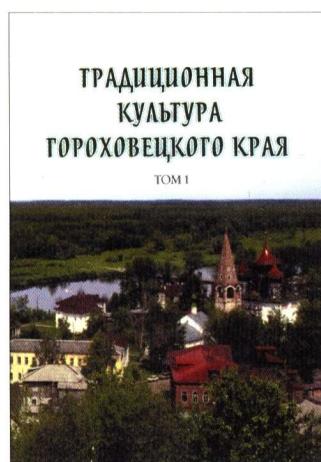
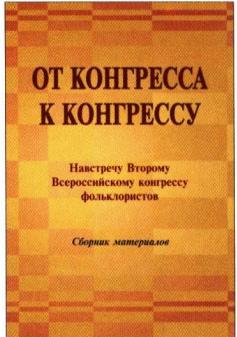
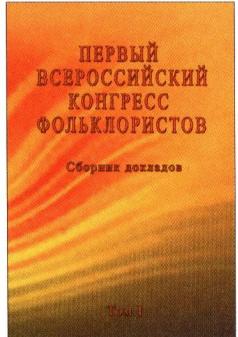
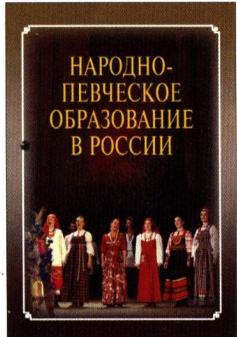
«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru);

«Гиозис» (Москва, Зубовский проезд, 2, стр. 1; тел.: (499) 255-77-57; E-mail: gnosis@pochta.ru);

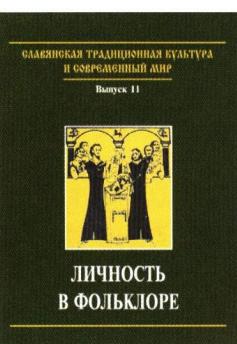
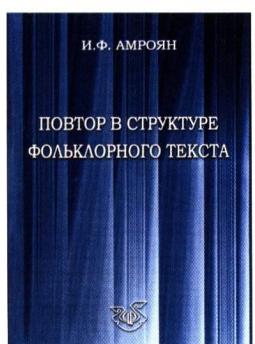
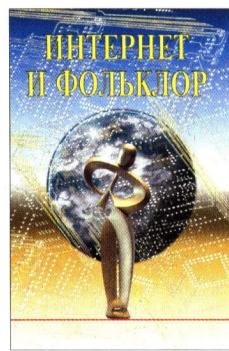
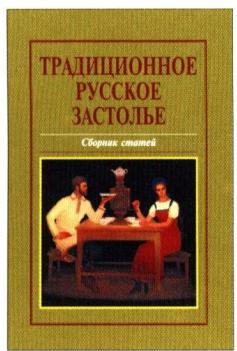
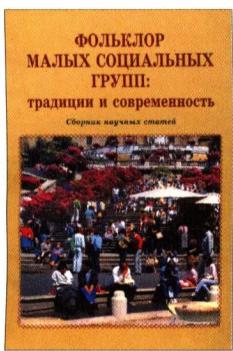
«Фаланстер» (Москва, Малый Гнездниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)



В 2010 г. исполняется 20 лет со дня учреждения Государственного республиканского центра русского фольклора. В этом номере журнала (на с. 2—8) мы публикуем обзоры издательской деятельности Центра, подготовленные его сотрудниками.



Внимание!

Уважаемые читатели!

С 1-го полугодия 2010 года

подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

**принимается в отделениях связи
по Объединенному каталогу**

«Пресса России»

Подписной индекс 45355

Для зарубежных читателей

**подписка оформляется
в ЗАО «МК-Периодика»**

E-mail: info@periodicals.ru

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



В следующих номерах:

М.А. Андрюнина

(Москва)

***Дымоход в верованиях
и обрядах Полесья***

М.В. Ахметова

(Москва)

***Праздник тридцатилетия дома
в Могилёве-Подольском***

Ю.Г. Терехова

(Санкт-Петербург)

***Алёшкин дом:
исчезающее наследие***

Г.А. Мейрманова

(Алматы, Казахстан)

***Традиция благословения
у казахов***

Г.Р. Хусаинова

(Уфа)

***Современный фольклор
северных башкир***

***Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций***

Обзоры, рецензии

Научная хроника

