

ЖИВАЯ СТАРИНА



ФОЛЬКЛОРИСТИКА В ЯПОНИИ

■ Современные японские исследования по русскому и славянскому фольклору

■ Культура народной балалайки и ее носители сегодня



Печной изразец (украинцы-гуцулы).

ЭКСПЕДИЦИИ

■ Исследование исторической памяти старообрядцев Румынии

■ Первая экспедиционная поездка Фольклорно-этнографической школы на Дону в 2018 г.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

- Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники»
- Обряды «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области
- Обычай «камбалú писать» в Тавренъге



Читайте статью
К. Юноки-Оиз
«Культура народ-
ной балалайки
и ее носители се-
годня» на с. 10–13



► Иван Иванович Плотников (с. Воробьевка Хлевенского р-на Липецкой обл.), 2015 г. Фото В. А. Юрьева

Руки народных исполнителей-балалаечников

▼ Василий Алексеевич Кузнецов (род. в с. Новочеркутино Дибринского р-на Липецкой обл.), 2011 г. Фото В. А. Юрьева

▼ Николай Яковлевич Радин (род. в с. Карамышево Грязинского р-на Липецкой обл.), 2014 г. Фото В. А. Юрьева



На первой странице обложки:

Ольга Васильевна Чуракова из с. Боринское (Борино) Липецкого р-на Липецкой обл., 2014 г. фото В. А. Юрьева



Печной изразец, Восточная Галиция (украинцы-гуцулы). Середина XIX в. Российский этнографический музей, 7460–248. Фото О. В. Ганичевой



ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЯПОНСКАЯ НАУКА О РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

- И. Ито, Ё. Куманоя.* Современные японские исследования по русскому и славянскому фольклору 2
- Ё. Куманоя, К. Цукадзаки.* Японско-русские фольклорные экспедиции в Верхнетоемский район Архангельской области (с 1990-х гг. по настоящее время) 6
- К. Ююки-Оиэ.* Культура народной балалайки и ее носители сегодня 10
- Т. Ямада.* Представления русских и японцев о добрых и злых домашних духах 13

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

- А. А. Плотникова.* Из опыта этнолингвистических экспедиций: «низшая мифология» как специфическая задача собирателя 16
- Л. Н. Виноградова.* Особая категория мифологических персонажей: души-«покутники» 19
- И. С. Богатырёва.* Обряд «кидания кабалы» и границы его вариативности в Вельском районе Архангельской области 22
- С. А. Афанасьева.* Обычай «камбалю писать» в Тавреннге 24
- Г. П. Пилипенко, М. В. Ясинская.* Блуждающие огни в мифологических представлениях словенцев Прекмурья и Порабья 28
- В. С. Алексинский, О. А. Тарасенко, Э. Филип.* «Лихтл» из Фурта 31
- Л. Г. Каяниди.* Сказки типа 425М «Жена ужа» из Смоленской и Брестской областей 34
- Е. И. Якубовская.* Сюжет «изгнание нечистого духа из деревенского стада»: икона и быличка 37

ГОРОДСКОЙ ТЕКСТ В ФОЛЬКЛОРЕ

- Д. В. Валуев.* Смоленский дом-коммуна в истории и городской памяти 41
- Д. В. Бутеев, А. Г. Сибиченков.* Неофициальные наименования смоленских памятников 44
- В. В. Запорожец.* Новые материалы к «фольклорной карте» Москвы 49

ВЫСТАВКИ

- О. В. Калинина, Л. М. Лойко, Е. Л. Мадлевская, А. Б. Островский.* «Древо жизни» в Российском этнографическом музее 51

ЭКСПЕДИЦИИ

- Н. С. Душаква.* Исследование исторической памяти старообрядцев Румынии: материалы экспедиции 2018 г. 57
- Н. С. Андреева.* Первая экспедиционная поездка фольклорно-этнографической школы на Дону в 2018 г. 61

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Л. Н. Виноградова.* Персонажи украинской демонологии 63
- О. В. Белова.* Об изучении культовых камней: от археологии к фольклору 65
- О. В. Трефилова.* Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Ю. В. Сарычева.* X Мелетинские чтения 69
- Е. А. Дорохова.* Этномузыкология будущего: конференции молодых ученых в Центре русского фольклора 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

Главный редактор

О. В. Белова, доктор филол. наук; Институт славяноведения РАН

Редколлегия:

С. В. Алпатов, доктор филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

М. В. Ахметова (зам. главного редактора), канд. филол. наук, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Российский этнографический музей

Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук, Институт славяноведения РАН

Е. А. Дорохова, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

М. А. Енговатова, канд. искусствоведения, профессор, Российская академия музыки им. Гнесиных

А. Б. Мороз, доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

И. А. Разумова, доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН

С. М. Толстая, академик РАН, Институт славяноведения РАН



Ичиро Ито,

профессор, Ун-т Васэда (Токио, Япония)

Ёко Куманоя,

PhD, Ун-т Кэйо (Токио, Япония)

СОВРЕМЕННЫЕ ЯПОНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО РУССКОМУ И СЛАВЯНСКОМУ ФОЛЬКЛОРУ

В настоящей статье дан обзор исследований по русскому и славянскому фольклору в Японии за последние 20 лет. Подобные обзоры на русском языке уже публиковались в 1987 и 1999 гг.¹ С конца XX в. в результате улучшения отношений между Россией и Японией у японцев появилось больше возможностей учиться в России и сотрудничать с русскими учеными. За эти годы в Японии выросло новое поколение исследователей-фольклористов, появились новые публикации².

«МИР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА»

Об интересе японских исследователей к русскому фольклору в первой половине 2000-х гг. свидетельствует выход сборника научных статей «Мир русского фольклора» (2005, изд-во «Гундзося»)³. Сборник вышел под редакцией Ичиро Ито, профессора Университета Васэда, и посвящен 70-летию Сигэо Курихары, профессора Токийского гос. университета и Университета Сока. «Мир русского фольклора» состоит из четырех частей, включает 21 статью и список трудов юбиляра.

Первую часть составляет статья С. Курихары «Русский фольклор и миф», в которой освещается концепция «основного мифа» В. Н. Топорова и В. В. Иванова, рассказывается о культе Перуна и Волоса в Киевской Руси и анализируется образ медведя в русских народных сказках. С. Курихара внес большой вклад в исследование славянского и русского фольклора в Японии. Он автор книг «Легенды о славянских упырях» (1980, изд-во «Кавадэсёбо-синся»), «Славянские пословицы» (1989, изд-во «Наука»), «Вечерние рассказы о русском фольклоре. В поисках забытых богов» (1996, изд-во «Марудзэн»), «Видения того света в русском фольклоре и литературе» (2002, изд-во «Иванами-сётэн») и ряда научных статей (подробнее см. далее).

Вторая часть содержит 7 статей, посвященных различным жанрам русского фольклора: сказке, былинке, быличке, духовным стихам, песенным жанрам, частушке и городскому фольклору (городским частушкам и «страшилкам»). До этого с русскими быличками, частушками и «страшилками» японские читатели были мало знакомы.

Третья часть, «Русская культура и русский фольклор», объединила 11 статей, 8 из них (т.е. более трети сборника) посвящены связям фольклора и литературы, фольклорным мотивам в литературе, что говорит о большом интересе к русскому фольклору и японским литературоведов. В этих статьях объектом исследования являются древнерусская литература, литература XVIII в., творчество Н. М. Карамзина, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, М. Ю. Лермонтова, Н. А. Некрасова, В. Г. Распутина.

Русские народные сказки занимают важное место и в японских изданиях детской литературы. В четвертой части сборника опубликован текст доклада известной переводчицы Рисако Учиды, в переводе которой многие японские дети читали русские сказки.

ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА И ИХ ПУБЛИКАЦИИ

Сборник «Мир русского фольклора» был плодом пятнадцатилетней работы Ассоциации по изучению русского фольклора, созданной в 1991 г. в Университете Васэда. Кроме этого, ассоциацией издавался журнал «Труды по русскому фольклору» (с 1993 по 2006 г. вышло 12 номеров).

В наши дни продолжает работу Общество изучения русского фольклора «Народ», которое создал в 1970-е гг. и которым руководит почетный профессор Университета Хитоцубаси Ёсикадзу Накамура — специалист по древнерусской литературе, русскому фольклору, истории культурных связей России и Японии, автор множества научных работ, известный как в Японии, так и в России. В 1998 г. он был награжден Большой золотой медалью им. М. В. Ломоносова и избран иностранным членом РАН. Ё. Накамура перевел на японский язык «Народные русские сказки» А. Н. Афанасьева (1987, изд-во «Иванамисётэн») и его же «Народные русские сказки не для печати» (1976, изд-во «Тикумасёбо»; 2006, изд-во «Хэйбонся»), составил сборник с комментариями «Былины. Русский героический эпос» (1992, 1994, изд-во «Хэйбонся»). Созданное им общество «Народ» объединяет представителей разных дисциплин и выпускает

одноименный научный журнал (выходит два раза в год в Токио). Общество опубликовало также сборники статей «Иванова жизнь в старину и сегодня — мир русского народа» (1994, изд-во «Сэйбунся») и «Времена года России. Этнографические очерки» (2018, изд-во «Тоёсётэн-синся»; см. далее).

ЯПОНЦЫ — УЧАСТНИКИ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В РОССИИ

До распада Советского Союза участие иностранцев в полевых исследованиях в СССР было невозможно, а в 1990-е гг. было еще редкостью. Читателям «Живой старины», может быть, интересно узнать, в каких экспедициях японцы тогда участвовали.

В январе 1991 г. аспирантка Университета Васэда Кёко Цукадзаки была в экспедиции в Кашинском районе Тверской области, организованной доцентом Российского гос. педагогического университета О. Р. Николаевым. Летом того же года К. Цукадзаки вместе с Ичиро Ито приняла участие в полевой работе Кемеровского гос. университета в Кемеровской области под руководством фольклориста Е. И. Лутовиновой; в январе 1993 г. Лутовинова организовала экспедицию в Гурьевский район той же области, куда пригласила И. Ито и стажерку Ёко Куманоя. Японские участники экспедиций рассказали о своем опыте в нескольких номерах журнала «Народ», а Ё. Куманоя опубликовала в № 29 (1994) японский перевод записанной и расшифрованной под руководством А. А. Ивановой (МГУ) народной песни с комментариями.

В 1993 г. группа японских историков и литературоведов во главе с Ё. Накамурой совершила поездку на озеро Светлояр (Нижегородская область) с целью изучения легенды о граде Китеже. Координатор этой поездки А. Е. Финченко (Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, далее — МАЭ РАН) через два года организовал для японцев экспедицию в Верхнетоемский район Архангельской области⁴. В 1996 г. независимый исследователь Кимико Сайто по приглашению В. М. Гацака вошла в исследовательскую группу, работавшую в Никольском районе Пензенской области. К. Сайто описала впечатление об экспедиции в журнале «Народ» (№ 37, 1998), познакомив читателей с полевой работой российских фольклористов.

В 1997 г. аспирантка Осаковского гос. университета Нахо Игауэ работала в Грязовецком районе Вологодской области в экспедиции под руководством И. С. Слепцовой (Кызласовой) (Институт этнологии и антропологии РАН)⁵. В следующем году она участвовала в экспедиции в Каргопольский район Архангельской области под руководством зав. Лабораторией фольклористики

(Российский гос. гуманитарный университет) А. Б. Мороза, а летом 1998 г. вместе с К. Цукадзаки вошла в состав экспедиционной группы, работавшей в Вохомском районе Костромской области под руководством доцента МГУ им. М. В. Ломоносова А. В. Кулагиной.

В 1999 г. под руководством Н. Ч. Таксами и Н. В. Ушакова (МАЭ РАН) состоялась экспедиция в Лесной район Тверской области. Среди участников экспедиции был доктор агрономии Такэо Исикава, который ознакомился с местным земледелием и состоянием окружающей среды. Работа с агрономом доставила большое удовольствие фольклористам.

Участники перечисленных экспедиций описывали свои впечатления и публиковали собранные ими записи в различных журналах и научных сборниках. Н. Игауэ на основе материалов этих и других экспедиций опубликовала большую монографию «Русские свадебные обряды: семья, община, государство» (2013, изд-во «Сайрюся»). В 2000-е гг. японские студенты и аспиранты получили возможность стажироваться в России в течение нескольких лет и стали ездить в экспедиции чаще.

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ И СЛАВЯНСКОМУ ФОЛЬКЛОРУ

С. Курихара в книге «Видения того света в русском фольклоре и литературе» (2002, изд-во «Иванами-сётэн») рассмотрел представления о жизни и смерти, рае и аде в фольклоре и древнерусской литературе. Он впервые перевел на японский язык духовные стихи о Голубиной книге. Его коллеги, в том числе профессор Токийского гос. университета Кадзуо Хасэми, и их ученики осуществили частичный перевод труда А. Брюкнера «Mitologia słowiańska

i polska» (1928) (опубликован в № 13–17 Ученых записок кафедры славяноведения Токийского гос. университета «SLAVISTIKA», 1997–2001).

Киэхару Миура, ученик С. Курихары и профессор Государственного университета электрокоммуникации, разрабатывал тему язычества и древнерусской литературы в статьях «Фольклорные мотивы в Киево-Печерском патерике» (в описанном выше сборнике «Мир русского фольклора»); «Автобиографические элементы в религиозных легендах: Поликарп и дух “девиантности”» (в сборнике статей «Лабиринт самоизложения» под ред. Т. Накамуры, Ё. Охиры; 2018, изд-во «Суйсэйся») и др. На русском языке была опубликована статья К. Миуры в «Трудах отдела древнерусской литературы [ИРЛИ РАН]»⁶, где автор, основываясь на трудах Б. А. Рыбакова и Н. М. Гальковского, писал о Роде и Рожанице как о супружеской паре божеств (воскресающий бог природы и мать сыра земля).

Другой ученик С. Курихары — Ма-сахино Накахори — в статье, опубликованной в книге «Мифы народов мира о небе» (сост. Т. Синода; 2009, изд-во «Ясакасёбо»), выдвинул предположение о том, что в XIV–XV вв. Волос выполнял второстепенную функцию лунарного божества.

Ичио Ито, постоянный участник Международного съезда славистов, опубликовал ряд статей по славянской мифологии и фольклору. Перечислим темы его докладов: «Функция видения и формы хронотопа в фольклорном тексте: методологические заметки на славянском материале» (XIII съезд, Любляна, 2003); «Пол солнца и луны в славянском фольклоре» (XIV съезд, Охрид, 2008); «Славянские сказки о двенадцати месяцах» (XV съезд, Минск, 2013); «Образ “смерти-свадьбы” в славяно-балканском фольклоре» (XVI съезд, Белград, 2018). Его статья о «сатор»-формуле вышла в сборнике статей в Сербии⁷. И. Ито принадлежит ряд статей о славянском язычестве, опубликованных в журнале «Народ»: «Язычество у северо-западных славян в Средневековье» (№ 58, 2009), «Обряды праздника урожая в честь Свентовита» (№ 59, 2009; № 61, 2010). Организации времени в народной культуре посвящена его статья «Неделя и дни недели в славянской народной культуре» («Бунгаку-кэнкюка-кийо = Bulletin of the Graduate Division of Letters, Arts and Sciences of Waseda University», далее — «Bulletin of Waseda», № 51, 2006), образу св. Георгия в славянском календарном обряде и фольклоре — статьи «Мотив змеборства св. Георгия в русских духовных стихах, иконах и житии» («Bulletin of Waseda», № 58, 2013; № 59, 2014); «Мотив змеборства св. Георгия в болгарском фольклоре» («Bulletin of Waseda», № 61, 2016; № 62, 2017); «Zeleni Juraj в хорват-

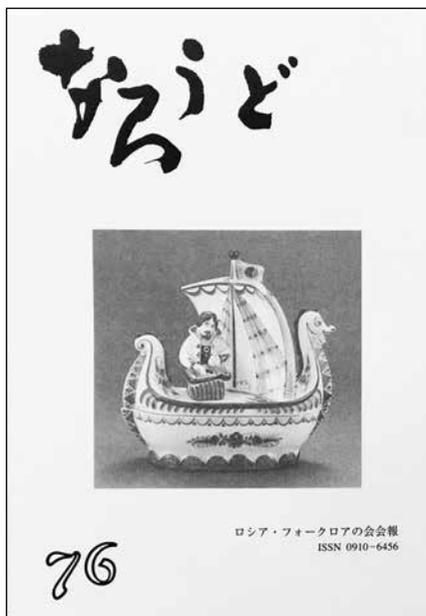
ском и словенском фольклоре» («Тодзай-нанбоку = Стороны света» (ежегодный журнал Университета Вако), 2004).

Исследователь болгарского песенного фольклора Кэнди Тэрасима, многие годы проводивший полевые исследования в Болгарии, опубликовал записанные им материалы с комментариями в книге «Народные песни болгарского мусульманского села Давидково» (издание Токийского гос. университета иностранных языков, 2005).

ЖАНРЫ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА: НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ИЗДАНИЯ

■ **Сказка.** Вышло издание текстов (избранные сказки из сборника А. Н. Афанасьева в переводе почетного профессора Университета Васэда Гэнносукэ Канэмото; 2009, изд-во «Гундзосёя») и ряд исследований. И. Ито проанализировал варианты «Репки» в статьях «Четыре варианта “Репки”» («Народ», № 39, 1999), «Украинская и польская сказки “Репка”» («Народ», № 43, 2001). Я. Танака издал книгу «Сказка о Репке» (2008, изд-во «Тоёсётэн»), в которой, в частности, упоминает, что во время холодной войны некоторые японские политики рассматривали эту сказку как советскую, восхваляющую «коллективный труд» и требовали не печатать ее в школьных учебниках. К. Сайто посвятила этой же сказке статью в сборнике «Как же вытянули Репку? Тайны сказок народов мира» (2006, изд-во «Коданся»). Она также проанализировала сказки «Колобок» («Народ», № 43, 2001), «Царевна-лягушка» («Дзинбун кэнкю = The Journal of the Humanities» (Университет Тиба), № 31, 2002) и др. На русском материале и материале народов Сибири К. Сайто изучала сказки о браке человека с животным, статья об этом была опубликована в России⁸. В 2008 г. вышли ее «Очерки о русских сказках, народных поверьях и городском фольклоре» (изд-во «Мияй-сётэн»).

■ **Эпические жанры.** За последние 20 лет вышли два сборника былин с комментариями. «Мир русского героического эпоса» Ясухико Саго (2001, изд-во «Синдокусёся») включает перевод 14 былин с комментариями, статьи автора на тему семейных отношений в былинах, а также о змее и драконе. Ё. Куманоя опубликовала антологию русского эпоса с комментариями «Русский эпос: былины, исторические песни и скomorошники» (2017, изд-во Университета Кэйо). Кроме того, вышла ее статья «Русское эпосоведение: особенности и история» (в сборнике статей «Устное творчество сегодня», 2017, изд-во «Мияй-сётэн»). Норико Мидзукама, ученица С. Курихары, в двух статьях, опубликованных на русском языке⁹, проанализировала употребление словосочетания «славу поют» в былинных текстах.



Обложка журнала «Народ» (№ 76, 2018 г.)

Масахиро Накахори защитил докторскую диссертацию о похоронных причитаниях И. А. Федосовой, в которой выявил функционирование различных элементов в ее причитаниях и сопоставил ее тексты с текстами других плакальщиц. Вышла его монография «Похоронные причитания на Русском Севере» (2010, изд-во «Сэйбунся»). В настоящее время он занимается комплексным исследованием погребального обряда. Изучением свадебных причитаний под руководством фольклориста М. Д. Алексеевского занимается Рёко Ямагучи, публикуя статьи как на японском, так и на русском языке¹⁰. Она также перевела на японский язык книгу Унелмы Конкки «Поэзия печали» (2014, 2017, изд-во «Гундзося»).

■ **Народному календарю** посвящена книга Хидэаки Сакамото «Русские праздники: народная культура и власть» (2009, изд-во «Тоёсётэн»). Общество «Народ» в 2018 г. издало сборник статей «Времена года России. Этнографические очерки», ценность которого в том, что он объединил статьи о различных аспектах деревенской жизни: о русском хлебе (Айко Исикава), о льне и ткачестве (Акико Аоки), об овине (Тэцуя Ямада) и т.д. Автором очерка о растениях и животных стала Киёми Кобаяси, которая также выступила как составитель «Списка русских, латинских, японских и английских названий растений. А — Я» в журнале «Народ».

■ **Демонология** вызывает большой интерес японских фольклористов. Кёко Цукадзакэ с 1990-х гг. изучала представления о русалках; в России она углубила свое исследование и написала статью про «шуликунов»¹¹. В 2003 г. она защитила докторскую диссертацию «Шуликуны на Русском Севере: Функция и превращения нечистой силы». Тэцуя Ямада исследует былички о домовом и баннике: см. его статьи «Гадания на Святки и банник» («Росиаго-росиабунгаку-кэнкю = Бюллетень Японской ассоциации русистов» (далее — «Бюллетень ЯАР»), № 41, 2009), «Банник и домовый» («Косё-бунгэй-кэнкю = Studies in Folk-Narrative», № 31, 2008) и др. Сэцуко Ватанабэ, уникальная фольклористка и писательница, собрала множество историй о страшном и чудесном в Японии и России. В России она посещала кладбища, беседовала с людьми, записывала легенды и поверья. Благодаря ее статьям японские читатели познакомились с блаженной Ксенией Петербургской, с Матроной Московской и др. («Народ», № 66, 2013; № 68, 2014).

■ Культурный антрополог Дзюнко Фудзивара исследует **знахарство, колдовство и магию** в современной России. С 2002 г. она проводила полевые исследования в разных местах Республики Карелия и Архангельской области, затем анализировала магические практики

в статьях¹². В 2005 г. Фудзивара защитила докторскую диссертацию «Возрождение магической традиции в постсоветской России», впоследствии написала сборник этнографических очерков «Заколдованная Наташа: Знахарство, колдовство и магия в современной России» (2010, изд-во «Дзинбунсёин») — книгу, вызвавшую большой интерес у японских читателей. В последнее время она изучает, в каких ситуациях в современной России люди прибегают к магической помощи, по данным количественного анализа (материал — письма читателей серии «Заговоры сибирской целительницы» к автору, известной «сибирской целительнице» Наталье Степановой).

■ **Музыкальный фольклор.** Книга И. Ито «Не велят Маше за реченьку ходить» (2001) знакомит японских читателей с популярными русскими народными песнями; в ней объясняется этнографический контекст, выявляются источники и история создания песен. В журнале «Народ» он опубликовал ряд статей о популярных народных песнях «Из-за острова на стрежень», «Очи черные», «Во поле береза стояла», «Чернобровый, черноокий», «Неделька», «Однозвучно гремит колокольчик», «Эй, ухнем», «Вот мчится тройка почтовая». В 2018 г. вышла его статья «Двухлинейное восприятие русских народных песен японцами: исторический обзор» в журнале «Миндзоку-Гэйдзюцу = Этническое искусство», № 34, 2018).

Ё. Куманова заинтересовалась русской частушкой еще во время экспедиции в Архангельскую область 1995 г., а после экспедиции в Костромскую область в 2010 г. под руководством этномузиколога Т. В. Кирюшиной она обратилась к музыкальному аспекту и написала статью «Слова, музыка и телодвижение в русской частушке. Из полевых материалов в Нерехтском районе Костромской области» («Бюллетень ЯАР», № 44, 2012). Статья опирается на материалы, записанные К. Ююки-Оие в том же районе в 2001–2003 гг.

Каори Ююки-Оие, защитившая кандидатскую диссертацию по культурологии в Государственном институте искусствознания, как этномузиколог занимается русской балалайкой. В 1995–1997 и 2000–2004 гг. она училась в РАМ им. Гнесиных. Имеет публикации как на русском¹³, так и на японском языке: «Массовое производство народных инструментов: балалайка и пятилетки СССР» («Тоё-онгаку-кэнкю = Journal of the Society for Research in Asiatic Music», № 71, 2006), «Возрождение исполнительской культуры на народной балалайке в России» (Там же, № 81, 2016). Горячая поклонница русской балалайки ежегодно выступает на научных конференциях в России и в Японии.

■ **О русском лубке** писал Токуаки Баннай, профессор Университета Хито-

цубаси. В 2006 г. в издательстве «Тоёсётэн» вышла его книга «Лубок. Русская народная гравюра», где объясняется ряд известных лубочных картинок, таких как «Цирюльник хочет раскольникову бороду стричь». Ему принадлежат также статьи по историографии русской культуры, например «Работы А. Конечного по народным гуляниям дореволюционного времени» («Хосо дайгаку кэнкю нэнпо = Journal of the Open University of Japan», № 34, 2016), «Русская фольклористика в XX в. и К. В. Чистов» («Гэнго бунка = Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences», № 50 (1), 2009) и др.

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И СОТРУДНИЧЕСТВО В НАШИ ДНИ

Приведем несколько примеров сотрудничества специалистов разных научных дисциплин из разных стран мира.

Выше мы почти не затронули лингвистические и антропологические работы, однако и лингвисты, и антропологи часто обращаются к фольклору. В частности, записанные ими фольклорные тексты были опубликованы в книге «Вода, снег и лед. Фольклор народов северного края» (под ред. Х. Ямады, Ю. Нагаямы, Дз. Фудзивары, 2014, изд-во «Бэнсэйсюппан»). Каждый из авторов книги является специалистом по языку и культуре народов Севера — нивхов, ороков, ительменов, юкагиров, саха и т.д., а также русских. В частности, К. Сайто проводила полевое исследование у нанайцев, ее экспедиционные материалы опубликованы в Ученых записках Хоккайдского этнографического музея (№ 14, 2005; № 15, 2006). В 2013 г. К. Сайто, Т. Ямада и др. посетили с. Казым Ханты-Мансийского автономного округа в экспедиции под руководством этнографа Х. Хосино. На основе полевых материалов и опубликованных источников участники экспедиции представили описание мировоззрения и фольклора народов ханты и манси в книге «Страна богов и духов. Фольклор в Западной Сибири» (2015, изд-во «Кокусёканкай»). К. Сайто также издала сборник фольклорных текстов с комментариями «Путешествие по мифологическим повествованиям сибирских народов» (2011, изд-во «Мияй-сётэн»).

Ряд японских исследователей занимается изучением старообрядчества. Ёсикадзу Накамура давно интересовался жизнью и судьбой жителей д. Романовки — старообрядцев, бежавших из России в Маньчжурию и живших там в 1930–1940-е гг. От Сабуро Ямадзэо — человека, который побывал в те годы в Романовке и фотографировал местных жителей, — Накамура получил более 300 фотографий и с помощью сотрудников Приморского государственного музея В. В. Кобко и Н. Б. Керчелавой восстано-

вил имена всех изображенных жителей Романовки. Результатом сотрудничества с российскими коллегами стал альбом «Дни в Романовке»¹⁴. О старообрядцах Бурятии и Дальнего Востока (Маньчжурии) пишет Н. Игауэ. Полевыми исследованиями в Бурятии она занимается с 2001 г. совместно С. Г. Жамбаловой (Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН), а с 2005 г. вместе с Ю. В. Аргудяевой (Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН) и Х. Сакамото (Университет Тэйри) совершает поездки в Хабаровский край к бывшим жителям Романовки. По этой теме Игауэ опубликовала несколько статей и монографий на русском языке¹⁵.

Методика сравнительной мифологии Ю. Е. Берёзкина привлекает японских фольклористов. К. Сайто, Хитоси Ямада и Ёко Наоно познакомили японских читателей с созданной им базой данных¹⁶. Используя каталог фольклорно-мифологических мотивов Ю. Е. Берёзкина, Ё. Наоно анализирует мотив японской мифологии в статье «Мотив “происхождение смерти человека” в Японии и его мировое распределение: Опыт использования базы данных Ю. Е. Берёзкина» («*Kosé-bungai-kankyū = Studies in Folk-Narrative*», № 39, 2016). В Японии Ю. Е. Берёзкин неоднократно выступал на конференциях по мифологии, общался с японскими учеными.

В 2007 г. профессор Осацкого университета Садао Цукуи и Ё. Наоно перевели на японский язык «Поэтику мифа» Е. М. Мелетинского.

Далее остановимся на конференциях и научных мероприятиях в Японии, в которых принимали участие зарубежные исследователи.

В марте 2006 г. по приглашению Японского общества фольклористов в Международном форуме «Фольклор в мире глобализации» (г. Тиба), где выступали специалисты по культуре разных народов (айнов, казахов, китайских монголов и др.), участвовал В. М. Гацак (ИМЛИ РАН). В его докладе (на русском языке) «Фольклорное наследие, его продолжение и послефольклорные формы творчества (комплексное функционирование и значение в условиях глобализма)» рассматривались особенности трех типов фольклора в глобализующемся мире: традиционный фольклор, его современные формы и «послефольклорные» формы текстов. Докладчик подчеркнул важность мультимедийности в публикации и сохранении текстов традиционного фольклора с целью передачи фольклорного наследия будущему поколению. После форума Гацак побывал в Токио, где общался с профессорами Ё. Накамурой, И. Ито, К. Миурой и другими фольклористами. Хотя пребывание В. М. Гацака было не-

долгим, оно оставило у японцев много глубоких и приятных впечатлений.

Сотрудники Отдела древнерусской литературы из ИРЛИ РАН также посещают Японию с лекциями и докладами. В 1993 г. в Токио побывал Д. С. Лихачёв. Несколько раз приезжал в Японию с лекциями по средневековой культуре и фольклору А. Г. Бобров. В 2017 г. Токио и Киото посетил писатель и литературовед Е. Г. Водолазкин, выступивший с сообщениями о своих литературных произведениях и об исследованиях средневековой литературы.

В 2017 г. Токио посетила лингвист и славист Ольга Йокояма, почетный профессор Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе (UCLA). Она прочитала в Токийском гос. университете доклад «Загадки Бабы-Яги» на японском языке и восхитила аудиторию своим знанием русского фольклора и интересным рассказом.

В августе 2015 г. на конгрессе Международного совета по исследованиям Центральной и Восточной Европы (International Council for Central and East European Studies, ICCEES) в г. Тиба К. Ююки-Оиэ и Ё. Куманоя организовали круглый стол «О комплексном изучении фольклора в рамках многоаспектного подхода», на котором была проведена дискуссия по вопросам многоаспектного анализа фольклорных материалов. При содействии профессора И. Ито и Университета Васэда из Москвы была приглашена этномузыколог Т. В. Кирышина, принявшая участие в круглом столе. Кроме того, на конгрессе были организованы еще две фольклорные панели: «Духовная культура Европейской России», в которой приняли участие Дз. Фудзивара, Т. В. Кирышина, Н. Игауэ, и «Изучение русского фольклора сегодня в Японии. Новый шаг», которую вел славист К. Миура и где выступили К. Ююки-Оиэ, М. Накахори и Т. Ямада. Каждый рассказывал о теме своего текущего исследования, затем исследователи из

разных стран мира задавали вопросы и делились опытом. В числе их была И. А. Седакова (Институт славяноведения РАН), которая на конгрессе была организатором секции «Традиционная народная культура и этнолингвистические исследования в связи с историей, идеологией и религией». И. А. Седакова с 2013 г. часто читает доклады о русской и болгарской культуре в Японии, сотрудничает с японскими учеными.

В заключение отметим, что сейчас в Японии социально-экономическая ситуация сдерживает развитие фольклористики. Русистам и славистам достаточно сложно найти работу в университетах и исследовательских учреждениях. Само собой разумеется, число аспирантов, будущих русистов и славистов уменьшается. Несмотря на это, интерес к культуре и фольклорному наследию соседних народов и энтузиазм не снижаются. В частности, в IV Всероссийском конгрессе фольклористов 2018 г. приняли участие уже четыре исследователя фольклора из Японии: К. Ююки-Оиэ, Ё. Куманоя и Т. Ямада, с работами которых читатели могут познакомиться в этом номере, а также М. Накахори.

Примечания

¹ Баннай Т. Изучение русского фольклора в Японии // Советская этнография. 1987. № 3. С. 99–105; Куманоя Ё. Русская и славянская фольклористика 1980–1990-х годов в Японии // ЖС. 1999. № 3. С. 16–18.

² В японском журнале «Народ», издаваемом одноименным Обществом изучения русского фольклора, в № 39–71 за 1999–2015 гг. публиковалась «Библиография славянской фольклористики в Японии» (сост. Т. Ямада), где перечислены почти все работы о русском и славянском фольклоре, написанные японцами.

³ На японском языке. Литература на японском языке далее будет указываться в тексте статьи.

⁴ См. статью Ё. Куманоя и К. Цукадзакки в этом номере журнала.

⁵ См. статью по материалам экспедиции: Игауэ Н. Свадебные обряды в Грязовецком



В. М. Гацак на Международном форуме «Фольклор в мире глобализации» (Тиба, 2006 г.)

районе Вологодской области (по материалам, собранным в экспедиции 1997 г.) // ЖС. 1999. № 3. С. 18–20.

⁶ Миура К. Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительской литературы // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 58. СПб., 2007. С. 513–533.

⁷ Ито И. «Сатор»-формула как заговор в балто-славянской письменной и фольклорной традиции // Заједничко у словенском фолклору = Common elements in Slavic folklore / Уред. Љ. Раденкович. Београд, 2012. С. 163–183.

⁸ Сайто К. Сказки «Медведь-супруг» и «Кит-супруг» и ритуалы проводов промысловых животных // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию чл.-кор. РАН В.М. Гацака / Отв. ред. В.А. Бахтина. М., 2004. С. 310–316.

⁹ Мидзуками Н. Анализ употребления выражения «славу поют» в былинах, записанных в Онежском крае // Japanese Slavic and East European Studies. Vol. 26.

2005. С. 67–89; Она же. Об использовании выражения «славу поют» в былинах, записанных на Севере // Japanese Slavic and East European Studies. Vol. 30. 2010. С. 81–108.

¹⁰ См., например: Ямагучи Р. «Подменная невеста» и «жених-еретик»: связь между «смертью невесты» в причитаниях и «смертью жениха» в сказках на Русском Севере // III Всероссийский конгресс фольклористов: Москва, 3–7 февраля 2014 г.: Сб. науч. ст.: В 5 т. Т. 1: Актуальные проблемы российской фольклористики / Сост. В.Е. Добровольская, Е.А. Дорохова, И.В. Дынникова, А.Б. Ипполитова. М., 2017. С. 378–383.

¹¹ Цукадзаки К. Шуликуны в Архангельской области // ЖС. 1999. № 3. С. 21–23.

¹² Фудзивара Дз. «Настоящее» и «ненастоящее» в русской магической традиции: Пересмотр фольклорной практики // ЖС. 2004. № 2. С. 16–22 и др.

¹³ Ююки-Оиэ К. Балалайка в бесписьменной традиции довоенного времени: Исследовательский очерк. М., 2004.

¹⁴ Дни в Романовке. Японские фотографии, запечатлевшие русское старообрядческое село в Маньчжурии на рубеже 1930-х — 1940-х годов, из собрания Приморского государственного объединенного музея имени В.К. Арсеньева во Владивостоке. М., 2012.

¹⁵ Жамбалова С. Г., Игауэ Н. Калейдоскоп: Этнографические картины XX — начала XXI в. в устных рассказах народов Бурятии. Улан-Удэ, 2010; Игауэ Н. Представления о маньчжурских старообрядцах в японских письменных и визуальных материалах (середина XX — начало XXI вв.) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2007. С. 134–139.

¹⁶ Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>).

Ёко Куманоя,
PhD, Ун-т Кэйо (Токио, Япония)

Кёко Цукадзаки,
PhD, Хоккайдский научный ун-т (HUS) (Саппоро, Япония)

ЯПОНСКО-РУССКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ В ВЕРХНЕТОЕМСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ (с 1990-х гг. по настоящее время)

В статье рассматриваются экспедиции, проведенные японцами с помощью русских этнографов, местных музейщиков и краеведов. В 1990-е гг., когда для иностранцев открылась возможность участия в фольклорных экспедициях по России, русскими этнологами была организована первая поездка в Верхнетоемский район Архангельской области с участием японских коллег. Японским участникам экспедиций так понравились местность и люди, что они решили ездить туда самостоятельно. Полевые выезды в Верхнюю Тойму были совершены четыре раза: в 1995, 1996, 2000 и 2015 гг., каждая экспедиция длилась около двух недель.

Верхнетоемский район расположен в среднем течении Северной Двины, в 160 км от Котласа, в 457 км от Архангельска. Дорога, ведущая в эти города, идет по левому берегу Северной Двины, райцентр (с. Верхняя Тойма) находится на правом, а входящие в район деревни располагаются по обоим берегам. Через Двину паром переправляет транспорт и людей несколько раз в день. Большинство местных жителей — русские;

основные занятия — сельское хозяйство и лесная промышленность.

Первая экспедиция, организованная А.Е. Финченко (Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), состоялась с 21 июля по 1 августа 1995 г. В ней приняли участие Кимико Сайто, Сэцуко Ватанабэ, Ёко Куманоя и Хироси Накагава; все они говорили по-русски, у К. Сайто и Х. Накагавы был опыт работы в лингвистической экспедиции на Сахалине в 1991 г. Но северный говор старожилов затруднял свободную коммуникацию между японцами и информантами, поэтому вопросы задавали в основном русские этнологи. В беседах затрагивались темы календарных праздников и обычаев, записывались сказки, песни, былички. В целом первая экспедиция носила ознакомительный характер, но участники сразу поняли, что Верхняя Тойма особенно богата быличками и частушками.

Встречи с местными жителями в экспедиции были бесценны. Владимир Константинович и Нина Игнатъевна Филипповы поселили нас семерых в своем летнем доме, кормили про-

дуктами со своего огорода и угощали добытой на охоте дичью, топили баню, сопровождали нас в лесу, сами рассказывали былички. И в этом же году мы познакомились с Анной Николаевной Рычковой (потом Синицыной), главным хранителем Верхнетоемского краеведческого музея. А.Н. Рычкова показывала нам экспонаты и фотографии, рассказывала об истории и географии района. Она до сих пор наш первый друг на Севере, главная помощница в проекте архивации и расшифровки материалов. Ее тетя Зинаида Петровна Некрасова (1925 г.р.) была одним из основателей местного краеведческого музея, долгие годы собирала частушки, дважды они были изданы в начале 1990-х гг. [2; 3], а в 1998 г. собранные ею частушки были опубликованы еще в одном сборнике [4]. З.П. Некрасова ходила с нами по домам, просила своих знакомых петь и рассказывать, а вечерами сидела с участниками экспедиции и помогала в расшифровке записанных частушек.

Поездка была так богата впечатлениями, что С. Ватанабэ и Ё. Куманоя предложили Кёко Цукадзаки, особо интересующейся быличками, поехать вместе туда и следующим летом. А.Н. Рычкова выслала нам для оформления визы приглашение от Верхнетоемского краеведческого музея, а мы купили билеты на самолет. Следует отметить, что все наши экспедиции, кроме последней, осуществлялись без какой-либо финансовой поддержки; мы копили деньги на поездку целый год.

Во время второй экспедиции (с 18 по 30 июля 1996 г.) мы вчетвером с А.Н. Рычковой ездили по деревням на левом берегу Северной Двины — в Афанасьевский, Сойгинский и Пучужский сельсоветы. Интересно, что группы де-

ревень имеют локальные прозвища, например, д. Исаковскую 2-ю Сойгинского с/с называют *Арза* по одноименной реке — притоку Северной Двины. Среди носителей местной традиции особенно хотелось бы сказать о Наталье Фёдоровне Афиьминой (1909 г.р.). Мы с ней встречались в предыдущей экспедиции, тогда она рассказала сказки «Морозко», «Заинька и лисичка» и присказку «Догада», хотя неважно себя чувствовала. В 1996 г. Н. Ф. Афикина обрадовалась новой встрече с нами, спела свадебную песню, несколько лирических, частушки, рассказала былички и вспомнила о жизни в довоенное время. На правом берегу Северной Двины мы проехали через лес и добрались до верхнего течения реки Пинеги. Местных жителей называют *пинжаками*. Там мы работали три дня и собрали много материала, записали рассказы о традиционном свадебном обряде, который там сохранялся на 30 лет дольше, чем на берегах Северной Двины.

После 1996 г. участники экспедиций расшифровали собранный материал и издали в Японии несколько статей ([8; 11] и др.). В 2000 г. С. Ватанабэ, К. Цукадзак и Ё. Куманоя решили опять поехать в Верхнюю Тойму. Анна Рычкова, теперь Синицына, заранее связалась с местными жителями, чтобы они организовали наши встречи со старожилами. В третьей экспедиции, которая прошла с 22 июля по 2 августа 2000 г., мы в первый раз были в Тимошинском с/с, где нас тепло приняла Ираида Дмитриевна Тарасова, которая познакомила нас со многими местными жителями. Мы пришли в здание местной администрации. Зал был полон людьми, которые с интересом ждали «выступления» японцев. Мы замерли от неожиданности, скованно начали свой рассказ о целях нашего приезда. Постепенно напряженность спала, люди поняли, что нам нужно, и начали рассказывать и петь.

В этот раз мы задавали вопросы более детально, чем в предыдущих экспедициях: К. Цукадзак спрашивала о *шулигинах* и новогодних обрядах

и обычаях, Ё. Куманоя — о частушках на тему свадьбы, колхозной работы, лесозаготовок и т.д., С. Ватанабэ — о сновидениях, а также об *икоте* и *киле*. Японцы задавали вопросы сами, поэтому иногда возникало непонимание между ними и информантами, но мы просили уточнить то, что не поняли. Таким образом наш собирательский опыт постепенно накапливался.

В 2000-е гг. японские участники экспедиций не смогли ездить в Верхнюю Тойму, но в эти годы был написан ряд исследовательских работ. В 2003 г. К. Цукадзак защитила докторскую диссертацию «Шуликуны на Русском Севере: функция и превращения нечистой силы». Ё. Куманоя тоже защитила докторскую диссертацию «Деревенская частушка на Русском Севере. Характеристика и классификация с точки зрения театральности» (2002) и на основе собранного материала написала книгу «Частушки — песенки, отражающие жизнь в России» (2008) на японском языке.

С 22 августа по 1 сентября 2015 г. состоялась четвертая экспедиция в Верхнетоемский район, в которой приняла участие Ё. Куманоя с новыми участниками (Масахиро Накахори и Тэцуя Ямада). Мы поставили перед собой задачу расшифровать все фольклорные тексты, записанные в трех экспедициях, и составить электронный архив. Для этого было необходимо сотрудничество с местными жителями.

Многие старожилы, с которыми мы общались в предыдущих экспедициях, уже умерли; в фольклорных ансамблях новые члены заменили ветеранов. Зато стала заметной активность фольклорных музыкантов и рассказчиков, которые выступают на сценах. Например, Анатолий Изосимович Трапезников из с. Верхняя Тойма и раньше был хорошим гармонистом, а теперь он не только большой мастер, но и руководит молодыми музыкантами и фольклорным ансамблем. В верховьях Пинеги, в д. Кода, Татьяна Ивановна Артемьева

спела частушки под аккомпанемент своего сына Андрея, который не только прекрасный гармонист, но и профессиональный гончар. Еще мы услышали замечательный юмористический рассказ «Корниловская бэль» от Валентины Александровны Зверевой, участницы фольклорного ансамбля «Прялица» (пос. Двинской).

Таким образом, полевые исследования были осуществлены благодаря энтузиазму и сотрудничеству русских и японских участников. Сейчас идет процесс архивации и подготовки к изданию собранных материалов. Ниже мы хотим охарактеризовать два жанра исследованной традиции: былички и частушки.

БЫЛИЧКИ ВЕРХНЕТОЕМСКОГО РАЙОНА

В экспедициях в Верхнетоемский район мы записали большое количество мифологических рассказов о нечистой силе. Например, летом 1996 г. нам удалось собрать около 130 рассказов от 20 информантов: 26 — о домовых, 18 — о леших, 11 — о порче, 10 — о привидениях, 8 — о снах, 8 — о «ходячих» покойниках, 6 — о *шуликунах* (*шулигинах*, *шуликинах*), 6 — о гаданиях, 5 — об *икоте* и *икотницах*, 2 — о *буке*, 2 — о *киле*, 2 — о *полудницах*, 2 — о *полуночниках*, 2 — о заговорах, 2 — о местной церкви и т.д.

В Верхнетоемском районе жители бассейнов рек Верхней и Нижней Тоймы (*тбемцы*, *тбймичи*) называют домашнего духа *домовой*, *домодедушко* или просто *дедушко*, а жители бассейна Пинеги (*пинжаки*) — *жйхарько*, *батáмушко*, *жйхарько-батáмушко*, *доможирушко*. В. А. Бардовская, родом из д. Волчанская бассейна Пинеги и приехавшая с семьей в Верхнюю Тойму в возрасте 10 лет, рассказывает:

Так, когда в дом заходишь, надо вызвать батáмушка — «батюшка-доможирушко». Когда из старого дома переезжаешь жить в новый, обязательно надо позвать его с собой: «Батюшка-доможирушко, пойдём с нами!», а перед собой в новый дом надо бросить кошку. Тогда тебе ничего видаться не будет. А если так не сделаешь, то тогда тебя будет пужать. Так и скот заводят во двор, тоже такие слова надо сказать: «Батюшка-доможирушко, пой, корми, на меня не надейся». Меня так мама научила, и я так всегда делаю (В. А. Бардовская, 1949 г.р., с. Верхняя Тойма).

Основные действия домового, согласно местным поверьям, следующие: давить спящего человека, отвечать на вопрос «К добру или к худу?» и ухаживать за скотом.

Леший (*лесной*, *лешак*, *дедушко*), по рассказам старожилов, похищает скот, уводит людей, особенно детей, изруганных матерью:



Слева направо: Тамара Михайловна Солыккина, Елизавета Александровна Абрамовская, Клара Михайловна Шумилова (пос. Авнюга). 2000 г.

Зоя жила у нас на Блинках. У неё была двоюродная сестра. Когда мать у них пекла шаньги, ей надо было коров к пастуху гнать. А она шаньгу дожидается, скоро ли мать ей шаньгу даст. Мать шаньгу-то испекла, ей пихнула и сказала девке: «Понеси тебя леший» — или как-то ещё. Девка погнала коров до леса, да с кочка на кочок, с кочка на кочок, убежала и домой не пришла. И её 40 дней искали, все 40 дней она в лесу была. (Сейчас-то она в Мурманске живёт.) Тогда она ходила-ходила по лесу, на ней одни рясухи [лохмотья] остались, ничего уже целого на ней не осталось. Приползла она к реке, ходить она уже не могла, только ползала. У реки она попила и на угоре увидела избу. Там жили мужик и женщина. Она к дверям приползла и в дверь стала царапать. Они боялись, спрашивают: «Кто там?» Тогда она поползла к окну. Они и увидели, что это человек. (Говорить-то она уже не могла — 40 дней в лесу жила, сил совсем не осталось.) Они затащили её в дом, а потом неделю или две жила у них. Потом они её на телеге отвезли к ней домой. Мать-то её к лешакам отдала, вот лешаки и угонили её в лес. Никогда нельзя ребёнка лешакам отдавать, матерными словами называть. «Леший» — матерное слово очень опасное. Но оно действует только в определённые часы и минуты, в определённое время. Мы этого не знаем. Только когда эта девочка пропала, её мать пошла молебен сослужила. Всегда надо или молитву читать, или обеты давать (А.И. Третьякова, 1929 г.р., д. Нижняя Тойма).

О шуликунах в Верхнетоемском районе один из авторов этой статьи уже писал на страницах «Живой старины» [10]. Эти персонажи появляются на поверхности земли в течение определённого периода, главным образом во время Святков, а на Крещение уходят в воду. Святочных ряженных тоже называют шуликунами. О персонажах, аналогичных шуликунам, один из авторов услышал в 1998 г. в экспедиции в Вохомский район Костромской области, где они называются кулешмёнцами.

Как уже отмечалось ранее, «с исчезновением верования или со слиянием шуликунов с образом Деда Мороза они приобрели функции “пугать детей” или “приносить детям подарки»» [10. С. 22]. Представляет интерес, что в записях 2000 г. появляются «шуликины (шулигины) со сковородой», которыми взрослые пугали детей (об этом сообщили 6 информантов: 4 — в д. Семёновская 1-я, 1 — в пос. Авнюга, 1 — в д. Корниловская).

Бука из проруби. Но если в Святки, у проруби шуликины с сковородой бегали. [А что такое шуликин?] Никто. Это просто заведено далеко было. Только словами. Как придёт Крещение, говорили: «Все шуликины убежали и не будут» (Е.А. Абрамовская, 1914 г.р., пос. Авнюга).

О шулигинах сейчас вспоминаю, как пугали шулигинами. Я помню, шулигины бегают. Ряженные звались шулигинами. Я запомнила, говорили нам: «Не бегайте, а то шулигины бегают по деревне и на сковородке вас сжарят». [Только в Святки так пугали?] Да, только в эти дни. Я боялась бегать в праздники (И.Д. Тарасова, 1949 г.р., д. Семёновская 1-я).

[Шуликинами в какое время года пугали? Когда? Зимой?] Любое время. [Кто такие шуликины?] Это типа злых духов. Придут со сковородой и там жарят, так пугают, и боялись ребята. Так слышали. Не надо блудить много, заблудить нельзя. [Шуликины — это ряженные?] Нет, не ряженные. [Когда они бегают?] Когда темно. Темно станет, то эти идут. Пугали маленьких ребятшек. Родители так говорили, когда дети не слушались, родители так ругали (Н.Д. Шумилов, 1937 г.р., д. Семёновская 1-я).

[Шуликинами в какое время года пугали? Когда? Зимой?] В любое время придут. [Кто такие шуликины?] Кто такие шуликины, это никто не видал и не знает. Но не ряженные. [Когда они бегают?] Когда темно, ночью. Они на горячую сковородку посадят и жарят. Это наши шуликины, а у других, может, какие-то другие. Ряженных тоже боятся. Ряженные, которые бегают в Святки, они тоже вызовут страх. Их тоже дети боятся (В.В. Баскакова, 1965 г.р., д. Семёновская 1-я).

В Святки в 12 часов, в Крещение шулигины с горячей сковородой уходят в прорубь. Это так говорят. Ничего не было, но только всё говорились: «Шулигины со сковородой бегают и в прорубь таскают», но фактически это ничего не было. Сковорода это горячая, на которой блины пекут (пожилая женщина из д. Корниловская, имя не записано).

[Шуликины — ряженные?] У нас по-другому шуликины. У нас не как бука. Я помню, мама расскажет, что сейчас шуликины

придут и на горячую сковородку посадят. А вот, например, я тоже удивилась, они ей [знакомой девушке] в период с седьмого по старый Новый год вешали сумочку на дверь сзади на ручку. И вот утром она встаёт, она найдёт в сумочке что-нибудь, какой-то тип подарка, то шоколад, то кукла, то какое-нибудь. Ей каждый день в этот период недели шуликин приносил подарок. И она ждёт не дожждётся: «Когда, бабушка, будет опять шуликин к нам в гости приходиться?» У них тоже считают, что это какой-то добрый человек (Г.Н. Смольникова, 1955 г.р., д. Семёновская 1-я).

Сезонные духи со сковородой упоминаются, например, в записях П.Г. Богатырева, сделанных в Шенкурском уезде в 1916 г.: «Под крещенье выгоняют из дому шольшноф, святой водой из домов, овинов, бань <...> Бутто што у шольшна шапка железная штюком, в руках носит железну сковороду с горячим угольём и бегал по на уличю и выговаривал: “На кол дефку, на копыл парня!”» [1. С. 48]. Д.К. Зеленин писал: «Железная сковорода шуликуна напоминает северновеликорусскую (вологодскую) полудницу <...>, но у этой последней раскаленный предмет в руках понятен: она имеет отношение к полудню, к солнцу, и иногда сжигает посевы» [6. С. В235]. В Верхнетоемском районе мы записали несколько бывальщин про полудниц, но в наших материалах не было «полудницы со сковородой»; главная функция этого персонажа — щекотать человека до смерти.

ЧАСТУШКИ ВЕРХНЕТОЕМСКОГО РАЙОНА

В экспедиции 1995 г. мы были поражены большой популярностью частушек, тем, что их знают и поют не только фольклорные ансамбли под кадриль, но и в бытовых ситуациях (в гостях), что частушки исполняют дети дошколь-



Члены Верхнетоемского народного хора. В первом ряду справа — Анатолий Изосимович Трапезников

ного возраста, школьники и, конечно, пожилые люди. Рассказывая о жизни в прошлом, информанты многократно и сохотой цитировали тексты частушек. Нам пели частушки в основном женщины; мужчины редко знакомили иностранок со своими любимыми текстами. Кроме того, у женщин был особый репертуар, который нам не показывали. Однажды после веселого застолья, на котором было спето множество песен и частушек, на улице вдруг зазвучало еще более веселое пение и послышался хохот. Женщины стояли напротив дома кругом и пели частушки, которые, наоборот, стеснялись петь при нас.

В трех экспедициях мы записали больше тысячи частушечных текстов, из которых 856 расшифрованы и переведены на японский язык [7] (далее в скобках приводится нумерация частушек по этому изданию).

В Верхнетоемском районе частушки пели обычно под аккомпанемент гармошки, гораздо реже — балалайки. Певцы не упоминали о наигрыше, и музыкальная сторона частушек авторами этой статьи мало изучена. Мы не обнаружили двухстрочных «страданий»; в основном местные частушки состоят из четырех строк: первые две строки образуют одну фразу, вторые две — другую. Во фразах часто наблюдается смещение стихораздела, отмеченное Н. С. Трубецким как характерное для северной частушки [9]. Пример регрессивного смещения стихораздела можно видеть во 2-й фразе следующей частушки:

Ой, вершинские ребята,
Что и за ребяташки,
Да носят брюки галифе,
По решету заплатушки (№ 818)¹.

В 3-й и 4-й строках первые слоги служат ауфтактом и стихораздел ритмически сдвигается назад. Еще чаще наблюдается «прогрессивное смещение стихораздела», например:

Черевково-то не город,
Ягрыш тоже не село.
Только в маленьком Тимошино
Гуляют весело (№ 840)².

Среди собранных текстов число частушек с регрессивным смещением составляет около 8%, а с прогрессивным смещением — больше 30%. Таким образом, верхнетоемская частушка отражает типичную северную традицию.

А. А. Горелов делил частушки на две категории: частушки объективно-лирической формы и частушки субъективно-лирической формы [5. С. 22]. В наших материалах более 95% текстов имеют субъективно-лирические формы, т.е. повествование ведется от первого лица. Несмотря на то что приведенные выше частушки относятся

к объективно-лирической форме, в самом деле таких текстов в наших записях не так много.

Главным героем частушки выступают чаще всего девушки и замужние женщины (77% записанных нами текстов); мужчины в качестве главного героя выступают только в 7% текстов. Это явно обусловлено тем, что большинство частушек из нашей коллекции записано от женщин. В остальных текстах повествование идет от первого лица, но пол героя неясен.

Обратим внимание и на адресата текста, т.е. того, к кому обращается герой. Это представляется очень важным для понимания частушки. Например:

А пароход за пароходом,
Леший «Гоголя» несёт.
Не садись, дроля, на «Гоголя»,
Далёко увезёт (№ 061)³.

По объяснению певицы, «Гоголь» — название парохода, который раньше ходил по Северной Двине. «Леший несёт» означает, что пароход плывет очень быстро и очень далеко. Девушка обращается к своему милому (*дроле*), просит не уезжать. В верхнетоемских частушках милого называют также *дролечкой*, *ягодинкой*, *ягодиночкой* и т.д. Кроме *дролы* девушка в текстах обращается к подруге, сопернице, гармонисту, матери и другим членам семьи, жителям своей и чужих деревень, природе и т.д. А тот, к кому девушка обращается в частушке, часто становится адресантом следующей частушки — и получается частушечный диалог. Нам одна информантка спела две частушки сразу — вопрос девушки к замужней подруге и ответ от подружки:

Задушевная подруга,
Как ты замужём живёшь?
Почему весёлы песенки
Бросаешь, не поёшь? (№ 170)⁴.

Задушевная подруга,
Я невесело живу.
Потому весёлы песенки
Кидая, не пою (№ 620)⁵.

Замужняя женщина в частушках обычно жалуется на жизнь, советует девушкам не идти рано замуж:

Не ходите, девки, замуж,
Не плетите две косы.
А лучше с косенькой одной
Да жить у матери одной (№ 624)⁶.

Из интервью выяснилось, что ряд печальных частушек о выходе замуж действительно пели на свадьбах, чтобы заставить невесту плакать, т.е. их исполняли вместо причитаний и прощальных песен⁷.

Парень как герой частушки тоже обращается к своей милой девушке, другу, членам семьи. Но в мужских тек-

стах чаще фигурирует монолог о себе или о своих переживаниях, обычно с юмором:

Меня дома уважают,
Меня мама бережёт.
Как иду домой с гулянки,
Так с поленом стережёт (№ 693)⁸.

Мужские частушки обычно по содержанию веселые. Но в так называемых рекрутских частушках герой обращается к близким, друзьям, девушкам, описывая свои переживания по поводу предстоящего расставания.

Голубые василёчки,
В сентябре повянете.
Буду в армии, уеду,
Девушки, вспомните. У-ух! (№ 703)⁹.

Особое место в верхнетоемских частушках занимают колхозники и лесозаготовщики¹⁰. В некоторых частушках отражена советская история:

Раньше пряли, ткали, шили,
А теперь забыли всё.
То в колхозе с трудоднями,
То рясухима трясёт (№ 782)¹¹.

«Рясухи» — лохмотья; «рясухима трясёт» — значит «очень плохо одевается», т.е. в частушке идет речь о сложных бытовых условиях.

Как пишет А. А. Горелов, «частушке нужна аудитория, она не замыкается в личном переживании, не уливается им в одиночестве, а принародно расплескивает его» [5. С. 10]. Во время наших экспедиций частушки часто не пели, а диктовали нам текст без мелодии. Но по текстам явно видно, как поющие обращались с частушками друг к другу. В деревенских частушках звучат чувства и мнения поющих, в них отражается история XX в. и разные стороны жизни на Русском Севере.

Примечания

¹ 1 авг. 1995 г., д. Вершина, жен., 1924 г.р. Без мелодии

² 28 июля 2000 г., д. Семёновская 1-я, жен., 1955 г.р. Без мелодии.

³ 21 июля 1996 г., д. Кондратовская, жен. из Пучужского народного хора. Год рождения неизвестен. Без мелодии.

⁴ 27 июля 1996 г., д. Ларионовская, жен., 1920 г.р. Без мелодии.

⁵ То же.

⁶ 25 июля 1996 г., д. Керас, жен., 1914 г.р. Без мелодии.

⁷ Об этом речь шла в докладе Ё. Куманоя «О полифункциональности частушек на примере традиции среднего течения Северной Двины» (III Всероссийский конгресс фольклористов, 2014). Статья в печати.

⁸ 20 июля 1996 г., д. Кондратовская, муж., 1946 г.р. Без мелодии.

⁹ 30 июля 1995 г., д. Прилуг, жен., 1949 г.р. Под гармошку.

¹⁰ Об отражении в частушках лесозаготовок 1930-х гг. шла речь в докладе Ё. Куманоя «Частушки и рассказы на тему лесозаготовок в 1930-х и 1940-х годах в Верхнетоемском районе Архангельской области» (IV Всероссийский конгресс фольклористов, 2018). Статья в печати.

¹¹ 27 июля 1995 г., д. Нижняя Тойма, жен., 1930 г.р. Без мелодии.

Литература

1. *Богатырев П. Г.* Вераования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–80.

2. Верхнетоемские частушки / Вступ. ст. Е. К. Рассказовой; Общ. ред. и отбор

текстов Г. В. Сорокина. Архангельск, 1991.

3. Верхнетоемские частушки: из собрания З. П. Некрасовой / Вступ. ст. Л. Г. Кузнецовой. Верхняя Тойма, 1992.

4. Веселые северные частушки / Сост. С. Кондратьев. Архангельск, 1998.

5. *Горелов А. А.* Русская частушка в записках советского времени // Частушки в записках советского времени / Сост. З. И. Власова, А. А. Горелов. М.; Л., 1965. С. 5–27.

6. *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // *Lud Słowiński. Kraków*, 1930. Т. 1. Z. 2. Dział B. С. B220–B238.

7. *Куманоя Ё.* Деревенская частушка на Русском Севере. Характеристика и клас-

сификация с точки зрения театральности: Дис. ... д-ра наук / Токийский гос. ун-т. Токио, 2002. (На рус. и яп. яз.)

8. *Куманоя Ё.* Современная частушка и традиционный свадебный обряд на Севере // Бюллетень Японской ассоциации русистов. № 29. 1997. С. 1–18. (На яп. яз.)

9. *Трубецкой Н. С.* О метрике частушки [1927] // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 371–390.

10. *Цукадзаки К.* Шуликуны в Архангельской области // ЖС. 1999. № 3. С. 21–23.

11. *Цукадзаки К.* Шуликуны как «сезонные демоны» и пространство «смерти-возрождения» // Русская культура [Ун-т Васэда]. № 5. 1998. С. 1–10. (На яп. яз.)

Каори Юноки-Оизэ,

канд. культурологии, Кансайский ун-т иностранных языков (Осака, Япония)

КУЛЬТУРА НАРОДНОЙ БАЛАЛАЙКИ И ЕЕ НОСИТЕЛИ СЕГОДНЯ

В отличие от публикующихся в этом номере журнала японских коллег, я не фольклорист в строгом смысле слова, а культуролог, занимающийся региональными исследованиями (areal studies) и культурной антропологией. Сфера моего интереса — балалаечная культура в России во всем многообразии: культура народная и концертная, а также отношение к ней ее носителей и поклонников. Объектом моих исследований является культурное пространство, или культурный ареал, и в том числе характерный для него фольклор; иногда в сферу моего внимания попадает то, что не является традиционным с точки зрения фольклористики. Например, «игру для себя»¹ я рассматривала в качестве самостоятельного вида игры на балалайке².

Эта статья посвящена традиционной народной балалаечной культуре в ее современных реалиях. Хорошо помню, как в начале 2000-х гг., когда я училась в аспирантуре Российской академии музыки им. Гнесиных, после экспедиций от фольклористов часто слышались сетования на то, что число носителей традиции уменьшается, что они уходят из жизни и что нарушаются механизмы передачи самой традиции. Меня это тоже беспокоило: передача народной культуры, в отличие от академического концертного исполнительства, не систематизирована, она не регулируется государством, в школах преподавание народной балалайки не ведется, а молодое поколение не только равнодушно к ее бытованию в народе, но даже не знает, что в деревнях на балалайке исполняют исконно традиционный репертуар — наигрыши, а не разные обработки народных песен. Всё это не могло не наводить на мысли

о действительном угасании традиции. Из Москвы я уехала в 2004 г., и спустя почти 15 лет оказалось, что балалаечная культура жива, у нее появились новые носители, адаптировавшиеся к современным условиям.

Одна из самых заметных и значительных примет последнего десятилетия — это появление музыкантов-любителей, которые, не будучи специалистами музыкантами или этномузыкологами, стали страстными и искренними поклонниками народной балалайки. Все они — представители молодого поколения, родившиеся в 1980-е гг. Рассмотрим подробнее их деятельность.

1. «БАЛАЛАЙКЕРЪ» (МОСКВА — УЛЬЯНОВСК)

Наиболее характерным и новым явлением в настоящее время стало сообщество «БалалайкерЪ»³ (основатели — Евгений Харламов и Сергей Ключников).

В 2004 г. москвич Е. А. Харламов (1982 г.р.), артист-любитель Ансамбля Дмитрия Покровского, во время турне ансамбля по США задумал создать музыкальный коллектив «ТРИДЭ-ПРОЕКТЪ». В 2005 г. к Харламову присоединился его однокурсник по РГУ С. В. Ключников из Ульяновска (1982 г.р.). Замысел проекта заключался в том, что традиционные балалаечные наигрыши должны звучать не на фольклорных концертах, а в публичных пространствах, таких как небольшие клубы, кафе и т.д. О проекте Евгений рассказывал мне так:

Идея «ТРИДЭ» в том, что традиционная музыка — это в первую очередь музыка, а не музейный экспонат. Это перенос сути традиционной музыки от демонстрационного исполнительства к живому звучанию

в условиях мегаполиса. К ее живому функциональному контексту и актуальности в возможности непрерывной интеграции в музыкальную жизнь общества (беседа 10 ноября 2015 г.)⁴.

Сергей вспоминал:

Мы играли просто деревенскую музыку в маленьких клубах, чайных, каких-то страшных барах, рюмочных и прочих местах, где собирался всякий городской сброд. Играли довольно регулярно, иногда каждую неделю где-нибудь удавалось позвучать. Нам просто нравилась музыка, звук, способ мышления (беседа 10 августа 2018 г.).

Из «ТРИДЭ» вырос проект «Старинная крестьянская музыка» (СКМ), в рамках которого в 2008 г. был проведен одноименный фестиваль, ставший впоследствии ежегодным⁵. С этого времени начали активно использоваться возможности Интернета, что привело к расширению масштаба проектов и увеличению числа единомышленников участников этих проектов. Тогда же в работу включился Владимир Юрьев (см. о нем далее). На страничке СКМ в соцсети «ВКонтакте» (ВК) публикуются фотографии, интересные сведения о балалайке, видеозаписи (разнообразные интервью, полученные в ходе экспедиций музыкальные материалы). Страничка продолжает пополняться и сейчас.

В 2013 г. Харламов и Ключников открыли в Ульяновске частный Музей балалайки⁶ и «Мануфактуру БалалайкерЪ», под эгидой которой практически объединились «ТРИДЭ-ПРОЕКТЪ» и СКМ. «БалалайкерЪ» теперь выступает как организатор мероприятий, на которые можно прийти с инструментом, поиграть и пообщаться, проводит уроки игры, а также изготавливает балалайки и другие народные инструменты. На проводимых «Балалайкером» мероприятиях звучит музыка разных направлений — от наигрышей, записанных или выученных участниками непосредственно у самих исполнителей, до

рока. К началу августа 2018 г. количество подписчиков группы «БалалайкерЪ» в ВК составляет 4782 человека, группы «Старинная крестьянская музыка» — 3079 человек; число просмотров на каналах YouTube — 12 тыс. и 836 тыс. соответственно.

Откуда такой энтузиазм у людей, специальность которых далека от музыкального фольклора (у Евгения Харламова — журналистика, у Сергея Ключникова — преподавание русского языка; до 2014 г. оба работали в разных фирмах)? И в чем для них заключается очарование такого инструмента, как балалайка? С. В. Ключников, выучившийся игре на балалайке в семье, говорил:

Чёткого ответа у меня нет, очарование складывается из самого звука, из воспоминаний и каких-то пережитых событий, давних или свежих впечатлений, житейского опыта и людей, с которыми довелось вместе играть или просто говорить про эту музыку (беседа 7 августа 2018 г.).

О своем понимании балалаечной культуры и о перспективе своего проекта он размышлял таким образом:

Балалаечная традиционная культура — это часть общей балалаечной культуры и национальной культуры в целом. <...> Мировая практика показывает, что для достижения каких-то более-менее заметных подвижек в распространении инструмента нужно делать несколько вещей: изучать материал, активно рассказывать и показывать, быть открытым, делать коммерческий проект. <...> Мы хотим, чтобы балалайка сохранилась в семейно-бытовом обиходе и стала любопытна молодым практикующим музыкантам из разных жанров и направлений. <...> Чаще мы крутимся в андеграундной тусовке — там легче и естественнее воспринимают традиционную музыку, без излишних стереотипов, псевдонародности (беседа 10 августа 2018 г.).



Сергей Ключников и Евгений Харламов на выставке музыкальной продукции «Musikmesse 2017» в Германии. Фото из архива «Мануфактуры БалалайкерЪ»

Возможно, усилия «балалайкеров» в российском историческом контексте выглядят необычными и рискованными. А для Японии и других капиталистических стран такая ситуация вполне типична: у нас государство изначально не оказывает политического влияния на традиционную культуру и не поддерживает ее финансово; носители воспринимают, передают и интерпретируют ее каждый по-своему. Неизвестно, как дальше традиционная народная культура будет существовать без государственной поддержки, поэтому на инициативу молодого поколения нужно обратить внимание. У каждого действия есть изначально задуманная конечная цель, но иногда результат может быть неожиданным. Возможно, подобно тому как массовое производство «андреевских» балалаек «Москва-80» в свое время способствовало сохранению балалаечной исполнительской культуры в деревнях⁷, так и новые балалайки, которые сейчас изготавливают на мануфактуре «БалалайкерЪ», могут способствовать передаче традиционного исполнительства следующим поколениям.

2. ВЛАДИМИР ЮРЬЕВ (ЛИПЕЦК)

Нет сомнения, что в Интернете самый известный исполнитель на народной балалайке в последнее время — Владимир Юрьев (1981 г.р.).

В. А. Юрьев по профессии актер, работает в Липецком государственном театре драмы им. Л. Н. Толстого. Балалайкой он заинтересовался в 2009 г., когда переехал с Алтая в Липецк:

Я обнаружил для себя здесь живой яркий пласт инструментальной культуры. Несмотря на то что у меня нет профессионального музыкального образования, я начал проводить экспедиционные выезды, изучать липецкую инструментальную традицию и сам учиться играть на балалай-

ке у деревенских исполнителей (беседа 25 сентября 2017 г.).

С весны 2010 г. Владимир провел интервью с более чем 50 балалаечниками и записал их игру на видео. Он выложил общий репертуар липецкой балалаечной традиции (около 70 наигрышей). С разрешения исполнителей Владимир размещает видеозаписи на своем канале в YouTube «Традиционная культура Липецкой области» (773 подписчика, 883 тыс. просмотров)⁸ и на странице ВК «Фольклор Липецкой области» (970 подписчиков)⁹. Эти ресурсы очень популярны у любителей народной балалайки; кроме экспедиционных материалов, там можно познакомиться с записанными Юрьевым видеоуроками по игре на народной балалайке. Уже выросло поколение, которое училось по этим записям.

В 2010 г. Владимир стал участником фольклорного ансамбля «Воскресение» (худ. рук. К. Л. Иващенко), где он не только играет на балалайке, поет и пляшет, т.е. воспроизводит народную традицию, но и обучает всех желающих игре на народных инструментах. У себя дома Владимир изготавливает народные инструменты. Его деятельность не остается без внимания СМИ — так, липецкая телекомпания ТВК выпустила посвященный ему сюжет «Липчанин уже 13 лет изучает историю деревенской балалайки» (24 июня 2015 г.).

Сам Владимир говорит так:

К фольклору отношусь с уважением и любовью. Балалаечная традиционная культура для меня — это устная традиция игры на балалайке в крестьянской среде. Я играю и изготавливаю и другие инструменты — жалейки, гусли, разнообразные флейты. Балалайку выделяю тем, что мне удалось перенять живую традицию игры на ней непосредственно от традиционных носителей, из рук в руки (беседа 10 августа 2018 г.).



Максим Яковлев учит детей игре на балалайке. Кострома, Музей деревянного зодчества. 2016 г. Фото Любови Яковлевой

На мой вопрос об актуализации традиции и о том, как он видит свои дальнейшие задачи, Владимир ответил:

К термину «актуализация» я отношусь нейтрально, так как от того, каким термином ни называют, меняется немного. Звучать балалайка в медиапространстве не стала больше от того, что применили новый термин. Чтобы актуализировать балалаечную традиционную культуру, в первую очередь нужны уроки знакомства с традицией для молодёжи. Искать точки соприкосновения возможно путем музыкального эксперимента (беседа 10 августа 2018 г.).

По поводу Владимира Юрьева необходимо сказать следующее. В 2004 г., когда я пригласила балалаечников (в том числе С. В. Ключникова) для участия в круглом столе на III Всероссийском конгрессе фольклористов, экспертный совет заявку Владимира не принял. Тогда он за свой счет приехал в Москву, но из-за нехватки общего времени, к большому сожалению, не смог прочитать свой доклад до конца. К участию в работе IV конгресса фольклористов в 2018 г. его допустили, поставив в самый конец секции этномузикологии. В начале доклада В. А. Юрьев скромно сообщил, что он не этномузиколог и его статус не позволяет ему соответствовать уровню конгресса, но его выступление, отразившее накопленный опыт показа инструментов (наряду с его видеозаписями, да и с профессиональной актерской речью), оказалось успешным и было встречено бурными аплодисментами. А В. А. Лапин из Российского института истории искусств предложил признать Владимира почетным этномузикологом. Зал поддержал это предложение единогласно. В этом отчетливо видны перемены времени: любителями уже не пренебрегают как «не заслуживающими внимания» по причине отсутствия у них профессионального образования.

Выше речь шла о трех балалаечниках — Е. А. Харламове, С. В. Ключникове и В. А. Юрьеве, которые своими глазами наблюдали игру на балалайке носителей традиции и продолжают эту традицию. Их деятельности были посвящены доклад автора данной статьи на ежегодной конференции этномузикологов в Токио в 2015 г. и статья на японском языке¹⁰. Важно подчеркнуть, что, поскольку в Японии, несмотря на большой интерес к культуре России, информации не хватает, доклад о балалайке собрал полный зал. И среди музыковедов, и среди русистов доклады о балалайке всегда обеспечивают аншлаг. Слушатели почти не задают вопросов, а лишь слушают, смотрят и убеждаются в том, насколько Россия и русская народная живая культура далеки от представлений обычных японцев. А когда речь заходит о молодом поколении носителей балалаечной



Владимир Юрьев (справа) и народный исполнитель Александр Михайлович Торшин (1940 г.р., род. в хуторе Полуновка Грязинского р-на Липецкой обл.). 2018 г. Фото из личного архива В. А. Юрьева

культуры — понять это японцам уже совсем сложно. Однако часто я замечаю такое же непонимание и у самих русских, и мне приходится объяснять им, зачем я изучаю их балалайку. Время идет. Что-то меняется, что-то замерло на месте, как будто решило остаться вечно. Но когда коренная традиция исчезнет, уже не будет возможности в полной мере осознать, какой она была на самом деле.

3. ПОКОЛЕНИЕ ИНТЕРНЕТА: МАКСИМ ЯКОВЛЕВ (КОСТРОМА)

Если рассмотренные нами выше балалаечники успели увидеть живую игру на балалайке, то для некоторых стимулом научиться играть стал не контакт с живыми исполнителями, а видеозаписи в Интернете. Считаю нужным обратить внимание на одного из таких балалаечников — Максима Валериевича Яковлева (1982 г.р.). Он рассказывал:

Балалайка — мой первый инструмент. Сейчас играю ещё на гусях и гармошке. Не могу сказать, в чём именно очарование

балалайки. Но почему-то мне кажется, что именно она — самый душевный русский инструмент. Ни гусли, ни гармонь так не могут. Они по-своему хороши, но уже не то, совсем не то. Вроде бы тренькает себе и тренькает, а вот — лучше всех (беседа 5 августа 2018 г.).

Друзья подарили мне её на день рождения (31 год). Поскольку мы уже тогда с женой интересовались русской культурой, проводили игры в парке — подарили нам балалайку. Правда, она была старая, нерабочая. Пролежала, пока её не отреставрировал, и уже только начиная с апреля 2015 года я начал учиться играть на балалайке. Никто меня не учил. Сам, по видеороликам в Интернете (беседа 6 августа 2018 г.).

Автор статьи (и думаю, не только он) не может не испытать дежавю после рассказа этого 36-летнего программиста, который до того, как заинтересовался видеозаписями игры на балалайке в Интернете, никогда не видел деревенского балалаечника и не слышал живого



III Всероссийский конгресс фольклористов. Участники круглого стола «Балалайка: прошлое и настоящее». Слева направо: В. С. Иванов, С. В. Ключников, К. Юноки-Оиз, И. Г. Громов, В. А. Юрьев, А. В. Афанасьев. 7 февраля 2014 г. Фото из личного архива К. Юноки-Оиз

исполнения в народе. То же, что и он, нам говорили в экспедициях и сами народные исполнители, демонстрируя балалаечную игру. Отличие только в том, что в народе учились, «смотря других исполнителей», и «никто не учил» либо учились «друг от друга», а Максим выучился «сам, по видеороликам в Интернете».

Это дает нам понимание реалий сегодняшнего дня, надежду и веру, что и в современных условиях можно что-то сделать для продолжения балалаечной традиции.

Максим продолжает свой рассказ:

Если мы говорим, что традиционная балалаечная культура — это культура домашнего исполнительства, то тут всё просто: нужны школы, в которых учат именно домашнему традиционному исполнительству. Желательно — учащие бесплатно. Потом нужны инструменты по доступным ценам. Желательно дешевле гитар. И самое главное и самое трудное — создание среды, в которой будет актуально именно такое исполнительство. Ведь, допустим, ну выучил я «Русского» или «Барыню». Могут те же играть. Что дальше? Где мне их играть? Кому? Нужны вечерки, нужны традиционные праздники. Настоящие праздники, постоянные и чуть ли не ежемесячные, на которых будут востребованы и балалаечники в том числе (беседа 5 августа 2018 г.).

У Максима Яковлева есть свой проект «Скоморошья артель Игрецы»¹¹ и бесплатная онлайн-школа игры на балалайке¹². С целью возрождения народной культуры Максим пытается создать в своем городе культурную среду, где будет востребована балалайка. Каждую неделю он организует бесплатные вечерки, дает уроки игры на балалайке и других инструментах для всех желающих. Масштаб пока небольшой: на вечерках собираются 10–30 человек, уроки посещают до 10 человек, но везде «с мала до велика».

Максим учился игре на балалайке по видеороликам Владимира Юрьева; инструменты для своего проекта покупает

у «балалайкеров». Так в рамках одного поколения происходит сотрудничество. По сведениям С. В. Ключникова, проекты, подобные тому, что делает М. В. Яковлев, осуществляются во многих городах: в Ульяновске (Евгений Потапов), в Челябинске (Демьян Дегтярёв), в Самаре (Андрей Давыдов), в Екатеринбурге (Игорь Середкин), в Москве (Павел Крюков, Вера Завнягина, Михаил Горшков, Иван Бокарев) и мн. др.:

В разных городах происходит порозному, не всегда это оформлено как некий клуб, иногда это просто тусовка в баре (беседа 10 августа 2018 г.).

Таким образом, при помощи Интернета образуются небольшие кружки игры на народной балалайке, где передается старая традиция и рождается новая. Их обширный репертуар, не замыкается только на традиционных наигрышах, показывает, что балалайка — действительно народный инструмент. На ней можно играть всё, что нравится самим исполнителям. И здесь вместе с другой музыкой живут традиционные народные мелодии, не теряя своих корней.

Мы кратко ознакомились с деятельностью четырех балалаечников 1980-х гг. рождения. Их искренность убеждает, что, как бы ни сложились условия, в которых существует народная балалайка, путь для музыкантов найдется. Пусть почва, на которой они выросли, нетипична для бытования русского фольклора, пусть они не имеют профессионального музыкального образования — ими руководит любовь. Я искренне рада, что в России выросло такое поколение, и теперь мои переживания 2004 г. оказались напрасными. Как говорили народные исполнители, с которыми я встречалась в деревнях, «с балалайкой горе пройдет». Итак, раз у нас возрождается и продолжает существовать балалаечная культура и раз в домах есть балалайки, значит, всё в порядке!

В завершение хотела бы выразить благодарность за многолетнюю помощь и поддержку моей деятельности в России моему педагогу Т. В. Кирышиной,

Е. А. Дороховой, О. А. Пашиной, преподавателям и сотрудникам Проблемной научно-исследовательской лаборатории РАМ им. Гнесиных под руководством М. А. Енговатовой, сотрудникам Государственного республиканского центра русского фольклора, Российского НИИ природного и культурного наследия им. Д. С. Лихачева, Государственного института искусствознания, Российского института истории искусств и всем исполнителям и музыкантам, связанным с русской балалайкой.

Примечания

¹ На исследование «игры для себя» меня вдохновил рассказ моего педагога в аспирантуре в Токио, культурного антрополога профессора Дзюндзо Кавады, о женском пении африканского народа моси.

² *Оизэ (Ююки) К.* Культура балалайки в России (1917–1948): Дис. ... канд. культурологии / Гос. ин-т искусствознания. М., 2004; *Ююки-Оизэ К.* Балалайка в бесписьменной традиции довоенного времени: Исследовательский очерк. М., 2004.

³ Официальный сайт: <http://www.balalaiker.ru>; группа в ВК: <https://vk.com/balalaiker>; канал на YouTube: https://www.youtube.com/channel/UC7zt_Yu9p1U5J0nellviOw.

⁴ Здесь и далее цитируются беседы Е. А. Харламова, С. В. Ключникова и В. А. Юрьева с автором статьи.

⁵ Группа в ВК: <https://vk.com/tridepro>.

⁶ Официальный сайт музея: <http://balalaikamuseum.com/museum>. По данным на август 2018 г., музей временно закрыт, идут поиски нового помещения.

⁷ *Ююки-Оизэ К.* Воздействие советской культурной политики на народную музыку: балалайка «Москва-80» и исполнители на ней // Сокэндай бунка кагаку кэнкю. 2005. № 1. С. 11–25. (На яп. яз.)

⁸ <https://www.youtube.com/user/ju19811981>.

⁹ <https://vk.com/club59876141>.

¹⁰ *Ююки-Оизэ К.* Возрождение исполнительской культуры на народной балалайке в России // Тоё онгаку кэнкю. № 81. 2016. С. 137–150. (На яп. яз.)

¹¹ Группа в ВК: <https://vk.com/igreci44>.

¹² Группа в ВК: <https://vk.com/balalaschool>.

Тэцуя Ямада,
PhD, Ун-т Кэйо (Токио, Япония)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУССКИХ И ЯПОНЦЕВ О ДОБРЫХ И ЗЛЫХ ДОМАШНИХ ДУХАХ

ИЗУЧЕНИЕ ПЕРСОНАЖЕЙ РУССКОЙ НАРОДНОЙ МИФОЛОГИИ ЯПОНСКИМИ ФОЛЬКЛОРИСТАМИ

Насколько известно автору данной статьи, в Японии первым исследованием,

в котором упоминаются русские поверья о нечистой силе, является статья Сусуму Татики «Русские праздники», опубликованная в 1917 г. [25]. Поначалу эта тема не вызвала большого интереса у исследователей, и в японской научной литературе работ по русской

демонологии было мало. В качестве примера укажем работу Хадзимэ Накаты, опубликованную в 1940 г. [19], где упоминаются добрые и злые духи русского фольклора; кроме того, в 1960 г. на японский язык в виде отдельной книги [5] была переведена с французского статья о славянской мифологии из издания «Mythologie Générale» 1935 г. [29] (ср. [30]).

Со второй половины 1970-х гг. японские исследователи начинают проявлять стабильный интерес к славянской демонологии. Поначалу они изучают в основном представления о русалке

и упыре, поскольку, с одной стороны, русалка является также персонажем русской литературы XIX в., а с другой, упырь — это популярный персонаж японской демонологии [10; 13].

Позже начинают появляться обобщающие статьи. В 1980–1990-е гг. были опубликованы статьи Сэцуко Ватанабэ [2; 3; 4] и др., заложившие основу для исследования японскими учеными персонажей русской демонологии. В 1990-е гг. поверья об этих персонажах изучались в аспекте народного календаря [9; 26] либо в контексте региональных особенностей культур [27; 28].

ЁКАЙ В ЯПОНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Добрые и злые духи японской мифологии — *ёкай* — это сверхъестественные существа, с которыми связываются таинственные, зловещие либо просто необычные события и явления.

Говоря о возникновении представлений о *ёкай*, Кадзухико Комацу отмечает, что явления, для которых невозможно найти рационального объяснения, истолковываются как благоприятные либо, наоборот, неблагоприятные знаки. Например, приверженцы амидаистского направления буддизма (так называемого буддизма Чистой Земли) в последние минуты перед смертью могут видеть «явление Будды Амиды»: небеса на западе светлеют (буддистский рай находится на западе), из пурпурных облаков в сопровождении таинственной музыки появляются бодхисатвы, чтобы лично встретить человека в Чистой Земле. То же явление, однако, может интерпретироваться как ложное «явление Будды Амиды», как действие нечистой силы, пытающейся обмануть человека, и связывают его с неблагоприятными для людей действиями *ёкай*. Иными словами, если считать, что загадочные, таинственные, зловещие либо просто необычные явления вызваны чем-то сверхъестественным, они в любом случае неоднозначны, а их интерпретация как хороших или плохих, счастливых или несчастливых предзнаменований всегда относительна и зависит от ряда обстоятельств. Причина этой неоднозначности в том, что подобные явления в мировоззрении, в космологических представлениях и т. д. всегда двойственны и связаны с набором бинарных оппозиций (хорошее/плохое, высокое/низкое, счастливое/несчастливое, благоприятное/неблагоприятное и т. п.). Выбор интерпретации определяется связью явления с разными видами духов-божеств. Так, счастливые предзнаменования связаны с божествами или духами, которые традиционно являются объектом поклонения, и наоборот — дурные предзнаменования и несчастья, по японским поверьям, всегда

трактуются как вызванные *ёкай* — духами, которым поклоняться не принято. Поэтому, по мнению Комацу, те, кто хочет исследовать *ёкай*, должны изучать обе системы толкования. Более того, исследователь видит перспективу в сравнении японских *ёкай* с мифологическими персонажами других стран и культур [6. С. 10–11].

ДОМАШНИЕ ДУХИ В НАРОДНЫХ ПОВЕРЬЯХ РОССИИ И ЯПОНИИ

Пользуясь вышеприведенной методикой Комацу, сопоставим народные поверья о добрых и злых духах в двух странах. В качестве материала для изучения персонажей японской мифологии использована «База данных воспоминаний о духах и о феноменах, связанных с *ёкай*»¹, содержащая 35 800 единиц описания. Этот источник является наиболее полным и надежным.

Ранее уже отмечалось сходство между японским речным духом *каппа* и соответственно русалкой и водяным [8]. Помимо этого, в Японии существует поверье о домашнем духе *дзасики-вараси*, который схож своими функциями с домовым. О *дзасики-вараси* писал, в частности, японист и специалист по фольклору Н. А. Невский [20. С. 227–228].

Поверья, связанные с *дзасики-вараси*, существовали в основном в районе Тохоку, в префектуре Иватэ, а также в префектурах Аомори, Акита и Мияги. Считается, что *дзасики-вараси* живет в традиционном японском доме, в котором до этого жило несколько поколений. Слово *дзасики* означает комнату с татами в традиционном японском доме, а *вараси* — это устаревшее обозначение ребенка. Как отмечает фольклорист Кизэн Сасаки, в большинстве мифологических рассказов *дзасики-вараси* — это ребенок (призрак ребенка) — мальчик или девочка с красным лицом и длинными волосами, который живет в заднем помещении богатого дома [24. С. 151]. В редких случаях *дзасики-вараси* представляют в виде голого ребенка ростом около 60 см с прической *кэси бодзу* (длинные волосы, собранные в пучок на макушке, спереди и сзади короткие, с боков сбритые) [11. С. 36]. Домовой, в отличие от *дзасики-вараси*, выглядит не как ребенок, а как лохматый старик. Кроме того, такая отличительная черта японского духа, как красное лицо, русскому домовому несвойственна.

Известен сюжет о том, как люди пытались поймать *дзасики-вараси*, но тот был скользким, как угорь, и поймать его не удалось [11. С. 36]. Считается, что, поскольку *дзасики-вараси* — дети, они могут играть и танцевать у входа в амбар [21. С. 10; 23. С. 1]. Подобные представления также не связываются с русскими домашними духами.

Домовой обычно связан со скотом, в то время как японские *дзасики-вараси* ассоциируются с гостями: они могут привлекать гостей или, наоборот, мешать их приходу. Например, в нескольких рассказах идет речь о том, что после того, как хозяин дома увидел *дзасики-вараси*, к нему стало приходить всё меньше и меньше гостей [11. С. 36].

Важной особенностью рассказов о *дзасики-вараси* является то, что они появляются не в любом доме, а только в богатых домах старинных родов. В маленьких деревнях *дзасики-вараси* появляются только в самых богатых домах [18. С. 1–2]. Между тем русский домовый, как считается, обитает в любом доме.

Мотивом, общим для русского домового и японского *дзасики-вараси*, является производимое ими действие — своего рода сонный паралич. По русским поверьям, во сне можно почувствовать, что кто-то тебя давит, — это домовый, которого нужно спросить: «К худу или к добру?», и домовый ответит, чего следует ожидать. Иногда такой сонный паралич предвещает свадьбу [15. № 88; 16. № 57, 76, 124, 165–169] и т. д. Согласно японским поверьям, когда люди спят в гостиной, *дзасики-вараси* переворачивает подушки или садится на людей сверху, при этом те не могут пошевелиться [17. С. 451; 11. С. 35–36; 23. С. 3, 5–6]. Превратившись в мышь, *дзасики-вараси* может спуститься по балкам дома и забраться на тело человека [11. С. 36].



Каппа. Японская миниатюра (XIX в.). Из книги Инагаки Сигэмацу (Будзюро: «Народные сказания о Хэ Бо» (Кахаку дзокува). Мимасака, 1839

По русским поверьям, домовые проявляют себя стуком [1. С. 113]; подобные действия приписывают и *дзасики-вараси*, которые в мифологических рассказах бегают и громко шумят в задних комнатах. В то время как стук является предупреждением домового, *дзасики-вараси* шумят из-за того, что они дети; эти действия воспринимаются как их проказы или же как предзнаменование того, что семья обнищает [7. С. 3–5].

Дзасики-вараси считаются одним из видов сверхъестественных существ типа *ёкай*. Однако они выступают и как высшие божества, принося счастье дому, в котором они живут. К. Сасаки, рассуждая о том, что поверье о *дзасики-вараси* выросло из поверья о речных духах *каппа*², указывает и на другую версию происхождения этих персонажей: они могут быть духами маленьких детей, которых когда-то убили и закопали под земляным полом комнаты или кухни, или же духами младенцев, которые умерли вскоре после рождения. Согласно Сасаки, люди не хотели расставаться с телами умерших детей, потому что верили — они смогут стать божествами и излечивать болезни. Также считалось, что духи детей, умерших насильственной смертью, будут жить в том же доме [22. С. 120].

Н. А. Невский исследовал культ божества дома *Осира-сама*, распространенный в районе Тохоку, где верят и в *дзасики-вараси*; ряд японских фольклористов отмечает тесную связь этого божества с домашними духами *дзасики-вараси*. Невский выдвинул гипотезу о том, что культ *Осира-сама* восходит к культам сибирского шаманизма [20. С. 169–174]. Если эта гипотеза верна, можно предположить, что мифология сибирского шаманизма могла оказать косвенное влияние и на поверья, связанные с *дзасики-вараси*.

Выше мы уже приводили мнение К. Комацу о том, что нечистая сила и божества — это порождение системы интерпретации, где существование злых духов определяется выделением в самостоятельную единицу негативных аспектов «божества». Таким образом, можно предположить, что *дзасики-вараси* одновременно являются не только *ёкай*, которых жители домов боятся, но и божествами, которых почитают; будучи *ёкай* по совокупности своих главных признаков, они проявляют и качества божеств. По этой причине *дзасики-вараси* одновременно и считают предвестниками счастливых событий, и боятся.

Схожие черты присущи и домовым. Домовой является духом, но, в отличие от других духов, в России его часто считают положительным, а не отрицательным персонажем. Исследователи отмечают связь домового

с культом предков (домовому — как и *дзасики-вараси* — поклонялись как духу-предку, поэтому ему также присуща божественная сторона), а двойственное отношение к нему объясняют изменением верований, связанных с духами предков [12. С. 168; 14. С. 121]. Сходство русского домового и японского *дзасики-вараси* может быть случайным или иметь общекультурные причины.

Примечания

¹ См.: <http://www.nichibun.ac.jp/youkaidb>.

² В пользу этого Сасаки указывает схожий мотив в поверьях об этих духах: так, в районе Тохоку верили, что водяной дух *каппа* иногда посещает заднюю комнату и проказничает там, как *дзасики-вараси*.

Литература

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 2.
2. *Ватанабэ С.* Ёкай то акума но оросий ханаси [Страшные рассказы о нечистой силе и чертях] // Минва но тэтэ [Фольклорные записки]. № 27. 1986. С. 111–122. (На яп. яз.)
3. *Ватанабэ С.* Мэдэмиру ёкай, каики гэнсё. I. Рэсий. II. Домовой. III. Хинотама [Сверхъестественные существа и чудеса своими глазами. I. Леший. II. Домовой. III. Блуждающие огни] // Народо [Народ]. № 37. 1998. С. 55–59. № 38. 1998. С. 59–61. № 39. 1999. С. 56–58. (На яп. яз.)
4. *Ватанабэ С.* Росиа но ёкай гати [Россия: персонажи нечистой силы] // Минва но тэтэ [Фольклорные записки]. № 27. 1986. С. 60–71. (На яп. яз.)
5. *Гиран Ф.* Росиа но синва [Русская мифология] / Пер. Э. Кокай. Токио, 1960. (На яп. яз.)
6. Ёкай-гаку но кисо чисики [Основные сведения по японской демонологии] / Под ред. К. Комацу. Токио, 2011. (На яп. яз.)
7. *Ивамото Ю.* «Самуто но баба» то Сасаки Кизэн [«Баба Самуто» и Сасаки Кизэн] // Тохоку минзоку [Этнография в регионе Тохоку]. № 30. 1996. С. 1–8. (На яп. яз.)
8. *Исида Э.* Каппа комахики ко [Каппа: водяной дух, затаскивающий лошадь в воду]. Токио, 1948. (На яп. яз.)
9. *Ито И.* Русарука, русария, порудоницца. Сураву синва ни окэру дзикан но синкакука во мэгутэ [Русалка, русалия, полудница. К проблеме персонификации времени в славянской мифологии] // Народо [Народ]. № 35. 1997. С. 11–16. (На яп. яз.)
10. *Канэко Ю.* Русарука (Мизу но ёсэй) ни цуйтэ [О русалках (водяных духах)] // Мадо [Окно]. № 17. 1976. С. 22–27. (На яп. яз.)
11. Кокугакуин дайгаку нихон минзокугаку кэнкюкай [Общество по изучению японского фольклора при Университете Кокугакуин]. Иватэ-кэн, Иватэ-гун, Иватэ-тэ Кавагути [Префектура Иватэ, уезд Иватэ, Иватэ-тэ Кавагути] // Минзоку сайхо [Фольклорные экспедиции]. 1958. С. 1–38. (На яп. яз.)

12. *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001.

13. *Курихара С.* Сураву кюукэцуки ко [Упыри в славянской мифологии]. Токио, 1980. (На яп. яз.)

14. *Левкиевская Е. Е.* Домовой // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 120–124.

15. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и коммент. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

16. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.

17. *Мияги кэн* [Префектура Мияги]. Ёкай, сибито: ёкай [Ёкай, покойники: ёкай] // Мияги-кэн си: Минзоку III [История префектуры Мияги. Фольклор. III]. № 21. 1956. С. 439–455. (На яп. яз.)

18. *Накамура К.* Дзасики-вараси ко [Исследование о дзасики-вараси] // Иватэ дайгаку киё [Сборник статей Университета Иватэ]. № 4. 1996. С. 1–9. (На яп. яз.)

19. *Наката Х.* Росия косё бунгэй кэнкю [Исследование русского устного народного творчества] // Кокурицу дайгаку Харубин гакуин ронсю [Сборник статей Харбинского государственного института]. Т. 1. Харбин, 1940. С. 45–111. (На яп. яз.)

20. *Невский Н. А.* Цуки то фуси [Луна и бессмертие]. Токио, 1971. (На яп. яз.)

21. *Нисимаэ К.* Коконохэ-гун ни окэру дзасики-вараси но сюсюо [Разные поверья о дзасики-вараси в уезде Коконохэ] // Минкандэнсё [Народное предание]. № 12. 1948. С. 9–11. (На яп. яз.)

22. *Сасаки К.* Тоню но дзасики-вараси то осирасама [Дзасики-вараси и осирасама в Тоню]. Токио, 2007. (На яп. яз.)

23. *Сасаки К.* Дзасики-вараси но ханаси [Рассказы о дзасики-вараси] // Кёдо сюми [Влечение к родине]. № 50. 1924. С. 1–11. (На яп. яз.)

24. *Сасаки К.* Осю но дзасики-вараси но ханаси [Рассказы о дзасики-вараси в регионе Осю] // Нихон минзоку си тайкэй [Сборник японского фольклора]. Т. 9. Токио, 1974. С. 100–178. (На яп. яз.)

25. *Татики С.* Росиа но мацури [Русские праздники] // Росиа [Россия]. Токио, 1917. С. 14–17. (На яп. яз.)

26. *Цукадзаки К.* Икёу то минкангирэй [Язычество и календарные обряды] // Саппоро дайгаку гайкокуго гакубу ронсю [Сборник статей факультета иностранных языков Университета Саппоро]. № 59. 2003. С. 151–168. (На яп. яз.)

27. *Цукадзаки К.* Кита росиа но буйричка [Былички на Русском Севере] // Народо [Народ]. № 34. 1997. С. 37–42. (На яп. яз.)

28. *Цукадзаки К.* Шуликуны в Архангельской области // ЖС. 1999. № 3. С. 21–23.

29. *Alexinsky G.* Mythologie slave // Mythologie générale / Sous la dir. de F. Guirand. Paris, 1935. P. 253–269.

30. *Alexinsky G.* Slavonic mythology // New Larousse encyclopedia of mythology / Ed. by F. Guirand. London, 1968. P. 281–298.

Анна Аркадьевна Плотникова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ИЗ ОПЫТА ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ: «НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ» КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА СОБИРАТЕЛЯ

С термином «низшая мифология» во всем разнообразии его функционирования и применения к различным задачам исследования автору довелось детально познакомиться на конференции, организованной академиком Н. И. Толстым совместно с сербскими коллегами во главе с академиком П. Ивичем. Конференция под названием «Низшая мифология балканских славян» прошла в Белграде и Сокобане в 1994 г.¹, причем важным стал вступительный доклад Н. И. Толстого «Делится ли славянская мифология на высшую и низшую?», в котором он подверг сомнению гипотезы о существовании в древности славянского сонма богов. В вопросниках, которые в настоящее время применяются при полевом исследовании народной культуры, используются термины «демонология»², «народная мифология»³. Полевая работа свидетельствует о верности тезиса Н. И. Толстого о том, что на сегодняшний день мы имеем дело именно с остатками мифологических представлений у носителей традиционной народной культуры в различных славянских регионах⁴. Чтобы объяснить суть, методы и задачи этнолингвистики, Н. И. Толстой часто обращался к примеру работы археологов. По его мнению, методика этнолингвистики обнаруживает сходства с работой археологов значительные. По осколкам найденного разбитого кувшина археолог может восстановить весь кувшин (как предмет материальной культуры). Этнолингвист по найденным сохранным остаткам поверий и обычаев, т.е. архаическим элементам народной культуры, которые мы наблюдаем сегодня, может собрать цельную картину народных представлений в изучаемом регионе⁵. Но сбор подобных сведений нельзя назвать легкой задачей для исследователя. Неслучайно законченный в 2012 г. пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности»⁶ содержит минимум полевых данных, зафиксированных в XXI в., и максимум записей, собранных целенаправленно большим коллективом собирателей по специальной программе Полесского этнолингвистического атласа — из хранящегося в Институте славяноведения РАН «Полесского архива»⁷.

Мое внимание будет сконцентрировано на особенностях сбора полевых

данных в мультиконфессиональных сообществах на Балканах, прежде всего на территории диалектов сербскохорватского языка (работа в экспедициях конца XX — начала XXI в. проходила у православных и славян-мусульман в Сербии, Боснии и Герцеговине). В каждом из балканославянских регионов на протяжении последних 20 лет мною собирались сведения по народному календарю, семейной обрядности (рождение, свадьба, смерть), сельскохозяйственной обрядности и народной мифологии. Разумеется, наиболее сближающей представителей всех этноконфессиональных сообществ на Балканах, своего рода универсальной темой следует признать семейную обрядность, поскольку всегда найдется общая отправная точка беседы, предполагающая заинтересованное участие обеих сторон — собирателя и информанта. Такие «жизненные» темы, как рождение, свадьба, кончина (вехи на пути человека), близки и понятны людям любой конфессиональной принадлежности. При этом нередко с женщинами (а на Балканах именно женщина — носитель традиции, по меткому замечанию Т. В. Цивьян) беседе можно было начинать со свадьбы, как наиболее радостного, позитивного события в жизни. То же самое касается и темы рождения ребенка (с важным уточнением: в случае, если дети информантки живы). Важно отметить, что родины — более интимная сфера для беседы, чем, например, свадьба, на которую на Балканах в сельской местности легко попадает любой гость села, даже прохожий. При этом следует особо подчеркнуть, что в нашем случае речь идет о сельской традиции, поскольку этнолингвистический опрос предполагает опору на аутентичность информанта — носителя культурной традиции обследуемого села.

Сфера народного календаря — также весьма благодатная тема для бесед со славянами на Балканах с целью определения архаических компонентов народной культуры. Так, например, рождественская обрядность православных (особенно сербов, черногорцев) особенно насыщена ритуалами, предписаниями, запретами и магическими приемами как с целью обеспечить плодородие и плодovitость (своего рода «магия изобилия»), так и с целью обезопасить себя

от всяческого зла, болезней и бедствий в следующем году (условно говоря, «апо-тропеическая магия»); подробностями этого сербы-собеседники очень охотно делятся. Можно сказать, что это своего рода «визитная карточка» сербской календарной обрядности. Отметим также, что многие святочно-рождественские мотивы хорошо прослеживаются и у католиков, причем в анклавных областях они сохраняются лучше (например, у градицанских хорватов среди австрийцев и венгров⁸). У мусульман, проживающих в Боснии и Герцеговине, а также в юго-западной Сербии (напомним, что в социалистической Югославии «мусульманин» можно было записать в графе «национальность», подобная этноконфессиональная характеристика сохраняется и в Сербии, тогда как в Боснии и Герцеговине мусульмане именуют себя «бошняками» в противовес «сербам», или «православным»), ситуация с магическими действиями в течение календарного года несколько иная. В данном случае наблюдаются две тенденции: во-первых, приуроченность магии изобилия к иным календарным праздникам, нежели их традиционные Курбан-байрам и Рамазан-байрам; в частности, в Боснии и Сербии выделяется праздник *Jurjevo* 'Юрьев день', который является ключевым в магии календарного года. Именно к нему приурочены гадания о жизни и смерти, о замужестве, магия здоровья и процветания (в частности, битье крапивной или кизилловыми ветками, умывание у мельничного колеса чистой водой и пр.). Для мусульманского *Jurjevo* характерна также и апотропеическая магия с целью защиты от активизирующихся в канун этого дня ведьм, дьяволов и другой нечисти. Другая отмеченная тенденция — перенос архаических компонентов магии изобилия на обрядовые реалии, связанные с мусульманской религией: например, закапывание костей жертвенного курбана в муравейник, чтобы плодились овцы в течение года (православные сербы закапывают кости «печеницы» или «заоблицы», т.е. жертвенного рождественского животного — овцы или поросенка). Хозяйственная обрядность, в определенной степени «примыкающая» к народному календарю в части земледелия, скотоводства, строительства и пр., наименее зависима от религиозной принадлежности носителя традиции и может быть также общей в условиях контактного проживания двух конфессиональных групп, в частности сербов и мусульман Боснии и Герцеговины (ср. обряды и ритуалы при строительстве дома в регионе Високо⁹).

На этом фоне самой сложной частью опроса носителей какой-либо славянской традиции следует считать темы, касающиеся народной мифоло-

гии. Достаточно непросто построить беседу с сельским жителем таким образом, чтобы он воспроизвел бытующие в регионе былички и мифологические рассказы, а также магические формулы при исполнении архаических ритуалов, а тем более заговоров. В данном случае можно выделить несколько приемов собирателя, стремящегося к тому, чтобы богатый архаический славянский материал поступил в распоряжение ученых, а также стал общим культурным достоянием того или иного региона. Коммуникативная установка собирателя, разумеется, направлена на привлечение внимания собеседника к теме народной мифологии (здесь важен и отказ от заранее неудачной стратегии: «я ничего собрать не смогу, потому что они мне ничего не расскажут», вариант: «потому что здесь мифология не сохранилась»); для этого необходимо показывать живую заинтересованность в данной теме (т.е. собиратель допускает для себя возможность существования чего-либо сверхъестественного, до сих пор не изученного). Любопытно, что в этом случае термин «исполнитель» касается в полной мере и самого собирателя-исследователя. Невозможно не вжиться в роль активного собеседника, обдумывающего услышанное и погрузившегося в мир волшебных историй. Если такая роль ученому импонирует, то это можно считать залогом успеха.

Отметим, что во время беседы всегда есть возможность перейти от любой «нейтральной» темы к теме народной мифологии; так, для балканославянских регионов в рамках родинной обрядности легко заострить внимание собеседника на теме оберегов новорожденного, задав, например, вопрос: «Что нужно делать, если ребенок плачет и не может остановиться?» Мотивирующий информанта вопрос позволяет записать не только сведения о разных типах магической защиты новорожденного от злых сил, но и заговоры, сопровождающие предпринимаемые действия, а также целые мифологические рассказы о вредоносных персонажах (ср. рассказы о вилах и способах защиты от их вредоносных действий по отношению к новорожденному у славян-мусульман Приепольско-Прибойского региона¹⁰). У балканских славян в рамках родинной обрядности также замечательно «работает» переход к народной мифологии через вопрос: «Почему нельзя допускать младенца, уже отлученного от грудного молока, к повторному кормлению грудью?» Ответом практически всегда служат не только мифологические рассказы о «повторняках» (серб. *повратњак*, болг. *повторак*, т.е. ребенок, повторно допущенный к груди матери)¹¹, но и вообще о людях, которые могут слезить или подвержены сглазу. Такие поверья встречаются практически на всей тер-

ритории балканских славян, а также в карпато-балканской зоне Румынии¹².

Во время беседы по теме похоронно-поминальной обрядности нельзя не задать вопрос, который может служить «ступенькой» к рассказам о вредоносных действующих покойников, якобы превращающихся в вампиров¹³: «Можно ли допускать животных в помещение, где находится покойник?» Уточнение касается представлений о том, что нельзя переступать, перешагивать, передавать предметы через тело умершего, методом обсуждения становятся ответы на наводящий вопрос: «Что будет, если кошка перепрыгнет через покойного?» У балканских славян обычно следуют рассказы собеседников об обращении умершего в вампира или «ходячего» покойника, что характерно не только для балканославянского ареала, но и всей карпато-балканской зоны исследования (Румыния, западная Украина). Такой прием оказывается удачным в беседах не только с православными, но и с мусульманами Боснии и Герцеговины, от которых на первый взгляд тяжело получить информацию о демонологических персонажах и тем более услышать от них былички, мифологические рассказы.

Разумеется, когда речь идет о народном календаре, уместными оказываются расспросы об активизации нечистой силы в кануны праздников: Рождество и Святки (у христиан), Юрьев день (причем о Юрьеве дне — для всех конфессий у славян на Балканах), св. Люция (у католиков).

Психологический барьер при разговорах на темы народной мифологии можно считать пройденным, если собеседники начинают рассказывать о местных ведьмах или «морах» (девушках-ведьмах, давящих молодых мужчин ночью, у южных славян: поверье известно мусульманам, католикам и православным Боснии и Герцеговины, ср. рассказ о молодом мусульманине из Белашницы, которого «давит» по ночам молодая девушка-соседка, оказавшаяся «морой»; юноша избавляется от напасти, последовав совету местного ходжи), об отбирании молока у коров и овец, о подкарауливании местной ведьмы и способах ее распознавания. После такого рода рассказов собеседник уже не сочтет неуместными вопросы обо всех других демонологических персонажах: змеях, превращающихся в людей и посещающих девушек по ночам; обитателях воздушных и водных стихий, лесов, гор и полей, опасных местах вблизи села, демонов — защитниках дома, моста, клада и демонов — предсказателей судьбы. В последнем случае возможна смычка с повествованием о рождении ребенка: «Как узнать судьбу ребенка? Какие действия предпринимаются для этого?» Ответами на подобные вопро-

сы становятся повествования о демонах, предсказывающих судьбу ребенку (их наименования различаются от региона к региону, показывая культурные ареалы Южной Славии¹⁴).

Разумеется, в каждом конкретном случае следует учитывать и расположенность собеседника общаться на темы народной мифологии (некоторые информанты этого не делают, считая богомерзким делом обсуждение «демонов»; другие информанты не интересуются или не знают ее, объясняя это тем, что у них не было бабушек, дедушек, которые могли бы передать такие сведения). Несомненно, многое зависит от личности собеседника, тип и структура которой изначально могут быть определены собирателем по ряду признаков: любая подозрительность исполнителя в отношении собирателя никак не может располагать к обсуждению темы «местной ведьмы» и подобных сюжетов¹⁵. И напротив, более впечатлительные и даже поэтически настроенные информанты порой и сами собирают такие рассказы¹⁶.

С наиболее набожными собеседниками, решительно не желающими обсуждать демонологию (или «низшую мифологию» в терминологии Н. И. Толстого), целесообразно обратиться к сюжетам о святых, которые посещают людей, возвещая или прорицая что-либо, поучая или испытывая. Так, для православных сербов характерны повествования о св. Савве в облике бродячего нищего, испытывающего прохожих и хозяев. Подобные рассказы есть и у мусульман, в которых вместо св. Саввы фигурирует *dobri*¹⁷, заходящий в дом богатых людей под видом человека. Вот, например, быличка из Високского края (Босния и Герцеговина), записанная от мусульман:

Ну, говорю, еще слышала рассказ, как пришел нищий в село, чтобы просить. И пришел к одному богачу, самому богатому в селе. А это был добрый человек и превратился в нищего. И этот ему ничего не дал. Он пришел в сумерках, появился, пришел просить и спросил, можно ли переночевать. «Каков ты, посмотри на себя, ты еще мне в дом будешь входить!» И прогнал его. И тогда всё у него повернулось плохо. Скот у него подох, близкие разболелись, все, всё из-за этого. И вот, что же ему делать. Ходил несчастный, просил, спрашивал, и кто-то ему сказал: «Приходил ли к тебе человек, тогда и тогда, такой и такой?» — «Да». — «Что ты сделал?» Говорит: «Прогнал его. Ничего ему не дал. Он хотел переночевать». — «Э, это у тебя всё из-за этого». И говорит: «То малое, что у тебя осталось, раздай сиротам». Ну, это я слышала, что случилось в одном селе там, около Киселяка село. И это я слышала еще от своих, что так случилось с одним человеком, и они имя называли, так это было (с. Гине, Эмина Смайлович, 1942 г.р.).

Соответствующие народные повести и легенды о св. Савве были записаны нами от православных, например в Приепольском крае Сербии, и в этих текстах святому приписываются черты «странствующего божества», награждающего или наказывающего людей за соответствующие добрые или злые деяния и обучающего их пахать, ткать, печь хлеб и т.д. Ср. мнение В. Чайкановича о том, что такое «странствующее божество», функции которого воспринял позже св. Савва, известно у самых разных народов: это и египетский Осирис, и греческий Дионис, и германский Тор и т.д.¹⁸

Нельзя не отметить, что у мусульман на Белашнице бытует также представление, что умерший, который является близким после своей смерти, — положительный мифологический персонаж *dobri*, помогающий впоследствии людям:

Kad se umre, kad umre osoba. Bio insan. Ne, e, ako t se nekom ona uvećer ili do-dva dana ako je nekome se ona ukazala pred očima, to je dobri [Когда умирают. Был человек. Не, если кому-нибудь вечером или в течение первых двух дней явился, привиделся, это «добрый»] (уроженка с. Умоляни Медина Элезович, 1949 г.р.).

Примечательно, что эта информация была нами получена при опросе по теме похоронно-поминальной обрядности. Вероятно, в этом случае речь идет о приобретении своеобразного духа — защитника семьи, рода, что в целом хорошо вписывается в балканский контекст, вспомним многочисленные балканские представления о духах — защитниках локуса (серб. *таласон*, *тилисум*, в.-серб. *сенћа*, ю.-серб. *сајбија*, болг. *таласъм*).

Мусульманам в юго-западной Сербии, а именно в соседнем с Приепольским краем Санджаке, известны оба типа представлений о персонаже, который здесь называется тоже *dobri*. И здесь на помощь собирателю приходят более старые опубликованные записи. Во-первых, это высшее существо наподобие св. Саввы (о чем сразу говорится в легенде):

По легенде православного населения, святой Савва ходит по свету, учит народ жить лучше, а у мусульман это Добрый, человек, наделенный сверхъестественными способностями, цель жизни которого — делать людям добро, помогать им, учить новому. Шел Добрый через село, увидел человека, который пашет, делая борозду только с одной стороны. Научил его приспособить соху, чтобы пахать с обеих сторон. Сосед потом подошел, удивился и спросил, кто его этому научил. «Проходил некий добрый человек и научил меня, дай Бог ему всего самого доброго!» Встретил Добрый жен-

щину, которая ткала, протаскивая челнок только с одной стороны, затем перекидывала и снова так [делала]. Он научил ее протаскивать челнок с обеих сторон. Второй раз пришел Добрый, переодетый в другую одежду, и спросил, кто научил ее так ткать. «Да нет, кто бы меня научил, это я сама догадалась!» — «Дай Бог, чтобы весь год мучилась, под пазухой [полотно] носила»¹⁹.

Во-вторых, находим свидетельства об амбивалентности персонажа:

Днем, когда едят яблоко, кожуру нужно бросать на горячую плиту, чтобы пахла. Тогда «добрый» почувствует запах и придет в дом. Каждому приятно, чтобы «добрый» пришел в его дом. Ночью кожуру не следует бросать в огонь. Привлеченный запахом «добрый» всё равно придет, чтобы вдохнуть запах яблока, но уйдет почему-то сердитый²⁰.

В этом втором случае речь идет именно о духе — защитнике рода, семьи, которого не следует напрасно тревожить по ночам.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что сбор сведений по народной мифологии — весьма сложное, но важное мероприятие. Умело расспрашивая собеседника, исследователь имеет возможность фиксировать заговоры, запреты, предписания и, самое главное, наличие той системы «низшей» мифологии, которая до сих пор сохраняется в представлениях разных славянских регионов. Именно они предоставляют ученому материал для дальнейшей реконструкции славянских древностей²¹. Заметим, что в наиболее благоприятных случаях от одного собеседника можно услышать всю совокупность народных демонологических представлений, характеризующих исследуемый регион. Но даже такое везение, по моему мнению, связано не только с внешними благоприятными условиями для беседы, но и с тем, что собиратель испытывает искренний, неподдельный интерес к личности собеседника, к тому, что и самому исследователю представляется событием удивительным и интересным. Такая установка в идеале должна присутствовать при работе в любой этноконфессиональной общности. На мой взгляд, существует «золотое» правило собирательской работы: когда собиратель покидает информанта, он должен быть доволен записанным материалом, тогда как информант (погрузившись во время разговора в воспоминания о неактуальных по большей части ритуалах, обычаях и поверьях) остается доволен беседой с исследователем.

Примечания

¹ Краткий обзор конференции опубликован в «Живой старине» за 1996 г. (№ 1. С. 63–64).

² Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 37.

³ Плотникова А. А. Материалы для изучения балканославянской народной культуры. М., 2009. С. 47–57 (1-е изд. — 1996).

⁴ Впрочем, по мысли А. Н. Веселовского, мифологическое мышление — всеобщий феномен человеческого сознания, к каким бы сферам бытовой и духовной жизни мы ни обратились.

⁵ Эти размышления Н. И. Толстого, оставленные в рукописи и объясняющие суть метода московской этнолингвистической школы, часто приводит С. М. Толстая, характеризуя, в частности, принципы составления словаря «Славянские древности», см., например: Толстая С. М. Основные положения концепции словаря (XV Международный съезд славистов. Презентация словаря «Славянские древности») // Славяноведение. 2014. № 4. С. 87.

⁶ Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012.

⁷ Подробнее о «Полесском архиве» и его электронной версии см.: Плотникова А. А. Полесский архив: база данных и исследования // ЖС. 2012. № 4. С. 35–38.

⁸ См., например: Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. С. 139–143.

⁹ Плотникова А. А. Строительство дома у мусульман на Балканах: символика начала (по полевым материалам из Боснии, Сербии) // Балканский тезаурус: НАЧАЛО. Балканские чтения 13: Тезисы и материалы (Москва, 7–9 апреля 2015 г.). М., 2015. С. 172–178.

¹⁰ Плотникова А. А. Традиции православных и мусульман на пограничье Сербии, Черногории и Боснии // ЖС. 2015. № 3. С. 57–58.

¹¹ Полесские параллели к этому верованию были отмечены Н. И. и С. М. Толстыми еще в 1983 г. (см.: Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 11).

¹² См., например: Голант Н. Г., Плотникова А. А. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммуны Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 2: 2009–2011. М., 2012. С. 403.

¹³ Несмотря на негативные коннотации «кровожадного демона», которые могут быть связаны с широко употребляемым у славян на Балканах термином «вампир», речь здесь практически всегда идет о «ходячем» покойнике, посещающем своих близких после смерти — как творящем бесчинства, так и, наоборот, помогающем им ночью по хозяйству.

¹⁴ Подробнее см.: Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. С. 243–249, 694–711.

¹⁵ Разумеется, добиться рассказа об абстрактной ведьме как типе мифологического персонажа невозможно, поскольку в быличках всегда присутствует конкретика, являясь их неотъемлемой характеристикой (точное указание, где и когда что-либо произошло, как правило,

является зачином подобных мифологических рассказов).

¹⁶ См. публикацию рассказов о людях, подобных змеям-драконам («Ала», «Змей и змеица» и др.), в журнале «Живая старина» за 1998 г. (№ 1. С. 53–55). Примечательно, что через год после этой публикации, когда я снова побывала в селах Княжевацкого края, сам рассказчик Радомир Виденович стал личностью очень известной в окрестностях Княжеваца; к нему стали особенно уважительно относиться как к местному знатоку традиции, о котором написали в «русском» журнале.

¹⁷ В данном случае вместо турцизма *евлие* из тур. *evliya* 'святой' (ср. записи в болгарских Родопах от помаков: *Плотни-*

кова А. А., Узенёва Е. С. Экспедиция в болгарское село Аврен // ЖС. 2002. № 4. С. 44, где добрым духом, помогающим людям, выступает *евлие*, являющийся в образе белогобородого старца-странника, используется славизм *dobri*, но сюжеты мифологического рассказа не меняются, хотя и варьируются).

¹⁸ *Чайкановић В.* Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Т. 1. Београд, 1994. С. 451.

¹⁹ *Дердемез Х.* Народне приче // Новопазарски зборник. Књ. 22. 1998. С. 287–288.

²⁰ *Дердемез Х.* Прегршт народних умоторина (од Лима до Сјенице) // Новопазарски зборник. Књ. 17. 1993. С. 153.

²¹ Из современных работ нельзя не отметить выдающиеся исследования

Л. Н. Виноградовой, например монографию «Народная демонология и мифоритуальная традиция славян» (М., 2000), многочисленные статьи коллектива авторов в этнолингвистическом словаре «Славянские древности», посвященные славянским мифологическим персонажам, и др.

Авторская работа выполнена в рамках проекта «Язык и культура в полиэтничных и поликонфессиональных сообществах Юго-Восточной Европы XXI века: междисциплинарное исследование» (программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Культурно-сложные сообщества: понимание и управление»).

Людмила Николаевна Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ОСОБАЯ КАТЕГОРИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ: ДУШИ-«ПОКУТНИКИ»

В записных книжках Н. В. Гоголя среди черновых набросков, заметок по этнографии и истории, конспектов к лекциям, относящихся к периоду 1849–1851 гг., была обнаружена следующая запись (по-видимому, выписка из какого-то периодического издания):

В Белоруссии около так называемого *поминального дня* (задушного дня) простолюдины (...) вечером начинают поминать усопших: тайком готовится пир в какой-нибудь часовне или в пустом доме близ кладбища; ставят блюда с кушаньем, напитки, овощи; вызывают души покойников, зажигая вино и лен; по цвету пламени судят о явлении душ, призываемых следующими словами: «Чего потребуешь, душечка, чтобы попасть в небо? Не хочешь яства и питья, оставь нас в покое, а если не послушаешь просьбы, то во имя отца и сына и св. духа! видишь господский крест, акыш!» Простой народ уверен, что такое угощение и песни доставляют отраду душам, находящимся в чистилище... [б. С. 426]¹.

Можно предположить, что приведенный фрагмент поминального обряда был записан среди католиков Западной Белоруссии и совершался этот ритуал в честь душ, отбывающих на земле срок очищения от грехов, к которым живые люди обращались с типовым вопросом: «Чего душе нужно, чтобы попасть в рай?» В дальнейшем былички о встрече ночных путников с особым типом умерших — с неприкаянными грешными душами, обреченными отбывать наказание в земном мире до тех пор, пока не выпросят прощения у Бога, — публиковались в трудах

М. Федеровского (данные из Гродненской губернии), П. В. Шейна (из этой же губернии), П. П. Чубинского (из Подольской губернии), В. Гнатюка (из украинского Прикарпатья), И. Беньковского (с Волини) и других этнографов.

В большинстве нарративов этой тематической группы отражается правило поведения человека при встрече с кающимися душами-скитальцами, согласно которому надо было задать вопрос: «Чего душенька хочет?», ибо — согласно народным поверьям — любой живой человек мог помочь душе раскаявшегося грешника вымолить у Господа отпущение грехов и заслужить духам-страдальцам Царствие Небесное. Следовало только узнать причину наказания и способ искупления. Жители местечка Свислочь Гродненской губернии верили, что «та душа, которая еще не заслужила спасения, блуждает по свету и, когда повстречает какого-нибудь разумного и бесстрашного человека, который не испугается ее, а спросит: “Побожная душечка, чего тебе нужно [в оригинале: *czáhó patrebujesz*]?” — тому она скажет: меня зовут так-то и так-то, попросит одарить от ее имени нищих либо заказать в ее память церковную службу. И тогда она сможет встать на путь спасения, а тому человеку, кто поможет ей спастись, она будет помогать с того света» [13. С. 54, № 162]. В отличие от «нечистых» покойников, контакты с которыми воспринимались как вредоносные и крайне опасные для живых, души, отбывающие срок покаяния, хотя и пугают, не желая того, прохаживают, но считаются сравнительно безвредными, ищущими встреч с человеком исключительно ради своего спасения. Вот как объясняли это

белорусы Волковысского повета: «...они никому не вредят, а показываются людям лишь для того, чтобы те спросили: “Побожная душечка, чего желаешь?” Тогда покойник расскажет, что ему нужно, и если человек всё исполнит, то душа уже больше ходить не будет, ибо она уже спасена (...). Петушиного крика эти духи не боятся, потому что они ходят по Божьей, а не по чёртовой воле» [13. С. 54, № 161].

Таким образом, первым существенным отличием «душ на покаянии» является то, что блуждать по ночам в земном мире им предначертано свыше («ходят по Божьей воле»). Поэтому все христианские символы, обычно используемые людьми для защиты от нечистой силы, не только не отпугивают их, но являются высоковолевыми, ибо служат им во спасение души. Кроме того, в особую категорию мифологических персонажей их выделяет специфическая терминология, связанная с понятием «покута» 'наказание/кара/епитимия за грехи': укр. *покутуючи души* — это раскаявшиеся грешные души, отбывающие наказание в ожидании Божьего прощения. В основе этой терминологии лежит католическое учение о посмертном покаянии как обязательном акте, обеспечивающем каждому грешнику возможность искупления грехов ради спасения души. При жизни человека ту или иную «покуту» на него накладывает священник, а после смерти согрешившего человека его душа приговаривается Всевышним на определенный срок отбывать наказание, чтобы полностью раскаяться и, очистившись от грехов, получить с Божьего дозволения доступ в рай. Наконец, еще одним отличительным признаком рассматриваемых персонажей является их особое речевое поведение, подтверждающее признание ими христианских святынь (при встрече с человеком они говорят: «Хвалю Бога так само, як и ты!»²).

В круге традиционных представлений о «ходячих» покойниках разного рода (душа недавно умершего родственника; предки-«деды»; скончавшиеся не

своей смертью; упыри и т.п.) рассматриваемые персонажи занимают особое место, ибо они ищут встреч с живыми людьми не для того, чтобы высказать им свою обиду на неисполнение должных похоронно-поминальных обычаев или чтобы отомстить за обиды, наказав за неправильное поведение, напугать, навредить и т.д., а исключительно для того, чтобы с помощью человека добиться искупления грехов и попасть на небо. Они не причислялись к категории вредоносных злых духов, от которых можно было защититься крестом и «словом Божиим», а воспринимались как души-страдальцы, преданные Богу, ищущие спасения и заслуживающие сострадания со стороны живых людей. Среди них могли быть и невинные душеньки, страдающие за прегрешения своих родственников, например умершие некрещенные дети; либо это были люди, умершие без предсмертного покаяния. В одной белорусской быличке рассказывается, как ехавший ночью человек встретил на пути маленького ребенка и догадался спросить: «Чаго, душа, потребу́я?» «Креста!» — ответило дитя. Человек осенил младенца крестным знамением, дал ему имя «Ева», и дитя отошло, говоря: «Свят, свят, свят Господь, наш заступник, земля полна славы Его!» (Гродненская губ. [11. С. 318]).

Поскольку разные формы вербальной «святости» со стороны живых людей могли оказаться спасительными для душ-скитальцев, востребованным считалось даже неосознанное их применение (произнесение). В Сенненском уезде Могилевской губернии был записан («от католички») рассказ о незримо присутствующей в доме чьей-то грешной душе. В одной хате всех удивляла ручка двери, которая постоянно цеплялась за каждого проходящего мимо, разрывая его одежду. И все пострадавшие при этом чертыхались. Однажды пришел в дом ксендз, и ему тоже дверная ручка разорвала облачение, на что онотреагировал словами: «Ах, каець, што ты гэто, ангел с тобой?» Как только он это произнес, послышались слова благодарности: «Ах, ах, ах! дякуй, дякуй, дякуй!» А ночью этому ксендзу приснился ангел и сказал: «Ты спас грешную душу! Яна сидзела на клямыц и усякаго чапала, каб хто сказав на яе што святое!» [9. С. 162].

Внешний вид духов-«покутников» в подобных суеверных рассказах описывается крайне редко, потому что они либо плохо видны в ночной темноте, либо это принципиально незримые существа. Поэтому факт их присутствия в земном мире определяется чаще всего звуковыми признаками (шум, шорох, звук шагов, стоны, вздохи, плач и т.п.). Если же это зримый образ, то он описывается как неясный призрак, антропоморфная фигура, силуэт; иногда это телесная копия конкретного умершего

человека (ребенок, бородатый мужик, ксендз). Некоторым грешным душам суждено было испытать очищение огнем либо водой или же отбывать срок наказания в дорожной колее. Так, однажды, когда сидящие возле печи люди услышали сильный треск горящих дров, они догадались, что это *покутуюча душа*, и задали традиционный вопрос: «Всякое диханіе да хвалить Господа! Чого душа потребу́е?» В ответ услышали: «Я вже покутовав три роки під млинським колесом, три роки маю покутовати в огнику, а три роки на дорозі, де фіри [т.е. груженные телеги] заїздять до млина» [5. С. 377].

Для того чтобы распознать душу-«покутника» среди прочих разновидностей «ходячих» покойников, люди, знающие правила поведения, при столкновении с призраком прежде всего произносили «проверочные» слова (своеобразный пароль): «Всякое дыхание да хвалит Господа!» или: «Хвалиш ли Бога чи не хвалиш?» Если в ответ слышали правильный отклик: «И я хвалю!» («Хвалю Бога так само, як ти!»), то дальше смело спрашивали, чего душа хочет. Подобные представления были характерны для жителей западных областей Белоруссии и Украины. Например, при встрече с ищущей спасения грешной душой считалось необходимым произнести фразу: «Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Всяка тварь хвалит Бога, а ты хвалишь?» Если это «дух на покаянии», то он ответит: «Хвалю!» — и затем скажет, что ему нужно (Староконстантиновский уезд Волынской губ.) [1. С. 30].

Много подобных историй записано от лемков украинского Прикарпатья: «Про покутоване душ оповідають <...> дуже багато легенд» [5. С. 210]. В одной из них заночевавший у хозяина прохожий странник сумел избавить домочадцев от вторжения какого-то духа: тот каждую ночь разбрасывал домашние вещи, шумел, пугая спящих людей. Увидев в темноте фигуру человека, странник догадался сказать: «Ўшэлькі дух пана Бóга хвály!» И услышал в ответ: «І йа хвальу, а́лим тыйшко зогр́ішіў [И я хвалю, но я сильно согрешил]». Тогда ночующий в хате прохожий спросил: «Чёго д́уша потшебу́йи?» Дух ответил: «Най мій син найме́ sóрок службіў бóжих за му́й д́ушу!» Оказалось, что это приходил давно умерший отец хозяина дома; он *покутова́л* за какие-то свои грехи. Сын отслужил по отцу 40 поминальных служб, и хождения духа прекратились (Восточная Галиция) [3. С. 146–148, № 248].

В расчете на помощь живых людей в деле сокращения срока покаяния души-«покутника» обращались чаще всего к своим ближайшим родственникам, но иногда за помощью мог являться чей-то далекий предок. Так, в Подольской гу-

бернии был записан рассказ о девочке, которая часто слышала в доме «под припечком» чьи-то стоны. Она рассказала об этом взрослому, а те посоветовали ей произнести типовую формулу: «Всяка душа да хвалит Господа!», а затем спросить: «Душа покутуюча, чего ты хочеш и кто ты такая?» Так она и сделала, в ответ услышала: «Я бабка твоей бабки. Более ста лет, как я тут покутую. Бросаю на меня дрова, сметаю на меня сор. Я требую твоей помощи...» Далее страдальца-прабабка попросила девочку заказать в церкви богослужение за упокой ее души [10. С. 148–149]. По народным представлениям, очиститься от грехов «покутующей душе» мог помочь безгрешный ребенок. Если при сильном ветре слышалось громкое гудение в печи, то говорили, что там *поку́тывишыць* грешная душа умершего родственника. Чтобы облегчить ей *поку́ту*, домашние должны выдвинуть посильнее печную задвижку и произнести слова молитвы (Витебский уезд Витебской губ.) [8. С. 214].

Таким образом, карпатоукраинский глагол *покутовати* в комплексе анализируемых поверий означает «терпеть очистительные муки, отбывая назначенный свыше срок посмертного покаяния за грехи».

Какой же состав грехов не дает душам-«покутикам» перейти на тот свет? Это могли быть самые невинные поступки. Например, по данным карпатоукраинской мифологии, «дитина покутуе за те, що як ссала [сосала материнскую грудь], вдарила маму по груді, а мама не покарала її» [4. С. X]. К числу обреченных «на поку́ту» в этой же региональной традиции относились и те невинные младенцы, которых — по вине родителей — не успели окрестить сразу после рождения. Либо, наоборот, имелись в виду весьма тяжкие грехи, например женитьба кума на куме: «Чоловік покутуе за те, що оженив ся з кумою, наслідком чого земля не хоче його приймати до себе...» [4. С. X]. Из числа прочих грехов упоминаются следующие: «Інший чоловік покутуе тому, що вмер несповіданий [умер без исповеди] і домагаєт ся, щоби хто висповідав ся за нього <...> Скупар [скупец] покутуе за своє скупарство [жадность] <...> Богач покутуе за те, що брав усе від бідного нюхати табаку, а сам не купував ніколи...» [4. С. X]. Последний из перечисленных случаев описывается в быличке из Дрогобычского повета: жили два соседа — один богатый, другой бедный. Богач был так скуп, что не покупал табак, а постоянно просил у бедного соседа дать ему закурить. А после смерти он не смог попасть на тот свет и долго маялся, бродя по земле в ожидании искупления греха. Его сын пожаловался ксендзу, что отец «ходит». Тот посоветовал обратиться к умершему со словами: «Всякое диханіе хвалит

Господа Бóга! Чогó душá потрібує?» Когда сын так сказал, то услышал в ответ: «Возьми, сину, що найкрасші волі та дай тому бідному. Я за его табáку так поку́ту!» [3. С. 145–146, № 246].

Даже священники, хотя они и слуги Господни, могли быть обречены на посмертное отбывание наказания за то, что приняли от кого-то плату за церковную службу, но не отслужили ее. Жители Лисского повета Львовской губернии рассказывали об одном умершем ксендзе, который являлся поздно вечером своему коллеге, пока он не спросил, чего пришелец хочет. Тот молча показал три пальца, и живой ксендз сразу понял: надо отслужить три поминальные службы. После исполнения этой просьбы беспокойный дух больше не приходил [4. С. 50–51, № 670]. А среди белорусов Гродненской губернии бытовала быличка о монахе-бернардинце, который при жизни отказывался произносить принятое у католиков приветствие: «Да будет похвален Езус Христу!» А когда умер, то Бог ему за это «паку́ту назначыў, каб хадзиў па свете». Однажды умерший встретил действующего ксендза; тот не побоялся снять с духа его шляпу и произнес: «Пусть будет похвален Езус Христу!» — и умерший бернардинец смиренно произнес: «На веки веков, аминь!» Затем он добавил: «Спасибо!» — и исчез, потому что на этом кончилась его *паку́та* [13. С. 55, № 165].

Рассказы о покаянии пребывающих в чистилище (либо в земном мире) грешных душ наиболее широко представлены в западославянской мифологии, а у восточных славян они ограничиваются, как уже упоминалось выше, крайними западными территориями. Так, в народной демонологии Полесья подобные сообщения представлены единичными воляинскими текстами. Согласно этим данным, отличить душу умершего от живого встречного человека можно было, сказав приветственную фразу: «Хвалю Господа Бога до воздыхания!» Считалось, что живой человек должен был трижды повторить в ответ: «И я хвалю!» — тогда как умерший якобы произносил эту формулу лишь два раза [7. С. 371, № 279].

Спасительными для духа-«покутника», освобождающими его от посмертного наказания, могли быть не только формулы «христианской святости», но и некоторые агрессивные действия со стороны человека, например тройной удар по лицу. По сообщениям жителей Слонимского уезда Гродненской губернии, один человек трижды ударил по уху встречного призрака, который тут же принял вид красивого «пана» и стал благодарить ударившего следующими словами: «Гэто міне бацькі заклялі за тое, што я іх тры разы удерыў, так мне Буог задаў паку́ту, каб я хадзиў датуль, аж нім хто мне тры разы ні дасьць;

ціпер уже пайду просто да неба» [13. С. 59, № 174].

Сами по себе поверья о посмертных мятарствах грешной души, не допущенной в Царствие Небесное до того, как она получит прощенье Всевышнего, широко известны в народной демонологии всех славян (а также других европейских народов). Но круг представлений о духах-«покутниках», которые характеризуются специфической терминологией и своим особым сложившимся в локальных традициях составом сюжетов, зафиксирован на ограниченной территории украинокарпатских, западнорусских и восточнопольских областей. Более широко распространены верования о страданиях покаянных душ (*dusza pokutująca*, *dusza na pokucie*, *duch pokutny*) в польской мифологии [12. S. 276–302; 14. S. 215–218; 16. S. 165–166; 15. S. 148–149]. Эти мифические существа чаще всего принимают вид святящихся в ночной тьме огоньков, привлекающих внимание запоздалых путников. Им приписывались такие формы поведения, которые совершенно нетипичны для персонажей нечистой силы. Они якобы приходили на помощь истинно верующим, набожным людям, освещая им ночью путь до дома. И наоборот, сбивали с пути тех, кто слыл безбожником, не исполнял религиозные заповеди и т.п. (см. подробнее: [2]).

Для исследователей народной демонологии рассмотренный класс персонажей (души-«покутники») представляет особый интерес, поскольку позволяет проследить процесс демонологизации человеческой души, которая, отделившись от тела умершего, еще сохраняет какое-то время свои индивидуальные личностные признаки, вполне миролюбиво настроена по отношению к людям, ищет у них помощи в избавлении от греха. Но в дальнейшем — если ей не удастся перейти на тот свет — она становится всё более обезличенной, агрессивной и опасной, сближаясь с категорией демонов. В этом мифологическом комплексе отражаются сравнительно поздние этапы развития западославянской демонологии, когда продолжалось освоение христианской системы ценностей, связанных с представлениями о возможности искупления грехов в период посмертного пребывания души в чистилище. Вместе с тем отчетливо видно, как эти идеи народного католицизма адаптировались в мифологической традиции на основе устоявшихся моделей архаической народной культуры.

Примечания

¹ В примечаниях к академическому изданию указано, что соответствующая заметка была переписана Н. В. Гоголем из работы И. М. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (М., 1839) [6. С. 644]. — *Примеч. ред.*

² Вероятнее всего, приветствие, распространенное на Западной Украине и в Западной Белоруссии, связанное с унитарскими традициями и заимствованное из католической традиции (см.: *Трефилова О. В. Хвалить // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 407).*

Литература

1. *Беньковский И.* Смерть, погребение и загробная жизнь. Киев, 1896.
2. *Виноградова Л. Н.* Души-скитальцы в виде блуждающих огней (Фрагмент западославянской народной демонологии) // Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 180–187.
3. *Гнатюк В.* Знадобы до галицько-руської демонології. Львів, 1904. (Этнографічний зб.; Т. 15).
4. *Гнатюк В.* Знадобы до української демонології. Т. 2. Вип. 2. Львів, 1912. (Этнографічний зб.; Т. 34).
5. *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди // Этнографічний збірник / Этнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 31, 32. Львів, 1912. С. 203–424.
6. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. / Ред. Н. Ф. Бельчиков и др. АН СССР, Ин-т рус. литературы (Пушкинский Дом). Т. 9. Л., 1952.
7. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.
8. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
9. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
10. *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
11. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий; проведение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней и т.п.
12. *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
13. *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. Kraków, 1897. Т. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki.
14. *Pełka L. J.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
15. *Podgórcy B. i A.* Mitologia Śląska, czyli Przywiarki śląskie: Leksykon i antologia Śląskiej demonologii ludowej. Katowice, 2011.
16. *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.

Ирина Сергеевна Богатырёва,
магистр филологии, член Союза писателей Москвы

ОБРЯД «КИДАНИЯ КАБАЛЫ» И ГРАНИЦЫ ЕГО ВАРИАТИВНОСТИ В ВЕЛЬСКОМ РАЙОНЕ АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Обряд поиска пропажи с *кабалой*¹ известен в Вологодской и Архангельской областях, а также в Пермском крае, где он описан в середине XIX в. Лабораторией фольклористики РГУ обряд зафиксирован в Вельском районе Архангельской области в ходе экспедиций 2009–2018 гг., причем наибольшее распространение отмечается в южных, граничащих с Вологодской областью, селах. Всего в архиве лаборатории хранится 33 текста, описывающих обряд и связанные с ним действия.

Собственно, *кабалой* называют заговор, который, как обычно рассказывают, пишется на бересте или бумаге. Он применяется в обряде поиска скота², в отличие от обрядов поиска людей и предметов. Адресатом заговора считается леший, так как именно он «забирает» скотину при выпасе в лесу: «Всё-то говорят: леший в лесу, леший забирает эту, скотину. Дак лешему писали, шобы отдал» [ТМФ]³. По сути, кабала является официальным обращением, «запиской» или «письмом» к лешему с тем, чтобы он вернул пропавшую скотину; магический специалист выступает в роли своего рода секретаря, которому известен язык обращения к адресату⁴.

Адресат может не называться информантами, однако все они связывают обряд с контактом с потусторонними силами. Хранителем знания об обряде является магический специалист. По просьбе пострадавшего (заказчика), у которого пропала скотина, он пишет, т.е. создает *кабалу* как материальный объект, и передает ему.

Таким образом, обряд распадается на две части. В первой активная функция принадлежит магическому специалисту. Во второй части вместе с *кабалой* активная функция переходит к заказчику, который доводит исполнение обряда до конца.

Инвариантная схема обряда выглядит следующим образом: 1) обращение «заказчика» к магическому специалисту; 2) создание *кабалы*; 3) передача *кабалы* заказчику; 4) отправление *кабалы* в потусторонний мир; 5) результат обряда — возвращение скота (необязательный элемент нарративов).

Каждый из этих этапов обладает разной степенью вариативности. Наиболее устойчивый элемент — процесс передачи *кабалы* заказчику и связанные

с этим запреты и предписания, традиционные для данного региона при контакте с магическими предметами. Так, получив заговор, необходимо идти, избегая встречи с кем-либо и ни с кем не заговаривая, дабы полученные слова не утратили свою магическую силу, саму записку нельзя разворачивать и читать — именно поэтому она передается «запечатанной», т.е. свернутой, завязанной в тряпочку, скомканной и т.д.

И она там какую-то написала записочку мне, сходила за печку, там чё-то поговорила... как с кем она там, с силами с какими-то. И говорит: «Люба, сходи на росстанье (вот где три дороги) и выкинь через плечо это...» И я ходила. [Что там написано было?] Я не... Там нельзя читать. Ну вот. И она вернула мне так вот эту скалиночку⁵ и говорит: «Вот на». В руку подала мне. И тем более в руку-то дала в левую: от сердца. Что ты вот в этой руке и носи и вот через плечо вот так вот, через право уже кидай на ростани [НЛД].

...Бабушка у нас пять километров отсюда... жила такая знахарка, поехал к той. Прихожу, а она мне сразу говорит: «А я знаю, зачем ты пришёл. Сядь, — говорит, — посиди на скамейке». Она сходила там в комнату, записку выносит. Мне гёт: «Вот, поедешь...» А гёт: «Ты пешком или на машине... на транспорте». Я грю: «На транспорте». Она гёт: «Ну вот, поедешь — ни с кем не разговаривай, ничего не да... не оглядывайся и на перекрёстке, первом перекрёстке трёх дорог выкинь эту записку». [А что за записка-то была?] А это нельзя смотреть. [Нельзя?] Нет. [АБН].

Бросив *кабалу* на перекрёстке, нельзя оглядываться. Этот запрет объясняется опасением, что «леший засечет».

А вот лешему написали записку, ходили это... на роздорожии кидали, и домой, и побежишь. И я сама, бывало, с этой запиской. Ли-ко, нет и нет этих... дак и не оборачивайся, шобы не оборачиваццы. [Нужно идти домой и не оборачиваться?] Нет. Как бросишь записку, дак шобы... не оборачивайси, говорят. Оборочисся — ак он тебя захлещет вицами⁶. [Леший?] Леший-от, да [ТМФ].

Леший же и выводит потом скотину из леса: «До первого человека коровы

бежали хвост кверху, выгонил из лесу всех до одной» [ВВА]. Иногда информанты упоминают возмущение природы, которое свидетельствует о том, что задействованы потусторонние силы:

Мама сходила, принесла записочку, завернула в тряпку: «Вот, — гьрит, — поди и где, — гьрит, — дороги крестом, там, — гьрит, — через левое плечо брось эту записочку в лесу и, — гьрит, — иди — не оглядывайся. Назад, — гьрит, — только не оборачивайся». И я вот и носила эту записочку сама. Бросила через плечо (погода была тихая) — лес зашумел, ветер подул — я во все ноги, некогда оглядываться, бегом домой [ШАП].

Наиболее вариативными элементами обряда являются сама *кабала* как материальный объект, способ, каким она отправляется в иной мир, и локус, где это должно осуществляться. Как уже было сказано, писать *кабалу* можно и на бересте (*скалине*), и на бумаге. Причем если на бересте обычно пишут углем, то на бумаге — ручкой или карандашом⁷. В одном рассказе процесс написания *кабалы* на чем-либо был заменен на нашептывание на березовую веточку (заметим, что использование березы в этом случае сохранилось):

Приходишь к бабушке, приходишь, бабушка, она вам на цё-нибудь такое нашепчет, наверно, примерно, хоть на какую-нибудь и... там на веточку, веточка дак, а возьмишь от берёзки. И пойдёшь, положишь на раздорожицу. Ну, что такое раздорожица — идёт две дорожки, вот на это место положишь её, а назавтра утром кони как тут, как тут прибежат [ЗАГ].

Наконец, созданную записку необходимо донести до адресата. Место и время, где это происходит, маркированы традицией как медиативные — на перекрёстке двух, трех или четырех дорог, ночью (в полночь). В одном случае информант уточнил, что дорога, на которой проводится обряд, должна быть та же, по которой скот уходил из дома. Бросать *кабалу* нужно обычно за левое плечо (вариант — левой рукой за правое плечо). Также в одном рассказе указывалось, что, прежде чем бросить записку на перекрёстке, необходимо было прочесть ее вслух. Кроме того, в качестве возможного локуса называется лес, где записку надо оставить на пне. Наконец, наиболее отличающийся вариант использования *кабалы* состоял в том, что записку вовсе не надо отправлять, она сама по себе становится атрибутом, который помогает поиску, т.е. ее создания достаточно, чтобы обряд вступил в силу:

А вот эту бумагу эта женщина или там мужчина, которые приходили, (<...> должны были взять с собой, свернуть куда-то, по-

ложить в карман и ждать. Если она [корова] не придёт, значит, потом искать с этой кабалой надо было идти. [Искать с кабалой?] Да, кабала должна была быть с со[бой]... [В лесу не надо было ее куда-то бросить?] Нет, не надо было. Вот когда найдут корову, дак тогда сжигали, по-моему [НЗГ].

Наибольший интерес в обряде представляют сами слова заговора и то, что, собственно, пишется в записке. К сожалению, в архиве Лаборатории фольклористики нет ни одного интервью с магическим специалистом, который бы исполнил этот обряд, он описан со слов заказчиков. Большинство из них не читали *кабалы*, следуя запрету, слов заговора не знали, поэтому передавали только смысл — просьбу вернуть скотину («Взял, дак верни», «Бог, отдай» и т.д.). И для них эта просьба именно *написана* в *кабале*, несмотря на то что в записку попадают не слова, а магическая заумь: это могут быть знаки (кружки), запись «наоборот» или левой рукой, т.е. письмо, максимально несхожее с человеческим, которое человек и неспособен прочесть даже в случае, если решится нарушить запрет: «[Вы сами не читали, что там написано?] Дёк я ц'его там попроцитаю? Она наворогулила там ц'его-то дёк. Ц'его там [смеется], ц'его там проц'итаю» [ГМИ].

Магический специалист нашептывает заговор во время написания записки, так что со стороны возникает впечатление, что он пишет именно то, что проговаривает, — так делают дети, еще не обученные письму, когда имитируют процесс писания, веря, что на бумагу попадет именно то, что они проговаривают в этот момент. Как и в случае с детьми, для написания такого письма грамотность магическому специалисту тоже не нужна:

Ну, она, она неграмотная, она им писала камбалу эту.левой рукой, левой рукой писала. Вот, я один раз подглядела, ак... вот, как будто буква «е», вот так всё левой рукой пишёт, пишёт [изображает волнообразные движения левой рукой] [ГАГ].

Таким образом, сам заговор остается устным, несмотря на имитацию письменного выражения. Однако адресат, по представлению информантов, эту запись способен прочесть и понять без труда:

[Что нужно писать?] Лешему-ту? [Да.] А уж вот и пишут, что: «Взял, дак отдай». [Прямо словами так?] Словами. А там уж, там я не знаю, как пишут-то, не то, как вот мы пишем. А оне вот эк писали, всё на... наопашку. [Задом наперед?] Да. А уж не поймёшь, всё вот только такие вот круга, круга, круга [чертит на столе пальцем воображаемые кружочки примерно 3 см], опять круга-круга, а он, видно, всё и сам понимает это [смеется] [ТМФ].

Эту разницу между написанным и проговоренным отмечает А. В. Степанов на материале интервью со «знающими», исполнившими обряд в Вологодской области: «“Кабала” в исследуемом регионе пишется “псевдознаками”, вербальная же составляющая выглядит своеобразным “вговариванием” текста в графическое начертание» [2. С. 17].

Любопытно сравнить это с одним из первых описаний обряда в Пермском крае. Там нанесение на бересту путаных линий интерпретируется как карта леса, в котором заблудилась скотина, и «схематичный план лесных дорожек и тропинок»⁸, на одной из которых должна находиться потерявшаяся скотина» [3. С. 296]. На этой карте отмечается дорога, по которой «лесной царь» должен пригнать скотину домой. Такая *кабала* считалась правильной и действенной, в отличие от другой, на которой был написан собственно текст просьбы, пусть и зеркальным письмом, которая не возымела действия (см. табл. III, рис. 2 того же издания).

По всем перечисленным выше случаям ясно, что речь идет об одном и том же обряде, так что колебания вариативности не выходят за его границы. Однако в экспедициях записаны также нарративы, описывающие обряды поиска, которые значительно отдалаются от инвариантной схемы. Они получены в ходе интервью с магическими специалистами. В первом случае информантка употребляла слово *кабала*, переносила это название на свой обряд, так как *кабалу* писала ее бабушка, тоже «знающая». Однако само действие значительно отличается; по признанию информантки, этому обряду ее научила не бабушка, а другой магический специалист:

[Если потерялась корова, что делали?] Потерялась корова? Я так пишу... эту... камбала как называется. [А что это такое?] Ну я вот по-своему это делаю. (...) На нитку наматываю сорок... этих — узелков. (...) Потом отрываю. Три раза плюну. [Показывает.] В левую руку — вот в это место, вот так вот. [Показывает на пальце фалангу.] И иду. Сделать на[д]ъ дома, но идти до перекрёстка на[д]о. Ну, инь тоже от ни с кем не разговаривать. Ну вот так вот: «Чёрт, на тебе работу, отдай мне корову». И через левое плечо. Три раза на[д]ъ: «Чёрт, на тебе работу, отдай корову, чёрт, на тебе работу», — и через левое плечо кинуть и идти. Это можно и вещь какую [искать] [ШВИ].

Второй случай является вариантом обряда выкликания в печную трубу «на первый дым»⁹, который информантка также практикует, однако осуществляется он на перекрестке дорог с горячей берестой:

[Чтобы коровы не терялись, не писали что-то на бересте?] Не... не знаю, не... на

бересте-то не писали, а сжигать надо на крестовой дороге, када скотина не приходит домой, дак сжигают на крестовой дороге и говорят, что: «Хозяюшко лесной, гони мою скотинку домой, не давай ей ни пить, ни есь». Это говорят. [Что надо сжигать?] Бересты маленько, вил... не, огонёк сделать небольшой. Ну, вот [ДЗМ].

В этом случае название *кабала* информантка не употребляет (впрочем, она никак не называет обряд вообще), и с анализируемым обрядом его сближает только использование бересты. Также в обоих случаях используется один и тот же локус (перекресток дорог). Важно также отметить, что ритуальные действия осуществляются самим магическим специалистом от начала и до конца, роль заказчика пассивная. Кроме того, последний обряд может осуществляться для поиска как скота, так и вещи, и человека.

Всё это говорит о том, что в этих двух случаях мы имеем дело с разными обрядами, имеющими сходную прагматику. Общим же между ними, тем, что позволяет сблизить эти обряды в глазах самих информантов, является их коммуникативная форма: создание некоего материального объекта, который должен донести до адресата просьбу заказчика.

Примечания

¹ Иногда информанты произносят *ка́мбала*.

² Единственный случай, когда *кабала* применялась для поиска человека, был записан в 2018 г. в с. Печма.

³ Сокращения имен информантов даются по архиву Лаборатории фольклористики РГГУ.

⁴ Эта имитация «официальной», «канцелярской» коммуникации присутствует в анализируемых текстах только в форме организации самого обряда — написания «прошения» и «отправки» его адресату. Однако в источниках XIX в. она фиксируется более явно — заговоры, с которыми обращаются «знающие» к адресату, звучат как стилизация официальных прошений [3. С. 296; 1. С. 186]. Собственно, и само название заговора является канцеляризмом (*кабала* как договор, обязательства) [1. С. 188].

⁵ *Скалина* — береста.

⁶ *Вица* — ветка.

⁷ Любопытно, что в раннем описании обряда на коми-пермяцком материале способ нанесения *кабалы* на бересту регламентирован: информант подчеркивал необходимость писать ее именно углем; использование другого инструмента, например гвоздя, считалось неправильным и могущим привести к гневу «лесного царя» (см.: [3. С. 296]).

⁸ Курсив Теплоухова.

⁹ Обряд поиска с выкликанием «на первый дым» состоит в следующем. Топят печь, и в момент появления первого дыма в трубу выкликают слова заговора: «Хозяюшко лесной, гони мою коровушку домой. Не давай ей ни йись и ни пить» [ДЗМ].

Литература

1. Белова О. В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 183–189.
2. Степанов А. В. «Левухой наопакишу» (материалы по знахарству Вологодской области) // ЖС. 2009. № 1. С. 16–18.
3. Теплоухов Ф. А. «Кабала» или прошение лесному царю (Из пермских суеверий) // Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. комитетом. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291–299.

Список информантов

- АБН — Никулин Александр Борисович, 1953 г.р., с. Пежма; 2018 г.
 ВВА — Антоновский Василий Валентинович, 1961 г.р., д. Ексинская Смольянецкого с/с; 2010 г.
 ГАГ — Грязнухина Александра Григорьевна, 1929 г.р., д. Хозьино; 2010 г.
 ГМИ — Глотова (в девичестве Алфёрова) Манефа Ивановна, 1925 г.р., с. Пежма; 2018 г.
 ДЗМ — Дерябина (в девичестве Горбунова) Зинаида Михайловна, 1939 г.р., с. Благовещенск; 2009 г.

- ЗАГ — Зеновский Александр Григорьевич, 1931 г.р., д. Смольянец; 2010 г.
 НЗГ — Неустроева Зоя Григорьевна, 1941 г.р., с. Низовье; 2013 г.
 НЛД — Неустроева Любовь Дмитриевна, 1952 г.р., д. Низовье; 2013 г.
 ТМФ — Труфанова Мария Федоровна, 1932 г.р., д. Нечаевская Смольянецкого с/с; 2010 г.
 ШАП — Шаманина Августа Петровна, 1926 г.р., Пакшеньга; 2011 г.
 ШВИ — Шухтина Валентина Ивановна, 1953 г.р., с. Пежма; 2018 г.

Софья Андреевна Афанасьева,
 студентка Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова

**ОБЫЧАЙ «КАМБАЛУ ПИСАТЬ»
 В ТАВРЕНЬГЕ**

В ходе фольклорных экспедиций МГУ в 2015–2018 гг. в сельское поселение Тавреньгское Коношского района Архангельской области, частично совпадающее с кустом деревень Тавреньга, было записано несколько упоминаний о пастушеском ритуале под названием *камбалá*. Этот обряд уже был описан по материалам, собранным в Вологодской области (Верховажский [6], Сямженский [7] и Харовский [1] районы) и у коми-пермяков [2; 8]. Опубликованы записи из Вельского района Архангельской области [4. С. 211–212, 236–240, 296–297, № 322–326, 381], при этом в № 324 обряд назван *камбалой*. Цель настоящей работы — систематизировать собранные за четыре года материалы и сравнить получившиеся данные с уже имеющимися описаниями.

Само название *камбалá* является вариантом термина *кабалá* (наряду с *канбала*, *кандава*, *колода*, *бава* [2. С. 78]; ударения в публикации не указаны). В Тавреньге для обозначения ритуала было зафиксировано также название *килá*, не отмеченное Т. Г. Голевой. Многие исследователи сходятся в том, что термин *кабалá* связан со значением, пришедшим из делопроизводства, — «договор, наложение обязательств, долговая расписка» [1; 2; 7]. Это указывает на договорно-обменный характер отношений между человеком и сверхъестественным существом. Ритуал представляет собой написание послания к лешему с целью возвращения потерявшегося скота, пропавшего человека или утраченного предмета. В Тавреньге *камбалой* называют само письмо — тот объект, который надо отнести на перекресток или в другое место. В записях встречаются выражения *камбалу писать* или *камбалу кидать (бросать)*. Для написания «кабалы» обращались к специальным «знающим» людям.

Происхождение обряда не совсем ясно. Его ареал охватывает северную часть Вологодской и южную часть Архангельской областей; обряд встречается в Кировской и Костромской областях, а также среди русской части населения Карелии [7]. Первые подробные записи ритуала были сделаны у коми-пермяков еще в конце XIX в. с указанием на то, что «эти хартии пишутся с незапамятных времен» [2. С. 80]. Коми-пермяцкий материал насчитывает большее количество и разнообразие вариантов обряда, чем русский. В Словаре русских народных говоров для термина *кабалá* приводится толкование: «Прошение, которое суеверные крестьяне оставляли на пне в лесу в случае пропажи у них скотины» с пометой «Соликам. Перм.» [5. Вып. 12. С. 280]. Однако данных для того, чтобы утверждать, что обряд пришел от коми-пермяков, недостаточно. Наоборот, Т. Г. Голева предполагает обратное направление заимствования, подчеркивая, что изначально коми-пермяки писали и произносили магический текст на русском языке [2. С. 93]. Кроме того, О. В. Белова цитирует публикацию заговора для вывода скота из леса под названием «Кабала лесному черту Фофану» [1. С. 185–186]; по сообщению публикатора, заговор был записан в модельную книжку «собственноручно деревенским знахарем (...) около ста лет назад» [9. С. 103].

Наиболее подробно можно описать всю внешнюю сторону обряда — почти все информанты обращались за помощью к «знающим». Писать *камбалу* умели многие — практически в каждой деревне Тавреньги жил свой «знающий». Знание передавалось по наследству или членам семьи, или знакомым. В настоящее время в Тавреньге и соседних деревнях практикуют несколько относительно молодых (около 50 лет)

«знающих». Внешняя сторона обряда не была секретом для клиента — он видел, как, где и на чем *камбала* пишется, что представляет собой в итоге послание. Самая секретная часть — приговор, его тщательно скрывают от всех непосвященных.

Ниже приводятся несколько примеров записей о *камбале*.

1. У нас одна бабушка пошла в лес по ягоды, да вот уж клюква была. Вот по нашей дороге и она ушла да ушла, а целую неделю искали. Вся деревня искала. А потом вот... как раз моя сноха... и сказали, что... один, один мужик, говорит: «В Тавреньгу съезди», Марьей тоже звали... Вот та, видно, много знала. (...) Я, говорит, пришла вот, Марья, вот так и так, у меня мама потерялась, дак помоги. «Ну, давай, девка!» Она самовар согрела, стопочку выпила и куда-то, говорит, ушла. Ушла, из избы она ушла. Приходит, говорит: «Девко, она живая. Ищите. Живая». Ей чего-то подала вот, не знаю чего, как вроде называлась раньше *камбала*. Как чё-то подала, говорит: «Ты, вот до того места доедете, ты брось, назад не гляди». [До какого места?] Ну вот ей сказали, до какого места вы доедете. Эту брось, а назад не оборачивайсе. [А бросить как?] А вот не знаю, наопашку ли, как-то. Не знаю. [Наопашку? А какой рукой?] Да вот не знаю, как бросили. И день прошёл, назавтра к вечеру и сказали — она вышла на гору. (...) [А что ж такое эта «камбала»?] А вот я не знаю, чё. Чё-то... наверное... Не знаю, на бумажке ли, на этой... на лучине или чё-то вот напишут какую-то. [На лучине?] Да. Ну вот такая... такой вот и... [показывает] (...) Лучина деревянная такая. [Такая широкая или узкая?] Хто знает как, я не видала ей, не видала. [А, вы сами не обращались?] Нет, нет, не обращалась. А называли «камбала». Камбала. И эту шо, чтобы бросили и назад не обёртывались. [А то, что писали или говорили, не знаете?] А этого не знаю, нет [ЕАП].

2. Истории такие были, что пойдёт народ — потеряется. Скажут, вот, недоброе слово проводили, и ушёл. Оно и сейчас как бы ведётся, вот это, в деревнях-то, говорят, есть. У нас тут один, конечно, мужичина. Он сейчас тоже в больнице лежит и плохо себя чувствует. К нему даже обращались,

он ещё из тех людей, кто немножечко как бы понимает в этом деле. Потеряется, например, корова куда-то ушла или овца. Не придёт домой сутки, не придёт вторые, не придёт третьи. Пойдут к Генашке, Геннадий Николаевич. Генашка письмо напишет, так вот говорили: «Келью, келью бросает. Это письмо называлось келья» [Келья?] Келья... А нет, килá, килá. Вот так правильно. Говорят, пойду к Генашке схожу, Генашка килу бросит, и корова придёт. И так и получалось: сходили к Геннадью Николаевичу, например, он что-то там... уж я не знаю, что он там писал, что он там знает, какие... Он вот это-то вот в сторону, куда корова ушла, бросит это килу, письмо, и появится корова, придёт. [А слова никакие не надо говорить?] Слова? Да вот откуда знать [BBB].

3. Вот золовка рассказывала моя. Ну как бы там, в Слободчаках, была женщина в Слободчаках, она умела как бы ворожить. Вот скотина потеряется, так к ней ходили. Я тоже ходила. Она напишет там на берёсте углём, сходит на повить, чтобы не видно было, углём напишет, не знаю, что она там. Эту берёсту берёшь, идёшь на крест дороги — вот так дорога и вот так дорога, — бросишь, но не оглядывайся. Бросишь и вперёд иди. А потом вот скотину и найдёшь. Скотина-то придёт домой. От лешего. Ну, до того доворожила, что всех своих овец растеряла. [А ей это не помогало, она так не кидала?] Ну, себе-то не помогает, только для людей [ЛРА].

4. [А вот когда потерялась скотина, может, ее как возвращали или искали?] Да-да, возвращали, писали, писали это, как... Были, были и женщины такие, что и знали. Были-были-были. [А что писали, как это называлось, что писали?] Как называлось? Я забыла, как... <...> Как же это называлось... У меня у самой было, обождите, я вам расскажу. <...> Как же называлась-то это бумажка... И писали эту бумажку не на бумажке, а на этой, на скалине. На скалине. [А что такое скалина?] А вот от берёзы-то скалинка-то. <...> Да, камбала, камбалу писали. Камбала, так и называлась, камбала. Писали камбалу. А потом приезжают — мужики здесь лес рубили — и говорят: «Борис, ваш, наверно, баран [потерявшийся] бегает в Кошечевской?» <...> [А как вот эта камбала-то выглядит?] А вот куды убежал баран, дак бросить в ту сторону. Он побежал дотуда, так он [муж] туды и бросил. [Прямо на дорогу?] На дорогу, прямо на дорогу. [А как там, левой рукой, что ли?] А я не знаю какой, она уж его научила какой. [А на скалине прямо что писали или просто говорили туда что-то?] А кто его знает, цёго! Не велено ему ни цитать, ни чего-ничего! Подана бумажка, так вот свежи да брось. [А как, завернуто это?] Да, скалинка-то завернута так-от трубочкой. [А не видел он, что старушка эта делала?] Говорила туда что-то? Да кто тебя знает, она уйдёт перед печь, перед пещью говорит. [Говорит или пишет?] Говорит. Она говорит на скалинку. [Но не пишет туда ничего?]

Ничего не пишет, наговорит на скалинку, да и всё, свои слова, да и завернёт [КАК].

5. [А вы говорили, дед у вас был, который находил людей в лесу.] Находил дедушко. К ему всё ходили, скотина потеряется да люди. Делал всё сам. [А что он делал? Ходил искал?] Никуды он не ходил. Всё то сделает дома, бросит там бумагу, на чём-то наговорит, дак человека найдут. [То есть камбалу писал, получается?] Да. Камбалу писал. [А что он писал-то?] Не знаю, цё он писал. [А на чём?] Да на газете на старой, на старом на чём-нибудь. [На старом. А не на скалинке?] Нет, я видела, как он на газету всё. Газету-то сомнёт, цё он там говорил, ну я-то небольшая была, маленькая была. От, помню, я, наверно, в третий класс ходила. [А он сам относил или давал тем, кто к нему придет?] Нет, тому отдавал, у кого потерялась, дак те уносили и клали под гнёт, под камень, чтобы не выдуло ветром. <...> Клали около своего дому, чтобы домой вернулся человек или скотина [ПТГ].

Итак, согласно имеющимся записям, в большинстве случаев ритуал заключался в следующем. «Знающий» уходил писать *камбалу* к печке или на *повить* (хозяйственная постройка, в Тавренге так называют верхнее помещение крытого двора [5. Вып. 27. С. 236–238]). Очевидно, изначально выбор места имел значение: устье печи (как вход в другой мир) и повить (как нежилое помещение) — пограничные локусы. Вспомогательными традициями размылась, и современные «знающие» часто выходят просто «в шоменку, в горницу», чтобы их не видел клиент.

Согласно классификации форм письменного фольклора, предложенной Т. Д. Диановой и др., договоры с нечистой силой относятся к архаическим разновидности первичных письменных форм бытования, причем тексты их «сродни аналогичным устным заговорам», а «осознаваемая носителем традиции сакральная сила письма является дополнительным фактором обеспечения действенности оберега» [3. С. 196]. На то, что термин *писать* (*камбалу*) подразумевает наличие устной части ритуала, указывают слова одной из информанток: «Ну, у Юры бабка-то была, она умерла вот, у мужика-то моего. Она тоже с этими зналась, к ней ходили. Она, говорит, на вересу что-то пишет, я подслушивал, но ничего не понял» [ЕСА]. А. В. Степанов и А. Ю. Сайфиева отмечают: «За скудостью информации мы не можем с точностью утверждать, хотя это весьма вероятно, что написание “кабалы” всегда сопровождается приговором, тем не менее письменна, в какой бы форме они не производились, с необходимостью должны мыслиться как текстовое сообщение, хотя бы потому, что они имеют адресат» [7] (орфография оригинала сохранена).

Материал для *камбалы* — кусок бересты (*скалинка*), лучина или (более новый вариант) бумага, обычно старая газетная. Саму *камбалу* пишут углем (на бересте) или ручкой (на бумаге). Нет ни одного свидетельства того, что писали именно текст — обычно это псевдознаки, крестики (как правило, три) или просто линии, круговые или прямые в ряд (см. ил. 1). Написание сопровождалось «шбптанием», текстом, произносимым тихо, чтобы клиент не разобрал слов.

После того как *камбала* написана, клиент должен отнести завернутую бересту или бумагу на перекресток («на кресты») и бросить там, чтобы никто этого не видел. Другой вариант — бросить на дорогу, по которой ушел тот, кого ищут. Раньше уточнялось, что бросать необходимо левой рукой и *наопашку* (через себя [5. Вып. 20. С. 56]). В последнее время этому уже не придают большого значения, иногда сам «знающий» говорит, что неважно, какой рукой бросать. Точно так же иногда подчеркивают, что «знающий» пишет *камбалу* левой рукой, что, пока несешь *камбалу*, нельзя ни с кем разговаривать или что *камбалу* можно писать только непосредственно в день пропажи — потом уже поздно. Очевидно, здесь мы имеем дело с размытием традиции, раньше ритуал был более сложным и включал больше элементов. В силу своего географического положения (недалеко от районного центра — Коноши) Тавренга оказывается восприимчива к изменениям, традиции меняются, приспособляются к новым реалиям, но при этом не исчезают совсем. Те элементы, которые не несут для новых поколений «знающих» сакрального смысла, уходят, а необходимые остаются, но осовремениваются (так, ручка и бумага постепенно вытесняют уголь и бересту).

Кроме того, изменения коснулись самого назначения обряда. Если изначально *камбалу* писали, чтобы отыскать пропавшую скотину или потерявшегося в лесу человека, т. е. смысл ритуала был именно в установлении контакта с лешим, потому что пропжа находилась как бы в его «ведении», то со временем первоначальная семантика *камбалы* как письма к лешему размылась. Теперь целью прошения может стать поиск потерявшегося домашнего животного, ценного предмета и человека, не пропавшего, а, например, долго не возвращающегося откуда-либо, даже жениха, ушедшего к другой.

Именно в силу того, что ритуал уже не осмысляется таким сакральным, каким он был раньше, собирателям удалось записать несколько вариантов произносимого текста, причем не только от клиентов, которым удалось услышать обрывки фраз (пример 6), но и от самих практикующих «знающих»¹, которые

уже не видят в этом тексте ничего тайного (пример 7) (это, разумеется, касается только малой части «знающих», большинство свое знание хранит).

6. А у Мироновны сестра знала, да и сама Мироновна знала. Вот, например, скотинка не придёт, дак вот тоже шоптала. Надо ить... угольком, в общем, на бересте, на берёзовой коре почертить и тоже... чего-то надо и говорить, что вот «леший, леший, отпусти», и надо идти стать на кресты и на этих крестах и бросить эту шоптальню [ЛАА].

7. [А это именно черточки писать?] Чёрточки. Лучина... я возьму на лучине: «Леший понеси, Бог принеси, леший понеси, Бог принеси». Это я чиркаю углём на лучинке, начиркаю палочёк, и последня чтоб была «Бог принеси» (жен., д. Попчевская, 2017 г.).

На ил. 2 представлен образец лучины, описанной в примере 7, с четным количеством прямых линий. Количество линий зависит от длины лучины, очень короткую старались не брать. Другой полученный собирателями вариант *камбалы* на ил. 1, это круговые линии, начерченные ручкой на обрывке газетной бумаги без отрыва руки. Текст «знающая» не сообщила.

Записанные варианты текста представляют собой короткие обращения к лешему. Очевидно, фраза «Леший, леший, отпусти» — всё, что осталось от некогда гораздо более длинного «послания». Тут необходимо учесть, что текст записан не от самого «знающего», а от клиента, который услышал если не весь текст, то хотя бы его ядро. Текст «Леший понеси, Бог принеси, леший понеси, Бог принеси» интересен еще и тем, что «знающий», по-видимому, воссоздает модель состязания темных и светлых сил с победой светлых. Это даже не обращение к лешему как таковое, а осмысление пропажи как «дела рук» лешего и возвращения пропажи как воли Бога. Поэтому фраза «Бог принеси» обязательно должна быть последней.

Такovým предстает основной вариант обряда *камбалу кидать* в Тавренъге. Но наряду с ним существуют описания несколько отличающихся по форме обрядов, которые сами жители иногда относят к *камбале*, а иногда нет.

Некоторые «знающие» не пишут, а наговаривают на тряпочку, завязывают ее, и клиент должен носить ее с собой, пока скотина или человек не найдется. Другой вариант — положить ее под что-то тяжелое в хлеву или у своих ворот.

8. Это тоже специально были люди, которые камбалу писали. Я так тоже этого не знаю. <...> [А что потом надо было делать с этой бумажкой?] Ак вот это, пока её дают,



Ил. 1. «Камбала» из д. Погаринская

так надо бумажку носить с собой. [С собой носить?] Да, пока не найдёт коровушку, так нельзя было выкидывать. Найдут коровушку, дак выкинут, а пока не найдут, дак не выкидывали [БАД].

9. Она что-то на платок наговорила, в узелок завязала и говорит: «Положи в карман и не вынимай, пока в хлев не приведут». Я в карман положила, и через двадцать минут пришли пастухи, сказали, телёнок сам пришёл. [Но это уже не камбала, там, где платок?] Это уже не камбала, что-то другое [БНН].

10. [А NN, она ту же камбалу пишет?] Она нет. <...> Ходила утром, она мне что-то написала на бума... она не на бумажке, она узелки какие-то навязала на тряпочку и говорит: «Вот в хлев приди, вот к корове в хлев куда-то и сунь под чурку или под камень там». И сказала: «Иди домой, не ходи больше искать». Корова сама пришла, нагулялась. [Но это не камбала?] Это не камбала, это что-то другое [БНН].

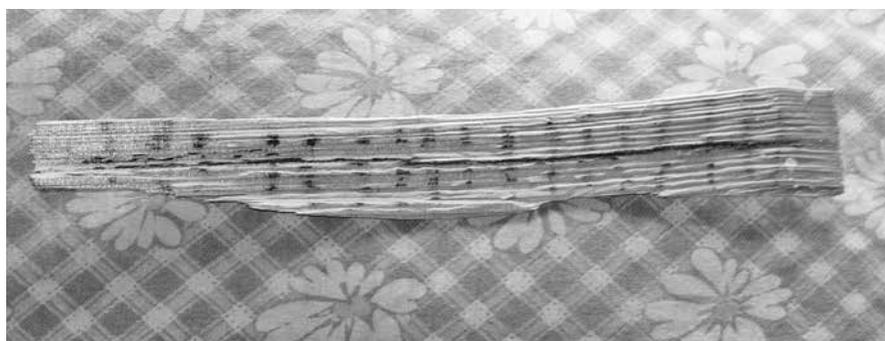
Разграничение обрядов в этих случаях представляет трудность, потому что большинство информантов не сами

«знающие», а клиенты, и объяснить, где граница между *камбалой* и *не-камбалой*, они обычно не могут.

Особый интерес составляют «альтернативные» тексты для *камбалы*. Наряду с обращениями к лешему были записаны упоминания о том, что в качестве ритуального текста произносится молитва.

11. Вот если не придёт домой корова. Я, бывало, телёнка потеряла. Ходил, ходил телёнок — нету. Что за беда... Тут же был — нету. Я всё обошла, туда, в поскотину сбегала. А Марья... «Ей, поди, дома телёнок!» Да нет... Тёс у нас во дворе-то был, он за тёсом увлёкся. «Поди [пойди] дома, — котора камбалу писала, — и вот, найдётся». [Камбалу?] Камбалу. Леший-от... Там покрестят уголь пред печкой. Чё они там... божественны слова говорят, божественные. Я так не знаю, какие божественны слова [ВИС].

12. Вот я над этим вот [над шестком] закручиваю тряпку, тряпку или бумагу, туго закручиваю и говорю вот эту молитву². Вот и всё. «Помоги нам, Господи, найти скотину», там какую скотину, может, скажут и имя, и скотину мы найдём. Если деньги потеря-



Ил. 2. «Камбала» из д. Попчевская

ли, не украдены, если украдены, не найти, а если не украдены, где выронил или дома положил да не может найти, тут я найду (жен., д. Попчеевская, 2016 г.).

13. Скотину находить дак, мне дак одна женщина сказала, можно находить воскресной молитвой. Воскрёсну-то молитву знаете? [Это какая?] Это... Да она так и называется воскресна молитва. Ну... Пишешь угольком на бумажке и читаешь ие, и на крёст опять ие. Три раза. И эту бумажку бросаешь, и скоро находят. [Это молитву на бумажке пишешь?] Читаешь... а чертишь так, чертишь чёрточки только да и все угольком. [А как эта бумажка называется?] Камбала. Камбалу, говорит, надо написать. [А это вот можно самому написать или надо идти к «знающему»?] Если знаешь молитву, то самому можно написать. [А в этой молитве хоть какие первые слова?] Да воскреснет Бог, да расточатся врази его, да бжеат от лица его ненавидящи его. Она длинная (жен., д. Попчеевская, 2017 г.).

Упомянутые в примере 11 «божественные слова» не обязательно обозначают именно молитву. Они могут пониматься как «волшебные» слова, и тогда обращение к лешему тоже попадает в эту категорию.

Пример 12 записан от «знающей», причем она утверждает, что эту молитву читает и в других случаях, например когда лечит. Сама она не считает это *камбалой* или «шепотками», но многие ее клиенты утверждают, что она пишет *камбалу*.

Наконец, пример 13 представляет собой «классический» вариант *камбалы*, где вместо послания к лешему используется христианская молитва. Параллель этому находится у коми-пермяков [2. С. 92]. Кроме того, это единственный случай, где было упомянуто трехкратное произнесение текста.

На исходный вид обряда *писать камбалу* могли оказать влияние другие пастушеские обряды. Так, пример 12 представляет собой сложный случай. С одной стороны, в нем есть черты, свойственные некоторым вариантам написания *камбалы*, — наговор на тряпку у печки и последующее хранение ее под гнетом. Однако сама «знающая» и часть ее клиентов *камбалой* это не считают. И сам обычай хранить под гнетом, возможно, пришел из другого обряда, потому что в большинстве случаев *камбалу* всё-таки кидают. Есть немного свидетельств о том, что в Тавренъге и окрестных деревнях существовала практика обхода скота перед выгоном. В обходе участвовали «знающие» люди, иногда те же, что искали скот, иногда другие. Под влиянием этого и других обрядов (например, первого выгона скота со двора весной) могла сформироваться традиция оставлять *камбалу* в хлеву, а не

выкидывать на перекрестке. Поэтому пример 12 нельзя с уверенностью относить или не относить к описываемому обряду.

Самый щепетильный вопрос для «знающего»: считается ли *камбала* колдовством, приравнивается ли она к черной магии. Так, «знающая» (ср. пример 7) считает *камбалу* меньшим грехом, чем «шепотки».

14. [А еще какие вы говорите шепотки-то вы знаете?] Ой, никаких не знаю шепотков, не грешная. [А это грех большой?] Конечно, если много знаешь. [А камбала?] А камбала, тоже все знают дак. [Тоже грех?] А я не знаю. Шепотки дак — грех (жен., д. Попчеевская, 2017 г.).

А ее дочь, подтверждая, что к матери много ходят за *камбалой*, сказала: «Не колдовка мама моя, не колдовка, нет». Видимо, поэтому они и сочли возможным сообщить нашим собирателям приговор для *камбалы* — это не считается колдовством, в отличие от «шепотков» и заговоров. «Знающая», читающая «Сон Богородицы», тоже утверждала, что не считает это грехом. Вероятно, *камбала* на «шкале греховности» расположена ниже заговоров, потому что ее уже не воспринимают как акт контакта с лешим, с потусторонней силой.

Таким образом, материал, собранный в Тавренъге фольклорными экспедициями МГУ, позволяет расширить географию бытования обычая «кидать камбалу» и пополнить корпус имеющихся текстов заговора. Также на этом материале можно проследить эволюцию обычая, изменения его составляющих частей и, что еще важнее, его постепенное переосмысление, в том числе самими «знающими». В настоящее время на очень небольшой территории соседствуют очень строгое отношение к обряду с бережным хранением магического текста и весьма свободное, не предполагающее особой секретности, как и серьезной ответственности «знающего» за свое знание. Вероятно, ритуал «кидания камбалы» за свою долгую историю претерпел влияние других пастушеских обрядов, из-за чего теперь сложно однозначно истолковать некоторые случаи. Однако уже имеющиеся сведения, скорее всего, будут пополняться материалами дальнейших фольклорных экспедиций как в Тавренъгу и Коношский район, так и в соседние, еще не обследованные районы.

Примечания

¹ Имена практикующих «знающих» не разглашаются.

² «Мать Мария спала на той реке на Дунае, на той реке на Ердане. Привиделся сон...» — этой молитвой информантка

также лечит людей, поэтому прочитала ее раньше, когда речь шла непосредственно о лечении.

Литература

1. Белова О. В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и грамматика: К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004. С. 183–189.

2. Голева Т. Г. Прошения «лесному» о возвращении пропавшего скота у коми-пермяков // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под ред. А. В. Черных, А. С. Лобановой. СПб., 2014. С. 77–99. (Тр. Ин-та языка, истории и традиционной культуры коми-перм. народа; Вып. 10).

3. Дианова Т. Б., Ковпик В. А., Чеканова А. В. Письменные формы фольклора (предварительная классификация и рекомендации по сборанию) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 196–206.

4. Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под ред. А. Б. Мороза. М., 2012.

5. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Л./СПб., 1961–. Вып. 1–.

6. Степанов А. В. «Левухой наопакишу...» (Материалы по знахарству Вологодской области) // ЖС. 2009. № 1. С. 16–18.

7. Степанов А. В., Сайфиева А. Ю. «Леший-черт, отдай мою животину» (Материалы по демонологии Сямженского района Вологодской области) // Русский фольклор в современных записях. URL: http://www.folk.ru/research/stepanov_leshiiy.php?rubr=Research-articles.

8. Теплоухов Ф. А. «Кабала» или прошение лесному царю (из пермяцких суеверий) // Пермский край. Т. 3. Пермь, 1895. С. 291–299.

9. Частушки, пословицы, загадки / Сост. К. Коничев. Архангельск, 1954.

Список информантов

БАД — Безукладичная Антонина Дмитриевна, 1935 г.р., д. Федуловская; 2017 г.

БНН — Безукладичная Нина Николаевна, 1965 г.р., д. Федуловская, род. в д. Хмельники; 2017 г.

ВВВ — Вохтомина Вера Валентиновна, 1963 г.р., д. Бор, род. в д. Кошечевская; 2016 г.

ВИС — Верещагина Ия Семёновна, 1937 г.р., д. Большая Гора; 2016 г.

ЕАП — Ереминская Анна Пименовна, 1932 г.р., д. Бор, род. в д. Кошечевская; 2016 г.

ЕСА — Ермолина Степанида Александровна, 1937 г.р., д. Якушевская; 2016 г.

КАК — Кожевникова Анфиса Константиновна, 1934 г.р., д. Бор; 2016 г.

ЛАА — Лукошкова Асенефа Андреевна, 1929 г.р., д. Большая Гора; 2016 г.

ЛРА — Лукошкова Роза Аркадьевна, 1937 г.р., д. Большая Гора, род. в Ярославской обл.; 2015 г.

ПТГ — Патокова Тамара Григорьевна, 1937 г.р., д. Попчеевская; 2016 г.

Глеб Петрович Пилипенко,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Мария Владимировна Ясинская,

канд. филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

БЛУЖДАЮЩИЕ ОГНИ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЛОВЕНЦЕВ ПРЕКМУРЬЯ И ПОРАБЬЯ

Мифологические персонажи, появляющиеся в виде блуждающих огней, которые можно увидеть чаще всего на болотах, в сырых местах или на полях, известны различным славянским (и не только славянским) традициям. Считается, что эти огни по происхождению связаны со скитающимися неупокоенными душами мертвых людей — самоубийц, умерших не своей смертью, некрещеных детей (огни могут трактоваться и как духи-покровители кладов — например, у восточных славян и на Балканах; подробнее см.: [2. С. 182]).

Встречаются блуждающие огни (*blodeče lučke*) и у словенцев. Как и у других славян, у словенцев, как правило, огни воспринимаются как души «нечистых» покойников. В Прекмурье, Порабье и Каринтии широко распространены поверья об особом типе огней, здесь они связаны не просто с «заложными» покойниками, а с более узкой их разновидностью [3; 4; 9. S. 161–162; 10. S. 318; 11. S. 283–284; 12. Št. 47–48; 14. S. 189–191; 17. S. 149–151; 19]. По мифологическим представлениям словенцев Прекмурья, блуждающие огни представляют собой души умерших землемеров, которые замеряли землю при аграрной реформе, произошедшей после распада Австро-Венгрии и образования Королевства сербов, хорватов и словенцев (позже — Югославии), и которые несправедливо произвели замеры. Поверья о мифологических персонажах-«землемерах» известны не только в словенской, но также и в польской демонологической традиции (пол. *geometra, mierniki, inżynier*) [2. С. 184].

Следует отметить, что земельное право занимает важнейшее место в системе народного правосудия, о чем свидетельствуют архаические обычаи «клятвы землей», бытовавшие у русских, сербов, а также на Западной Украине вплоть до начала XX в. Присвоение чужой земли, несоблюдение земельных границ считалось тяжким преступлением, которое не только каралось по закону, но и, согласно верованиям, влекло за собой посмертное наказание. Одним из видов наказания за кражу было вождение вора по селу с украденным. По аналогии так же представляли и посмертное наказание: «Подобно тому как воровство наказывается ношением украденного

на шее, на спине, в руках, точно так же, по поверью, украденную (присвоенную) землю виновник должен будет на том свете носить на себе» [5. С. 478]. Поверье, что после смерти вор вынужден в качестве наказания таскать на себе украденное, распространено у восточных славян: «По поверьям крестьян западной Белоруссии, относящимся к концу XIX в., кто что украл, на том свете должен в зубах носить» или «на плечах носить» [7. № 1058, 1059] (цит. по: [5. С. 476]). Данное поверье было зафиксировано и в Полесье: например, в мифологическом рассказе о том, как души предков навещают свой дома на Деды, мальчик, наблюдающий за ними с печки, замечает, что один из покойников не может войти в дверь, так как ему мешает борона, которая у него на плечах. Когда он рассказывает взрослым об увиденном, они подтверждают, что этот человек при жизни украл борону¹.

Согласно представлениям прекмурских словенцев, души согрешившихся при жизни землемеров не могут после смерти найти упокоения и превращаются в опасных демонов. Причиной этого может быть в том числе проклятие тех, кого они обманули и у кого украли землю. Данные мифологические персонажи могут являться или в виде непосредственно огоньков, или в образе безголового человека высокого роста, появляющегося в полночь, иногда с огнем (светильником) и тачкой. По некоторым описаниям, у данного персонажа вместо головы — свеча. Время его появления — Адвент (Рождественский пост), его можно увидеть в полночь или рано утром. Он бродит по меже и возит в тачке землю или носит на себе «межник» (пограничный камень), словно пытаясь вернуть то, что было им украдено при жизни [11. S. 323]. В некоторых мифологических рассказах сообщается, что он держит в одной руке цепь, которой меряет землю, а в другой — книгу, куда записывает результаты измерений [19. S. 63]. Чтобы помочь его душе упокоиться, согласно поверью, нужно было ответить на его вопрос: *Kam bi del?* (Куда это положить?) — *Kjer si vzal* (Туда, где ты взял) [11. S. 323]. «Землемеры» могли нападать на людей, наваливаться на них и давать, требуя, чтобы те молились. Считалось, что «землемеры» возвращаются с того

света, чтобы живые помолились о них, отмолили их грехи и тем помогли душам обрести покой. Ср., согласно верованиям поляков, «землемера» (*geometra*) не принимает святая земля на кладбище и он превращается в «упыря». Подобно словенскому персонажу, он бродит по свету, а когда попадает туда, где несправедливо переставил границы, лишь там обретает вечный покой (на том месте, где прошла цепь землемера, семь лет не плодоносит нива). Над местом упокоения «землемеров» появляются блуждающие бледные огни [1. С. 116; 8. S. 367].

Номинации данных мифологических персонажей достаточно разнообразны. Внутренняя форма подобных номинаций либо может быть мотивирована происхождением мифологических персонажей от душ покойных землемеров (*merari, meraši, džileiri, inžiniri*), либо в ней может делаться акцент на их связи с огнем: *fajermangli, fajamangli* [17. S. 387], *svečari* [11. S. 284], *lucifer* [17. S. 151], *žerjafce, žerdafce*²) и т.д. Как видно, для обозначения этого явления используются как словенские наименования, так и заимствования (в том числе заимствованное из немецкого *fajermangli*, имеющее в своем составе слово, указывающее на огонь, нем. *Feuer*). Также были отмечены и заимствования из венгерского языка, причем не все они попали в словари. Так, в словарях не был отмечен унгаризм *d'ert'as*, встретившийся нам в области Горичко, в славянских источниках он ни где не зафиксирован (что интересно, он был записан на территории словенского Прекмурья, а не в венгерском Порабье).

Мифологический персонаж, во многом сходный со словенским «землемером», известен и в венгерской традиции. Для обозначения этого явления также используются несколько наименований [13. 454. о.]: *tüzesember* (огненный человек), *tüzes mérnök* (огненный инженер), *tüzes indzsellér* (то же), *lâmpás* (образовано от «лампа», «фонарь»), *lidérc* (болотный огонек), *bolygó tűz* (блуждающий огонь), *lidércfény* (блуждающий огонек), *gyertyás* (образовано от «свеча»). Для персонажа *tüzesember* характерно то, что он появляется в образе человека, которого сопровождает огонь (ср. словен. *ognjeni mož*), обычно это инженер, который несправедливо измерил землю; *lâmpás* появляется в виде движущейся лампы, по многим признакам похож на *tüzesember*. *Lidérc* предстает в образе блуждающих огоньков, по ночам всячески мешает прохожим (информанты из Порабья обычно приводят именно этот термин в качестве венгерского соответствия), заманивает их в болото, часто имеет общие признаки с *tüzesember*. *Gyertyás* тоже похож по многим признакам на *tüzesember*, а также на *lidérc(fény)*. В области Ханшаг на северо-западе Венгрии известно такое название для этого природного явления, наблюдаемого на болоте, как *ördög gyertyája* (свеча

чёрта). Это слово нашими собеседниками может употребляться также и в переносном значении для номинации негативных явлений, людей и т.д.³ Сходные мифологические персонажи отмечены и в соседней Хорватии в окрестностях Вараждина и в Меджимурье, они носят название *svečari* и считаются душами людей, которые при жизни украли землю или незаконно передвинули границу земельного участка. Их представляют безголовыми существами со свечой вместо головы; считается, что они появляются в период Адвента (Рождественского поста) и перед Днем Всех Святых. Обычно они появляются группой; когда они соприкасаются друг с другом, свечи искрятся [11. S. 284–285].

Не во всех словарях фиксируются значения этих слов, связанные с мифологическими персонажами. Так, *merar* отмечается как региональное прекурское слово и обозначает геодезиста [16. S. 244], *mejaš* — общесловенское слово: хозяин земельного участка, у которого с кем-то есть общая граница. Слово *mejnik* обозначает черту или камень, с помощью которого определяли границу земельного участка, в иных значениях в диалектах оно не зафиксировано. В бельтинском говоре слово *mejaš* обозначает как хозяина участка, так и пограничный камень [15. S. 74], а в соседней Штирии *mejaš* — только камень [18. S. 125]. Ф. Новак для слова *džileir* фиксирует первое значение 'газ, парящий над болотом', а второе значение данной лексемы автор словаря снабжает пометой «v gravljici» (в сказке): газ, который плывет над болотом. Дана также отсылка к источнику заимствования — немецкому языку [15. S. 36]. Действием болотных газов и испарений (и даже испарений, исходящих от похороненного мертвого животного) пытаются «рационалистически» объяснить данное явление [17. S. 149–150]. В настоящее время попытки такого объяснения встречаются особенно часто, так как информанты стараются дистанцироваться от того, что они рассказывают, считая представления о «землемерах» суевериями, бытовавшими в прошлом. Термин *fajamangli* как синоним словенского словосочетания *ognjeni mož* отмечен в небольшом словаре к материалам М. Матичетова, собранным в Порабье [17. S. 387] (другие варианты обозначения: *fajmandl*, *fajerman*, *fajemandli*, *fajamanglinge*, *fajermantl*, *fajamanglin* [17. S. 149–151]).

Работая летом 2018 г. в этнолингвистической экспедиции в Прекмурье и Порабье, мы столкнулись с представлениями о данных мифологических персонажах. Удалось записать несколько быличек и поверий о блуждающих огнях, которые можно увидеть в полночь в поле или над болотом. Наши собеседники связывали их происхождение именно с душами неправедных проклятых зем-

лемеров. Ниже публикуется несколько нарративов на данную тему.

1. Поля очень важны, у кого сколько было полей, у нас говорили *grünt*, это всё, поля, пастбища, луга, это *grünt*, и на границе [участков] часто возникали скандалы, что это мое, это твое, и если не знали, где точная граница, приходил землемер (*merar*) и замерял, чтобы знать, и для одного было хорошо, а для другого — плохо, и говорили, что тот, которого не устроила эта граница, которую установили, он его оскорблял, этого землемера «...» проклинал, чтобы его черт побрал (*naj ga vrag vzeme*), чтобы он попал в ад (*naj pride f pékel*), и говорили, что было так, что действительно эти землемеры, когда умирали (*marli*), не могли попасть на тот свет, они остались между этим миром и адом, и что они много раз появлялись, возвращались, и всегда ночью и на поле, они были, в [Горнем] Сеннике говорят, они были *žerdjáci*, называли этих проклятых землемеров, поэтому они были *žerdjáci*, огоньки (*žari*), когда на границе [поля] горело или, не знаю, искрилось, как будто бы огонь горел, и говорили, что это землемеры вернулись (*ka to so merarge so prišli nazaj*), что они не могли попасть на тот свет, а вернуться тоже не могли, и они там, и там часто показывались, на границе, на поле, на лугу «...» *žerjáci* говорят в Андовцах (КХ, муж., 50 лет, род. в д. Андовцы, зап. в г. Сентготтард, Венгрия).

2. Были такие, которые деньги взяли (*pejnze so gor vzeli*), как это сказать? Вы как говорите *paraszt* (венг. «крестьянин»)? По-венгерски мы говорим *paraszt*, который в поле работает, *Bauer* (нем. «крестьянин») немцы говорят, *Bauer*, как говорят словенцы? «...» были, что и ругались, это тоже было, знаешь, как сказать, один другого оскорблял, оскорблял и проклинал (*perkunjavali*), плохое слово, проклинал, *elátkozták* (венг. «проклинали»), по-венгерски (*po vogersku*), *elátkozták*, *egymást*, *mivel mivel ugye*, *igazságtalan* (венг. «проклинали друг друга, поскольку, да, несправедливо»), несправедливо было это (ИП, муж., 77 лет, зап. в г. Сентготтард, Венгрия).

3. По границам [полей] (*po majáj*), крал границы, поля для себя (*krodnuw majá, poje za svoje*) «...» тот много раз появлялся на этих границах «...» много людей слышало, это был большой грех, если украдешь у другого границу (*to velki grej ka je drigomi kroti majá*), и потом он не мог умереть, здесь соседка, которая уже давно умерла, всегда говорила и рассказывала, что в Штевановцах (*f Števanofce*) один украл границы и не мог умереть (*pa nej tow umrejte*), и три дня он так кричал, что везде было слышно, это был очень большой грех (А, жен., 75 лет, зап. в д. Апатиштанфалва, Венгрия).

4. [МЗ:] У нас были *merare*, *meraše*, *džilerje*, это типичные прекурские выражения, знаете, с чем это связано? С аграрной реформой! После Первой мировой войны зем-

лю помещиков разделили среди крестьян, которых раньше угнетали. [ММ:] В Порабье их называют *žerjáci*. [МЗ:] *Žerdjavo* означает «пылать, сиять»... и эта аграрная реформа для многих людей была несправедливой, получалось так, что тот, у кого больше влияния в деревне, получил большой участок помещичьей земли, чем тот, кто больше всего на ней работал, тогда были большие семьи, всё это разделили, у кого-то было в семье два человека, у кого-то двадцать, а они получили один и тот же участок «...» зимой у нас тут на равнине часто туман, зимы темные, такие холодные, и люди ходили на мессу еще в темноте или возвращались домой после вечерней службы и видели какие-то световые эффекты, и у них фантазия начинала работать, или кто-то это делал специально и их пугал с батарейками или свечами, или лампами, и они говорили: «Да! Сейчас по полю ходят *džilejri!*» (*Jaj! Zdaj pa hodijo po njivi džilejri!*) Это искаженное слово от [слова] «инженер», «землемер» (*džileri, meraši*), которые измеряют землю: это ходят *džilejri* или *meraši!* (*to odijo džilejri al pa meraši!*). И сейчас они хотят уладить то, что они при своей жизни неправильно измерили, сейчас они уже покойные, они возвращаются, чтобы это уладить! Считали, что это сверхъестественные существа, умершие инженеры, которые «...» [люди] не могли изменить эти границы, и морально наказывали их таким образом, и это передавалось из уст в уста «...» и молодежь боялась, никто не хотел вечером выходить, [потому что] ходят *meraši* и *džilejri* «...» как будто бы огоньки (*lučke*) ходили туда-сюда, как будто бы у него была палка и какое-то одеяло, это придумывали, знаете, зимой световые эффекты часто случаются из-за, не знаю, туман здесь, влажно было, снег блестел или что-то такое, это были привидения, и, чтобы не казаться сумасшедшим из-за этого привидения, выдумывали истории, и они распространились среди людей (МЗ, муж., 60 лет; ММ, муж., 60 лет, зап. в с. Бельтинцы, Прекмурье, Словения).

5. [ОС:] *Mejaši!* Об этом много говорили! (*To se je dosti gučalo!*). Еще у нас есть поэт, Антон Ашкерц, вы его знаете? Он написал одно стихотворение, «*Mejnik*», и там об этом.

[АА:] У тебя нет права переставлять границу. [ОС:] Иногда переставляли так, что больше земли оказывалось на твоей стороне. [АА:] И не было кадастровой службы, чтобы кто-то пришел из кадастра, этого не было, и поэтому крестьяне прежде всего позволяли себе передвигать [границы]. [ОС:] Говорили, что ночью, скажем, ты не должен идти через это место, потому что там пугает (*mejaš*), и Антон Ашкерц как раз написал, как же это? Проклятый камень, назад я его ношу уже сто лет! (*Prekleti kamen, nazaj ga nosim že sto let!*). И ночью это пугало.

[А вы знаете от Ашкерца или по народным рассказам?] [АА:] И то и то, да, говорили. [ОС:] И крестьяне спорили, если кто вспахал его поле и передвинул камень, умышленно или нет, и положил его обрат-

но, но не на то самое место (*pa ga ni na istom mestu dja*), а как его больше устраивало. [АА:] И это мучило и одного и другого, вероятно, и они появлялись (ОА, жен., 80 лет; АА, жен., 70 лет, зап. в д. Крижевцы при Лютомере, Прелекия, Словения).

6. *Dert'aš* у нас в области Горичко значит... что светится (*kā se svejite*), я помню, мне было десять лет, и дедушка мне говорит «...» «[Имя], подойди! Подойди, и ты увидишь, что так светится! — а это от нашего дома «...» там через... было одно болото, была деревенская земля, вокруг на семь гектаров — «...» подойди и увидишь, что там *dert'aš* светится! (*odi kā boš vidu w kā se tan dert'aš svejite!*). А я говорю: «Дедушка, что это такое?» — «Подойди и увидишь!» Это как мяч, такой круглый, немного с синими оттенками, с такими синими кругами, желтый, свет, огненный (*to ke ena žoga, ena takša okrowgla, krugla, malo z modrimi odtenki, s takšimi modrimi kulabari, žutu, rumeno ne, žuto, žuto, svetlo, ognjena*), круг так немного поднимался, опускался, шел немного туда, и это длилось минут пятнадцать, действительно я это видел, и я вернулся в дом, был уже вечер, и я забыл об этом, и позже я никогда дедушку не спрашивал «...» а в Бистрице это называют *merar* «...» действительно было такое явление, о котором в нашей деревне говорили, когда *dert'aš* приходит, будет плохой урожай (*kada dert'aš pride te pride slaba letina*) или что-то плохое случится «...» *dert'aš* означает в переводе с венгерского «фонарик», который носил свет и зажигал в городе, или который носил свечи, «свечник» может быть тоже «...» сорок лет спустя мы с этим моим товарищем детства, с одним Пиштой, разговаривали, и он с теми своими друзьями в Польше, а они с какими-то учеными также это исследовали, физики вроде бы, и у них в Польше тоже есть *dert'aš*, и физики объясняют то, что якобы это болотный газ воспламеняется и в виде шара двигается (*močvirni plin se vnamlje te ka v eni kroglici potuje*), только польские ученые задались вопросом, что зажигает этот газ. Где бы было это тление, потому что газ сам по себе не зажжется, одни объясняли, что это якобы гниет трава и так разогревается, и какая-то искра [возникает] «...» это такая тайна, которую наука еще не разгадала (АР, муж., 65 лет, с. Горни-Петровцы, Прекмурье, Словения).

7. [МБ:] Этим у нас очень пугали, как будто бы ходит по полям с каким-то фонарем (*z neko svetiljko*) или чем-то, как будто бы, как их называли? [АБ:] *Merare*. [МБ:] Да, да, и, как инженеры, или что-то такое, который измеряет. [АБ:] Только они ночью ходили. [МБ:] Ночью, да. [АБ:] И у них был фонарь. [МБ:] И был фонарь, как будто бы его видели, как он ночью ходит по полям. [И так пугали?] Пугали, посмотри, *merar* пришел! Если ночью куда-то пойдешь! [И что делали?] Ничего, это больше пугали, чтобы ночью никуда не ходить (*ka se ponoči ne giblješ vene*), по крайней мере так для нас, детям [говорили] (АБ, муж., 70 лет; МБ, жен., 70 лет, с. Крижевцы, Прекмурье, Словения).

В тексте 1 ничего не говорится о том, что землемер намеренно передвигал границу, просто упомянуто, что его решение могло не понравиться одной из сторон. В тексте 2 упоминается аграрная реформа, проводившаяся после Первой мировой войны, а в тексте 6 информант говорит о способности болотного газа к воспламенению и передвижению светящихся шаров, которые многим представляются душами проклятых землемеров. Нескольким раз нам встретилась ассоциация со стихотворением словенского поэта Антона Ашкерца «Мерар», в котором обыгрывается этот мифологический сюжет. Информанты подтверждают, что это явление им знакомо как из устной традиции, так и из уроков словенской литературы (на территории Порабья в Венгрии ассоциации со стихотворением Ашкерца не были отмечены). На самом деле не исключено, что устойчивость и живучесть мифологических представлений, связанных с «землемерами», поддерживается именно знанием данного сюжета из школьной программы. При этом нельзя не отметить, что описание данного персонажа, встречающегося в записях XIX и начала XX в., значительно богаче, чем то, что удается зафиксировать сегодня. Например, нам не встретилось описаний «землемер» в виде привидений высокого роста без головы, информанты, говоря об этих персонажах, рассказывали исключительно о блуждающих огнях. Не встретилось и таких деталей, как тачка и другие атрибуты для измерения земельных участков, которые имели место в более ранних текстах (в записях М. Матичетова и др.). Очевидно, что с исчезновением самой реалии — инженеров-землемеров, которые измеряли земельные наделы, — связанные с ними мифологические сюжеты постепенно стираются из памяти и всё чаще информанты пытаются объяснить данное природное явление «научно», «рационально».

Примечания

¹ Записала М. В. Ясинская от А. Н. Синило, 1979 г.р., в д. Бывальки Лоевского р-на Гомельской обл. Белоруссии в 2018 г.

² Записали Г. И. Пилипенко и М. В. Ясинская в Порабье (Венгрия) в 2018 г.

³ Здесь можно привести в качестве примера высказывание информанта (муж., 65 лет) из с. Горни-Петровцы: «Министр Вукманович принял решение [ввести налоги], и как начнет дедушка бросать [вещи], и дедушка говорит: “Посмотри! Вот это *dert'aš peldevu!*” *Peldevu* означает “показался, появился”. Дедушка нашего собеседника ругал министра и называл его словом *dert'aš*. Светозар Вукманович (1912–2000) — югославский политический деятель.

⁴ Информант не совсем точно передает оригинал. Ср.: «Oh, in sedaj, odkar moj duh odplaval / na oni svet, / nazaj ga nosim, kamen ta prekleti, / pač sto že let!» (Ох, и сейчас, с тех пор как мой дух уплыл на тот свет,

обратно я несу этот камень проклятый уже сто лет) [6. S. 86–87].

Литература

- Андрионина М. А. Категория пространства в похоронно-поминальной обрядности восточных и западных славян (этнолингвистический аспект): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2015.
 - Виноградова Л. Н. Души-скитальцы в виде блуждающих огней (фрагмент западнославянской народной демонологии) // Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 180–187.
 - Менцеј М. Верованя о светлосним појавама у источном делу Словеније // Кодови словенских култура. Бр. 9: Смрт. Београд, 2004. С. 249–262.
 - Раденковић Љ. Лутајуће душе // Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој / Уред. П. Пипер, Љ. Раденковић. Београд, 2008. С. 349–362.
 - Толстая С. М. Несколько русско-сербских параллелей из области народного правосудия // Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 473–485.
 - Aškerc A. Mejnik // Aškerc A. Pesmi. Zbrano delo. 1 knj.: Balade in romance. Lirske in epske poezije. Ljubljana, 1946. (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev).
 - Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897.
 - Fiser A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
 - Kelemina J. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.
 - Kropej M. Meraš // Slovenski etnološki leksikon / Ured. Angelos Baš. Ljubljana, 2004. S. 318.
 - Kropej M. Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja. Celovec, 2008.
 - Kühner Š. Narodno blago vgrskij Slovincov // Časopis za zgodovino in narodopisje. 1911. Letnik 8. 1/4. S. 47–76.
 - Magyar néprajzi lexikon. 3 kötet. K–Né / Szer. G. Ortutay. Budapest, 1980.
 - Mencej M. Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja. Ljubljana, 2006.
 - Novak F. Slovar beltinskega prekmurskega govora / Ured. V. Novak. Murska Sobota, 1996.
 - Novak V. Slovar stare knjižne prekmurščine. Ljubljana, 2006.
 - Pripovedno izročilo Slovencev v Porabju: Pravljice in povedke z zvočnih posnetkov Milka Matičetovega / Ured. M. Kozar Mukič, D. Mukič, M. Kropej Telban. Ljubljana, 2017.
 - Rajh B. Gúcati po antújoštko. Gradivo za narečni slovar severozahodnoprleškega govora. Bielsko-Biała; Budapest; Kansas; Maribor; Praha, 2010. (Mednarodna knjižna zbirka Zora; 73).
 - Rešek D. Brezglavjeki. Ljubljana, 1995.
- Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФФ, проект «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17–18–01373.

Вадим Сергеевич Алексинский,
 клиника «Spezialklinik Neukirchen» (Нойкирхен-байм-Хайлиген-Блут, Германия)
Ольга Александровна Тарасенко,
 независимый исследователь (Варшава, Польша)
Эва Филип,
 писательница (Гёппинген, Германия)

«ЛИХТЛ» ИЗ ФУРТА

В немецком округе Хауз-им-Вальд (Haus im Wald)¹ в секретариате приходской церкви Сердца Иисуса ведется (как и в любой другой церкви) приходская книга, которая на сегодняшний день насчитывает три тома. В первом томе этой книги² содержится интересная запись, сделанная рукой первого пастора Хауз-им-Вальда Франца Ксавера Лееба³. Повествование, занявшее около полутора рукописных страниц, состоит из двух частей: в первой автор рассказывает о местном поверье, связанном с блуждающим в долине между Хауз-им-Вальдом и поселком Фурт (Furth)⁴ огнем, и своих встречах с этим огнем; во второй части, поясняющей первую, пересказывается местное предание о том, как в XIX в. один крестьянин из Фурта убил забеременевшую от него служанку (что и послужило причиной появления блуждающего огня), а также о том, что на двор, где произошло убийство, легло проклятие бездетности.

Информацию об этом можно найти в книге немецкого фольклориста Карла-Ханца Раймайера, который, однако, как нам стало известно в ходе экспедиционной работы, Хауз-им-Вальд не посещал и, по-видимому, ограничился лишь публикацией этой записи из приходской хроники, переданной ему кем-то из краеведов, в своей книге «Когда являются призраки... Истории из потустороннего мира. Народные сказания из баварского леса» [8. S. 17–21].

В секретариате церкви Сердца Иисуса нам любезно предоставили возможность ознакомиться с приходской книгой и сделать фотокопии записи пастора о встрече с таинственным светом на с. 94–95 первого тома среди своего рода примечаний к приходской хронике (составляющей основную часть этой книги) самого различного содержания; примечания эти, судя по датировке интересующей нас записи 1901 годом, были сделаны незадолго до того, как пастор Лееб покинул свой приход в связи с его повышением и переводом в Нойоттинг.

Перевод сделанной нами расшифровки этой записи на русский язык приводим ниже⁵.

ИСТОРИЯ О ПРИВИДЕНИЯХ

После всего, что здесь уже написано, могу позволить себе оставить ее здесь, поскольку приключилась она со мною лично.

Прибыв в 1880 году в Хауз, стал я вскоре часто слышать разговоры о некоем

«Лихтле» (*Lichtl*)⁶, и на мой вопрос о том, что такое этот «Лихтл», я получил следующие сведения:

Уже более 30, а пожалуй, даже и 50 лет назад — стало быть, с 1830 — начиная со Дня Всех Святых, в долине (*das Thal*)⁷ между Хаузом и Фуртом можно было видеть яркий огонь, который иногда быстро, иногда медленно передвигался в долине то туда, то сюда, стоял иногда низко, иногда высоко, поднимался до окрестностей нынешнего кладбища, а иногда и еще выше до «Фогельтенне»⁸, вниз же он опускался до поперечной улицы чуть повыше «Кумпфмюль» (*Kumpfmühl*)⁹. Часто он появлялся уже вскоре после 5 вечера и перемещался вверх и вниз до глубокой ночи. Как правило, продолжалось это явление со Дня Всех Святых до Сретения¹⁰, а затем о нем ничего не было слышно до Дня Всех Святых в следующем году. Не все люди могли его видеть. Из двоих прохожих часто видел его лишь один, тогда как второй — нет. Этот предмет, между прочим, был хорошо всем известен, к нему привыкали уже с детства, те, чей дом был расположен в подходящем месте, могли наблюдать его из своей комнаты. Поэтому этим вопросом никто уже особо не занимался, и когда его видели, то просто говорили: да, да, «Лихтл»!

Вполне естественно, что после этих сведений я был крайне заинтересован в том, чтобы также увидеть этот «Лихтл». В первый раз увидел его я однажды вечером в ноябре 1881 около 8 часов. Он стоял resp.¹¹ висел высоко в окрестностях нынешнего кладбища. Это было нечто вроде газового шара весьма значительной яркости размером с кулак, стоял [он] достаточно высоко над землей — была морозная (*frostene*)¹² холодная ночь — и двигался с достаточной быстротой (*Raschheit*)¹³ вперед, к Фогельтенне. Предмет сей показался мне диковинным, и я старался не выпускать его из виду. Незадолго перед Рождеством (1881) — день я уже не помню — шел я однажды вечером около 7 часов с двумя учителями Асбертом и Линмайером¹⁴ из Фурта в Хауз. Проходя равнину над Фуртом, увидели мы вскоре справа от нас на достаточном удалении какой-то свет и посчитали его за домашнее освещение, мерцающее из окна. Получив, однако, от одного прохожего разъяснения, что это не свет, а «Лихтл», мы остановились, чтобы понаблюдать. Я же, однако, стал тайком умолять этот свет: если это не естественный свет, то пусть он приблизится к нам. И в самом деле! Внезапно свет устремился отвесно вверх, затем поле-

тел прямо на нас, но [преодоле] лишь около половины пути, затем опустился и исчез в одной из неровностей долины. Оба учителя были совершенно испуганы и не знали, что сказать и подумать. Я, естественно, также был удивлен и уже в тот момент решил выяснить всё по-настоящему.

В день празднования сладчайшего Имени Иисуса (*Fest des süßen Namens Jesu*)¹⁵ [в] 1882 [г.] шел я в полном одиночестве из Фурта в Хауз около 6 часов вечера. Вечер был темный и туманный. Всю дорогу я вглядывался вверх, не увижу ли я «Лихтл», но ничего, однако, не увидел. Только совсем наверху, уже над кладбищем — оно к тому времени было уже огорожено деревянными столбами и досками, см. pag.¹⁶ 27, — увидел я вдали — я полагал, это должно было быть на Линдберге у Перлесройта (*Perlesreut*)¹⁷ — слабый свет, в котором скоро стал я подозревать «Лихтл», — стоя во дворе перед кладбищем, думал я о том, как мне прояснить это явление, и заклинал уже со всей серьезностью и силой драгоценный свет: если это не естественный свет, но нечто иное, то пускай же подойдет ко мне на 5 шагов — но он даже не тронулся с места. Я стал заклинять его во второй раз, однако с таким же отрицательным результатом. Уже хотел я уходить, но начал умолять его еще и в 3-й раз со всей силой — и вдруг вижу: на этот приказ свет резко устремился прямо ко мне. Он летел очень быстро, летел по воздуху¹⁸ надо всеми лежащими между¹⁹ нами долинами и холмами по прямой линии, не опускаясь и не поднимаясь. По мере приближения он становился всё больше, пока не стал наконец похожим на раскаленное пушечное ядро. При его приближении ледяной холод пробежал по моей спине, и мне показалось, будто волосы на голове встали дыбом, однако страха я не испытывал. Я приказал снова: ему следует всего лишь приблизиться ко мне. По мере приближения он стал лететь медленно, снижаться и, наконец, опустился, насколько я мог судить в темноте, в каких-нибудь 20 шагах от меня на северо-восточную угловую колонну кладбища и больше не приближался. Я хотел, однако, заговорить с огоньком (*Lichtlein*)²⁰ и спросить, чего он хочет, поэтому сперва я задал вопрос: раз ты ко мне не идешь, то я пойду к тебе, — и быстро двинулся к нему. Но когда я начал идти, огонек вернулся опять вниз в долину, где он обычно стоял. Бежать за ним вслед я не мог и поэтому, возбужденный, должен был возвращаться домой без дальнейшего результата. Тогда я жил еще в «Ягерштокле» (*Jagerstöckl*)²¹. Там я, естественно, рассказал об этом происшествии (*das Begebnis*)²², а позже также рассказал и хозяевам одного дома в Фурте, к которому этот «Лихтл» должен был иметь отношение, затем само собой совершилось кое-что для предполагаемой «бедной души»²³ — и с тех пор — я пишу это в anno²⁴ 1901 — огонек больше не видели.

За точность и подлинность вышеизложенного рассказа я могу поручиться честью и совестью, но объяснение описан-

ным событиям дать я, само собой, не могу. Я могу лишь сказать: я это видел, и это со мной произошло — больше мне ничего неизвестно. Каждый вправе объяснять себе это так, как он может и как он хочет.

Но полноты ради должен я добавить еще кое-что: одно старое местное предание гласит: однажды в Фурте в давние времена от одного «фермера» (*Bauer*) в д[оме] ном[ер] 13 забеременела служанка, затем тот ее убил и увез на телеге под навозом и закопал в «Аdle» (*Adl*)²⁵ — маленькой рожице, которая на карте еще обозначена как «Адельхольц» (*Adelholz*) между Хаузом и Фуртом, однако уже не существует. От этого места и поднимался всякий раз «Лихтл». Фактом является то, что этот дом ном. 13 уже многие поколения не имел детского благословения — проклятие *usque in tertiam et quartam generationem*²⁶, — а если дети и появлялись, то умирали, поэтому дом неоднократно переходил к другим линиям²⁷. Только нынешний владеец Хофбауэр, женатый с 1881 [г.], имеет богатое и долговечное детское благословение, после того как умерли его первые 2 или 3 детей, и похоже, что старое проклятие уже умерло²⁸ — [Подпись: Лееб] Пастор [6. S. 94–95].

Приведенный рассказ пастора полностью вписывается в общеевропейские мифологические представления о блуждающих огнях, которые в древности не были известны и стали отчетливо фиксироваться с XVI в. Поверья о блуждающих огнях, известные в Дании, Швеции, Англии, Нидерландах, Франции, Италии, Чехии, Словакии, Польше, Словении и т.д., считаются в большей степени западноевропейской традицией и среди славянских народов наиболее распространены у западных славян, хотя встречаются и у восточных славян; у последних связываются, как правило, с местами, где зарыт клад [1; 3. S. 779–785, 4. S. 181–189].

Ни пастор, ни местные жители не называли этот свет «блуждающим огнем» (а именно так именуются эти мифические существа в письменной речи средненемецких диалектов — *Irrlicht*, букв. «блуждающий огонь, свет», или *Irrwisch*, букв. «блуждающий сноп», по сходству с горящим снопом соломы). Ближе всего использованный в приходской книге вариант *das Lichtl* к австрийским, где блуждающие огни называют просто «свет» (*das Licht*), «огонек» (*das Lichtlein*) или «сияние» (*der Schein*).

Обычно в представлении немцев блуждающие огни выглядят как парящий голубой огонек или фонарь, который держат в руке (кроме этого фонаря ничего больше не видно); иногда как левая рука с ярко светящимися пятью пальцами или светящаяся голова какого-то темного силуэта, как огненное колесо или огненные шары со светящимися ребрами, как лошадиный череп, из которого вырывается огонь. В неко-

торых областях Германии блуждающий огонь представляется как красный камзол с фонарем вместо шляпы или как нечто с невероятно длинными ногами. Блуждающие огни летают чудовищно быстро, при этом иногда издают свист. Считается, что их случайное прикосновение ощущается как прикосновение бычьего пузыря, вызывает боль и опухание лица. Если блуждающий огонь удастся поймать, то внутри него можно рассмотреть кость или череп.

С точки зрения метеорологии на возникновение поверий о блуждающих огнях могли повлиять световые явления, возникающие вследствие выхода из земли быстро угасающего пламени голубоватого или желтовато-красного цвета, «время жизни» которого может достигать нескольких секунд. Причиной их появления считаются процессы гниения, которые достигают максимума в основном поздней осенью в заболоченных местностях или болотах. Ср. также схожие явления — огни святого Эльма (коронные разряды, возникающие на острых концах высоких предметов при большой напряженности электрического поля в атмосфере), фосфоресценция дерева, светлячки, шаровые молнии²⁹.

Временем появления блуждающих огней считают осень до начала Адвента, а также позднее лето и время постов. Считается, что они появляются чаще при пасмурной погоде и плотном воздухе. Заболоченные луга, болота, кладбища, а также скотомогильники являются излюбленными местами огней (также охотно показываются они в местах, где зарыты сокровища).

По поверьям немцев и славян, блуждающие огни — это горящие души, иногда злодеев или пьяниц, но чаще умерших некрещеными детей, которым, в частности, католическое церковное учение приписывает особую судьбу, поэтому распространены рассказы о попытках их окрестить [3. S. 779 ff.]. Что сделал пастор Лееб для «бедной души» после своей знаменательной встречи с «Лихтлом», остается, к сожалению, неизвестным, но можно предположить, что это был какой-то христианский обряд.

Функция этих мифологических существ в немецких поверьях — вводить человека в заблуждение и сбивать с пути: при приближении к ним блуждающие огни исчезают, путник, думая, что перед ним идет человек с фонариком, следует за ним и попадает в болото. Как только заблудившийся падает в воду, блуждающий огонь злорадно хлопает в ладоши или смеется. Наряду с этим существует поверье, что блуждающие огни прилетают на зов, чтобы помочь человеку, и светят за символическую плату — небольшую монету, бутерброд или немного молока. Злым людям или наглецам, которые отказывают им в этой плате или пытаются их обругать,

они дают затрещины или даже поджигают дом.

Блуждающий огонь может служить предзнаменованием: если его видят слева — это хорошая примета. В то же время он может предсказывать смерть, например, кого-нибудь из родственников того, кто их видит.

Считается, что эти существа обладают своим характером: не любят, если на них показывают пальцем или свистят им вслед. Если блуждающий огонь пытаются ударить палкой, тот извергает в лицо пламя, от чего человек умирает. Нападать на них нельзя: тот, кто их избивает, «выбивает» из себя жизнь. Чтобы избавиться от блуждающего огня, имеются различные средства: он исчезает в ответ на проклятие (в ответ на молитву, наоборот, приходит), а также если его ударить, швырнуть в него нож или ключи (т.е. железный предмет), монету достоинством в 6 пфеннигов (или марок?) в качестве платы за его свет, землю с кладбища. Можно скрыться от огня, забравшись на лестницу, куда огонь не может подняться, поскольку должен держаться близко к земле [3. S. 779–785].

Сегодняшним жителям Хауз-им-Вальда и Фурта легенда о «Лихтле» известна до сих пор, однако в основном лишь в связи с записью пастора в приходской хронике (у некоторых дома имеется копия расшифровки этой записи³⁰). В то же время в Фурте до сих пор сохранился дом № 13, где, по преданию, произошло убийство беременной служанки. В этом доме сейчас проживает госпожа Хофбауэр, а дому присвоен другой номер. Госпожа Хофбауэр³¹ рассказала нам:

Дом номер 13. (...) Раньше это был дом номер 20, а сейчас его снова переписали, и сейчас он у нас 51. Но во времена моего свекра это был дом номер 13.

Госпожа Хофбауэр вышла в Фурте замуж и семейную легенду о таинственном огне знает от своего свекра:

При нашем дворе это было. (...) Мой свекор, он всегда мне рассказывал: когда ему было 13, умерла его мать, в 42 года (...) Вообще-то я должна была начать еще раньше — этот двор всегда был бездетным. (...) Михль Хофбауэр³² и его невеста Тереза Венауэр купили его у дяди³³ (...) в [18]81 году (...) за 1807 золотых марок. (...) И тогда здесь появились первые дети. Это были первые дети во дворе спустя долгое время. Он всё время продавался, потому что всегда подозревали, что это связано с «Лихтлом». (...) Там были тогда сарай и стойла. Они были стеснены [в средствах], но у них было четыре работника. (...) Михль Хофбауэр — он был очень трудолюбивый человек. (...) Он был бургомистром в то время, когда он приобрел этот дом и когда он женился и всё это начал. Он строил наверху

эту церковь, как бургомистр. Это стоит также в хронике, но они его там записали как Георг Хофбауэр. Это неправильно. <...> Он очень много хозяйствовал, а, как говорится, Тереза, она была очень благочестивая женщина и каждый год рожала по ребенку <...> И вот у детей была комната. <...>

Когда моему свекру было 13 — мамы тогда уже не было в живых, — тогда всё время можно было слышать, как на Всех Святых... Знаете что? Потому что раньше навоз из хлева <...> грузили на деревянную повозку и вывозили через камни — внизу во дворе, там была большая куча навоза, [и] его вывозили. А они тогда спали наверху возле коридора и всё время говорили: «Папа, что это такое? Что это на Всех Святых...» Потому что на Всех Святых гремело до 12 ночи и позже, они всё время слышали тачку, как она всё время [гремела] по булыжнику. Каждый день, всю неделю. И тогда отец им говорил: «Это нас не касается, мы не виноваты, — говорил он, — спрячьте головы под одеяло, — это была двухъярусная кровать, — и молитесь. <...> А нашей вины в этом нет». <...> Тачка, ее постоянно слышали. <...>

Тогда в доме не было электрического света, знаете, только лунный свет освещал или зимой карбидная лампа, потому что свечки были слишком дорогие. Так вот, это я знаю от своего свекра, потому что он сам слышал там повозку, как она там дребезжала. От нас и туда наверх, там есть дорога, она была просто набита <...> Дорога идет к группе деревьев³⁴ далеко назад, если от дома взглянуть, <...> и там, согласно преданию, от одного фермера забеременела служанка, и он ее убил и на Всех Святых увез ее туда на повозке и закопал. Это не было как-то процессуально установлено, но так передавалось от старых людей. И этот свет, он тоже [появлялся] в это время, на Всех Святых. <...> Свет ходил от группы деревьев вверх до кладбища.

В рассказе информанта, как и в записи пастора, можно выделить две части: о происхождении «Лихтла» и о том, как пастор принес ему избавление. Об избавлении «Лихтла» информант рассказывает несколько иначе, чем это отражено в приходской хронике:

Никто, однако, естественно, не отваживался... Но наш первый пастор, пастор Лееб, <...> он был очень ученый человек, он был даже на Святой земле в те времена. <...> Там [в Фурте] <...> была пивоварня. <...> И там была элита, это школьный учитель, пастор и третий³⁵, я уже не знаю кто. Трое их там было. И они каждую неделю туда ходили — сегодня говорят «штамттиш» (*Stammtisch*)³⁶ <...> Они шли на шамттиш (потому что этого там [в хронике] не будет написано, как это с ним случилось, с пастором Леебом, что он избавил свет³⁷, потому что с тех пор свет исчез <...>, а свет в те времена видели только на Всех Святых <...>) — и вот, когда они шли домой, там была всего лишь тропинка <...> никакой дороги, и там нужно было подни-

маться наверх <...> возле кладбищенской стены. А тогда вход был сверху, тогда снизу вообще нельзя было войти, и вот когда они обернулись, пастор Лееб сказал: «Сегодня я зайду туда и поговорю с этим светом». <...> Пастор вошел, и там сидел этот свет. Тогда пастор заговорил со светом. Что именно он тогда сказал и сделал, никто не знает. Но он вышел весь белый как снег³⁸. Наверное, это было обусловлено нервным потрясением. После избавления. <...> Когда я была ребенком, у меня была книга моей бабушки <...> о путешествии в Святую землю³⁹, и там в ней пастор Лееб был [изображен] не молодым, как у нас там наверху [в церкви], но как бородатый седовласый мужчина (эта книга [потом] оказалась у нас в туалете, мы оттуда всё время вырывали страницы). <...> Он зашел внутрь и заговорил со светом, и с тех пор свет больше не видели. <...> В любом случае, свет — это не обман.

Не дожидаясь вопроса о старом проклятии, госпожа Хофбауэр сама рассказала следующее:

Мы [с мужем] в браке 59 лет. У нас хороший брак. Но мы бездетны. В это [проклятие] можно верить или не верить. <...> Я очень люблю детей, мой муж тоже <...> У меня всё было в порядке, у моего мужа тоже. Этого не должно было быть. Мы перепробовали всё. Я даже покупала английские таблетки. Одна стоила 5 марок. Я даже теряла сознание. Тогда доктор сказал: «У вас могут появиться больные дети».

Отношение информанта к сложившейся ситуации неоднозначно: с одной стороны, они с мужем всегда считали, что проклятие бездетности на них не распространяется, так как этот двор принадлежал не их предкам, а просто предыдущим владельцам⁴⁰, «это была Божья воля» (помимо этого, бездетность объясняли и тем, что под спальней проходят водяные жилы, в дом даже приглашали лозоискателей, которые сказали, что «у нас там перекрещиваются водяные жилы»). С другой стороны, в завершение своего рассказа госпожа Хофбауэр задумчиво добавила: «Это суеверие всё-таки еще во мне», имея в виду, что она верит в правдивость легенды.

Бытующее в Хауз-им-Вальде и Фурте местное поверье о «Лихтле», блуждающем огне, демонстрирует живучесть традиции, которая сохраняет в локальном тексте трактовку мифологического персонажа, известного как в немецком фольклоре, так и в фольклоре соседей-славян.

Примечания

¹ Букв. «Дом в лесу»; местные жители называют сокращенно «Хауз» (Haus), административно относится к княжескобаварскому городу Графенау.

² Момент появления рукописи точно датировать не удается. Началом церковной

хроники считаются 1880–1896 гг. Известно, однако, что представляющее собой первую страницу этой книги свидетельство о том, что Хауз-им-Вальд выделен в самостоятельный приход, выдано епископом г. Пассау 10 сентября 1896 г. [2. S. 3–4]; впрочем, оно могло быть вклеено позже.

³ Franz Xaver Leeb (1846–1929) — пастор Хауз-им-Вальда с 1880 по 1902 г. Главной его заслугой считается основание здесь прихода и строительство церкви. С 1902 по 1920 г. городской пастор Нойоттинга (Neuötting), где ему было присвоено звание почетного гражданина, а после смерти здесь в его честь была названа одна из городских улиц [7. S. 47–49]; в Хауз-им-Вальде сегодня также имеется улица под названием «дорога преподобного Лееба» (Hochwürden Leeb Weg).

⁴ Букв. «брод»; Хауз-им-Вальд расположен «вверху» на холме, в то время как Фурт — «внизу», в долине реки Ильц (Ilz).

⁵ Пунктуация (расстановка кавычек, скобок, тире) и оригинальный стиль письма сохранены максимально полно.

⁶ Вероятны два варианта происхождения слова: 1) сокращение уменьшительно-ласкательного суффикса в слове *Lichtlein* ‘огонек’ < *Licht* ‘свет, огонь’ (названия блуждающих огней в Германии, как правило, носят уменьшительно-ласкательный характер, так как их представляют в основном как маленькие существа); 2) добавление суффикса *-l-*, типичное для баварского диалекта (например, в собственном имени: *Max* — *Maxl*).

⁷ Устар. вариант написания *das Tal* ‘долина’.

⁸ Букв. «птичье гумно»; в Германии так называют место, где выпускают сокола во время охоты. Сегодня на этом месте располагается автостоянка с таким же названием.

⁹ Название мельницы на расстоянии около 500 м от Фурта.

¹⁰ То есть со 2 ноября по 2 февраля.

¹¹ Соответственно (*lam.*).

¹² Устар. вариант слова *frostige* ‘морозная’.

¹³ Устар. вариант слова *Geschwindigkeit* ‘скорость, быстрота’.

¹⁴ Здесь, возможно, «Бинмайером» (написано неразборчиво).

¹⁵ Das Namen-Jesu-Fest, 3 января, эквивалент праздника Обрезания Господня в православной традиции.

¹⁶ Страница (*lam.*); на с. 27 содержится информация о строительных работах на кладбище.

¹⁷ Населенный пункт, община в Германии.

¹⁸ В публикации [8. S. 19] К.-Х. Раймайер допустил при расшифровке записи ошибку, по-видимому не заметив слова «воздух», в результате предложение получилось грамматически некорректным.

¹⁹ Использовано *inzwischen* ‘тем временем’ вместо *dazwischen* ‘между’.

²⁰ Здесь и далее мы переводим *Lichtlein* словом «огонек».

²¹ Правильно — *Jägerstöckl* (Егерштокль); после *j* пропущен «умяют». Название гостиного двора, существующего и по сей

день, при котором пастор Лееб арендовал в то время комнату, так как церковь еще не была построена.

²² Устар. вариант слова *die Begebenheit* 'происшествие'.

²³ По-видимому, здесь пастор Лееб имеет в виду службу за упокой «бедной души».

²⁴ Год (лат.).

²⁵ Слово используется в Нижней Баварии для обозначения рощицы или группы деревьев.

²⁶ До третьего и четвертого поколения (лат.).

²⁷ Имеются в виду родовые линии, т.е. сѣмьи.

²⁸ Нами расшифровано как *gestorben*, но, поскольку почерк неразборчив, возможно и *gebroschen* 'сломано'.

²⁹ Как можно видеть, для объяснения причин появления блуждающего огня в долине между Фуртом и Хауз-им-Вальдом перечисленного явно недостаточно, что позволяет предполагать сходство с другими малоизученными природными явлениями, например так называемыми огнями Хессдалена (центральная Норвегия).

³⁰ Так сообщил нам житель пос. Фурт г-н Шрайнер. Однако при сравнении хранящейся у него дома записи, озаглавленной «Лихтл из Хауза. Как это было пережито и описано пастором Францем Ксавером Леебом» (ксерокопия текста, изначально, вероятно, набранного на печатной машинке; текст занимает около трех страниц), мы обнаружили отличия от оригинальной записи, содержащейся в приходской книге. Отличия эти заключаются в порядке изложения частей повествования, в характере самого изложения, которое местами напоминает вольный пересказ текста из приходской книги. Что самое важное, текст содержит некоторые детали, отсутствующие в приходской книге, — например, рассуждение пастора о том,

что это не может быть болотный огонь, поскольку он парит слишком высоко над местностью, которая к тому же не болотистая, а также отсылка высказывания о проклятии до третьего и четвертого поколения к словам Господа в Библии. Также представляется интересным упоминание о том, что владелец дома (г-н Хофбауэр) на момент приезда пастора был уже четвертым хозяином после совершенного убийства. Г-н Шрайнер не смог объяснить происхождение имеющейся у него ксерокопии. Можно предположить, что этот текст является пересказом, выполненным кем-то из местных краеведов, либо (если учесть упомянутые выше и некоторые другие мелкие подробности, отсутствующие в приходской книге), что существует еще одна оригинальная запись о данном происшествии, на сегодняшний день не выявленная.

³¹ Роза Анна Хофбауэр, 1933 г.р., пос. Фурт, округ Хауз-им-Вальд, Графенау, зап. В. С. Алексинский, О. А. Тарасенко в 2017 г. и В. С. Алексинский, Э. Филип в 2018 г.

³² Отец свекра г-жи Хофбауэр; именно о нем писал пастор Лееб в конце своей записи.

³³ Согласно купчей, предыдущими хозяевами были некто Йозеф и Магдалена Цехманн, из рассказа не совсем понятно, были ли они родственниками Михля Хофбауэра.

³⁴ Использовано слово *Baumadl*, которое связано с прежним названием этого места.

³⁵ Сопоставление рассказа с письменным источником, полученным от семейства Шрайнер (см. прим. 30), позволяет предположить, что пастор Лееб посещал пивоварню с учителем и его помощником. Вероятнее всего, речь идет об Асберте и Линмайере, упомянутых в рукописи пастора.

³⁶ Немецкая реалия: стол в ресторане, за которым собирается постоянная компания.

³⁷ Здесь и далее в рассказе — *das Licht*.

³⁸ Имеется в виду, что пастор поседел.

³⁹ Речь идет о книге пастора Лееба «Мое паломничество в Святую землю в 1897 году» [5].

⁴⁰ Игра слов: ср. нем. *die Vorfahren* 'предки' и *die Vorbesitzer* 'предыдущие владельцы'.

Литература

1. Левкиевская Е. Е. Огни блуждающие // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 511–513.

2. 125 Jahre Pfarrkirche Herz Jesu, Haus im Wald. 1886–2011. Ein Streifzug durch die Kirchenchronik / Auswahl und Gestaltung E. Strunz: [Digitaldruck: Kopierwerkstatt]. Grafenau, [2011]. (Quellen: Pfarrchroniken; Bd 1–3).

3. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. H. Bächtold-Stäubli, E. Hoffmann-Krayer. Bd 4. Berlin; New York, 1931.

4. *Kropej M.* Supernatural beings from Slovenian myth and folktales. Ljubljana, 2012.

5. *Leeb F. X.* Meine Pilgerfahrt nach dem Hl. Land im Jahre 1897. Grafenau, 1898.

6. *Leeb Fr.-X.* Pfarrchroniken von Haus: [Manuscript]. Bd 1. Haus im Wald, 1880–1896.

7. *Michael G.* Die Herz-Jesu-Kirche in der Hofmark Haus. Eine historische Betrachtung zum 100. Kirchweihtag 1986. Haus im Wald, 1986.

8. *Reimeier K.-H.* Wenn's weihrazt... Geschichten aus der Zwischenwelt. Volkssagen aus dem Bayerischen Wald. Freyung, 2017.

Авторы выражают благодарность г-ну и г-же Шрайнер (пос. Фурт), секретариату церкви Сердца Иисуса (округ Хауз-им-Вальд), г-же Хофбауэр (пос. Фурт) и г-же Шрёдер (г. Битигхайм-Биссинген).

Леонид Геннадьевич Каяниди,
канд. филол. наук, Смоленский гос. ун-т

СКАЗКИ ТИПА 425М «ЖЕНА УЖА» ИЗ СМОЛЕНСКОЙ И БРЕСТСКОЙ ОБЛАСТЕЙ

Исследователи называют сказки типа СУС 425М одними из самых интригующих, потому что «кажется, что они переворачивают с ног на голову повествовательную схему классической волшебной сказки» [11]¹. В последние годы было опубликовано несколько десятков новых текстов, дополняющих варианты, зафиксированные в СУС; особенно активно публиковала новые обнаруженные сказки В. Е. Добровольская [5]. Попытки осмыслить жанровое и нарративное своеобразие сказки о жене ужа предпринимались

Я.-О. Сваном [13], Е. А. Костюхиным [8], Г. И. Кабаковой [11; 12], В. Е. Добровольской [4; 5], Л. Г. Каяниди [6]. Свообразием концепций разных авторов достойно отдельного рассмотрения. Огромный мифопоэтический материал о кукушке (ее роль в этом сюжете так же важна) в народной славянской культуре содержится в монографическом исследовании А. В. Гуры [3].

В нашей публикации представлены три сказки типа 425М. Запись текста «Морской царь» хранится в РГАЛИ, в именном фонде В. К. Ефременкова —

полузабытого смоленского собирателя фольклора 1930–1940-х гг. [7], две другие записи — в архиве Литературного музея Смоленского гос. университета, фольклорная часть которого формировалась в ходе практик студентов 1960–1990-х гг. Из трех публикуемых сказок две записаны на территории Смоленщины, третья — в Брестской области.

Общим для всех публикуемых текстов является этиологическая концовка, содержащая зооантропоморфное превращение: героиня превращается в кукушку, что позволяет относить эти две смоленские и брестские сказки к ядру типа 425М: «Почти все версии единодушны: жена змея становится кукушкой (...) Превращение тем более естественно, что кукушка в славянском фольклоре (и в целом европейском) является аллегорией вдовы либо одинокой женщины» [11].

Необходимо обозначить также архаичные особенности публикуемых ска-

зок. О. В. Белова и Г. И. Кабакова отмечают, что сюжет 425М является восточнославянско-балтийским и его отличительной особенностью оказывается то, что «муж-змея выступает как положительный персонаж, несправедливо убиваемый родственниками супруги» [10. С. 391]. Публикуемые далее сказки относятся к восточнославянской ветви сюжета о жене ужа: в них вдова и ее дети превращаются в птиц или гадов, в отличие от прибалтийских сказок или сказок белорусско-польско-литовского пограничья, где финальная метаморфоза получает дендрологическую форму [12. Р. 164].

МОРСКОЙ ЦАРЬ

Когда в России царствовала Екатерина Великая, тогда солдаты служили по 25 лет. Вот один солдат, прослуживши 25 лет, получил увольнение со службы домой. Солдат был женат, при уходе на службу жена его осталась обремененной [так!] и родила дочь неописанной красоты.

Солдат шел долго, устал, захотелось ему пить. Когда нагнулся он напиться, морской царь схватил его за бороду. Солдат хотел подняться, но царь не пускал его и предложил солдату отдать то, что у него есть дома, чего он не знает. Солдат не знал, что морской царь просит у него дочь, и согласился.

Когда пришел он домой, его встретила жена и красавица дочь. Солдат забыл все, о чем его царь просил. Прошло несколько времени, ко двору солдата подкатила карета, и из нее вышел царь и предложил солдату отдать в жены его красавицу дочь. Солдат смутился и горько заплакал, но делать было нечего: солдат благословил свою дочь, и царь увез ее неизвестно куда.

Через три года дочь солдата приехала с морским царем к ним в гости, да с двумя детьми: сыном и дочерью. Царь уехал, а его жена осталась погостить у отца. Она рассказала матери о волшебном слове и показала волшебную палочку и шапку, которые ей передал муж. Когда дочь уснула, мать отобрала волшебную палочку и волшебную шапку и направила своих сыновей в волшебное царство к морскому царю — зарубить царя и освободить дочь.

Сыновья исполнили приказание матери, взяли волшебную шапку и палочку и отправились к морскому царю, прибыли к морю, сказали волшебное слово, ударили волшебной палочкой по берегу моря — оно раздвоилось, и открылись врата морского царства. Оттуда вышел морской царь, и сыновья срубили ему голову. Но на месте срубленной головы выросла другая. При помощи волшебной шапки и волшебного слова царя все-таки зарубили к утру.

В это время жена морского царя собралась домой. Мать думала обрадовать дочь тем, что освободила ее от власти морского царя, но дочь горько заплакала. Вернувшись в свое царство и увидев, что ее муж убит, она взяла своих детей и сказала им волшебное слово: «Ты, дочь, будешь кукушкой, а ты, сынок, — соловьем, а сама

я буду лягушкой». Все они не имеют своего дома и не растят своих детей².

Начало сказки связано с двумя различными сюжетными типами. В целом оно укладывается в тип СУС 811* «Отдай то, чего дома не оставил»: солдат запродал морскому царю свою дочь, которая родилась в его отсутствие, и та против воли идет за морского царя замуж. Эпизод, когда морской царь хватается за бороду солдата, который пытается напиться, характерен для типа СУС 313А «Чудесное бегство». Затем сюжет развивается, как в типе 425М: прибывшую из морского царства дочь обманывают, убивают ее мужа, и она вместе с детьми превращается в животных, которых объединяет бездомность и отсутствие семьи: дети — в кукушку и в соловья, она — в лягушку.

Начало сказки можно квалифицировать двояко — либо как тип СУС 811*, контаминированный с типом 425М, либо как расширенную исходную ситуацию³, которая состоит из действий, ведущих к недостатку (вторжение хтонического существа в человеческий мир, увод девушки в подводный мир); при этом, правда, эта недостатка оказывается нулевой, так как финальные события (превращение в птиц или гадов) не становятся компенсацией инициальной негативной серии событий. По нашим наблюдениям [6. С. 136–137], такая нулевая недостатка является характерной для множества вариантов сюжета 425М (в особенности, по-видимому, для русского ареала).

На фоне остальных сюжетов с метаморфозами этот отличает финальное превращение героини в лягушку, а ее дочери — в кукушку. Как правило, в лягушку превращается дочь героини (в наказание за предательство отца), а она сама — в кукушку [2. С. 166–168]. Взаимозаменяемость кукушки и лягушки в рамках сказочного сюжета можно объяснить вслед за А. В. Гурой их хтонической природой: «Лягушку и кукушку сблизают некоторые календарные приметы, связанные с их первым криком весной, а также языковая передача их крика — ср. брян. *кукукать* 'квакать', а также смолен. *кукушка* 'лягушка'» [3. С. 709].

Мотивная структура сказочного типа 425М исчерпывающе описана Г. И. Кабаковой. Она включает девять константных элементов: «появление змея на одежде девушки — насильственно исторгнутое согласие выйти замуж — женитьба — замужняя жизнь у змея и рождение двух детей — визит к семье девушки — допрос жены змея или ее детей — обнаружение секрета — убийство змея — превращение» [12. Р. 165]. В сказке «Морской царь» не представлены только начальные два («появление змея на одежде девушки») и «насильственно исторгнутое согласие выйти замуж») и один срединный — «допрос жены и детей».

Морской царь — самостоятельный персонаж восточнославянского сказочного эпоса, фигурирующий в разных сказочных сюжетах, но в данном случае его необходимо расценивать как аллоформу ужа, характерную для типа 425М героя-жертвы (см. об этом далее, в комментарии к тексту «Почему кукушка кричит “ку-ку”»). На змеиную природу морского царя указывает мотив усечения головы, поддерживаемый мотивом произнесения заклинательной формулы («волшебного слова»), необходимого для того, чтобы вызвать героя из хтонического мира.

[ПРОИСХОЖДЕНИЕ КУКУШКИ, СОЛОВЬЯ И ЛАСТОЧКИ]

Пошли девушки купаться, разделись, ползли в воду. А в то время уж приполз и лег на одежду одной девушки. Искупались они, вылезли, а одна девушка не может найти своего платья. Посмотрела: а на платье лежит уж. Просила она, просила, но уж лежал. Тогда он сказал ей (заговорил человеческим голосом): «Выйдешь за меня замуж — отдам платье!» Девушка согласилась.

Пришла домой, рассказала своим родителям. Родители спрятали ее. Прошло несколько дней — ужа не было. И вот однажды девушка увидела, что ползет к дому уж. Она закрыла дверь. Тогда уж пополз прочь от дома. И через некоторое время ползло уже много ужей. Они подползли, собрались в кучу, свернулись, оттолкнулись от земли и влетели в окно, разбив стекло. И, конечно, взяли с собой девушку, так как она обещала одному из них выйти замуж.

Долго не было девушки. Мать с отцом очень горевали, плакали. Прошло несколько лет. И вот однажды пришла эта девушка в свой дом. Она была уже матерью, привела с собой дочку и сына. Мать с отцом очень обрадовались. Спросили у нее, пойдет ли она снова туда, откуда пришла, и как войдет в водное царство. Она рассказала родителям, что живет в подземном царстве, ей очень хорошо, ее любит муж и она непременно пойдет к нему. «А как спуститься в подводное царство, скажешь?» — «Осип, Осип, выйди на бережок и возьми нас с собой» (Осипом звали ее мужа).

Мать очень не хотела, чтобы она шла назад. Уложила мать дочь и внуков. Сама взяла топор, пошла к озеру и покликала так, как ей сказала дочка. Выполз уж — она и отбила голову ему. Вернулась домой, а дочка очень плохо спит и хочет, чтобы скорей было утро. Наступило утро, она взяла своих детей, попрощалась с родителями и пошла туда, откуда пришла. Но когда подошла к озеру, долго кликала мужа, но он не выплыл. Вдруг она увидела кровь и поняла, что его кто-то убил. Тогда она сказала сыну: «Ты, сынок, будь соловей и распевай свою песенку по утрам и вечерам, а ты, дочь, будь ласточкой и летай над водой. А я буду кукушкой и буду куковать по своему убитому мужу».

Так они и разлетелись в разные стороны⁴.

Этот вариант сказки содержит все девять базовых мотивов, на которых обычно строится сюжет 425М. Сравнение нарративной схемы данной сказки с проанализированными нами ранее [6] позволяет заключить, что она близка русским сюжетам, для которых как раз и характерна наибольшая сложность и полнота мотивного ряда.

Особенностью этой сказки является расширенный эпизод умыкания обещанной ужу невесты. Он включает несколько моментов: 1) укрывание невесты в родительском доме; 2) штурм дома женихом-ужом вместе со своими сородичами; 3) кража невесты силой. Г.И. Кабакова отмечает, что эта серия действий в сказке соотносится с традиционным свадебным обрядом: «Как правило, прибытие змея в дом “невесты”, особенно в русских версиях сказки, исполнено насилия: девушка и ее семья (...) пытаются укрыться в доме. Они закрывают ворота, двери и окна, но змей (...) ищет малейшую щель в стене. Другой вариант: жених прибывает во главе группы змей, которые берут дом штурмом» [11].

Соседство соловья и ласточки с кукушкой неслучайно и объясняется мифологической взаимосвязью этих птиц. А.В. Гура отмечает, что «многие поверья о кукушке тесно соприкасаются и переплетаются с поверьями о соловье: в легендах они часто выступают как брат с сестрой, в поверьях и в ряде песенных текстов — как супружеская пара или жених с невестой, соловья кукушка подбрасывает свои яйца, у обеих птиц обнаруживается сходство в календарных сроках пения и в мотивировках его прекращения» [3. С. 708]. Так, пение соловья и кукушки «ограничивается временем созревания ячменя, реже — жита (ржи или пшеницы)» [3. С. 690]; «На территории, где умолкание кукушки или соловья относится ко времени колошения ячменя или жита, прекращение пения объясняется тем, что кукушка или соловей наелись зерна и подавились (удушились) зерном или колосом» [3. С. 691].

ПОЧЕМУ КУКУШКА КРИЧИТ «КУ-КУ»

В одном селе жила богатая семья: отец, мать и их дочь. Родители любили дочку, одевали в красивые сукенки⁵. Дочка выросла и полюбила хлопца по имени Якуб. Он был не богат, да уж очень мил ей. Девушка вышла замуж за Якуба. А родители ее сразу невзлюбили зятя и надумали его погубить. Однажды, когда молодая пошла на речку (или поехала за город за покупками), ее родители убили Якуба, отрубили ему голову и бросили в канаву (яма, из которой достают торф). Молодая приехала из города и спрашивает родителей: «Где мой муж?» Родители молчат. Она почуяла недоброе и пошла его искать, все звала его: «Якуб! Якуб!» Подошла к канаве и увидела его отрубленную голову, взяла ее в руку, поцеловала и в тот же миг превратилась в кукушку.

Полетела она в лес и все звала своего мужа: «Якуб! Якуб! Ку-ку! Ку-ку!»⁶

Данный вариант сюжета является пограничным между сказкой и этиологической легендой. Ее схему описала О. В. Белова: «Человек превращается в зверя/птицу/растение (по собственной воле / от горя; в результате родительского проклятия; в результате проклятия/колдовства/оборотничества; посмертно) — так появляются голубь, кукушка, лебедь, соловей, трясогузка, чайка» [1. С. 38].

Эта гибридность, межжанровый характер сказочного типа 425М неоднократно отмечался фольклористами. Г.И. Кабакова писала о гибридной природе этого типа и сложности четкой жанровой дифференциации подобных сказок [12. Р. 158]; Я.-О. Сван говорил о «древних легендарных истоках сюжета, абсорбированных и трансформированных сказкой» (цит. по: [11]); Е. А. Костюхин вообще был склонен сводить своеобразие сказок о жене ужа к определяющему влиянию новеллистического начала народной баллады: «Собственно, это уже и не волшебные сказки, хотя чудесное в них и присутствует, — это прозаические баллады, новеллы, где в центре повествования находится роковой случай» [8. С. 16].

Представленный рассказ очень близок тексту из «Смоленского этнографического сборника» В.Н. Добровольского «Происхождение кукушки» [9. С. 276–277]. В обоих рассказах подчеркнут семейный антагонизм: родители (братья) против свадьбы дочери (брата); но героиня (герой) вступает в брак против воли родственников, за что те спустя некоторое время убивают ее мужа (его самого); привязанность жены к мужу столь сильна, что она превращается в кукушку, чтобы вечно звать его. В обоих текстах сюжет 425М усечен, от девятиэлементной мотивной структуры остается трехчастная: свадьба, убийство мужа, финальное превращение в кукушку. Оба сближаются с другим сказочным типом АТУ 236* «Разные сказки со звукоподражанием пению птиц». Для обоих текстов характерна редуцированность сказочного элемента и усиление этиологизма. Вместе с тем жанровая принадлежность к сказке и конкретно к сюжетному типу 425М подтверждается как общей структурой сказки, так и значимыми деталями. Представитель одной семьи (чужое) становится членом другой семьи (свое). Такая ситуация создает поле для конфликта: члены родной семьи превращаются в чужаков для женившегося или вышедшей замуж. Это выражается в мотиве необъяснимой ненависти, которую они питают к новичку в семье и которая приводит к убийству. Место традиционной для волшебной сказки компенсации беды в данном

сюжете занимает превращение человека в птицу — кукушку.

В рассказе «Почему кукушка кричит “ку-ку”» (и в сказке «Морской царь») обращает на себя внимание мотив усечения головы мужа дочери, характерный для многих сказок типа 425М. Этот мотив является офилопатрическим рудиментом: он указывает на змеиные черты, которые имплицированы в антропоморфном персонаже. Согласно русским этимологическим легендам [10. С. 144–146], во время потопа уж спасает Ноев ковчег, закрыв в нем дырку своей головой, за что Господь украшает ее короной с крестом, наделяя ужа особым статусом среди змей. Убийство мужа-ужа, совершаемое в сюжетном типе 425М, как правило родственниками жены, путем усечения его головы, в свете маркированности ужа сообщает этому убийству почти кощунственный характер.

В последнем представленном варианте родители убивают мужа дочери, тоже отрубая ему голову. В силу системных связей между отдельными вариантами единого сказочного типа это можно расценивать как отголосок убийства ужа в более цельных вариантах, а самого героя-жертву — как змеиный образ, аллоформу ужа. На хтонический статус убитого мужа указывает также место, куда родители бросили его голову. Это «яма, из которой достают торф», т.е. торфяник, болото. В сказке В.Н. Добровольского «Происхождение соловья, кукушки, лягушки. Козни лютый тещи, убийство нелюбимого зятя» [8. С. 277–278] место обитания героя-жертвы — тоже болото.

Примечания

¹ Статья Г.И. Кабаковой цитируется по публикации на ресурсе «Проект Растко: Словенская этнолингвистика» (<http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/12028>).

² РГАЛИ. Ф. 1451. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 40. Записал В. К. Ефременков от Андрея Ульяновича Шумаева, 1936–1937 гг.

³ Здесь и далее при анализе повествовательной структуры сказки используется широко известная в фольклористике методология В. Я. Проппа, описанная в «Морфологии сказки».

⁴ Архив Литературного музея Смоленского гос. университета. Ф. 19 «Фольклор Смоленщины». Оп. 2. Папка 1. Л. 85–86. Записала А. С. Иванова, Смоленск, 1966 г.

⁵ Женское платье [СРНГ. Вып. 42. С. 198].

⁶ Архив Литературного музея Смоленского гос. университета. Ф. 19 «Фольклор Смоленщины». Оп. 1. Папка 13. Тетр. 4 (листы не пронумерованы). Записала Алла Ивановна Максимова от Арчимени Марии Павловны, 1906 г.р., в д. Стайки Барановичского р-на Брестской обл., 1980 г.

Литература

1. Белова О. В. Животные в русских этимологических легендах: превращение и трансформации // ЖС. 2017. № 3. С. 38–40.

2. Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные / Собрал Е. Р. Романов. Витебск, 1891.

3. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

4. Добровольская В. Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 90–98.

5. Добровольская В. Е. В дополнение к указателю сказочных сюжетов: новые записи сказки «Жена ужа» (СУС 425М) // ЖС. 2017. № 1. С. 4–7.

6. Каяниди Л. Г. Восточнославянские сказки о превращениях: семиотические, нарративные и жанровые парадоксы // Вестник славянских культур. Т. 46. 2017. С. 135–147.

7. Каяниди Л. Г., Храмова К. О., Ковалева А. В. О смоленских фольклорных сказках, собранных В. К. Ефременковым // Русская филология: Ученые записки кафедры литературы и журналистики

Смоленского гос. университета. Т. 17. 2017. С. 330–334.

8. Костюхин Е. А. Сказки, которые плохо кончаются // ЖС. 1997. № 4. С. 15–18.

9. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. / Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891.

10. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

11. Kabakova G. Le mari-serpent ou Pourquoi le coucou coucoule // Eurasie. Vol. 17: Oiseaux: Héros et devins. Paris, 2007. P. 127–142.

12. Kabakova G. Le projet du dictionnaire de motifs et de contes-types étiologiques chez les Slaves orientaux // Revue des études slaves. T. 99: Communications de la délégation française au XVI Congrès international des slavistes (Belgrad, 20–27 août 2018). Paris, 2018. P. 155–168.

13. Swahn J.-Ö. The tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 + 428). Lund, 1955.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

ATU — The types of international folktales: A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 vols. Helsinki, 2004.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.

Статья подготовлена по гранту РФФИ «Фольклорное наследие Смоленщины в записях белорусских и русских исследователей», № 17–24–23001-ОГН.

Елена Ивановна Якубовская,

канд. искусствоведения, Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

СЮЖЕТ «ИЗГНАНИЕ НЕЧИСТОГО ДУХА ИЗ ДЕРЕВЕНСКОГО СТАДА»: ИКОНА И БЫЛИЧКА

Благословен еси, Бóже,
звёри укротивый и погасивый огонь,
в славу святых Твоих.

Служба Акафиста. Канон.
2-й четвероеснец. Песнь 7-я

В июле 1988 г. в окрестностях озера Лаче (Печниковский с/с Каргопольского района Архангельской области) участникам фольклорной экспедиции Института русской литературы РАН довелось записать быличку о нападении на деревенское стадо нечистых духов в виде собак вследствие нарушения одним из пастухов запрета на употребление бранных слов. Таинственные и страшные «псы», у которых «огонь изо рта машот», были изгнаны праведной старушкой. Быличка была записана в д. Стряпково Печниковского сельсовета от замечательной рассказчицы Анны Петровны Пастуховой, 1902 г.р., и включена в рассказ о том, как она пасла овец.

Однажды соседка попросила ее пасти и своего козленка и дала в помощь сына — мальчишку лет одиннадцати. Анна Петровна сказала мальчику:

«Коля! Ты идёшь, дак только скажи овцям: «Господи, благослови!» Я-то благословила, а Коля, ты только говори: «Господи, благослови!», а не ругай — козлёнка не ругай и овечь никак не ругай!» А он пошёл, да: «Ну вас цёрт понесло-то», — овечь! У меня оне никогда не руганы были.

[Анна Петровна забеспокоилась, как после этого овечки пройдут на пастбище по открытым полям (шла уборка урожая, и «заворы» везде были «пóлы»), но, поскольку животные привыкли к ней), дак оне со мной спокойно прошли. Пришли на полё, походили-поели овечьки у меня в спокое. Легли. И: «Колька, — я сказала, — попаси! У меня погляди овечь. Я што-то дремлю, спать хоцю». Он: «Ладно, тёт-Анн, ну ладно, я погляжу».

Гледит. А сам мне и говорит: «Тёт-Анна!» — «Што?» — «Ой, субак пять штук пришло, да такй субаки — дак у них всё... у субак-то рты-те пóлы, а огонь машот, — говорит, — огонь машот!» Я как и скоцила, так испугаласе, скоцила: «Где, Коля, субаки?» Глежу, оне — пять штук стоит. Я взяла — забыласе, дак у меня не было ницего, палки никакой, а пальтушку с сибя сняла, да как их: «Ах вы, нецистая сила!» — как хлыснула пальтушкой-той, все и убежали.

Ушли эти субаки... А оне не собаки были, а зьвери!!! Были красные, как угонь, — пришли. А рот-то у их бульшóй, да, и так и машот у их! Огонь! от них! Вот, я парню и говорю: «Коля, ты бежи, туды с этим... с козлом-то, бежи домой, а посижу ище с овцём-то».

Я сидела и больше не видела никаких ни вулкóв, ни субак, ничево. Сижу, молюсь

Богу. Все оне так встали в кучку, эти óвци — я говорю: «Дружки! Домой пойдём!» Один, вожатый-да: «Бя-а!» — мне сказал. «Дак пойдём, — дак тут полё, — пóдьтё о пóле! потихоньку, — я как с робятами! — пóдьте о пóле, да и домой придите. Только не кáпостите² идите, вот только идите по дорожке, улицей идите и больше никуда не ходите!» Ведь так делали! Пряма улицей, да и к воротам придут.

Вот так. Я пасла семь годов, и у меня овечьки были, дак как... как вот цёловёк. Как скажу, так и делают. А я ругать — век не люблю!³

В этой же местности была популярна икона, изображавшая покровителя пастухов патриарха Медоста (Модеста), изгоняющего из стада беса в виде черного пса. Сцена сопровождается надписью, содержание которой является близким вариантом сюжета былички.

«Особо почитаемыми на Севере святыми являлись Медост (Модест) и Власий — покровители домашнего скота, — пишет исследователь каргопольской иконы Н. В. Пивоварова. — В XVII–XVIII веках для предотвращения и эпидемий и массового падежа скота на Севере нередко устраивались церкви во имя этих святых или переосвящались престолы древних храмов. В это время широкое распространение получают иконы с их изображениями. Часто такие образы помещались в притворах церквей, где перед ними служили молебны «на скотинку» [5. С. 16].

В собрании Русского музея хранится икона святого Медоста — патриарха Иерусалимского, вывезенная в 1958 г. Онежской экспедицией Н. Н. Померанцева из церкви Богоматери Одигитрии в с. Малая Шалга Каргопольского района (ил. 1)⁴. «Икона написана в первой четверти XVIII века и представляет святого в рост, обращенным в молении ко Христу, изображенному в облачном сиянии

в левом верхнем углу иконы. В глубине композиции изображены табун лошадей и стада коров, овец и коз, покровителем которых выступает святитель» [5. С. 17]. Вариант этой иконы, также относящийся к XVIII в., имеется в собрании Эрмитажа. Подобные изображения святого Медоста «со скотскими стадами» были запрещены указом Синода от 25 октября 1723 г. после доношения о явлении в Важском уезде Холмогорской епархии святого Медоста, который укротил падеж скота (см.: [6. С. 2–3; 5. С. 24, прим. 25]).

Итак, в левой части иконы изображено стадо и его хозяин или пастух, просящий помощи и заступничества у патриарха Медоста. Крупная фигура святителя, в свою очередь обращенная ко Христу, занимает правую часть иконы. Внизу слева — фигура нечистого духа в виде черного пса, убегающего от стада задрвав хвост и злобно повернув голову с раскрытой пастью, причем он изображен уходящим за пределы средней (сакральной) части иконы (ковчега) на поля иконной доски. Надпись над этой сценой гласит: «Ибо мужу некоторому иерусалимлянину много // скота имущу, и тому скоты помираху, (...) на негоже нашедшу с[вя]тому, скоты // воскреси (...) и бесу явится, // прише(д) шимъ песиемъ образомъ, страшнымъ // именемъ Б[о]жимъ, заклывъ неприходити ни//когда же идеже с[вя]таго имя наречется»⁵. Надпись восходит к житийному повествованию о святом, помещенному в Четых-Минеях митрополита Макария под 18 декабря. Текст надписи на иконе из Эрмитажа близок по содержанию надписи на нашей иконе.

Иконы патриарха Медоста нам несколько раз приходилось видеть во время фольклорных экспедиций в 1980–1990-е гг. на домашних божницах в избах жителей Каргополья (правда, надпись, о которой здесь идет речь, на них отсутствовала, так как образа были поздними, написанными после указа Синода 1723 г.). Его имя нередко встречается в пастушеских отпусках⁶. Молитвословия и житийные эпизоды появляются в магических пастушеских текстах постоянно, вплоть до «ориентации в обряде на письменное слово» [1. С. 164]⁷. Известны несколько рукописей XVIII в.⁸ и даже второй четверти XVII в.⁹, содержащие отпуски и другие пастушеские магические тексты. Полевые материалы, зафиксированные различными собирателями в Печниковской волости, в которую входила деревня Стряпково [3; 4], свидетельствуют о безусловном владении пастухами-профессионалами такими отпусками. Широко бытовали как «благословенные» отпуски, «когда пастух призывал на помощь “небесных заступников и покровителей”, так и “неблагословенные”, когда он (...) вступал в соглашение с неведомой силой и его стадо пас в лесу “хозяин” — леший» [3. С. 269]. В последнем случае текст отпуска

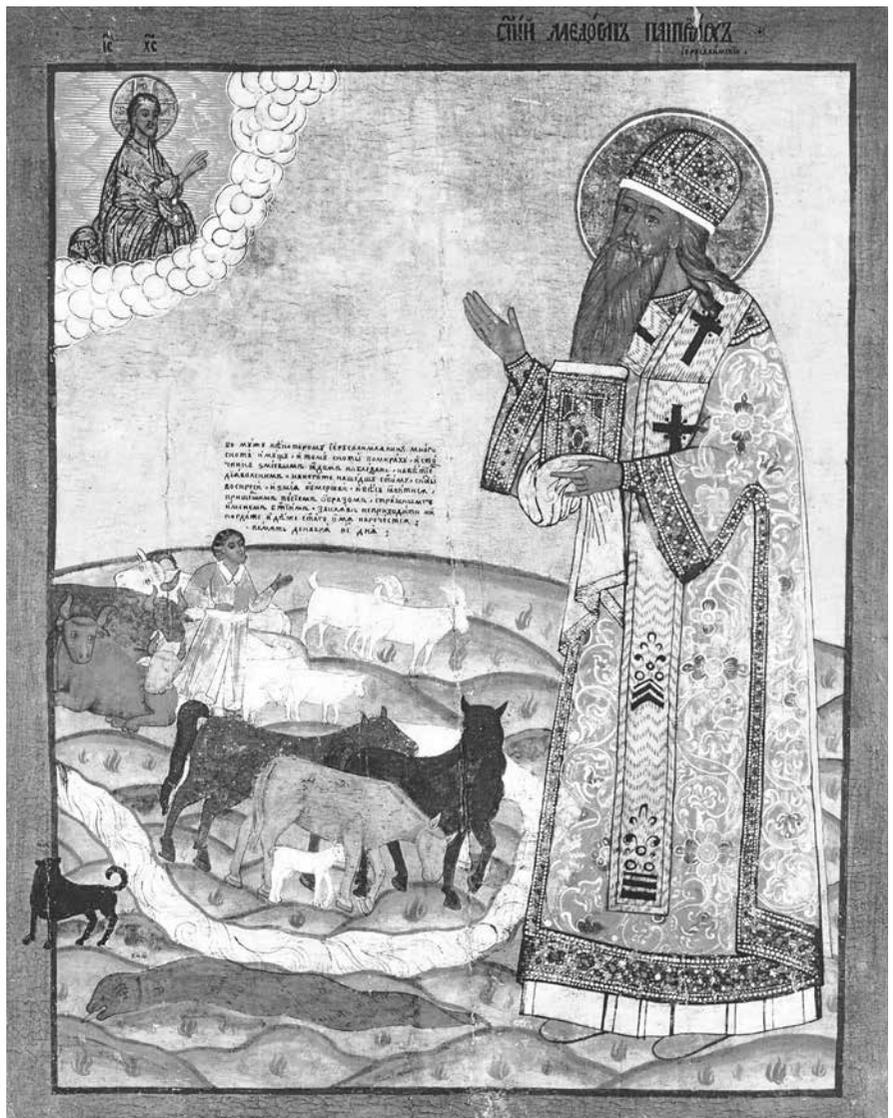
чаще всего не записывался, а предмет, на который он наговаривался, приобретал статус сакрального [4. С. 239, 243–244]. Приведем рассказ соседа нашей повествовательницы Александра Кузьмина (ок. 60 лет) о наказании пастуха «лесным хозяином» за нарушение запрета прикасаться постороннему к «наговоренному» предмету:

А вот не особо давно, перед революцией, перед 17-м годом, в каком году тут... Дёдя мой [?] рассказывал, как пастух пас коров там, с «отпуском». У них «отпуска» специально, на што-нибудь наговарят. Вот.

А у этого у старика-то [пастуха] — на махорку, на две пачки, наговорён этот «отпуск», и он замечательно, выгонит за речку и спит на мельнице. Выйдёт — в шесть часов вечера, протрубит на мосту (вот здесь у нас [река] Сёленга) — и коровы, там слышит, замычали. Все одна по одной — приходят на мост, в кучу, и — ну давай, с Богом, идите! Вот сюда, на Печниково, четыре версты отсюда до этого моста, и на Печниково — все, ни одной коровы не терял он!

А потом на второй или на третьей год (дед-от рассказывал, перед революцией было) — и вот, говорит, знаешь, приезжает племянник, а куревом-то худо было! Вот. «Дедушка, — говорит, — чё курить-то будем? Так вот у меня самосадки было немножко, дак давай!» Вот. «Так у меня, — говорит [пастух], — есть, но, — говорит, — загачочные, махорка-та, две пачки. Убраны».

Вот. Взял-ить, сказал. «Ну, — думает, — ничего, — grit, — по пачечке». Взял и на вышку¹⁰ слезил к трубе, вырыл из гряды, отсыпал ему полпачки, полпачки положил... Представляешь, на завтрыхний день... на завтрыхний день коровы уже не так выглядели. Вот. Коровы-то пошли какие-то полудикие... и потом он пошел туда, [в лес, где пас] и разложил костёр, у костра сидит. Вот так старик: «Верьте, — говорит, — хоть не верьте, — ну, некоторые ребята засмеялись, которые молодые, — сгрёб, — говорит, — его! И всё!» — «Нарушил, — говорит, — ты свой закон? Нарушил! Спалю я тебя!» Ну. Дак так огорёл этот старик-то [пастух], но живой остался. Закричал во все... наши пахали недалеко — услышали



Икона «Св. Медост патриарх Иерусалимский». Опубликовано в: Пивоварова Н. В. Древнерусская живопись и скульптура // Народное искусство Каргополья: Сб. ст. светлой памяти Н. В. Тарановской. СПб., 2006. (Альманах / Русский музей; Вып. 142)

рёв-то да ево пришли подобрали. Он это дело-то всё и рассказал.

Дак лечили ево от ожогов от этих что-то месяц или два — вот — и он всё равно умёр. Вот. Видишь, это, говорит, сущшая правда¹¹.

Традиционная народная культура Каргополя в былые годы отличалась высокоразвитой и богатой традицией рукописного «благословенного» отпуска [4. С. 235]. Так, в 1974 г. Г. П. Дурасов, работая в д. Стряпково, где в 1988 г. проживала наша рассказчица А. П. Пастухова, обнаружил в доме старейшего в крае пастуха А. А. Замятина четыре рукописи, которые хранились вместе с иконами и богослужебными книгами, в киоте за иконами, были украшены исполненными пером и цветными карандашами изображениями голгофского креста, вклеенными литографическими иконами [3. С. 270]. Рисунок голгофского креста в рукописи пастушеского отпуска из с. Печниково Каргопольского района Архангельской области представлен на цветной вклейке в [4].

Не имея достоверных сведений, мы не можем утверждать, что А. П. Пастухова владела таким отпуском, хотя, судя по ее фамилии, он мог достаться ей по наследству. Обычно пастухами (и владельцами соответствующих атрибутов) были мужчины. Женщина в качестве пастуха — необычное явление, по крайней мере в местной традиции. Одно то, что среди профессиональных запретов имеется такой, как «не иметь на себе крови», исключает женщин из традиционной пастушеской практики. Как нам представляется, здесь налицо разрушение традиции, когда в обстановке колхозной жизни, в особенности в послевоенное время, когда мужчин в деревнях оставалось мало, выполнял наряд колхозного бригадира, Анна могла попросту заменить пастуха-мужчину, причем именно и только для овец (как для менее ценной «животины»), а не для коров.

Вместе с тем широкое распространение в местной весьма развитой традиции рукописных текстов отпусков способствовало тому, что их мотивы включались в комплекс общераспространенных знаний об обиходе скота, известный каждой хозяйке. В текстах говорится о добром, ласковом отношении пастуха к животным как «непременном условии сберегания их» [3. С. 272]. Пасомые животные именовались «милым христианским любимым животом» (см., например: [1. С. 137–138]). «В каргопольской деревне верили, что «батюшко лесной хозяин» мог увести отданных неосторожным словом животных (если скажут, например, «Да понеси тебя леший»), и потому скотину выгоняли, благословясь, с добрым напутствием («...» «Бог с тобой, Пеструнюшка!») [3. С. 276].

Разумеется, столь ответственное занятие, как пастьба, требовало вы-

полнения пастухом и хозяевами скота «заветов», заключенных с Богом и святыми (любовь и мир с подопечными) и природой (в частности, запрет на употребление бранных слов) [1. С. 163; 3. С. 275; 4. С. 240]. В то же время в повседневной жизни люди сталкивались с представителями мира «мелкой нечисти», с которыми, согласно убеждению местных жителей, можно было справиться именно с помощью бранной лексики. Упомянувшийся выше житель д. Стряпково Александр Кузьмин рассказывал, как «у охотника бес-от, сотона снимал добычу [из ловушек]». Нужно было поругать лесную силу, погрозить ломиком и поугатать именем Господа Бога, тогда отстанет¹². А «домовой хозяин» иной раз не лучше: по пяткам бил мужика, мешал ему всяко, «потому что чужой домовой, с домом привезен, с Ляди́н». И мужик «Божественное прочитал» (молитву), а потом пригрозил домовому, разумеется воспользовавшись крепкими выражениями. И тот перестал докучать — мужик «высадил ево!»¹³.

Взаимосвязь с текстами рукописной традиции прослеживается и в выборе определенных святых, к которым местные жители предпочтительно обращались за помощью и защитой в повседневном быту. В ходе беседы с А. П. Пастуховой удалось записать несколько рассказов об особенно почитаемых ею святых, вместе с тем упоминаемых и в текстах пастушеских отпусков письменной традиции, — Кузьме и Демьяне¹⁴, Илье-пророке, Николае Чудотворце, Георгии Победоносце¹⁵.

А вот Кузьма-Демьян — это у нас, в Песнякове. Оне сидили бисёдова-ли: было озёрышко (вот теперь оно уж загусло¹⁶, нету). У туго озёрышка оне и сидили и бисёдовали. Перешли туды подальше — церковь срубили¹⁷.

Илья-пророк — тот там такой... С нёба сохóдит, когды, вот, грёзá, грёжденье, он с нёба сохóдит — грозу даваёт¹⁸.

А Николай Чудотвориць — он тóже ходил, чудá творил. Где, что сотвори́тце — он при́дет, помолитце — у них всё ладно. Всё — хорошо. Дети немо́гут — молятце: всё хорошо сделаетце у них. Всё — Николай Чудотворец¹⁹.

Георгий Победоносц, тоже он был такой, ходил он — святой дак! — ходил он по деревням. Пришёл в одну деревню — а и плачут народы. Вот, говорят: «Ты святой Божий?» — «Да, — говорит, — святой». — «А вот у нас, — говорят, — зверь! Такой — дак мы не мо́жем ничево сделать: весь народ переел!» Ну, святой-от его захватил, ужо как — Победоносц! Ну вот. Он говорит: «Но, не плацте вы, — говорит, — Божьи люди! Не плацте. Я вас сейцяс отслобожу от этово зверя». Вот он прибежал,

этот зверь, всех ишчо доедать в этой деревни. Он взял — ево на урýвок²⁰ посадил, и: «Стой!» — говорит. Как дал! — ему голову отсёк, этому... дьяволу, и больше он не стал народ йисть. Зверя этово он победил, и вот ему все молятце из-за этого, все! которые старые люди — Георгии Победоносцо. И я молюсь, всё, каждый день. Георгий. Его имё — Георгий, по-святому. А сейцяс, по-такому как: Егор, Егор. А так — он Георгий. Победоносц: он победил, осилил всех...²¹

Образ псов-выжлецов — гончих кобелей (вспомним «субацек» из былички) — в качестве *врагов* стада и пастуха, принадлежащих к «лесному», «зверинному» миру встретился нам в тексте пастушеского отпуска, датируемого второй четвертью XVIII в.: пастух призывает небесные силы сохранить «вес(ь) мой скот, и сколок имену́й скота, // (л. 24об.) *от всех выжлецов, и от леших зверей, от (черных) и от серых*»²². Однако чаще огромные грозные собаки встречаются в текстах отпусков в роли *защитников*. Пастух силой святого Георгия Победоносца грозит наслать страшных кобелей на потенциальных разорителей своего «милого стада»: «...и напушу на вас святых Георгыем страстотерпцем Христовым тридевять борзых кобелей веденечких со острыми ногтями, золезными зубами, да не будет вам уходу» [1. С. 140]. Анализируя мотив «напускания кобелей», авторы статьи трактуют слово «веденечких» («веденеских», «веденских») как «чужестранных», выводя его этимологию из образа «далекой страны» в народной поэзии: «веденечская земля», что представляется нам не совсем верным. Мы предполагаем, что название *веденеских* является искаженным *меделянских* — название реально существовавшей старинной породы собак²³. Это были крупные и мощные животные, в высоту они достигали 90 см, имели огромную голову и могучие челюсти. Меделянские собаки, в одиночку валившие медведя, использовались на Руси в основном для медвежьей травли, после запрета которой в XIX в. их популяция начала быстро сокращаться, и к началу XX в. меделянки сохранялись только в Гатчине — месте императорской охоты.

Итак, мы могли убедиться в сходстве сюжета надписи на иконе патриарха Медоста, основанной на эпизоде из его жития, и былички, рассказанной как реальный случай из пастушеской практики, причем оба текста обнаруживают множество параллелей в народной традиции рукописных пастушеских отпусков и системе агиологических и демонологических представлений местных жителей. Патриарх Медост, почитавшийся как покровитель пастухов, изгоняет «страшным именем Божиим» злого духа, нашедшего на стадо «песием образом». В быличке злые духи (также

в образе собак) появляются, по убеждению рассказчицы, вследствие нарушения неразумным подростком-пастушком запрета ругать животных, особенно именем нечистой силы. Заметим, что А. П. Пастухова, избегая в рассказе называть их «своими именами», обозначает их статус словом «звери» (т.е. лесные звери, в противоположность домашней скотинке — «овецкам»: «дружкам», «ребяткам»). Тем же самым именем «зверь» обозначает она и существо из мира нечисти («ему голову отсёк, этому... дьяволу <...> Зверья этово он победил»), поедавшее жителей деревни и победенное, согласно легенде, Георгием Победоносцем («Ну святой-от его захватил, ужо как — Победоносиц! <...> он победил, осилил всех»).

Согласно народным представлениям, с нечистой силой и бороться нужно силой: кроме молитвы, страшного для нее имени Божия, необходимо ругать ее и грозить («пальтушку с сибя сняла, да как их: “Ах вы, нечистая сила!” — как хлыснула пальтушкой-той, все и убежали!»), т.е. делать как раз то, что строго запрещается в отношении домашних животных. Сцена на иконе патриарха Медоста отражает обусловленную церковным канонами и вместе с тем характерную для традиционных народных представлений иерархическую последовательность действий и персонажей: хозяин стада (или пастух) просит святителя о заступничестве, тот обращает молитву ко Христу, и — силой «страшного имени Божия» злой дух изгоняется. Непреложность изгнания («закляв неприходити никогдаже, идеже святаго имя наречется») подтверждается тем, что злобный «пес» убегаёт за пределы сакрального пространства иконы, ее ковчега.

Примечания

¹ О *по́ле* — рядом с полем.
² Не *ка́постите* — не пакостите, не портите посевы.
³ ФА ИРЛИ. Кол. 505Ф. МФ 3759. Д. Стряпково Печниковского с/с. Зап. 20.07.1988 г. Л. Н. Иванниченко, А. М. Любомудров; МФ 3759.09. Анна Петровна Пастухова. Случай, как пасла овецек.
⁴ ДРЖ-2976. Дерево (две доски), без ковчега, две врезные сквозные шпонки. Размер 90,3 × 70,3 × 4,3. Опубликовано в: [5. С. 19].
⁵ Целиком надпись на иконе (см. ил.) гласит: *И́ко мѣжъ нѣкоторомъ гѣрбланмлаиннѣ мно́го // скотѣ ѿмѣщѣ, ѿ томѣ скоты помнраѣѣ, ѿстоѣчникѣ смѣбѣмѣ ѿдомѣ набѣванѣ], навѣтѣѣ // дѣлаволикнѣмѣ. нангѣже нашѣдшѣ стѣомѣ, скотѣ // кокреснѣ, ѿ смѣла оумертѣнѣ. ѿ кѣсѣ ѿвѣтнѣсѣ, // приишнѣмѣ пѣсѣмѣ зѣразомѣ, страшнѣмѣ // именѣмѣ жѣѣнѣмѣ, заклявѣ неприходѣти нѣ//когдаже ѿдѣже стѣаго ѿмѣла наречѣтѣсѣ [sic!]; // пѣмѣль дѣкаврѣ ѿ нѣ днѣлѣ [sic!]; (Когда же у некоего мужа иерусалимлянина, имевшего много скота, тот скот начал умирать,*

поскольку пил из источника, который был отравлен по навету дьявола драконным ядом и к которому пришел святой, [этот святой, явившись,] воскресил скот и умертвил дракона, закляв внушающим благоговейный страх именем Божиим также и беса, когда тот явился в образе пса, никогда не приходить туда, где будет произнесено имя святого; память 18 декабря). — *Примеч. ред.*

⁶ См.: [7. С. 50–52; 10. С. 170]; Отпуск для скота с передачей вековечный Ефима Осипова Андреева (РО ИРЛИ. Р. V. Кол. 73. П. 1. № 16. Заонежье, Олонецкая губ. [8. С. 448]).

⁷ Исследователи делают вывод о том, что «Олонецкая и Архангельская губернии, где возникла эта традиция, будучи старообрядческими районами с высоким уровнем грамотности населения, породили данное уникальное в восточнославянской пастушеской практике явление» [1. С. 164].

⁸ Пастушеский отпуск (ИРЛИ, Северодвинское собрание, № 618 [1. С. 136–143]); Пастушеский отпуск (РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.), № 10460.1 [9. С. 476–482, № 1]); Заговор-оберег скота (РНБ. Ф. 775 (Собр. А. А. Титова), № 4194 [9. С. 510–515, № 6–9]).

⁹ Обряд со скотом на Св. Егория; Молитва над стадом; Обряд первого выгона скота; Заговор на скот (Олонецкий сборник. БАН. 21.9.10 (Сев. 636) [9. С. 101–102, № 25; С. 114–116, № 56–58]).

¹⁰ *Вѣшка* — горенка (мансарда) под крышей дома.

¹¹ ФА ИРЛИ. Кол. 505Ф. МФ 3759.08. Кузьмин Александр. Пастух пас с «отпуском».

¹² Там же. МФ 3759.12. Кузьмин Александр. Быличка. У охотника бес-от, сотона снимал добычу.

¹³ Там же. МФ 3759.13. Кузьмин Александр. Быличка. Как домовый хозяин по пяткам бил мужика, мешал ему.

¹⁴ Молитва над стадом (Олонецкий сборник. БАН. 21.9.10 (Сев. 636) [9. С. 115, № 56]); см. также: [4. С. 250, 252].

¹⁵ См.: [1. С. 137 (и сл.); 4. С. 233, 250; 10. С. 170]; Пастушеский отпуск (РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.), № 10460.1 [9. С. 480–481, № 1]); Заговор-оберег скота (РНБ. Ф. 775 (Собр. А. А. Титова), № 4194 [9. С. 512, № 7]). Иконы Николая Чудотворца и Георгия Победоносца, наряду с образами Спасы и Богородицы присутствуют и в самом обряде пастушеского обхода: под ними прогоняют скот в поскотину, они находятся в решете в руках пастуха во время совершения обхода с чтением отпуска — см., например: [2. С. 179; 4. С. 233].

¹⁶ *Загусло* — заросло травой, заболотилось.

¹⁷ ФА ИРЛИ. Кол. 505Ф. МФ 3759.04. Анна Петровна Пастухова. Кузьма с Демьяном.

¹⁸ Там же. МФ 3759. Д. Стряпково Печниковского с/с. Зап. 20.07.1988 г. Л. Н. Иванниченко, А. М. Любомудров; МФ 3759.07. Анна Петровна Пастухова. Илья-пророк с неба соходит, когда гроза.

¹⁹ Там же. МФ 3759.06. Анна Петровна Пастухова. Николай Чудотворец тожо ходил чудѣ творил.

²⁰ *Урѣвок* — обрывок [веревки].

²¹ ФА ИРЛИ. Кол. 505Ф. МФ 3759.05. Анна Петровна Пастухова. Георгий Победоносец.

²² Заговор на скот (Олонецкий сборник. БАН. 21.9.10 (Сев. 636) [9. С. 116, № 58]).

²³ *Меделянка* (*меделян, меделянская собака*) — русская порода крупных собак, ныне не существующая.

Литература

1. *Бобров А. Г., Финченко А. Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XIX — начало XX в.) // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики.* Л., 1986. С. 135–164.

2. *Гуляева Л. И.* Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // *Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики.* Л., 1986. С. 172–180.

3. *Дурасов Г. П.* Обряды, связанные с обходом скота в сельской общине Каргополья в XIX — начале XX в. // *Русские: Семейный и общественный быт.* М., 1989. С. 265–282.

4. *Мороз А. Б.* Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // *Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы.* М., 2001. С. 232–258.

5. *Пивоварова Н. В.* Древнерусская живопись и скульптура // *Народное искусство Каргополья: Сб. ст. светлой памяти Н. В. Тарановской.* СПб., 2006. С. 9–25. (Альманах / Русский музей; Вып. 142).

6. Подвиги святого Модеста архиепископа Иерусалимского / *Сообщ. Х. Лопарева.* СПб., 1892.

7. *Ребров В.* Молитва скоту // *Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края.* Вып. 2 / Под ред. А. Иванова. Петрозаводск, 1886. Отд. 2. С. 49–54.

8. *Рейли М. В.* Рассказы о людях — носителях магической силы и знаний (по материалам РОИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН) // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* Т. 36. СПб., 2012. С. 428–459.

9. Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / *Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова.* М., 2010.

10. *Якушкин Е. И.* Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // *Труды Яросл. губ. стат. комитета.* Вып. 5. Ярославль, 1869. С. 159–182.

Сокращения

БАН — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

РОИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.

МФ — фонд магнитофонных записей.

ФА ИРЛИ — Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.

Демян Валерьевич Валуев,
канд. ист. наук, Смоленский гос. ун-т

СМОЛЕНСКИЙ ДОМ-КОММУНА В ИСТОРИИ И ГОРОДСКОЙ ПАМЯТИ

Одним из наиболее интересных памятников архитектуры эпохи первой пятилетки в Смоленске является дом-коммуна, расположенный в самом центре старого города¹. Вместе с тем он уже давно и прочно занял значимое место в пространстве городского фольклора.

ПРЕДЫСТОРИЯ

Одной из главных идей коллективизации быта была идея создания советских фаланстеров — жилищных коммун, в которых сознательные трудящиеся будут жить в условиях максимального обобществления быта. На практике это означало отказ от индивидуальных кухонь и создание в каждом подобном жилище общественной столовой, яслей, детского сада, клуба или красного уголка.

На рубеже 1929–1930 гг. и в Смоленске, ставшем центром огромной по площади Западной области, стали возникать бытовые коммуны. В середине января 1930 г. автор, укравшийся за аббревиатурой «В-Н», призывал со страниц главной областной газеты «Рабочий путь»:

Некоторые из ЖАКТов (жилищные арендно-кооперативные товарищества. — Д. В.) сумели организовать общие кухни и столовые, но ещё не помышляют о детской комнате, о крепкой сети жизнеспособных бытовых кружков. Никто не посягал ещё на такое «святотатство», как организация специального помещения, где дети могли бы (при желании их родителей) проводить все 24 часа в сутки. Кроме того, есть ряд ЖАКТов и коммунальных домов, где нет ни детских комнат, ни общественных столовых, ни прочих первичных показателей коллективизации быта. Здесь нужно идти по пути простейших домашних объединений: совместная закупка продовольствия, совместное приобретение предметов первой необходимости, совместное посещение культурных учреждений и т.д. Этим домашним объединениям должны быть предоставлены известные льготы [11].

Постепенно идея строительства домов-коммун и домов с элементами обобществления быта приобретали в Смоленске всё большую популярность. 12 января 1930 г. на заседании горкома ВКП(б) в резолюции по докладу «О результатах строительства Горкомхоза и Жилсоюза за 1928/29 г. и перспективах на 1929/30 год» говорилось:

Предложить фракции Горсовета принять меры к переходу на строительство до-

мов нового типа (домов-коммун), отвечающих требованиям нового быта, допустив для 1929/30 г., как исключение постройку крупных деревянных домов².

Но к концу весны 1930 г. эйфория по поводу быстрой реализации установок первого пятилетнего плана у руководителей как местного, так и союзного уровня начала проходить. Среди прочего стало очевидным, что расселение граждан, основанное на частичном или полном обобществлении быта, а также содержание жилищ, организованных по типу коммун, потребует огромных финансовых затрат. Кроме того, вновь организованные бытовые коммуны зачастую не выдерживали соприкосновения с реальной жизнью и часто распались вскоре после своего учреждения. Первые экспериментальные дома-коммуны обладали минимумом бытовых удобств. Жилое пространство в них было небольшим по площади и неудобным для постоянного проживания, что вызывало справедливое недовольство «коммунаров».

Но приверженцы теорий обобществления быта некоторое время ещё пытались воплотить их на практике. Эти идеи нашли свое отражение и в генеральном плане Смоленска, утвержденном летом 1930 г.

В материалах к проекту перепланировки Смоленска, рассматривавшихся на заседании Западного облисполкома в марте 1931 г., утверждалось, что одним из главных направлений преобразований в планировке города является его превращение в город «социалистического типа с максимальным обобществлением быта»³.

СОЗДАНИЕ ДОМА-КОММУНЫ

Единственной фундаментальной постройкой в Смоленске с максимально обобществленным бытовым сектором стал кирпичный дом-коммуна, построенный на земельном участке, принадлежащем жилищному кооперативу «Труд».

Вот как описывал историю создания этого сооружения его автор, московский архитектор Олег Алексеевич Вутке (1891–1938): «Зимой 1929/30 г. инициативой работников жилищной кооперации г. Смоленска были добыты средства (около 160 000 руб.) для постройки небольшого опытно-показательного дома». Согласно заданию на проектирование, в строительстве предполагалось применить «облегченные конструкции с применением кирпича, бетона и дерева».

Все важнейшие вопросы по возведению дома обсуждались на общих собраниях пайщиков. Было решено строить жилище «переходного типа», «т.е. где дети, до подростков включительно, живут вместе с родителями». Внутри дома намечено было разместить жилые ячейки, которые выглядели следующим образом: «одна комната на 2 человека, другая — на одного. Оборудование такой ячейки: небольшая уборная с возможностью умывания, а также мытья мелочной посуды, с проводкой теплой воды. Кроме того, стационарные термосы, так как в доме должна будет функционировать общая закрытая столовая, рассчитанная на население только данного дома». Также на первых двух этажах должны были расположиться ясли, детский сад, «гостиная-кружковая», домовая контора, «помещение для хранения книг, аптечки». Считалось, что «каждая жилая ячейка с нормальным заселением в 3 взрослых человека сможет вместить семью, состоящую из отца, матери и одного-двух детей». С подрастанием последних они могли заселять соседние ячейки. Часть ячеек предназначалась для бездетных пар и одиночек [7].

Отстаивая идею дома-башни, О. А. Вутке указывал на то, что преимущество дома-башни «заключается в том, что выход из жилых ячеек дан на весьма увеличенную лестничную площадку, которая таким образом превращена скорее в нечто подобное холлу. Каждый холл обслуживает только 6 ячеек и, разгороженный от самой лестницы барьером, дает возможность жильцам этих квартир пользоваться этим помещением, так как поток общего движения совершенно не задевает, а проходит только рядом с этим холлом. Последним с успехом можно воспользоваться, если придти, к примеру, принять гостя, а комната не убрана, или в плохую погоду посидеть здесь с детьми, почитать газету и т.п. Все эти поэтажные холлы, в каждом этаже другой расцветки, открыты в сторону сплошной стеклянной стены с прекрасным видом на Заднепровье. Жилые ячейки расположены на восток, юг и запад; холлы с лестницей на север, что их предохраняет от перегрева летом» [7. С. 115–116].

15 марта 1930 г. башенный проект смоленского дома-коммуны получил одобрение в Строительном комитете РСФСР⁴. 23 марта положительный отзыв о башенном проекте дал Государственный научный экспериментальный институт гражданских, промышленных и инженерных сооружений Научно-технического управления ВСНХ⁵.

Тем временем башенный проект Вутке приобретал популярность и в самом Смоленске. 23 марта 1930 г. правление строительного кооператива «Красный воин-строитель» постановило построить на своем участке целых 4 башни-

коммуны «по проекту архитектора Вутке»⁶. 4 апреля 1930 г. вопрос «О постройке дома-коммуны» был рассмотрен на заседании президиума Смоленского городского Совета. Постановление гласило: «Разрешить Облжилсоюзу постройку 7-этажной Коммуны-Башни на территории гор. Смоленска»⁷.

Следует отметить, что место для постройки дома-коммуны находилось в самом центре древнего Смоленска на вершине Вознесенской горы, рядом с закрытым к этому времени Вознесенским монастырем. И это было неслучайно. Рядом располагалась Соборная гора со Свято-Успенским кафедральным собором, доминировавшим в застройке города. Дом-коммуна, первый многоэтажный дом в Смоленске, должен был стать новой архитектурной доминантой. По мнению местных властей, после окончания строительства он превратился бы в своеобразный визуальный противовес собору, олицетворявшему темное прошлое.

Строительство дома-коммуны шло с постоянно возникавшими серьезными проблемами. В документе, посвященном итогам обследования строительства в Смоленске в 1929–1930 гг., подготовленном к заседанию президиума Смоленского горсовета в феврале 1931 г., о стройке дома-коммуны говорилось, что нет ни проработанного проекта возводимого здания, ни плана работы, ни предварительной сметы. Кроме того указывалось, что «имеются технические ошибки самого автора проекта, а также ошибки строительства». Наконец, отдельно было отмечено, что постройка дома «характеризуется отсутствием достаточно продуманного плана и не соответствует возможности его эксплуатации (недостаточный размер площади квартир (8 и 12 метров), не учтена возможность подачи воды на верхние этажи, невозможность техн. оборудования связи с верхними этажами и т.д.)», из-за чего, по мнению авторов, «в условиях смоленских возможностей является ненужным строительством и требует специального расследования»⁸.

Критика строительства смоленского дома-коммуны появлялась и в центральных органах печати:

Смоленск счел необходимым увековечить себя восьмизатной громадой при наличии огромного количества свободной городской и пригородной земли и при отсутствии лифтов, дефицитных стройматериалов, пожираемых такими громадами в огромных количествах [10. С. 5].

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ДОМА-КОММУНЫ

К июлю 1932 г. постройка дома-коммуны в целом была завершена. В статье, опубликованной «Рабочим путем» 22 августа 1932 г., сообщалось, что «начато за-

селение многоэтажной башни-коммуны на 32 квартиры» [12]. Окончательно он был сдан в эксплуатацию в 1933 г. Но уже с самого начала его жильцы столкнулись с серьезными трудностями, связанными прежде всего с плохим состоянием коммунической. В частности, в первые месяцы в доме долгое время не работала отопительная система [13]. Лифт в доме также не был установлен.

Помимо жилых ячеек и помещений общественного пользования в доме-коммуне располагалась контора городского жилищного союза [15. С. 2].

Появление дома-коммуны вызвало неоднозначную реакцию не только у рядовых смолян, но и у лиц, обладавших высоким положением, причем не только в Смоленске. Смоленский старожил Наталья Ивановна Витковская вспоминала:

Строители всем на удивление возвели на Вознесенском холме семиэтажную знаменитую «башню Коммуны», до сих пор поражающую своим нелепым видом [6].

На заседании сектора планирования Научно-технического совета Наркомхоза РСФСР, проходившем 13 февраля 1936 г. и посвященном рассмотрению «проекта планировки города Смоленска», один из его участников, В.И. Боберко, выступавший в прениях, сказал:

А что касается вертикалей, то в Смоленске поставили 8-ми этажный дом без лифта и не поймешь, какое это здание⁹.

Судьба создателя дома оказалась трагической. 14 марта 1938 г. О.А. Вутке, являвшийся к этому времени профессором Архитектурного института, был арестован по обвинению в шпионаже в пользу Германии. 17 мая 1938 г. он был приговорен комиссией НКВД к высшей мере наказания. 28 мая расстрелян на Бутовском полигоне. Реабилитирован в 1957 г. [8].

Дом-коммуна уцелел в годы Великой Отечественной войны, хотя и пережил некоторые разрушения. В частности, было утрачено сплошное остекление лестничного марша.

В 1945–1946 гг. дом, оказавшийся одним из немногих строений в центре Смоленска, переживших войну, приспособили «под общежитие строителей» [3. С. 19]. В это время он уже официально был признан зданием, уродующим облик города. Так, в 1949 г. руководитель отдела архитектуры и строительства облисполкома И.Д. Белогорцев писал:

Автор этого формалистического сооружения московский архитектор Вутке был далек от разрешения задач подлинного социалистического искусства. Башня-коммуна не удовлетворяет и бытовых потребностей советского человека. Вот почему справедлив

приговор генерального плана, предусматривающего снос одного из худших сооружений конструктивизма [2. С. 65].

На месте злосчастного дома предполагалось поставить памятник И.В. Сталину. Но острая нехватка жилья в разрушенном городе привела к тому, что дом-коммуна сохранили. В 1950-е гг. он был реконструирован в результате индивидуального поквартирного расселения. Условия проживания в доме оставались тяжелыми. Конструктивные особенности сохранялись с 1930-х гг.; совмещенные санузлы находились при входе в квартиры. До начала 1960-х гг. в доме, по воспоминаниям его бывших жителей, не работало центральное отопление и не действовали туалеты. Горячей воды в нем не было вплоть до самого расселения. Вот как вспоминает о жизни в таких обстоятельствах Наталья Куртенкова (девичья фамилия), родившаяся и проведшая в доме детство и раннюю юность:

1. Парового отопления, водопровода, канализации изначально не было.

2. Водокачка была всегда — рядом была колонка для воды.

3. Все боковые комнаты отапливались печами. Одна печь на бокс.

4. Я пошла в 1й класс в 1963 г. — печка ещё была.

5. Я, уточняя, уехала в 1972 г. Башню тогда не расселяли.

6. В подвале дома жила одна семья — Амбросовых. У нее очень трагическая судьба. Кто сгорел, кого сбила машина, кого парализовало ... Весь подвал занимала ПМК /передвижная механизированная колонна/. Вход был с запада.

7. На крыше было написано «Слава КПСС». Мы вынимали металлизированные ленты из коробок, и горело всё время «Слава .СС».

8. Как я думаю, расселяли жильцов потому, что в таких условиях люди не должны жить в XX веке. Газа не было. Керосин уже не продавали. Большую часть жильцов расселили на Киселёвку. Кто хотел в центре, те не выезжали (GSK-8, 3 июня 2014 г. [1])¹⁰.

По свидетельству преподавателя Смоленского гуманитарного университета С.И. Минкина, побывавшего в доме на рубеже 1960–1970-х гг.¹¹, на лестничных маршах и у дверей квартир стояли кадки и ящики с картошкой, квашеной капустой и другими съестными припасами.

В 1974 г. дом-коммуна был поставлен на охрану как памятник культуры местного значения [14]. На рубеже 1970–1980-х гг. дом был расселен. Предполагалась его постановка на капитальный ремонт. Но за 40 с лишним лет никаких работ предпринято не было. В настоящее время уникальный памятник конструктивизма находится в запустении, и его состояние постоянно ухудшается.



Разрушенные дома на ул. Малая Педагогическая (ныне не существует). На заднем плане — дом-коммуна и Вознесенский монастырь. Осень 1941 г. Из кн.: Амелин С. А., Ивочкин Д. А., Трапезников И. А. Смоленск в оккупации: Фотоальбом. СПб., 2015. С. 235



Дом-коммуна. 2011 г. Фото С. Е. Семенова

С начала 2000-х гг. несколько раз появлялась информация об инвесторах, которые готовы были выкупить здание дома-коммуны или взять его в долгосрочную аренду. Публиковались даже проекты перестройки его в отель, но пока ни один из планов реконструкции не был воплощен в жизнь.

В ПАМЯТИ И ФОЛЬКЛОРЕ

Авторы Словаря неофициальных топонимов Смоленска наряду с названием *Дом коммуны* указывают следующие названия, бытующие или бывавшие в городе: *Кошкин дом*, *Каспер-холл*, *Чайник*, *Утюг*, *Дом Крюгера*, *Америка* (устар.), *Вашингтон* (устар.), *Бастилия* (устар.) [4. С. 83]. Происхождение названия *Кошкин дом* объясняется следующим образом: «На закате советской эпохи в доме, как в известной поучительной сказке С. Я. Маршак, произошел пожар, который уничтожил все внутренности здания. Жильцы в начале 1980-х гг. были переселены, после чего дом использовали пожарные для тренировок» [4. С. 84]. Самыми старыми названиями дома следует считать *Америку* и *Вашингтон*. Их появление было связано «с тем, что дом был одной из первых высоток Смоленска», а США ассоциировались с небоскребами. Вариант *Бастилия* «был в ходу в 1960–1970-е гг.» и, вероятно, «возник в связи с близостью ул. Парижской Коммуны» [4. С. 85]. Кстати, именно эта близость, а также то, что улица Вознесенская Гора (ныне улица Коненкова), на которой находится дом, в 1930-е гг. была переименована в улицу Коммуны, привели к тому, что даже в официальных изданиях и путеводителях утверждается, что дом получил свое название в честь Парижской Коммуны 1871 г.

Очень популярными среди части блогеров и журналистов и относительно новыми (возникшими не ранее начала 2000-х гг.) являются названия *Чайник*

и *Утюг*. Их появление, по данным словаря, связано «со зрительной ассоциацией, возникающей при взгляде на дом из окон общежития СмолГУ <...> Этот специфический ракурс делает очертания дома похожими на электрочайник или утюг» [4. С. 84]. Впрочем, данные ассоциации, на наш взгляд, совершенно неочевидны.

Наименования *Каспер-холл* и *Дом Крюгера* «обязаны своим рождением мистическому ореолу», которым окружено здание: первое связано со слухами о добрых привидениях, обитающих в доме, и является отсылкой к известному американскому мультсериалу о привидении Каспере; второе, наоборот, появилось благодаря жутким историям о нечистой силе, также связанным с домом (ср. Фредди Крюгер — главный герой фильма «Кошмар на улице Вязов») [4. С. 84–85].

Создатель ветки, посвященной дому-коммуне, в разделе «Вехи» на популярном интернет-ресурсе «Смоленский форум», пишет:

Начну пока нетрадиционно, с легкой заманухи.

Поговаривают, что в этом ныне заброшенном доме «нечисто». Ну, разумеется, не в смысле санитарии и гигиены, это уж у нас как водится. А вот, например, некий Крпиптологический комитет Республики Беларусь, ссылаясь на Смоленскую группу по изучению аномальных явлений (ГИАЯ) «Арктур», утверждает, что если в этот дом войти, то уже на первом этаже в окно снаружи обязательно заглянет «достаточно четко просматривающийся» человеческий череп (Недоумевающий, 5 сент. 2009 г. [1]).

Один из участников обсуждения, приведя официальные справки о доме из открытых источников, далее добавил:

Вполне возможно, что он котируется [котируется], как памятник архитектуры. А мистическая подоплёка все же была, воз-

можно, пожар в 70-м — был только ее следствием. Имеются факты. Факт с 'крестом' лицезрел сам. <...> Дом был построен на нехорошем месте. Вобщем, длинная история связанная с ведьмами, детоубийством и т.д. <...> Дом начал разрушаться изнутри еще при жизни в нем людей, но люди там перестали жить отнюдь не из-за его аварийности. Каждый месяц в доме умирал человек, то убийство, то из окна кто-нибудь сиганет. Бедные жильцы боялись к нему приближаться даже. Вот его и расселили. Напротив, на главном куполе монастыря, обратите внимание, нет главного креста. Большой крест недавно демонтировали, потому что каким-то загадочным образом он согнулся в сторону Дома коммуны, причем поперек своего сечения. В войну ни один снаряд или бомба не попали в этот дом. По ходу дела его даже ни разу не реставрировали.

С какой-то там периодичностью (в несколько лет), в кущах за этим домом находят трупы, убиенные не человеком, а каким-то крупным животным. Оно проявляет себя в туманную погоду осенью. Есть люди, которые его видели издали — напоминает большую черную рысь (Jolly, 15 сент. 2009 г. [1]).

Крест на главном храме Вознесенского монастыря, установленный еще в конце советского периода, действительно погнулся во время урагана в конце 1990-х гг. и был снят. В это время в церкви еще находился выставочный зал Смоленского музея-заповедника. После возвращения комплекса монастыря Церкви в 2000-е г. на куполе Вознесенского храма был установлен новый крест.

В Словаре неофициальных топонимов Смоленска по поводу «ужасных» событий, связанных с домом, суммируется:

Дом был построен на нехорошем месте. Гора, на которой стоит Дом коммуны, служила местом поклонения Перуну. Более трехсот лет назад здесь предположительно было кладбище. <...> Каждый месяц в доме

умирал человек: то убийство, то из окна кто-нибудь выпрыгнет. (...) В 2009 г. из окна башни выпрыгнул студент, которого отчислили из вуза (факт противоречит легенде, по которой самоубийства в доме регулярно случаются по четным годам, начиная с конца 1960-х гг.) [4. С. 85].

Приведем также запись из группы социальной сети, посвященной смоленскому дому-коммуне:

Насколько позже стало известно, все эти легенды просто страшные байки, так как мне удалось поговорить с некоторыми людьми, которые родились и выросли в этом доме. По их словам, ничего страшного в нём нет, это обычная коммуналка, где люди жили, как одна большая семья. Вопреки огласке на всех сайтах, пожара в 70-х годах там всё-таки не было. Но вот знакомая библиотекаря, когда начала рассказывать мне об этом доме, осторожно наклонилась ко мне и прошептала: «Ты знаешь, в наше время о нём всегда говорили очень тихо. Все как будто чего-то боялись...» (...)

Уж не знаю, каким слухам верить. Существует ещё одна интересная легенда о пожаре. Якобы в 70-х в доме жила странная женщина, поговаривали, что она была сумасшедшей. После того, как её муж уехал в командировку и не вернулся, она совершенно спятила — убила своего ребёнка и подожгла дом... Ремонтировать его уже не стали и в 80-х годах оттуда съехал последний житель (Sam V, 21 янв. 2014 г. [9]).

Другой популярной темой для обсуждения являются бытовые удобства в доме. Распространено представление о том, что в доме-коммуне на протяжении всего его существования отсутствовали туалеты. По этому поводу участники обсуждения на «Смоленском форуме» писали:

Спросил у бабушки: по поводу туалета — в начале действительно туалет был на улице, а потом на каждый этаж поставили отдельный. Горячей воды не было. Кухни не было, готовили на «кирогазе» на лестничных пло-

щадках. Холодная вода тож была только «на этаже» (@ндрюх@, 15 сент. 2009 г. [1]).

Проживал там знакомые приблизительно с 1949 до 1961 года. На площадке было 9 комнат. Еду готовили на примусе на площадке. Внутри комнат стояли печки. Колонка и уборная находились на улице. Водопровод, отопление и канализация стали появляться после 1961 г. (John Watson, 28 апр. 2014 г. [1]).

Уже после расселения дома в него, по свидетельству одной из бывших студенток Смоленского пединститута (сообщено автору в 1994 г.), стали навещаться влюбленные парочки. В силу этого среди студенческой молодежи он получил прозвище *Секс-коммуна*.

Таким образом, можно констатировать, что дом-коммуна в Смоленске, замышлявшийся как своеобразная витрина нового общества, хоть и не выполнил своего предназначения, но стал заметным объектом городской культуры. При этом сначала он служил наглядным свидетельством тяжелейших жилищных условий, а после прекращения своего функционирования в качестве жилого помещения стал объектом всякого рода темных слухов и «страшных» историй.

Примечания

- ¹ Подробнее о строительстве дома-коммуны в Смоленске см.: [5].
- ² ГАНИСО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 125. Л. 11.
- ³ ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 1125. Л. 10.
- ⁴ Там же. Ф. 701. Оп. 1. Д. 341. Л. 42.
- ⁵ Там же. Л. 43.
- ⁶ ГАСО. Ф. 1562. Оп. 1. Д. 101. Л. 43.
- ⁷ Там же. Ф. 701. Оп. 1. Д. 341. Л. 42.
- ⁸ ГАНИСО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 208. Л. 16–17.
- ⁹ ГАРФ. Ф. А-314. Оп. 1. Д. 7862. Л. 44.
- ¹⁰ Здесь и далее при цитировании записей на форумах и в социальных сетях приводятся никнейм автора и дата записи. Орфография сохраняется.
- ¹¹ Сообщено в личной беседе с автором статьи (2015 г.).

Литература

1. Башня Коммуны или «Памятник великому безумству» // Смоленский форум.

2009–2018 (<http://forum.smolensk.ws/viewtopic.php?f=59&t=40586>).

2. Белогорцев И. Архитектурный очерк Смоленска. Смоленск, 1949.

3. Белогорцев И. Б. Советская архитектура Смоленска. Смоленск, 1951.

4. Бутеев Д. В., Сергеев В. Ю., Сибиченков А. Г. Словарь неофициальных топонимов г. Смоленска. Смоленск, 2014.

5. Валуев Д. В. «Строители всем на удивление возвели... «Башню коммуны»». Дом-коммуна в Смоленске: история строительства и судьба // Советский проект. 1917–1930-е гг.: этапы и механизмы реализации: Сб. науч. тр. / Под ред. О. В. Горбачева, Л. Н. Мазур. Екатеринбург, 2018. С. 343–352.

6. Витковская Н. В тридцатые годы город переживал строительный бум // Смоленские новости. 1996. № 25 (988). 17 февр.

7. Вутке О. А. Дом-коммуна в городе Смоленске // Строительная промышленность. 1931. № 2–3. С. 114–117.

8. Вутке Олег Алексеевич (1891) // Открытый список ([https://ru.openlist.wiki/Вутке_Олег_Алексеевич_\(1891\)](https://ru.openlist.wiki/Вутке_Олег_Алексеевич_(1891))).

9. История дома // «ЧАЙНИК» Дом парижской коммуны [Группа в соц. сети «ВКонтакте»]. 2014–2018 (https://vk.com/topic-8368995_29445027).

10. Кожаный П. За здоровое рабочее жилище! // Культура и быт. 1931. № 11. С. 4–6.

11. Рабочий путь. 1930. № 10. 12 янв.

12. Рабочий путь. 1932. № 194. 22 авг.

13. Рабочий путь. № 276. 16 нояб.

14. Решение Исполнительного совета Смоленского областного Совета депутатов трудящихся от 11 июня 1974 г. № 358 «О мерах по дальнейшему улучшению охраны, содержания и реставрации памятников истории и культуры» // Смоленская область: Инф. портал (smolensk.news-city.info/docs/sistemi/dok_pegkei/page16.htm).

15. Справочник г. Смоленска: учреждений, учебных заведений, больниц и т. п. с новыми названиями улиц и планом г. Смоленска. Смоленск, 1933.

Сокращения

ГАНИСО — Государственный архив новейшей истории Смоленской области.

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации (Москва).

ГАСО — Государственный архив Смоленской области.

Дмитрий Валерьевич Бутеев,
канд. филол. наук, Смоленский гос. ин-т искусств
Алексей Геннадьевич Сибиченков,
независимый исследователь (Москва)

НЕОФИЦИАЛЬНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ СМОЛЕНСКИХ ПАМЯТНИКОВ

В 2014 г. в Смоленске вышел в свет словарь городских неофициальных микротопонимов [2]. Материалом для словаря послужили

народные наименования улиц, учреждений, водоемов, холмов и многих других городских объектов. Отношение к неофициальной топонимии и в научных

кругах, и среди общественности не всегда положительное. Много критических замечаний поступило и продолжает поступать по поводу неблагозвучности, неполиткорректности и нецензурности некоторых придуманных народом названий.

Учитывая в большей степени научно-популярный, нежели научный характер издания, авторский коллектив ограничил доступ в него ненормативной лексики и чересчур циничных микротопонимов. Но даже оставшиеся слова нравятся далеко не всем. Особенно много нареканий поступает в адрес неофи-

циальных наименований памятников, подавляющее большинство которых являются стилистически сниженными.

Одно из исключений — *Памятник с орлами* (официальное название — «Памятник защитникам Смоленска в Отечественной войне 1812 г.», авторы С. Р. Надольский и Н. С. Шуцман, открыт в 1913 г.). Он считается лучшим в России из посвященных войне с Наполеоном. Большая каменная скала символизирует Россию. По ее уступам к вершине взбирается галльский воин с мечом в руках, олицетворяющий наполеоновскую армию. На вершине скалы гнездо и два орла. Один распростер мощные крылья и цепкими когтями держит за руку галла, второй прикрывает гнездо и, кажется, в любой момент готов налететь на неприятеля с тыла. Орлы символизируют две русские армии, соединившиеся в Смоленске. Памятнику посвятил стихотворение «Памятник 1812 году в Смоленске» (1938–1940) уроженец Смоленщины Н. И. Рыленков.

К *Памятнику с орлами* приходят молодожены. Считается, что можно узнать, кто в доме будет хозяином: молодые должны сесть на веночек у подножия памятника, и тот, кто окажется под изображением короны, будет главой семьи.

В неофициальных наименованиях почти всех остальных смоленских па-

мятников проявляется в той или иной степени профанационная функция. Часть Кутузовского садика¹ около *Памятника с орлами* носит неофициальное имя *Аллея пяти близнецов* (строго говоря, микротопоним обозначает не сами памятники, а пространство рядом с ними). Пять бюстов героев Отечественной войны 1812 г. (Багратион, Барклай-де-Толли, Дохтуров, Неверовский, Раевский; первые три — скульптор А. Г. Сергеев, четвертый — А. Н. Русецкая, пятый — Л. А. Ельчанинова; все поставлены в 1987 г.), по мнению создателей топонима, достаточно отличаются друг от друга. В 2011 г. количество «близнецов» увеличилось до шести — был установлен бюст Е. И. Оленина (скульптор — П. А. Фишман); повлияло ли это на номинацию, неизвестно.

В 2015 г. в Смоленске на площади Победы появился памятник воинам, защитникам и освободителям Смоленска (автор — белорусский скульптор И. Н. Чумаков). По сообщению журналиста и краеведа А. В. Лапиковой, «его смоляне уже окрестили “Трое вышли из бани” из-за нелепых букетов, похожих на банные венки, которые держат фигуры с дебилно-умильными лицами. К тому же граждане, мало-мальски знакомые с историей, сразу замечают один серьезный ляп: русский воин, участвовавший в обороне Смоленска от поляков в 1609–1611 годах, радуется

какой-то “победе” и тоже гордо размахивает “банным венком”. Хотя всем известно, что эта осада закончилась разгромом и сдачей города полякам. <...> И как теперь об этом должны рассказывать экскурсоводы: иногородний автор и иногородние городские власти не посоветовались с местными историками и горожанами?» [11]. Ей вторит историк и краевед, главный редактор журнала «Край Смоленский» Ю. Н. Шорин: «В памятнике Игоря Чумакова, к сожалению, нет истории Смоленска с его подвигами и трагедиями, доблестью и героизмом. Вместо этого три абстрактных персонажа, непонятно что символизирующих, которых я даже к российской истории в целом затрудняюсь отнести. Они внеисторичны, как манекены» [12].

Обнаружить сведения об официальном названии памятника, появившегося в конце 1970-х гг. на ул. Кирова перед центральным входом в РОСТО (Российская оборонная спортивно-техническая организация, в закладке здания в 1977 г. принял участие легендарный летчик А. И. Покрышкин, в то время председатель ЦК ДОСААФ СССР), нам не удалось. «Когда его устанавливали, он упал. Поэтому деревяшка вместо ствола. И он стоит на простой эпоксидной смоле, а не на бетоне»². Смоляне прозвали памятник *Человек с ружьём* или *Мужик с ружьём* (см. 3-ю с. обложки). В первом варианте использовано название известного советского историко-биографического фильма о Ленине (1938 г.) режиссера С. И. Юткевича по пьесе Н. Ф. Погодина. Сниженный вариант *Мужик с ружьём* отсылает к другому фильму — к кинокомедии «Джентльмены удачи», в которой Косой называет памятник М. Ю. Лермонтову «мужиком в пиджаке».

Атлеты — прозвище скульптурной композиции перед центральным входом стадиона «Спартак» (скульптор К. Б. Пастернак, официальное название «Атланты», конец 1950-х гг.). Скульптура изображала шестерых спортсменов, держащих большой лавровый венок; для нее позировали гимнасты Фаина Жаворонкова и Юрий Шилягин. В 2006 г. якобы из-за ветхости памятник был демонтирован по решению городской архитектурной комиссии. «Убрать каменных спортсменов с постамента не смогла даже специальная техника — когда их пытались стащить на землю, лопнул двадцатимиллиметровый стальной трос. Пришлось бить по композиции кувалдой, круша ее на части. И в тот день, говорит Юрий Шилягин, у него жутко болели ноги...» [4]. По сообщению одного из информантов, чиновник, распорядившийся демонтировать скульптуру, умер через полгода («ноосфера отомстила»)³.

Не повезло и другой работе К. Б. Пастернака — памятнику «Три колхозницы» (совместная работа с Л. Ф. Ку-



Памятник воинам, защитникам и освободителям Смоленска («Трое вышли из бани»). 2018 г. Фото Д. В. Бутеева



Памятник В. И. Ленину («Воляда Каменный»). 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева

лаковой). Он был установлен в 1958 г. на Колхозной площади и представлял собой трех колхозниц с продуктами сельскохозяйственного производства в руках. В народе его прозвали *Три грации*. Скульптура была демонтирована в 1990-е гг. при перепланировке площади. Ироничный микротопоним удачно вписывается в такую же ироничную тональность песни смоленского барда Ю. А. Солопонова «Прогулка по городу» (2005 г.):

Когда-то здесь *Три грации* стояли,
как на страже,
Являясь гордым символом колхозного
труда.
И от труда колхозного так отвратили
граждан,
Что и колхоз и грации исчезли навсегда.

Еще два варианта названий скульптуры — *Три вековухи* и *Три поросёнка*. В первом слышится сочувствие к нелегкой женской доле. Название *Три поросёнка*, требующее метафорического осмысления скульптурной композиции, упомянутое на городском форуме в Интернете, вызвало жаркую дискуссию и выявило еще одно название — *У поросся*:

[vologda-gda:] Вы увидели трёх поросят с будуна? Или вы накурились без меры? До 1988 — шуточные «три грации» — слышал. Такое — встречаю в первый раз. <...>

[Гарик смешарик:] Этот памятник реально назывался «Три поросенка», по молодости там встречи назначались. <...>

[vologda-gda:] Ещё раз повторюсь — первый раз в жизни читаю сию хохму. <...>

[Sash:] топоним «Три поросёнка» появился в начале 70-х <...>

[Худой:] ну мы называли это место не «З поросёнка», а «У поросся», хотя сути это не меняет... а вот о «Трёх грациях» я не слышал...⁴

Памятник инспирировал возникновение не только микротопонимов, но и шуток. Анекдот: «— Сколько девственниц осталось в Смоленске? — Три! Все стоят на Колхозке»⁵. Поговорка: «Где три бабы — там базар»⁶.

Памятник зодчему Фёдору Коню, установленный около Громовой башни в 1991 г. (авторы О. Н. Комов и А. К. Анипко), смоляне называют *Конём*, *Фёдором*, *Федей с циркулем* и *Дядькой с циркулем*. Например: «Танцуем у Фёдора» (площадку перед памятником облюбовала молодежная компания, практикующая уличные танцы). Варианты *Федя с циркулем* и *Дядька с циркулем* (за циркуль принимают мало кому известный ныне старинный измерительный прибор, скорее всего сажень) отражают визуальное восприятие; первый из них фамильярен, а во втором («обезличенном») присутствует сема безраз-

личия к культурно-просветительскому посылу монументальной пропаганды. Молодежь использует также аббревиатуру ЗФК («зодчий Фёдор Конь»), а в узком кругу студентов-филологов некоторое время употреблялся вариант *Колчин*, возникший в 2004 г., когда на факультет поступил некий А. Колчин, внешне очень похожий на знаменитого зодчего (усы, борода, прическа).

В народных прозвищах памятника скульптору Михаилу Осиповичу Микешину работы А. И. Рукавишникова и И. Н. Воскресенского (*Мишка на комод*, *Слоник на комод*, *Слоник на тумбочке*) ставится акцент на высоком и массивном пьедестале. Имя *Мишка*, входящее в состав первого микротопонима, одновременно представляет собой уменьшительную форму личного имени скульптурного персонажа и разговорное название медведя — животного, являющегося символом неуклюжести, а также содержит сходство с фамилией знаменитого земляка, которого изображает памятник. Микротопоним *Слоник на комод*, отрываясь от смысловой связи с человеком, сатирически обыгрывает громоздкие формы памятника. Схожим образом выразили свое негативное отношение к известному памятнику Александру III скульптора П. Трубецкого петербуржцы, придумавшие несколько загадок о нем («На площади комод, на комод — бегемот, на бегемоте — обормот, на обормоте — шапка. Чей это папка?»). Названия *Мужик с чернильницей* и *Дядька (Мальчик)*

с *тортиком* акцентируют внимание на элементе памятника — макете монумента «Тысячелетие России» (одним из авторов которого был Микешин), установленного в Великом Новгороде: он напоминает номинаторам «чернильницу» и «тортик» (см. 3-ю с. обложки).

«Митьки», побывавшие в Смоленске в конце 2012 г., обратили внимание на другую деталь скульптуры (прямоугольный плоский предмет в левой руке Микешина) и окрестили памятник в духе времени — *Мужик с айпадом*. Подобная же ассоциация, по всей видимости, возникла и у смоленских хулиганов, изобразивших на этой прямоугольной пластине надкушенное яблоко.

Памятник В. И. Ленину, созданный знаменитым скульптором Л. Е. Кербелем (находится перед Домом Советов), называют *Володей Каменным*. Микротопоним неоригинален и обнаруживается в других городах (Уфа, Дубна). Если в советскую эпоху употребление этого названия воспринималось законопослушной частью общества как кощунственное и антисоветское, то сегодня оно уже мало кого возмутит. *Володей Каменным* некоторые смоляне называют и памятник тезке вождя революции — юному партизану, комсомольцу, Герою Советского Союза Владимиру Куриленко (скульптор К. Б. Пастернак, открыт в 1967 г., моделью послужил сын скульптора Сергей). По отношению к юному герою уменьшительная форма имени звучит уже не столь фамильярно, да и слово «каменный» допустимо вос-



Три колхозницы («Три грации» и т. д.). 1968 г. Фото В. В. Трескова. Из семейного альбома В. Ю. Сергеева



Памятник Володе Куриленко («Володей Каменный»). 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева

принимать как метафору: «лицо и весь облик юного героя <...> выражают смелость, отвагу, мужество» [3] (памятник на самом деле бронзовый).

Самые разные принципы лежат в основе неофициальных названий памятника Карлу Марксу (автор Д. Б. Рябичев). Памятник создан в 1969 г., установлен в 1980 г., при переустройстве сквера в 2013 г. демонтирован (см. 3-ю с. обложки). Это скульптурное изображение называли *Муромцем* (по внешнему сходству), *Головой*, *Пивной кружкой*, *Чупа-чупсом* и *Кырлой-Мырлой*. Три последних топонима являются сниженными. Два из них (*Пивная кружка* и *Чупа-чупс*) возникли по причине внешнего сходства памятника с названными предметами. Первый из них — уникальный пример «сезонного» топонима: белый снег на голове теоретика коммунизма напоминал пивную пену (с приходом весны визуальная ассоциация исчезала). Вариант *Чупа-чупс* возник с появлением в отечественных магазинах популярного европейского продукта. В России он повсеместно используется при создании прозвищ памятников. Снижающее искажение имени *Кырла-Мырла* и подобные ему были известны в фольклоре советского и перестроечного времени (прежде всего в анекдотах); попали они и в художественную литературу («Злой волшебник Карла-Марла всех нас заколдовал», — писал В. Н. Войнович в «Третьей сказке о пароходе»). Подобные неофициальные микротопонимы есть и в других го-



Памятник М. В. Исаковскому («Памятник мужу» и др.). Фото 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева

родах. Например, в Санкт-Петербурге Большой Сампсониевский проспект, до 1991 г. носивший имя Карла Маркса, называли *Карла-Марла* [10].

В обобщенно-обезличенном названии *Голова* можно усмотреть помимо буквального смысла (памятник действительно представляет собой изображение головы) выраженное в разговорной форме восхищение умственными способностями немецкого мыслителя. В немецком городе Хемнице являющийся символом города памятник Марксу (скульптор Л. Е. Кербель) прозвали схожим образом — «Башка» (Nischel).

Смоленские неофициальные микротопонимы дают широкий спектр оценок незаурядной личности Карла Маркса, сравнивая его, с одной стороны, с былинным богатырем, а с другой — со злым волшебником, что, вероятно, отражает неоднозначное отношение современного российского социума к классике немецкой философии. Ныне памятник хранится в фондах Смоленского государственного музея-заповедника, в ближайшее время его планируют установить с несколькими другими скульптурами около Художественной галереи.

Сразу несколько прозвищ придумали смоляне памятнику поэту-земляку М. В. Исаковскому (скульптор А. Г. Сергеев, 2000 г.) — *Памятник мужу*, *Памятник обманутому мужу*, *Памятник с рогами*. Исаковский стоит на постаменте, прислонившись к молодому деревцу, которое, возвышаясь над головой поэта, по мнению некоторых горожан, напоминает атрибут супружеской неверности — оленьи рога. Наименование *Пьяница под берёзкой* вызвано внешним сходством изображенного с подвыпившим интеллигентом в очках.

Что же касается другого поэта-земляка — А. Т. Твардовского, изваянного вместе со своим самым известным персонажем Василием Тёркиным (скульптор А. Г. Сергеев, памятник установлен в 1995 г. в сквере, именуемом *Биржей*), то, на наш взгляд, неофициальная топонимия внесла дополнительный семантический нюанс в осмысление фамилии Тёркина. Площадка, на которой расположен памятник поэту и его герою, молодежь именует *Тёркой*. В микротопониме, образованном от фамилии персонажа, «заиграло» широко распространенное в последние десятилетия сленговое слово *тёрки* в значении разговора, имеющего целью решить какую-либо проблему («опять тёрки начались»). Выбирая фамилию своему герою-балагуре, Твардовский и не подозревал, что спустя годы она приобретет еще и такую коннотацию. Сам памятник в народе именуют двойко: *Тёркин* или *Третьим будешь?* Именно герой поэмы, а не ее автор актуализируется в кратком и удобном в разговорной ситуации названии памятника.

Профанирующий микротопоним *Третьим будешь?* употребляется по отношению к парным скульптурным композициям и в других городах (например, памятнику Шуре Балаганову и Остапу Бендеру в Бердянске). В Смоленске же он семантически насыщен в большей степени: вряд ли задушевная беседа автора и героя в случае их реальной встречи могла протекать «насухую» — вспомним главу «Переправа» из поэмы Твардовского («Доктор, доктор, а нельзя ли изнутри погреться мне...») и биографию видевшего в алкологе средство лечения душевных травм Александра Трифоновича. Неофициальный микротопоним к тому же, низводя с пьедестала менее всего желавшего на нем оказаться поэта и «не гордого по характеру» русского труженика-солдата, препятствует их «бронзовению» в сознании смолян.

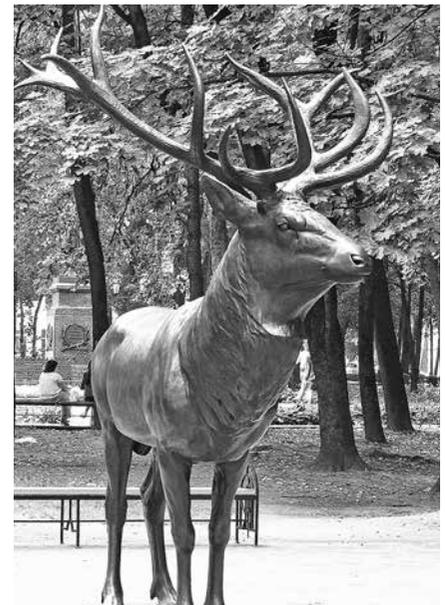
Бронзовый бюст А. С. Пушкина работы скульптора Е. Ф. Белашовой был подарен в начале 1970-х гг. Министерством культуры РСФСР Центральному парку культуры и отдыха Смоленска за хорошую работу. Долгое время находился в запасниках парка, затем для него разбили сквер им. А. С. Пушкина «Пушкинский сад» (открыт 30 мая 1976 г., авторы — архитектор Г. Г. Соосар и художник В. А. Трубаев). Несколько странное (содержащее явную тавтологию) официальное название сквера в народе заменили на *Парк влюблённых* (вечером здесь много парочек), а сам памятник получил прозвище *Сашка с большими зубами* (кажется, что поэт держится за щеку). Существует примета: если первое свидание пройдет в этом сквере — любовь будет вечной.

Памятник Михаилу Ивановичу Глинке (скульптор А. Р. фон Бок), установленный в 1885 г. в парке Блонье (ныне парк носит имя композитора), порой называют *Мишей с Блони*. Сниженно-фамильярное звучание достигается и употреблением формы *Миша*, и использованием близкой к просторечию конструкции с предлогом «с». Выражения *Миша с Блони*, *Глинка с Блони* или *Глинка с Блонья* используются в качестве ответов на вопросы «Кто это будет делать?» и т. п. (в Одессе в схожих ситуациях упоминают Дюка, в России в целом — Пушкина, это языковое явление подробным образом рассматривает Е. Г. Рабинович [8]). В молодежной среде используется и вариант отфамильного прозвища *Глина*. «Встретиться на Глине» — значит встретиться около памятника М. И. Глинке. Памятник породил и прозвище в молодежной среде парка Блонье *Глинкин-парк* (по созвучию с популярной американской рок-группой Linkin Park).

21 июня 2018 г. у общежития № 1 Смоленского гос. университета (ул. Дзержинского, 23) появился памятник



Памятник А. Т. Твардовскому и Василию Тёркину («Тёрка», «Третьим будешь?»). 2013 г. Фото А. Б. Мороза



Скульптура оленя («Лось» и др.). Фото С. П. Соповой

«Надежда студента» (скульптор А. С. Парфёнов) (см. 3-ю с. обложки). В СМИ это официальное название порой трансформируется как «Памятник Надежде» и «Студенческая удача». А вот с *Халывой* — закономерно возникшим неофициальным именем этого арт-объекта — путаницы не возникает. Перед нами тот случай, когда неофициальный топоним был «заложен» замыслом скульптора. Именно он, а не «официальное название-ширма» отражает суть скульптурной композиции. Авторы проекта хотели, чтобы студенты перед экзаменом имели возможность потереть на удачу зачетную книжку скульптуры. «Создатели неформальных скульптурных изображений вроде дивана Обломова в Ульяновске, Доцента из фильма «Джентльмены удачи» в Москве, сантехника, вылезавшего из люка, в Омске и ряде других городов стимулируют и без того имеющееся желание проявить в отношении скульптуры некоторую фамильярность, а то и сознательно ориентируются на нее, принимая во внимание желание людей сделать памятник своим, близким» [6. С. 43].

Халыва — иронический публичный памятник (термин Н. Г. Брагиной); подобные ему в целом по стране появляются в последние 25 лет весьма активно [7. С. 44]. «Их назначение — создавать игровое пространство, туристический топос» [1. С. 29]. Уже началось «деятельное «осваивание» (...) наделение памятника новым смысловым содержанием» [7. С. 45] — появилась трактовка руки с зачеткой как мздоимства за хорошую оценку: «На лапу дать, отличником стать!»⁷

Еще один арт-объект был установлен в 2017 г. на Королёвке (окраинный район Смоленска). Он представляет собой металлический зеркальный шар, в соответствии с чем *Шаром* был

и прозван. *Шар*, по замыслу авторов проекта (сообщество молодых дизайнеров Смоленска «Среда по четвергам»), символизирует Вселенную. Топоним широко обсуждается в Интернете, в частности в контексте шуточного противостояния-пикировки Королёвки и Ситников (район, отделенный от Королёвки оврагом). На утверждение «королёвцев», что теперь шар — это «Пуп Смоленска» и жителям Ситников необходимо ездить прикладываться к «святыне», оппоненты ответили, что жители Королёвки (или «Недоситников», ср. *недоделок, недоносок*) — это отныне обитатели *Шаролёвки*, и поскольку у них в карманах «шаром покати», то и привыкли они всё делать «на шару», поклоняясь своему идолу *Шару*⁸.

И наконец, следует упомянуть скульптурные изображения двух животных. Это, во-первых, *Олень* на Блонье. В 1910 г. кайзер Германии Вильгельм II установил перед своим охотничьим замком в Восточной Пруссии бронзовую статую убитого им оленя (в полтора раза больше оригинала, скульптор Р. Фризе). Статуя была одним из наиболее известных произведений искусства в Восточной Пруссии. В 1940 г. замок Вильгельма II стал резиденцией Геринга. Есть несколько версий того, как скульптура оказалась на Блонье. Старожилы утверждают, что на ней была табличка, сообщавшая о том, что это подарок смоленским детям от воинов гвардейской стрелковой дивизии. По другой версии *Олень* с виллы Геринга попал прямиком на дачу одного предприимчивого смоленского военного интенданта, и только после того, как ему намекнули: мол, крамольно это — держать у себя скульптуру, принадлежавшую фашисту, он отдал ее городу. Наиболее вероятной пред-

ставляется третья версия, которая не противоречит первой: в 1948 г. работавшие на территории резиденции Геринга советские геодезисты и пограничники отравили *Оленя* в Смоленск.

Оленя именуют также *Ослом*, *Лосём*, *Сохатым* и *Рогатым*. «В восьмидесятые более молодое поколение неформалов-тусовщиков в пик олдповым стало называть благородное животное ослом или сохатым» [9]. По другому предположению *Олень* «превращается» в *Осла* после регулярного спливания рогов вандалами. Курсанты *Артухи* (Военная академия войсковой противовоздушной обороны Вооруженных сил Российской Федерации им. Маршала Советского Союза А. М. Василевского) в ночь выпуска начинают до блеска «мужское достоинство» скульптуры. Во время свадеб женихам дают совет: «Не хочешь стать «рогатый» — сфотографируйся у *Оленя*». Причем сфотографироваться нужно так, чтобы на фотографии из головы человека, закрывающей морду животного, как будто бы росли бронзовые рога. Удачная фотосессия является гарантией защиты от измен.

Лось — это скульптурное изображение лося в сквере у кафедры анатомии человека Смоленской медакадемии («Встретимся у *Лося*», — говорят студенты-медики). Появилось оно в 1975 г. благодаря инициативе ректора Смоленского медицинского института Г. М. Старикова. «*Лось* был покрашен в зелено-голубой цвет — цвет природы. Бывалые охотники недоумевали — лоси зелено-голубыми не бывают. Через год животное было перекрашено в натуральный цвет. Отсутствие причинного места у скульптуры породило дискуссию о половой принадлежности особи. Научные авторитеты установили — это он, а главный мужской признак отсутствует,

чтобы не смущать молодые умы. С Лосём связана студенческая легенда: «Когда мимо скульптуры пройдёт невинная девушка — он повернёт голову» [2. С. 154–155] (см. 3-ю с. обложки).

Подводя итог, следует отметить, что неофициальные наименования памятников и скульптурных изображений не только упрощают коммуникацию, но и несут самую разнообразную смысловую нагрузку. Снижают пафос, присутствующий элементам городского пейзажа, увековечивающим в камне и бронзе людей и события, обнажают авторский замысел, являются отражением своеобразного городского юмора и оценкой работы скульптора.

Примечания

¹ Официальное название, запечатленное на гранитных плитах у входа в сад со стороны ул. Дзержинского, — *Сквер памяти героев*; по убеждению научного сотрудника Смоленского музея-заповедника И. М. Фомина, приложившего немало усилий к тому, чтобы распутать клубок весьма противоречивых сведений об этом смоленском сквере, правильным является название *бульвар Памяти героев Отечественных войн*.

² Смоленск и его необычные памятники // Смоленский форум (smolgorforum.ru). 2011. 6 нояб. (никнейм GRsm). Орфография и пунктуация источников здесь и далее сохраняются.

³ Муж., 38 лет, зап. в 2016 г.

⁴ Послевоенные фото Смоленска // Смоленский форум (forum.smolensk.ws). 2016. 26 сент.

⁵ Артеменко А. История Колхозной площади (историческое название «Торговая площадь») // Смоленская ГТРК. 2014. 31 июля. 12:15.

⁶ Муж., 57 лет, зап. в 2017 г.

⁷ Муж., 60–65 лет, зап. О. В. Белова в июле 2018 г.

⁸ См. обсуждения в группе «Важное в Смоленске» в социальной сети «ВКонтакте» (https://vk.com/v_smolenske).

Литература

1. Брагина Н. Г. Новый вид публичной памяти в современной России: иронические памятники // Механизмы культурной памяти: от фольклора до медиа: Тезисы докладов Междунар. науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 27–29 ноября 2014 г.). М., 2014. С. 28–31.

2. Бутеев Д. В., Сергеев В. Ю., Сибиченков А. Г. Словарь неофициальных топонимов г. Смоленска. Смоленск, 2014.

3. Ефимкин М. Ю. Вечно молодой. 5 фактов о легендарном партизане Володе Куриленко // Аргументы и факты — Смоленск. 2014. 25 дек. (<http://www.smol.aif.ru/society/history/1415416>).

4. Как был повержен символ побед // Рабочий путь [газ.; Смоленск]. 2006. 20 мая.

5. Клименко И. Е. Думы о былом. Смоленск, 2005.

6. Мороз А. Б. Зачем нужны памятники // ЖС. 2018. № 2. С. 41–44.

7. Петров Н. В. Памятники в пространстве Москвы // ЖС. 2018. № 2. С. 44–48.

8. Рабинович Е. Г. Об одном феномене устной речи — sub specie ethnologica // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 101–107.

9. Разумовский О. В. У оленя [2007] // Смоленское обозрение (http://news.smolobl.ru/p/blog-page_11.html).

10. Синдаловский Н. А. Словарь петербуржца: Лексикон Северной столицы. История и современность. СПб., 2014.

11. Тихонов Д. Г. Три портрета смоленского туриста // Смоленская народная газета. 2016. 16 февр.

12. Шорин Ю. Н. Издвка над памятью в центре Смоленска // Рабочий путь: [газ.; Смоленск]. 2014. 31 окт.

Валентина Васильевна Запорожец,
Российский ун-т дружбы народов (Москва)

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К «ФОЛЬКЛОРНОЙ КАРТЕ» МОСКВЫ

В данной публикации представлены рассказы, связанные с различными местами и объектами Москвы, записанные от москвичей и приезжих. Это истории о районе Останкино, о московском метро, об экспонатах московских музеев. Кроме того, описывается опыт наблюдения автором магического обряда у одного из камней в Коломенском. Многие из этих районов и объектов уже привлекали внимание исследователей, в том числе отражались в публикациях в «Живой старине»¹. Новые записи показывают, что фольклорные и обрядовые традиции, связанные с московскими локусами, продолжают развиваться.

Про Останкинскую башню много всяких рассказов ходит... Вот недаром там всё: то ломается, горело даже!.. Вы ведь знаете? [Да.] Ну вот. Там ведь раньше барская усадьба стояла. Пруд был. Ну и как у всяких бар — там театры всякие, развлечения... Ну и девок он себе брал, каких хотел, кто по красивее да помоложе... Ну а потом бросал их... Ну вот они с горя в этот пруд — и топились. Да. Там всё на костях построено — вот и Останкино! Название само какое [6].

Говорят, когда Кольцевую линию метро строили, то не знали, на каком расстоянии от центра, как построить... Совещание это было в Кремле. Потом решили чай попить, устали. И Сталин когда пил чай, то стакан на карту Москвы поставил и остался отпечаток от стакана на ней. Он потом посмотрел, увидел отпечаток и говорит: «А что тут думать? Вот по этому кругу и построим Кольцевую линию!» Никто возражать ему не решился, все поддержали... Вот так и построили Кольцевую линию метро.

И вообще, говорят, от Кремля по подземке есть глубинно проложенные пути. Это для время... Ну а что? Правильно. Так и должно быть... [4].

...На станции метро «Калужская», стены которой выложены кафельной плиткой, есть такой один кафельный квадратик, что если на него долго посмотреть и загадать желание, то оно обязательно сбудется. Этот квадратик как бы завибрирует, запulsирует при взгляде на него. <...> А это надо самой его найти. Тогда желание сбудется. Он по цвету немного отличается от других. [Квадратик находится недалеко от края стены.] [1]².

Отправились как-то два друга [диггера] погулять в ночное время по лабиринтам метро. Там же много каких-то недостроенных станций, ответвлений... Взяли с собой фонарики, мешок с какими-то инструментами (ну там молоток, плоскогубцы... мало ли что может пригодиться...). Пошли, и крыса огромная, что ли, их испугала (говорят, там такие есть) или что-то, один с перепугу в неё фонариком запустил, потом искали-искали — как сквозь землю провалились. Пошли дальше и видят, что заблудились. Уже устали, измучились... Они там взяли с собой воды немного, может, еды — ну всё закончилось, а выхода не найдут. Да, у них с собой была карта! Как положено. Но по карте смотрят — не могут сориентироваться, где они! А у них года два назад друг один также где-то в подземке погиб. Пошёл один и не вернулся. А, там ещё один из них в темноте нечаянно головой обо что-то стукнулся, так друг его на себе тащил. И у фонарика батарейка села в конце концов... В общем — кошмар! И когда они сели передохнуть, может, задремали... и одному почудился свет какой-то. Он пошёл, прополз немного и как будто силуэт этого друга, что погиб два года назад, ему рукой машет. И он, главное, не испугался, а понял, что тот ему как-то хочет помочь. Он взвалил на себя опять этого своего друга и пошёл его по тоннелю, где увидел силуэт. И вышел к свету! Смотрят — а там сидят рабочие метро (человека четыре) и в карты рубятся. Но форма на них какая-то... не старинная, но не какая сейчас, старомодная какая-то.

Раньше такую носили. Они посмотрели на них, говорят: «Что, заблудились?» Те: «Да». «Ну садитесь с нами, чай попейте, поиграем в карты...» Те: «Да нет, спасибо, нам домой надо, нас, наверное, уже ищут...» В общем, не стали с ними. Спрашивают: «А как отсюда выйти?» И один им говорит: «Вот в ту сторону идите, и там люк, и вылезете на поверхность». А другой на него посмотрел так, мол: «Зачем им сказал?» А тот: «Пусть идут». И те два друга действительно пошли в ту сторону, куда им рабочий указал, и действительно вышли через люк на поверхность... Потом, когда они пришли в себя уже, там через месяц может, решили всё-таки узнать — где они были. И выяснилось, что там вообще старый глухой тупик. Там вообще никаких ремонтных работ не проводится. И кого они там тогда видели? Потом они уже в архивах каких-то копались, что ли, или старые рабочие с ними разговаривались... В общем, они увидели фотографию групповую, и там были те, кого они видели, когда заблудились. Они спросили, что, мол: «Кто это? Они помогли нам». А им ответили: «Они не могли вам помочь. Это рабочие, которые погибли много лет назад при строительстве метро, их землёй завалило...» Они промолчали, ну, подумают ещё — сумасшедшие... А есть такое — с умершими нельзя в контакт вступать — умрёшь тоже. Они, видишь, не стали с ними ни есть, ни в карты играть — и те их отпустили... [2]³.

На станции метро «Площадь Революции» стоит памятник. Скульптура. Там пограничник с собакой, женщина с петухом, ещё кто-то... Поезжай, посмотри, интересный памятник. Ну вот, мне говорили, что студенты, чтобы хорошо сдать экзамены, глядят нос собаке (он даже блестящий). А этому военному — пистолет. Да. А петуху — нос тоже весь истрёли. [А петуху для чего?] Не знаю. Наверное, собаке трют нос, и петуху заодно тоже. Там же колхозница изображена, ударница, наверное, производства. [Так, может, это для богатства, раз петух, это же сельское хозяйство?] Не знаю. А я только возмущалась всегда — там же металл потрачен на эти скульптуры, а их — носы истрёли все! [3].

В Третьяковской галерее, говорят... там есть картины «Алёнушка» Васнецова и «Золотая осень»... Так вот, если хочешь хорошо устроить свою жизнь (это девушкам), ну, там найти хорошего парня, чтобы всё путем было, короче, выйти удачно замуж, то надо пойти и посмотреть картину «Алёнушка». Ну, не просто посмотреть, и всё, а в душе как-то пожалеть её, что ли. Что она такая несчастная сидит, думает: «Утопиться или нет?» Короче, помедитировать. И тогда жизнь твоя наладится. Да. Встретишь хорошего парня. Особенно это относится к приезжим, немосквичкам. [Собиратель высказывает недоумение.] Ну а что? У них и так всё хорошо. Ну, правда ведь? Чего там... А когда приехал в мега-

полис, да ещё из глубинки... Кстати, говорят, что эта девушка, что на полотне изображена, с которой художник рисовал, она тоже из какой-то глухой деревни приехала, поэтому и получилась на картине так хорошо, натурально. И у неё очень удачно сложилась личная жизнь. Да. Ну вроде она была простая, добрая... и судьба у неё сложилась очень хорошо — за какого-то богатого вышла замуж, тоже нормально-го доброго человека, и они прожили всю жизнь счастливо... Вот. Поэтому надо пойти, посмотреть на эту картину, подольше постоять, посмотреть — и у тебя жизнь сложится тоже очень хорошо. Это многие так мне говорили. Девчонки. Да, работает.

А ещё есть там картина «Золотая осень» называется. Так это для богатства. Золото же с богатством, с деньгами ассоциируется. [И осень, собирают урожай — это тоже богатство?] Да, наверное. Ну, в общем — для богатства тоже пойти и посмотреть долго, полюбоваться на неё. [А можно сразу на две картины любоваться: и для любви, и для богатой жизни?] Ну а почему нет? Я так думаю. Что в этом плохого, если человек во всём хочет хорошо жить? Как говорится, лучше быть богатым, здоровым и счастливым, чем больным, бедным и несчастным. Ха-ха-ха! Так что идите, медитируйте!.. [7].

О Коломенском часто можно услышать, что это аномальная зона: деревья там растут по спирали; овраг — грань между мирами (в нем периодически пропадают люди; из оврага однажды появился целый отряд древних воинов); коломенские камни приносят здоровье («женский камень» лечит женские заболевания и бесплодие, если посидеть на нем голым задом; «мужской камень» лечит мужчин от бессилия; даже появился «детский»...).

В 2011 г. я проводила в Коломенском включенное наблюдение над обрядом снятия «присушки» с девушки, которая когда-то обращалась к магическому специалисту, чтобы присушить парня. Собрались пять человек: руководитель обряда с женой, две девушки в качестве помощниц и сама главная участница. Мы пришли к одному из камней. Мне дали вышитый старинный пояс, одной из помощниц — вышитый старинный рушник. Руководитель шел впереди, за ним шла главная участница обряда, держась за край рушника; за ней, держась за другой край рушника, — девушка-помощница, державшая в другой руке пояс; за противоположный край пояса держалась я. Главную участницу обряда обвели вокруг «женского» камня три раза. За ней шли мы, держась одна за платок, другая за пояс. Когда главная участница остановилась перед руководителем обряда, одна из помощниц повязала ей платок, а я — пояс. «Учитель» спросил: «Видишь ли Судьбицу?» Девушка отвечала: «Да». (Как сказал потом «учитель», она ничего не виде-

ла.) Вопрос и ответ чередовались три раза. Затем руководитель обряда три раза легко ударил по глазам девушки рушником, чтобы «открыть ей глаза на Судьбу», и произнес ей заговор-«рассорку», который она за ним по строкам повторяла и который должна была запомнить. Возвращаясь обратно, при переходе по мостику через небольшой ручей⁴ он опять несколько раз произнес этот же заговор: «Выйду я через дымное окно, / Через вечноное бревно, / В нечистое поле. / В нечистом поле / Пеня да коренья. / Среди пенев да кореньев / Стоит избушка на курьей ножке, / В той избушке на курьей ножке / Стоит холодная печка, / На той холодной печке / Сидят кошка с собакой, / Они меж собой лаются, / Друг за друга чапаются. / Так чтобы и [имена «присушенных» парня и девушки] / Меж собой лалялись-дрались, / Друг с другом чапались. / Ныне и присно и во веки веков. Аминь».

Примечания

¹ См., например: Мороз А. Б., Петров Н. В. О проекте «Фольклорная карта Москвы» // ЖС. 2018. № 2. С. 38–41; Мороз А. Б. Зачем нужны памятники // ЖС. 2018. № 2. С. 41–44; Петров Н. В. Памятники в пространстве Москвы // ЖС. 2018. № 2. С. 44–48; Грива М. А. Культурные камни в Коломенском // ЖС. 2007. № 1. С. 26–28.

² Ср. запись, сделанную в Краснодаре: «...Если хочешь, чтобы исполнилось твоё какое-то заветное желание, то надо пойти в церковь (но это если ты в церкви до этого не был никогда и идёшь в первый раз), подойти к иконе Божьей Матери и попросить у неё то, что тебе крайне необходимо, и всё сбудется. Но это при условии, что ты сама должна догадаться, что перед тобой икона Божьей Матери. Сама должна её найти, без подсказки» [5].

³ Рассказ, представляющий собой субкультурную байку, записан от девушки, которая общается с диггерами.

⁴ Вероятно, в данном случае ручей символизировал границу между сакральным и «мирским» пространствами.

Список информантов

1. Жен., около 35 лет; зап. в Москве в 2005 г.
2. Жен., студентка, приехала в Москву из Ярославской обл.; зап. в Москве в 2005 г.
3. Лариненко Светлана Евстафиевна, 1952 г.р., род. в г. Сызрань Самарской обл., в Москве живет с 1970 г.; зап. в Москве в 1990-е гг.
4. Муж., около 40 лет; зап. в Москве в 2000 г.
5. Муж., около 40 лет; зап. в Краснодаре в 1980-е гг.
6. Никанорова Полина Сергеевна, 1945 г.р., род. в Москве; зап. в Москве в 1990-е гг.
7. Ольга Николаева, 1990 г.р., род. в Калужской обл., студентка; зап. в Москве в 2010 г.

«ДРЕВО ЖИЗНИ» В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Выставка, посвященная символике Древа жизни в традиционной культуре (на примере различных народов бывшего СССР, преимущественно на период конца XIX — начала XX в.), прошла в Российском этнографическом музее с 12 апреля по 14 октября 2018 г.¹

Концепт «Древо жизни» известен многим восточноевропейским народам. Для христианских народов он актуализирует райское Древо жизни, апокалиптическое древо, плодоносящее 12 месяцев в году, и, конечно, животворящий Крест Христов. Древо как хранитель жизни и источник плодов, дающих молодость («молодильные яблоки» русских сказок), источник исцеляющего «живого огня» и т.д. встречается в фольклоре и обрядности разных народов. Вместе с тем древо как метафора родословной, брако-родственных и межпоколенных связей — опорный образ социального мышления.

Исследователи зачастую рассматривают Древо жизни как вариант семиотической модели Мирового древа², отражающей мифологическую трехъярусную структуру мироздания (впрочем, эти модели могут и противопоставляться³). Отметим, что в предметных композициях (например, в вышивке) Древо жизни может быть представлено без хтонических существ, необходимых для презентации трех ярусов в вертикальной модели мироздания. Кроме того, Древо жизни, в отличие от Мирового древа, имеет тенденцию не к вертикальному, а к горизонтальному композиционному расширению: оно дополняется с обеих сторон охранителями (птицами, всадниками, барсами), способно образовывать орнаментальный ритмический ряд.

Рассматриваемый концепт оригинальным образом был использован А. Н. Афанасьевым. Одну из своих статей, охватывающую эти два уровня традиционного восточнославянского менталитета, он назвал «Древо жизни и лесные духи», а спустя более чем столетие подборка его впервые публикуемых работ получила название «Древо жизни» (М., 1982). По-видимому, метафорика, заложенная в данном концепте, была перенесена на традиционную культуру как таковую — сначала самим автором, а затем и издателями.

По замыслу создателей выставки, она должна была служить источником для раскрытия предметного уровня концепта Древа жизни в том же смысле, какой ему придавал А. Н. Афанасьев. Семантику дерева следовало выявить и представить в явлениях культуры, в их атрибутике, в декоре ритуальных и повседневных предметов. Различные явления культуры с включенной в них «древесной символикой» целесообразно было представить в перспективе, прямой и обратной, «далекого/близкого» между пространством природного бытия (лес, роща) и пространством деревенской общины и семьи. «Далекое» располагалось на баннерах и по углам зала, а более близкое, кроме баннеров, в центральной части зала и недалеко от входа в него. На баннерах были также размещены тематически подобранные фольклорные тексты — легенды, пословицы, загадки, рекрутские припевки-страдания, частушки, причитания, свадебные плачи и приговоры, фрагменты обрядовых песен, в которых человек сопоставляется с деревом.

Было намечено охарактеризовать три группы явлений культуры.

1. Лесные промыслы и священные объекты, моления в лесу, роще. В демонстрации явлений этой группы акцент был сделан на формах взаимодействия людей с деревьями в природной обстановке.

2. Общинные обряды, происходящие на территории деревни. Здесь акцентировалось уподобление значимых событий

христианского календаря весеннему пробуждению, возрождению растительности.

3. Семейные обряды (свадьба), предметный мир крестьянского дома. При демонстрации явлений этой группы ставилась задача показать символику дерева и раскрыть такие темы, как: а) уподобление женщины дереву, источнику жизни; б) Древо жизни — символ охраняемого мироздания; в) деревце — символ девичьей, женской судьбы; г) древо — образ родословной (последняя тема была также представлена вещами из отдельных витрин — декорированными мужскими поясами крымских татар и настенными листами русских старообрядцев-поморцев, где в виде дерева представлялись родственные связи и связи духовные, между учителем и учеником, а также картинами из рукописной учительской литературы, где древо и его ветви — визуальная опора различных грехов либо добродетелей).

В средней части зала были представлены исполнявшиеся в культурном пространстве сельской общины христианские календарные обряды весенне-летнего периода, связанные с Благовещением, Входом Господним в Иерусалим, Пасхой, Троицей. Акцент был сделан на древесно-растительной символике обрядовых атрибутов (расположившихся в двух вертикальных витринах): элементы священнического облачения, церковный воздух, женское украшение *дукач* (украинцы) со сценой Благовещения, вильнюсские «вербы», русские формы для пасхи, девичьи семицко-троицкие головные уборы и др. В раздел общинных обрядов попали действия по извлечению трением деревянного/«живого» огня в случае эпидемии, падежа скота (русские, чувашки). Экспонаты, раскрывающие перечисленные темы, дополнялись расположенными вблизи от них фотографиями на баннерах.

В центральной части и семи витринах, расположенных в передней части зала, были представлены темы, связанные преимущественно с пространством семьи: свадьба (русские, украинцы), элементы костюма и домашней утвари (русские), костюм (марийцы, мордва, удмурты), убранство дома, элементы костюма (чувашки, татары Поволжья, крымские татары), украшения, обстановка дома (сету, карелы, вепсы, финны). Витрины дополнялись не только фотопанно на баннерах, но и множеством расположенных высоко по периметру зала подзорами (русские) и полотенцами с разнообразными композициями Древа жизни (русские, украинцы, карелы, вепсы). В отдалении в центре зала располагались экспонаты, связанные с рекрутской обрядностью — предметы и фотоматериал конца 1950-х — начала 1960-х гг., дополненные баннерами с фольклорными текстами более раннего времени.

На выставке были еще два «маргинальных» по шкале «далекого/близкого» раздела. Во-первых, демонстрировалось использование природных особенностей формы дерева в культурных целях. Так, часть ствола сосны, предварительно выдолбленного, литовцы использовали в качестве шкафа; украинцы использовали ствол ели с ветвями в качестве бароны; у русских выдолбленный корень ели служил в качестве ступы, а корень сосны — прятки, стула; разнообразные изогнутые ветви у разных народов использовались как посохи или социально маркирующие знаки. Во-вторых, были представлены печные изразцы (русские, украинцы) с изображением дерева; традиция украшать интерьер изразцами была привнесена из городской среды.

У народов Поволжья, несмотря на распространение ислама и христианства, язычество не было полностью изжито; значительное место занимало почитание деревьев. Марийцы, чувашки и мордва особенно почитали деревья лиственных пород — липу, березу, дуб, рябину, яблоню; удмурты и коми — сосну, ель и пихту. Деревья воспринимались как живые существа, покровители рода, семьи, хранители жизненной силы, играли важную роль в семейно-родовой и календарной обрядности. Например, марийцы и чувашки ставили березу около свадебного стола, а ветки втыкали в стенки свадебной повозки.

Этот культ вылился в почитание священных рощ — *кереметей*, *кюсото* (марийцы), *луд* (удмурты), — в которых происходили моления с жертвоприношениями. Например, у марийцев рощи становились патронимическими святилищами, где каждая семья имела свое дерево-*онану*, под которым приносили жертвы. Моления традиционно совершались по решению старейшин во время больших праздников (в Семик, на Пасху, во время окказиональных праздников, на которые собиралась вся община — до 10 деревень и более). Практиковались и семейные моления. Обычно молениями руководили жрецы и их помощники. Каждому божеству приносилась определенная жертва у конкретного дерева.

Специфика религиозных практик народов Волго-Камья показана на выставке на примере марийцев, исполняющих обряды в *кюсото*. Сцены молений, отснятые в конце XIX — начале XX в., продемонстрированы при помощи баннеров с фотографиями и вещевых инсталляций, продолжающих сцены жертвоприношений.

1. Моление в священной роще по поводу праздника плуга *ага-найрем* (*ага-вайрем*) у восточных марийцев. Сцена снята в 1917 г. О. И. Смоленцовым в Уржумском уезде Вятской губернии.

2. Жрец, зажигающий свечи и раскладывающий жертвенную пищу. Съемка произведена С. И. Руденко в 1912 г. в Бирском уезде Уфимской губернии.

3. Сцена семейного моления с жертвоприношениями. Жрец-*карт* стоит перед священным алтарем у *онану*. Съемка произведена в 1914 г. О. И. Смоленцовым.

Культ деревьев имел большое значение в похоронно-поминальных обрядах. До середины XIX в. у большинства финно-угорских народов Поволжья и Приуралья в качестве гроба использовалась выдолбленная из ствола дерева колода или луб. На могилу ставили памятники. У чувашей первичные

памятники назывались *чре калак* (плоские деревянные столбики с концами, возвышающимися над землей, в виде копья); через год после смерти на могилу устанавливались условно антропоморфные изображения *юба*. На мужских могилах памятники были из дуба, на женских — из липы. У марийцев на могилах устанавливали деревянный столб, к нему крепили нить, один конец которой был положен в гроб. Нить предназначалась для выхода души из могилы. Восточные марийцы на могилах ставили длинные шесты из березы или липы, на которых крепились деревянные фигурки птиц-кукушек. К шесту привязывали поминальное полотенце и две нити — на них раскачивалась душа покойного. Марийцы верили, что кукушка переносит душу в загробный мир.

Удмурты в изголовье могилы высаживали деревья, чаще березу, иногда ставили деревянные столбики с родовым знаком — тамгой (*пус*). У куединских удмуртов Пермской губернии сохранился древний обычай возводить над могилой небольшой сруб (40–50 см) с поперечно лежащей палкой — матицей, на которую вешали лоскутки ткани, полотенце, платки — дары покойному.

Относящееся к этой же теме, неподалеку экспонировалось молдавское ритуальное дерево *Пом*, которое использовалось во время похорон в качестве медиатора между живыми и умершими: украшенное плодами и конфетами, его несли до могилы, а на кладбище после похорон раздавали плоды и конфеты детям за упокой души усопшего. *Пом* был дополнен полотенцами с геометризванным изображением дерева — их расстилали по пути движения процессии на кладбище.

Сцены на кладбищах представлены фотографиями на баннерах: марийские шесты с птичками, чувашские *юбы* (съемка С. И. Руденко, 1912 и 1907 гг.). Изображения подкреплены вещественными экспонатами: *чре калак*, *юба* мужская и женская, приношения на могилу в крышке от короба, основную



Темы на подиумах: «Использование природных особенностей дерева в повседневном быту». Фото О. В. Ганичевой

часть которых составляют женские налобники *масмаки*, шест с кукушкой, намогильная березка, намогильные столики для жертвенной пищи покойному.

Большая часть населения Среднего Поволжья и Приуралья в конце XIX — начале XX в. продолжала носить одежду из выбеленного домотканого льняного или конопляного полотна, украшенную вышитым растительно-геометрическим орнаментом. Вышивкой украшались практически все составные части женского костюма. Среди компонентов узора часто встречается изображение дерева, зачастую компоноееся с изображениями животных (по обеим сторонам) или птиц. Такие узоры преобладают на головных уборах замужних женщин. Этот сюжет исследователи трактуют как акт сотворения мира, поэтому он встречается в узорах только замужних, способных к деторождению женщин.

Для свадебных женских покрывал финно-угров была характерна четырехчастная композиция. Например, на удмуртских платках *сюлык* четыре угла полотна занимали фигуры деревьев, а в центре располагалось пятое — Древо жизни. В вышивке марийских свадебных платков композиция сформирована из древообразных фигур, которые украшают угол полотна, спускающегося на спину.

Мотивы узоров с деревьями характерны и для тюркоязычных народов Поволжья — чувашей, башкир и татар. Например, архаичный чувашский орнамент отражает представления о строении мира при помощи различных знаковых фигур: изображения гор (треугольники), солнца (круг), воды (волнистые линии), древа жизни, огня, фигур птиц и животных (коня).

На орнаментальную систему вышивки казанских татар и башкир значительное влияние оказал ислам. Наиболее распространенным орнаментальным мотивом у них становится волнистый побег с цветами, листьями, плодами, что,

возможно, трактовалось как трансформация узоров с Древом жизни. В наиболее архаичных элементах костюма башкир — начальниках *хараусах* — мотив дерева сохранялся до конца их бытования (XIX в.). У некоторых этнографических групп татар-мишарей, а также в костюме этноконфессиональной группы татар-кряшен также часто встречались орнаменты с деревом.

Украшали вышивкой и мужскую одежду (особенно обрядовую). У чувашей и удмуртов расшивали не только рубахи, но и верхнюю одежду — кафтаны.

Образ дерева в культуре прибалтийско-финских народов был представлен на материалах этнографии вепсов, карел, финнов, ижоры, эстонцев, сету. В карельских и финских эпических песнях Древо предстает в виде огромного дуба с тысячей листьями или ели с золотой верхушкой. Первое деяние героя «Калевалы» Вяйнямйёнена после его рождения связано с высеванием различных пород деревьев на пустынной равнине. Архаичный пласт представлений, связанных с культом дерева, сохранился в традиции почитания деревьев уже в христианском контексте (например, священные рощи при часовнях) и представлении о тесной личной связи человека с деревом (ср. роды под корнями елей у финнов, обращение к березе с просьбой о даровании здоровья у воды, исповедь дереву у карел и т.д.). Посредническая функция дерева между миром людей и сферой потустороннего проявляется в традиции делать *карсикко* — обрубать определенным образом ветви у хвойных деревьев или оставлять знаки на стволах в важных и переходных жизненных ситуациях: во время свадьбы, проводов в армию, на похоронах, при начинании какого-либо дела, для охотничьей удачи⁴.

Разнообразие древесных мотивов представлено в вышитых обрядовых полотенцах и элементах костюма православных финно-угорских народов Северо-Запада России.



Темы витрины: «Благовещение, Вербное воскресенье».
Фото О. В. Ганичевой



Тема витрины: «Мотив Древа жизни в декоре костюма у крымских татар и тюркоязычных народов Поволжья».
Фото О. В. Ганичевой

Их стилистическое единство с русской вышивкой региона объясняется длительностью межэтнических контактов и общностью религиозной культуры. Широкое распространение получили мотивы женщины-дерева, птицы на древесных ветвях, коней и оленей, расположенных по сторонам от дерева. Особенностью финно-угорских вышивок является часто встречающийся декор, состоящий исключительно из крупных деревьев без дополнительных фигур. На выставке демонстрировались вепсские, карельские и ижорские иконные полотна конца XIX — первой половины XX в., а также женские головные уборы верхневолжских карел, украшенные золотой вышивкой с изображением сильно геометризованных фигур животных, чередующихся с деревьями. Древесная символика присутствует в серебряном наборе женских украшений сету — народа, проживающего на псковско-эстонском пограничье. В XVIII — первой половине XIX в. женщины сету носили бусы и цепи с подвесками в виде листьев (некоторые из них они интерпретировали как листья черемухи). На выставке были представлены отдельные листьявидные подвески, украшенные гравировкой в виде растительного орнамента и крестов, а также уникальное бусинное украшение с подвесками в виде стилизованных листьев черемухи и дуба.

Мотив дерева можно встретить на предметах хозяйственно-бытового назначения конца XIX — начала XX в: на финской берестяной коробочке для кофе с резными узорами, на лопасти финской самопрялки с росписью в виде цветущей древесной ветви, на карельском вальке для стирки белья с написанным масляными красками изображением ели и восьмилучевой розетки — возможным намеком на «золотую елку», упершуюся вершиной в небо, из десятой руны Калевалы. Рядом представлены посохи — карельский батог из можжевельного ствола начала XX в. и заготовка из суковатой палки с загнутым концом, приобретенная в 1971 г. на эстонском хуторе. Клюка, трость — почти неизменные атрибуты не только старости, но и власти, авторитета в религиозно-обрядовой сфере.

Образ дерева в культуре балтов был представлен в нескольких разделах выставки на примере этнографии литовцев. В разделе, знакомящем с естественными особенностями формы дерева, значимыми в повседневном быту, в качестве визуальной доминанты был использован массивный сосновый шкаф второй половины XIX в. Он выдолблен из толстого ствола дерева (диаметром 80 см) и использовался для хранения посуды и съестных припасов. Такого рода мебель изготавливали в южной Литве (Дзукии), отличавшейся повышенной лесистостью. Рядом со шкафом демонстрировались два деревянных посоха-железа *krivūlė*, приобретенные для музея в 1905 г. Эти предметы использовались для созыва домохозяев на общий сход деревни. Для их изготовления применялись тонкие молодые стволы хвойных деревьев, перекрученные причудливым образом. Иногда в расщелину палки староста вкладывал записку или щепку с указанием дня и времени схода, этот знак передавался из дома в дом.

В разделе «Христианские праздники» демонстрировались так называемые вильнюсские вербы — яркий культурный феномен, возникший в католической польско-литовской среде Виленской губернии XIX в. В отличие от привычных символов праздника Входа Господня в Иерусалим — живых ветвей (пальмы, ивы, можжевельника и др.), они являются произведением народного творчества. «Вербы» изготавливают специальные мастерицы из засушенных цветов и трав, укрепленных на тонкой деревянной палке. С 1930-х гг. «вербы» являются обязательным атрибутом ярмарки в день св. Казимира — покровителя Литвы (4 марта). В течение XX в. узко-локальное плетение из сухоцветов превратилось в один из национальных символов литовской культуры. В советский период делался акцент исключительно на декоративной функции вильнюсских «верб», призванных украшать интерьер; с конца XX в. их начали освящать в костелах.

Универсальный обычай установления культовых сооружений на природных объектах нашел яркое проявление в литовском католичестве, пришедшем на смену язычеству лишь в конце XIV–XV в. В дохристианскую эпоху на деревьях и столбах возле усадьбы вешали скульптурки (возможно, изображения предков), призванные охранять жизненное пространство семьи. В католической Литве широко распространилась традиция установления часовенок (*капли*) на столбах, пнях, деревьях вблизи домов, на перекрестках дорог, в полях, на кладбищах. Модель литовской часовни 1971 г., представленная на выставке, демонстрирует авторское видение сочетания традиции с требованиями эпохи государственного атеизма: изображения христианских святых заменены фигурами литовцев в национальных костюмах с музыкальными инструментами. Однако в реальной жизни сохранялось традиционное отношение к сакральному ландшафту, несмотря на попытки его искоренения. Фотография *капли* на столбе со скульптурой св. Георгия дополняет общую выставочную тему «часовни на дереве» (раскрытую на фотопанно также на русских примерах), демонстрируя ее католический вариант.

На выставке был широко представлен материал по культуре восточных славян. Это многочисленные артефакты, репрезентирующие интерьер традиционного жилища, народный костюм, домашнюю и рабочую утварь, атрибутику медицинских практик и окказиональных ритуалов, а также обрядов календарного и жизненного циклов.

Значительное место было уделено свадебной тематике как наиболее ярко отражающей идею утверждения жизни. Доминантой экспозиционного пространства являлась расположенная в центре зала сцена выкупа невесты. Здесь образ дерева был представлен в декоре полотенец, украшающих передний угол, в одежде жениха и в ряде свадебных атрибутов, в частности реконструкции свадебного деревца, известного многим славянским народам. В локальных русских традициях оно имело разные названия: *елочка*, *калинка*, *лес*, *роща*, *сад* (южнорус.), *цвет* (москв.), *куст* (калуж., смол., нижегор.), *цветок* (нижегор.), *цветник* (смол.), *репей* (сарат., нижегор., ряз., перм.). Свадебное деревце обычно изготавливали подружки невесты после просватанья. Материалом для него служили вечнозеленые, плодовые и ягодные деревья, а также репейник. Растительную основу украшали бантиками или цветами из разноцветной бумаги, лентами, лоскутками, иногда бусами, свечами. Деревце символизировало девичий статус и было атрибутом обрядов прощания невесты с девичеством, приуроченных к девичику, и «выкупа невесты» в день свадьбы, поэтому его называли еще *девичьей красотой*. В поволжских губерниях существовал обряд «выкупа девичьей красоты» перед поездкой на венчание: в присутствии жениховой родни одна из подружек невесты выносила из печного угла к столу украшенную *елочку* под специальный приговор. Каждый гость клал деньги на блюдо за *красоту* и задувал одну свечу на *елочке*. Образ дерева как поэтическое воплощение «девичьей красоты» был широко распространен в свадебных песнях и причитаниях. Кроме того, ветвистое дерево символизировало род невесты или девичье сообщество, которое покидала невеста: «Уж ты елка наша, сосенка, / Да зеленая, кудрявая, / Да на тебе ли, елка-сосенка, / Да много сучьев, много отраслей, / Да одного сучочка нетутко, / Да что сучка, самой вершиночки, / Да а у нас подружки нетутко, / Да что подружки нашей Манечки...»

В центральной сцене на столе были установлены уникальные экспонаты: *сговóрный пряник*, состоящий из коврижки с изображением бар и барынь, зеркала в раме и *елок* (г. Ростов Ярославской губ., 1890-е гг.; жених привозил это угощение на «сговоры», происходившие в доме невесты накануне венчания), и *посáдный пирог* — ржаной каравай с воткнутым в него репейником, украшенным ягодами калины, цветами желтого бессмертника и красными шелковыми лентами (с. Прилепы Воронежской губ., 1920-е гг.; эту конструкцию

в день венчания ставили на стол перед невестой и ожидали приезда жениха). Традиция изготовления свадебного карава или пирога с украшениями в виде деревьев была широко известна у восточных славян. В Калужской губернии пирог называли *рощей*. На выставке была представлена фотография 1920-х гг. с изображением невесты с *рощей*. Пирог пекала мать невесты, а ее подруги «справляли рощу»: вставляли «рожки» — ветки, обернутые полосками теста, нарезанными по краям зубчиками. Позже ветки стали обертывать цветной и золоченой бумагой. Подобные украшения пирога в Псковской губернии называли *щеточками* и *ишищечками*, в Оренбуржье — *сосенками*. Последние втыкали в два пирога, положенные один на другой, эту конструкцию обвязывали лентой, обматывали полотенцем и называли *девичьей красотой*. Готовила *красоту* сваха жениха и привозила в дом невесты, где один пирог (без *сосенок*) отдавали девушкам за их подружку-невесту, а второй (с *сосенками*) — жениху и невесте. Во многих локальных традициях в завершение свадебного пира свадебный пирог делили на всех гостей. В Калужской губернии это называлось «ломать рощу». В Оренбуржье *красоту* молодоженов разрушали утром после брачной ночи, после того как становилось известно, что молодая оказалась «честной». Этот обычай бытовал вплоть до 1960-х гг. Правда, *сосенки* уже украшали не тестом, а искусственными цветами, конфетами, зефиром. Во второй половине XX — начале XXI в. на смену домашнему пирогу пришли покупные торты, которые продолжали воспринимать как *девичью красоту*.

Муляж подобного печенья — каравая был выставлен в сцене, посвященной украинской свадьбе. Пирог с деревцем-гильцем можно было видеть и на исторических фотографиях, запечатлевших различные моменты украинской свадьбы. Изображения дерева были представлены также в костюме украинской невесты (опоясывающее полотенце) и на предметах из ее приданого (сундук-*скрыня*, ковры-*килимы*, рушники), и даже на иконе Спасителя. В этом же разделе интерьер был украшен ковром *Унгерар* («Дерево жизни») — одним из типов бессарабского настенного ковра, получившим широкое распространение в конце XIX в. на территории Хотинского уезда, где проживало смешанное молдавско-украинское население.

Свадебная тематика была поддержана инсталляцией из нескольких десятков полотенцев (преимущественно русских, а также украинцев и финно-угорских народов Северо-Запада России), вывешенных над сценой выкупа невесты, и из русских подзоров, расположенных по периметру над всем залом. Эта композиция не только отразила обычай вывешивать перед свадьбой на всеобщее обозрение приданое невесты с целью продемонстрировать зажиточность ее семьи и ее достоинства как искусницы в женских рукоделиях, но и, символизируя крону Древа жизни, стала важным семиотическим и одновременно дизайнерским приемом проекта. Кроме того, значительные ряды однотипных предметов с типологически схожим декором позволили продемонстрировать разнообразие технологических приемов в воплощении образа Древа жизни в традиционном рукоделии (различные техники вышивки, ткачества, кружевоплетения, вязания; трафаретная набойка) и вариативность закрепившихся в народной культуре образительных сюжетов.

Образ дерева на полотенцах, подзорах и некоторых других текстильных предметах — один из наиболее распространенных. В разных локальных традициях для орнаментальных изображений деревьев сохранились названия: *сады*, *древцами*, *сосенки*, *в елочку*, *лапы* (еловые ветки), *цвет яблони*, *калина*, *рябина*, *березка*, *дубок*. Архаические сюжеты с образом дерева обнаруживают устойчивость состава изображений и композиции. С изображением дерева часто сочетаются образы птиц и зверей, всадники и женские фигуры. Среди орнитоморфных изображений наиболее древними являются образы водоплавающих птиц и сказочных «пав», встречаются мифические птицы Сирий и Алконост, а также более поздние «голубки»

и петухи. Ряд животных включает образы коней и оленей, барсов. Дерево довольно часто является самостоятельным орнаментальным мотивом, и тогда в его контурах разработаны обычно все части: ствол, раскидистые крона и корни; нередко дереву приданы антропоморфные черты. В декоре полотенцев широко распространен мотив рощи или сада (изображение ряда одинаковых деревьев). Фигуры птиц, животных, всадников чередуются с деревьями либо составляют трехчастную или пятичастную композицию, преимущественно симметричную, с деревом в центре. Дерево и антропоморфный персонаж (чаще всего женская фигура), как правило, являются центральными по отношению к другим образам.

Обряды жизненного цикла были представлены также инсталляцией, посвященной ритуалам проводов рекрутов в армию. Композиция включала фронтон дома; уникальный комплекс предметов (украшенное лоскутами деревце и куклу), собранный в 1950-е гг. сотрудницей музея Г. Н. Бабаянц; историческую фотографию, запечатлевшую обычай создания знакового объекта при проводах на службу; фольклорные тексты (рекрутские частушки, плач по рекруту). В начале XX в. на территории Костромской губернии и в соседних с ней уездах Ярославской губернии был зафиксирован своеобразный обряд проводов новобранцев, которых здесь называли *некрутами*. В день отправки на службу парни неподалеку от родного села ломали или выдергивали с корнем небольшие елочки высотой около аршина и отдавали своим девушкам. Елочку могли взять также мать, сестра, жена. Деревца приносили в деревню и в ближайший праздник «убаничивали» — украшали цветными лоскутками. Изготавливали также куклу, изображая солдата с принадлежностями рекрута: с платочком и полотенцем на груди или в руках; если парень был музыкантом, кукле в руки давали изобра-



Тема витрины: «Мотивы древесного листа, дерева и особенностей его формы у народов Северо-Запада России». Фото О. В. Ганичевой

жение гармоник или балалайки, сделанное из бумаги или из дерева. Атрибут, состоящий из деревца и куклы, называли *девишником* и воспринимали как память о рекруте. Елочку и куклу прибавляли к стене, карнизу избы или к *налобышу* (карнизу окна). Фигурку новобранца располагали под деревцем. Иногда по карнизу рядом с *девишником* делали надпись, например: «Памет[ь] молодова солдата Михаила Гусева». Во время Первой мировой войны на некоторых избах было по 2–3 *девишника* и более. В Кологривском уезде Костромской губернии под коньком дома вешали не деревце, а венок, украшенный разноцветными лентами или бумажными цветами. *Девушник* находился на месте до тех пор, пока парень не возвращался из армии. *Некрута* в Кологривском уезде по дороге к сборному пункту делали «заломы» на верхушках молодых березок или елочек и вместе с девушками украшали их лентами или цветными лоскутами. Этот обычай нашел отражение в местных рекрутских припевках (страданиях), исполняемых под балалайку или гармонь: «А некрута-некрутики ломали в поле прутыки. / Оне ломали, ставили, по девочке оставили»; «Милый в армию поехал, заломил заломочку. / Куда пойду, куда поеду, погляжу на ёлочку».

В обширном разделе, посвященном христианским праздникам, были представлены церковные атрибуты: покровец, фрагменты священнического одеяния, металлические кресты. Здесь же можно было увидеть предметы интерьера (божницу; полотенца, обрамляющие иконы), утварь для приготовления праздничных блюд в Прощеное воскресенье и на Пасху (пряничные доски, формы для творожной пасхи), русские, украинские и литовские расписные пасхальные яйца. В декоре всех этих предметов встречается образ древа, созданный в самых разных техниках (вышивка, золотное шитье, ткачество, роспись, резьба по дереву, штамповка металла). Лишь на одном из полотенец использован нехарактерный для русской народной традиции образ пальмы, выполненный в реалистической манере. Очевидно, что полотенце использовалось в Вербное воскресенье. Образ пальмы особенно интересен в контексте замены пальмовых ветвей «ваий» на русской почве вербой.

К незаурядным предметам этого раздела можно отнести резную композицию, состоящую из древа с птицами на ветках, помещенную в бутылку. Этот декоративный предмет мог появиться на стыке двух культурных явлений: с одной стороны, он выполнен в форме так называемых евлогий — памятных предметов в виде помещенных в сосуд резных крестов, «Голгоф», иконок, миниатюрных композиций с религиозной тематикой, которые во второй половине XIX — начале XX в. паломники приносили домой из монастырей; с другой стороны, стилистика древа с птицами, несомненно, отсылает к кустарной резной игрушке. Вероятнее всего, предмет относится к богородской традиции резных игрушек, в композициях которой широко использовали образ древа подобного типа. Промысел процветал в Сергиевом Посаде уже в конце XVIII — начале XIX в., а Троице-Сергиева лавра после реформы 1861 г. стала одним из наиболее посещаемых крестьянами святых мест, в связи с чем богородские мастера-резчики освоили религиозную миниатюрную резьбу. К разряду редких предметов праздничного убранства избы относится поморская щепная птица-«голубок»: ее подвешивали к потолку в переднем углу. Троицкая тематика была представлена главным праздничным атрибутом — березкой и севернорусскими девичьими головными уборами, отличительной особенностью которых является украшение в виде позвякивающих металлических пластин, имитирующих мелкие листья. Тема Троицы нашла продолжение в исторических фотографиях, запечатлевших использование березовых деревьев и веток в этот праздник.

В разделе, посвященном окказиональным обрядам, в которых прослеживается вера в целебную силу деревьев, были представлены ритуалы протаскивания больного ребенка под корнями священного дерева и высекания «живого огня» для устранения кризисной ситуации (мора, эпизоотии и т.п.). Кроме того, здесь были приведены тексты заговоров, в кото-

рых дерево наделяется исцеляющей силой, например заговор от «жабы» (боли в груди): «Дуб, дуб, сухой дуб, возьми свою глоть, и собачью, и медвежью. Не возьмешь свою глоть, сгложу тебя с ветвями и с кореньями. Как сучок не расколется ни в ширину, ни в длину, так чтобы у рабы Божией (имярек) жаба не расколется ни в ширину, ни в длину, аминь».

Значительное место на выставке было отведено исползованию образа древа в оформлении внутреннего пространства избы, домашней и рабочей утвари русских, украинцев и белорусов. Это и фотографии с интерьерной росписью, и ряд предметов: изразцы, фрагмент домовой резьбы, светцы, прялки, колыбель, детские сидушки, ларец, посуда (расписные берестяные набирушки, деревянный жбанчик, керамические сосуды и миски).

В разделе, посвященном народному костюму, нашли место самые разные его детали, основным мотивом декора которых является образ древа, выполненный в технике золотного шитья. Это кокошники разных губерний (Архангельской, Владимирской, Нижегородской, Самарской), тверская кофта с широкими бархатными рукавами, севернорусские нагрудные украшения, косники, vareжки и заготовки для обуви.

В целом устойчивость образов, сюжетов и композиционных особенностей при использовании разных технологических приемов декорирования текстильных объектов и вещей из жестких материалов, а также их широкая распространенность свидетельствуют об их архаичности, связи с древними мифологическими представлениями. Использование орнаментальных мотивов с образом древа на таких предметах, как обрядовые полотенца, свадебные простыни, детали праздничного и обрядового костюма достигших брачного возраста и молодоженов, вещи, связанные с детским миром, ритуальная утварь, позволяет видеть в них символику жизненного начала, плодородия.

Многие предметы и фотографии экспонировались впервые. Дополнительный фото- и текстовый материал, расширяющий представления об образе Древа жизни в традиционной культуре, был организован с помощью мультимедийной интерактивной системы, навигация в которой была устроена в соответствии с темами выставки и народами. Здесь же была размещена дополнительная информация о подвергшихся наибольшей мифологизации видах деревьев у народов Восточной Европы: березе, вербе, дубе, ели, калине, рябине, яблоне.

Примечания

¹ Авторский коллектив выставки: О. Г. Баранова, О. В. Калинина, Л. М. Лойко, Е. Л. Мадлевская, А. А. Михайлова, А. Б. Островский (куратор выставки), А. А. Песецакая, Л. А. Сластикова, А. В. Христенко, А. А. Чувьуров. Фотограф: О. В. Ганичева. Проект фотопанно: Б. А. Робенко, А. Ю. Петров, А. Б. Островский. Интерактивная презентация: Е. В. Авдеев, И. Ю. Хургина. Дизайн-проект выставки: Б. А. Робенко.

² См.: *Топоров В. Н.* Древо жизни // Мифы народов мира: Энциклопедия / Под ред. С. А. Токарева. Т. 1. М., 1991. С. 396–398.

³ См.: *Латынин Б. А.* Мировое дерево и древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. Л., 1933. (Изв. ГАИМК. Вып. 69).

⁴ См.: *Конкка А. П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск, 2013. Коллектив выставки выражает благодарность А. П. Конкке за предоставленные авторские фотографии.

**О. В. Калинина,
Л. М. Лойко,
Е. Л. Мадлевская,**
канд. филол. наук,
А. Б. Островский,
доктор ист. наук,
Российский этнографический
музей (Санкт-Петербург)

ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ СТАРООБРЯДЦЕВ РУМЫНИИ: МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИИ 2018 Г.

— Здравствуй, дочечка! Так ты по-липовански говоришь? Наша, значит... А ты... какая у тебя профессия — ты журналист или...?

— Нет, я не журналист, я наукой занимаюсь: изучаю историю и культуру русских старообрядцев.

— А-а-а, это хорошо... Старинки, значит. Историю — это хорошее дело. А ты знаешь, что я тебе скажу? Журналист — это греховная профессия.

— Да? А почему?

— Так у нас. За него не молятся в церкви, как и за артиста. Как тебе объяснить... Он как бы сводит людей¹. И за артиста не молятся — он славу на земле шукáет [ищет]. А вот книжки про историю нашу пиши, дочечка... (А., жен., 1955 г.р.).

В октябре 2018 г. состоялась моя третья экспедиция к старообрядцам Румынии (Добруджа, уезд Тулча). В этот раз меня интересовало, что местные старообрядцы помнят о своей истории: о расколе, о переселении, о реэмиграции в Россию, о недавнем прошлом — как и что они рассказывают об этом, как историческая память в настоящее время влияет на их идентичность, очерчивание групповых границ. В этом году основные исследования проводились в селе Сарикей.

Сарикей — одно из самых больших старообрядческих сел Добруджи. Оно расположено на берегу озера Разелм, которое местное население обычно называет «Разин», иногда связывая это название с пребыванием здесь Степана Разина. При общей численности населения в 3500 человек около 100 из них румыны, остальные русские.

В настоящее время в селе четыре действующие церкви: две старообрядческие, православная новообрядческая («румынская») и церковь адвентистов седьмого дня (менее 20 прихожан). Село интересно тем, что здесь сосуществуют две старообрядческие общины: белокриницкого и новозыбковского согласий, поэтому конструирование границ с иноконфессиональным окружением здесь сопровождается еще более сложными процессами включения / исключения, характерными для самих старообрядцев (аналогичная ситуация характерна для села Черкесская Слава, расположенного неподалеку). Многогранность процессов самоидентификации определила распространенность нарративов о формировании старообрядческих общин, их истории, отличиях, взаимоотношениях как в прошлом, так и в настоящее время.

О ЯЗЫКОВОЙ СИТУАЦИИ

Общим самоназванием, характерным для старообрядцев региона, является этноконфессионализм *липоване*. Соответственно язык, на котором говорят, часто называют *липованским*. Его либо противопоставляют русскому языку («по-русскому говорят в России»), либо термин «липованский язык» употребляется как синоним русского языка. Кроме местных старообрядцев, «липованским» русский язык называют румыны, проживающие в старообрядческих селах Добруджи. Когда я обращалась к румынам по-русски, они определяли мой язык как «липованский»; во время же общения со старообрядцами часть из них считали, что я говорю «по-липовански»,

как и они, при этом некоторые липоване замечали, что я говорю «на грамотном русском языке», а они в Сарикее говорят не так, а «по-липованскому»: «Мы тут, как видишь, говорим по-свойски, по-липовански» (К., жен., 1947 г.р.); «На каком языке мы говорим? Мы сами не знаем: трошки по-русскому, трошки по-рамынскому, трошки по-турецкому — по-нашему, по-липованскому говорим! [Смеется.]» (М., жен., 1942 г.р.); «А матушка из России мне и говорит: “Ничего не разбюрю, что ты говоришь”. Мы думаем, что мы по-русски говорим, а то не — русские нас не разбирают» (А., жен., 1955 г.р.).

Показательно, что в церкви до и после служб старообрядцы между собой обычно говорят по-русски, вставляя отдельные слова на румынском. Это не распространяется на детей и молодых людей младше 30 лет. После одной из воскресных служб я стала свидетелем следующей ситуации: двое детей около 4 и 5 лет выходят из церкви и говорят между собой по-румынски. Их мать (около 30 лет) в это время тоже говорит по-румынски со своей подружкой. Подходя к воротам, мать по-русски говорит детям: «Помолитесь!» Дети останавливаются, крестятся три раза и идут дальше, при этом все продолжают говорить по-румынски. Дома многие общаются на румынском языке. Молодежь русским языком владеет слабо. Во время одного интервью с женщиной 1954 г.р. и ее сыном 1979 г.р. я заметила, что мужчина постоянно держал в руках мобильный телефон и искал в Гугл-переводчике перевод отдельных слов и фраз с румынского на русский: как он позже признался, ему было неловко, что он так плохо знает русский язык, будучи из старообрядческой семьи. Отмечу, что сарикейские старообрядцы новозыбковского согласия владеют русским языком значительно лучше белокриницких (новозыбковцы живут более изолированно от иноэтничного и иноконфессионального окружения).



Никифор и Прасковья Чауш (с. Сарикей). 2018 г.



«Власти сделали такой кораблик. А старушки говорят на него “Ноев ковчег”». Декоративный уличный корабль в с. Сарикей. 2018 г.



Проводы родственников в Россию. Фото 1970 г. Из архива жителей с. Сарикёй

О ПОПЕЖНИКАХ И СВОДНЫХ

Последователей белокрыницкого согласия в селе называют *попёжниками* («они с попами»), приверженцев новозыбковского согласия — чаще всего *сводными* («они молодых сводят, а не венчают»), *раздорниками* («устроили раздор/распрю/раскол/ругню»), *беспоповцами* (поскольку долгое время у них не было своего священника), реже — *беглопоповцами*².

Значительно больше прихожан в настоящее время в храме Рождества Пресвятой Богородицы (Белокрыницкой иерархии). Среди местных жителей эта церковь называется «попёжнецкой», реже — «нижней», поскольку расположена внизу, у озера (в той части села, которая называется *Магалá*). «Верхняя» часть села, в которой располагается храм Покрова Пресвятой Богородицы (Русская Древлеправославная церковь), носит название *Сибирь*. Жители села вспоминают о конфликтах между двумя частями села, о драках из-за девушек и не только. Преимущественно в *Сибири* проживают «сводные». Несмотря на то что после распада Советского Союза в их церкви появился священник, в селе продолжают называть их «сводными» и «беспоповцами».

Во время экспедиции были записаны интервью как с белокрыницкими старообрядцами, так и с новозыбковцами. Все жители села знают историю разделения на два согласия, рассуждают об отличиях между ними, рассказывают истории смешанных браков и переходов из одной старообрядческой церкви в другую.

Белокрыницкие старообрядцы в качестве своих отличий от новозыбковцев чаще всего указывают другое число таинств в церкви и совсем иной «обряд». Под «обрядом» они понимают *моленную* одежду (см. фотографию на с. 59). С обидой рассказывают о том, что «сводные» до сих пор называют их «погаными», берут очистительную молитву у батюш-

ки, если окажутся с «попёжниками» за одним столом, «дюже не любят» их и довершают крещение (или перекрещивают) «попёжников» при переходе в беглопоповскую церковь. Вместе с тем белокрыницкие признают, что «у сводных вера крепше», рассказывают об их закрытости и необщительности.

Старообрядцы новозыбковского согласия говорят о том, что в их церкви намного меньше прихожан, потому что у попёжников «вера легче — вот все туда и идут» (Л., жен., 1943 г.р.). Они тоже отмечают отличия в моленной одежде и с удовольствием демонстрируют все детали своего костюма. Живут они более аскетично, соблюдают запрет смотреть телевизор (во многих домах новозыбковцев нет ни телевизоров, ни компьютеров), богослужебную литературу оборачивают в ткань и только так кладут на стол или полку. От них я записывала истории о том, как тяжело им было без священника, когда приходилось выбирать между грехом жить без венца («а ведь нас за это называют сводными, и это наш грех» — А., жен., 1960 г.р.) и необходимостью ехать венчаться в Краснодарский край (хутор Новопокровский), куда переселились их родственники и односельчане, на что обычно просто не было денег.

О РАСКОЛЕ И ПОСЕЛЕНИИ В САРИКЁЕ

Каждый раз, когда я спрашивала об основании Сарикёй и его заселении старообрядцами, я получала примерно один и тот же ответ: «триста годов будет, как мы тутотка», «наша рода всегда в Сарикёе была — наверно, уже триста годов».

Среди причин переселения предков в Добруджу называли следующие: «от Никона утыкали» (К., жен., 1947 г.р.), «бежали сюды, потому что царь Николай резал бороды нашим липованам» (Х., муж., 1958 г.р.), «липоване по всему

свету разбяглись: утыкали в Туркию, в Рамынию, в Америку <...> Русские корни, ветки мы тут» (Ч., жен., 1948 г.р.). Отмечу, что большинство местных жителей причину переселения назвать затруднились.

В экспедиции были собраны любопытные материалы о том, что местные липоване понимают под расколом, как о нем рассказывают, что служит в настоящее время источником этих знаний. Например, во время одного интервью местные жительницы начали вспоминать то, что они читали в церковных календарях. За их рассказами стоят события, связанные с разделением христианской церкви в 1054 г. на римско-католическую и православную, а далее — с Ферраро-Флорентийским собором, в ходе которого в 1439 г. была подписана Флорентийская уния — соглашение об объединении католической и православной церковью. Унию отказался принять Марк Эфесский, византийский богослов, который был канонизирован в Константинополе в 1734 г., а в октябре 2012 г. было подтверждено его молитвенное почитание на Освященном соборе Русской Православной Старообрядческой церкви. Вот фрагмент интервью:

[Ч.:] Раскол... Это там раскол сделался... [К.:] В России. [Ч.:] В России, а первый раскол вышел в Италии [В Италии?] Да-а, в Италии раскол пошёл, а потом в Россию перешёл. [Да? А расскажите]. [К.:] Я не знаю за Италию. [Ч.:] В Италии раскол, церковь наша раскололась. А вот забыла, как их было звать, правителей тех. [К.:] Глянь, а я вот сейчас вспомнила: Марк воевал в Италии за раскол. [Ч.:] За раскол и за крест. Вот я... на его теперича молюся... Святителю Христову исповедниче Марку. Исповедник... за крест это. Это его пишут одна как история его. И пишут, что он был исповедник за крест. Дуже чтоб христиане наши не забыли крест. [К.:] Он был святитель, он был епископ Марк. [Ч.:] Был епископ, и... он, это как его поклали молиться. Как мы молилися святителю христову Амвросию, так и ему поклали эту... Марку. [К.:] Вот я таперь читала это, что он воевал в Италии. [Ч.:] Да. [К.:] Дуже боролся, не воевал. [Ч.:] Боролся, не воевал, что войной, а боролся с ими за крест. [А где в Италии это было?] В Риме. [К.:] А там пишут Цареград. В первый раз, в календаре в моём. В Цареграде в первый раз собор их был вселенский. [Ч.:] А то собор, это уже собор, а это — как он там был, жил. [А потом что? В России?] Это от Италии Никон подобрал. [К.:] От Алексея-царя. [Ч.:] От Алексея-царя Никон подобрал эту вот самую... раскол эту вот (К., жен., 1947 г.р.; Ч., жен., 1948 г.р.).

Отличительной особенностью исторической памяти липован из Сарикёй является то, что под «расколом» они преимущественно (за редкими исклю-

чениями) понимают не события середины XVII в., связанные с реформами патриарха Никона, а так называемый местный раскол, который привел к разделению старообрядцев на «попёжников» и «сводных». Притеснения во времена Николая I заставили старообрядцев принять активные меры для обретения собственного епископа, а учредить старообрядческую архиерейскую кафедру было возможно только за границей. Иноки Павел и Алимпий получили на это разрешение у австрийских властей, после чего наши и уговорили бывшего боснийского митрополита Амвросия перейти в старообрядчество. Так была основана Белокрыницкая иерархия: в 1846 г. Амвросий принял старообрядчество в Белокрыницком монастыре (Буковина). Путь Амвросия в Австро-Венгрию лежал через румынскую Добруджу, в том числе через Сарикёй. Пребывание митрополита в селе окружено большим количеством историй, которые в настоящее время рассказывают жители села. Часть сарикёйских старообрядцев отказались принять митрополита Амвросия и Белокрыницкую иерархию («раздорники», «сводные»). Именно эти события большинство старообрядцев, с которыми мне удалось пообщаться, считали наиболее значимыми для своей истории: «[А о расколе вам родители что-то рассказывали?] Раскол-то, да-а, это сводные или раздорники, как мы на них говорим, всё они устроили» (М., жен., 1942 г.р.); «Раскол той — как

разделился, ругня пошла... В тую церкву сводные ходят, а мы — в нашу, попёжнецкую. Это еще как Амбросима они не приняли» (К., жен., 1947 г.р.); по рассказам раскол произошел из-за того, что кто-то наговорил на Амвросия, чтобы местные старообрядцы не захотели его принять (Ч., муж., 1946 г.р.); кто-то заметил, как Амвросий ночью закурил, поэтому его отвергли и произошел раскол (Х., жен., 1942 г.р.).

Нарративы об Амвросии, его пребывании в Сарикёе и последующем за этим «местном расколе» были записаны и в предыдущей экспедиции 2016 г. Здесь приведу один, наиболее подробный из зафиксированных нарративов (материалы, записанные в 2016 г., доступны онлайн³):

Видите, когда все были вместе, мы все были беглопоповцами до принятия Амвросия. Когда приняли Амвросия, уже стали ругаться, прения, там, между... стали называть их сводными. Стали называть их беспоповцами. А до этого, значит, до середины XIX века у нас в Сарикёе... Хотя последний атаман Осип Семёнович Гончар старался по этому Амвросию, привёз его сюда и был и в Сарикёе, повёз в Белокрыничю, помогал ему средством поехать в Австрию на аудиенцию императору. Сарикёй принял найпозднее священство, в 57-м году, через 9 лет. Хотя ещё в 1847 году на соборе в Белокрынице, там становили и священников, и владык для Славы⁴, для монастыря, и священников для Добруджи, а наши не приняли. Зачем не

приняли? Это уже, что традиция гласит: ночевал он там где-то возле церкви. На месте попёжнецкой церкви там была старая церква, половина кирпичная, половина бревенчатая, деревянная. И после суда они запалили церкву, обои части. И устроили: не мы, не вы — не будет ни нам, ни вам. А разделили имущество. Книги не сгорели, иконы не сгорели, документы турецкие из 1834 года не сгорели. Значит, потом я расскажу, как это получилось. И митрополит там ночевал. Он побыл почти недельку здесь у нас в Сарикёе. Ну, поставили сторожевых, потому что это было лицо особое, так? И они заметили, что он курил. А это в ту пору было грех смертельный. И в церкви, видать, какая-то икона богородичная, не на своем месте она стояла. Это тоже меня удивляет, потому что место иконы Богородицы, оно знатно где: значит, на правой стороне, как мы смотрим, на левой стороне от алтаря. И он назвал одну икону Богородицы, он назвал «Небокадыной», потому что он славянским не владел. И тогда слышали: «Что это — он турок? Богородица — Кадына⁵? Не надо нам турецкого митрополита!» И не схотели. И, как сказать, вот этот спор и ругня велась 9 лет <...> И вначале малая часть пошла в попёжнецкую... в белокрыницкое согласие, и большая часть осталась в беглопоповском согласии (Д., муж., 1948 г.р.).

О ПЕРЕСЕЛЕНИИ В СССР

Одним из самых значимых сюжетов семейной памяти старообрядцев Сарикёя является сюжет о переселении многих жителей села («триста семей выехали») в 1947 г. в СССР в рамках програм-



Старообрядцы новозыбковского согласия в моленной одежде (с. Сарикёй). 2018 г.



Подручники, подготовленные для церкви. В доме последовательницы новозыбковского согласия. 2018 г.



Камыш, заготовленный для использования в хозяйственных целях. Усадьба в с. Сарикёй. 2018 г.



В бане по-черному. 2018 г.

мы репатриации соотечественников. Практически в каждом семейном фотоальбоме сегодня хранятся фотографии родственников, которые переселились на историческую родину, их встреч в Сарикёе в 1970-е гг. Местные жители пересказывают сюжеты из жизни переселенцев, вспоминают встречи с ними, когда из СССР односельчане приезжали навестить своих родных: «Всем селом собирались, про роду свою спрашивали» (Ч., жен., 1948 г.р.).

Некоторые семьи, прожив недолго в СССР, вернулись обратно в Сарикёй. Сегодня в селе проживают три семьи, в которых есть кто-то из вернувшихся. С двумя женщинами мне удалось записать интервью. Так, одна из них вспоминала:

...Тогда голодный год был. И у мамы два брата тут жили. А мама была замужняя у Славы. Слава Черкеза [Slava Cercheză]. И стали же уезжать братья и говорили: «Марийка, когда и ты с нами поедешь?» Ну, и она согласилась, маменька. А мне был годик и два месяца. Ну, теперь поехали, первый раз в Саратов заехали. И теперича в Саратове дали бараки, куды же они остались там, бараки. Два брата, они... целый пароход поехал, не только же три фамилии. И там вот когда... как же будем жить в бараках, и делали как стенки и одна фамилия, другая фамилия, третья. А моя мама дюже была законница. Законница. И там, в Саратове, не было церкви. Таперича и те братья. И как мама моя, родители говорят: «Поедем мы дальше». И поехали в Астрахань. Поехали в Астрахань. Таперича в Астрахани — не в Астрахань, город Астрахань, а село Успех называется. И поехали туда. Теперича там... Всё, дали им одну бараку длинную и всё — остались тут. Сколько поехали их! Какие там, какие... В какие края поехали! Ну, все там,

мама моя любила тоже в церкву ходить. [А там была церква, да?] Не, ещё не была. В Успехе не было церкви, была церква — аж надо было ехать, проезжать паром, и надо было как бы Волгу и ехать в Астрахан. А тутотка не было ещё «...» Ну, теперича мама моя да говорит: «Ой же, в церкву далёко». А она же любила всё время. И теперь: «Поедем мы подальше». И братья остались там, а мама с папой... И поехали в Бендеру. У Бендеру. Поехали у Бендеру. И за собой тягают меня, а было же надо кушать чего-то, голодный год. Я... как папа мой остался работать как... он в ферме, как бы сказать, работал у... вот... да, как был помощник, как бы сказать. А мама себе там тоже в больнице работала. Теперича она говорит: «Ой, — говорит, — голодный год. Варить — уже сами варили. Пойдет батька, — говорит, — на степь, где вот картошку убирали, пойдёт, такую маленькую соберёт, — говорит, — казан принесёт, кольки сможет. И, — говорит, — наварим. Чего же... Да, — говорит, — скорее тебя же хотели кормить». Ну, теперича побыли кольки у Бендеры, пристали же, пристали и стали, жили потом уже. На мясокомбинате работал. У Бендерах. А маменька работала, где фрукты, там всё в Бендерах, да и город Бендеры, предместье Борисовка, улица Кишинёвская, номер 28. Вот это наш дом был там. [А в каком году там, в Бендерах, оказались?] Дочечка, я тут не знаю, не може знать. Кажется, мы поехали в 47-м году. Отсюда поехали в 47-м году. Но не прошло, кажется, много — было мне, кажется, годика три, когда я... когда в Бендерах уже мы очутились. И тамотка помогли в Бендерах, уже папа стал работать и... [Через девять лет семья вернулась в Румынию: дедушка написал письмо, в котором позвал домой] (Л., жен., 1946 г.р.).

Рассказывая о переселении 1947 г. и о том, как позже ездили к род-

ным, местные липоване говорили, что в СССР их называли «румынами», а сейчас из-за визового режима с Россией им стало очень трудно выезжать к родственникам.

Примечания

¹ Как позже пояснила собеседница, «...вот она где брехню услышала, правда-неправда, она написала ещё больше — набрехала. Это она как один... промеж дьявола и людей» (А., жен., 1955 г.р.).

² Описание этой проблематики см. также в: Плотникова А. А. Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016. С. 22.

³ http://eurasianphonology.info/static/groups/by_place.html.

⁴ Имеется в виду село Слава Русская (Slava Rusă).

⁵ Здесь суть в том, что Амвросий не знал русского языка. *Кадына* — балканизм, заимствованный из турецкого языка. Ср. *kadın* тур. 'женщина, замужняя дама', *cadîna* рум. 'жена турка, наложница в гареме', *кадына* болг. 'турчанка; женщина, которая не работает, но хорошо живет и одевается', *кадуна* сербохорв. 'госпожа, женщина с авторитетом, хорошая хозяйка'.

Наталья Сергеевна Душаква,
канд. ист. наук,
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Поездка и исследование осуществлены за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-78-10091).

Выражаю сердечную благодарность всем местным жителям, которые находили время на общение со мной. Отдельная благодарность Василию Васильевичу Долгину и его супруге Джете за всяческую помощь и содействие исследованию.

ПЕРВАЯ ЭКСПЕДИЦИОННАЯ ПОЕЗДКА ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ НА ДОНУ В 2018 г.

В рамках проекта «Фольклорно-этнографическая школа на Дону» в 2018 г. сотрудники Центра русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова провели две поездки в Волгоградскую область: с 22 июня по 1 июля и с 1 по 5 ноября. Эти поездки продолжили фронтальное обследование районов проживания донских казаков, направленное на фиксацию современного состояния традиционной культуры региона, на совершенствование методики освоения и популяризации традиционной народной культуры, на установление творческих контактов участников городских фольклорно-этнографических коллективов, занимающихся изучением локальных казачьих песенных традиций, с народными исполнителями области и в итоге — на сохранение, развитие, популяризацию и пропаганду культуры донских казаков.

В состав административно-технической группы вошли руководитель проекта Д. В. Морозов и ответственный секретарь Н. С. Андреева. После определения сроков поездок в администрацию центров исследуемых районов (станцию Алексеевскую, города Новоаннинский, Серафимович и Михайловку) были разосланы информационные письма о проведении фольклорно-этнографических экспедиций и концертов, сформирован состав участников концертов-встреч, разработаны программы проведения мероприятий, подготовлены афиши концертов-встреч, разработан план-маршрут экспедиционной работы.

В рамках первого выезда состоялось три концерта-встречи: в городах Новоаннинском и Серафимовиче и в станции Алексеевской. Для проведения

концертов были приглашены ансамбль Центра русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва), коллектив «Донской дуэт» (Москва), ансамбль «Казачья справа» (Волгоград), а также солисты Михаил Масловский и Анастасия Тихонова (Москва). Помимо вышеперечисленных коллективов в Новоаннинском, где состоялся первый концерт в рамках проекта, к нам присоединились местный ансамбль «Бузудук» под руководством Я. В. Иванова, а также семейный дуэт Романа Хозеева и Ольги Малковой (Пермь).

В станции Алексеевской впервые в рамках проекта концерт прошел на центральной площади и собрал более 300 зрителей. В мероприятии приняли участие коллективы Алексеевского района «Горница» и «Разродимая сторонка» (ст. Алексеевская), «Хуторянка» (х. Реченский), «Подгорье» (х. Стежинский), «Беседушка» (х. Трехложанский), «Хоперские зори» (х. Ларинский) и «Гармония» (ст. Усть-Бузулукская). В завершение концерта все коллективы совместно исполнили несколько старинных казачьих песен Алексеевского района, после чего состоялась творческая встреча со старожилами-песельницами станции Л. Г. Фроловой и А. И. Васильевой.

Концерта в г. Серафимовиче местные жители ждут с нетерпением каждый год. В зале местного Дома культуры был аншлаг. Здесь к постоянным участникам проекта присоединились фольклорно-этнографические ансамбли «Зоренка» хутора Пронин и «Казачка» хутора Крутовский Серафимовичского района, исполняющие музыкальный фольклор своих населенных пунктов.

Местом исследования в 2018 г. стал Михайловский район Волгоградской

области. 25 июня состоялась организационная встреча с заведующим Этнокультурным центром «Вольница» при Михайловском городском дворце культуры Игорем Викторовичем Кирилловым, в ходе которой был обсужден план-маршрут экспедиции, подготовлены необходимая видео- и аудиоаппаратура, методические материалы, а также реестры для фиксации объектов культурного наследия, проведен инструктаж участников экспедиции.

26 июня состоялся выезд в хутора Раздоры и Субботин. В Раздорах участники экспедиции посетили местный Дом культуры и находящийся в нем музей казачьего быта. Здесь хранится около 400 экспонатов конца XIX — начала XX в. Затем участники экспедиции посетили православный храм в честь Рождества Христова — один из старейших храмов Михайловского района (освящен в 1809 г.). После осмотра местных достопримечательностей участники разделились на две группы. Первая отправилась к местным песельницам Е. П. Тарасовой (1931 г.р.), Н. П. Толмачевой (1940 г.р.), Н. Н. Железниковой (1935 г.р.) и Г. А. Тарасовой (1960 г.р.), от которых было записано 11 произведений музыкального фольклора. Вторая группа отправилась в хутор Субботин. Здесь участникам экспедиции удалось записать целый коллектив — фольклорный ансамбль «Субботяночка», состоящий из семи человек. За три часа было записано 28 произведений музыкального фольклора разных жанров.

27 июня участниками экспедиции было охвачено сразу пять населенных пунктов Михайловского района: хутора Безмянка, Раздоры, Субботин, Сухов-1, а также город Михайловка.

В Безмянке было проведено три сеанса записи. От И. В. Танус (1925 г.р.) был записан фольклорно-этнографический материал о местном свадебном обряде. Затем состоялась встреча с игуменом Герасимом (Александровым) и с его родственниками; были записаны духовные



Участницы экспедиции Н. С. Андреева и Т. П. Малкова с Р. С. Михалёвой (1945 г.р., х. Субботин Михайловского района). Фото Д. В. Морозова



Экспонаты музея казачьего быта. Дом культуры х. Раздоры Михайловского района. Фото Н. С. Андреевой



Студенты РАМ им. Гнесиных и ансамбль х. Большой Михайловского района. Фото И. В. Кириллова



Исполнители из х. Безымянка Михайловского района И. Е. Цыкунков (1935 г.р.), В. И. Овсов (1939 г.р.) и Р. П. Цыкункова (1936 г.р.). Фото А. Н. Журдани

стихи и авторские стихи. Наконец, от Г. П. Васильевой (1961 г.р.) были записаны старинные казачьи романсы.

В Михайловке от участников ансамбля «Себряки» записано 18 произведений музыкального фольклора разных жанров, а также зафиксирована историческая информация о коллективе. Затем состоялся повторный выезд в хутор Раздоры к тем же информантам, с которыми мы работали ранее. В течение трехчасового сеанса записи было зафиксировано 13 произведений музыкального фольклора, а также фольклорно-этнографическая информация о свадебном обряде.

В хуторе Субботин состоялся запись одной из ярчайших солисток ансамбля «Субботяночка» — Раисы Симоновны Михалёвой (1945 г.р.). Она подробно описала местный свадебный обряд, исполнила звучащие на свадьбе песни, показала старинные свадебные фотографии.

В хуторе Сухов-1 был записан квартет песельниц из ансамбля «Казачка». За два с половиной часа было записано 19 произведений музыкального фольклора.

28 июня мы работали в трех населенных пунктах Михайловского района

(х. Секачи, пос. Отрадное и г. Михайловка). В Михайловке состоялась встреча с одной из старейших участниц ансамбля «Серебряный родник» — Александрой Акимовной Молодцовой (1928 г.р.), которая рассказала о свадебном обряде, а также о календарных обрядах и праздниках. В Отрадном от семейного ансамбля было зафиксировано 18 произведений музыкального фольклора, припевки и инструментальный наигрыш на гармонии «Цыганочка». От участниц бывшего хора «Сударушка» (х. Секачи) было записано 26 произведений музыкального фольклора разных жанров.

29 июня было обследовано пять населенных пунктов Михайловского района — хутора Безымянка, Большой, Етеревский, Орлы, Сенной. В Безымянке от семейного ансамбля мы записали 28 произведений музыкального фольклора, в том числе частушки и украинские народные песни. В хуторе Большой состоялся самый длительный сеанс записи (3,5 часа), в ходе которого было записано 23 произведения музыкального фольклора, а также фольклорно-этнографический материал, касающийся проводов казака на службу. От бывших

участниц ансамбля «Реченька» (х. Етеревский) было записано 16 произведений музыкального фольклора. Женский квартет (х. Орлы) исполнил для участников экспедиции 19 произведений музыкального фольклора; также удалось записать фольклорно-этнографическую информацию о календарных обрядах и праздниках, народных гуляниях. О календарных обрядах и праздниках рассказала и жительница хутора Сенной Н. Д. Желачева (1956 г.р.).

Финальный день экспедиции, 30 июня, прошел в станице Арчединской. Здесь был записан ансамбль «Медведица», состоящий из девяти человек. Коллектив продемонстрировал как аутентичные образцы музыкального фольклора, так и авторскую музыку. Было зафиксировано 15 песен.

Всего было обследовано 12 населенных пунктов Михайловского района, проведен 21 сеанс записи, зафиксировано 288 музыкальных образцов разных жанров. От 69 информантов получены сведения об обрядовых практиках и мифологических представлениях; особое внимание уделялось записи сведений о традиционном казачьем костюме.

Данный проект — это еще один шаг на пути сохранения и развития традиционной народной культуры. «Школа на Дону» способствует систематизации фиксируемого материала, актуализации песенного репертуара, в том числе со стороны молодежи, росту престижа местных фольклорных ансамблей у населения. В результате ожидается поднятие интереса населения к своим традициям, сохранение традиционной народной культуры, повышение активности в муниципальных центрах казачьей культуры. Проект полностью соответствует целям и задачам федеральной целевой программы «Культура России (2012–2018 годы)».



Студенты РАМ им. Гнесиных и ансамбль «Медведица» (ст. Арчединская Михайловского района). Фото И. В. Кириллова

Н. С. Андреева,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)

ПЕРСОНАЖИ УКРАИНСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ

В. Галайчук. Українська міфологія: Науково-популярне видання. — Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. — 288 с.

В украинской этнологии в последнее время наблюдается повышенный интерес к собственной этнокультурной традиции, мифологии и фольклорному наследию. О выходе в свет целого ряда новых исследований по народной культуре и демонологическим верованиям (карпатоукраинского и полесского регионов) мы уже писали на страницах «Живой старины»¹. Этот список работ недавно пополнился еще одним интересным изданием. В Харькове вышла из печати книга украинского этнолога В. В. Галайчука, сотрудника Львовского национального университета им. Ивана Франко, автора многочисленных научных статей по народной демонологии и растительной символике. Она называется «Украинская мифология», но материал, представленный в ней, относится по преимуществу к западноукраинской региональной традиции. Издание совмещает в себе признаки основательного научного исследования по низшей мифологии украинцев и одновременно — научно-популярного жанра публикации новых текстов, собранных самим автором и его коллегами в ходе фольклорно-этнографических экспедиций на территории Украинского Полесья, историко-этнографической Волины, Гуцульщины и Бойковщины (материал собирался в 1994–1998 и 2013–2015 гг.). Именно эти регионы, по наблюдениям специалистов, характеризуются относительно хорошей сохранностью архаических форм культуры и устойчивостью мифологических верований.

Отличительной особенностью рецензируемого труда является то, что методика изучения народной демонологии строится преимущественно на цитировании многочисленных полевых свидетельств, раскрывающих образ мысли носителей традиции и их отношение к мистическим событиям. Эти диалектные тексты, полученные как ответы на вопросы собирателя в ходе бесед с информантами, представлены разножанровыми единицами. В своем большинстве это былички с развернутой фабулой или их краткие варианты, космогонические мифы, рассказы на типовые фольклорные сюжеты, местные истории о встрече с нечистой силой и случаи из жизни односельчан («личные нарративы»); это и краткие демонологические поверья, мотивировки запретов и предисаний, оценочные суждения, спонтанные эмоциональные высказывания по поводу случившего-

ся и т.п. Все они имеют развернутую атрибуцию, что позволяет установить точные географические параметры их бытования и время записи. Книга содержит более полутора тысяч таких дословно воспроизведенных цитат, что в полной мере воссоздает развернутую в географическом пространстве картину традиционного мифологического знания местного населения и позволяет автору сделать ряд весьма ценных наблюдений в области регионального распределения демонологических мотивов.

Структура книги определяется списком избранных для изучения мифологических персонажей, которым посвящены отдельные главы: черт, домовик, дух-обогатитель (*годованець*), русалка, мавка, ведьма, упырь, чугайстер, души умерших некрещеными детей и мифические существа, генетически с ними связанные (*лісні, племета, лелет*); кроме того, в этот персонажный ряд включаются персонифицированные природные явления (вихрь, цветок папоротника), а также нечистая сила, сбивающая человека с пути (*блуд*).

Первые четыре раздела книги («Черт», «Блуд», «Вихрь» и «Цветок папоротника») образуют единый блок мифологических сюжетов, связующим звеном которых является образ черта, ибо в карпатоукраинской и полесской демонологии этот персонаж часто выступает в виде вихря; кроме того, среди устойчивых мифологических признаков черта особым образом выделяются функции заводить путников на бездорожье и охранять от людей цветок папоротника. Исследователь убедительно показывает, что в этой региональной традиции с образом черта связаны многие мотивы, указывающие на явные этногенетические связи мифологических представлений в Украинских Карпатах (а также в Полесье), с одной стороны, с западнославянской демонологией, а с другой — с балканославянскими верованиями. Так, характерный для польской мифологии сюжет о дьяволе, который, сидя в костеле во время службы, следит за поведением прихожан и записывает их прегрешения на воловьей шкуре, встречается в его полном виде на Бойковщине, а в западном Полесье удается обнаружить лишь его слабые отголоски. С другой стороны, сюжет о том, как заночевавший в лесу человек жарит на костре сало, а черт (или другое мифическое существо) в подражание ему печет на огне лягушку и говорит, коверкая язык: «Ты печешь, и я пеку!» —

объединяет Полесье с Балканами, где аналогичные былички зафиксированы в формах, совпадающих с полесскими почти дословно. По наблюдениям автора книги, специфической особенностью карпатоукраинского образа черта (по сравнению с остальными восточнославянскими данными) можно признать наличие у него признаков, характерных для духа-обогатителя западнославянской мифологии.

С весьма серьезными трудностями методологического характера пришлось столкнуться автору при описании двух типичных для западноукраинской демонологии персонажей (оба относятся к категории домашних духов). В зависимости от региона они могут обозначаться двумя основными терминами: либо *домовик*, либо *годованець/хованець*, а мифологические характеристики того и другого трудно разграничить, ибо весьма часто они совпадают до полного их неразличения. Более или менее устойчивые отличия между ними, как показано в рецензируемом труде, касаются их происхождения. Термин *домовик* чаще относится к такому домашнему духу-опекуну, генезис которого связан с умершим родовым предком. А термин *годованець* — к категории духа-обогатителя, которого «знающие» люди тайком от односельчан выводят из аномального яйца-«зноска», чтобы он прислуживал человеку при его жизни; но такой способ обогащения считается в народе греховным и осмысливается как связь с нечистой силой; отсюда второе название духа-обогатителя — «домашний черт». Поверья о *годованце* распространены у западных славян и в Карпатах, а представления о *домовике* как предке-опекуне характерны для остальных украинских регионов. Граница между этими двумя мифологическими комплексами, по наблюдению исследователя, проходит по территории историко-этнографической Волины. Именно в этой переходной зоне между западными и восточными украинскими поверьями отмечается смешение двух образов. Чтобы идентифицировать того и другого как обособленный персонажный тип, исследователю приходится избирать одну из двух возможных стратегий: либо фиксировать всё многообразие смыслов, закрепленных в конкретной локальной традиции за основным термином, например за именем *домовик*, — и тогда в центре внимания окажется лексема *домовик* и все варианты ее мифологических значений. Либо вычленив инвариантный набор самых показательных характеристик, присущих домашнему духу-опекуну, и на их основе отобрать для анализа лишь те варианты локальных образов домашнего духа (как бы он ни назывался в местной традиции), которые соответствуют этому эталонному пучку

признаков, — и тогда в центре внимания окажется персонажный тип. Автору рецензируемого издания, как мне кажется, удалось справиться с этой непростой задачей при описании карпатоукраинского духа-обогатителя — *годованца*. Что же касается раздела о «домовике», то в него оказались включенными полевые материалы, относящиеся к разным типам персонажей, носящих одно имя (*домовик*).

Следующую группу мифических существ, которых исследователь сближает по классификационным признакам, образуют женские персонажи: *русалки, мавки, майки*. Образ русалки, как отмечает автор, широко известен в демонологии Полесья, а в поверьях Карпат он встречается лишь спорадически. Представленные в рецензируемой книге новые полевые данные о полесско-украинском типе русалок полностью подтверждают ранее высказанный в научной литературе тезис о том, что весь набор признаков этого персонажа определяется его происхождением от душ безвременно умерших (либо утонувших) девушек, не успевших вступить в брак, а также от умерших некрещеными детей. Большая часть «русалочьих» мотивов, приведенных автором в соответствующем разделе, прямо об этом свидетельствует: «русалка просит встречного освободить ей ноги, поскольку родители забыли их развязать при похоронах», «родители весь год удерживают умершую дочь-русалку в доме», «русалка выглядит как девушка-покойница в свадебном наряде», «приходит к своим родителям с просьбой дать ей ее любимую одежду», «спасает своего живого родича от преследования других русалок, появившихся на Русальной неделе» и т.п. Именно на территории Вольнской и Житомирской областей распространен уникальный (не встречающийся больше нигде в восточнославянском фольклоре, кроме Карпат) жанр назидательных «русалочьих песенок», содержащих некие запреты, предписанные для людей на Русальной неделе. Для более детального описания этого персонажа автор привлекает не только мифологические поверья и былички, но и этнографические данные (обычай вывешивать в четверг на Русальной неделе одежду «для русалок», обряд «проводов русалок», запреты на многие бытовые действия и др.).

Лишь отдаленно напоминают русалок, по наблюдениям автора, женские персонажи, называемые *мавки* или *майки*. Поверья о них распространены в Украинских Карпатах, Подолье и в некоторых районах историко-этнографической Волыни. Их происхождение связано с душами умерших некрещеными детей, а отличительной чертой внешности является отсутствие плоти на спине, в результате чего сза-

ди якобы видны внутренние органы. К числу специфических вредоносных действий этих мифических существ относится манера присасываться ночью к соскам спящих людей и вытягивать из них внутренние соки, кровь либо молоко, отчего люди слабеют и теряют силу. Загадочной для исследователей остается отмеченная автором книги связь названий демонического существа (*майка*) и обрядовой троицкой зелени (*май, майка*). Особый интерес для специалистов представляет предпринятый автором книги анализ двух версий хорошо сохранившегося в Ивано-Франковской области сюжета о *майке*, которую парень сумел поймать: подбросил ей один башмачок, а она всунула в него обе ноги и не смогла убежать. Этот мотив зафиксирован, насколько мне известно, в Подкарпатье и восточной Словакии по отношению к женскому персонажу («богыня/богынка»), а в польской мифологии — к «дивожонке», подменяющей новорожденных младенцев. На остальной восточнославянской территории он как будто неизвестен.

Существенное внимание в рецензируемом издании уделяется особой группе персонажей, которая занимает большое место в украинской демонологии. Речь идет о душах погубленных матерями в утробе младенцев, мертворожденных или умерших сразу после рождения некрещеных детей, сохраняющих все архаические черты «нечистых» покойников, не изживших своего века (*безпирних* — по украинской терминологии, т.е. умерших досрочно, не в свою пору). Уже сама по себе чрезвычайно богатая народная терминология, обозначающая их (*потерчата, страчїта, зронки, зїтїки, збїгленя, нецїценїки, безпїрї діти* и т.п.), свидетельствует о высокой степени значимости этой категории духов для украинской мифологической системы. Центральным мотивом, объединяющим практически все варианты поверий о них, является следующий: детей, не наделенных именем (не окрещенных), не принимают на том свете, и они вынуждены блуждать в земном пространстве. Поэтому святой обязанностью людей, столкнувшихся ночью с этими безвинно страдающими душами, считалось совершение символического обряда имянаречения (назвать мужское или женское имя). На территории Украинских Карпат, как оказалось, все еще можно записать ценные архаические свидетельства о том, что если просящие «креста» духи так и не дождутся этого спасительного акта, то через семь лет они станут вредоносной нечистой силой, и тогда в них бьют громы и молнии.

Из всех рассматриваемых в рецензируемом труде персонажей самым популярным на Украине была и остается поныне ведьма. По наблюдениям автора,

нет ни одной деревни или поселка, где бы нельзя было записать о ней каких-нибудь рассказов. Вплоть до настоящего времени сохраняются в памяти информантов поверья о существовании ведьм «родимых» (получивших сверхъестественные по наследству) и «ученых» (перенявших силу от других «знающих» особ либо вступивших в связь с чертом); об их полетах на совместные «ведьминские» сборища; об отбирании ведьмой молока у чужих коров; о завязывании на чужом злаковом поле вредоносных «завиток»; о трудной смерти ведьмы и т.п. Весьма подробно рассмотрен в книге комплекс народных способов защиты от ведьм или приемов по ее распознаванию и наказанию. Раздел о ведьме содержит более трехсот аутентичных текстовых сообщений из разных обследованных автором регионов. Среди них упоминается ряд уникальных свидетельств: например, использование так называемого отворотного колядного пепла в качестве оберега от ведьм (данные из Ивано-Франковской области) или поверье о том, что ведьмы способны вызвать бездождие тем, что перекрывают подземные источники (свидетельство из Ровенской области). А зафиксированные этнографами XIX в. представления о способности ведьм похищать с неба звезды и месяц современными записями уже не подтверждаются. О наличии каких-либо диалектных особенностей в комплексе общеукраинских поверий о ведьме специальных авторских указаний в книге нет.

Последняя глава называется «Упырь», однако она включает полевые данные, относящиеся не только к образу «вампира/упыря», но и к образу приходящего в свой дом умершего родственника (персонажный тип: «ходячий» покойник). Первый из них известен в мифологии украинцев Карпат, а также западных и южных славян, а второй — в мифологии восточных славян (в том числе в Полесье). Например, в этой главе рассматривается образ умершей матери, приходящей с того света в свой дом кормить грудью оставшегося в живых младенца. По-моему, этот образ плохо совмещается с именем «упырь». Хотя генетическое родство вампира и «ходячего» покойника очевидно (оба происходят от умерших людей), всё же каждый из них, несомненно, обладает своими типологическими особенностями. К их числу можно отнести не только специфический для каждого из них круг устойчивых мотивов, не только приписываемую упырям функцию пить кровь живых людей, но и представления о существовании двух разновидностей упырей: «живого» и «мертвого», а также о людях-двоедушниках, обреченных после смерти становиться упырями. И утверждение автора книги, что в Полесье название *упир* полностью

заменено термином «знахарь», тоже не выглядит бесспорным. Впрочем, в качестве базовых источников для анализа образа упыря в этой главе послужил исключительно карпатоукраинский полевой материал, а в этой региональной традиции этот персонаж действительно сближается с колдуном.

Все отмеченные мною дискуссионные моменты, возможно, не вполне уместны для рецензии о книге, написанной в жанре научно-популярного издания, поскольку именно законы жанра ограничивают автора в части более подробной разработки научно-аналитических выводов и более тщательной подготовки научного аппарата. Например, в настоящем издании, к сожалению, отсутствует итоговое заключение, нет оглавления, словаря диалектных слов,

трудно читаются напечатанные слишком мелким шрифтом примечания. Но со всей определенностью можно сказать, что достоинства этого труда во много раз превышают все высказанные мною замечания. Главной ценностью книги является исключительно бережное отношение к аутентичному, записанному в полевых условиях тексту, к географии его распространения, к вариантным формам его бытования. Публикация этих разножанровых народных текстов во многих случаях сопровождается очень точными научными авторскими комментариями. В целом можно заключить, что книга представляет большой интерес не только для широкого читателя, но и для специалистов в области славянской фольклористики и этнологии, поскольку включенные в него новые экспедицион-

ные материалы содержат в ряде случаев совершенно уникальную по своей ценности информацию, раскрывающую глубинные основы западноукраинской мифологической традиции.

Примечания

¹ *Виноградова Л. Н.* Новые книги по карпатоукраинской мифологии // *ЖС.* 2003. № 2. С. 46–48; *Она же.* Карпато-украинские демонологические верования на современном этапе // *ЖС.* 2016. № 1. С. 58–60; *Она же.* Два украинских издания по народной культуре: Гуцульщина и Полесье // *ЖС.* 2018. № 2. С. 62–63.

Л. Н. Виноградова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

ОБ ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТОВЫХ КАМНЕЙ: ОТ АРХЕОЛОГИИ К ФОЛЬКЛОРУ

Культовые камни Восточной Европы: Беларусь, Латвия, Литва, Россия /
Под. общ. ред. В. Г. Мизина. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия»,
2018. — 320 с.: ил.

В коллективную монографию вошли исследования ученых из России, Республики Беларусь, Латвии и Литвы, посвященные различным аспектам изучения культовых камней, зафиксированных на территории этих стран. Особое внимание уделяется смежным территориям, что дает возможность судить о сходстве и различиях в почитании камней. В европейской науке существует богатая традиция изучения культовых камней, и сегодня это популярное направление исследований, в русле которых ведутся дискуссии о древности как самих объектов, так и практик, с ними связанных¹.

В девяти главах-очерках освещаются как общие вопросы истории и методики изучения культовых камней, так и вопросы, связанные с изучением определенного типа памятников — камней с углублениями («чашечники», «камни с ямками», «лунковые камни») на территории современной Беларуси, в Латвии, Литве и Ленинградской области России. Опубликованный материал дополняет более ранние работы по культовым камням в Эстонии и Финляндии, и, таким образом, воссоздается полная картина распространения данного типа памятников в восточнобалтийском регионе (с. 7). Камни с углублениями, имеющими искусственное происхождение, существуют на границе природы и культуры (например, в фольклорном контексте предстают как свидетельство космологической или иной деятельности мифологических персонажей — от

божеств до представителей низшей мифологии), поэтому неслучайно их комплексное исследование осуществляется на стыке нескольких дисциплин (археологии, фольклористики, географии, археоастрономии) и ставит своей целью дать представление о современном состоянии изучения природных объектов, с которыми связаны религиозные и магические практики, локальные легенды и предания. Книга вносит вклад в изучение вопроса о месте камней среди иных культовых объектов, их роли в формировании культовых мест.

Открывает книгу очерк «Сакральные и исторические валуны Беларуси (общий обзор)», написанный коллективом авторов (А. К. Карабанов, В. Ф. Винокуров, Л. В. Дучиц, Э. М. Зайковский, И. Е. Климович) (с. 9–79) и обобщающий сведения о камнях-«следовиках» (более 100 единиц), камнях — окаменевших людях и животных (около 50), камнях-«портных» (13) и камнях-«сапожниках» (10), «чертовых» камнях (около 40), камнях с искусственными углублениями (более 30), камнях со знаками, надписями и рисунками (более 100)². Как отмечают авторы, во второй половине 1920-х гг. в Белоруссии культовые камни стали объектом централизованного изучения — Институт белорусской культуры рассылал специальные анкеты по учету примечательных валунов (с. 10). Помимо каталогизации объектов, авторы рассмотрели номенклатуру названий камней и связанные с ними сюжеты преданий, отметив их

разнообразие (с. 36–40), указали камни, считающиеся в народе лечебными (с. 40–44), и камни, находившиеся в православных и католических храмах (часть из них сохранилась) (с. 44–47). Отдельного внимания заслуживают приложения к статье — их всего восемь. Для фольклористов наиболее интересны: Приложение 1 «Народные названия сакральных и исторических валунов Беларуси» (с. 51–52; названия даны в алфавитном порядке); Приложение 2 «Камни, которым поклонялись и поклоняются в праздничные дни (по народному календарю)» (с. 52–53; отмечены даты поклонения православных и католиков; вопрос возникает в связи с подвижными датами, например с Купальем или Пасхой, — ритуалы осуществляются католиками и православными раздельно в «своей» даты или зафиксированы случаи совместного поклонения независимо от различий в календаре?); Приложение 4 «Следовики» (с. 54–55; определяется состав мифологических персонажей и животных, оставивших следы; интересен «сакрально-демонический» тандем — следы Божьей Матери и черта на камне возле бывшей часовни в д. Сенежицы Новогрудского р-на Гродненской обл.; отметим, что обычно животные в контексте легенд о камнях выступают как спутники сакрального персонажа, оставившего след: Ева, кот и собака — д. Великий Полсвиж Лепельского р-на Витебской обл.; Божья Матерь, собака, кот — д. Сорочи Слуцкого р-на Минской обл.); Приложение 5 «Камни-портные, камни-сапожники и др.» (с. 56–59; наблюдается интересная тенденция: среди камней-«портных» и камней-«сапожников» по одному «чертову» камню — это означает, что в легендах, связанных с этими камнями, главным персонажем является черт, который и шьет одежду и обувь; при этом зафиксировано 16 «самостоя-

тельных» «чертовых» камней; отдельные группы составили камни, связанные с именами «языческих божеств» (их 8), мифологических персонажей (2), святых (2), исторических личностей (7), и «цветовые» камни — Белый (3), Синий (4), Бурый (1), Сивой (2)); Приложение 8 «Список деревень, возле которых отмечены валуны, связанные с легендами про окаменевших людей» (с. 76; ценность этого приложения в том, что оно позволяет соотнести представленную информацию с уже имеющимися результатами картографирования легендарных сюжетов).

В очерке А. П. Зайцева «Камни с ямками в Беларуси» (с. 80–91) представлена география около 100 объектов, имеющих на поверхности искусственные углубления разных размеров (всего на территории Республики Беларусь зафиксировано более 500 валунов, относимых к культовым); автор высказывает гипотезу о связи камней с лунками с сельскохозяйственными культурами. Завершает статью таблица «Перечень валунов с ямками в Беларуси» (с. 88–90), где указаны сведения о 57 объектах, включая их народные названия («Мартин камень», «Перунов камень», «Дзиньговы камень», «Окаменевшие волю» и др.), фольклорные сюжеты, связанные с камнями («под камнем зарыт клад», «сидел Господь», «черт скакал на камне», «на камне сверкают огоньки, монеты» и др.), и практики, совершаемые у этих камней («лечили бородавки», «у камня молились»).

Другую гипотезу, согласно которой на камнях с лунками можно видеть изображения созвездий, анализирует И. С. Бутов в статье «Лунковые камни Беларуси. Попытка астрономической интерпретации» (с. 92–126), сравнивая недавние наблюдения над подобными камнями, зафиксированными на белорусской территории, с материалами из Скандинавии, из северных областей России и Республики Коми, из Северной Осетии и Саян. В приложении к статье помещена таблица, где представлены описания 37 объектов, картографированных в ходе экспедиций проекта «Уфоком» в 2011–2016 гг., со схематическими изображениями Большой Медведицы, Малой Медведицы, Северной Короны, Ориона и др.

Л. Якубенока в статье «Мифологические камни Латвии» (с. 127–162) обосновывает предпочтительность термина «мифологический камень» по сравнению с привычным «культовый камень», поскольку «нельзя утверждать, что все камни, связанные с мифологическими преданиями, являются объектами культа и ритуальных действий, но все они связаны с мифическим восприятием мира» (с. 127). Материальные объекты рассматриваются автором как элементы фольклорных текстов, основанных на

следующих мотивах: «черти перемещают камни», «камни — жилище черта», «камни — места взаимодействия чертей и людей», «черти и люди танцуют на камнях», «увлечения черта азартными играми и состязаниями», «камни-следовики», «Перун, черт и камни», «камень и мотив закрытия и освобождения вод», «камень в роли портного» и «камни-сапожники» («камни по имени Портной», «камни, на которых черт штопает», «около камней работают мифические существа женского пола», «портные катят камни»), «связь камня с миром мертвых». Материалом для исследования послужили латышские предания, записанные в 1920–1930-е гг. (из Хранилища латышского фольклора Института литературы, фольклора и искусства Латвийского университета), и современные записи преданий о камнях. Приведенный материал интересен в сравнении с аналогичными славянскими сюжетами (например, с белорусскими преданиями о камнях — «портных» и «сапожниках», с рассказами о заколдованных или проклятых ведьмами реках, которые высыхают³, с представлениями о зооморфных и орнитоморфных следах черта⁴), а также колоритными локальными мотивами. Отметим лишь некоторые из них: черта в человеческом облике можно опознать, потому что у него нет ноздрей (с. 138, 161 — ср. аналогичные представления, зафиксированные у поляков и сербов⁵); черт говорит на русском языке и матерно ругается (с. 152, 153); черт говорит на немецком языке (с. 153)⁶; камень как пристанище неприкаянной души трагически погибшего человека, в том числе этнического «чужака» (с. 157 — у камня убила еврейка, торговка горшками, и после этого у камня слышали пение петуха и видели горящие огоньки); трава — это волосы черта (с. 157 — старичок рвал траву около камня (где на дуэли погибли люди) и услышал: «Почему ты рвешь мои длинные волосы на закате?»); крещение громом (с. 157 — умерщвленный ребенок охраняет деньги черта около камня; ребенок является родственникам и рассказывает, что «Перун будет его крестить», через какое-то время гром разбивает камень и клад достается людям; с. 158 — мать зарывает убитого сына под большим камнем, явившийся отцу мальчик говорит, что через три дня его будут крестить и он пойдет на небеса, гроза разбивает камень, отец находит кости сына).

Статья «Камни с ямками в Латвии» (авторы — Я. Цепитис и Л. Якубенока, с. 163–193) представляет сведения о 85 камнях, выявленных специалистами на сегодняшний день (их локализация представлена в таблицах на с. 173–175, 180, 183, 185, 187; отмечается, что это самые древние в регионе культовые камни со следами искусственной обра-

ботки). Для фольклористов наибольший интерес представляет раздел «Фольклор камней с ямками» (с. 188–189), где помещены предания о трех больших камнях, расположенных в восточной, юго-восточной и северной части Латвии. О камне вблизи озера Рускули (камень называют также «Чертова печь») рассказывают, что днем на нем лежал и грелся черт, а ночью возле камня показывались привидения. О Чертовом камне возле хутора Эзерниеки говорится, что черт оставил на нем отпечатки частей своего тела, когда на него наступили, сидел, спал, расчесывал волосы. По преданию, на камне возле усадьбы Давини (окрестности г. Валмиера) обедали «старые девы», копавшие речку Витеке; по другой версии, на камне обедал шведский король и на поверхности остались ямки от его посуды.

Тему продолжает статья В. Вайтквичюса «Камни с ямками в Литве. Итоги исследований 1972–2016 гг.» (с. 194–213), где представлены данные о 40 камнях, при этом 10 объектов (т.е. 25%) фигурируют в легендарных сюжетах (основные мотивы: камень принес черт, чтобы разрушить собор / запрудить реку; около камня показывались привидения; под камнем похоронен «командир» крестоносцев; под камнем сокрыты сокровища; черти веселились и пятками истоптали весь камень / черт оставляет на камне отпечаток пятки).

Культовым камням на территории России посвящены два раздела книги. В статье В. В. Шевелёва «Культовые и мифологические камни на Каргополье. Материалы для сводного каталога источников» (с. 214–242) обобщаются материалы о культовых камнях юго-запада Архангельской области — описан 21 памятник. Автор подчеркивает, что культовый характер большинства этих объектов подтверждается преданиями и свидетельствами местных жителей, считающих их «святыми» (с. 214), — фольклорные сюжеты связаны с 18 камнями; особо отмечены случаи, когда объект утрачен, а предания о нем продолжают бытовать в местной устной традиции (камень в часовне св. Николая у д. Бабкино, плита в часовне св. Ильи, Чертов камень в д. Тихманьга).

Статья В. Г. Мизина «Чашечные камни на территории Ленинградской области» (с. 243–280) дополняет уже имеющиеся сведения о «чашечниках» материалами 2001–2016 гг.; автор отмечает, что на 2016 г. в Ленинградской области собраны упоминания о 45 чашечных камнях, что составляет примерно треть от всех зафиксированных сведений о культовых камнях на данной территории; в отличие от камней-«следовиков», с «чашечниками» в большинстве случаев не связано фольклорных сюжетов (с. 244). Однако некоторые интересные сюжеты автором всё же зафиксированы,

и этот материал пополняет копилку локальной мифологической прозы. На Карельском перешейке с камнем Мойрукви в окрестностях пос. Кольяла (ныне пос. Боровинка Выборгского р-на) было связано поверье, что углубления на нем сделаны чертом, потиравшим камень кулаком (с. 247). «Чашки» на Чертовом камне (утрачен) недалеко от нынешней д. Снегиревка Приозерского р-на, по преданию, провертел черт; «если на вершине камня встать в полночь и три раза проклянуть, то явится черт» (с. 265). К камню на острове Тютерс (Кингисеппский р-н) приносили ягоды и оставляли их в углублении на камне (с. 276).

Завершает книгу обзорная статья А. В. Курбатова «Некоторые вопросы изучения историко-культурных природных объектов Восточной Европы» (с. 281–313), в которой предпринята попытка выделить параметры, на основании которых можно причислять камни-валуны к «культовым», «мифологическим» или «историко-культурным» объектам. Исследователь также отмечает, что традиция сакрализации отдельных валунов в определенной степени соотносится с географией их распространения, и наращивание фонда почитаемых валунов (выявленных на местности или по письменным источникам) продолжается, несмотря на естественный процесс уменьшения числа почитаемых камней (с. 287–288). Что касается суждений о почитании камней в дохристианские времена — они правомерны лишь в том случае, если по каждому конкретному памятнику имеется комплексная информация (археологическая, историческая, фольклорно-этнографическая), подтверждающая следы ритуальных действий, связанных с данным объектом (для большинства камней это проблематично) (с. 291). С этим связаны современные дискуссии о времени появления почитаемых валунов в Восточной Европе и определенный скепсис по отношению к «дохристианскому этапу» почитания камней — археологи склонны связывать имеющиеся ныне объекты с периодом позднего Средневековья (позднесредневековую культурную традицию отражают также легенды и предания о природных объектах; народная память, заключенная в данных этнографии и фольклора, не «заглядывает» в глубь истории ранее XV–XVI вв. и не является основанием для более древних палеокультурных реконструкций) (с. 293–294, 296).

Автор отмечает также печальный факт, что большинство фольклорно-этнографических сведений XIX — начала XX в. по почитаемым объектам не подтверждается — это связано с сокращением сельского населения, миграционными процессами, уничтожением археологических памятников (с. 292–293). В то же время отмечается, что

закрепленные ранее в письменных источниках камни, ныне утраченные, переходят из разряда археологических объектов в разряд объектов фольклорных в силу неверифицируемости и гипотетичности их существования; в связи с этим ставится вопрос о правомерности использования в качестве информационного источника фольклорных материалов о непроверяемых на местности памятниках (с. 293). На наш взгляд, привлечение фольклорного материала наряду со свидетельствами письменных источников вполне возможно, поскольку фольклорные тексты дают представление о том, как воспринимаются материальные объекты носителями традиционной культуры, какие верования с ними связаны в разных локальных традициях. Однако при исследовании фольклорных источников исследователя древностей подстерегает соблазн непременно увидеть в народных легендах и быличках «языческий след», результатом чего является привносимая в устные тексты мифологизация.

Примеры такого рода есть и в рецензируемой книге, например, когда при передаче современными устными свидетелями слово *перун* пишется с прописной буквы: «Про камень в д. Товкини Вороновского р-на Гродненской области говорится, что в него ударил Перун и оставил ямки (лунки)» (с. 37); «По преданию, к камню несколько раз в год приезжали паны и устраивали танцы. За это Бог наслал Перуна, и тот разбил камень на части» (с. 42); «По местным поверьям Перун ударил в камень и покинул эти знаки», «по рассказам местных жителей, Перун часто бьет в камень в Мишутах, и ямки на нем (...) образовались именно от ударов молнии» (с. 86); «В камень бьет Перун» (с. 90). Таким образом декларируется, что перед нами имя собственное, однако из контекстов это никак не следует, поскольку речь идет об ударе молнии или грома (*пярун/перун*), не говоря уже о смысловой составляющей, — трудно представить себе мифологическую систему, в которой некий Перун состоит в служении у Бога. Такое навязывание мифологической семантики не только искажает смысл конкретного текста, но и вводит в заблуждение относительно состава культовых персонажей народной традиции (предполагается живая вера в бога-громовника Перуна?). В связи с этим возникает вопрос о «народности» таких названий камней, как Перун, Дажьбог, Волос (см. таблицу на с. 57), якобы связанных с языческими верованиями и культурами, — в каждом конкретном случае требуется критический анализ источников, фиксирующих эти названия.

В заключение отметим большую информативность рецензируемого издания. Все вошедшие в книгу статьи представляют собой по сути каталоги

памятников по регионам, благодаря чему мы можем судить о состоянии и численности культовых камней на территории Восточной Европы. Ценность представляют также карты камней с ямками на территории Белоруссии (с. 47–50), Латвии (с. 192), Литвы (с. 202), Ленинградской области (с. 277, 278). Эти историко-археологические карты вполне можно соотнести с картографированными легендарными сюжетами о камнях, и картина несомненно будет интересной, поскольку фольклор зачастую переживает материальный объект и фольклорные нарративы о камнях и связанных с ними поверьях и практиках бытуют даже тогда, когда самого объекта уже нет (разрушен, перемещен, не обнаружен и т.п.).

Надеемся, что книга, адресованная специалистам в области истории, религии и быта народов Европы, в дальнейшем послужит источником для составления подробного каталога почитаемых камней европейской части России и сопредельных стран.

Примечания

¹ Из недавних работ см.: Якубенока Л. Камни — окаменевшие люди, животные, мифологические персонажи в фольклоре и ландшафте Латвии // Таинственная Беларусь. III: Материалы конф. (г. Минск, 22 января 2017 г.). Минск, 2017. С. 130–160; Зайцев А. П. Камни с ямками правобережья Немана // Там же. С. 161–168; Авілін Ц. В. Акцыянальны код у беларускіх народных казках і легендах пра камяні // Там же. С. 169–178; Жижиян С. Ф. Культовые каменные изваяния на территории Быховского района // Там же. С. 179–196; Бутов И. С. Мифологические представления об акустических проявлениях на культовых камнях Беларуси, Прибалтики и северо-запада России // Там же. С. 6–47; Вінакураў В. Ф., Дучыц Л. У., Клімковіч І. Я. Адна з катэгорыя гісторыка-культурных аб'ектаў у міфалогіі беларусаў (акамянелыя хаты і прадметы інтэр'еру // Там же. С. 48–90; Зайцев А. П. Камни с ямками вилейско-сморгонского порубежья // Там же. С. 91–96; Авдеев А. Г. Камни-следовики в Древней Руси // Традиционная культура. 2017. № 1. С. 7–22; Он же. Валунные надгробия в «языческой» роще // ЖС. 2018. № 3. С. 16–18; Лобач У. Миф. Прастора. Чалавек: Традыцыйны культурны ландшафт беларусаў у сяміятычнай перспектыве. Минск, 2013. С. 251–258, 465–466.

² Всего, как отмечают авторы очерка, на территории современной Беларуси собрана информация о более чем пятистах сакральных валунах (с. 46).

³ Автор отмечает этот мотив как распространенный в Белоруссии, однако его география шире — он известен также на территории украинского Полесья (см.: Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и действительность: Миф и исторические реалии. М., 2008. С. 124).

⁴ См. с. 141 рецензируемого издания: следы черта — одна нога как у петуха,

другая — как у лошади (на камне на берегу р. Вента). Ср.: *Виноградова Л. Н.* Облик черта в полесских поверьях // *ЖС.* 1997. № 2. С. 60–61; *Она же.* «Лыхый», «лукавый», «вумный»: эвфемистические названия черта (по данным полесской мифологической традиции) // *ЖС.* 2018. № 4. С. 31–34.

⁵ *Березович Е. Л., Виноградова Л. Н.* Черт // *Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого.* Т. 5. М., 2012. С. 521.

⁶ Об иноязычии нечистой силы см.: *Белова О. В.* *Иноходец // Славянские древ-*

ности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 415.

⁷ Автор трактует эту реплику следующим образом: «умерший уже слился с самим чертом», указывая, что «в фольклорном материале прослеживается связь травы с волосами черта» (с. 157). Данное утверждение нуждается в комментарии и отсылке к конкретным сюжетам — о каких именно свидетельствах идет речь? Если обратиться к славянским этимологическим легендам, то образ «волосы-трава» восходит к апокрифическому сюжету о сотворении Адама («От колика части

сотвори Бог Адама»); так, в фольклорном пересказе этого книжного сюжета, зафиксированном на Вологодчине в 1890-е гг., говорится о том, что волосы Господь взял от травы, кости — от камня, тело — от земли, см.: *У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой.* М., 2014. С. 420.

О. В. Белова,
доктор филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Багратион-Мухранели И. Л. «Другая жизнь и берег дальний». Репрезентация Грузии и Кавказа в русской классической литературе. — 2-е изд., стер. — М.: Флинта, 2018. — 483 с.

Бахофен И. Я. Материнское право: исследование о гинекратии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой: [в 3 т.] / [пер. с нем. Д. К. Трубочанинова; пер. с лат. А. В. Войцехович]. — СПб.: Quadrivium, 2018. — Т. 1. — 382 с.: ил.

Беляев Е. [А.] Арабский Халифат в раннее Средневековье. — М.: Ломоносовъ, 2018. — 213 с.: ил. — (История. География. Этнография).

Воронина Т. А. Традиции питания рязанских крестьян (XIX — начало XX в.) — Рязань: Рязан. обл. науч.-метод. центр нар. творчества, 2017. — 233 с. — (Рязан. этнограф. вестн. / [учредители: В. В. Коростылев, Рязан. обл. науч.-метод. центр нар. творчества]; № 60).

Гужиченко М. А. Фольклорные традиции Бежецкого уезда / Комитет по делам культуры, молодежи, спорта и туризма Администрации Бежецкого р-на; Твер. обл. краевед. об-во; [науч. ред., предисл.: М. В. Строганов]. — Бежецк; Тверь: [Твер. гос. ун-т], 2018. — 164 с.: ил., цв. ил. — (Бежецкий краевед. сб.; вып. 1 (1)). — [На обл.: Бежецкий краевед. сб. / Бежецкое краевед. об-во. — 2018. — 1 (1): Фольклорные традиции Бежецкого уезда].

Донская свадьба. — Вып. 1: Материалы архивов и публикации XIX века / сост., авт. коммент. и примеч. М. А. Рыблова, А. В. Когитина. — Волгоград: Изд-во Волгогр. ин-та управления — филиала РАНХиГС. — 2019. — 224 с.

Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Символы в традициях восточных славян. — М.: Вече, сор. 2018. — 319 с.: ил. — (В поисках утраченного наследия).

Жизнь и научный путь этнографа: материалы чтений памяти И. В. Власо-

вой / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [отв. ред. А. В. Буганов, А. В. Фролова]. — М.: ИЭА РАН, 2018. — 341 с.: ил., портр.

Иващенко К. Л. Календарные обряды Верхнего Дона. Липецкая область / Липецк. обл. краевед. об-во. — Липецк: Липецк. обл. краевед. об-во, 2018. — 259 с., [16] л. цв. ил.

Мальшева С. Ю. «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России. — М.: Новый хронограф, 2019. — 459 с.: ил., табл.

Рыжакова С. И. Путешествие в бесконечность: индийские этнографические этюды. — М.: Вече, печ., 2018. — 349 с., [8] л. ил., цв. ил., портр. — (Путь к Востоку).

Савелова Е. В. В горизонте мифа: опыт философского анализа / Мин-во культуры РФ, Хабаров. гос. ин-т культуры. — Хабаровск: ХГИК, 2018. — 129 с.

Самойлова Г. М. Культура провинции: русская деревня середины XX века / Мин-во образования и науки РФ, Курган. гос. ун-т. — Курган: Курган. гос. ун-т, 2018. — 154 с.: ил.

Соколова З. П. Культура обских утров в свете историко-сравнительного метода исследования: (стенограмма доклада) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Обско-угорский ин-т прикладных иссл. и разработок. — Тюмень: Формат, 2018. — 79 с.: ил., карты, портр.

Тверское фольклорное поле: материалы науч.-практ. конф. 2013–2015 гг.: сб. науч. ст. / Правительство Твер. обл., Комитет по делам культуры Твер. обл., Твер. обл. Дом нар. творчества; [отв. ред. М. В. Строганов]. — Вып. 6. — Тверь: [Оптима], 2018. — 342 с.

Тульчинский Н. П. Пять горских обществ Кабарды; Поземельная собственность и общественное землепользование на Кумыкской плоскости; Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа

Терской области: [репринт. изд.]. — М.: URSS, сор. 2018. — 195 с. — (Академия фундам. иссл. Этнология).

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / [пер. с англ. А. Башкирова]. — М.: АСТ, 2018. — 534 с. — (Геополитика).

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции / сост. С. А. Ратнер-Штернберг; под ред. Я. П. Алькора. — Изд. 3-е. — М.: URSS, 2018 (сор. 2017). — IV, 571, [11] с. ил. — (Академия фундам. иссл. Этнология).

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Богучарские частушки: сб. / ред.-сост. И. Абросимский. — Воронеж: Воронеж. обл. тип., 2018. — 56 с.: ил., портр.

Евреи смеются: поговорки, пословицы, афоризмы, анекдоты / [сост. Л. М. Марьянова]. — М.: Центрполиграф, сор. 2018. — 223 с.: ил.

Корчевская Ю. Г. Легенды и сакральные истории мира самоцветов. — М.: Первый том, 2018. — 173 с.: ил., портр., табл., цв. ил.

Краснощеков И. Мистические легенды Кенигсберга и Восточной Пруссии. — Калининград: Калинингр. кн., 2018. — 143 с.

Робин Гуд = Robin Hood / изд. подгот. В. С. Сергеева. — М.: Науч.-изд. центр «ВРС» — «Ладомир»: Наука, печ. 2018. — 885 с., [12] л. ил., портр.: ил. — (Литературные памятники: ЛП / РАН).

Сандугач-Соловей: хрестоматия вокально-пед. репертуара: народные песни / В. А. Ганеева, Г. Б. Бабаева, Э. Р. Ги-матдинова [и др.]; Мин-во культуры РФ, Казан. гос. ин-т культуры, Фак-т муз. искусства, Каф. сольного пения. — Казань: КазГИК, 2018. — 76 с.: ноты.

Храппа В. В. Страна аистов: саги, сказки и хроники Пруссии. — М.: ЭНАС-Книга, 2018. — 223 с.: ил., портр.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Моисеенко Р. Н., Маслакова О. Д. Теория, методика и практика русского народного танца: учеб.-метод. пособие: направления подготовки: 52.03.02 «Хореографическое искусство», про-

филь подготовки «Артист-танцовщик ансамбля народного танца, педагог-репетитор», форма обучения: очная / Кемеров. гос. ин-т культуры, Фак. хореографии, Каф. нар. танца. — Кемерово: Кемеров. гос. ин-т культуры, 2018. — 125 с.: ил.

Поздеев В. А., Двоглазов В. В. Литературное краеведение: учеб. пособие для студентов направлений 45.03.01 «Филология», профиль подготовки «Отечественная филология (русский язык и литература)», 44.03.05 «Педагогическое образование», профиль подготовки «Русский язык, литература» / Вят. гос. ун-т, Ин-т гуманитар. и соц. наук, Фак. филологии и медиа-

коммуникаций, Каф. рус. и зарубеж. лит. и методики обучения. — Киров: ВятГУ, 2018. — 147 с.

Соловьев А. В., Князева Н. А. Изучение оркестровых инструментов (гусли) [Ноты]: хрестоматия: направление подготовки 53.03.02 «Музыкально-инструментальное искусство», профиль «Национальные инструменты народов России» / Кемеров. гос. ин-т культуры, Фак. муз. искусства, Каф. нар. инструментов. — Кемерово: Кемеров. гос. ин-т культуры, 2018. — 79 с.

АЛЬБОМЫ

Плетение изделий из растительных материалов у коряков: [этно-

граф. сб.] / Мин-во культуры Камчат. края, Камчат. центр нар. творчества; [сост. Н. А. Воробьева]. — Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2018. — 58 с.: цв. ил. — (Нематериальное культурное наследие народов Камчатки).

Уралова А. Г. Национальное достояние. Промыслы земли Мытищинской = National heritage. Mytischki district arts and crafts. — Мытищи: [б. и.], 2018. — 199 с.: цв. ил., портр.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

X МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

В Москве в Российском государственном гуманитарном университете **22–24 октября 2018 г.** состоялись юбилейные X Мелетинские чтения, посвященные столетию со дня рождения Елеазара Моисеевича Мелетинского (1918–2005), основоположника отечественной школы сравнительно-типологической фольклористики. Международная конференция была организована Институтом высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского совместно с Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ.

Чтения открыл рассказом о Е. М. Мелетинском, своем учителе, **С. Ю. Неклюдов**, профессор и научный руководитель ЦТСФ РГГУ.

Первая секция была посвящена мифологии. **Е. В. Александрова** (Ун-т Дмитрия Пожарского, Москва) в докладе «Форма, содержание и функция в исследованиях египетской мифологии эпохи Древнего царства» осветила различные подходы к исследованиям текстов древнеегипетских мифов. Если для египтологов предпочтительным остается подход Г. Хейса, трактующего «Тексты Пирамид» в историографической традиции, то для специалистов из смежных областей более интересен подход К. Гёбс, рассматривающей ритуал как контекстную рамку для мифем в текстах. **О. Л. Ахунова** (РГГУ, Москва; Национальный исследовательский ун-т «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Мифотворчество Пиндара и архаическая иконография» рассказала о версии происхождения авлоса, описанной Пиндаром, где изобретение этого музыкального инструмента связывается не с Афиной, а с подвигом Персея и плачем горгон по обезглавленной сестре. Исследовательница выдвинула версию о вторичности данного текста по отношению к изображениям на фрон-

тонах храмов и мелкой скульптуре. В докладе «Имена героев как ключи к мифу и ключи к поэтике» **Н. В. Брагинская** (РГГУ; НИУ ВШЭ, Москва) сопоставила имена мифических героев и тождественные им антропонимы в античной и более поздней литературе. Если в мифе имя имеет семантическую нагрузку и часто является «эмбрионом сюжета», то в литературе создание антропонимов оказывается выразительным авторским приемом, символическим и интертекстуальным инструментом. **Ю. Е. Берёзкин** (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН / МАЭ РАН, Санкт-Петербург; Европейский ун-т в Санкт-Петербурге / ЕУ СПб) в докладе «Странствующая героиня и ее братья. Незамеченный сибирский сюжет и фольклористика как историческая дисциплина» на примере соответствующего сюжета, распространенного от Нижнего Амура до Западной Сибири, продемонстрировал необходимость включения фольклора данного региона в международные указатели фольклорных мотивов (например, АТУ), а также в антологии и обзоры. **В. Я. Петрухин** (Ин-т славяноведения РАН; НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Один — владыка Вальхаллы: история и археология сюжета» на археологическом материале показал, что представления о «воинском рае» в Скандинавии сформировались еще до эпохи викингов, в вендельскую эпоху (VI–VIII вв.). **Т. М. Михалева** (независимый исследователь, Москва) рассказала о влиянии скандинавских мифов на исландские саги. Тексты, которым порой приписывается историчность, на самом деле часто заимствуют сюжетные схемы и образы мифов, элементы скальдической поэзии, а также опираются на сборники законов. **М. Ю. Реутин** (Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ / РАНХиГС,

Москва) в докладе «Трикстер Мелетинского и средневековый шут» высказал мнение о необходимости корректировки гипотезы Мелетинского о прямой преемственности образов шута и трикстера архаических мифологий. Докладчик, в частности, отметил роль творца хаоса, приписываемую шуту в средневековых шванках, а также рассмотрел древнегерманские изображения громовника с элементами шутовского костюма. **А. А. Соловьёва** (РГГУ, Москва) в докладе «Новые функции традиционных персонажей в современном монгольском фольклоре» рассказала о том, как в современных интерпретациях преломляются традиционные монгольские представления об амбивалентных духах местности (*лус-савдаг*).

Вторая секция, посвященная эпосу, открылась докладом **Т. Ф. Теперик** (Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова / МГУ) «Античный эпос: поэтика авторских обращений», в котором речь шла о постепенном, коррелирующем с развитием письменности возрастании роли авторских инвокаций в античных эпических поэмах и о том, что функции обращений автора к персонажам и читателям различаются в зависимости от жанра и стиля текста. **В. Г. Мостовая** (РГГУ, Москва) в докладе «Поэтика книжного героического эпоса: сравнения в “Аргонавтике” Аполлония Родосского» продемонстрировала, как изменились система образов, лексика и функции эпических сравнений в эпоху эллинизма по сравнению с эпохой Гомера. **И. Г. Матюшина** (РГГУ, Москва) в докладе «О формульном стиле древнегерманской поэзии» на примере «Англосаксонской хроники» представила свое исследование функций формульного стиля в письменных поэтических текстах. **Е. В. Кравченко** (РГГУ, Москва) рассмотрела систему организации лексики в древнеанглийской поэзии на примере синимов моря в «Беовульфе». Докладчица полемицировала с теорией формульности М. Пэрри и А. Лорда, опираясь на анализ аллите-

рационального стиха Е. М. Мелетинского и мнение Ю. М. Лотмана о том, что форма стиха не только выражает, но и порождает информацию. **Н. Ю. Гвоздецкая** (РГГУ, Москва) в докладе «Взаимодействие устной и книжной словесности в древнеанглийском поэтическом дискурсе» проанализировала сочетание устных и книжных приемов в поэме Кюневульфа «Елена». По мнению докладчицы, аллитерационный стих и формульность, характерные для устной традиции, были унаследованы формировавшейся книжностью. **И. В. Ершова** (РГГУ; РАНХиГС, Москва) рассказала о том, как «Песнь о моем Сиде» пересказывается в прозе в испанской «Хронике двадцати королей», о техниках прозификации и о том, как канва биографии эпического героя задается устной традицией. **М. В. Станюкович** (МАЭ РАН, Санкт-Петербург) обсудила проблему утраты смысла понятий (иногда и самих понятий) при переходе в иноязычную терминологическую систему. В частности, докладчица предложила ввести в англоязычную фольклористику термин «одинокый герой» (предположительно принадлежащий Е. М. Мелетинскому), переводя его на английский как «lonely hero».

Второй день конференции открыла секция «Сказочные сюжеты в устной и книжной словесности». **О. Б. Христофорова** (РГГУ; РАНХиГС, Москва) выступила с докладом «Чудесный vs демонический супруг: мифологический сюжет и режимы онтологии», в котором предложила взглянуть на некоторые мотивы русской мифологической прозы в свете мифологии уральских народов. В таком ракурсе мотив сексуального преследования героини демоном можно рассматривать как инверсированный рассказ об экзогамном браке. **А. Б. Старостина** (РГГУ; НИУ ВШЭ, Москва) в докладе «Секрет Мелюзины: змеинная жена в Европе и в Китае» рассказала о возможных причинах одновременного появления рассматриваемого сюжета в Западной Европе и Китае в XII в. и о предполагаемых каналах его передачи, обусловленной взаимодействием ислама и зороастризма и влиянием иранской литературы. **О. М. Мазо** (РГГУ; НИУ ВШЭ, Москва) посвятила свой доклад «Ежи-оборотни в китайских текстах IX–XIX вв.» трансформации образа ежей-оборотней: подобно другим персонажам этого типа в китайской культуре, они могут быть как зооморфными домашними духами, способными к самосовершенствованию и обретению человеческого облика и бессмертия, так и опасными для человека оборотнями-соблазнаителями. **Е. Е. Левкиевская** (РГГУ, Москва) рассказала о диалектном распределении у восточных славян трех типов домового: антропоморфного и двух зооморфных — в виде ласки и домашней змеи. Показав, как эти образы соотносятся

между собой, и продемонстрировав на картах их ареалы, докладчица предложила объяснять их распределение мифологической картиной мира восточных славян. **О. В. Попова** (РГГУ, Москва) рассмотрела трансформации сказочной сюжетной схемы в эпической традиции на материале старофранцузских поэм «Беатрикс» и «Элиокс» (сюжет о рождении Рыцаря с лебедем). Были отмечены характерные изменения сказочного сюжета в эпической традиции — появление темы божественного вмешательства, ослабление роли чудесного происхождения матери детей-лебедей, переход роли спасителя от сестры к брату, а также усиление вредительской роли свекрови, поведение которой объясняется одержимостью дьяволом. **Т. А. Михайлова** (МГУ, Москва) проанализировала разновременные и межкультурные реализации сюжетной схемы о роковой и трагической любви между женой (невестой) правителя и его родственником (приближенным), обозначив сюжет как «Предание о Тристане и Изольде». Докладчица сосредоточилась на таком важном элементе сюжета, как мотив каузации запретной любви через особую деталь (любовный напиток, волшебная родинка и пр.), а также на фигуре третьего лица, которое своим вмешательством интродуцирует активацию «магической детали». По мнению Т. А. Михайловой, все рассмотренные сюжеты в рамках анализируемого эпизода укладываются в пятикомпонентную схему: героиня, герой, старый муж, волшебное средство, чудесный (псевдо)помощник. **Л. Г. Каяниди** (Смоленский гос. ун-т) рассмотрел структурно-семантическую типологию восточнославянского сказочного сюжета о превращении в кукушку или другое орнито- или зооморфное существо. По мнению докладчицы, этот сюжет выделяется в корпусе восточнославянских сказок тем, что недостача в нем устраняется в логике бриколажа, т. е. непрямым путем. Доклад **В. Е. Добровольской** (Гос. Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Москва) был посвящен заимствованиям русскими сказочниками литературных сюжетов как из западноевропейских сказочных сборников, так и из художественной литературы.

В докладах четвертой секции обсуждались проблемы исторической поэтики. **С. И. Гиндин** (РГГУ, Москва) в своем докладе говорил о представителе поколения Мелетинского — Лотмана, благодаря трудам которых была признана научная важность проблематики поэтики. **С. Н. Зенкин** (РГГУ, Москва; НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) в докладе «К поэтике интрадиетического образа» продемонстрировал, как искусственный визуальный образ (фотография, картина, статуя) может быть влетен в повествование и стать актантом. Изучив его, можно понять один из важных механизмов

динамики культуры — функционирование в ней изображений. **А. С. Архипова** (РГГУ; РАНХиГС, Москва) рассказала об эволюции образа дурака в русском анекдоте с конца XIX по начало XXI в., особое внимание уделив превращению «армянского анекдота» в анекдот про «армянское радио». **Г. А. Левинтон** (ЕУ СПб) в докладе «От чаши до губ (от пословицы до мотива)» проследил исторический путь, межжанровые трансформации и варианты мотива, в соответствии с которым герою не может / не успевает что-либо съесть или выпить (ср. «между ртом и куском многое может встрять» у Авла Геллия). **И. К. Стаф** (Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН / ИМЛИ РАН, Москва) в докладе «Рождение новеллы из духа Аристотеля» описала эволюцию поэтической рефлексии, направленной на жанр новеллы. **А. Л. Топорков** (ИМЛИ РАН, Москва) рассказал о многочисленных преломлениях образа Саломеи в фольклоре, литературе и искусстве Средневековья и Нового времени. **М. Л. Андреев** (ИМЛИ РАН, Москва) в докладе о жанровом составе драматургии Пиранделло показал, что, несмотря на предпочтение иных, нежанровых типов классификаций по отношению к пьесам Пиранделло, жанровый подход к ним имеет эвристическую ценность.

Пятую секцию, посвященную традиционным и нетрадиционным представлениям в фольклоре, открыла **С. Е. Никитина** (Ин-т языкознания РАН, Москва), в докладе «Структура концептосферы веры в народном христианстве» сравнившая сотериологический аспект русских православных духовных стихов и духовных песен молокан. **Л. Раденкович** (Ин-т балканистики САНИ, Белград, Сербия) в докладе «Об одном общеславянском фольклорном мотиве: повитуха в демоническом мире» рассмотрел сюжет СУС 677*** на материале восточно- и южнославянских нарративов. **К. С. Задоя** (Немецкий центр славистических исследований, Дюссельдорф, Германия) проанализировала традиционные верования славянского населения Украинских Карпат о вредности любовной тоски, о демонических опасностях, с ней связанных, и о ритуальных способах ее преодоления. **Д. Джурич** (Белградский ун-т, Сербия) рассмотрела народные легенды, баллады и песни балканских славян о св. Неделе и св. Пятнице, часть которых связана с апокрифическим сюжетом о посещении Богородицей того света. **О. Ю. Бессмертная** (РГГУ; НИУ ВШЭ, Москва) показала, как стереотипы массовой литературы о Кавказе послужили основанием для построения автобиографии и жизненной стратегии писателя и журналиста Эттингера, умершего в 1919 г. в шведской тюрьме под именем Магомет-Бека Хаджетлаше.

Доклад **О. Б. Вайнштейн** (РГГУ, Москва) был посвящен «живым картинам» и шарадам в салонной культуре XIX — начала XX в.; тема моды и светского этикета в связи с «живыми картинами» была рассмотрена на примере романа Э. Уортон «В доме веселья». **В. А. Мильчина** (РГГУ; РАНХиГС, Москва) на материале «Кодекса литератора и журналиста» 1829 г. рассказала о жанре кодекса, популярном во Франции в конце 1820-х гг., и о статусе литератора в эти годы. Конференционную часть завершил **З. Д. Джапуа** (Абхазский гос. ун-т, Сухум, Абхазия),

рассказавший о вкладе Е. М. Мелетинского в кавказское эпосоведение: Елеазар Моисеевич ввел изучение эпоса народов Кавказа в широкий мировой контекст и сам использовал кавказский материал, формулируя теорию происхождения героического эпоса.

Закрывая чтения, С. Ю. Неклюдов представил новые издания трудов Е. М. Мелетинского: третье, дополненное издание книги «Миф и историческая поэтика. Избранные статьи. Воспоминания» и второе издание учебного пособия «От мифа к литературе» (обе книги

опубликованы издательством РГГУ в 2018 г.). Кроме этого, С. Ю. Неклюдов анонсировал новый научный журнал «Фольклор: структура, типология, семиотика», который начал издавать Центр типологии и семиотики фольклора РГГУ. Первый номер журнала будет посвящен 100-летию со дня рождения Е. М. Мелетинского.

Ю. В. Сарычева,
магистрант Российского гос.
гуманитарного ун-та
(Москва)

ЭТНОМУЗЫКОЛОГИЯ БУДУЩЕГО: конференции молодых ученых в Центре русского фольклора

В последние годы многие образовательные и научные организации культуры и искусств регулярно проводят научные форумы с участием молодых ученых: выпускников, аспирантов, магистрантов. Каждая из таких конференций, как правило, имеет свое научное «лицо» и приоритеты, определяемые теми исследовательскими направлениями и методами, которых придерживаются сотрудники данной организации.

Центр русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова недавно присоединился к «молодежному научному движению», организовав две межрегиональные научно-практические конференции молодых исследователей традиционной народной культуры, прошедшие **24–25 мая** и **6–7 декабря 2018 г.** В информационных письмах не содержалось каких-либо ограничений относительно тематики докладов; более того, эти научные собрания изначально задумывались организаторами как междисциплинарные. Однако сложилось так, что первыми на приглашение принять участие в конференции откликнулись этномузыкологи и будущие руководители народно-хоровых коллективов — студенты и аспиранты московских вузов (Московского гос. института культуры, Московской гос. консерватории им. П. И. Чайковского, Российской академии музыки им. Гнесиных), Российского института истории искусств (Санкт-Петербург), Санкт-Петербургской гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, Тверского музыкального колледжа им. М. П. Мусоргского и Тульского колледжа искусств им. А. С. Даргомыжского. Такой состав участников представляется закономерным, если учесть, что все эти учебные центры в последние годы ведут интенсивные полевые исследования,

которые не только ежегодно вводят в научный обиход большой объем новых материалов, но и позволяют отслеживать современные тенденции в традиционной народной культуре, всё активнее проявляющиеся в последние годы.

По замыслу организаторов молодежный научный форум призван предоставить молодым исследователям, делающим свои первые шаги в области науки, возможность совершенствования навыков устных выступлений, умения презентовать, обосновать и защитить свои научные позиции.

Конечно же, степень самостоятельности докладов, отобранных для включения в программу конференций, была различной: во многих из них явно проследилось влияние педагогов — научных руководителей и консультантов молодых этномузыкологов. Однако следует отметить и то, что практически во всех выступлениях содержалось много нового, ранее не отмечавшегося ни в публикациях, ни в устных научных презентациях последних лет.

Участники конференций рассказали об итогах собственной экспедиционной работы и архивных разысканий, ставших основой их курсовых и дипломных работ, представили инновационные проекты, разработанные с их непосредственным участием. Большинство выступлений касалось современного состояния локальных музыкально-фольклорных традиций и жанров обрядового музыкально-поэтического фольклора.

Ряд выступлений был посвящен обрядовым и праздничным формам, связанным с предбрачным периодом в жизни традиционного социума. Эта тема закономерно вызвала интерес у многих участников, оказавшись созвучной их возрасту. **Лия Муллаянова** (РАМ им. Гнесиных) на майской конференции сообщила о своем экспедиционном от-

крытии — *кулочках* — молодежных собраниях, проводившихся вплоть до последних десятилетий XX в. в южно-русских селах на реке Пене (Белгородская область). В своем выступлении в декабре докладчица продолжила данную тему уже на другом региональном материале, обратившись к звуковысотному строению «походячих» (хороводных и игровых) песен нижнего Приангарья.

Иван Токарев (МГК им. П. И. Чайковского) также был участником обеих конференций. Его первый доклад, посвященный проходам весны и молодежным гуляниям весенне-летнего периода в русских селах Татарстана, содержал множество интересных деталей, выявленных в фольклорных экспедициях Московской консерватории, прошедших под научным руководством доктора искусствоведения Н. М. Савельевой. Дальнейшее изучение темы вызвало у молодого исследователя интерес к глубинным мифологическим смыслам песенных сюжетов, лежащих в основе календарно-обрядовых и хороводных песен, оформляющих границу весеннего и летнего сезонов в выбранном регионе. Свои идеи И. Токарев изложил на декабрьской конференции в докладе, который вызвал бурную и неоднозначную реакцию аудитории. Многие положения этого доклада были восприняты как субъективные и умозрительные, не находящие документального подтверждения и поэтому остающиеся на уровне смелых, но бездоказательных гипотез.

Выпускница МГИК **Анастасия Тихонова** в докладе «Молодежные танцевальные вечёрки в современной городской среде как способ актуализации традиционной народной хореографии» представила иной круг проблем, связанных с «молодежной» тематикой. Оказалось, что традиционные формы молодежных собраний органично входят в досуговую сферу современного города, сохраняя не только игровые, вокально-инструментальные и хореографические формы, сложившиеся в различных региональных традициях, но и свои культурные функции, связанные с общением молодых людей предбрачного возраста и выбором пары для семейного союза.

Логическим продолжением «молодежной» тематики стали исследования свадебного ритуала в его локальных версиях, ранее не представленных в научных трудах и песенных сборниках. Учащиеся Тверского музыкального колледжа им. А. С. Даргомыжского **Татьяна Несмашная** и **Людмила Дарий** рассказали о свадьбе в различных районах Тверской области — региона, по сей день остающегося «белым пятном» на музыкально-фольклорной карте России. **Ульяна Гуреева** (РАМ им. Гнесиных) в докладе, прочитанном на декабрьской конференции, обратилась к свадебному ритуалу на территории русско-белорусского пограничья, в Ершичском районе Смоленской области. Эта работа была выполнена в процессе подготовки к изданию очередного выпуска Смоленского музыкально-этнографического сборника — многотомного издания, над которым в последние десятилетия работает большой коллектив гнесинских этномузкологов. Большой интерес вызвало выступление представительницы той же научной школы **Марии Савиновой**, посвященное одной из переселенческих свадебных традиций Южной России — села Пчелиновка Бобровского района Воронежской области. Первые жители села пришли на южные окраины Московского государства с земель Верхнего Поволжья (и поэтому особенно интересно было сопоставление этого музыкального материала с тверскими записями!) и со Средней Сухоны. Вплоть до 1970-х гг. в песенном репертуаре села сохранялись групповые свадебные голошения — жанр, нехарактерный для южнорусских областей, отсылающий нас к музыкальным традициям Русского Севера.

Свадебный обряд Оренбургской области стал объектом изучения двух участников. **Наталья Яблокова** (РАМ им. Гнесиных) сосредоточила свое внимание на динамике ритуала и соотношении традиционных и современных его форм; **Кирилл Плетнев** (СПбГК им. Н. А. Римского-Корсакова) обратился к характеристике акционального кода свадьбы оренбургских казаков Новой линии и представил разработанную им сложную схему обряда, включающую множество эпизодов, связанных не только с перемещениями его участников и совершаемыми ими обрядовыми действиями, но и с хореографическими формами, органично входящими в праздничную линию ритуала. Близким по тематике, но выполненным на материале иной этнической культуры оказался доклад аспирантки Российского института истории искусств **Елены Петровой** «Пространственно-временные корреляты марийской свадьбы».

Парадокс, хорошо известный фольклористам: наиболее «живой» и активной формой фольклорных традиций повсеместно остается похоронно-поминальный обрядовый комплекс, что,

конечно же, обусловлено не только актуальностью мифологических представлений, связанных со смертью, но и глубоко укорененным в народной культуре культом предков (достаточно вспомнить количество поминальных дней, поныне отмечаемых народами нашей страны). Это нашло отражение и в программах молодежных конференций. В декабрьских докладах **Лилии Слоквы** (РАМ им. Гнесиных) и **Елизаветы Аньшиной** (СПбГК им. Н. А. Римского-Корсакова) о музыкальных жанрах южнорусских похоронно-поминальных обрядов и в докладе **Анастасии Максимовой** (ТвМУ им. М. П. Мусоргского) о похоронных традициях Лесного района Тверской области были подробно освещены многие ранее неизвестные факты, относящиеся к этой сфере музыкального фольклора.

Хотя интерес к календарно-обрядовым жанрам по мере угасания корневых форм народной обрядовой культуры постепенно уменьшается, многое в этой области, судя по темам обеих конференций, остается недостаточно изученным. Это неизвестные формы святочной обрядности, о которых на примере торжеских записей рассказала **Любовь Калина**, выпускница Тверского музыкального училища, а в настоящее время студентка РАМ им. Гнесиных; локальная специфика напевов «грязных» песен, отмечающих проводы весны на западнорусских территориях (доклад студентки РАМ им. Гнесиных **Яны Яковлевой**); редкий обряд «свеча», зафиксированный в западных районах Смоленщины, который стал объектом рассмотрения в майском докладе **Лилии Слоквы** (РАМ им. Гнесиных). Последняя тема интересна еще и тем, что, судя по записям рубежа XX–XXI вв., этот обряд переживает в настоящее время фазу стихийного возрождения, вызванного бурным развитием фольклоризма в сельской среде.

Хотя выступления, темой которых стали необрядовые жанры музыкального фольклора (лирические протяжные песни и народные романсы), были немногочисленными, они тем не менее вызвали большой интерес по причине своей аналитической направленности. Среди них доклад **Алёны Березовской** (РАМ им. Гнесиных) о протяжных песнях Приангарья, рассмотренных в свете народной «теории» многоголосия, в котором был представлен подробный анализ традиционной терминологии; сообщение студентки того же вуза **Татьяны Бревновой** о песенных вариантах «Пташка-канарейка»; обзор современных звукозаписей народных романсов, представленный **Любовью Ершовой** (ТвГУ им. М. П. Мусоргского), и доклад **Ольги Зоричевой** (РАМ им. Гнесиных) о композиционной структуре покаянных стихов книжной традиции, поразивший всех слушателей научной

зрелостью и глубиной подхода к материалу.

Ряд докладов был посвящен современному состоянию локальных певческих традиций Курской, Тульской, Пензенской, Нижегородской областей (**Екатерина Арбузова**, РАМ им. Гнесиных; **Екатерина Бурдаева**, МГИК; **Василиса Тарасенко** и **Дарья Веременико**, Тульский колледж искусств им. А. С. Даргомыжского).

В 2017 г. открылось направление народной хореографии в магистратуре Академии русского балета им. А. Я. Вагановой (Санкт-Петербург). Это долгожданное событие дало возможность этномузкологам получить серьезное базовое образование в области изучения традиционных форм народного танца. Одним из первых результатов новой образовательной инициативы стали доклады молодого этнохореографа **Марии Сивковой** о новгородских кадрилиях и о современных способах графической фиксации народного танца.

В конференциях принимали участие представители двух ветвей народно-певческого образования. При всем различии народно-хорового и этномузкологического подходов общим для них остается обширное предметное поле, связанное с теорией и практикой фольклорного исполнительства. Поэтому вполне закономерным было включение в программы конференций докладов, посвященных сценической репрезентации музыкального фольклора (**Алена Анисимова**, РАМ им. Гнесиных), истории становления фольклорного движения в регионах России (**Оксана Бабкина**, ТКИ им. А. С. Даргомыжского), истории формирования и методики распевания народно-хоровых коллективов (**Татьяна Малкова**, РАМ им. Гнесиных) и, наконец, менеджменту в области профессионального хорового исполнительства (**Наталья Андреева**, РАМ им. Гнесиных).

Все доклады были представлены на высоком техническом уровне, богато иллюстрированы фото- и видеоприемрами.

В настоящее время в Центре русского фольклора ГРДНТ им. В. Д. Поленова идет работа над сборником статей молодых исследователей по материалам двух конференций, который даст возможность широкому кругу людей, объединенных интересом не только к музыкальному фольклору как таковому, но и к процессу его изучения, познакомиться с трудами молодых ученых, от которых во многом будет зависеть будущий облик российской науки о традиционной музыкальной культуре.

Е. А. Дорохова,
канд. искусствоведения,
ГРДНТ им. В. Д. Поленова
(Москва)



В этом номере «Живой старины» мы публикуем статью Д. В. Бутеева и А. Г. Сибиченкова о неофициальных названиях смоленских памятников (с. 44–49). Здесь представлены фотографии некоторых монументов, названия которых описываются в статье.



Арт-объект «Надежда студента» («Халява»). 2018 г. Фото О. В. Беловой



Памятник Карлу Марксу («Муромец», «Голова» и т.д.). 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева



«Лось» (скульптура в сквере у кафедры анатомии человека Смоленской медакадемии). 2014 г. Фото Д. В. Бутеева



Голова Карла Маркса зимой. Неофициальное название «Пивная кружка» памятник получил потому, что зимой он часто покрыт снегом, напоминающим пивную пену. 2012 г. Фото К. Ю. Аболонко



«Человек с ружьём» на ул. Кирова. 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева



Памятник М. О. Микешину («Мальчик с тортиком», «Мишка на комод» и т.д.). 2012 г. Фото В. Ю. Сергеева

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- О. Д. Сурикова (Екатеринбург). Еще раз о значимости «большой воды» для поморов (лексические данные)
- В. С. Кучко, Т. А. Макшакова (Екатеринбург). Летние праздники Поонежья
- В. А. Шилкин (Волгоград). Обряды весеннего цикла в Волжском Поволжье и Подонье. Вербное воскресенье и Егорьев день
- Т. В. Авилин (Минск, Республика Беларусь). Русский фольклорный материал по метеорологии и астрономии в Эстонском фольклорном архиве Эстонского литературного музея



▲ Туес. Конец XIX в. Вологодская губ. (русские)

- ▶ Женский головной убор — кокошник («какушник»). XIX в. Симбирская губ., Сызранский уезд (русские).



Экспонаты, которые демонстрировались на выставке «Древо жизни» в Российском этнографическом музее (12 апреля — 14 октября 2018 г.). Фото О. В. Ганичевой



Женский свадебный платок. Начало XX в. Пермская губ., Красноуфимский уезд (марийцы)



Фрагмент подзора к простыне. XIX в. Псковская губ., Торопецкий уезд (русские)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **О. Е. Самсонова**

Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3
Тел.: 8 (495) 621-43-50
E-mail: zhst-red@yandex.ru
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

© «Живая старина», 2019

Журнал зарегистрирован в Министерстве цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство № ФС77-73498 от 24 августа 2018 г.
Подписано в печать 02.07.19
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 895.
Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru