

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(62)2009

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Адрес редакции: 119034,

Москва, Турчанинов пер., 6

Тел.: (499) 245-2205, 245-2079

факс: (499) 246-9323

Е-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 23.04.2009. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии

ОНО «Типография Россельхозакадемии» 850 экз.

115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12

Рукописи не возвращаются. При перепечатке
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2009

*На 1-й стр. обложки: Рыбацкая лодка с
пугалом для отпугивания птицы корморан;
справа от лодки сложены шесты для тальяна
(пáлози). Местность Зелёнка (Болгария). 2007 г.
Фото О.В. Трефиловой*

*На 4-й стр. обложки: Инициал «Х» из Фро-
ловской Псалтири (XIV в.), изображающий
человека, пьющего из кубка*

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

- М.Г. Бабалык, А.В. Пигин.* «Эротические загадки» в «Беседе трех святителей» 2
С.В. Алпатов. «Игральные карты — Библия»: фольклорная версия
новоевропейского культурного кода 5
М.В. Сёмкина. Апокрифический текст о 12 пятницах из Касимовского уезда
Рязанской губернии 7

ОХОТНИКИ И РЫБОЛОВЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- И.А. Швед.* Традиционные верования белорусов, связанные с охотой 8
Медная пуговка (охотничья быличка). Публикация *Д.В. Громова* 10
О.Р. Николаев. «С птицами я разговариваю...» (из устных рассказов
охотника-промысловика) 11
Рассказы об охотниках из записок краеведа Т.В. Ажгибкова.
Публикация *А.Н. Власова* 13
М.Д. Алексеевский, А.И. Васкул, И.В. Козлова, Н.Г. Комелина. Традиции рыбаков
и зверобоев Терского берега Белого моря 15
Ю.В. Ляхова. Магия каргопольских и няндомских охотников и рыбаков 19
О.В. Трефилова. О рыбаках и охотниках в Болгарии 22
И.Ю. Назарова. О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке 26
В.Е. Добровольская. «Всяка рыба хороша, коли на уду пошла...»
Запреты и предписания, связанные с рыболовством 29
Н.А. Морозова, Ю.А. Новиков. «Отец рыбак, и сын в воду смотрит...»
(рыболовный промысел у старообрядцев Западного Причудья) 32
Ю.В. Халюков. Названия промысловых рыб в лексике рыбаков Орловской области 35

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ МИРА: НАРОДЫ АФРИКИ

- Е.С. Котляр.* Фольклор народов Тропической и Южной Африки 39
Ю.Е. Берёзкин. Мифология Африки: ареальное распределение мотивов 43

ЭКСПЕДИЦИИ

- Л.В. Хирьянова.* Экспедиция к старообрядцам Белгородской области 46
Обряды и обычаи деревни Копань Гомельской области.
Публикация *Г.И. Лопатина* 49

ЮБИЛЕИ

- К юбилею К.Е. Кореповой 52

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Дж. Бейли.* Издание былин Печоры и Мезени 53
В.Е. Добровольская. Новая книга курских лингвофольклористов 55
З.Д. Джасауа. Книга о фольклоре народов Северного Кавказа 56
Д.С. Николаев. Ряженые без границ 58
М. Кыйва, А. Куперьянов, Л. Везик. Знакомьтесь — BERTA: База данных
по эстонским народным календарным праздникам 60
О.В. Трефилова. Авторефераты диссертаций по фольклористике и этнографии,
защищенные в 2007—2008 гг. на русском языке 63

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- Памяти Лидии Георгиевны Невской (1938—2008) 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Т.Г. Иванова.* XVII научный семинар-симпозиум «Народная культура Сибири» 66
С.А. Жиганова, Л.М. Белозурова. Конференция «Традиционные музыкальные культуры
на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования» 69

1—6 февраля 2010 г. Государственный республиканский центр русского фольклора проводит Второй Всероссийский конгресс фольклористов. В качестве одной из тем предстоящего Конгресса заявлена тема «Фольклор: письменная и устная традиции». В преддверии Конгресса мы открываем этот номер журнала «Живая старина» рубрикой, посвященной различным аспектам соотношения устной и книжной традиций в народной культуре.

М.Г. БАБАЛЫК,
А.В. ПИГИН

«ЭРОТИЧЕСКИЕ ЗАГАДКИ» В «БЕСЕДЕ ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ»

Различные тексты эротического фольклора, в том числе загадки, в последние годы активно вводятся в научный оборот. Так, в сборнике «Русский эротический фольклор» опубликованы две достаточно полные подборки эротических загадок из фольклорного архива МГУ и личного архива И.А. Подюкова¹. Некоторое количество подобных загадок восточного происхождения содержится в сборнике А.Н. Журина². Детские эротические загадки-«обманки» опубликовал М.Л. Лурье³.

Дополнить этот материал, а также взглянуть на него с несколько другой стороны позволяет известный памятник русской рукописной книжности — переводной греческий апокриф «Беседа трех святителей». Текст построен в форме вопросов и ответов преимущественно на библейские темы, которые изложены от имени виднейших иерархов IV в. Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова. «Беседа» была очень популярным чтением на Руси, в рукописной традиции она бытовала вплоть до недавнего времени и сохранилась в большом числе списков и вариантов XV—XX вв.⁴ Материалом для настоящей статьи послужили списки «Беседы» XVII—XIX вв. из рукописных собраний Москвы и Петербурга.

В некоторых списках «Беседы» встречаются вопросы и ответы (по сути — загадки), которые на первый взгляд кажутся неуместными в «душеполезном» тексте. Вопрос вызывает «телесные», эротические ассоциации, ответ же переводит смысл в высокий духовный план. Загадки построены на столкновении высокого и низкого, сакрального и профанного. Такие воп-

росо-ответные пары с амбивалентной семантикой еще не были предметом специального исследования, хотя в свое время и обратили на себя внимание В.Н. Перетца⁵.

1. Достаточно часто в списках «Беседы» встречаются различные варианты загадки о земле. Согласно одному варианту, в землю просится Христос: «Вопрос: Что [внук] рек бабе: Положи мя в себе <...> И баба рече внуку: Как ми положити в себе, а ты мне отец? Ответ: Баба есть земля, а внук — Христос» (ИРЛИ, Латгальское собрание, № 168). Более отчетливо эротический подтекст присутствует в варианте, в котором о погребении просит Авель: «Вопрос: Внук рече бабе: Положи мя у себя. И рече ему баба: Как тебя хошу положити, еще есмь девою? Ответ: Авель — земли, тои бе первый мертвец на земли» (ИРЛИ, Пинежское собрание, № 197). Известны и такие варианты: «Вопрос: Кто есть молодец рече: Дева, пусти меня в себе. Отвеща ему дева: Како пушу, понеже аз есмь ни от кого еще не растленна? Ответ: Молодец есть вторый сын Адамов Авель, попросился в землю погребстися в земле, тогда бысть чиста, аки дева нерастленна» (ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 38); «Что отрок у девицы просит: Девица, дай мне свое, и а[з] в нее положу свое, а как понадобится мое мне, и а[з] возьму свое к себе, а твое отдам тебе? Ответ: Созда Бог Адама от земли, и положи в него душу от Святаго Духа, а как умре Адам, и тело его положи в земле, а душа его отиде к Богу» (РГБ, ф. 732, № 41). Эротический смысл здесь еще более отчетлив: назойливый «молодец» (или «отрок») посягает на честь юной девицы. Диалог библейских персонажей с землей вызывает в рассмотренных фрагментах ассоциации с коитусом («положи мя в себе», «пусти мя в себе», «аз в нее положу свое»), который отожд-

ествляется одновременно со смертью (в землю вкладывается тело) и рождением (в тело вкладывается душа).

2. Другая «эротическая загадка» известна нам по двум рукописям из одного региона (ИРЛИ, Латгальское собрание, № 168, 257): «Вопрос: Сестра моя юная сосцу не имела, и не восхоте ея жених. Ответ: Душа человеческая непокаявшаяся, и не приемлет ю Христос». Снова «телесный» смысл, заключенный в вопросе, в ответе переводится в духовный план. Физический недостаток становится причиной, по которой девушка не может разделить брачные узы с женихом (в ответе поясняется — Христом). В таком прочтении этот вопрос сближается с известной евангельской притчей о неразумных девах, которым для входа в брачный чертог не хватило масла в светильниках (Мф. 25: 1—12); возможно также, данная загадка восходит непосредственно к следующему отрывку из Песни Песней Соломона: «Есть у нас сестра, которая еще мала, и сосцов нет у нее; что нам будет делать с сестрою нашею, когда будут свататься за нее?» (Песн. 8: 8).

3. Эротический намек можно усмотреть и в загадке-притче о царе Давиде: «Вопрос: Бе некий муж, име у себя жену честну, и та жена име у себя 150 девиц, и даша ему всех девиц на утешение, они с ними веселяшеса во все дни и ночи, и те девицы имеху у себя 10 жен, служащо они же десять ему, и те на утешение, он же оными веселяшеса, и той му[ж], имея два кладезя чистые, из тех кладезей течет благодать Божия и обмывает скверну грехов его; близ бе вечера, и прииде волк от пустыни и пожре его. Ответ: Муж есть царь Давид, а жена его — псалтырь, а девицы — 150 псалмов, а десять жен — песни прароческия, он же веселяшеса с ними непрестанно, он же име гору — главу свою, и два кладезя — очи его, из них же текут слезы и обмывают грехи его,

МАРИНА ГЕННАДЬЕВНА БАБАЛЫК; Карельский гос. пед. ун-т (Петрозаводск); АЛЕКСАНДР ВАЛЕРЬЕВИЧ ПИГИН, доктор филол. наук; Петрозаводский гос. ун-т

и прииде кончина — смерть пожре его, аки волк от пустыни» (ИРЛИ, Пинежское собрание, № 16). Эротический смысл здесь не эксплицирован так отчетливо, как в предыдущих вопросах. Однако слова «веселяшесь», «утешение», «скверна грехов» вызывают «телесные» ассоциации, поскольку указание на женолюбие царя Давида является общим местом древнерусских текстов. Так, в том же списке «Беседы» содержатся следующие вопрос и ответ: «Вопрос: Кто непоставлен поп, дьякон отметник, певец блудник? Ответ: Непоставлен поп — Иоанн Предтеча, дьякон отметник — Петр апостол, а певец блудник — царь Давид»⁶.

Перечисленные варианты вопросов и ответов «Беседы», особенно вопросы о земле, близки фольклорному жанру эротической загадки, специфика которой «заключается в том, чтобы вопросом, содержащимся в первой части структуры, спровоцировать ложный эротический ответ»⁷. Эротическая загадка строится на обманутом ожидании, ее текст предполагает непристойность, но разгадка вполне прилична. По сути это загадки-розыгрыши: вопрошающий озорник «уличает» вопрошаемого простака в нескромных мыслях, в результате чего возникает комический эффект: «Чем потолще и длинней, / Тем для девушек милей (Девичья коса)»; «Волос на волос, / Тело на тело — / Начинается ночное дело (Веки и ресницы)»⁸.

Исследователи отмечают также, что в древности загадка имела магическое значение и загадывалась «в строго определенные моменты времени — глубокой осенью, на Рождество, на свадьбу», «магическая сила загадки возрастала, если в ней использовалась смелая эротическая ассоциация»⁹. Высказывалось мнение, что «загадки "с двойным смыслом" выполняли немаловажное значение для воспитания детей»: на их примере старухи знакомили своих подопечных со сферой сексуальных отношений¹⁰.

С фольклорными текстами «эротические» вопросы и ответы «Беседы» сближает прежде всего сам механизм загадывания. Так, и в «Беседе», и в фольклоре эротическая ассоциация возникает на сходстве действия — вкладывания одного предмета в другой. В «Беседе» тело человека погружается в землю, душа помещается в тело. В фольклорной загадке нога помещается в валенок или сапог, рука — в рукавицу или карман, ключ — в замок, нитка — в иголку, палец — в кольцо и т.п.¹¹ Ассоциация может возникать на основе сближения предметов по какому-либо общему признаку: например, в «Беседе» непокаявшаяся душа сравнивается с девушкой, имеющей неразвитую грудь (общий признак — отсутствие чего-либо необходимого), а в фольклоре — самовар сравнивается с «молодкой», у которой «загорелось в сердечке»¹². Вместе с тем между «Беседой»

и фольклорными текстами имеется существенное различие: загадываемые предметы в фольклоре принадлежат, как правило, сфере обыденного, повседневного (одежда, домашняя утварь, деревья, плоды и т.п.); в «Беседе» же за эротической ассоциацией стоят предметы сакральные. В тех случаях, когда фольклорная загадка посвящена христианской тематике, она чаще всего восходит к книжному источнику — к той же «Беседе». Так, например, в устном бытовании известна загадка о «духе и земле»: «Приходит отрок ко девице: "Девица! Девица! Дай мне свое, я свое вложу в твое; время придет, ты свое назад возьмешь, и я свое назад возьму"»¹³.

Если функции эротики в фольклоре в целом понятны¹⁴, то как объяснить наличие загадок с «плотским» подтекстом в «душеполезном» памятнике древнерусской книжности? Объяснить это невежеством книжников из полуграмотного народа невозможно: эти вопросо-ответные пары восходят к средневековым греческим источникам¹⁵. Обращает на себя внимание также частотность их в списках «Беседы» (особенно часто встречается вопрос о земле, в котором материально-телесная основа выражена наиболее ярко). Она свидетельствует о том, что такие вопросы не смущали благочестивых книжников и читателей и, следовательно, не противоречили фундаментальным законам христианской культуры.



Инициал «В» из евангелия 1358 г.



Инициал «Л» из Микюлина евангелия. XIV в.



Инициал «Р» из Юрьевского евангелия. XII в.

Не претендуя на исчерпывающий ответ на данный вопрос, обратим внимание лишь на одну типологическую параллель к «эротическим загадкам» «Беседы». Анализируемые тексты заманчиво сопоставить с инициалами и заставками тератологического стиля в русских (новгородских) рукописях XII—XV вв., где представлены своеобразные жанровые сцены: человек убивает зайца, другой склонился над костром и греет руки, пьяница подносит ко рту кубок с вином, скоморох играет на гусях, моющийся в бане обливается водой и т.п. Имеются и сюжеты «эротического» характера; таково, например, изображение обнаженной женщины с цветком в руке (литера «Р» в словах «Рече Господь», маркирующих изречение Христа). Мир этих изображений, на первый взгляд, трудно согласовать с сакральным текстом, к которому они отнесены (изображения встречаются в богослужебных книгах — евангелиях, псалтирях и др.). Плотское и духовное парадоксальным образом объединены в одном сюжете, как и в «эротических загадках» из «Беседы».

Интересную интерпретацию тератологического орнамента предложил Н.К. Голейзовский¹⁶. Исследователь не видит антагонизма между изображением и содержанием книг и считает, что в такого рода рисунках важно не то, что они изображают, а то, что они обозначают. В христианском искусстве и теологии есть два рода символов — «подобные» и «неподобные»: и те и другие призваны возводить «очи ума» к духовному созерцанию «мира мысленного». «Подобные» образы «подбирались по принципу ближайшего сходства и соответствия вещественного изображения невещественному духовному прообразу», «неподобные» же «создавались по принципу полной их противоположности и несоответствия их прообразам», при этом «чувственная природа несходных образов позволяла представить наиболее возвышенные состояния духовной жизни, совершенно недоступные адекватному отображению по принципу подобия»¹⁷. «Неподобные» образы помогали также, по учению Псевдо-Дионисия Ареопагита, скрыть священную истину от людей недалеких, склонных трактовать всё буквально. «Плотские» инициалы древнерусской тератологии являются, согласно выводам Голейзовского, «неподобными» образами, т.е. символическим изображением высокого через низкое. Так, изображение питья из

кубка внешне выглядит как кабацкая сцена, но символизирует евхаристию. Огонь костра, над которым человек греет руки, означает «образ божественного начала, согревающего душу посреди "мороза" страстей греховного мира»¹⁸. Многочисленные сети, сплетения, которыми опутаны звери, люди и птицы в тератологическом орнаменте, могут быть истолкованы как божественные «мрежи», в которые Господь «уловляет» все живые существа. Образ обнаженной женщины с цветком в руке может быть понят как символ человеческой души. Соглашаясь с такой трактовкой древнерусских инициалов, Н.И. Толстой в свою очередь дает следующее, очень важное и для понимания «Беседы», заключение: «...само сакральное начало столь возвышенно (в свете идей Псевдо-Дионисия Ареопагита. — М.Б., А.П.), что любой, даже самый священный язык не может приблизиться к нему и тем более достичь его высоты, и потому об этом начале и обо всем, к нему относящемся, можно говорить и языком более низким и даже совсем сниженным, ибо по сути это будет одним и тем же»¹⁹.

В средневековой «Беседе» реализуется тот же механизм сближения «неподобных» телесных образов и духовных прообразов, поэтому в ее «эротике» нет ни пародии, ни кощунства, ни грубого озорства. Возможно, здесь есть только лишенная всякой непристойности шутка, которая не противоречит христианской морали²⁰. В конечном счете, в этих загадках утверждается мысль, что весь мир — это мир Божий, а потому всё в нем — высокое и низкое, плотское и духовное — суть знаки божественного. Как в тератологическом «плетении», все предметы, явления и события духовной и материально-телесной сферы как бы прорастают одно в другом, образуя единый мир, лишенный дискретности и пустот, ибо любая его часть свидетельствует о целом.

Таким образом, при внешнем сходстве вопросов и ответов «Беседы» с фольклорными эротическими загадками семантика этих текстов всё же разная. Тем интереснее было бы проследить, какие новые функции приобретают вопросы «Беседы», проникая в устную традицию.

Примечания

¹ Русский эротический фольклор / Сост. А.Л. Топорков. М., 1995. С. 374—431.

² Журицкий А.Н. Загадки народов Востока: систематизированное собрание / Сост. А.В. Козьмин. М., 2007.

³ Стихотворные «обманки» // Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998. С. 541—542.

⁴ См.: Лурье Я.С. Беседа трех святителей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 89—93. Среди современных исследователей «Беседы» необходимо назвать Е.А. Бучилину и А. Милтену.

⁵ См.: Перетц В.М. Студії над загадками // Етнографічний вісник. Київ, 1932. Кн. 10. С. 142—144, 151.

⁶ В древнерусской «Повести о бражнике» царь Давид назван «прелободеем» (Русская демократическая сатира XVII века / Подгот. текстов В.П. Адриановой-Перетц. М., 1977. С. 85).

⁷ Низовцева С.Г. Загадки // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986—1991 гг.): Исследования и материалы. Сыктывкар, 1995. С. 150.

⁸ Загадки из фольклорного архива МГУ // Русский эротический фольклор... С. 384, 377.

⁹ Подюков И. Русская эротическая загадка // Русский эротический фольклор... С. 371; см. также: Лунатов В. Вверх дном: на чем основана природа эротических загадок // Родина. 1993. № 7. С. 104—106.

¹⁰ «Жили мы у бабушки, кушали оладышки...»: Детский фольклор Усть-Цильмы / Сост. Т.С. Канева. Сыктывкар, 2006. С. 105.

¹¹ См.: Загадки из фольклорного архива МГУ... С. 376, 386—392, 411 и др.

¹² Пермские загадки // Русский эротический фольклор... С. 430.

¹³ Садовников Д.Н. Загадки русского народа. СПб., 1876. № 2173.

¹⁴ См.: Топорков А. Эротика в русском фольклоре // Русский эротический фольклор... С. 5—18.

¹⁵ См.: Красносельцев Н.Ф. К вопросу о греческих источниках «Беседы трех святителей» // Записки Новороссийского университета. Одесса, 1891. Т. 55. С. 467, 471—472.

¹⁶ Голейзовский Н.К. Семантика новгородского тератологического орнамента // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. М., 1983. С. 197—249.

¹⁷ Там же. С. 198—199.

¹⁸ Там же. С. 234.

¹⁹ Толстой Н.И. Сеть (мрежа) (этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам) // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 241.

²⁰ Своим содержанием к «Беседе» близок латинский сборник «Joca monachorum» («Монашеские шутки, забавы»).

С.В. АЛПАТОВ

«ИГРАЛЬНЫЕ КАРТЫ — БИБЛИЯ»: ФОЛЬКЛОРНАЯ ВЕРСИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО КОДА

Исходной точкой исследования стал распространенный в Европе сюжет АТУ 1613 «[Игральные] карты — мой календарь и молитвенник». Славянские варианты представлены в АТУ (следом за СУС 1613 «Карты — календарь и молитвенник») одним белорусским и пятью русскими текстами¹, к которым следует добавить анекдот «Солдатская Библия» из сборника Д.И. Фридриха [9. № 119. С. 314—315], вариант из архива кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова², текст из солдатского рукописного альбома 1904—1905 гг.³, а также неизданный вариант из коллекции рукописного отдела ИРЛИ⁴.

Документированная история сюжета начинается английским текстом 1766 г. «Серьезное употребление карт», в котором слуга мирового судьи связывает карточные масти и фигуры с географией и историей Англии и Уэльса [16. S. 84]. Варианты сюжета с героем-слугой зафиксированы также в скандинавском фольклоре XIX в.

Гораздо большее распространение получила версия сюжета с героем-солдатом — в собственно фольклорных (устных и рукописных) вариантах безымянным, а в старопечатных английских и французских изданиях именуемым чаще всего Richard Middleton. Сравнение старейших текстов позволяет связывать генезис «солдатской» версии сюжета с Англией и Германией времен Ганноверской унии 1714—1836 гг.⁵ Из протестантского этноконфессионального ареала сюжет распространяется в течение XVIII—XIX вв. в католические страны. Североамериканские и латиноамериканские тексты XX столетия утрачивают живую связь с европейской культурной почвой, тогда как русские варианты того же времени поразительным образом сохраняют «родимые пятна» первоисточника⁶.

«Солдатская» версия сюжета на протяжении по меньшей мере двухвековой истории характеризуется единством мотивных связей и устойчивой композиционной структурой: герой приходит в воскресный день в церковь, вместо молитвенника открывает колоду карт, предстает перед лицом городской или военной власти (*mayor/major* — мэр/майор), в оправда-

ние предлагает религиозное толкование 12, реже 16 карточных фигур⁷: туз напоминает ему о едином Боге, двойка — о двух Заветах, четверка — о четырех евангелистах, шестерка — о шести днях творения, десятка — о десяти заповедях и т.п.⁸ Ряд неизменно завершается валетом (*Knave*, *Kreuzbauer*, *Cavallo*), который сопоставляется одновременно с Иудой и с арестовавшим героя офицером: «Ваше высокоблагородие, валет — плут и бездельник, его и во святых нету! Он одного существа с этим офицером, который представил меня к вам» (рус. вариант 1905 г.). Данное толкование основано на смысловой игре смежными значениями фр. *valet*, англ. *jack/knave*, нем. *bube* 'пехотинец, слуга, «пешка», негодяй».

Смена этноконфессионального контекста порождает характерные нюансы мотивировок рамочной конструкции анекдота: 1) герой приходит в родную церковь и не имеет молитвенника по своей бедности (например, английский солдат в Ньюкасле); 2) герой находится на незнакомой конфессиональной территории и не желает нарушать устав «чужого монастыря» (английский солдат во Франции, прусский солдат в Италии). Последнее особо подчеркивается в русских текстах: «Однажды в немецкую кирку зашел русский солдат и смотрит, что там стоят все с книжками в руках, но так как у солдата книжки не было, то он недолго думая вынул из кармана карты и начал тасовать» (вариант 1905 г.); «Дак вот. Во время первой императорской (sic!) войны, — вы тогда еще не были, — служил я в тогдашнее время в армии, в Англии, в союзных войсках. С товарищем один раз мы гуляли воскресное дело. Зашли с ним в костел. Ну, там известное дело — католики, сидят на скамейках и читают во время мольбы-то. У каждого Библия на коленях. А у нас-то нет. Вынул я карты и стал разбирать» (вариант 1962 г.).

Генезис западноевропейских вариантов сюжета обусловлен богатым и многоуровневым культурным контекстом. Наиболее общим образом идейный подтекст сюжета может быть сформулирован как противостояние «обрядовой машины» римской церкви и героя-протестанта, «читающего свою собственную Библию». Специфический пуант анекдота мотивирован лежащим

в основе сюжета *карточным кодом*, не только известным всем слоям европейского общества Нового времени, но и нередко осознанно применявшимся во взаимной борьбе католической и протестантской конфессий в эпоху Реформации.

Речь идет, с одной стороны, об использовании демонических коннотаций карточной игры (ср. нем. *Teufelgebetbuch* 'молитвенник дьявола, карты'; а также особая козырная масть с фигурами «Devil», «Pope», «Kaizer» в немецкой игре XV в. *Karnöffel*) для создания негативного образа религиозного противника: анекдоты на сюжеты АТУ 1827A «Карты падают из рукава проповедника», АТУ 1839A «Задремавший во время службы священник выкрикивает (объявляет) козыри».

С другой стороны, популярность карт побуждала к применению элементов структуры карточного кода в качестве педагогического и даже катехизического средства. Так, Т. Мурнер выпускает в 1507 г. в Кракове «Логикку» в виде колоды карт, а в 1644 г. в Париже Ж. Демаре создает серию колод «Басни», «Короли Франции», «Знаменитые королевы и География»⁹.

Этот «общеобразовательный» ряд существенно дополняет изданная в 1666 г. в Антверпене брошюра «*Het Geestelyk Kaertspel met Hertent Troef*». В этой «Духовной колоде карт» кармелит Joseph a Sancta Barbara особо выделяет масть *черви* (Hearts), в которой десятка червей обозначает 10 заповедей, девятка — 9 чинов ангельских, шестерка — 6 крыл серафимов, пятерка — 5 ран Христа, 3 короля разных мастей — 3 волхвов, а король и дама червей — Христа и Деву Марию [17. P. 101—104]. Основой символического ряда послужил активно развивавшийся в католичестве в эпоху Контрреформации медитативный и изобразительный «культ сердца» [17. P. 97 ff]. Характерно, что простого смертного в «Духовной колоде карт» обозначает именно валет (*Knave* 'мужик', «дурень»¹⁰).

Подобное «позитивное» использование карточного кода в практике церковной проповеди отразил фольклорный сюжет АТУ 1839B «Священник (на пари) объявляет козыри во время проповеди, но говорит, что "Господь — лучший козырь"».

СЕРГЕЙ ВИКТОРОВИЧ АЛПАТОВ, канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова

Что касается славянских вариантов, то они не имеют сколько-нибудь конкретной связи с европейскими конфессиональными конфликтами Нового времени¹¹. Не обнаруживают преемственности и отдельные факты трансплантации на русскую почву образовательной модели «география и история в виде колоды карт» Н. Спафарием [3] и А.П. Сумароковым [11].

Основным механизмом адаптации сюжета на восточнославянской почве выступает *ксеномотивация*¹² — интерпретация «инородных» феноменов на основе условного, обобщенного, стереотипного представления о чужой культуре (ср. сочетание характеристик в приведенной выше цитате: в Англии — костел — все католики — сидят на скамейках — читают Библию¹³).

Тем не менее «ядерная» часть нарратива, содержащая истолкование карточной колоды, остается практически неизменной и в восточнославянских, и в западноевропейских вариантах. Причину такой текстуальной стабильности следует видеть в существовании и в европейских, и в славянских фольклорных традициях мощного пласта текстов на сюжеты АТУ 2010 «Эхад ми йодеа. Один: кто знает?», а также АТУ 812 «Запроданный спасается: отгадывает загаданную чертом загадку»¹⁴, использующих не собственно карточный код, но более общую и очевидно архетипическую *счетную парадигму*, которую в сочетании с сюжетной ситуацией *вопросо-ответного диалога* В.Н. Топоров обнаруживает в таких архаических мифоритуальных текстах, содержащих космологическое / космогоническое описание Вселенной, как Бундахишн, Речи Вафтруднира, книга Бытия, Голубиная книга [14].

Тем самым у позднего (XVIII в.) и сравнительно частного (восточные славяне) заимствования европейского анекдота оказывается широкий этнический и глубокий концептуальный фон. Этим объясняется не только факт живого бытования анекдота в России на протяжении двух столетий, но и характерный сдвиг в структуре сюжетного кода от реальных европейского конфессионального быта (*карты — молитвенник*) к универсальной модели: *карты — вариант народной Библии*¹⁵.

Примечания

¹ Существование чешских вариантов нуждается в проверке, так как АТУ 1613 ошибочно указывает: *Dvorak K. Soupis staročeských exempel. Praha, 1978. № 3646.*

² 1962, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Милетьевское. Т. 24, № 36. Коровин Константин Григорьевич, 1892 г.р. — опубликован в [1].

³ Альбом Ф.Н. Семушина найден в 1997 г. участниками диалектологической экспедиции МГУ в д. Ямская Гора Шенкурского р-на Архангельской обл., подготовлен к публикации И.Б. Качинской, А.В. Кулагинной и В.А. Ковпиком. Текст № 7 «Сметливой солдат» см. в [2].

⁴ 1928, Мезень, Белошелье. Семенов Философ Никитич, ок. 60 лет — см. Описание сказочного собрания А.И. Никифорова, № 231 «Игральные карты вместо Библии» [10. С. 373].

⁵ См. подробнее [15. С. 377—380; 16. С. 84—85].

⁶ Ср. старейшую (ок. 1795 г.) русскую запись анекдота: «а король возбуждает во мне ревность, что я должен поклоняться Царю неба и земли и верно служить моему государю Георгу Третьему, королю алицикому» [8. С. 249] и вариант 1962 г.: «служил я в тогдашнее время в Англии, в союзных войсках» [1. С. 108].

⁷ О «национальных» разновидностях карточных колод см. [6].

⁸ Репрезентативный указатель вариантов толкований см. [15. С. 380—381].

⁹ См. подробнее [3. С. 206, 222].

¹⁰ «Man is symbolized by Knave, who makes himself a fool in order to become wise by his rejection of a sinful life» [17. P. 101].

¹¹ Что не означает духовного безразличия в восприятии импортируемого кода, сопрягающего священное и игровое. См. главу 36 «Крест — карточный "трилистник", копия, губка и гвоздь» брошюры: История развития формы креста. Краткий курс православной ставрографии. М., 1997. С. 36—39, а также «Об изображении святых на игральные карты» [7. Письмо 195].

¹² См. подробнее: [4].

¹³ Анна Чекановская в статье «Closer to the East than to the West: on the musical culture of East-West borderland», посвященной православной культуре северо-востока Польши, указывает на наличие у ее носителей устойчивых представлений о поляках-католиках как о людях, «who read from the book», причем эти богослужебные книги «have to be brought from Prussia» (см. [5. С. 172]).

¹⁴ О западноевропейских версиях сюжетов см. [15. С. 387—406; 18], о славянских [12; 13].

¹⁵ Об образе Библии в народной культуре см. [2].

Литература

1. Алтаев С.В. Европейские культурные модели и славянские народные традиции Нового времени // Российская славистическая фольклористика: пути развития и исследовательские перспективы. М., 2007. С. 107—110.
2. Алтаев С.В. Образ Библии в русском фольклоре и традиционной культуре //

Христианские образы в народной культуре. (В печати.)

3. Белоброва О.А. География в виде колоды карт // Белоброва О.А. Очерки русской художественной культуры XVI—XX вв. М., 2005. С. 204—224.

4. Березович Е.Л. Явление лексической ксеномотивации // Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007. С. 404—466.

5. Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи / Сост. Н. Герасимова-Персидская, И. Лозовая. М., 2003. (Гимнология. Вып. 4).

6. Даммет М. История игральные карт // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 51—63.

7. Николай Сербский (Велимирович), святой. Миссионерские письма. М., 2003.

8. Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост., вступит. ст. и коммент. Н.В. Новикова. М.; Л., 1961.

9. Русский фольклор в Латвии. Сказки / Сост. И.Д. Фридрих. Рига. 1980. № 119. С. 314—315.

10. Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова. Изд. подгот. В.Я. Пропп. М.; Л., 1961.

11. Сумароков А.П. Наставление младенцам: мораль, история, география / Сумароков А.П. Полн. собр. соч. М., 1787. Ч. 10. С. 191—223.

12. Толстая С.М. Об одной числовой модели в фольклорных текстах // Фольклор, постфольклор, быт, литература: Сб. ст. к 60-летию А.Ф. Белоусова. СПб., 2006. С. 12—19.

13. Толстая С.М. «Повесть чисел» в южнославянской устной и письменной традиции // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти В.Н. Топорова. М., 2007. С. 214—226.

14. Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах / Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. М., 2004. С. 226—272.

15. Bolte J. Eine geistliche Auslegung des Kartenspiels // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, 1901. Bd. 11. S. 376—406.

16. Bolte J. Eine geistliche Auslegung des Kartenspiels // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Berlin, 1903. Bd. 13. S. 84—88.

17. Knipping J.B. Iconography of the Counter-Reformation in the Netherlands. Vol. 1. Leiden, 1974.

18. Zibrt Č. Ohlas obřadních písní velikonočních (Haggadah: Chad gajda, Echad mi iodea) v lidovém podání. Praha, 1928.

Сокращения

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

АТУ — Uther H.-J. The Types of international folktales. Part 1—3. Helsinki, 2004. (Folklore Fellows Communications; Vol. 133—135; № 284—286).

М.В. СЁМИНА

АПОКРИФИЧЕСКИЙ ТЕКСТ О 12 ПЯТНИЦАХ ИЗ КАСИМОВСКОГО УЕЗДА РЯЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

Почитание пятничных дней в Рязанской губернии имеет давнюю народную традицию¹. Из 12 пятниц наиболее распространено почитание 9-й и 10-й, которые отмечались во многих рязанских селах и в качестве престольных праздников². Именно эти две пятницы существенным образом повлияли на процесс укоренения культа Параскевы Пятницы на Рязанской земле, а культ святой, в свою очередь, оказал воздействие на ареал бытования народных поверий о 12 пятницах.

При всем многообразии разрозненных сведений, имеющих отношение к почитанию пятниц, к настоящему времени нами выявлен только *один* апокрифический текст о 12 пятницах, который происходит из с. Ибердус Касимовского уезда Рязанской губернии и представляет собой локальную разновидность климентовской редакции³ «Сказания о 12 пятницах». В контексте изучения народной духовной культуры Рязанского края данный памятник не становился предметом специального исследования.

Приведенный ниже текст апокрифа был напечатан в церковном периодическом издании «Рязанские епархиальные ведомости» в 1888 г. под рубрикой «Народные поверья и обычаи», что подчеркивало его неканонический характер⁴.

В апокрифе из Касимовского уезда обнаруживается мартовский календарный стиль, характерный для большинства текстов «Сказания»: отсчет времени в нем начинается с первой седмицы Великого поста и заканчивается Богоявлением. Лишь в одном случае мы сталкиваемся с нарушением календарной хронологии. Это относится к празднику Благовещения Пресвятой Богородицы (25.III / 7.IV): благовещенская пятница оказалась между двумя январскими пятницами: рождественской и крещенской. В целом структура ибердусского апокрифа типична для климентовской редакции сказания по составу праздников, календарной приуроченности и порядку следования пятниц⁵.

Особый интерес представляют для нас 9-я и 10-я пятницы, традиционно почитаемые на Рязанщине. Празднование Собора Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных, совершаемое в ноябре, предварял пост в 9-ю пятницу.

МАЙЯ ВЛАДИМИРОВНА СЁМИНА;
соискатель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та (Москва)

Согласно ветхозаветному апокрифическому преданию, предводитель небесного воинства архангел Михаил исполнил обязанности «смертного ангела», сопроводив души усопших праведников к вратам рая⁶. Это представление лежит в основе почитания михаило-архангельской пятницы и объясняет роль, отводимую этой пятнице, поскольку конечная цель для любого христианина — избежав «мытарств сатанинских», попасть в рай.

Другая из наиболее почитаемых рязанцами пятниц, 10-я, приходится на предпразднование Рождества Христова. Пятничное говенье в канун праздника, к тому же накладывающееся на обязательный Рождественский пост, было вызвано стремлением не только усилить пост, но и поддержать постящихся женщин обещанием «узреть пресвятую Богородицу».

Традиция почитания 12 пятниц сохранялась и в Макковеевском приходе Касимовского уезда⁷. Местные священнослужители, однако, утверждали, что «суеверия и предрассудки прихожан села Макковеева остаются в незначительном меньшинстве и почти совсем исчезают»⁸. Несмотря на кажущийся спад суеверных проявлений в народной среде, некоторые прихожане имели «суеверную тетрадь», в которой был записан «сон пресвятыя Богородицы» и содержались сведения о 12 пятницах⁹. Духовенство отрицательно относилось к почитанию пятниц: «на этой ложной тетради основано мнение о 12 пятницах, в которых не следует вкушать хлеба и пить воды. На этой же тетради основано мнение о 12 сестрах лихорадка: потому что в ней сказано: кто те пятницы будет проводить в посте, тот будет сохранен от 12 тресучих лихорадок, от 12 черных немочей»¹⁰.

Предназначенный для домашнего чтения, апокриф представлял собой мощное дидактическое и охранительное средство, содержащее только *формулы вознаграждения* за соблюдение поста, возможно, поэтому среди ибердусских крестьян было такое «уважение к 12-ти пятницам»¹¹.

Текст о 12 пятницах из села Ибердус Касимовского уезда Рязанской губернии

1. Кто постится (ничего не ест) в пятток 1-й нед[ели] вел[ико] поста, тот не умрет внезапно;

2. Кто постится в пятток страстной недели, тот сохранен будет от врага;

3. Кто постится в пятток пред Вознесением Господним, тот сохранен будет от водного потопления;

4. Постящийся в пятницу пред Троицыным днем будет сохранен от острого меча;

5. Постящийся в пятницу пред Рождеством Иоанна Предтечи сохранен будет от недостатка и скудости;

6. Постящийся в пятницу пред празднованием в честь Космы и Дамиана от великого греха сохранен будет;

7. Постящийся в пятницу пред днем Илии пророка избавлен [будет] от вечной муки;

8. Постящийся в пятницу пред праздником Успения Божией Матери записан будет на престоле у пресв[ятой] Богородицы;

9. Постящийся в пятницу пред праздником Арханг[ела] Михаила избежит мытарств сатанинских;

10. Постящийся в пятницу пред Рождеством Христовым при смерти своей узрит пресв[ятую] Богородицу;

11. Постящийся в пятток пред Благовещением пресв[ятой] Богородицы от убийства будет сохранен;

12. Постящийся пред Богоявлением Господним узрит имя свое написанным в книге живота.

Примечания

¹ Сёмина М. Почитание пятничных дней в Рязанской губернии // Palaeoslavica. 2008. Vol. 16. № 2. P. 281–288.

² Тульцева Л.А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян // Рязанский этнографический вестник. № 30. 2001. С. 14.

³ См.: Толстая С.М. Следы древнеславянской апокрифической традиции в полесском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 545–547 и сл.

⁴ Народные поверья и обычаи // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1888. № 2. С. 54.

⁵ Толстая С.М. Указ. соч. С. 548–549.

⁶ Добиаш-Рождественская О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье V–XIII в. Пг., 1917. С. 24–26.

⁷ Народные поверья и обычаи // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1888. № 3. С. 80.

⁸ Там же. С. 76.

⁹ Так называемая «суеверная тетрадь» не сохранилась.

¹⁰ Народные поверья и обычаи // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1888. № 3. С. 80.

¹¹ Народные поверья и обычаи // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1888. № 2. С. 54.

И.А. ШВЕД

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ БЕЛОРУСОВ, СВЯЗАННЫЕ С ОХОТОЙ

В белорусской традиции существует значительный корпус верований, связанных с одним из древнейших способов добычи пропитания — охотой. В легендах о великанах — первых поселенцах на белорусских землях — говорится, что они не имели никакого хозяйства и «карміліся тым, што лавілі па лясам звярэй ды па вадам рыбу» [5. С. 45]. Хотя охота воспринимается земледельческой деревней как профессиональное занятие, паремийный фонд высвечивает отношение к охоте если не как к отрицательному, то как к несерьезному занятию: «У стальца дым густы, ды абед пусты»; «Хто палюе і рыбачыць, той хлеба рэдка бачыць» [1. С. 49]. Согласно легенде «Якую хлеб раду даў», человек, занимающийся охотой и рыбалкой, горюет, что хлеба нет, а хлеб говорит: «Пакінь стрэльбу і вуду, то я цябе буду» [5. С. 70].

Специальное умение, связанное с охотой, трактуется как магическое знание, обеспечивающее успешность промысла. Изменчивое охотничье счастье ставилось в зависимость от воли сверхъестественных существ, с которыми охотник должен был заключить союз: например, на перекрестке дорог выстрелить в месяц либо, беря на мушку зверя, произнести заклинание: «Цураюся бацькі і маткі, анцыхрысцы мае!» [3. С. 435]. В одной из быличек говорится: «Пашлі раз нашы дзецюкі на ахвоту. Шляліся яны, шляліся чуць не ўвесь дзень, абшылынгалі яны чуць не ўвесь лес, а нічога не трапілі да й ідуць да гасподы з пустымі торбамі. От падходзяць яны ўжэ чуць не к самай вёсцы, як сустрэае іх каваль Гарасько. А Гарасько ў нас слыў чарадзеянікам. Спаткаліся яны, закурылі люлькі да й жалацца Гараську, што нічога не ўпалявалі. Ён усміхнуўся, падзяраўся за стрэльбы да кажэ: "Ну, от цяпер папробуйце пашукаць дзічыны". Толькі ён гэто вымавіў, як ось і гоніць сабака зайца. Злажыўся адзін ахвотнік да як смаляне, дак заяц толькі падскочыў да й ногі выпруціў...» [6. С. 270].

В круг текстов, связанных с охотой, входят рассказы о демонологических персонажах. Распространены былички, в которых колдун советует охотнику

ИННА АНАТОЛЬЕВНА ШВЕД, канд. филол. наук; Брестский гос. ин-т им. А.С. Пушкина (Белоруссия)

продать душу черту, надругавшись над святыней, например выстрелить в защемленное в дереве причастие. В одной из таких быличек только охотник собирается это сделать, как видит около дерева самого Христа. Испуганный охотник бросает ружье и бежит куда глаза глядят. «Дак от як замаўляюць стрэльбы да робяцца здатнымі ахвотнікамі», — заканчиваются подобные рассказы [6. С. 272]. По некоторым представлениям, необходимом посвящении в охотники, связанное с получением особого сверхъестественного знания при помощи колдуна, должно происходить в «нечистом» месте, на *ростыньках* — перед толпой грозных чудовищ, готовых в любую минуту накинуться на ученика и разорвать его. После разных страшилищ к испытуемому должно подойти новое чудовище, у которого голова накрыта огромным горшком. Остановившись около охотника и последний раз сильно напугав его, чудовище должно снять горшок со своей головы и накрыть голову охотнику. Если последний не испугается, то навсегда делается отличным стрелком. Если же он выдаст свой испуг движением, разозленные чудовища накинутся на него и вместе с верховодой-знахарем разорвут на части [3. С. 435]. В предании «Вужава карона» охотник по совету встреченного в лесу незнакомца отыскивает на Воздвижение ужину корону, получает за это черную собаку, и она помогает охотнику всё время добывать необычайно много дичи [5. С. 196—197].

Таким образом, охотник, сохраняя социальные, профессиональные, этнические признаки человека, отрекается от принятых в социуме норм, реализует свои магические способности, трактуется как «знающий», *вядзьмар*: «Кожан паляўнічы вядзьмар здалёк пазнае, ці выстрал трапіў, ці хібіў, каб нават і за мілю быў ад стралца» [4. С. 87]. Конечно, не каждый охотник должен быть *вядзьмаром*. По полесским поверьям, охотникам помогает нечистый. Существует, однако, и другая точка зрения, согласно которой ружье может плохо стрелять, так как в нем сидит черт. Чтобы исправить положение, такое ружье моют отваром коры молодой осины [3. С. 432]. К числу наиболее общих представлений относится убеждение, что с охотниками враждует леший, ко-

торый любыми способами отводит их в сторону от дичи и заставляет их заблудиться. Подобные верования проясняют генезис заговорных мотивов с уговором об обмене типа: «...а лесу часному и лясному хазяину паклон аддаваў і падаркам яго надзяляў: хлебам да соллю, да каленкораву рубаху, да шаўковую падпаяску» [2. С. 35].

Действенным средством достижения успеха на охоте считались магические процедуры, ряд которых был направлен на защиту охотника от зверя, а ружья — от чар. Например, чтобы сделать свое ружье нечувствительным к взгляду, чтобы от его выстрела «зверына падала, бы скошаная трава», охотник переступал левой ногой через порог, правой ногой оставаясь в доме, и три раза протягивал ружье между ног, потом вытирал его о брюки или клал под левую мышку и шептал: «Ты ручніца, пракрасная дзвянца, бі, не жыві, не мылай, у самае сэрца пападай, бі з пляча, як у цэркві ясная свяча. Рына-Марына, свінец волава чыстае, мае вока быстрае, бі з пляча, як у цэркві ясная свяча. У што навяду, усе разаб'ю. Ты ружэйная сіла, поўна табе стаяці, трэ кроў праліваці, жоўтую косць ламаці». После этого охотник стрелял из-под мышки назад. «После гэтаго з такою стрэльбаю як пойдзеш у лес, та зверына сама-такі будзе на цябе бегці, так табе будзе шанцаваць, а як стрэльнеш хаць у той бок, дак зверына й будзе падаць табе пад ногі бы скошаная трава. — Так казаў Иван Порца, а ён быў вельмі вялікі знахор» [6. С. 271]. Чтобы стать хорошим стрелком, необходимо было взять с трех колодцев воды, часть ее вылить налево, а остатками промыть ружье со словами: «Гром б'е, бліскавіца паліць, святы Пётра свінец правіць!» [3. С. 431]. Чтобы после поповшего в цель выстрела зверь не оставался живым, под дуло клали лапку крота либо коготь чайки, который перед этим должен был полежать под корой осины [3. С. 432, 434]. Чтобы ружье хорошо било, было «счастливым», рукоятку вырезали из придорожной березы, потертой возами и вымазанной смолой [3. С. 433]. Чтобы ружье не «живило» (т.е. чтобы каждое животное, в которое из этого ружья попали, погибло сразу, не оставалось живым), его прополаскивали уксусом, а также водой, в которой заквашивали тесто. При этом заговаривали: «Адга-

варваюцца ўрокі, радасныя і завісныя, і з радасці, і з завісці, і мужчынскія, і жаночкія, і дзявічыя, і малых дзяцей, і сустрэчных, і папярэчных, і жадных поглядаў» [3. С. 431, 434]. Ружье также прополаскивали водой, которая оставалась после обмывания умершего («Каб стрэльба не жывіла, у рулю [ствол] наліваюць тае вады, у каторой мылі мерцвяца» [6. С. 154]), либо клали на ночь на могилу известного колдуна («Калі стрэлба жывіць, кладуць яе на нач на могілцах поруч прыклада на магілу вядомага чарадзеяніка, та яна з тых часоў не будзе жывіць; даволно, калі хоць адна шараціна зачэпіць, дак зверына падае нежывая, бы сноп» [6. С. 271]). Для обеспечения хорошей охоты, набив дробовик (в ряде случаев — солью [3. С. 433]), засовывали в дуло змею (нередко черную) и стреляли. Могли при этом стрелять в осину, которая находилась на расстоянии 33 шагов [3. С. 431], и маленькими осинками забивать дырочки от дробинки. Также набивали ружье порохом, «а наверх уганяюць у рулю гадзіну, й страляюць на вецер <...> з яе страляюць у цэль у тое дзераво, што яго разбіў пярун» [6. С. 154]; брали шепку, отбитую от дерева молнией, и прибывали ею патрон [3. С. 431]; просовывали ружье через дымоход (*шчалугу*) в стене избы; часть ружья, называемую *люфтой*, закладывали под порог свиного хлева в навоз на три дня [3. С. 432]. «Калі некалькі стрэлаў — "пудалі" [промахивались], да набою трэба дабаўляць адну ці дзве шрацінкі [дробинки], знойдзеныя ў мясе раней упалыванага звера» [3. С. 433]. Чтобы дичь выбегала на охотника сама, ружье просовывали три раза через окно в доме или под потолком, когда выходил дым, а также окуривали его головешками [3. С. 433]. Когда чистили дробовик, паклю не выбрасывали, а сжигали, так как в противном случае дробовик будет «жывіць» [3. С. 433].

Потомственный охотник Григорий Иосифович Гутич, 1932 г.р., рассказал о своем отце, что «он под ружьем всегда носил змеи кожу (змея спускает кожу весной, сухую кожу и носил). Если попала хоть одна дробина, значит, всё, уже не уйдет зверь. А второе шчэ в его е: мы все идем на охоту, приходит он, если только увидел женщину, отдает ружье и идет домой — не повезет. Если только встретил мужчину, сёння охота будет. Вот такая вера у него была. А сам ружье не берет, подает жена и, значит, ему повезет. Так и было: если жена не подала ружья — не везет» (д. Карпеша Березовского р-на Брестской обл.).

С осторожной целью в купальскую ночь клали ружье в воду, которая никогда не слышала голоса церковных колоколов, натирали ствол купальскими травами, смазывали в середине дуло кровью из мизинца или кровью убитого зверя, кровью из сердца застреленного ворона [3. С. 431, 432]. Отметим, что образ воронов фигурирует и в охотничьих заговорах типа: «На моры, на кіяні, на востраві на Буяні стаіць ізба без вокан, без дзвярэй. Хто ў той хаці? А ў той хаці тры вараны, тры арлы ружжо замаўляюць і замочуюць порах і свінец, і страляць ужо ружжу канец» [2. С. 35]. Существуют заговоры на успех в охоте на определенных зверей: зайцев, уток, медведя, например: «Шуры да буры, ветры кавуры» должны наносить «Глусцоў, цяцерак, / Гусей і вутак, / Малога птаства, / Як цёмнай хмары» и далее: «Як наганялі / Лісіц і зайцаў, / Ласей і дзікоў...» [2. С. 33].

В охотничьей магии выделяются действия, совершаемые с целью порчи ружья. Для этого, в частности, натирают ружье волосами умершего [3. С. 436]. Если посторонний человек, услышав выстрел, вывернет карман, то следующий за этим новый выстрел из того ружья не будет точным. Если же во время выстрела карман будет вывернут у самого стрелка, тот обязательно промахнется [3. С. 436]. Услышав выстрел, ломали вершину ольхи либо иголку, чтобы тот, кто стрелял, никогда больше не попал в зверя [3. С. 436]. То же самое будет, если заткнуть в просверленную в осине дыру найденный после выстрела *клак* (войлочная или картонная затычка, которой забивают заряд в оружие, заряжающееся с дула, или прокладка в середине патрона, отделяющая заряд от пули). В данном случае имеет место вредоносная магия, направленная на замыкание удачи. Рассказывали: «Быццам ёсць такія чараўнікі, што калі ён патрымае ў руках стрэльбу, дык з яе нічога не застрэліш, калі й лучыш у звера ці птушку. Каб адрабіць тья чыры, дык калі ўбачыш звера (першы пасля чараў), трэба стрэльбу махнуць назад ды праз яе перакінуць нагу, хутка падняць яе ўгору ды стрэліць на звера ці птушку, а калі застрэліш, дык чары перастануць дзеіць на гэту стрэльбу. Само сабой зразумела, калі стралец, прарабіўшы гэтыя рухі са стрэльбай, ды зможа застрэліць звера ці птушку, дык ягоная стрэльба ніколі жывіць не будзе і ніякія чары на яе дзеіць не будуць» [3. С. 436].

Известен круг особых предписаний для человека, собирающегося на охоту. Охотники не говорили о сборах на охоту, из дома выходили в сумерки,

чтобы их никто не видел, в лес заходили задом наперед. «Кажуць старыя, што найлепш выходзіць з хагы так, каб ніхто не бачыў, то і пашыкуе» [3. С. 437]. Всё делали наоборот: думали одно, говорили другое (ср. современное пожелание «ни пуха ни пера!»). Тем, кто отправлялся на охоту, не желали успеха и с ними не прощались: «Як ідуць на ахвоту, та не трээ нічога жычыць ім, бо нічога не заб'юць» [6. С. 153]; «Хто адходзіць на паляванне, то няможна яму прыказваць, каб з парожнымі рукамі не прыходзіў да хагы, бо пэўна ніц не заб'е» [3. С. 437]. В Полесье перед охотой держались за женское колено: «Выходзячы на паляванне, трэба папрасіць, каб якая баба або дзеўка калена паказала, то і паляванне добра ўдасца» [3. С. 437]. Вместе с тем верили, что из ружья, через которое переступит беременная женщина, никогда никого не убьешь [3. С. 432]. Если по дороге на охоту человек встречал кого-нибудь, ему необходимо было первому заговорить со встреченным [3. С. 437].

Относительно охоты традиция определяла наиболее благоприятное время. Считается, что охотиться на тетеревах, горбатов лучше с начала маладзіку, бо тады ўсё птаства найхутчэй ідзе на ваб» [3. С. 438]. В воскресенье или в праздник запрещалось охотиться: «грэх, і можа якая прыгода нядобра стацца» [3. С. 438]. На охотников и на том свете может падать месть убитых ими животных. Верили, что человек, который охотился в воскресенье и в праздничные дни, испытывает после смерти страшные муки: над его головой висят животные, убитые им в эти дни, и с их свежих ран на голову и на все тело умершего капает жгучая кровь [3. С. 438]. Спорадически встречается представление, что, если в большой праздник ружье останется заряженным, оно не будет стрелять точно в цель [3. С. 438].

Результат охоты старались определить по ряду примет. Например, если волк дорогу перебежит — добрый знак, если заяц — плохой [3. С. 435]. Не предвещало ничего хорошего охотнику и то, что дорогу ему перешли девушка либо женщина (особенно беременная) или человек с пустой посудой [3. С. 437]; «Калі баба сустрэне, як ідуць на ахвоту, та нічога не заб'юць» [6. С. 153]. Если охотничья собака качается и подсакивает по дороге на охоту, то промысел будет удачным: «Зверына будзе куляцца пад ружынай». Но если собака трусит неохотно и даже сопротивляется, лучше не начинать охоту [3. С. 437]. Охотники старались выйти на охоту на Коляды (Рождество) и по тому, подстрелят ли

они что-нибудь, загадывали на следующий год [3. С. 437]. Во время самой охоты «як пачуюць выстрал, та па голасу пазнаюць, забіў што ахвотнік ці не: калі глухі голас, та забіў, а калі громкі, што аж пошчак разлягаецца, та пеўне спудлаваў» [6. С. 153].

Выделяется ряд животных, с которыми отношения охотника маркированы. Много рассказывали о встречах охотника с волками, причем последние очень осторожны в таких случаях. Утверждается, что охотники могут враждовать с колдунами, которые охраняют зайцев [3. С. 435]. Особенности взаимоотношения охотника и зайца отражены в веровании, что ружье может испортиться от стрельбы по зайцу, если охотник не поднимает убитого зверя своими руками [3. С. 432]. «Хочучы паправіць сапсаваную згаданым спосабам стрэльбу, трэба пакласці ў хаце каля парога так, каб баба з раницы, ідучы першы раз на двор да ветру, пераступіла цераз яе» [3. С. 432]. Охотникам запрещалось стрелять в воду: по рыбе во время нереста, когда ныряет утка или при охоте на выдру и норку — «Самая выдатная стрэльба будзе живіць» [3. С. 433]. В предании «Лебедзева» рассказывается о том, что даже самые заядлые охотники не трогали, не пугали лебедей, так как они охраняют озеро, скрываясь от людей, строят и ремонтируют спрятанные под водой плотины и дамбы [5. С. 311].

Таким образом, система традиционных представлений об охоте тесно связана с категориями и обыденного и мифологического сознания. Этот промысел пронизан комплексом мифологических представлений и связан с магической практикой. Отмечается особый характер взаимосвязей охотников с лесовиком, чертом, колдунами. Охотники, оставаясь частью социума, в ряде случаев наделяются демоническими характеристиками и функционируют как демонические персонажи.

Литература

1. Анталогія беларускай народнай прыказкі, прымаўкі і выслоўя / Уклад. А.С. Фядосік. Мінск, 2002.
2. Замоўя / Уклад. Г.А. Барташэвіч. Мінск, 2000.
3. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускаія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1996.
4. Зямная дарога ў вырай. Беларускаія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад. У. Васілевіча. Мінск, 1999.
5. Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 2005.
6. *Сержпутьскі А.К.* Прымхі і забавны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

МЕДНАЯ ПУГОВКА

(охотничья быличка)

Публикуемая ниже быличка была записана 30 августа 2000 г. от Сергея Игоревича Арефьева (1964 г.р.), учителя из д. Першино Белозерского района Курганской обл., потомственного охотника.

Тоже, охотник весь день ходил — так никого шибко вроде бы не добыл. Какую ёлку присмотрел — так местится к ней. Лапнику наломал, костёр завёл. Огородку слобжил... Сварить чё-то надо было — подстрелена, стало быть, дичина была... В котёл вот заложил только, водой залил — закурил, сидит.

Прилетает на соседнюю листовень глухарь. Садится. Собака вроде кинулась — он на её шикнул — она опять к костру. Он и ружьё подымать не стал. Сегодня у него есть, а таскать его с собой — на хер оно надо, лишнего-то. Собакам хватит этого, наедятся. Глухарь посидел-посидел. Вода только закипела — он оттуда сьмаца — и прямо на котёл, котёл опрокинул в золу и обратно на этот сучок садится.

Охотник ничё не понял (забыл, как [охотника] зовут). Пошёл опять к речке, тушку выполоскал. Воды зачерпнул — опять котелок поставил. Давай, опять варит сидит, уж на него [глухаря] одним глазом косится. Второй раз вода закипела. Только-только заварганил соль бросать — он опять оттуда сьмаца — и в котелок, котелок у него опрокинул. Так на свой сучок садится и хохочет.

Достаёт ружьё, повертел-повертел. Хохотал ведь, хохотал — собака не кинулась, лежит, молчит, хвост прижала. Отрывает пуговку (а у каждого охотника есть медна пуговка — больше ничем не возьмёшь) — высыпает дробью, сядит эту медную пуговку — и лупит по ему, метров на сто. Глухарь... видно, что хорошо задело его, но не упал сразу и к лесу, к лесу, к лесу, и потянул, потянул, и со стоном — такой стон, что аж это, ёлки задрожали, лист сыпался, — и ушёл. А больше его и не сделалось. Известно дело, медная пуговка — против неё нету ничё.

Сварил он, собак накормил, он наелся. Спать лёг. И вот среди ночи (часов не было — он не знат, а я тем более почём знаю, когда это было) сделалась така [нрзб.]. Така погода стала — лес застонал, значит, всё тришшыт! воет! Столетние, стало быть, листовени-та к земле гнутся!

Лес натуральный такой, [нрзб.] болото. Пешком-то насили продерешься. Известно, в Урале — там лесу-то лежачего больше, чем стоячего. Пешком тяжело пройти, а тут слышит — тройка едет. Бубенчики брякают. «Вот, т'мать, в лесу! Откуда? Сроду дорог-то никаких нету...» Подъезжает тройка. Вылазит мужик, да не один. «Такой-то, такой-то?» — «Ну, я». — «В глухаря стрелял?» — «Стрелял». — «Айда». Садят его в тройку в эту (не знаю, карета — не карета, возок — не возок, летом-т). Не касаясь земли



Охотник. Миниатюра из Мировлавова евангелия. 1180 г.

(опять всё завьло, всё засвистело, сам не знает, не помнит, где сел, не помнит, где вылез), привезли, палаты стоят, свежерубленые. Заводят его. Старичок сидит седенький. Небольшой, борода, правда, до полу. Спрашивает его (сорок, нет, тридцать девять мужиков тоже стоят с бородами, а один лежит завязанный): «Ты сегодня, охотничек, стрелял в глухаря?» — «Стрелял». — «А чем стрелял?» — «Пуговкой медной». — «Дак-от сына у меня убил младшего. Какую хочешь за это смерть принять?» Ребятишки сразу: кто предлагает утопить в болоте, кто повешать, кто сосной задавить, кто, там, ёлкам разодрать. Ну, кто чё там советует. Он: «Щыц!» — старичок-от им. Охотничек молчит. [Старичок] спрашивает: «Ну чё, охотничек, скажешь?» — «Дак чё, — говорит, — батюшка. Суди на волка — суди и по волку. Не своей охотой стрелял, а пришлось». — «Как так?» — Он рассказал, что вот: «Шёл, пристал, давай костёр завёл, варево какое-то новое начал [нрзб.]. Человек ведь не [нрзб.] — раз [Бог] брюхо дал — значит, полнить чем-то надо. Глухарь прилетел. Я ведь его не тронул? Не тронул. Он раз вывалил, два вывалил, три раза вывалил — ведь я только тогда стрелил». Он спрашивает их: «Так было?» — «Так, батюшко». — «Ну, раз так было — значит, твоя правда... Вот, охотник, сегодняшнюю ночь снег пойдёт. Ты уж далёко ушёл, хватит. Щас обратно

пойдёшь... — он говорит. — Перву день я тебе дам белок. Сколь можешь — столько бери. Второй день, третий день, четвертый будет, седьмой — до седьмого дня. А там всё увидишь».

Пошёл обратно. Карета его, всадник на лошадях опять же; на конях — ну куда в лесу. На место доставили — вот как у костерка был, так же и сделался — собака ужом не повела.

Снег пал. Наутро встает — и вот пошла белка. Он подрядился, не подрядился ли (щас бы сказали, дóговор был — щас договор берем там, по головам указывают, сколько в лицензии писать [улыбается]). И его, стало быть, ряд такой был. В общем, сорок сороков, что ли (это сколь будет? — тыща шестьсот белки?). Он сорок сороков белки убил до обеда, а она всё идёт и идёт и весь день шла. Он больше единой не взял.

Эту всю обработал, прибрал, ободрал — повешал сушить-то, только вытряхнул — так вот, мешком сушится, не на пялах никак.

После этого, на второй день, пошла куница. Хоро-ошая вся, чернбурая идёт. Такая, оранжево горло (есть бледная-бледная, как вот бумага, а есть — тако оранжевая, вот как апельсин горло, самое тёмное такое, блестящее). И вот он взял сорок куниц. А они ешо весь день шли. Хватит. Он этих обработал, опялил.

А третий день пошли соболи. Он взял... десять, что ль, штук... Или не десять, двенадцать, наверно. Двенадцать соболей взял. И ешо сколько шло — больше единого не тронул. У его ряд на десять было; две себе — вот так хватит.

На четвертый день там, в общем, лисица пошла... песец пошёл... и под конец медведь пошёл. И медведя взял одного. «Теперь мне на зиму хватит». И до этого ещё сохатого... Двух... Двух вроде взял лосей. Всё.

Полностью всё заготовил — откуда ни возьмись опять эти кони, его домой доставили, все продукты — а он опять у старика очутился, и старичок ему говорит: «Вот, — грит, — молодой — а много знаешь. За то, что лишнего не позарился, лишнего не взял, я не то что, — грит, — тебе медную пуговку прощаю. Тебе ведь щас каждый год — каждый год — в этом месте фарт будет. Каждый год ходи. Живой будешь, не живой, ребятишки твои — это всё твоё». И вот сколь он ему очертил — всегда, в любое время, нигде ничего нету — [а] он все-егда брал. [За то, что не стрелял больше, чем надо?] Лишнего не взял... А вот пуговка — у меня сейчас есть, я прибираю. <...> На худой конец, всегда заряжаешь — и всё. У меня есть под десятый калибр, под шестнадцатый... Кроме медной пуговки ничем больше не возьмёшь...

Публикация **Д.В. ГРОМОВА**
(Москва)

О.Р. НИКОЛАЕВ

«С ПТИЦАМИ Я РАЗГОВАРИВАЮ...»

(из устных рассказов охотника-промысловика)

В июне 2008 г. в составе историко-этнографической экспедиции «Славянский ход», организованной Обществом русской культуры Ханты-Мансийского автономного округа, я работал в д. Сартынья Берёзовского р-на — старинном поселении на берегу Северной Сосьвы. Сейчас в деревне осталось 60 жителей и даже нет магазина (ближайший — в нескольких десятках километров по реке). На фоне тяжеловатых впечатлений от разрухи (довольно живописной, впрочем) и почти вседеревенского похмелья фортуна в Сартынье всё-таки мне улыбнулась.

За четыре дня до нашего появления в деревню вернулся из тайги охотник-промысловик Валентин Лаврентьевич Беспамятных; он находился в лесу с 27 августа 2007 г. Как знают все полевики, работавшие с охотниками традиционного склада, два часа — это слишком маленькое время для информативного интервью. Но других вариантов не было. Кроме того, Валентин Лаврентьевич, очевидно, еще нуждался в том, чтобы выговориться после почти десятилетнего одиночества. Записанный материал показался мне весьма любопытным для изучения современного состояния охотничьей традиции и менталитета промысловиков.

Валентин Лаврентьевич родился 27 января 1935 г. в Сартынье. Родители были родом из Свердловской области, приехали на Сосьву во время коллективизации: «Когда начали сгонять: скотину сдай в табун, сам одевай хомут, — народ бегал кто куда. Да, приехали сами. Писали, значит, знакомые, это... что тут охота богатая. Там в поселке жили, кусок земли был, и пахали сами, и сеяли».

Беспамятных — профессиональный промысловик; 25 лет, с 1963 г., он промышляет на одном и том же таежном участке, примыкающем к устью р. Ялбыньи: «Инспектор там в районе сидит, а район — это целая... Франция. <...> Государство. Один у меня участок — дак это, наверно, Люксембург». Промысловиков на Сосьве осталось мало: «Шарлатанов много, конечно. Грабить все лезут. А таких, как я, — один, два... три...». Впрочем, и на фоне этих троих Валентин Лаврентьевич является исключением: «У кого семьи, они дома, видишь. Дóговор заключают и выходят осенью. Избушки есть. А так жить-то не живут, как я живу. Ни одного такого нет».

ОЛЕГ РУДОЛЬФОВИЧ НИКОЛАЕВ, канд. филол. наук; Издательский дом «ГАМАС» (Санкт-Петербург)



«Охотник медведя колет, а собаки грызут». Лубок. XVIII в. Из книги: *Русский народный лубок XVII—XIX вв.: Каталог выставки. М., 1958*

По причине отсутствия семьи, осолобого склада характера или чего-то еще «центр тяжести» своей жизни Беспамятных переместил в лес, и с тайгой связана его самоидентификация: «Вечный турист тоже. <...> Как в песне поется: "...подойду я к родному порогу, ничего не поделаешь, тянет в дорогу". Кажется, уже сколько приехал это... давно. Вот, четыре дня, пятый...». Собственно, и причины вынужденного возвращения в деревню В.Л. называет сугубо прагматические: «Я бы лучше не приехал, так лучше, спокойнее там это... <...> Приедешь, тут <...> дом уже разваливается. Надо закупать все равно провиант опять».

На основании рассказов Валентина Лаврентьевича его не зовешь классическим промысловиком традиционного склада, которых еще, наверное, можно найти в дальних мансийских деревнях на Северной Сосьве. Правда, считать его уставшим от «суеты городов» интеллигентом, сбежавшим в поисках «естественной жизни» в тайгу (а таких в Сибири достаточно), тоже не приходится. Его рассказы не изобилуют этнографической архаикой (приметами, поверьями, быличками), но в то же время их нельзя поставить в прямую зависимость от образцов «охотничьей» литературы, хотя когда-то В.Л. выписывал охотничьи журналы; сейчас он довольствуется прессой, которую ему привозит в тайгу заготовитель вместе с продуктами: «Это хлеб мой — читать. Прессу эту... "Спид-информ". Интересная газета, познавательная».

В ходе разговора В.Л. не откликнулся — поверь, быличкой, ссылкой на авторитет «стариков» — ни на одно «процитированное» собирателем мифо-

логическое представление. Но странным образом они нашли отражение в его «лесном» поведении. Как ханты и манси, он не рубит сырых деревьев на дрова. Не поддержав тему мифологического родства человека и медведя, В.Л. тем не менее рассказал, как «здоровался» с медведем в лесу (иронически, но здоровался!). Прямо не подтверждая мифологического запрета убивать лебедей, он говорит: «Я их не стреляю». Беспмятных прибегает в основном к мотивировкам не мифологического, а рационального (подчас подчеркнуто экологического) характера: его дискурс всё время как бы колеблется на грани традиционного и современного, охотничьей магии и прагматического опыта. Фраза «с птицами я разговариваю», произнесенная почти в начале интервью, подвигла меня сделать «собираТЕЛЬСКОЮ стойку», но обернулась рассказом о звукоподражании — на мой взгляд, правда, не менее красноречивым, чем былички о знании «птичьего языка».

В выстроенном В.Л. противопоставлении леса и деревни по признаку чистоты («Там возле избушки у меня чище, чем вон... в деревне») можно усмотреть не только шкалу «замусоренности», но и категорию мифологической чистоты. Подобная оппозиция характерна для хантов и манси, для которых она имеет явное мифологическое обоснование. В 2004 г. один из моих ямальских информантов, охотник Ю.М. Кельчин, ханты, произнес фразу, объясняющую непрезентабельность его облика, когда я его встретил у местного магазина (он пришел опохмеляться): «Я здесь не живу, я в лесу живу. Это здесь я грязный, а там чистый... Как зверь».

Дискурс Беспмятных колеблется между сакральным и мирским, мифологическим и рациональным; на этом фоне красноречиво и амбивалентно выглядит его рассказ о приветствии р. Ялбыньи, прозвучавший в ответ на вопрос о «кормлении» реки во время весеннего ледохода. Что это — патетический этикет общения охотника с природой или индивидуальная мифология, связанная с магическими практиками?

Для данной публикации я выбрал фрагменты интервью, повествующие прежде всего о жизни охотника в лесу, в соседстве с другими живыми существами. Именно в этих рассказах — о копалухах, которые ходят, как куры, по двору; о трясогузке, которая с 1970 г. живет под окном; о подкармливании кедровок; о спасении муравья; о взаимоотношениях ворона и орла — ярче всего проявляется дискурс и мировосприятие В.Л. Беспмятных, человека, выбравшего жизнь в лесу.

О святом месте

Я там работаю... с 63 года. Святая речка называется, святая святых у них (у манси — *О.Н.*). <...> Вот я приехал 14, этого месяца. С 27 августа я прошлый год уехал. Там жил. [А на Святой речке там что-то сохранилось от места святого?] Ничего не сохранилось, только название. Вот эти сверху едут, саранпаульские, ломбовожские... на устье [р. Ялбыньи], они там на Сосьве кидают монеты... по сей пор. <...> Наблюдаешь за ними... Я сам езджу в Берёзово, дак — ага, вот. А некоторые спрашивают, где, говорят, плохое место (они называют). <...> Я им покажу, где устье-то; они — раз! — монетки. Там, наверно, сейчас сколько монеток всяких на дне лежит [смеется!] [Валентин Лаврентьевич, а плохим местом кто называет, манси?] Им нельзя там работать. И проезжать-то им нельзя. Раньше они ездили рыбачить, а это место они занимали там этих детей разных. Они их провезут, а они им отдадут половину улова.

«Здравствуй, Ялбынья, непорочная девица!»

[А раньше тут не было такого обычая: когда вскрывается вода в реке, туда хлеб кидают, в воду? Не слышали такого?] Не-е-ет... Этого не слышал. Я как в устье приезжаю, в это... Святой речки, так говорю: «Здравствуй, Ялбынья, непорочная девица!» [Это когда появляетесь там?] Вот осенью поеду, в августе — вот так и говорю. Крепко я там прилип. <...> Как это? Бросить все? Там столько трудов вложено. Там возле избушки у меня чище, чем вон... в деревне. [Чище?] Конечно. Как снег сходит, каждый сучочек — все убрано. Подметёно. Десяток метёл израсходуешь. Ни одно дерево сырое не рубишь, только валёжник, сушняк. [А почему сырое нельзя?] Беречь надо! А эти, игримские, приедут это... Я их называю — колонизаторы. Раньше так Африку грабили. Вот игримские так же. Ночь ночуют они — три-четыре дерева срубят таких вот, сырых. Зачем это, спрашивается? Все там завалено сушняком. У нас же тут завалы.

«Вот надо учиться у кедровки — сидеть-то»

Орехи я здесь добываю вон... Туда приехал — там уже кедровка. Надо приехать к 20 августа, а кедровка уже успеет снять. Дрянь соберешь там это... мелкие. А кедровки из рук берут орехи, бывает. Прямо с рук даешь — кормишь. В марте, значит, когда бескормица у ей, запасы кончатся, снег метровой, жрать нечего. Будет возле собак крохи подбирать, то, значит, она голодает. Начнешь ей шишки мелкие — в лабазе есть там для приманок — подбрасывать, потом с рук берет. [Где у вас избушка, там же тоже есть орех? Заготавливаете?] Есть. Но я поздно приехал, уже кедровка окончила. От нее осталось — шишечки такие вот — мелочь, там по три, по пять орешков, половина пустых. Вот я привез. <...> Пустые орехи. Она, знаешь, как разбираться?! Профессор в этом деле. Она шишку, значит, возьмет, скорлупу скинет, раз-раз-раз — выбрала ценное самое, это... полные ядры. А остальные тебе

оставила. Говоришь: «У, чё, она заелась, что ли, столько оставила?». Возьмешь, значит, другой раз соберешь, высушишь — там пшик! Там одна пленочка. А в сыром чё-то есть, еще маленько, а высохнет — ничего нет. <...> Она в этом дока. И память у ней — компьютер, а не голова. Она летает по всему району и везде готовит. Потом найди — под таким снегом. [Готовит запасы?] Да. Я вот уборку... так и то нашел в двух мешках. Они — орешки. Ни одного пустого она не положит. И у ней, значит... вот сейчас они уже корни дадут. Уже прорастет. Сто процентов — всхожее. А лесники, значит, принимали для посадки: там им надо мыть, значит, говорит, надо высушить. Потом всхожести нет. Вот надо учиться у кедровки — сидеть-то. У ней-то точно. Вот так.

«В доверие вошел»

А птицы это... с птицами я разговариваю. Два глухаря сели... возле избушки, я подметаю и звук издаю глухаринный, чтоб не боялись. Сидят, смотрят. Один раз он-дату обезжирел, глухарь сел вот так вот [показывает!] Собаки с конур выскочили, хотели лаять. Я говорю: «Молчать!» Глухарь испугался, сперва-то, я звук издал — спокойный. <...> Два звука у них — и тревожный и спокойный. Глухарь успокоился. Сидел, сидел... кушал, личинки желтую едят... хвою. Потом, значит, улетел. Через несколько дней снова прилетел, опять туда сел. Ну как его будешь стрелять? Он уже это... в доверие вошел. А копалухи, как куры, ходят возле избушки, не боятся. [А как вы с глухарем разговаривали?] А как? По-ихнему! Подражать надо... уметь. Столько лет живешь в лесу — дак научишься. И филины... Филин у меня за туалетом... Самка сидит, значит. Самец притаскивает корм. Я только пока уборку делаю, дак раза четыре вижу, как он прилетит, притащит и сразу улетает. Как, значит, он подлетает с кормом, он уже сигнал даст, что несет, близко уже. А еще ночью сколько он прилетает, неизвестно. Заботливый хозяин.

О медведях

Нынче много рыбы погибло, загар был. Трех медведей наблюдать пришлось. Медведица с медвежонок... Медвежонок не нынешний, большой. Медведица бурая, под цвет вот этой травы старой. Такой масти. А медвежонок черный. Почему-то. И ходят все время на пару, как два друга. Я сперва следы-то увидел, думаю: «Как так это?» Два медведя не могут... вместе, а, оказывается, самка с медвежонок, прошлогодним.

<...> На живунах рыба там погибла, щука. И прям в воду залазят и там лапами достают, брызгаются в воде, и все время вместе ходят. Раз вышел я, значит, смотрю: уже подвижка, по берегу издалека так, в конце плеса идут... как два человека вроде. Говорю: «Откуда люди тут появились?». Как два человека. Потом — раз! — один — боком. «Во, — говорю, — вон какой человек!»

Уже лед... начала, значит, подвижка. Собаки на конурах сидят привязаны всегда. В лесу-то там не бегают свободно. Чего-то заляла, я пошел на берег. А на берег-то там

не пройдешь, а просто на кромке... бруст-вера. Гли — медведь напротив идет, метров семьдесят. Прошел, ниже тут берег неудобный, и он, значит, развернулся, поднялся на гриву. Там бор, значит, тропинка. По бору, смотрю, не торопится. И собака лает — он не реагирует даже. Или глухой или чё ли? Вот говорю: «Даже не здороватся!» Пока его не окликнул, и он это, значит... друг на друга. Он там живет давно уже, возле избушки, на участке на этом. Он ничего не трогает, не ломает лабазы — ничего. [Тоже, наверно, в доверие вошел?] Он уже пуганый. Не раз чуть жизнью не поплатился, дак. Даже натянута жилка — пугач, так он жилку обкусывает. Такой осторожный. И тоже светлой масти. Голова сильно так это... светлая. Бурый, наверно, тоже. За все время я бурого одного добывал только. <...> [А медведей много приходилось добывать?] Тринадцать. Немного.

О муравьях

[Валентин Лаврентьевич, вы в лесу все время живете. У вас сложилось, как погоду примечать? Приметы есть какие-то?] Чувствуешь!.. Вон у меня муравейник тут — они знают. Посмотри, чего они делают. Вот у муравьев самки не работают. Я вчера глянул, чё-то их много вылезло, а то редко увидишь их наверху. <...> Медведь их сейчас ест. Пойду ягоды собирать, а у них, значит, это... [разворошен муравейник] помогу им собрать, а то им до снегу не собрать муравейник-то. Он их пожрет, а у них рабочих-то мало. Смотришь другой раз: мало муравьев уж осталось, некому уж восстанавливать. [А вот так, чтобы для здоровья, на муравейнике не лежали?] Не-е... Нюхать! <...> Во! Вместо нашатыря. Все время весной там подойду — понюхаешь. А так я их это... их не обижаю. Это труженики, надо у них учиться работать. [А погоду по ним как примечать? Они как себя ведут?] Если хорошая погода, они открывают дыры пошире, просушивают. Вот они одну сторону перетасят — просушат, потом на другую открывают сторону. Просушивают. Они работают все время, муравьи.

Вот тут вот у них тропинка, через железно. Наблюдал: большой, значит, муравей есть (крупные еще есть, покрупней этих). Он у них на дороге попался, и они на него напали. Этим маленьким не ндравится он. Но чё-то у них, значит... Я наблюдал специально. А самка прошла крупного — самку не тронули. Это как так? А того я у них отобрал. На ихней тропе появился он, случайно или как. Они живут в дереве... это дерево точат, муравьи [крупные]. Ну, листвяки сухие — там все исверлено просто как это... иероглифы, такие хода, лабиринты...

«Трясогузка под окном с 70-го года живет»

За утками я не сижу никогда, ночью я не сижу. Маншиков не имею. Зачем мне они? Варить лабурду [?] мне хватит. Сроки соблюдаешь. Всегда. Белка бежит мимо избушки, всю вёсну это. Трясогузка под окном с 70-го года живет. Каждую вёсну прилетает. Только дни не сходятся, малень-

ко не сходятся... как по графику прилетает. <...> А там главное это... у каждой птицы есть гнездовье. И она годами туда прилетает, держится. Ворон живет тоже много лет, у него гнездовый участок. Он всех выгоняет со своего угодья. Дрова готовлю в апреле, смотрю: орел летит. Только что летит, с юга, видать. Белохвост у нас. Ворон сразу полетел на перехват: «Тут не задерживайся! Мой участок!» Поняли? Сразу начал орать и гонит, мол, тут не вздумай остановиться, гнездиться. У него свое место, конечно, он летит тоже.

О детенышах выдры

Они [орлы] там всю вёсну у меня живут. В низшей избушке, значит, живун, там рыба погибла. Три орла. Небывалый случай — они там кормились и потом улетели. Рыбу эту пронесло, течение стало, вода прибыла.

Выдру съели — орлы. Молодого, видать. В речке жили два выдренка. А я знаю, я их не ловил, не трогал, они всю зиму прозимовали там. Я тоже собирал, где рыба дохлая, дак. На голицах, на лыжах приду и там, значит, багорчик у меня (деревянная ручка такая и багорчик)... которые не разложились, дак собакам варить. Соберу. Раз прихожу, смотрю: там... такая это... как вроде волк опарвился. Голима шерсть! Оказывается <...> орел выблевал. Они желудки-то очищают. Птичья погадка. Голима шерсть — выдры. Наверно, одного выдренка съели. Поймал.

Сейчас я сюда ехал, так один выдренок нырял — видел. А второго-то нет — съели. Еду на весле, смотрю — кто-то нырнул. Большой — не ондатра. Еще ныряет — далеко выныривает. Вроде пузыри идут, видать. Ну, говорю, сейчас выйдет, а он уже вон там. По берегу пробежался, значит, с берега опять прыгнет в воду. Один остался, было их двое. Орел съел. Они могут и ягнят скушать, таскать. <...> Орлан белохвостый называется. Он прилетает вместе с лебедями, рано весной.

О лебедях

Лебедь — самый ранний прилетает. [На озера садится?] Он пролетает дальше на север. Там гнездятся несколько пар, где-то на озерах. Но не задерживаются в основном, он летит. Были такие вёсны, что пришлось ему обратно лететь. Как засеверило в марте... в мае месяце — бураны, значит. Смотрю: лебеди орут, летят обратно. А один едва-едва тянется сзади. Наголодалися. А лететь им надо не ближе чем до Казахстана. Там они покушают что-нибудь. Тысячи километров. Кто и не дотянет — гибнут. А надо рано лететь, он всех раньше. Смотришь: летят, еще нигде земли клочка не видать. Снега лежат. А они летят еще на север дальше. Вот там, в районе Берёзова, там сора на Оби. Пойма Оби — и там гнездятся. Я их не стреляю. [Раньше была примета, что нельзя стрелять лебедей, говорили так?] А сейчас уже, говорят, разрешают. Хотят лицензии выдавать. <...> [Раньше же старики говорили в народе, что лебедя никак нельзя стрелять. Плохо будет.] А если самку убьешь, он будет кричать, что у тебя душу вывернет... наизнанку. Поняли? Крепко кричит, гад...

РАССКАЗЫ ОБ ОХОТНИКАХ ИЗ ЗАПИСОК КРАЕВЕДА Т.В. АЖГИБКОВА

Публикуемые ниже тексты взяты из рукописи краеведа Т.В. Ажгибкова (1914—1994) «Рассказы бабушки Вари»¹ и представляют собой переложение рассказов, услышанных им в 1993 г. от Варвары Алексеевны Широких, 1901 г.р., родом из д. Погост Ошевенской волости Каргопольского уезда Архангельской губернии. В данной подборке представлены рассказы об охотниках, в основном из семейства Пуховых, — односельчанах «бабушки Вари» (в рукописи л. 12—17, 25, 32—33). Внесена незначительная орфографическая и пунктуационная правка, особенности речи сохранены.

Семья охотников Пуховых

Дед, Пухов Александр Федорович, жил долго вместе с братом, потому что вместе охотились. Отличный был охотник, знаток повадок и жизни зверей и птиц и очень меткий стрелок — Александр Пухов. Он всегда семью всю кормил мясом.

У него было три сына — Михаил, Павел и Василий. Василий был убит в боях под Сталинградом. А его сын Михаил вернулся домой без левой руки. Руку оторвало в боях на Курской дуге. А ведь оба были помощниками отца на охоте, оба заядлые страстные охотники. Но Михаил и после войны с одной правой рукой продолжал ходить на охоту и удачно стрелял с колена: опирался на правое колено, ружье клал на левое согнутое и попадал в дичь. Тоже кормил мясом семью, а были в ней мать, жена и четверо детей. Сам он был сильный, здоровый, ростом был выше отца. Сильный человек!

Павел — младший сын — на войне не был. Он выучился на тракториста, да и женился на трактористке. Познакомились и слюбились на курсах. Вместе в колхозе работали на бору. Но погиб от случайно: поехали на лодке на реку. Он упал в воду и утонул. Жена-трактористка — теперь уже старая, живет в Ширяихе. Да, семья была от роду охотничья.

Уточнение: Михаил Александрович — сын Александра Федоровича — тоже погиб в войну. А без руки домой вернулся сын Василия, который также носил имя Михаил. Это[т]-то и охотился с одной рукой.

Рассказы об охотниках

Был на Погосте смелый и сильный мужчина. Охотился всегда удачно. Да и стрелок был отменный. Один на один на



О. Бахметюк (1820—1882). Гуцул, бьющий вилами медведя. Изразец. 23×20. Старое Косово. Гос. музей этнографии и художественного промысла АН УССР (Львов), № 46390. Из книги: Гоберман Д. Росписи гуцульских гончаров. Л., 1972

медведя хаживал. Вот был с ним случай. Раз встретил очень близко и неожиданно Топтыгина. Успел прицелиться. Спустил курок; осечка. Медведь встал на задние лапы и на него. Василий [вставлено: Пухов] не побежал прочь, отбросил ружье и встал перед зверем. Когда тот разинул пасть, Василий всунул ему до самого горла левую руку [вставлено: и захватил за язык], так что медведь стал задыхаться. Он пытался лапами царапать руку. Упал охотник, выхватил правой рукой из-под ремня топор и одним ударом раскроил череп зверю, который сразу рухнул. Сначала в деревне не поверили, хотя Василий показывал разодранный рукав и царапину на руке. От клыков. А когда с соседом домой привез тушу зверя, деревня сбежалась смотреть. Верно, череп медведя раскроил топором.

И опять встреча с медведем

Но этот случай трагический. Два охотника встретили в лесу медведицу с двумя медвежатами. Один охотник выстрелил, но не убил, а только ранил зверя. В два прыжка они бросились на мужика и свалили его. Второй стрелять не пошел: может друга убить. Но напугался и влез на дерево. Охотник сваленный лег ничком. Медведица дико редела, рвала его одежду и сзади с ног мясо разодрала до костей. А повернуть его вверх лицом и грудью не догадалась, не разодрала до смерти охотника, потому что запищали сильно медвежата. Видимо, тоже напугались рева разъяренной мамыши. Медведица, оставляя капли крови, ушла с малышами в согру — в густой еловый лес. Второй охотник слез. Быстро разделся, снял с себя белье нижнее, разрезал на ленты и забинтовал поскорей раны. Свое заряженное ружье дал в руки лежащему ничком другу, бегом побежал в деревню. Быстро организовал подводу. Израненного охотника отвезли в больницу, где он долго лежал. Ему наращивали мясо,

но полностью восстановить так и не могли. После этого случая он уже больше не охотился. Да, всякая встреча с лесным хозяином Топтыгиным очень опасна. Это только на картинках мишка изображен смешным и добродушным. Зверь есть зверь.

О лосях

Молодой охотник [вставлено: Михаил Пухов] заключил договор с представителями из Питера поймать им трех живых лосей. Выгодна была сделка! Говорят, эти «представители» отправляли, то есть продавали, лосей в заграничные зоопарки. Матвей [так!] добыл тонкую, довольно крепкую веревку и у себя на дворе учился бросать петлю аркана на рога лося. Бросал на два накрест поставленных кола. Лоси иногда крепко подпускали человек[а], если он шел к ним спокойно и медленно. Двух молодых лосей он поймал как-то скоро удачно. Накинет петлю на рога, подтянет, пока может, к себе, а потом накручивает свой конец на ствол дерева. И лось неизбежно его. Мечется. Устает охотник, на ноги веревки нанизывает: петлю широкую на траву подбросит, и когда лось ногой, а лучше если двумя, в петлю ступит, охотник ее затягивает. Одним словом, удачно справлялся. Связывал ноги у живого лося, потом везли в деревню, а оттуда на железную дорогу. Третий лось попался могучий. Аркан охотник накиннул на один рог. Лось веревку сорвал и бросился на охотника. Может, мстить хотел за своих сыновей. Мужик заскочил в огромный ивовый куст и собрал ветки пучком, направил их на морду лося. Того ветки укололи в морду, и снизу рогами он достать своего врага не мог. Тогда он повернулся задом и задними ногами стал лягать куст. Охотник с другой стороны выскочил из куста и убежал удачно. А лось продолжал свирепствовать. Потом тот молодец был у куста и говорил, что кору со многих ивовых веток лось содрал. [На полях: Того великана он застрелил. Лось весил 18 пудов.] Третьего лося так и не поймал. Не стал больше рисковать.

Однорукий охотник

С молодых лет Михаил ходил в лес на охоту с отцом. А тот был очень удачливый и смелый охотник. И сына учил своему мастерству по следам читать письмена зверей и даже птиц. Понимать по[ва]дки их. Искать места, где живут звери и птицы. Хитростям лисы учил. И получился из Матвея [так!] умелый и смелый охотник. А стрелок был. Из мелкокалиберки белку стрелял в головку, чтоб шкурку не испортил! Но война. Взяли парня на фронт. Стал он там снайпером. И все шло удачно, два с половиной года воевал, не одного врага положил из своей винтовки со специальным оптическим прицелом. Так попал он на Курскую знаменитую дугу. Когда батальону дал[и] приказ отходить, снайпер поднялся из своего укрытия, индивидуального окопчика, и побежал догонять своих. Взрыв снаряда. Ожгло близ плеча левую руку, и она повисла. Михаил упал. Друзья не оставили

его, вынесли, сдали в медсанбат. Он был в беспамятстве, рука держалась на лоскутке кожи. Тут отняли руку и срочно отправили в госпиталь. Побывал в трех госпиталях и из Свердловска вернулся домой, освобожденный от воинской службы «вподчистую». Инвалид с одной правой рукой, железный организм его выдержал все. А в труднейшие военные и послевоенные годы Михаил занялся опять же охотой. Охотник с одной правой рукой. Женился; к 50-му году было уже двое детей. Жена работала за двоих и в доме и в колхозе. Это участь всех колхозниц тех лет. А охотник по лесам. И с одной рукой весной иногда приносил по 3-4 тетерева. Отличнейшее мясо. Не раз подстреливал лис, куниц. Белок бил одной рукой из мелкокалиберки, которую ему разрешил иметь военкомат. Силки одной рукой ставил. А капканы — нет: можно единственную руку в клещи захлопнуть. А как же он птиц бил? А очень просто. Во время токов подходил усмело [так!] и близко. Вст[а]вал на правое колено, на левое клал ствол ружья и стрелял уверенно. Тем более что в патроне была не единственная пуля, а дробь. Все в деревне уважали такого человека. Он паразитом за чей-то счет никогда не жил!

Заяц спасся у охотника

Знакомый Варин охотник рассказал случай. Шел по лесу на лыжах. Вдруг видит — к нему стремительно несется навстречу заяц. Стал снимать ружье, а заяц подскочил к нему в три прыжка и лег справа у ног. За ним гналась лиса. И была близка. Пока охотник ставил в снег палки, снимал ружье, хитрая рыжая зверюшка нырнула в кусты. Заяц смотрел на охотника испуганными глазами и шевелил ушами и губами, словно хотел сказать что-то. Может, слова благодарности, может, мольбу о пощаде. Охотник не тронул зайчишку, сказал только: «Ну, раз спасся от гибели, так живи, дружище!» Ходил по лесу по следу лисы. Но она его перехитрила, след вывел его на зимник (зимняя дорога лесом для вывозка сена и дров). А где и куда она сиганула с дороги, найти следов не мог. Хитрая это зверюга. Не зря в народных баснях и сказках она всегда образец ловкой хитрости и хитрой ловкости. Вспомните, как она съела колобок, который от бабушки и дедушки ушел. А тут в лесу решил весело петь на носу у лисицы. Или еще случай, как она с помощью лести ловко выманила сыр у вороны. Да мало ли люди отметили ее хитрушных проделок. Не зря и нора у нее иметь [так!] два входа-выхода. У некоторых людей есть такие удобные собственные норы.

Примечания

¹ Рукопись хранится в Верховажском районном историческом музее. Предыдущую публикацию фрагментов рукописи Ажгибкова см.: ЖС. 2009. № 1. С. 11.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ, А.И. ВАСКУЛ,
И.В. КОЗЛОВА, Н.Г. КОМЕЛИНА

ТРАДИЦИИ РЫБАКОВ И ЗВЕРОБОЕВ ТЕРСКОГО БЕРЕГА БЕЛОГО МОРЯ

*Что, брат, приезжий ученый,
Моря тебе не понять.
Только рыбак просоленный
Книгу морскую умеет читать.*

В.П. Стрелков.
«Возле моря в шторм»

В августе 2008 г. Отделом народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН была организована экспедиция в Терский р-н Мурманской обл. с целью изучения фольклорно-археографической традиции. Выбор региона был обусловлен программой работы над «Сводом русского фольклора»; собранные сведения будут использованы при подготовке к публикации очередного тома серии «Былины в 25 томах».

В состав экспедиции вошли сотрудники и аспиранты ИРЛИ РАН, РГПУ им. А.И. Герцена и ГРЦРФ: Н.Г. Комелина (руководитель), М.Д. Алексеевский, А.Ю. Балакин, А.Б. Бильдюг, А.И. Васкул, И.В. Козлова. Обследованы были сёла Чаваньга и Чапома; опрошено около 40 информантов различных возрастов.

Терский берег Белого моря — название юго-восточного побережья Кольского п-ва от мыса Святой Нос до р. Варзуги. Первонаселенниками Терского берега были саамы (лопары); о том, когда началось освоение этих мест русскими, точных сведений нет, однако уже во второй половине XV в. были известны две промысловые волости — Варзуга и Умба.

Рыболовный и в меньшей степени зверобойный промыслы всегда были основными занятиями жителей Терского берега, поскольку земледелие здесь никогда не было развито. Со второй половины 1920-х гг. здесь начали организовывать промысловые рыболовные товарищества, а с начала 1930-х гг. — колхозы. Там разводили коров, овец, оленей; в некоторых колхозах пытались заниматься и земледелием; были колхозы, специализирующиеся на промысле морского зверя, но основным занятием колхозников всегда было рыболовство. В наши дни сельского хозяйства на Терском берегу почти не осталось, хотя небольшие огороды есть у каждого.

В конце XIX в. были проведены экспедиции по изучению морского рыболовства¹, создан Комитет для помощи поморам Русского Севера, организовавший обследование всех беломорских берегов². В ходе этих «экскурсий» были описаны основные занятия местного населения. Статьи о быте и промыслах терчан появлялись также в местной периодике.

Первым фольклористом, посетившим Терский берег, стал А.В. Марков, в 1901 г. участвовавший в экспедиции вместе с музыковедом А.Л. Масловым и фотографом

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва); АНАСТАСИЯ ИГОРЕВНА ВАСКУЛ, аспирантка ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург); ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА КОЗЛОВА, аспирантка Российского гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург); НАТАЛЬЯ ГЕННАДЬЕВНА КОМЕЛИНА, канд. филол. наук; ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

Б.А. Богословским³. Фольклористы, исследовавшие поморские села в 1920—1930-е гг., обращались к изучению профессионального фольклора или промысловых мотивов в фольклоре⁴.

Рыболовный, а особенно семужий промысел является основным занятием терского жителя. Еще в XIX в. терская семга была самой дорогой из промыслаемых по побережью Белого моря⁵. На 1896 г. в ЧапOME было «50 рабочих мужиков» и семги вылавливалось до 600 пудов, в Чаваньге — «рабочих мужиков до 35. Семужий промысел здесь прекрасный, редкий бывает год, чтобы крестьяне не выловили 1000 пудов»⁶.

Рыбаки, с которыми нам удалось пообщаться, замечали: «Наука здесь очень у нас сильная. У нас есть там Колюжна [председатель колхоза]. Ну, он там чуть ли не профессор по рыбе. Он всё знает» [1]. Рыболовецкому колхозу «Беломорский рыбак», как в прежнее время монастырям, принадлежат тони — промысловые участки, расположенные по берегу моря. Информанты перечислили десятки названий участков, где рыбачили чаваньгские жители, но «остались с самого начала Вижа, Гремяха, Валдай, Турилово, Крутая гора» [2]; в числе функционирующих упоминались также тони Щуцкая, Столбиха, Туруево и Тетрино.

Тони среди рыбаков в довоенные и, видимо, доколхозные годы распределялись на сезон по торгам: «Покупали участки. Вот если уловистый участок, хорошая тоня, есть похуже. Кто-то хочет ее взять. "Я плачу десеть". Там другой еще: "Я пятнадцать даю". И вот кто бедные такие, они ходили оттуда. Ну, они денег уносили много. Кто богатые, сумма-то бóльшую зоплотят, а потом эти деньги распределяют на всех поровну. И вот кто такие прожитосьные были, они выгадывали на этом денег, получили сумму хорошую» [3; 4]; «Все собирались так рыбаки и кидали денег в общую копилку. И уже кто больше давал, тот брал лучшую тоню. Кто меньше, тому уже поменьше, похуже тоня доставалась» [1]. Позже каждую весну «рыбаков на каждый участок распределяли» [4]. На тоню до коллективизации приезжали на весь сезон: с весны и до того времени, когда встанет лед, — с семьями, скотиной и домашним скарбом; на тонях заводили огороды [1].

Как правило, на одной тоне жили две семьи. Жены и дети также участвовали в промысле: «Рыбак, но в основном мужчина, который ловит на корме карбаса, и женщина, которая на веслах. А потому что он в основном метать, метат невода и снасти, выбрасывает в море, растягивает. И обратно, вот когда шторм или что, он выбирает их и в карбас ташит. Поэтому женщина на веслах, а он уже управляется со снастью. <...> Невода смотрят тоже вдвоем» [4].

На современной тоне находятся изба, сетница — сарай, в котором, по словам рыбаков с тони Гремяха, творится «рыбацкий беспредел» (беспорядок) и хранятся снасти и сети⁷, ледник — забитая снегом землянка для хранения улова и продуктов. Также на тоне есть ворот, благодаря которому карбас (лодку) вытягивают на берег.

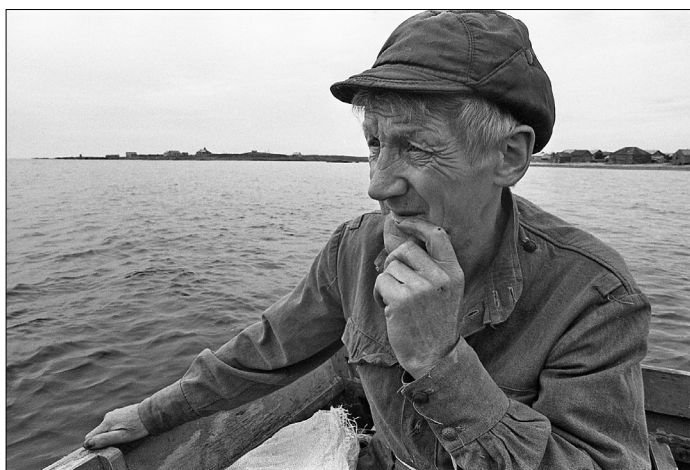
Промысел семги, как и других пород рыбы, имеет сезонный и циклический характер и зависит от времени



Постройка рыболовецкого колхоза. С. Чаваньга



Лодки у устья р. Чаваньга



Рыбак Геннадий из Чаваньги

прихода (рыбаками используется термин *поход/подход*) семги к пресным рекам для нереста. Основные *по(д)ходы* рыбы приходятся на календарные праздники: Петров день — 12 июля («Когда рыба идет походами, называли петровский поход, ещё какой-то там» [5]), Ильин день, Покров («А вот осенью Покров. 14 октября. В этот день. Этот день — рыб-

ный очень» [3]). Нынешнее бедственное положение рыболовства некоторые жители связывают с тем, что порядок *по(д)ходов* рыбы был нарушен: «Рыба уже не подходит на эти праздники» [3].

По(д)ходы рыбы зависят от ветров: «Она [семга] идет на свою воду, где она родилась. У нас здесь же в основном варужское стадо. Вот она здесь крутится. Потому что воду ветрами западными сюда нагоняет, и она здесь крутится. А если в это время идут восточные ветра, то все. Она туда проходит, запаха нет. Она идет туда дальше» [4].

В зависимости от сезона терские рыбаки выделяют три типа рыбы: *закрой* (весна), *межень* (Петров день), *листопадка* (начало сентября) и *залом* (осень): «...Закрой, то есть та рыба, которая осенью не зашла она. Ну? Опоздала она или что-то такое, вот, и она идет на нерест» [4]; *межень* — «летняя рыба» от 800 г до 1,5—2 кг [6]; «Потом пойдет листопадка. В начале сентября. Ну? Это такая небольшая рыба. Вообще живет до трех, трех с половиной, четырех с половиной, четырех лет. Она такая листопадка. Вот как лист опадает. Точно так же идет семга. Она упадет в карбас, у нее чешуя все "пр-пр-пр". Опадает. Ее такую не чистят» [1]; «А осенью залом. <...> Залом — это когда большая рыба попадет» [7]⁸.

Следующей по значимости после семги для терского рыбака является горбуша. По ее количеству определяют, сколько будет семги: «Когда горбуши много идет, то семги идет очень мало. Она отбивает семгу. А так... горбуша идет через два на третий год» [6]. Кроме того, здесь ловят кумжу, сига, сельдь, корюху и т.д.

Если рыбной ловлей на Терском берегу занимались более полугодом (с мая по декабрь), то зверобойный сезон длился несколько недель в феврале-марте, когда у морских зверей появлялись детеныши (бельки). Зверя били в основном в Чапме. На промысел собирались мужчины, женщины могли лишь помогать, «волочить зверей от моря» [8]. Сейчас, как и в советское время, добычу зверобоев вывозят с помощью вертолета; раньше, освежав на льду убитых зверей, шкуры с салом связывали и тащили их к берегу.

Прежде на Терском берегу был распространен торосовый промысел (торосы — нагромождения осколков льда, которые образуются в результате сжатия ледяного покрова), где добычей служили взрослые звери. У берегов моря оставался *припай* — неподвижный лед, за которым образовывалось широкое разводье. Артель, отправляясь на промысел, брала лодку с подбитыми полозьями — ледянку, ружья и багры. Преодолев водное пространство, «промышленники» высаживались на лед. Морских зверей, лежавших скученно, били баграми, а плававших в воде стреляли из ружей: «И вот для добычи зверя приходили вот к этому краю припая и наблюдали. Ну там зависело от ветра, от воды. И создавались так называемые разводья. То есть между льдом открытые участки воды. И в эти участки поднимались тюлени. Поднимали головы там. Все. У них сидели уже замаскированные стрелки. Им винтовки были выданы. И они все время наблюдали. Если зверя увидели, что зверь поднялся, они, значит, стреляли. Ну если попадали, убили, то этот зверь сразу всплывает. И вот надо было этого зверя достать на берег. Тут, вернее, на припай вытащить. А открытая вода. Вот эта лодка использовалась, для того, чтобы поддехать. Этого зверя, ну там, у нас называется кутилом, не кутилом зацепляли и подплавлили к бе... к припаю. Ну и вытаскивали» [4].

Если раньше животных убивали из-за их прозрачного жира, который употреблялся для освещения, смазки кожа-

ной обуви, использовался в мыловарении и т.п., то сейчас большим спросом пользуется мех), а жир выбрасывают за ненужностью.

В большинстве работ, посвященных традициям и фольклору рыбаков, речь идет о регионах, в которых ловля рыбы осуществляется в реках и озерах. Как правило, основными занятиями там являются земледелие и скотоводство. Полевые записи из этих регионов показывают, что до сих пор важное место в жизни местных рыбаков занимает профессиональная магия⁹.

В материалах экспедиции на Терский берег записей о рыболовецкой магии ничтожно мало, хотя информантам постоянно задавали вопросы по этой теме. Можно предположить, что это обстоятельство объясняется не разрушением традиции, а ее спецификой. В регионах, где преобладают земледелие и скотоводство, рыбаки и охотники являются маргиналами в крестьянском социуме, что способствует развитию профессиональных традиций и ритуалов, относящихся к «тайному знанию»¹⁰. На Терском берегу, где рыбной ловлей с детства занималось всё население, профессиональная магия имела меньшее значение.

Однако отдельные ритуалы, связанные с рыбным промыслом, удалось зафиксировать и здесь. Так, по словам одного из рыбаков, перед рыбалкой или перед тем как закинуть невод, нужно сказать: «Есть! Есть! Есть!», т.е. притвориться голодным: «Надо приbedняться больше Боженьке. Вот мы несчастные вот такие, кушать нечего» [1]. Также записан рассказ о рыбаке, который никогда не ловил рыбу в воскресенье (ср. с традиционным запретом на работу в этот день).

Отвечая на вопросы о приметах рыбаков, информанты обычно рассказывали о способах предсказания погоды по фенологическим наблюдениям. Опытные рыбаки умели предсказывать погоду по звездам («Вот у меня отец предсказывал погоду. <...> Он в окно смотрел и говорил, какая будет погода» [9]), по цвету неба во время заката («Есть пословица: "Если краска с вечера — моряку бояться нечего". Ну как если красное такое небо, то, значит, [будет] тихая погода» [2]).

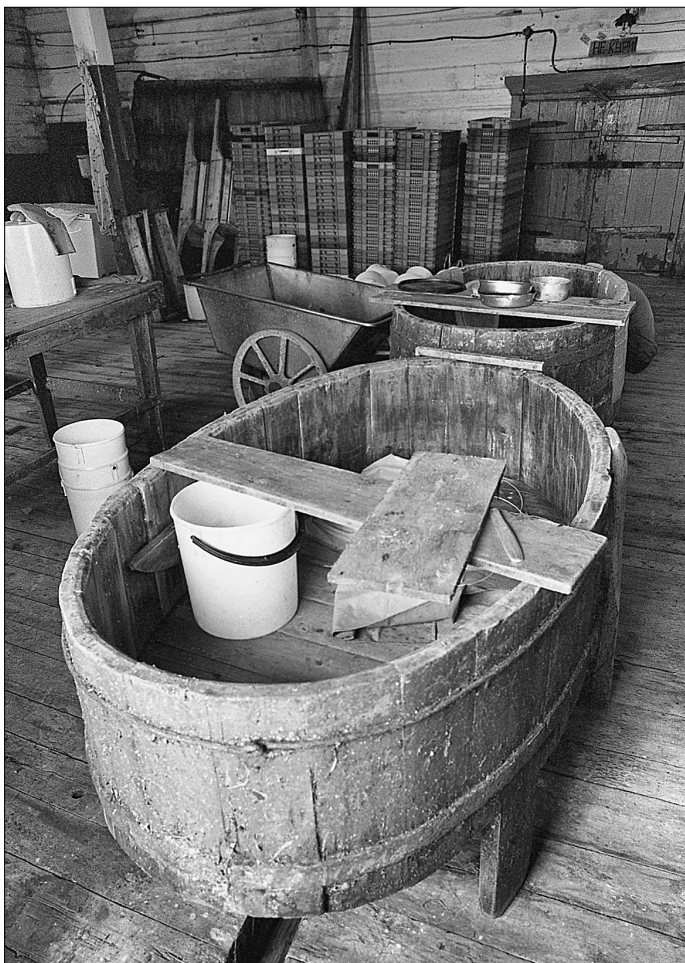
Интересные материалы удалось записать о почитании воды. Местные рыбаки считают, что вода «всех не любит, кто плохо к ней относится» [1] (ср. с записями из Архангельской обл. о ритуальных поведенческих нормативах, направленных на то, чтобы не оскорбить воду¹¹).

На Терском берегу существуют запреты, связанные не только с морской, но и с пресной водой. Как и во многих других регионах России, здесь запрещается ходить набирать воду вечером, а также табуируется выражение *ходить за водой*: «Ну вот после шести [часов вечера] желательно за водой не ходить. <...> Надо до шести, и надо говорить, [что] пошел не "за водой", а пошел "по воду" <...> потому что, если ты пойдешь "за водой", можешь уйти знаешь куда? [Куда?] К самому истоку¹². Вода просто будет тебя вести, то есть "за водой" пошла, а так ты идешь "по воду"» [6].

Рассказы о том, как на Белом море во время шторма люди на корабле спасаются от гибели из-за вмешательства святого заступника, встречаются в севернорусских житиях с XV в.¹³ Эти легенды до сих пор имеют хождение среди поморских рыбаков, заступником в них чаще всего оказывается св. Николай: «[А Николу у вас не почитают?] Николая Угодника? Как это? Так это ж наш. Рыбаков покровитель, путешественников. <...> У меня иконка даже стоит над кроватью евона. Да. [Никола от чего помогает?] Ну как от чего? От всего. [Когда ему надо молиться? Когда шторм?]



Забор, обвитый старыми сетями. С. Чаваньга



Чан для соления семги на фактории в Чаваньге

Когда совсем хреново. [А если в шторм попадешь и выплывешь, что надо делать?] Обязательно. Помолиться, свечку поставить, как положено» [1].

Участники экспедиции записали несколько легенд о том, как Николай Угодник спасал рыбаков во время шторма. Приведем самый развернутый рассказ: «Никола-святитель, наверное, или Угодник — вёшний, вот это рыбацкий, морской праздник, все рыбаки молятся вот этому Николы. Ну был такой случай, не знаю. Рассказывали рыбаки, тоже поехали весной на зверобой на лодке. Там разводья были,

и вдруг ветер потянул, сжало льды их. Ну как бы считается верная гибель, там много ведь очень погибло на зверобойке, когда ездили. Ну и там один тоже старик был, ну уже в возрасте, ну тоже такой матерщинник, не верил ни... "Ну, — говорит, — если есть Никола-чудотворец, — там говорит, — спасешь меня, так приеду, поверю, — говорит, — что есть что-то такое". Ну и, говорит, как сразу раздвинулись льды, и оказалась вода, и они могли переехать и на припай вышли. Ну и пришел и перед иконой... по-моему, в каждом доме была эта икона Николая-чудотворца, на колени встал. "Теперь, — говорит, — я поверю, что действительно есть что-то такое вот, верить в это, в Николу"» [7].

Былички Терского берега давно привлекали внимание собирателей: избранные тексты, записанные в 1960-е гг., вошли в книгу «Сказки Терского берега Белого моря»¹⁴, а особой полнотой обладают записи М.Н. Власовой 1980-х гг., недавно опубликованные с обстоятельной аналитической статьей и подробными комментариями. В статье автор указывает, что для местной традиции характерны сюжеты о том, как рыбаков «пугало» на тоне¹⁵. В материалах экспедиции 2008 г. такого рода былички тоже встречаются, хотя большинство из них по объему и развитости сюжета уступает более ранним записям. Наибольший интерес представляет быличка о том, как мужчина, которого «пугало» на тоне, воткнул в дверной косяк нож в качестве оберега (в ранних записях с Терского берега такой сюжет не встречается): «Помню, у нас бабушка тоже рассказывала. Кто-то шел по тоням-то... Кто шел и ночевал на тоне и, говорит, тоже лег спать и, говорит, как начало везде стучать в двери. Всё говорит, как колотило, стучало, говорит, и вот он, говорит, только что сделал... Он нож воткнул, острый нож, говорит, в косяк воткнул и, говорит, выскочил потом, и за него всё потом шумело, кричало... Там потом такой грохот был, говорит. Ну как это леший были или кто был... Но только что не надо оглядываться... [Нельзя оглядываться?] Не надо оглядываться... [То есть он нож воткнул в косяк и выбежал из дома?] Да, он выбежал и бежал и не оглядывался. <...> [А зачем нож в косяк?] А они боятся острого» [9].

Приметы и поговорки Терского берега, связанные с отдельными календарными датами, можно разделить на общерусские и местные. Так, например, с днем памяти св. преподобномученицы Евдокии (*Евдокия Плющиха* — 1/14 марта) связано несколько примет. С одной стороны, как и в других регионах, по погоде в этот день определяют, какой будет весна: «Евдокия Плющиха, это 14 марта. Если капает или солнце пригреет немножко, значит, весна крутая будет, а если нет, то протяжная, долгая» [7]; «На Евдокию так говорят, что если сосуля длинная, то это весна будет долгая, а если сосуля меленькая, значит, весна будет быстрая» [10]. С другой стороны, с Евдокии обычно начинали промысел морского зверя, так как считалось, что именно в этот день утельга (самка тюленя) рождает детенышей, которые становятся добычей зверобоев.

Другим важным для зверобоев праздником являлся день памяти Сорока мучеников Севастийских (*Сорока святых* — 9/22 марта), когда детеныши тюленя начинали самостоятельно залезать со льда в воду («морзверь лапу омочил»): «Когда тюлень... вот родит самка дитя, он [через] двадцать дней начинает в воду ходить, вот этот день замечали — Сорока святых. <...> Вот он в это время вот начинает лапы мочить» [11]. В этот день обычно промысел заканчивался, а зверобои возвращались домой, где готовили ритуальное кушанье — 40 блинов: «[А вот Сорок мучеников отмечали?] Сорока святых? Это обязательно пекли блины.

Сорок блинов надо печь. Блинами отмечали, это уже с торося, наверное, возвращались. Эти зверобои ездили да и возвращались обратно. [Почему 40 блинов?] Каждому мученику по блину» [7].

Обрядовые блюда готовили не только к возвращению с промысла. По свидетельству одного из информантов, в первый год после свадьбы теща должна была испечь специальный хлеб для зятя, отправляющегося на промысел: «На торося когда уезжали, ну это на зверобойку. Там теща, если зять там первый год или как дак, пекла, тещевик назывался, такой большой каравай белого хлеба. <...> Ну теща, так от слова "теща" — тещевик. [А если уже не молодой, не один год живут?] А потом, наверное, не знаю, потом пироги какие-нибудь» [7].

В регионах, где рыболовство не было основным занятием населения, особым рыбацким праздником считался день св. Петра и Павла (29 июня / 12 июля)¹⁶. На Терском берегу материалов о ритуалах, связанных с этим днем, записать не удалось, однако здесь до сих пор отмечают советский профессиональный праздник — День рыбака, традиционно празднуемый во второе воскресенье июля всем колхозом: «Собираемся в правлении колхоза, там большой зал. Там концерт ребятишки устраивают, ну ребята там, молодежь, устраивают сначала концерт, а потом за столом» [4]. В советское время к этому дню рыбакам обычно давали премии, сейчас из-за тяжелой экономической ситуации такое происходит редко. Однако основная схема праздника остается прежней: торжественный концерт, застолье, организованное колхозом, а затем «неофициальная часть».

Примечания

¹ Одну из первых поездок совершил Н.Ф. Руднев, во многом способствовавший деятельности Комитета для помощи поморам Русского Севера (*Руднев Н.Ф.* Промыслы по Мурманскому или Лапландскому берегу: Сведения, собранные во время плавания шкуны «Задорная» в 1861 году // *Морской сборник.* 1862. Т. 63. № 11. С. 31—70). Об экспедициях Комитета см. также: *Гебель Г.Ф.* Экскурсия в Поной для ознакомления с осенним ловом семги и для отыскания залежей медной руды // *Известия Архангельского общества изучения Русского Севера.* 1909. № 2. С. 41—48; № 3 С. 26—40.

² См.: Промыслы беломорского населения. СПб., 1896.

³ Также Марков совершил повторное обследование Терского берега в 1903 г.

⁴ *Колпакова Н.П.* Терский берег. Вологда, 1937; *Лунец Р.С.* Рыбный Мурман. Сборник рассказов и очерков мурманских рыбаков. М., 1933; *Она же.* Рыбацкие песни и сказы. М., 1950; *Она же.* Местные мотивы в былине о Садко у М.С. Крюковой и других сказителей // *Былины М.С. Крюковой.* Т. 2. М., 1941. С. 719—768. Кроме того стоит отметить статью: *Колпакова-Карбузова Н.П.* Промысловые мотивы в фольклоре Терского берега // *Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А.С. Орлова.* Л., 1934. С. 233—241.

⁵ См.: *Бернитам Т.А.* Поморы. Формирование группы и системы хозяйства. Л., 1978.

⁶ Промыслы беломорского населения... С. 28, 29.

⁷ На внутренней стене одного из сараев в Чаванье мы обнаружили надпись, содержащую угрозы в адрес того, кто украл сети.

⁸ Орнитолог и историк Г.Ф. Гебель, летом 1905 г. побывавший в терском селе Поной, упоминает три вида семги: *закрой-ка, межень и осенняя* (*Гебель Г.Ф.* Указ. соч.).

⁹ *Денисевич К.Н.* Охотничья и рыбацкая магия Каргополя // *ЖС.* 2001. № 3. С. 48—50; *Трофимов А.А.* Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере // *Мужской*

сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 54—57; *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006; *Он же.* Традиции рыболовства у сямозерцев // Сямозерские чтения (доклады, материалы). Петрозаводск, 2006. С. 55—60.

¹⁰ Подробнее о статусе специалистов-неземледельцев в крестьянском социуме, а также об их магических практиках см.: *Шепанская Т.Б.* Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (Севернорусская зона, XIX — начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в.). Вып. 1. М., 1990. С. 5—81; *Она же.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX в.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 9—27.

¹¹ *Денисевич К.Н.* Указ. соч. С. 50; *Трофимов А.А.* Указ. соч. С. 56. На Терском берегу в 1980-е гг. материалы о запретах и правилах, связанных с поведением на воде, записывала М.Н. Власова (*Власова М.Н.* Прозаический фольклор Терского берега Белого моря (по записям 1982—1988 гг.) // Русский фольклор. Т. 32. СПб., 2004. С. 364—365).

¹² Скорее всего, оговорка информанта. Вероятно, имеется в виду «к устью». Практически все села Терского берега расположены на берегах рек, впадающих в море.

¹³ *Дмитриева Р.П.* О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море (XV—XVII вв.) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2001. Т. 52. С. 645—656.

¹⁴ О них см.: *Балашов Д.М.* Сказочники и сказочная традиция на Терском берегу // Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. С. 7—31.

¹⁵ *Власова М.Н.* Указ. соч. С. 352—354.

¹⁶ *Трофимов А.А.* Указ. соч. С. 57.

Список информантов

1. Ю.П. Абросимов, около 1955 г.р., с. Чаваньга.
2. Г.А. Кожин, 1959 г.р., с. Чаваньга.
3. А.К. Клешев, 1930 г.р., с. Чаваньга.
4. Г.Н. Клещева, 1931 г.р., с. Чаваньга.
5. М.С. Терентьев, около 1955 г.р., с. Чапома.
6. Е.Д. Стрелкова, 1954 г.р., с. Чапома.
7. Т.Г. Терентьева, 1924 г.р., с. Чапома.
8. А.А. Кузнецова, 1926 г.р., с. Чаваньга.
9. Т.П. Кожина, 1960 г.р., с. Чаваньга.
10. Л.Ф. Немчинова, около 1929 г.р., с. Чапома.
11. П.И. Немчинов, около 1927 г.р., с. Чапома.

Фото А.Ю. Балакина

Ю.В. ЛЯХОВА

МАГИЯ КАРГОПОЛЬСКИХ И НЯНДОМСКИХ ОХОТНИКОВ И РЫБАКОВ

Данная публикация основана на материалах, записанных экспедицией Российского гос. гуманитарного ун-та в Каргопольском и Няндомском районах Архангельской обл. с 2000 по 2008 г. Ранее в журнале «Живая старина» уже публиковались заметки о магических практиках охотников и рыболовов по материалам архива лаборатории фольклора РГГУ¹.

Охота и рыбалка и по сей день остаются важной частью жизни современного крестьянина. Охотник и рыбак наряду с пастухом, печником, мельником и т.д. оказываются значимыми фигурами в жизни современной деревни: считается, что это люди особых профессий и они знают с нечистой силой, из-за чего обычные жители относятся к ним с уважением, а также с некоторой опаской. Однако многие охотничьи и рыболовные ритуальные действия доступны для большей части населения. Эти *запуки* могут быть направлены как на увеличение улова или рыбака от сглаза. Кроме того, имеются рыбацкие приметы, по которым отмечают, удачной ли будет охота или рыбалка в определенный день.

Удачные и неудачные для охоты/рыбалки дни. Существуют дни, в которые по тем или иным причинам лучше не рыбачить или не ходить на охоту. Не самыми удачными для рыбалки днями считаются понедельник и пятница. На охоту (и вообще в лес) нельзя ходить на Воздвижение (27/14 сентября):

[Когда нельзя на охоту ходить?] Фсегда, наверное, вот только в один-единственный праздник нильзя тревожить в лесу никово. Это бывает он... ну, по-мойму, двадцать восьмюво сентябрю — Здвиженьё. Там нильзя никово в лесу пугать, трогать. [Почему?] А... ну как, насколько правда, я не знаю, но в... это... фсё духи в лесу одышают в этот день... [1].

Также имеет значение и направление ветра. Считается, например, что при северо-восточном ветре рыбы много не наловить:

[М.Н.:] Ну, как, если сиверик² задул [смеется]. [А.В.:] Сёдня, вон, северный, у

ЮЛИЯ ВИКТОРОВНА ЛЯХОВА, студентка Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

нас, вот, по рике мы замечаем, северо-восток задул — сиди дома, можно ни рыбачить. Рыбы ничё ни будит. Это однозначно, вот токо задуло протиф тичения сиверик [2, 3].

Подготовка к охоте/рыбалке, инвентарь. Некоторые обрядовые действия осуществляются с инвентарем рыбака или охотника.

1. Запрещается трогать чужое орудие, иначе из ружья будет практически невозможно кого-либо застрелить, нельзя будет поймать рыбу на удочку:

[Можно ли было навести порчу на охотничьих собак, ружьё?] Есь это... поверье такое... значит, что... нильзя в руки давать особино ружье никаму <...> Значит, и жилатильно, штоп... поменьши иво видели... [4].

2. Сети окуриваются можжевельником (вересом):

...Поджигайшь ви... верис поджигайшь, и вот этим дымом вериса [окуриваешь]. С одной стороны пахадил, и з другой пахадил, либа над. Э... када ево паджигаш, он ищё ни разгорелся, просто дым пашол, павадил им сверху. Фсё [5].

3. Для того чтобы улов был больше, надо привязать к удочке ветку укропа.

4. Ружья *правят*:

Тоже как-то правили ружья старики. И в шерсть укутывали, и на печи ево держали, грели, холили. Ну как, они считали, што должно лучше ружьё стрелять [1].

5. Ружьё считается негодным для охоты, если из него когда-либо была застрелена собака:

...Вот собаку застрили, это ружьё выкидыв[ай], больши оно те[бе] ни гадица [6].

6. Через удочки и другой рыболовецкий инвентарь запрещено перешагивать:

...Уд... удачку, вот каторай ты удиш уд... удачкой, иё нильзя пиришагивать. Это... это уже бисполезна... пиришагнул — можеш домой ити — в этад день тебе рыба кливать ни бу[д]ет. [Когда уже закинул?] Не, проста она вот на земле, вот. Ты съ снастями пришол, никада ни пиришагивай орудие лова: удачку, сетку там [7].

7. Для обеспечения удачного улова в момент рыбалки принято плевать на червяков (перед тем как насадить их на крючок):

[На рыбалке не надо было поплевать на червяка?] А, это — ить удят, дак это — тьфу-тьфу — плонут. Чильвяка. [Да?] Ну, плонут. Это любой удильщик э... плонё на удочку [8].

Договор с нечистой силой, *знатьё*. Охотничья и рыбацкая магия тесно связана с демонологией: когда охотник или рыболов «выходит на работу», он попадает в чужое, неизведанное пространство, где властвуют потусторонние силы. В этой связи часто встречаются упоминания о заключении *статъи* — своего рода договора с ними. Соблюдение запрета делать что-либо в определенный промежуток времени должно обеспечивать рыбакам и охотникам удачу:

...Ну собрался кс... допустим, ты итти на охоту ли куда-то, или вот пасти собираючи... в каж[д]ой диревне жила старушка, и шас живут, наверно... и вот к этой старушке... там они... с ней... ну, угостят вином, если она пьёт... ни пьёт — дак конфетками иё угостят, чаю попьют... старушка им нешто скажет... вот... ну я как слышал, например, допустим... Ни спать з жиной, ни ходить на танцы, ни собирать грибоф... в это время... по пути там... ну, так, к слову говоря, разные. Вот они это выполняют. Болтать об этом — смертный грех. Называици... они как... гьрят... слука, у нас, по-нашему на[зы]ваица. Так ф слуку вот бирут они это... эт... Нарушиш — ни привиди Госпади... [9].

В этом тексте информант сам говорит о сходстве между охотниками и пастухами, которые также могут заключать договор с лешим для обеспечения успеха в работе (пастухи берут *отпуски* и заключают *статъи* чаще, чем охотники). *Отпуск* передается в виде слов, записанных на бумаге, которые охотнику необходимо выучить наизусть.

Существует традиция принесения жертв лешему и водяному, чаще всего это рюмка или даже целая бутылка водки, выливаемая в воду, но это может быть и какая-то еда, оставляемая охотниками в лесу, и первая пойманная рыба (первый убитый зверь), речь о которых пойдет ниже:

[Водяному рыбаки стопку не выливают в воду?] Нет, это... я соблюдаю эту традицию, не знаю традиция, не знаю што, но на охоте... почему бы... не положить хозяину конфету там, чайку, хлебушка. Ну, пускай эта... скаски, но фсе равно, это ш тебя не убьёт. [Куда положить, в воду?] Нет, ну... на

воде я ни... делаю, н... в лису ходиш, сядеш чай попить, пообедашь, ну почему там пот кустик не положить што-нить: печиношку, конфету. Это ш тебе ни трудно. [Надо что-то сказать?] Да, можеш сказать што-нить, можеш так положить — фсе равно найдёт, он там хозяин [1].

[Рыбаки в начале ловли не выливают водяному стопочку водки?] <...> Зимой, когда вот на зимнюю рыбалку, льёш стопочку. [Стопочку?] Да. [Перед тем как ловить?] Да-да. В лунку... [10].

Считается, что рыбаки и охотники обладают неким тайным знанием, которое передается по наследству и может быть передано только достойным этого людям: малопьющим, негулящим, способным держать в тайне это *знатьё*.

...Вот я там, значит... я ему [дяде, охотнику] говорю: «Дядя, ну вот ты фсе-таки чево-то ты знаешь?» — «И ну, з... как ни знаю? — говорит. — Знаю». — это он мне говорил. Ну вот, а я говорю: «Тък ну ты стал старый, — говорю, ты передай мне фсе это». А он говорит: «Нет. Тебе, — говорит, — нельзя передавать». — «А почему?» А он говорит: «Ты водочку пьёш и бап любиш». Понимаеш? «Бап любиш, — говорит, — и водочку пьёш — вот тебе, — говорит, — ни ф коем случае нильзя!» [Охотникам пить нельзя?] Ну он вин... не пил, и он... не гулял з бабами, он ни связан был, у него была своя одельная старушка... [11].

Помимо этого, наизусть заучивались определенные молитвы, которые должны были принести удачу рыбаку.

Отправление на рыбалку/охоту. Важным считается процесс отправления на рыбалку и на охоту: для лучшего улова к водоему надо отправляться молча, перед выходом из дома следует пролезть между ног жены (или, наоборот, жене рыбака пролезть между его ног). Данное действие символизирует переход границы между своим, освоенным, миром и чужим — миром потусторонних сил.

Отправляющемуся на рыбалку или охоту желают *ни пуха ни пера*, говорят *с Богом*, просто желают удачи или похлопывают уходящего по спине:

[Что сделать, когда отправляешься на охоту?] Меня бабушка отправляла фсигда. Уж это вот так вот [похлопывает собирателя по спине]. [Просто по спине похлопывала?] Ну, видимо, может, што-то и говорила, но фс... я, наверно, не ушел на охоту ни разу, штоп она так ни зделала. [И все нормально было?] Фсе нормально, хорошо [1].

[Не слышали такого, что, отправляясь из дома на рыбалку, надо пролезть между ног жены, тогда рыба лучше ловиться будет?]

Это есть такое. <...> Это вот у миня когда ищё бабушка жила, жива была, вот ана мне, ана тожи раньши ловила рыбу, вот ана... шо давай, прапалзай у миня [5].

...Жона должна пролести между нок у рыбака, когда он стоит во фсём снаряжении. <...> [Когда он выходит уже?] Из дома, да. [А где это делают?] Дома. Ну это дело, раньшы так делалось. Вот он уже соберёца, фсе своё, во фсём наряджении стоит, шо рас, ноги раставит, жона должна пролести. [Что-нибудь говорили при этом?] Ну и — щастливый улоф. Дабы ф сеть рыба попала. [А что сказать надо?] Ни знаю, я не [зале]зала дак. [Спереди назад или сзади вперед пролезать надо?] В дом. <...> [А он стоит где?] На улищу лицом. [На пороге?] Да. У выхода. [На крыльце?] Нет, в... в доме. [У двери в коридор?] Ууу. Лицом, а она пролазит, и так говорят, раньши дак... [12].

Желательно, отправляясь за добычей, никому не попадаться на пути (уходить «двором», «из двора» и лучше еще до рассвета), так как существует опасность столкнуться с «несчастливым человеком», после встречи с которым рыба клевать не будет или зверь не пойдет:

...Бывает, пападаюца люди, имено, которые ани... как э... ни слишком ни... ни... тойсь ни хороши... как их га[во]ряд, зглазил. Тойсь с одним п... паапщался, пашол, рыбы налавил, нагнал ка... намнога больши, а з другим пагарил [поговорил] и... и... каг гаварили и с... ни пахлепки, ни хрина! [5].

[Когда охотник идет на охоту и встретит кого-то?] Дак вить когда ково: другой человек хороший попадет, а другой и плохой, кому как, да. [А что плохой человек?] Да... кто зна[ет]. Разные люди, говорят, бывают, нищасливые, щастливыи, кто их знает. [А если встретишься с несчастливым, то что?] Ну... ну ничё ни... ни убьёш, а другой, щастливый, дак и хорошо набьёш... [13].

Существует определенный набор действий и словесных формул, чтобы сглазить рыбака: например, надо кричать ему вслед: *Рыба ко дну — черт на уду* — или же надо наклониться и посмотреть на рыбака между своих ног (считается, что таким образом могут сглазить не все, а только женщины, чаще всего — с *дурным глазом* — *несчастливые* или же колдуны):

По диревни раньши старухи вить как, пацанами были, дак ходили, пойдём ловить [рыбу], дак старухи нь... ни... старухам-то ниладно. Шо мы ни работаэм, а... побижали. Вот. Так э... старухи фслет и ск... понаслышки-то так слышно хорошо слышу дак: «Рыба ко дну, чёрт на уду» [14].

Неудачу рыбаку или охотнику может принести вопрос «Куда идешь?».

заданный как членами семьи, так и случайными прохожими: «Укудыкал, дак ничиво и ни набирёш» [15]. На него либо не следует отвечать, либо надо ответить формулой: «На Кудыкину гору». По словам жителей Каргопольского района, этот вопрос можно заменить схожим по смыслу вопросом «Далеко ли идешь?», ответ на который не сулит никаких неудач.

Это относится не только к охотникам и рыбакам, но и к людям вообще куда-либо идущим, так же как и хорошо известная всем примета: «Женьшину с пустыми вёдрами на дороги фстричать нильзя» [16].

Относительно **поведения в лесу / на озере** также существует целый комплекс запретов и предписаний. Например, на водоеме надо вести себя тихо, запрещается разговаривать и пить спиртное, т.е. надо действовать так, чтобы не разозлить водяного:

...Бис шапки <...> в озере нельзя. [Нельзя?] Нет. Поедут, они обезательно... шапку. [Почему нельзя без шапки? Что будет, если без шапки поедешь?] Шапку... Но тоже вот воденой не любит. [Водяной не любит?] Голова штоп была покрыта в озере. Вот иль уже голых волос не любит, не показыват, не дают, фсе ф шапках ездят. [И женщины в платках?] Да. Голова шоп была покрыта [12].

Вино пить нильзя... кто ловит рыбу. К... то и кливать ни будё рыба [Почему?] Пьяный ловит-так, видно уш... и отово и рыба ни клюё, плохо клюё [17].

[Когда идешь на рыбалку, можно разговаривать?] Вот на рыбалки дак нильзя разговаривать, а так што? [18].

Распространено мнение, что на рыбалке (а часто и перед ней) нельзя есть рыбу и даже рыбные консервы, а на охоте — мясо, иначе ничего не поймаешь.

[М.А.:] Пойдешь на охоту — мяса не ешь. [Почему?] Ну ничё не поймаешь, ничё ни... это само... — не будет. [З.И.:] Не убьешь [15, 19].

...Рыбу рыбаки с собой ни берут, во по... пойдут рыбаки на рыбалку, кусок жы надо взять с собой, харчи-то, рыбу не берут. [Почему?] Да рыба не попадёт... [12].

Существует поверье о том, что женщин на рыбалке в лодку брать не положено (однако сейчас ему не придают большого значения).

Кроме того, на рыбалке нельзя свистеть, так как считается, что водяной этого не любит и это действие может вызвать сильный ветер:



Изображение охотника на входной двери дома крестьян-живописцев Петровских. Д. Чурковская Вельского р-на Архангельской обл., роспись 1860—1870 гг. Фото М.И. Мильчика, 1981 г. Из книги: Мильчик М.И. Петровские — мастера домовой росписи Поважья // Памятники культуры. Новые открытия. 1993. М., 1994

...Но шо вот свистеть и волосы расчесывать — вот это нельзя. [На воде?] Да. [Почему?] Сразу поднимаеца ветер. [И если волосы расчесывать?] Да. Надо хорошую тебе волну — дак ра... расчеши волосы и свисни. Это тоже испытанная примета у рыбакоф <...> [Чего водяной не любит?] А вот свиста не любит. Не свисти, иначе тебя свиснёт... [12].

В чужом пространстве вести себя полагается не как хозяин, а как гость. Нельзя нарушать нормы общественно-го поведения: ругаться матом, шуметь, жадничать, завидовать и т.п.:

...Стоят два человека рядом — один другому позавидовал — у ково, кто позавидовал, клевать перестает... [19].

Улов зависит не только от обрядовых действий, совершаемых до, во время и после рыбалки, но и от личной удачи рыбака:

Да есь таки люди, што кму ни клонит никак, вот и фсё. А почиму — ни знаю [18].

[Не говорят, что бывают особо удачливые рыбаки, к которым рыба идет?] Ну, скажут: «Рыбные глаза» у рыбака. Рыба идет дак... «рыбные глаза» [20].

Первая пойманная рыба, первый улов. Особое внимание уделяется первой пойманной в сезон рыбе и первому улову: первую рыбу принято отпускать, иногда предварительно укусив ее за хвост. После поимки ее «обмывают»:

Перву рыбу поймать, дак надо обмыть ей. [Как?] Ну, стопочку принять. Потом она лучше клевать будет [10].

Первый улов (это также касается первых убитых на охоте зверей) запрещается продавать или отдавать кому-либо, в случае несоблюдения этого запрета рыбаку (охотнику) не будет везти:

[Не говорили, что когда поймаешь первую рыбу, ее надо куда-то положить?] [Л.С.:] Нет. [В.С.:] Нет, я знаю, што первый... первый улоф нильзя никому одавать. Потом... потом кливать ни будит, эта традициона. А... а уже фтарой, там можишь, там друзьям там, значит, эта самаэ, ищё каму, я ни знаю, ну, первый должник ты, значит, никому ни одавать, съести сам эта уже. [Л.С.:] Если угастишь, значит, рыба ни буит лавица, первый... [21, 22].

Первый улоф, который нильзя одавать... <...> Одавать никому. Это ты должен себе. Это я на своей шкуре испытал. [А то что случится?] <...> Ну и сам не поеш рыбы, всю отдаш, её, а потом у тибя и не клюёт ничево, так и буш сидеть [смеется] [23].

[Л.Е.:] Первую рыбину не одают, с... сам рыбакоф съедает. [А.Л.:] Это... это хоть на охоте, хоть пе... первую дичь убьеш — не одавай. [Т.Н.:] Ходь где, никогда не надо [24, 25, 26].

Для увеличения последующего улова принято держать первую пойманную рыбу (чаще — щуку) в решете:

У нас раньше моя бабушка говорила, Татьяна Ивановна говорила: первый улоф на[д]ь ф часто решато, штобы лучше рыба

попадала [смеется]. В ришато к... шуку положить, да... подиржать в ришате [13].

Примечания

¹ Денисевич К.Н. Охотничья и рыбацкая магия Каргополя // ЖС. 2001. № 3. С. 48—50.

² Сиверик — северный ветер.

Список информантов

1. Павел Серафимович Подгорних, 1948 г.р., с. Мехреньга, Нянд., 2005 г.
2. Мария Николаевна Пилюгина, 1954 г.р., с. Кена, Карг., 2008 г.
3. Виктор Алексеевич Пилюгин, 1951 г.р., с. Кена, Карг., 2008 г.
4. Василий Иванович Федотов, 1942 г.р., с. Лимь, Нянд., 2006 г.
5. Александр Иванович Кухтин, 1970 г.р., с. Кена, Карг., 2008 г.
6. Сергей Петрович Лупандин, 1954 г.р., с. Лимь, Нянд., 2006 г.
7. Сергей Михайлович Дурьгин, 1954 г.р., с. Воезеро, Нянд., 2005 г.
8. Клавдия Максимовна Манушкина, 1932 г.р., с. Моша, Нянд., 2004 г.
9. Виктор Анагольевич Суханов, 1955 г.р., с. Архангело, Карг., 2008 г.
10. Владимир Михайлович Ширяев, 1943 г.р., с. Ягрема, Карг., 2001 г.
11. Егор Павлович Уваров, 1948 г.р., с. Канакша, Нянд., 2006 г.
12. Анна Васильевна Бахметова, 1938 г.р., с. Тихманьга, Карг., 2002 г.
13. Валентина Филипповна Трапезникова, 1939 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
14. Юрий Николаевич Купленников, с. Архангело, Карг., 2008 г.
15. Зоя Ивановна Сулова, с. Моша, Нянд., 2004 г.
16. Ирина Александровна Поршнева, 1990 г.р., с. Архангело, Карг., 2008 г.
17. Алла Михайловна Галашева, 1927 г.р., с. Архангело, Карг., 2008 г.
18. Валентин Александрович Усачёв, 1933 г.р., с. Архангело, Карг., 2008 г.
19. Мария Сергеевна Мартынова, 1979 г.р., с. Моша, Нянд., 2004 г.
20. Валентина Александровна Вельможина, 1937 г.р., с. Моша, Нянд., 2004 г.
21. Людмила Севастьяновна Балабанова, 1936 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
22. Валерий Семенович Балабанов, 1935 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
23. Евгений Кириллович Варакин, 1939 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
24. Любовь Евгеньевна Бубина, 1947 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
25. Алексей Павлович Бубин, около 1945 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.
26. Тамара Николаевна Холод (дев. фамилия Семенова), 1932 г.р., с. Лепша, Нянд., 2007 г.

Сокращения

Карг. — Каргопольский р-н, Нянд. — Няндомский р-н.

О.В. ТРЕФИЛОВА

О РЫБАКАХ И ОХОТНИКАХ В БОЛГАРИИ

В Болгарии традиция охотиться и рыбачить является достаточно давней, однако если в некоторых районах (большей частью на Черноморском побережье) при помощи рыболовства население зарабатывает себе на жизнь, то охота не связана напрямую с потребностью прокормить семью. Все рыбаки и охотники в Болгарии, будь то любители или профессионалы, обязаны вступать в Союз охотников и рыболовов Болгарии (Национально-рибарско сдружение «Съюз на ловците и риболовците в България»), который, в свою очередь, имеет отделения (общества) на местах. Основание Союза относят к 1898 г., в настоящее время его членами являются 100 тыс. охотников и 15 тыс. рыбаков, состоящих в 150 охотничье-рыболовецких обществах страны¹.

Настоящая заметка основывается на экспедиционных материалах, записанных в августе 2008 г. в двух населенных пунктах на территории Болгарии — с. Болгарево (Българево)², Добричская обл., община Каварна (Северное Черноморье Болгарии), и г. Твърдица (Твърдица), Сливенская обл. (Верхняя Фракия).

Рыболовецкая терминология, записанная в Болгарево, подтверждается ранее публиковавшимися лингвистическими исследованиями, в частности посвященными черноморскому региону³. Несмотря на то что в Болгарево проживают гагаузы, рыболовецкая терминология не является собственно гагаузской; кроме тюркских фиксируются славянские и большое число греческих по происхождению терминов, что связано с усвоением в Причерноморье опыта определенных этносов, в частности греческого⁴. Специальной терминологии охотников не выявлено, и такая задача не ставилась при экспедиционном опросе. Объединение в одной заметке описаний охотничьих и рыбацких традиций объясняется не только тем, что охотники и рыбаки в Болгарии являются членами единой организации, но и тем, что их деятельность связана с сезонными изменениями (календарным циклом) и что и те и другие исполняют типологически

сходные ритуалы с целью обеспечить богатый улов и добычу. Эти ритуалы, в свою очередь, имеют прямые параллели в балканской традиционной духовной культуре и касаются начала и отчасти окончания годовой промысловой деятельности.

Начало рыболовного года на Северном Черноморье приходится на март, окончание — на декабрь, а именно на 6 (ранее 19) декабря — день св. Николая, почитаемого как покровитель моряков (а также банкиров). Охотничий сезон начинается во вторую субботу августа с отстрела пернатых (в основном в Северо-Восточной Болгарии), но основной период охоты приходится на время с 1 октября по конец декабря (крупная дичь) [1; 2; 3]. Таким образом, по сравнению с рыболовным охотничий сезон значительно короче.

На протяжении всего сезона деятельность рыбаков регламентируется сезонными миграциями рыбы (от Босфора к Черноморскому побережью России и обратно); официальным законом, который запрещает ловить рыбу в период нереста; температурой воды (август, когда она достигает +28°, называют *мъртв сезон*, или *мараджлък*, поскольку рыбы около берега мало) [4]; направлением ветра: когда дует северный или западный ветер (*батия* < тур. *bati*⁵ 'запад'), рыбы мало, когда восточный (*йълдъз* < тур. *yıldız* 'звезда') — больше, а южный ветер (*лодос* < тур. *lodos* < н.-греч. *λότος*⁶) «приносит» рыбу [5]. Основной единицей профессионального промысла является бригада из 7—8 человек, во главе ее стоит *капитан*, или *талянджия*, — владелец лодки и тальяна (см. ниже), который также распределяет прибыль от продажи улова. На Северном Черноморье Болгарии такие бригады ловят рыбу в прибрежных водах специальными ловушками из сети на шестах, морским ставным неводом (*талян* или *далян* < тур. *dalyan* 'стационарная сетная ловушка' < греч. τ'αλιάνειον 'рыболовное устройство'⁷). Тальян представляет собой прямоугольную конструкцию из нескольких (12—16) шестов (*налози*, ед. ч. *налоз*, возможно, < н.-греч. *πάλο* 'часть весла', ср. ит. *pala* 'то же'⁸), сделанных из дерева акации, каждый длиной не менее 15 м, и поставленных в море на

ОЛЬГА ВЛАДИМИРОВНА ТРЕФИЛОВА;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

глубине 11 м и на расстоянии 300—400 м от берега на проволочных распорках; толстая проволока закрепляется на специально опускаемых на дно камнях-якорях весом около 50 кг (такие же камни использовались здесь в качестве якорей и в древнеримскую эпоху); на шестах закреплена сеть, которая опускается на дно и, когда рыба попадает в нее, поднимается, закрывая ловушку — *канак* (букв. ‘крышка’ < тур.). В номинации деталей тальяна используются терминосистемы строительства (само «тело» тальяна называется *кбца* ‘дом’, средняя нижняя часть — *дюшемé* ‘пол’ < тур. *döşete*, свободная сеть по краю тальяна — *ббж(е)лик* < тур. *boşluk* ‘пустота, зазор’); ткачества («дорожка» из шестов и сетей, ведущая от берега к самой ловушке, — *хавлия* ‘полотенце’ < тур. *havli*, нижняя часть сети — *яка на мрѣжата* букв. ‘ворот сети’ < тур. *yaka*, сама ловушка — *торба* ‘торба, мешок’ < тур. *torba*, верхняя часть сети — *пердѣ* ‘занавеска’ < тур. *perde*, она же *канак* ‘крышка’); кулинарии (сеть в развернутом виде, не поднятая на шесты, — *скара* ‘решетка для барбекю’ < н.-греч. *σκάρα*); частей тела («вход» в тальян — *уста* ‘рот’, ячея сети — *око* ‘глаз’, каждый из основных шестов, держащих сеть, — *кефалума* < н.-греч. *κεφαλή* ‘голова’). Хотя рыболовецкая терминология в Болгарии изучалась¹⁰, происхождение некоторых терминов неясно: *добрик* ‘прибрежный шест’, *дракума* ‘каждый из шестов в хавлии, ведущей к тальяну’, *енгѣз каршѣлѣ* ‘средние шесты’, букв. ‘энгѣз (? , ср. тур. *göz* ‘глаз’) с двух сторон’, внутренняя форма и значение многих терминов, особенно греческого происхождения, неясны и самим рыбакам-гагаузам [4; 5; 6; 7].

Улов рыбы при помощи тальяна осуществляется следующим образом: рано утром, в 4-5 часов, рыбаки выходят на работу, плывут на лодке к тальяну, вынимают из *торбы* рыбу и сразу же продают ее местным оптовикам. Это повторяется каждые 2-3 часа до глубокой ночи. Каждый выход в море называется *воле* или, правильнее, *воли* < тур. *völi* ‘забрасывание сетей вокруг лодки’ < н.-греч. *βολή* ‘вид сети’: *отиваме на воле* ‘уходим на воле (= уходим вытягивать сеть с рыбой)’ [7]. Как особый ритуал можно рассматривать то, что ежедневно перед первым выходом в море рыбаки обязательно ставят варить уху (*рибена чорба* ‘рыбный суп’), рыбу для ухи используют от первого *воле*. Тальян ставят в начале марта или в конце апреля, начиная с установки



Карта Болгарии

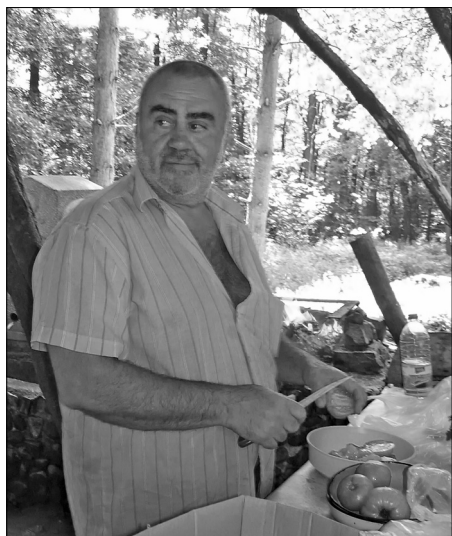
шестов, и на протяжении промыслового года сети регулярно вычищают (от водорослей, медуз), стирают, латают (в последнее время дельфины, на которых запрещено охотиться, рвут сети), шьют новые. Сеть для тальяна до сих пор шьют вручную (это умеет каждый рыбак), на одну сеть уходит не менее 1,5 месяцев [4]. Основное время для пошива новых сетей — декабрь-февраль, когда рыбаки не выходят на промысел. В это время заядлые рыбаки ловят бычков (*пбпчета*) удочкой или небольшой сетью (*мрѣжа*), но рыбы для серьезного промысла в зимнее время недостаточно. В середине января начиная с дня св. Афанасия, *Ай Танас*, 18.I по нов. ст. (*ай* < н.-греч. *ἅγιος* ‘святой’), уже готовятся к новому сезону; говорят:

«Танас гелди, и йаз гелди» (гагауз.) (Афанасий пришел, и лето пришло) [4; 5; 6]. Эта тюркская формула известна и болгарам в других районах страны, по большей части восточных (в частности, в Твирдице).

У рыбаков есть свои «враги», к которым они, однако, относятся достаточно миролюбиво. Это огромные медузы, способные разорвать сеть, дельфины, которые намеренно рвут сети и едят рыбу, ранее также были тюлени (завезенные на Черное море в начале XX в., во время правления царя Фердинанда (1887—1918), ныне исчезнувшие), которые не только поедали рыбу, но и, наевшись, играли ею, бросая с пирса в море [4]. В настоящее время хлопоты рыбакам доставляют



Типичная улица в с. Болгарево. 2008 г. Фото О.В. Трефиловой



Курбанджия Петко Геров (Петко Георгиев Петков) на отдыхе в Стара-Планине. 2006 г. Фото О.В. Трефиловой

птицы. Так, заповедная птица корморан, которая встречается в этой части Болгарии, может нырять и оставаться под водой несколько минут, поедая из сетей рыбу. Специально для отпугивания корморанов рыбаки ставят около тальяна лодку с пугалом, на которое вешают колокольчик, однако кормораны привыкают к пугалу и, в сущности, его игнорируют [4; 5; 6].

Отлов рыбы производится не только около берега при помощи тальяна, но и в открытом море на специальных рыболовецких судах; все рыбаки в разное время сталкивались с этой практикой — например, когда ходили за акулами.

Как в любой традиционной промысловой деятельности, у рыбаков существуют запреты, однако практически единственный, который соблюдают все рыбаки без исключения, — запрет свистеть, так как свистом можно вызвать ветер (плохую погоду): «Не можеш да свириш в морето. Предизвиквали сме времето» (Нельзя свистеть в море. Этим вроде мы вызывали [плохую] погоду) [6]. Кроме того, если рыбак ложился поспать на берегу между выходами в море, перед выходом на *воле* он должен встать, «как нормальный человек»: «И ако стана с дупето нагоре, също ми се кара, да не съм ставал с гъзъ нагоре и нямало да върви работата...» (И если встану попой вверх, меня также ругает [капитан], чтобы я не вставал задницей кверху и чтобы из-за этого не спорилась работа) [4]. В настоящее время практически не соблюдается запрет на выход в море в «опасные» дни (гагауз. *хаталъ гънъ, хаталии*), которыми традиционно являлись *Петрвден* (29.VI/12.VII), *Павльовден* (отмечается в Болгареве на следующий день после Петрова дня), *Илия* «по старому и по новому» (Ильин день по старому и новому стилю, 20.VII и 2.VIII), а также *русалска неделя*, гагауз. *русали афтасъ* (после Троицы): купаясь на этой неделе в море, можно стать пестрым (гагауз. *аладжя*). Все рыбаки, однако, отмечают, что «море ежегодно берет жертвы» («Морето всяка година си взимало курбан» [6]), и в частности в эти дни [5; 6; 8]. Не соблюдается запрет на выход в море во время грозы: «Вали-гърми — рибарина винаги е в

морё» (Дождь, гром — рыбак всегда в море) [6], хотя известно, что во время грозы рыба уходит в открытое море и хорошего улова не будет. Нет запрета и брать с собой в лодку женщину.

У охотников традиционных запретов как таковых выявить не удалось. В Твирдице отмечены особые черты в обрядах жизненного цикла. Так, при погребении охотнику кладут в гроб ружье, на похоронах присутствует вся *дружина*, которая во время опускания гроба в могилу три раза стреляет в воздух.

Серьезное внимание как рыбаки, так и охотники уделяют началу промыслового сезона. В качестве основного инициального обряда промысловой деятельности выступает *курбан*. *Курбан* (< араб. *qurban* через тур. *kurban*) — принесение жертвы¹¹, которым в Болгарии, как и в целом на Балканах (курбан как жертвоприношение характеризует и более широкую зону, включая Ближний Восток), отмечается начало хозяйственного года (как правило, это Юрьев день (6.V), связанный с первым выгоном скота). Курбаном у балканских народов отмечаются и другие важные события, например: некоторые поминальные дни (как правило, день погребения, 40-й день и годовщина); общесельские праздники; семейные обетные праздники в определенный (назначенный) день в году как благодарность за выздоровление после болезни, несчастного случая, избавление от беды (*наречено; обречено; наречен курбан*); трудовые обычаи и др.¹² Чаше всего в качестве жертвенного животного выступает ягненок мужского пола, но курбан может быть также рыбным и даже постным (блюдо из фасоли), если, например, его необходимо приготовить во время поста. Как правило, нестрогое отношение к выбору жертвенного животного связано с обетными (индивидуальными, семейными) курбанами, в то время как курбан, маркирующий важные хозяйственные начинания, строго регламентирован в традиции определенного региона (населенного пункта). Это в полной мере относится к курбанам, которыми начинают промысловый год. Рыбаки в первый день работы, после того как предварительно поставят тальян, плывут на лодке к тальяну вместе с сельским священником, режут в лодке ягненка, над которым священник читает молитву, и кровью ягненка кропят сети «уж за берекет» (вроде как для улова, букв. «урожая, плодородия») [6]. Сойдя на берег, рыбаки готовят курбан и едят



Похороны охотника. 1960-е гг., г. Твирдица. Из архива Ивана Йорданова Стоянова

его. От старого рыбака записано воспоминание, что в его бригаде не забывали ягненка, а кровью самой крупной рыбы из первого улова мазали самого молодого рыбака в бригаде; в тальян, где уже плескалась рыба, бросали целый домашний хлеб (*самун*); первый улов (*вбли*) оставляли в тальяне [4]. Ритуал исполнялся «за здравие» рыбаков и с целью обеспечить богатый улов в течение всего сезона.

Курбан режут и готовят также и охотники. Особенно сильна традиция курбанов среди охотников, проживающих в горных и лесистых районах (Стара-Планина), где водится крупная дичь. В Твърдице охотники приносят жертву только в местности под названием *Каракълъовата стублица* (букв. 'источник, который вывел в трубу Караколё') в первый день сезона охоты; сейчас это по закону вторая суббота августа, прежде — Успение пресв. Богородицы. Готовить курбан (стать *курбанджиями*) приглашают проверенных кулинаров, которые, как правило, в этот день не охотятся. Курбан готовит каждая группа (25 человек), группы составляют *дружину* (150 человек). Курбан в Твърдице — это всегда мясо овцы, сваренное в воде с солью без добавления приправ. Классический курбан по-твърдичански должен быть прозрачным (*бистър*) и жирным. Считается, что курбан «сильнее», если животное резать там, где его будут готовить [2]. Закланное животное освящает приглашенный священник. Недоеденный курбан нельзя выкидывать; его замораживают и съедают, когда предоставляется такой случай (например, открытие сезона охоты на крупную дичь) [1]. Считается, что если на открытии охотничьего сезона заменить настоящий курбан чем-нибудь другим (например, котлетами), то не будет удачи [2]. Также, чтобы охотнику сопутствовала удача, перед первой охотой через его ружье должна перепрыгнуть женщина, но не собственная, а чужая жена [1; 2].

Конец промыслового сезона, как правило, маркируется праздником. Святого, который бы покровительствовал охотникам, установить не удалось (вероятно, его и нет); покровитель рыбаков — св. Николай. Культ св. Николая в Болгарии практически повсеместен, но особенно ярко выражен он у жителей Причерноморья. Там же день св. Николая (6.XII), *Николден*, *Никулден*, гагауз. *Ай Никола*, отмечают вместе с рыбаками и охотники. В

качестве курбана в день св. Николая готовят только рыбу, предпочтительно ее запекают с рисом или фаршируют и запекают в тесте (*рибник*). Говорят, что самый последний бедняк, если у него нет денег купить рыбу, в день св. Николая должен хотя бы облизать рыбную кость. Часто в день св. Николая готовят и обетный курбан «за здравие» детей, которым угощают (*подáva се*) как минимум троих соседей [9].

На мысе Калиакра выстроена часовня (*параклис*) св. Николая и фиксируются легенды о нем¹³. Примечательно, что в Болгареве мужчины-рыбаки в настоящее время ничего не знают о св. Николае (также почти никто из мужчин в селе не посещает церковь с 1944 г., т.е. с установления в Болгарии социалистического строя), носителями местных легенд являются женщины. День св. Николая является последним в череде трех первых зимних праздников (Варвара — Савва — Никола); считается, что в этот день устанавливается зима, ср. гагаузскую народно-этимологическую формулу: (архаич.) «Варвара варур, Сава саурур, Никола дургудур» [10], вариант (нов.) «Ай Варвара варуйо, Ай Сава сауруйо, Ай Никола дуруйо» (Варвара приходит, Савва вьюжит, Никола оставливает) [11]. В Болгареве записана и историческая песня, которую пели в день св. Николая.

Легенды о св. Николае из с. Болгарево

В принципе, св. Николай — это тот, кто покровительствует рыбакам, людям, которые работают в море, морякам, рыбакам, кто работает на воде. На мысе Калиакра есть часовня св. Николая. [Почему его почитают как покровителя рыбаков?] Где он проходил, там суша увеличивалась. Чтобы могли (из моря) выйти по суше. [Так говорят здесь?] Это я здесь слышала [8].

[Почему рыбаки почитают св. Николая?] Когда-то он спас много утопленников. Рыбаков спасает [9].

Сделал так, чтобы во время жажды в море вода стала пресной — питьевой. Самый почитаемый святой на нашем Черноморье из всех святых. Св. Георгий и св. Николай. Даже где нет св. Николая, там подают рыбу [в день св. Николая], карпа или другую, но обязательно крупную рыбу. [У вас ведь карп не водится.] Покупаем [12].

Св. Николай: могила его там [на мысе Калиакра]. Там похоронен. Он покровитель моряков, банкиров [10].

Его считают богом, богом моряков. Он моряк, моряк был. Св. Николай был очень добродушный, справедливый человек и быстрее всех спешил на помощь людям. И говорят: если молишься св. Николаю, он тебе поможет. Спаситель моряков или, как его называют, бог моряков. [Почему его так называют?] Потому что, когда был шторм, страшный шторм на море, он пошел и спас жизнь моряков и воскресил одного моряка, который упал с мачты. Из моря его вынул. И потому моряки его почитают. Говорят: «Наш бог». Мой сын тоже моряк. Окончил мореходное училище в Союзе. И говорит: «Мама, как пойдешь в церковь, не забывай о св. Николае, он наш бог. Бог он наш. Ему клятву мы дали». И в его день непременно нужно есть рыбу. <...> И после того как мы съели рыбу, идешь с миской [из которой ели], обваливаешь в ней черную фасоль (*бакла*) и сеешь. <...> Св. Николай был святым. И как-то жил один [человек], который задолжал денег другому и сказал, что продаст своих дочерей, чтобы выплатить долг. Пропащий. И услышал св. Николай, и пошел, оставил два мешочка денег, и тот спас детей. [Как называется праздник?] Ай Никола. Никулден. Все отмечают [11].

Примечания

¹ Подробнее см.: <http://www.slr.org>.

² См. об этом селе: ЖС. 2007. № 4. С. 44—47.

³ См. подробную библиографию в: Мотузенко Е.М. Морская рыболовецкая терминология Северо-Западного Причерноморья // *Он же*. Этимология и семантика. Кишинев, 2006. С. 221—365. Предметом лингвистических исследований являются следующие аспекты рыболовецкой терминологии: 1. Термины, связанные с организацией морской рыболовецкой артели; 2. Названия орудий лова и их деталей; 3. Названия рыб (см. там же, с. 231). В данной статье лингвистические задачи решаются только в связи с описанием явлений материальной и духовной культуры промысловиков.

⁴ Мотузенко Е.М. Указ. соч. С. 234—240; Спасова А. Гръцки и турски елементи в българската морска рибарска терминология // *Български език*. 1966. № 4. С. 333—339. Следует отметить, что греческая рыболовецкая терминология вошла в основной словарный фонд турецкого языка, см.: Большой турецко-русский словарь / А.Н. Баскаков и др. М., 1998. С. 5. Далее все значения турецких лексем выверяются по указанному словарю, греческих — по словарю: Хориков И.Г., Малев М.Г. Новогреческо-русский словарь / Под ред. П. Пердикиса, Т. Пападопулоса. М., 1990; ссылка на словарь опускается.

⁵ Спасова А. За някои еднакви елементи в българската и румънската морс-

ка рибарска терминология // Български език. 1965. № 4—5. С. 353.

⁶ Спасова А. Гръцки и турски елементи... С. 338.

⁷ Там же; Мотузенко Е.М. Указ. соч. С. 267.

⁸ Спасова А. Термини от италиански произход в българската и румънската морска и рибарска терминология // Известия на института за българския език. София, 1962. Кн. 8. С. 336.

⁹ Спасова А. Гръцки и турски елементи... С. 340.

¹⁰ См. указанные работы Анны Спасовой.

¹¹ Термином *курбан* обозначается и жертвенное животное, и блюдо из него, и сам ритуал.

¹² Подробнее см.: Узенёва Е.С. Курбан // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 54—57.

¹³ Малчев Р.Р. Фолклорният местен култ към Свети Никола на нос Калиакра (ч. 1: Християнски аспекти на култа) // Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни. София, 1993. С. 162—169.

Список информантов

1. Пётко Георгиев Петков, 1951 г.р., урож. г. Твърдица, жил в Софии, ныне вернулся в Твърдицу, мастер готовить курбан.

2. Энчо Пётков, 1958 г.р., г. Твърдица, полицейский, охотник.

3. Тодор Атанасов Теохарев, 1947 г.р., средн. спец. образование (военный), охотник, с. Болгарево.

4. Панайот Тодоров Хлебárov, 1935 г.р., неполн. средн. образование, рыбак, ныне на пенсии, с. Болгарево.

5. Николай Константинов Дуков, 1966 г.р., неполн. средн. образование, рыбак на тальяне, с. Болгарево.

6. Цанко Крыстев Цанев, 1976 г.р., неполн. средн. образование, 4 года работал рыбаком на тальяне, с. Болгарево, урож. с. Лозенец (Варненская обл.).

7. Христо Колев, 1960 г.р., средн. образование, рыбак на тальяне, с. Болгарево, урож. Варненской обл.

8. Гинка Стефанова Хлебároва, 1947 г.р., средн. образование, швея, жена рыбака, урож. г. Видин (Сев.-Зап. Болгария), 45 лет живет в с. Болгарево.

9. Михаил Костадинов Ангелов, 1936 г.р., образование 7 кл., с. Болгарево.

10. Анастасия Костадинова Станева, 1925 г.р., образование 7 кл., с. Болгарево.

11. Дафинка Тодорова Арабова, 1936 г.р., неполн. средн. образование, с. Болгарево.

12. Красимира, с. Болгарево, смотрительница часовни св. Николая на мысе Калиакра.

И.Ю. НАЗАРОВА

О НЕКОТОРЫХ СТРАТЕГИЯХ РЫБНОЙ ЛОВЛИ: «УДАЧА» НА РЫБАЛКЕ

В этой заметке речь пойдет о некоторых стратегиях привлечения «удачи» на рыбалке; в качестве материала я буду использовать обсуждения примет, запретов и предписаний на рыболовных интернет-форумах¹.

Магия нацелена на практический результат: преобразование имеющегося положения вещей в благоприятном для субъекта магических действий направлении². «Удача» является абстрактным понятием, и она неподвластна человеку. Чтобы сделать удачу объектом магии, можно представить ее в виде живого существа и материального объекта³. Основанием для первой метафоры (удача как живое существо) может служить общее свойство удачи и поведения живых существ — их непредсказуемость. Кроме того, удача рыбака (большой улов) является результатом желательного для рыбака поведения живых существ — рыбы в водоеме, т.е. метафорой рыбы как коллективного живого организма. Основанием для второй метафоры (удача как материальный объект) может служить то, что удача обычно имеет зримое, материальное воплощение (например, в виде рыбного улова — на рыбалке).

Удача как живое существо

Первая метафора предполагает взгляд на удачу как на живое существо, которое не желает быть пойманным и прячется, ускользает от тех рыбаков, которые не скрывают своих намерений поймать ее. Основная задача рыбака — обмануть удачу, застав ее врасплох. Для этого он использует две стратегии: старается держать свои намерения в тайне и симулирует нежелание или неготовность ловить рыбу.

Взаимодействие человека и персонализированной удачи осложняется тем, что, в отличие от вербальной коммуникации, в контексте магических практик информация о намерениях рыбака передается не только при непосредственном контакте с партнером

ИРИНА ЮРЬЕВНА НАЗАРОВА, аспирантка Европейского ун-та в Санкт-Петербурге

по коммуникации, но и на расстоянии, а средством для передачи информации могут служить не только слова, но также мысли, действия и предметы⁴. Поэтому разговоры о рыбалке, долгие сборы и тщательный подбор снаряжения расцениваются как тождественные по смыслу сообщения об ожидании хорошего улова и не способствуют удачной рыбалке.

Родственники и знакомые не должны знать о предстоящей рыбалке⁵: «...чем больше людей знают, что ты едешь на рыбалку, — тем меньше поймаешь» (Штурман, 2006) [3]; не должны участвовать в сборе вещей на рыбалку: «...когда приманки готовишь, чтобы на кухне никого не было. Тока рыбак или рыбаки (ну сын, друг)» (accent, 2008) [6]. Лучшая стратегия поведения рыбака на рыбалке — изображать безучастность к происходящему, «сообщая» (невербальными средствами) о своем нежелании ловить рыбу:

...Но гораздо важнее не показывать им, то есть рыбакам, что собираешься их ловить.

Накануне ничего к рыбалке не готовить (все приготовлено заранее), только минимум — купить наживку и продукты собрать. Как приехал, о рыбе ни в коем случае не думать. Ходишь по берегу и думаешь себе — посидеть тут, что ли. Ладно — пусть пока тут стульчик постоит. А сам к машине в багажник и как бы между делом прикормку в ведро, раз, и насыпал, сам не жнешь [не знаешь], зачем, ну, в общем, никакого вида, что на рыбалке. Тут главное не сорваться, потерпеть чуток, и для процесса полезно... Ну, в общем, все делаешь в таком духе, но обстоятельно и не торопясь (СанСаныч, 2002) [7].

Еще один способ вызвать хороший улов, изобразив нежелание или неготовность ловить рыбу, — отойти от воды или оставить удочки без присмотра:

Верное средство для возбуждения клева:

1. Если не клюет, начни завтракать (обедать, ужинать);

2. Если не помогает п. 1, сходи по-малому, не выпуская поплавок из виду;

3. Если не помогает п. 2, сходи по-большому, продолжая следить за поплавком;

4. 100% способ — сбор у ящика для «ну по соточке за первую рыбку». Причем клюет у того, чьи удочки дальше всех;

5. Если всё равно не клюет — «здесь рыбы нет» (Guest, 2003) [4].

Считается, что клевать начинает в самые неожиданные или нежелательные для рыбака моменты, например «в тот момент, когда звонит мобильник. Причем клюет лучше, если телефон не висит на шее на шнурке, а достается из кармана. Еще лучше, когда все это происходит при хорошей волне» (Доцент-М, 2004) [4]. Один из таких моментов — окончание рыбалки: «Когда надо, прошу прощения за сленг, сворачиваться, клев имеет обыкновенные активизироваться, грибы — визуализироваться и т.д.». Далее тот же автор интерпретирует эту приметку следующим образом:

Творчески развивая эту идею, пришел к выводу, что природа расслабляется и поворачивается, так сказать, дружественным интерфейсом, когда давление на нее ослабляется. Пример: один мой приятель едет на рыбалку «хапать». От него исходит «хапужная» аура, которая распугивает всё живое вокруг.

Результаты его обычно ниже моих. Т.е. задача состоит в оптимальном сочетании пофигизма («Не за рыбой едем, а отдохнуть») и куража, без него-то уж совсем абзац. Мне кажется, что это вообще по жизни самый главный и сложный вопрос (Робинзон, 2003) [4].

Чем большего улова ожидает рыбак и чем дольше он к нему готовится, тем меньшим, согласно приметам, окажется результат. Брать с собой дополнительное снаряжение для ловли рыбы, много насадки, большие пакеты для рыбы и фотоаппарат (чтобы фотографировать пойманную рыбу) — значит оставить эти предметы незадействованными. И напротив, забыть какой-либо предмет для ловли рыбы значит спровоцировать хороший клев, при котором именно этот предмет будет необходим:

Забыл подсачник (дома, на берегу) — будет тебе трофей, и, скорее всего, не один, а еще скорее — будет тебе обрыв или сход, и, скорее всего, не один.

Ну а вот если подготовился капитально и взял с собой подсачник (а еще хуже два — побольше и поменьше), будет полное бесклевые и чупа-чупс в обе руки! <...>

Менее ритуально выраженными аксессуарами являются поводки и садки.

Первые ведут себя следующим образом: чем надежней (не надо только думать, что надежней — это значит толще...) поводок ставишь — тем меньше рыбы клюет.

Ну а садок — вещь весьма предсказуемая и простая: если развернул его и укрепил до первой **ВЫПУЩЕННОЙ** рыбы, то, скорее всего, он так и останется пустым.... (Mordmol, 2004) [4].

Поэтому снаряжение для ловли рыбы лучше держать подальше от воды и не вспоминать о нем до того момента, как будет поймана первая рыба:

Выгрузив подсачник недалеко от лодки (места ловли), постарайтесь просто забыть о нем как о приспособлении для ловли, носите так, как посторонний предмет (очень хорошо помогает, если мысленно представить, как вы на летнем луку носите с подсачником, пытаясь ловить им бабочек). Ни в коем случае не раскладывать заранее, и не дай вам Бог помочить его предварительно в воде (тогда лучше сразу домой ехать). Затем, расположившись в лодке (на берегу), киньте подсачник куда-нить рядышком и старайтесь на него не смотреть... не всегда, но помогает (Mordmol, 2004) [4].

Удача как материальный объект

Вторая метафора предполагает взгляд на удачу как на материальный объект, который имеет ограниченный объем и занимает определенное положение в пространстве⁶. Пожалуй, самым известным запретом у рыбаков является запрет брать на рыбалку рыбу. Считается, что *рыба на рыбу не идет*, так как место, предназначенное для пойманной рыбы (рыболовной удачи), уже занято. Этот запрет может распространяться на другие морепродукты (включая крабовые палочки и сухарики со вкусом рыбы), на время, предшествующее рыбалке (нельзя есть рыбу утром перед рыбалкой), в отдельных случаях — на изображения и наименования рыбы:

Рыба на рыбалке. Есть у меня друг Миха. Так вот, когда я с ним на рыбалку еду — полный аллес! В смысле 0. Если я один или с кем-то другим, то все в порядке. И, кстати, эта фенька не мной одним замечена. Долго думал, с чего бы

така оказия. Потом как в голову грузилом — да он по гороскопу **РЫБЫ**, и татуха у него на плече — дельфин с **АКУЛОЙ** в ин-янь заплетены (KadettSR28, 2008) [6].

Рыболовная удача не приходит к тому, кто уже поймал удачу в другой сфере деятельности; с другой стороны, неприятности, предвещающие рыбалку, а также мелкие неудачи в дороге, как правило, расцениваются как хороший знак, так как они должны быть компенсированы хорошим уловом:

К этой мысли пришел уже давно, но, к счастью, редко, когда все идет гладко.

А вот когда выспаться не удалось, утром встал разбитый и злой, вместо обещанного «ясно, Ю-З ветер» дует северяк метров 10 в секунду, а сквозь дождь не видно дороги... Для дополнения картины можно забыть дома наживку, удочку, спиннинг, мотор, лодку и т.д. (на выбор)... Если спустит одно колесо — хорошо, если два — еще лучше. Желательно, чтобы домкрата с собой не было, а запаска подтравливала... Для завершения картины можно попасть на ремонт дороги и дать «небольшой крюк» — км 40...

И вот, если вы после всего этого все-таки прибываете к месту ловли, — тут нужно приготовиться. Есть очень большой шанс поймать **НАСТОЯЩУЮ РЫБУ!!!!** (Vitaly Pol, 2004) [4].

Удача может быть материализована в вещах рыбака, поэтому считается нежелательным делиться своими вещами: с утратой вещи можно потерять и удачу:

На рыбалке не делюсь наживкой, но когда ухожу, то отдаю без сожаления или бросаю в воду (KWIK, 2007) [5].

Я на рыбалке или в поездке на рыбалку никому сигареты свои не даю, проверял: если кто стрельнет сигарету, ничего не поймаю (Ленивый карась, 2007) [5]⁷.

Метафоры удачи как живого существа и как материального объекта не противоречат, а в некоторых случаях дополняют друг друга⁸. Так, представление о том, что тщательная подготовка к рыбалке будет иметь следствием отсутствие клева, может получать не только «коммуникативные», но и «субстанциональные» объяснения. Примета «если погода классная, куча свободного времени, на рыбалку собираешься за

неделю — рыба клевать не будет» на одном из форумов интерпретируется следующим образом:

Скорее всего, где-то в тонком мире (информационном поле) это так долго подготовляемое событие уже произошло, зачем же его повторять в мире грубой материи? (Bela, 2005) [2].

Здесь ожидания хорошего улова воспринимаются не как сообщение о подготовке к рыбалке, а как ее «удачная» реализация (мысль оказывается тождественной действию, а не сообщению).

Известное пожелание рыбакам не поймать *ни хвоста ни чешуи* также может быть интерпретировано по-разному. С одной стороны, оно призвано скрыть намерения рыбака (коммуникативная интерпретация):

Если во время сборов или уже при отъезде кто-нибудь пожелает «УДАЧИ», все, на рыбалку можно не ездить. <...> Вспомнить пожелание «ни пуха!», наверняка это желали охотникам для того, чтобы не спугнуть ту же самую удачу, рыбакам — «ни чешушки ни хвостика» (pin, 2004) [1].

С другой стороны, это пожелание моделирует ситуацию *неудачи* (где слово замещает собой событие) с целью вызвать, по принципу компенсации, *удачу* (субстанциональная интерпретация).

Многу были рассмотрены некоторые из рыболовных примет, запретов и предписаний — те, в основе которых лежат метафоры рыболовной удачи как живого существа и как материального объекта. Мы можем видеть, что подобные тексты не являются «типичными пережитками (survivals)», происхождение которых «связано с иной социокультурной средой и смыслом их, как правило, уже непонятен»⁹, а строятся по актуальным семантическим моделям. Отсутствие мотивировки для тех или иных примет или правил может стать предметом обсуждения:

На рыбалку с рыбой не ездят. Это все знают. Иначе клева не будет. Даже на завтрак шпроты лучше не открывать. И сухариков с ароматизатором икры желателно избегать. На всякий случай.

Но тут вот узнал, что, оказывается, яйца — это та же история! То есть яйца на рыбалке (речь про куриные и, видимо, иные птичьи) — запахло ничем не хуже полосатика в пакете или случайно зака-

тившейся в недра багажника банки горбуши. И вот с яйцами мне логика не ясна (м.б. кто объяснит?) (Trunk, 2008) [6].

Этот запрет заимствован у охотников: подобно тому как на рыбалку нельзя брать рыбу и морепродукты, на охоту нельзя брать мясо и яйца. У рыбаков этот запрет получает вторичную мотивировку: *на рыбалку с яйцами, обратно — с х...*

Таким образом, приметы и правила, подобно грамматическим формам, могут быть описаны в трех измерениях: как реализация продуктивных семантических моделей, как сохранение форм, реализующих непродуктивные в настоящем, но актуальные прежде семантические модели, и как «заимствования» из типологически близких социальных контекстов.

Примечания

¹ Цитаты с форумов приводятся с незначительной орфографической и пунктуационной правкой, особенности интернет-речи сохраняются; после цитаты в круглых скобках приводится псевдоним (*ник*) автора и год записи.

² Магию как «практическое искусство в сфере сакрального» Б. Малиновский противопоставляет религии — «совокупности самодостаточных актов, цель которых достигается самим их свершением» (Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 87).

³ «Переводя идеи, т.е. продукты разума, "ментифакты", в материальные объекты «вне нас», мы придаем им относительное постоянство и в этой постоянной материальной форме можем подвергнуть их техническим операциям, которые недоступны разуму, если он действует сам по себе. <...> Для антропологов наиболее важной сферой, где такого рода материальная символизация очевидна, является религиозный ритуал» (Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. С. 48). О вещных коннотациях абстрактных существительных в языке см., например: Успенский В.А. О вещных коннотациях абстрактных существительных // Семиотика и информатика. Вып. 11. М., 1979. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.

⁴ Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С.А. Токарева. М., 1994. С. 110—163.

⁵ С этими представлениями связан запрет спрашивать рыбака или охотника

о том, куда он идет (Зеленин Д.К. Русское «закудыкать» // Slavica. Roč. 8. S. 3. 1929. С. 493—502.

⁶ Ср. представления о «счастье» и «доле» как материальных объектах в крестьянской культуре (Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2002. С. 46—58; Зеленин Д.К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917—1934. М., 1999. С. 181—258; Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 54—63; Байбури А.К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры. Сб. ст. и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 78—82).

⁷ Ср. представление об уходе «счастья», «спорины» некоторого дела или производства в случае убыли отдельных вещей (Зеленин Д.К. Имущественные запреты... С. 204).

⁸ А значит, они не исключают возможности интерпретации рассмотренных мною текстов посредством других метафор. Добавлю также, что семантический потенциал метафоры всегда шире ее толкования, что делает интерпретацию магики-мантических практик (как со стороны информантов, так и со стороны исследователей) занятием творческим, но в методологическом плане в значительной степени произвольным: «понимание (как и создание) метафоры есть результат творческого усилия: оно столь же мало подчинено правилам» (Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 172).

⁹ Топорков А.Л. Суеверные приметы и мифология повседневности // Мифология и повседневность. СПб., 1998. С. 35.

Список цитируемых форумов

1. Лига уральских рыболовов [http://uralfishing.ru/forum].
2. Нижегородский рыболовно-охотничий клуб «ВолгаФишинг» [http://www.volgafishingclub.nnov.ru/forum].
3. Одесский клуб рыболовов [http://fishingclub.od.ua/forums].
4. Питерский клуб рыбаков [http://fisher.spb.ru/forums].
5. Рыбалка без границ: Центральный форум Рыбаков [http://www.rusfishing.ru/forum].
6. Рыболовный клуб Fion.ru [http://fion.ru/talk].
7. Спортивная поплавочная удочка [http://www.matchfishing.ru/forum].

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

«ВСЯКА РЫБА ХОРОША, КОЛИ НА УДУ ПОШЛА...»

Запреты и предписания, связанные с рыболовством

Система правил, регламентирующих бытовую, обрядовую и хозяйственную деятельность как одного человека, так и общины в целом является постоянным объектом внимания исследователей¹. В то же время запреты и предписания, связанные с профессиональной деятельностью, не становились специальными объектами исследования, хотя фиксировались от случая к случаю как учеными XIX — начала XX в.², так и современными собирателями. При этом внимание к предписаниям и запретам, существующим у представителей разных профессий, было неодинаковым. Причина этого очевидна: для исследователей не все профессии равнозначны. Более того, не вся деятельность в рамках традиционной культуры рассматривается как профессиональная, т.е. требующая специальных (сакральных или профанных) знаний и навыков. Поэтому основное внимание исследователей сосредоточивалось обычно на «знающих» людях: печниках, мельниках, плотниках, пастухах, гончарах и, конечно, колдунах³. Необходимо отметить, что нормативы, связанные с женской трудовой деятельностью, в большинстве своем и вовсе не рассматривались как сакральные, за исключением повитушества, колдовства/знахарства, а также отчасти обмывания и отчитывания покойника⁴. Между тем Т.А. Бернштам убедительно доказала, что трудовые роли и обрядовые функции независимо от половозрастного разделения хозяйственных занятий имели ритуальную связь с сакральными силами, результатом чего «являлся "договор", обеспечивающий прокормление человеческого и животного мира»⁵.

Таким образом, любая традиционная работа имеет ряд магических правил и запретов, которые необходимо выполнять для достижения успешного результата.

Современные записи⁶ неравномерно представляют систему запретов, связанных с профессиональной деятельностью крестьян. На этом материале регламентации рассматриваются как один из способов характеристики представителя данной профессии, а не как единая система установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь этноса стабильной. Единственная известная нам попытка

представить поверья как целостную систему этносоциальной регламентации⁷ предпринята (и, на наш взгляд, оказалась весьма успешной) Т.Г. Владыкиной⁸. Как отмечает автор, «система важнейших предписаний была разработана за многовековую историю народа столь детально и тщательно, что практически охватывала весь жизненный цикл человека, причем индивидуальное, как правило, довольно жестко ограничивалось или даже приносилось в жертву общему, общинному, родовому; регламентировалась вся совокупная информация о социальном и природном окружении человека на его важнейших пространственно-временных уровнях»⁹.

Профессиональные нормы и запреты существуют для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника, сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения) того или иного типа работы.

Предметом данной статьи являются нормативы, связанные с рыболовством в некоторых областях северной и центральной России.

В силу ряда социально-экономических и почвенно-климатических причин в этих регионах России рыболовством занималась большая часть мужского населения. Изучению этого занятия посвящено довольно много работ¹⁰, но только А.А. Трофимов рассматривает ритуалы, сопровождающие все стадии рыбалки. Мы, однако, не можем согласиться с автором в том, что «рыбак воспринимается как человек "знающий", общающийся с нечистой силой»¹¹. С нашей точки зрения, принадлежность или непринадлежность человека по его профессии к «знающим» определяется несколькими критериями. Первый и главный из них — это необходимость осуществления контакта с нечистой силой в рамках выполнения профессиональной деятельности; однако не всякий, кто вступает в подобные контакты, может быть отнесен к «знающим». Статус «знающего» подразумевает тайный, закрытый характер его профессионального знания, в том числе сокрытие соответствующих трудовых навыков, норм и запретов, тайный и ритуализованный характер их передачи, ограничение круга лиц, которым они могут быть переданы. В свою очередь, подобные явления могут наблюдаться лишь в рамках тех профес-

сий, которые не являются массовыми. Если же в Каргополье или вокруг Плещеева озера, а также в бассейнах Оки, Клязьмы и Волги все мужчины в той или иной форме занимаются рыбной ловлей, эти критерии не выполняются. Более того, открытость и распространенность профессиональных навыков и сведений ощущается и осознается самим населением как нечто, делающее эти навыки недостаточными для обретения их носителем статуса «знающего». В противном случае мы должны были бы допустить, что в указанных районах всё мужское население считалось знающим с нечистой силой.

Даже если рыболовство не является одним из основных видов хозяйственной деятельности и рыбу, соответственно, ловят по преимуществу дети и старики, число норм и запретов оказывается меньшим в сравнении с ситуацией массовой рыбной ловли, но их сокрытие всё равно отсутствует. Таким образом, и здесь нет оснований относить рыболовов к числу «знающих».

Можно было бы возразить, что рыбаки, так же как пастухи, имеют некое посвящение — *отпуск* или *статью*, однако очевидно, что в регионе всеобщего рыболовства *отпуск* имеют все участники процесса, причем он просто передается от отца к сыну или от деда к внуку как семейная реликвия: «Вот отпуск у рыбака есть, у каждого, кто ходит. От отца к сыну передаётся, или если отец еще сам рыбачит, то от деда к внуку. Без отпуска за рыбой не ходят» [1]. Подобный *отпуск* сопоставим скорее не со *статьей* пастуха, а с молитвой, которую дают рекрутам: «Родители, мать там или бабушка, ему "Живые помощи" дают. Без них, почитай, и не ходят служить» [2]. Речь идет не о посвящении в закрытую профессию, а о ритуальной помощи, передающейся в пределах всей мужской части общины, что противопоставляет *отпуск* подлинному «посвящению».

Разумеется, те, кто занимается рыболовецкой деятельностью, поддерживают в ее рамках контакты с нечистой силой — например, они приносят жертву водяному точно так же, как это делает мельник (т.е. безусловный представитель «знающих»). Рыбаки бросают в воду «хлеб там, табак — чтоб водяной гнал рыбу в сеть» [3]; «водяному лапти рыбаки кидали, чтоб он рыбу в сети гнал» [4];

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

«Ак вот, там чёго, на рыбалку походят — тоже дают, кто чево может дать. Кусок хлеба бросят ли сахару кусок. В воду. Это бросают, бросают вот, кто рыболовы, рыбу-ту ловят постоянно-то» [5]¹².

Эта жертва водяному, безусловно, сближает рыбака со «знающими» людьми. Но здесь отсутствуют и какая бы то ни было тайна контакта с нечистой силой, и скрытность передачи соответствующих навыков. Рыбак одаривает водяного публично, и это связано чаще всего с конкретной календарной датой: «Вот у нас на Чистый четверг рыбаки все собирались и шли кормить водяного, чтоб рыбу в сети гнал. Все в нарядном, шли семьями — кормили кашей его, в озеро прям кашу кидали. Все это делали» [6]. Никакой тайны не делают и из передачи информации о необходимости и средствах этого одаривания.

Таким образом, рыбаки занимают некое промежуточное положение между простыми людьми и людьми «знающими». Причина этого лежит, вероятно, в традиционной для народной культуры оппозиции *свой мир* — *иной мир*: практически любой человек, вступающий в контакт с представителями иного мира, может в какой-то мере уподобляться «знающим», однако в рассматриваемом случае массовость контактов (всё взрослое мужское население), их публичность и отсутствие ритуализованности при передаче знаний и навыков не позволяют причислять рыбаков к «знающим».

Именно распространенность и открытость данной субкультуры позволяет исследователям и в настоящее время активно фиксировать ритуалы, запреты и предписания. Прежде всего, это целая группа предписаний, призванных обеспечить хороший улов. Так, в Кировской обл. на Великий четверг рыбаки залезают на крышу и «саком сачат, чтобы пуше рыба ловилась, и репьем жгли его, сети, снасти окуривали, чтобы рыбка ловилась»¹³. В Каргополье рыбаки окуривали снасти можжевельником или сами должны были пройти сквозь дым¹⁴: «Вот раньше у нас начинали на озеро ходить рыбаки. Вот, например, собираюца там на стерлядь четыре человека, ловят неводом [на оз. Лача]. И вот первый раз поехали, первую курму [?] делают [нрзб.], ну, в лодки садяца и верес зажигают и окуряют. Нет, на озере» [7]; «Ты говориш, как поеж'ают в озеро? У нас свекровка это тоже знала. Вот приеж'ают мужики — два рыбака — сюда заносят снасть, она берёт вересинку, зажигает вересинку и этой обносит эту снасть и перешархивает. Начинает со второво [переворачивает и кадит с другой сто-

роны (?)]. [Читает] молитву воскресную. Мне ещё было говаривали мужики: "Как из этово дому поедем тово году ловить, дак год оправдан будёт, хорошо попадёт рыбы". Весной [речь идет о подледном лове]. А иногда и в лодке. [Что она делала с вересом?] Ничёво: зажгёт да окадит снасть, потом опять обведёт да и всё. [В доме кадила]» [8].

В Переславле-Залесском в Крещение устраивалось символическое ужение — рыбаки выходили на берег и имитировали вытаскивание сетей: «Выдут все на берег моря¹⁵ и сети тянут, тянут рыбу как будто; вот воду освятят, а потом тянут» [6]. В Пошехонье подобное действие совершали в день Алексея Человека Божьего: «На Алексея выйдут на Мологу и тянут сети, чтоб рыбы много ловилось» [9]. Но главным действием этого дня в данном регионе было плетение сетей: «На Алексея сети заплетали. Несколко ниток сделают и плетут — чтоб рыбы больше было» [10].

Необходимо отметить, что, скорее всего, большинство этих действий сопровождалось заговорами, однако в нашем распоряжении имеются только заговорные тексты из Кировской обл.¹⁶, во всех остальных случаях если действия и имели вербальное сопровождение, то его роль выполняли молитвы, прежде всего «Да воскреснет Бог...».

А.А. Трофимов приводит пример магического действия при уходе на (первую?) рыбалку: «Перед тем как идти на рыбалку, надо посмотреть в печь... Вот тут и говорят: "Печь-печь, попечелься обо мне"... Вот если ты пойдешь на рыбалку, так рыбы наловишь»¹⁷. Записи, сделанные на Онежском озере и Кий-острове, не имеют вербального сопровождения, хотя сами действия рыбаков идентичны каргопольским: «Когда рыбаки в Онегу уходят — первая ловля когда, — к печке прикасаца, чтоб рыбы много домой привесть» [11]; «В первый раз в море за рыбой идешь — к печке руцкой так [ладонью] прикоснися — рыбочки много будет» [12].

Повсеместно для обеспечения удачного лова рыбак брал с собой головную кость рыбы, имеющую форму креста: «Вот отец меня научил — идешь рыбачить, возьми кость. В голове у рыбы кость такая есть — крестом. Возьми ее, и удачная рыбалка» [11]; «Вот, например, рыбачить. Рыбака тоже надо с напутствием. Вот я, допустим, у меня мать, так она хоть немного, познала. Она вот из этой, из большой рыбыны [нрзб.]. Из головы, в этой рыбыне есть кресты, крестовая кость. Она вот как раз и похожа, как крест. И эту кость ты берёшь,

и надо зашивать, в общем, в шапку ли, в фуражку ли куда-то. Уж ты пойдёшь на реку, дак это ты уж точно рыбы наловишь» [13]. Также повсеместно рыбак должен уходить на рыбалку тайно. Если же кто встречал рыбака, то должен был пожелать ему: «Ни головы ни хвоста» [12], «Ни кости ни чешуи» [6] и т.п., а рыбак — ответить: «К черту» [12] или «Пошёл к черту» [6].

Об одаривании водяного говорилось выше. Однако помимо принесения даров хозяину водоема рыбаки старались соблюдать ряд правил, чтобы не злить его. Так, у воды нельзя шуметь («[М.С.:] На озере разговаривать нельзя. [А.А.:] Снасть когда ставят, опускают невод-от, ничё и не говорят. [Почему?] [М.С.:] Не знаю. Глухо, говорят, озеро» [14; 15]; «Не шумит рыбак у реки, рыбе что — она глухая, а водяного обидишь — рыбу он всю разгонит» [11]), а особенно свистеть: «На свист водяной как гаркнет — рыба вся и уйдёт» [6].

С первым уловом и с первой пойманной рыбой также связан ряд правил и запретов. Ее необходимо отпустить обратно в воду: «Вот первую рыбу поймал — отпусти обратно, а то лова не будет» [11]. Иногда прибавляют, что рыбу надо поцеловать: «Первую рыбу, что поймал, отпусти обратно в речку, поцелуй в морду и отпусти. Если отпустишь — весь год с уловом будешь» [9]. В Архангельской обл. первую рыбу зарывали в землю или потрошили и бросали обратно в реку «для удачи»¹⁸. Повсеместно существовал запрет использовать рыбу из первого улова для ухи: «Первый улов или солят, или коптят — только на уху нельзя. Вот даже если придут на уху просить — нельзя давать, весь год без рыбы будешь» [6]; «На уху давать нельзя. Ну вот, допустим, привёз, пришли на уху просить, первый улов. Лучше не давай. Хоть скоко, center, может, тебе попал, а всё равно не давай» [16].

Широко распространен запрет приносить с рыбалки в дом живую рыбу. Считается, что, если хотя бы одна рыба будет живой, весь сезон не будет рыбацкой удачи: «Вот если хоть одна трепыхается, когда в дом внесли — все; весь сезон пустой будешь, не будет тебе удачи» [17]. Аналогичный пример есть и в словаре В.И. Даля, к сожалению, без указания региона: «Живую рыбу домой носить — не станет ловиться»¹⁹.

Нельзя не сказать об обычае устраивать коллективную уху. Иногда совместная трапеза приурочивалась к первому лову: «Вот как первый раз ловить выходим — вместе уху делаем» [11]. Однако чаще ее готовили на Петров день, так как считалось, что «Петр-Павел — праздник рыбака, можно сказать, его день,

они что ни есть самые рыбные святые²⁰. И вот празднуем им, и уха общая» [6]. Иногда совместная трапеза устраивалась в день Николы Зимнего. Но тогда в качестве общего блюда выступала не уха, а рыбник: «У нас вот рыбаки Николу Зимнего отмечали. Соберутся все и рыбник большой делают (баба делает, но едят только мужики). Это вот рыбацкий праздник» [12].

Необходимо отметить, что, скорее всего, предписания, регламентирующие действия рыбаков, с разрушением рыболовства как коллективного занятия перемещались из среды профессионалов в среду любителей. Записи, сделанные от любителей рыбалки, свидетельствуют о том, что большинство ритуальных действий сохраняется и сейчас, хотя иногда в более упрощенном виде. Исключения составляют только действия, связанные с подготовкой орудий ловли (окуривания), и жесткая календарная приуроченность обрядов, обеспечивающих успешный лов: «Суеверные люди рыбаки. Мы и к черту пошлем, и кость рыбку возьмем, и первую рыбу отпустим, но вот чтоб я свой спиннинг окуривал можжевельником — это по-гусарски слишком, может, его еще джином помыть — кстати, тоже с можжевельником» [18].

Примечания

¹ Подробную библиографию см.: Чернов И.А. О семиотике запретов // Труды по знаковым системам. 1967. Вып. 3. С. 45—59; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982; Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Запреты // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 269—273.

² Зеленин Д.К. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей (Архив РАН (СПб.), фонд 849, оп. 1, д. 310); Он же. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929; Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 109—133, 173—197.

³ См., например: Шепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001, С. 9—27; Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в несказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1... С. 95—105; Гуляева Л.П. Пастушеская обрядность на р. Паше // Русский Север:

Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986; Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41—47; Цивьян Т.В. Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 177—192; см. также приведенную в этих работах библиографию.

⁴ См. прежде всего: Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры: Сб. ст. М., 2001, а также: Влашкина Т.Ю. Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений: Сб. науч. ст. Ростов н/Д, 1999. С. 164—174; Она же. Родильно-крестильный обрядовый комплекс казаков Дона: структурно-содержательная характеристика // Исторические этюды: Памяти Ю.В. Кнышенко (1921—1990). Сб. ст. Вып. 5. Ростов н/Д, 2002. С. 165—175; Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

⁵ Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988. С. 139.

⁶ Речь идет прежде всего о материалах 1970—1990-х гг. и 2000—2007 гг.

⁷ К сожалению, только на удмуртском материале.

⁸ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 240—280.

⁹ Там же. С. 240.

¹⁰ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Мос. ун-те. Т. 69. Тр. этнограф. отдела. Кн. 11. Вып. 1. М., 1890; Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983. С. 170—176; Трофимов А.А. Ритуально-магическая практика рыбаков Каргопольского района Архангельской области // Мужской сборник. Вып. 1... С. 54—57; Ким Г.П. Багрение: промысловая традиция уральских казаков // ЖС. 1996. № 4. С. 19—20.

¹¹ Трофимов А.А. Указ. соч. С. 54.

¹² Ср. также примеры из упомянутых статей А.А. Трофимова и Т.А. Бернштам об утощении водяного водкой, табаком, сахаром, хлебом и т.п.

¹³ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994. № 181.

¹⁴ Трофимов А.А. Указ. соч. С. 55.

¹⁵ В данном случае это не оговорка; многие местные жители называют Плещеево озеро *морем*, в то же время встречается название *вода*. Более молодые информанты чаще употребляют термин *озеро*.

¹⁶ Вятский фольклор... № 181—183.

¹⁷ Трофимов А.А. Указ. соч. С. 55.

¹⁸ Там же. С. 56.

¹⁹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 4. М., 1982. С. 116, стб. 2.

²⁰ Аналогичное определение («Они веть рыбные святые») см. в: Трофимов А.А. Указ. соч. С. 57.

Список информантов

1. П.Д. Тихонов, 1939 г.р., Рыбачья слобода, Переславский р-н Ярославской обл., 1996 г.; ПНПИП.

2. А.Е. Банина, 1913 г.р., д. Бережки, Судогодский р-н Владимирской обл., 1997 г.; ГРЦРФ.

3. Р.Н. Дорохов, 1927 г.р., г. Переславль-Залесский Ярославской обл., 1996 г.; ПНПИП.

4. Д.П. Архангельский, 1923 г.р., г. Пошехонье Ярославской обл., 1995 г.; ГРЦРФ.

5. А.В. Часовенная, 1919 г.р., с. Ловзаныга, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1999 г.; КА.

6. В.С. Левушкин, 1911 г.р., Рыбачья слобода, Переславский р-н Ярославской обл., 1996 г.; ГРЦРФ.

7. Д.Е. Ворсин, 1926 г.р., с. Калитинка, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1993 г.; КА.

8. А.А. Клочева, 1920 г.р., с. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г.; КА.

9. М.И. Тузова, 1915 г.р., г. Пошехонье Ярославской обл., 1995 г.; ГРЦРФ.

10. А.И. Кукушкина, 1928 г.р., г. Пошехонье Ярославской обл., 1995 г.; ГРЦРФ.

11. В.И. Варов, 1919 г.р., пос. Малошуйка, Онежский р-н Архангельской обл., 1990 г.; ЛАА.

12. П.В. Дмитриев, о-в Кий-остров, Онежский р-н Архангельской обл., 1989 г.; ЛАА.

13. И.Н. Евсеев, 1929 г.р., д. Шильда, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1996 г.; КА.

14. М.С. Османова, 1926 г.р., с. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г.; КА.

15. А.А. Османов, 1929 г.р., с. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г.; КА.

16. А.А. Капустин, 1931 г.р., с. Нокола, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1997 г.; КА.

17. И.С. Петров, 1925 г.р., с. Красное, Переславский р-н Ярославской обл., 1996 г.; ГРЦРФ.

18. П.С. Никулин, 1968 г.р., г. Москва, 2005 г.; ЛАА.

Список сокращений

ГРЦРФ — Научный архив Гос. республиканского центра русского фольклора (Москва)

КА — Каргопольский архив этнолингв. экспедиции Российского гос. гуманитарного университета (Москва)

ЛАА — Личный архив автора

ПНПИП — Архив Переславского национального природно-исторического парка (Переславль-Залесский)

Н.А. МОРОЗОВА,
Ю.А. НОВИКОВ

«ОТЕЦ РЫБАК, И СЫН В ВОДУ СМОТРИТ...»

(рыболовный промысел у старообрядцев Западного Причудья)

В 2007 г. в Тарту был опубликован сборник фольклора староверов Эстонии «Чудное Причудье»¹, подготовленный к печати авторами этих строк, проиллюстрированный уроженцем Причудья, председателем Союза старообрядческих общин Эстонии и Общества культуры и развития староверов Эстонии Павлом Григорьевичем Варуниным. Через несколько месяцев вышло в свет отдельное издание книги на эстонском языке; песенно-стихотворные тексты в нем опущены из-за трудности перевода². В сборник включено более 750 фольклорных текстов разных жанров — от волшебных сказок и духовных стихов до заговоров, девичьих гаданий и детских считалок; все тексты опубликованы впервые. Чуть больше половины из них записано составителями летом 2006 г., остальные отобраны из фондов Литературного музея имени Ф.-Р. Крейцвальда в Тарту (записи 1930—1960 гг.). За последнее время это третье издание, посвященное истории и традиционной культуре староверов Западного Причудья³.

Предлагаем вниманию читателей заметки о рыболовном промысле местных жителей.

Массовая миграция русских на западное побережье Чудского озера связана с расколом в русской церкви. Первые общины и храмы староверов появились здесь в конце XVII — начале XVIII в., большинство из них существует и в наши дни. Старообрядческие селения тянутся вдоль озера на несколько десятков километров — от городка Муствез (Чёрный Посад) на севере до д. Варнья на юге. Границы между ними порой можно определить только по дорожным указателям. Местные балагуры объясняют это происками нечистой силы. Нес, дескать, черт над Чудским озером русских и эстонцев; первых бросил горстью на побережье, потому-то их деревни расположены так кучно, а эстонцев рассеял по лесным хуторам.

В этой шутке есть доля истины. Судя по тому, что конфигурация ста-

рообрядческого анклава не меняется здесь на протяжении 250—300 лет, в Эстонии не было вторичной миграции староверов вглубь страны, что способствовало закреплению и сохранению многих особенностей традиционной материальной и духовной культуры. Но, с другой стороны, русские переселенцы приходили на обжитые места, поэтому пахотной земли у них почти не было (полгектара на семью считается нормой). Им приходилось приспособливаться к безземелью, осваивать и развивать нетрадиционные отрасли хозяйства⁴. В эстонское время (в годы первой Эстонской республики между двумя мировыми войнами) женщины не только вели домашнее хозяйство, но и выращивали на продажу цикорий, позднее — лук, помидоры, огурцы и другие овощи. Мужчины активно занимались отходничеством. Но главную роль в хозяйственном укладе старообрядцев с давних пор играет промысловое рыболовство. Численный состав звеньев и артелей, маршруты их передвижения, набор снастей зависят от того, в какое время года выходят на промысел и какие породы рыбы являются главным его объектом. В бедных семьях в озеро ходили и женщины. Тягу к рыболовству многие склонны рассматривать как особенность русского национального характера. Наши собеседники не раз говорили о соседях-эстонцах: «Они хотели на земле работать, да. Они не хотели в озеро ездить, не любили. Это не их профессия была».

Труд и быт рыбаков сопряжен с лишениями и риском для жизни, а «госпожа удача» капризна и непостоянна. Быть может, именно поэтому у них так много всевозможных оберегов, примет и запретов. Своенравное Чудское озеро здесь уважительно именуют *морем*; в старину на носу каждой лодки в качестве оберега прибывали небольшую иконку. Главным покровителем рыбаков, *спасителем/помощником на воде* издавна слывет *Микола-Угодник*. Дни *годовых праздников*, *Ильинскую пятницу* (пятницу перед Ильинным днем) рыбаки предпочитали проводить на берегу — по всеобщему убеждению, они неблагоприятны для рыбной ловли, а порой даже губельны для промысловиков. Самым опасным, *громовым* и

дождливым, считается праздник *Казанской Богородицы*. В этот день в озеро лучше не выходить («Бог накажет, в рай не пустит»). Это поверье подкрепляют рассказами о бедах и несчастьях.

И сегодня стараются избежать *плохой встречи*, предпочитая обойти стороной человека с дурной репутацией или даже возвратиться домой при его виде — всё равно удачи не будет. Любопытно, что встречи с женщинами не считаются опасными, как в некоторых других регионах; важно только, чтобы они не шли с пустыми ведрами. Одну из наших рассказчиц сосед-рыбак даже почитал за счастье встретить по пути к озеру. Уходить на рыбную ловлю надо тихо, без споров и ругани. Выход артели в озеро сопровождался магическими действиями. Перед выходом на промысел старались никому ничего не давать, выпивали немного спиртного, а остатки выплескивали на *тенета* (сети). На озере запрещается *поминать зайца* — в сетях будет пусто, свистеть — вызовешь сильный ветер, переворачивать хлеб верхней коркой вниз — может перевернуться лодка. Оригинальны местные названия ветров; *мокрик*, *теплик*, *суглавень*, *возгливый*, *стачень*, *меженец* и др. Самая дурная репутация у западного ветра: «он и из горшка унесёт рыбу». До сих пор в Западном Причудье бытует поверье, что некоторые старики знали заговоры, с помощью которых могли усмирить надвигающийся смерч.

Местные староверы во все времена отличались трудолюбием, обстоятельностью, строгим соблюдением установленных правил и обычаев. Но при необходимости они проявляли поразительную изобретательность и смекалку, находили гениально простые решения хозяйственных и социальных проблем. Показательна в этом плане продуманная до мелочей, проверенная многими поколениями организация артельного подледного лова рыбы, до недавних пор являвшегося основным источником доходов большинства семей.

В полном соответствии с известной русской пословицей *На другом берегу всегда рыбы больше* бывалые промысловики утверждают, что в Чудском озере рыба лучше ловится у восточного, *Русского берега*. Зимой рыбаки обычно не

НАДЕЖДА АФАНАСЬЕВНА МОРОЗОВА, доктор гуманитарных наук; Ин-т литовского языка (Вильнюс, Литва); ЮРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ НОВИКОВ, доктор филол. наук; Вильнюсский пед. ун-т (Литва)



«Каракавица». Пос. Калласте. 2008 г.

возвращались на ночлег домой и проводили на льду по 6-7 дней кряду, так как излюбленные места ловли находились в 20—25 км от эстонского берега. Чтобы не заблудиться на ледовых просторах, от каждого крупного поселения торили в снегу широкую дорогу, обставляли ее вешками из еловых веток, на дощечках помечали километры и те места, где надо сворачивать в сторону.

Для переездов и ночлега использовали *лубы/лубья* — поставленные на полозья утепленные деревянные вагончики. В них были нары и железная печка; спали как на лежанках, так и прямо на полу вокруг печки. Поскольку в большое *зимнее звено* входило 12-14 человек, с собой брали только самое необходимое, включая дрова и сено для лошадей. Даже для самовара не всегда находилось место, довольствовались чаем из котла. Дорожа каждой минутой светлого времени, обеденных перерывов не делали, на ходу подкрепляясь взятыми из дома бутербродами. Но зато вечером можно было вдоволь похлебать наваристой артельной ухи из свежей, *трепецущей* рыбы. Лошадей на ночь ставили за *луб*, заботливо укрывая от ветра *заставой* из плотной ткани. Староверам-рыбакам, почти не имевшим пахотной земли, было невыгодно держать лошадей круглый год, и они нашли остроумный выход из положения. На зиму покупали коня в одном из соседних эстонских хуторов, а весной продавали его тем же крестьянам. Некоторые лошади много лет «кочевали» из одних и тех же эстонских семей в русские и обратно. Они не только транспортировали *лубы*, но и вытаскивали тяжелые сети за привязанные к ним *гужи*.

В век моторов для поездок к промысловым угодьям начали использовать мотоциклы, автомашины и даже *лентовые* (гусеничные) трактора. Случалось, что они проваливались на *рубцах* — в тех местах, где смерзлся недав-



Вид на пос. Калласте (русское название — Красные Горы). Фото 1929 г., получено от П.Г. Варунина



«Вороний камень» в д. Варнья (русское название — Воронья). 2008 г.



Причал в д. Варнья. Старая лодка, превращенная в цветочную клумбу. 2008 г.

но *разорванный* лед. Предприимчивые староверы и здесь нашли нестандартное решение. Кто-то увидел в телепередаче «Это вы можете» сюжет о сельском умельце, который создал простенький, но надежный вездеход, поставив мотоциклетный мотор на тракторные колеса. Новинку тотчас приняли на

вооружение, модернизировали с учетом своих потребностей. Сейчас во многих дворах можно увидеть гибридное «чудо техники» — элегантные иномарки, к которым прилажены колеса от тракторов или самолетов (их добывают на «авиационном кладбище» в окрестностях Тарту). Этих монстров называют

каракатицами или *каракатами*. Им не страшны снежные заносы, коварные *рубцы*, трещины и промоины. Даже если под такой машиной проломится лед, благодаря огромным колесам она остается на плаву. Мощные фары позволяют передвигаться и в темное время суток. В автомобильном салоне держат простейшие навигационные приборы, радиоприемники и даже малогабаритные телевизоры. Рыболовные снасти и пойманную рыбу загружают в кузов (если в машине один-два рыбака) или в прицеп. Своим «железным коням» рыбаки нередко дают звучные имена, раскрашивают кузова во все цвета радуги. Каждую весну в Западном Причудье устраивают фестиваль *каракатиц*, демонстрируя их великолепные ходовые качества, оригинальный дизайн. Завершается этот импровизированный праздник награждением победителей и общинной трапезой с обязательной ухой и чаепитием.

Распорядок дня на промысле, распределение обязанностей между членами *зимнего звена* регламентируется сводом неписаных правил, унаследованных от предков и проверенных временем. Рыбачья артель — это единая команда, в которой каждый должен хорошо «знать свой маневр», иначе удача отвернется от всех. Важно было не только быстро и умело выполнять свои обязанности, но и ничего не забыть на берегу — от свечки и компаса до приправ для ухи или специального *цапеля* (длинного кола с крюком для освобождения сетей, зацепившихся за подводные камни и коряги). Состав бригады обычно менялся только в связи с естественной сменой поколений; за ними закреплялись постоянные места промысла. Особое внимание уделялось психологической совместимости членов артели. У одного из потомственных рыбаков из деревни Кикита было 9 сыновей — они и составили основу рыболовецкой бригады; в помощники приглашали всего двух-трех проверенных в деле односельчан. На промысле непререкаемым авторитетом пользовался *жёрник/жёрстник* — он выбирал место для ловли, опускал в прорубь сеть и направлял ее подо льдом. Ему помогали *поддавало* («кто подаёт сеть эту всю»), *подтягáлы* («кто тянул сеть сетку»). Самую тяжелую, но не требующую особого опыта работу — *рубить тóшки/чушки* (лунки) во льду — выполняли молодые парни, *пехлецы*. Толщина льда была больше метра, а *тюшек* надо было пробить не один десяток.

Выручку от продажи улова делили на *пай*; дополнительную долю получали владельцы лошадей, сетей, *луба, крясел* (саней, в которые загружали снасти и пойманную рыбу). Сами рыбаки редко занимались продажей; лишь некоторые из них летом на велосипедах объезжали окрестные хутора и меняли рыбу на муку, зерно, мясные и молочные продукты. А зимой их ждали на берегу нетерпеливые перекупщики (в основном из числа более зажиточных односельчан); порой они выезжали на озеро, чтобы опередить потенциальных конкурентов. Перекупщики отправлялись в Тарту и другие города, где перепродавали рыбу местным торговцам. А рыбаки после короткого отдыха вновь выезжали на озеро.

Свои традиции сложились у тех, кто ловит шук *на крюки* (разновидность общеизвестных жерлиц). Лунки пробивают по кругу, метрах в пятидесяти одна от другой; как правило, звено из нескольких человек ставит до двухсот крючьев. Двигаясь от лунки к лунке, *крюковщики* проверяют снасти и в любую непогоду без проблем возвращаются к своему временному жилищу. Кроме шук в Чудском озере ловят ряпушку, сига, судака, окуня, сетка. Налимов местные жители не считают промысловой рыбой: «Прилов был. Ловишь другую рыбу, попадается и эта. Уха хорошая, особенно печень у налима». Чтобы привлечь его к насадке, к леске привязывали металлические пластинки или небольшие звоночки. Когда подергивали удилище, под водой раздавался мелодичный звон — «налим идёт на это тогда».

Лубы, промысловое снаряжение и рабочую одежду рыбаки, как правило, изготавливали собственноручно. Лишь лодки предпочитали заказывать мастерам из соседней эстонской деревни Омеду. В последнее время начали покупать готовое японское полотно для того, чтобы шить из него *ставные невода* для ловли ряпушки, которая пользуется репутацией *царской рыбы*. Поплавки для сетей, как и во многих регионах России, делают из свернутых в трубки кусочков бересты. В качестве грузил раньше использовали небольшие камешки, привязанные веревками к нижней тетиве. Но они очень часто цеплялись друг за друга, проскальзывали даже в самые мелкие ячеи и путали сети. На смену им пришли металлические кольца из толстой проволоки (не железной, поскольку она быстро ржавеет). Для изготовления

колец смастерили специальный ворот из обрубка дерева, вставленного в металлическую трубу. Кольца получаются идеально ровными, одинаковыми по весу; они не проходят в ячею сети, что заметно облегчает работу со снастями, особенно в морозные дни. Валенкам рыбаки предпочитают кожаные сапоги — *на тоне* всё время приходится иметь дело с мокрыми сетями, шестами, да и под снегом нередко скапливается вода. Для защиты от дождя и ветра сами шили плащи из плотной ткани («мáнтель такой, кожа́н»), несколько раз пропитанной олифой.

Летом озеро не баловало хорошими уловами, поэтому промысловую добычу рыбы сводили к минимуму. В межвоенные годы большинство рыбаков переключалось на отходнические работы: староверы из причудских деревень славились как умелые строители и печники. А те, кто душой прикипел к рыболовному промыслу, летом отправлялись на далекое Ладожское озеро добывать сигов; иногда в этих поездках участвовали и женщины. Плыли в *ладьях-пятернях* — больших парусных лодках с экипажами из пяти человек (две пары гребцов на каждой из двух скамеек и рулевой). Пороги объезжали, погрузив лодки на телеги. Заботиться о продаже улова и здесь не приходилось — предприимчивые местные дельцы скупали рыбу прямо на озере. На заработанные деньги в северной столице покупали одежду, хозяйственную утварь, гостинцы для близких и другие «городские» товары. До революции устойчиво держалась традиция привозить из Петербурга старообрядческие иконы и дарить их местным храмам. Это воспринималось как благодарность небесным силам за покровительство в дальней поездке и своеобразный аванс на будущее.

Во всех странах Балтии староверы с большим почтением относятся к Илье-пророку, подчеркивают его строгость, неподкупность и справедливость. Это не мешает бытованию добродушно-комических анекдотов о нем. В Литве старообрядцы, занимающиеся в основном земледелием и животноводством, посмеиваются над тем, что глуховатый Илья превратно понял распоряжение Бога и *дал дождь* не там, где люди просят, а там, где сено косят; не там, где пыль, а там, где он уже был⁵. Жителей Западного Причудья осадки волнуют куда меньше, чем удача на рыбалке. С этой темой и связан юмористический

рассказ о том, как св. Илья и удильщик не поделили большую рыбину: «Мужик идёт на рыбалку; ну, зимой. А ловили секúшкой; ну, счас называют "блесна", а в то время — "секúша". <...> Идёт и думает: "Эх, поймать бы хорошую рыбину! Продад бы, говорит, и Илье на свещу, свечу поставил". Садится, начинает теперь ловить, и поймал хорошую рыбину, чувствует, что идёт рыба. "Нет, — говорит, — Илья! Это уж мне на табак, а ты там можешь быть и так". И рыба оторвалась, всё... "Илья, — говорит, я ж пошутил, а ты, — говорит, — и взаправду рыбину забрал..."» (М.Б. Будашов, Калласте, 2006 г.).

Наряду с традиционными ритуальными молодежными бесчинствами известны и такие, которые обусловлены особой ролью рыболовного промысла. Затасили однажды на Старый Новый год маленькую лодку (*кю́нник*) на крышу дома, накрыли ею трубу. Утром хозяева затопили печку, «а дым-то весь в середину». Шутка понравилась; потом начали водружать лодки на бани и другие строения. В ночь на Ивана Купалу по всему побережью полыхали праздничные костры, в которых сжигали не только строительный мусор, сучья и хворост, но и обломки старых лодок. А в тихую погоду *огнище гнетили* в середине большой *лады* и пускали ее по озеру. На о. Пийрисаар этот обряд прикрепился к Петрову дню, местному престольному празднику. Старые лодки иногда затаскивают во дворы, засыпают землей и разбивают в них цветники.

Примечания

¹ Морозова Н., Новиков Ю. Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.

² Isevärki P. Eesti vanausuliste folkloorist ja pärimuskultuurist / Пер. — М. Kõivapuu, Z. Lampmann. Tartu, 2008.

³ Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. Тарту, 2004; Староверы Эстонии: Краткий исторический справочник. Тарту, 2006.

⁴ Имеющиеся в нашем распоряжении фольклорные записи позволяют судить об особенностях хозяйственного уклада, жизни и быта староверов Западного Причудья начиная с конца XIX в. Более ранняя реконструкция на основе этих материалов невозможна.

⁵ По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Изд. подгот. Ю.А. Новиков. СПб., 2005. № 30, 31.

Фото Н.А. Морозовой

Ю.В. ХАЛЮКОВ

НАЗВАНИЯ ПРОМЫСЛОВЫХ РЫБ В ЛЕКСИКЕ РЫБАКОВ ОРЛОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Из мотивационных признаков, лежащих в основе номинаций рыб в Орловской обл., наиболее выделяются три — повадка (41 слово), цвет оперения (28 слов) и выраженный орган рыбы (29 слов). Их превалирование обусловлено, во-первых, тем, что для орловских рыболовов каждая рыба имеет индивидуальные «черты характера»; во-вторых, окрас тела рыбы — первое, что бросается в глаза во время рыбной ловли; в-третьих, каждый вид рыбы имеет выделяющуюся часть тела, отличающую ее от других видов. При образовании иктионимов отмечаются метафорические переносы на основе сходства формы, внешнего вида, «общественного положения», повадки, цвета, возраста, определенного органа, внешней привлекательности, величины; а также метонимический перенос с определенного органа рыбы на всю рыбу. Наибольшее количество мотивационных признаков имеют наименования самых ценных в промысловом отношении (щука и сом — 8 признаков) и чаще всего попадающихся на крючок рыб (лещ и пескарь — 7 признаков).

Карп. От субстантива *карп* образован иктионим *карпий*.

Признак толщины актуализирован в иктионимах *колода*, *сундук*, *утиб* 'карп весом свыше 5 кг': *Лучше поймать одну колоду, чем десять пескарей* (долж.), *Выбрасывает завод в реку всякие отходы, вот утюги и дохнут* (мцен.). По цвету оперения (серебристые бока) карп получил название *серебрушка* 'карп от 2 до 4 кг'. Номинация по выраженному органу отмечена в субстантивах *горбун*, *горбыль* 'карп весом свыше 4 кг', *косарь* 'карп от 2 до 4 кг': спинной плавник карпа по форме похож на нож косы и представляет собой своеобразный горб на теле рыбы.

Признак, указывающий на поведение в процессе ловли, реализован в иктионимах *вертляк* и *вертлéc* 'карп от 1 до 2 кг'. В основу мотивации существительного *поросёнок* положена повадка

рыбы: карп отличается прожорливостью и способен поглощать большое количество разнообразной пищи, в том числе и некачественной. В существительном *водокрут* 'карп весом свыше 5 кг' (*Водокруты — редкая добыча. Их вываживать сложно на берег*, мцен.) актуализируется такой признак, как положение в «сообществе» (карп после щуки и сома — самая крупная рыба на территории Орловской обл.).

Густера. Форма *туловища* (вытянутая и плоская) стала мотивационной основой для образования иктионимов *доска* 'густера от 100 до 200 г' и *фанера* 'густера от 300 до 500 г': *Доска похожа на подлещика* (тресн.), *Фанера водится в тех же местах, где и лещ* (мцен.). Окрас оперения — синеватый отлив спины и боков туловища нашел отражение в субстантиве *синька* 'густера от 200 до 300 г'. Существительные *лещ*, *тарань/таранка* 'густера от 100 до 200 г', *краснопёрка*, *форель* 'густера от 300 до 500 г' мотивированы ее внешним сходством с данными представителями иктиофауны (высокое тело, серебристое оперение, красные брюшные плавники).

Краснопёрка. По цвету определенного органа краснопёрка получила названия *красница*, *краснокрылка*, *краснуха* 'краснопёрка весом свыше 500 г'. Эта рыба отличается от других карповых и, в частности, от своего ближайшего сородича плотвы яркими красными плавниками. Цвет оперения — признак, актуализированный в иктиониме *петух* 'краснопёрка от 300 до 500 г': *Красивее петуха нету рыбы* (новос.). Мотивация по выраженному органу отражена в названии *глазарь* 'краснопёрка от 300 до 500 г' — краснопёрка имеет яркие глаза оранжевого цвета. По плоской, слегка сжатой с боков форме туловища краснопёрку стали называть *плóшкой* 'краснопёрка от 100 до 250 г'. *Плóшки в пруду водятся у нас уже давно* (залег.). Внешняя привлекательность отражена в существительном *княжнá* 'краснопёрка весом свыше 1 кг': *Княжну поймать тяжело. И весит она больше килограмма* (лив.) (ср. диал. *княжнá* 'красивая девушка'). В основу мотивации субстан-

ЮРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ХАЛЮКОВ,
канд. филол. наук; Орловский гос. ун-т

тива *плотва́* ‘краснопёрка от 100 до 250 г’ положен внешний вид краснопёрки. Плотву и краснопёрку сближают внешние признаки: высокое тело, слегка сжатое с боков, красные брюшные и парные подхвостовые плавники, средний вес 100–250 г.

Поведение краснопёрки во время ловли нашло отражение в номинативе *верту́ха* ‘краснопёрка от 100 до 250 г’: «вытащенная из воды краснопёрка очень сильно трепыхается и может легко сорваться с крючка» [6. С. 279].

Плотва. От общепотребительного *плотва* образован иктионим *плотви́ца* ‘плотва небольшого размера’. От другого обозначения плотвы *сорога́* «на севере Европейской части России, Урале, в Сибири: плотва» [1. С. 1238] образовано существительное *соро́чка* ‘плотва незначительного размера’.

По месту обитания плотву называют *камышо́вкой*. Плотва отдаёт предпочтение илистым местам, мечет икру у берега около камышей.

Номинация плотвы по цвету оперения имеет место в иктионимах *беленькая*, *беля́к*: *Мясо беляка костистое* (лив.). Признак, выделяющий цвет определенного органа плотвы, актуализирован в иктиониме *красногла́зка*. В основу мотивации субстантивов *вобла*, *краснопёрка*, *тарань* положен внешний вид рыбы. Возможность переноса определяется как внешним сходством рыб семейства карповых (цвет их спины темно-бурый с зеленым отливом, спинной и хвостовой плавники темно-серые, парные ярко-красные плавники), так и сходством размеров.

Язь. Существительные *подъя́зик* и *подъя́зок* называют язя от 300 до 500 г. По внешней привлекательности язь получил название *князь*, *краса́ва* ‘язь от 2 до 2,5 кг’: *Голавль и князь — самые красивые рыбы, каких я поймал* (хот.), *Красав всех перевели электроудочки у нас в реке* (мцен.); ср. диал. *князь* ‘красивый, молодой человек’: *Дед у нас по материнской линии настоящим князем был: вся деревня за ним бегала* (мцен.). Мотивация по выраженному органу (большая и толстая морда) характерна для термина *жерёло* ‘язь от 1,5 до 2 кг’, ср. диал. *жерело* ‘рот, пасть’ [5. Вып. 9. С. 139].

Номинация по повадке отражена в существительных *хмырь* ‘язь от 1 до 1,5 кг’, *хитрый*: *Хитрый часто срывается с крючка* (тросн.), *Хмырь всегда держится под корягами* (залег.). Язь, как

правило, редко выходит на поверхность воды (ср. *хмырь* ‘мрачный, нелюдимый человек’). Существительное *хитрый* объясняется тем, что «язь — крайне умная и осторожная рыба» [4. С. 464].

Голавль. Признак, указывающий на выраженный орган (толстая широколобая голова), лежит в основе существительных *голован*, *головáч* ‘голавль от 3 до 5 кг’, *лобарь* ‘голавль от 1,5 до 3 кг’. По толщине голавль получил название *толстый* ‘голавль от 3 до 5 кг’. Положение в рыбьем сообществе — мотивационный признак, воплощенный в субстантиве *пан* ‘голавль от 3 до 5 кг’: *Пан водится в быстрой речке или около коряг* (залег.). В основе наименований *дергун*, *прыгун* ‘голавль от 1,5 до 2 кг’ лежит признак поведение в процессе ловли. Заглотив приманку, голавль после подсечки сильно сопротивляется — дергает леску (*дергун*), как бы «подпрыгивает» на водной поверхности (*прыгун*). Номинация голавля по повадке отражена в номинативах *глот*, *жмот* ‘голавль свыше 5 кг’: *Глот сейчас встречается редко. Сетью его не поймаешь* (кром.), *Жмот только и жрёт. Больше ничего не делает* (орл.). Мотивация данных слов связана с прожорливостью рыбы, ср. диал. *глот* ‘горло; обжора’ [5. Вып. 6. С. 201]; *жмот* ‘жадный человек’.

Карась. Признак, указывающий на толщину рыбы, реализован в номинативах *сковоро́дник*, *толстя́к* ‘карась от 2 до 2,5 кг’, например: *Сковородники хорошо берут на червяка* (тросн.), ср. диал. *сковоро́дник* ‘толстый, неуклюжий человек’ (*Что же ты так ешь много, скоро совсем сковородником станешь*, мцен.). Мотивация по цвету оперения имеет место в субстантивах *жёлтый* ‘карась от 1,5 до 2 кг’, *желтя́к* ‘карась’.

Поведение в процессе ловли нашло отражение в существительном *ла́поть* ‘карась весом свыше 2,5 кг’: *Лаптей много не наловишь* (залег.), ср. диал. *ла́поть* ‘простой, бесхитростный человек’ [5. Вып. 16. С. 266]: подсеченный карась практически не сопротивляется. Повадка рыбы стала мотивационной основой для иктионима *ушлый* ‘карась от 500 до 700 г’: *Ушлый плохо берёт. Его приваживать надо* (лив.). Появление субстантива *ушлый* может быть вызвано поразительной живучестью карася и тем, что он способен переждать высыхание водоема, зарывшись в ил на глубину до 70 см.

Лещ. От гиперонима *лещ* образован номинатив *подлещи́к* ‘лещ от 500 до 800 г’.

Цвет оперения стал мотивационной основой при образовании иктионимов *беля́к* ‘лещ от 500 до 700 г’, *бронзовый* ‘лещ от 300 до 500 г’, *желтя́к* ‘лещ от 1,5 до 2 кг’, *синий* ‘лещ от 1 до 1,5 кг’, *синя́к* ‘лещ от 800 г до 1,5 кг’ — лещи, имеющие разный вес, отличаются окрасом. Плоская форма туловища нашла отражение в иктиониме *лопа́та*. По выраженному органу (губы) лещ получил названия *губа́рь* и *губа́н*. В основу мотивации субстантива *чешуя* положен признак особенность кожного покрова ‘лещ от 1 до 1,5 кг’: *Чешую хорошо ловить на мормышку* (мцен.) — лещ отличается от других карповых рыб очень мелкой чешуей.

Вкусовые свойства рыбы лежат в основе субстантивов *горча́к* и *горьку́ша* ‘лещ от 1 до 1,5 кг’: *Горчаков не надо ловить, если рядом уклейка* (мцен.).

Поведение во время ловли — признак, актуализированный в существительном *свистопля́с* ‘лещ от 500 до 800 г’: *Свистоплясов лучше ловить летом, а весной и летом интереснее ловить карпа или карася* (долж.). Попав на крючок, лещ делает резкие броски в глубину водоёма, ср. *свистопля́с* ‘неразбериха, беспорядок’. Номинация леща по повадке имеет место в иктиониме *шептун* ‘лещ от 1 до 1,5 кг’: «собирая со дна кусочки червей и мотылей, он издает чмокающие звуки (“шепчет”)» [3. С. 420].

По возрасту небольшого леща именуют *пионе́ром* ‘лещ от 200 до 300 г’: *Пионеры попались одни. Нормальных лещей не было* (мцен.).

Наименования *линя*. По толщине линь весом свыше 1 кг получил название *толстя́к*. Особенность кожного покрова (тело линя покрыто мелкой чешуей и густым слоем вязкой слизи) стала мотивационной основой для термина *корбста* ‘линь от 500 г до 1 кг’: *Корбста обычно плохо клюёт* (лив.).

Повадка линя нашла отражение в существительных *дому́шник*, *ленивый*, *тихий* ‘линь от 500 г до 1 кг’, *лежак*, *лежень* ‘линь весом свыше 1 кг’, *свин* ‘линь от 1 до 1,5 кг’. Линь живет в одном и том же месте, практически не покидая своего «дома» (*дому́шник*). Связь термина *дому́шник* со значением ‘квартирный вор’ сомнительна. Мотивационный признак, положен-

ный в основу субстантивов *лежак*, *лёжень*, *ленивый* и *тихий* — малоподвижность рыбы. Ихтионим *свин* мотивирован тем, что линь обычно селится на дне водоема, в грязной и мутной воде, подобно свинье, проводящей большую часть времени в грязи.

Поведение рыбы в процессе ловли отражено в существительном *разводяга*: *Разводяга боится быстрого течения* (болх.) Мотивация ихтионима обусловлена низкой результативностью при ловле этой рыбы, что объясняется вялостью и малочисленностью поклевков линя и тем, что вытаскивание на берег этой рыбы требует мастерства: «Попавшийся на крючок линь энергично сопротивляется, чего никак нельзя было ожидать от ленивца. Иногда он выкидывает и такой фортель — становится в воде вертикально и упирается носом в ил» [3. С. 303], ср. *разводит* 'обманывать': *Разводят обычно дураков* (новос.).

Пескарь. По цвету определенного органа (синие пятна на спине, сероватый окрас брюха и плавников) пескарь именуется *серым*, *синцом* и *синим*. Признак, указывающий на выраженный орган, реализован в ихтионимах *усач*, *хохол*: *Хохол — это пескарь с усами* (залег.). У пескарей есть два небольших уса, что является редкостью для карповых. Вероятно, для орловских рыбаков усы — один из атрибутов украинца, что привело к метафоризации (*хохол* 'украинец' → *хохол* 'рыба, имеющая усы'). Номинация пескаря по величине отражена в ихтионимах *малява*, *плешь*. Лексема *малява* указывает на небольшой размер рыбы, ср. также диал. *плешь*: *Плешью называют маленькие вещи, предметы*. (мцен.).

Повадкой пескаря определяется мотивация существительных *барбос*, *конь* и *хлюст*: *Барбос чаще всего попадает* (болх.), *Коней дети любят ловить* (мцен.), *Хлюстов мы используем как наживку* (лив.). Лексема *конь* связана с тем, что пескарь иногда «выпрыгивает из воды торчком» [4. С. 337]. Номинатив *хлюст* объясняется тем, что пескарь пожирает икру других рыб (ср. *хлюст* 'пронырливый человек'). Номинатив *барбос* обусловлен чрезвычайной прожорливостью пескаря.

Уклейка. По цвету оперения, который различается в зависимости от размера рыбы, уклейку называют *жем-*

чужиной 'уклейка величиной от 15 до 20 см' и *синюшкой* 'уклейка величиной от 10 до 15 см'. Номинация по внешнему виду рыбы наблюдается в ихтиониме *быстрянка* 'уклейка величиной от 5 до 10 см' по сходству формы и цвета этих рыб (небольшие размеры и серебристый окрас туловища). Длинная и узкая форма туловища рыбы — мотивационный признак, реализованный в термине *нож* 'уклейка величиной от 10 до 15 см'.

Мотивация по повадке отмечена в субстантиве *оторва* 'уклейка величиной от 10 до 15 см': *Оторва сама несётся на крючок* (новос.), ср. диал. *оторва* 'сорванец, озорник, шалун' [5. Вып. 24. С. 261].

По месту обитания (в верхних слоях водоема) уклейка получила наименование *верховодка* и *верховка* 'уклейка величиной до 10 см'.

Окунь. Полосатый окрас оперения окуня нашел отражение в номинативах *матрос*, *матросик*, *полосатик*, *полосатый* 'окунь весом до 250 г', например: *Матрос часто прячется в зарослях* (орл.); *тигр* 'окунь от 700 г до 1 кг': *Тигр может выпрыгнуть из воды, когда он преследует мелкую рыбу* (мцен.). Номинация окуня по выраженному органу наблюдается в существительных *горбач* 'окунь от 500 г до 1 кг', *колючка* 'окунь'. Окунь «горбат» и имеет острые спинные плавники (*колючки*). Особенность кожного покрова стала мотивационной основой при возникновении субстантива *колючий*.

Повадка окуня актуализирована в словах *волк* 'окунь от 500 до 700 г', *вор* 'окунь весом свыше 250 г', *вражина* 'окунь весом свыше 1 кг', *хват* 'окунь от 500 г до 1 кг': *Пошёл ловить волков на блесну* (орл.), *Ловить вора на опарыша* (хот.), *Вражина редко подплывает близко к берегу* (мцен.), *Поймал около моста десять хватов* (лив.). Окунь — хищная, прожорливая рыба. Его интенсивные поклевки часто не позволяют поймать более ценных рыб (сома, щуку, карпа и др.), т.е. окунь «крадет» наживку у других рыб (*вор*).

Ёрш. Мотивация по цвету оперения отмечена в существительном *серый* 'ерш величиной от 5 до 10 см'. Особенность кожного покрова нашла отражение в номинативах *небрить*, *слонявый*, *сопливый*: *На небритых даже щука не охотится* (лив.), *Можно и слонявых наловить, если никто больше не попадает* (орл.), *На десять сопли-*

вых попадает одна нормальная рыба (мцен.). Существительное *небрить* обусловлено множеством острых плавников, колючек и жаберных крышек на теле рыбы, а ихтионимы *слонявый* и *сопливый* — тем, что ерш покрыт густой слизью. Выраженность определенного органа рыбы — мотивационный признак, реализованный в словах *носач*, *носурик*, *шип* 'ерш величиной от 10 до 15 см': *Нерест носурика завершается в июне* (орл.), *Шип обычно питается икрой и насекомыми* (хот.). Из всех окуневых рыб у ерша самый большой и длинный «нос». Номинатив *шип* мотивирован острыми шипами на плавниках и жаберных крышках окуня.

Номинация ерша по внешнему виду наблюдается в субстантиве *чёрт* 'ерш величиной свыше 15 см': *Чёрт попался на червяка* (лив.). Ерш — самая «некрасивая» рыба из всех представителей ихтиофауны, обитающих на территории Орловщины: «на спине торчат острые колючки, жаберные крышки, также покрытые колючками, раздвинуты в стороны, рот, усеянный мелкими зубами, широко открыт, синевой сверкают выпученные глаза» [3. С. 286]. В основу мотивации существительного *баламут* положена повадка рыбы (ерш поедает икру других рыб).

Признак блюдо из рыбы воплощен в существительном *уха*: *Уха не всплывает к поверхности* (орл.). Ерш — одна из главных рыб, используемых для приготовления ухи.

Судак. Номинация по повадке имеет место в лексемах *сула*, *чистюля* 'судак', *шакал* 'судак от 5 до 10 кг'. Существительное *сула* образовано метафорическим переносом названия от диал. *сула* 'непоседа, вертлявый и суетливый человек, который везде суется' [2. Т. 4. С. 599]. Судак — «необычайно быстрая рыба» [4. С. 52], которая уничтожает молодь всех других рыб, вынуждая их мигрировать. От лексем *сула* образованы существительные *сулок* 'рыба судак' и *подсулок* 'судак, не достигший веса в 1 кг'. Внутренняя форма субстантива *чистюля* прозрачна: судак водится в чистой воде. В основе образования номинатива *шакал* — развитый инстинкт хищника.

Признак ценность рыбы актуализируется в существительном *приз* 'судак весом свыше 10 кг': после щуки и сома судак в промысловом отношении является самой ценной рыбой. Ихтио-

ним клык 'судак от 3 до 5 кг' связан с выраженным органом судака (сильные клыковидные зубы).

Щука. Номинация щуки по выраженному органу характерна для существительных зуба́рь, зуба́стая, зуба́тка 'щука от 5 до 7 кг', зуба́стик 'небольшая щука', крокоди́л, пила́ 'щука от 3 до 5 кг', острозубка́ 'щука от 7 до 10 кг': *Отходы выбрасывают в воду с заводов, вот рыба и дохнет. И крокодилы в том числе (новос.), Мой друг очень хорошо ловит пилу. А больших щук сейчас уже не понимаешь (мцен.).* Данные номинативы обусловлены наличием у щуки острых зазубренных зубов. Существительное крокоди́л мотивировано длинной и плоской головой щуки. Удлиненная форма туловища щуки стала мотивационной основой для существительных каранда́ш, клинóк, стрéлка, шну́рòк 'небольшая щука', гвоздь 'щука, не достигшая веса в 1 кг': *Поймал трёх ершей и двух карандашей (мцен.), Гвоздь засел в траве и ждёт свою добычу (лив.).*

Существительное барраку́да 'щука от 10 до 15 кг' (*Может и на утёнка барракуда напасть, но это редкость*, орл.) мотивировано внешним видом щуки, ее сходством с барракудой.

Повадка рыбы (хищность и прожорливость) — признак, воплощенный в существительных аку́ла 'щука от 10 до 15 кг', жади́на 'щука от 3 до 7 кг', злы́дня 'щука от 7 до 10 кг', ко́шка, хищник 'щука', лиса́ 'щука от 5 до 7 кг', соба́ка 'небольшая щука': *В разное время года акула клюёт совершенно по-разному (долж.), Чтобы поймать жадину и она не сорвалась, надо брать очень крепкое удилице (мцен.), Злыдно не понимаешь в местах с сильным течением (орл.), Ловлю кошек кружками и жёрлицами (кром.), Собак начинаем ловить начиная с ранней весны (хот.).*

Время лова рыбы мотивирует названия ночнóха, полунóчница 'щука, пойманная в ночное время суток'. В основу мотивации субстантива травя́нка 'небольшая щука' положено место обитания рыбы — маленькие щуки предпочитают держаться в траве около берега. Положение в рыбьем сообществе актуализировано в номинативе хозяйка́: *Хозяйку поймать сложно, кто её поймает, тому век счастье (мцен.), — щука охотится на всех остальных представителей*

ихтиофауны (за исключением сома и крупного судака).

Сом. Номинация сома по внешнему виду (большой размер головы) отражена в терминах голова́стик 'сом до 5 кг', кит 'сом от 15 до 20 кг': *Головастики чаще всего попадают в озёрах (мцен.), На китов наши соседи часто ходят и ловят их на квок (лив.).* Номинатив кит объясняется внешним сходством сома и кита (широкая плоская голова с большой пастью, длинные усы, мощный хвостовой плавник).

В основе мотивации ихтионима слон 'сом от 15 до 20 кг' — величина рыбы. Сом является самой крупной рыбой водоемов Орловщины: *Слон сильнее всех в реке (орл.). Толщина* нашла отражение при образовании субстантива бревнó. По выраженному органу (усы) сома от 10 до 15 кг называют уса́тый. Цвет оперения реализован в существительном чёрный 'сом от 15 до 20 кг'.

Пища, которую употребляет рыба, стала мотивационной основой для субстантива лягуша́тник: *Лягушатник много ест (новос.).*

Мотивация по повадке имеет место в субстантивах лени́вый, му́сорщик 'сом', объе́д 'сом весом свыше 30 кг': *Ленивый всегда живёт в одном месте. И никуда оттуда не уходит (мцен.), Мусорщик ест всю рыбу (мцен.), Объед весит больше тридцати килограмм (лив.).* В основу этих номинативов положены следующие признаки: «леность» рыбы (сом — «одна из самых оседлых рыб» [4. С. 553]), чистоплотность («очень мутной воды сом не выносит» [Там же. С. 553]), прожорливость.

Положение сома в рыбьем сообществе стало мотивационной основой при образовании субстантивов сам, пахáн 'сом весом свыше 20 кг': *Сам — это крупный сом (лив.), Пахан — это сом. Он весит больше двадцати килограммов (мцен.).* Видимо, сом как рыба, превосходящая остальных по своим размерам, воспринимается рыбаками в качестве «хозяйина водоема» (ср. *сам* 'хозяйин, глава дома, семьи, предприятия, учреждения' [1. С. 1142], *пахáн* 'главарь преступной группировки'). В Центральной России сом является самой крупной и сильной хищной рыбой, нередко охотится на крупную рыбу, раков, птенцов водоплавающих птиц.

Ротан. Номинация ротана по выраженному органу (большая голова и пасть) воплощена в ихтионимах голо-

ва́ч, горла́ч, жа́ба, мо́рда, пасть: *Голова-чи могут выжить даже в замороженном состоянии (кром.), От горлачей никакого жителя другой рыбе не стало (хот.), Ротана мы зовём пастью, потому что у него она большая (мцен.). Внешний вид* ротана (визуальное сходство с другими рыбами) стал мотивационной основой для существительных бычо́к, подка́менщик: *Бычок клюёт на все приманки без разбору (мцен.), Подкаменщики приносят большой вред, уничтожая икру других рыб (орл.). Цвет оперения* отражен в субстантивах уголе́к, чёрны́ш 'ротан в период нереста', например: *Ротан, когда нерестится, мы называем его чёрнышом (мцен.).* Во время икромета черное оперение хищника становится более ярким.

По месту обитания ротан получил название песóчник — во время охоты ротан нередко зарывается в песок, чтобы быть незаметным для других рыб.

Повадка рыбы (прожорливость и агрессивное поведение) реализована в номинативах гусь, пету́х 'ротан от 300 до 500 г', живогло́т 'ротан весом свыше 500 г': *Гуси могут истребить весь пруд, и он станет бесполезным для рыбака (мцен.), Живоглоты очень быстро плодятся (мцен.), Петух нападает на других рыб очень быстро (мцен.).*

Сокращения

Болховский р-н — болх.
Должанский р-н — долж.
Залегощенский р-н — залег.
Кромской р-н — кром.
Ливенский р-н — лив.
Мценский р-н — мцен.
Новосильский р-н — новос.
Орловский р-н — орл.
Троснянский р-н — тросн.
Хотынецкий р-н — хот.

Литература

1. Большой толковый словарь русского языка / Гл. ред. С.А. Кузнецов. СПб., 2002.
2. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1878.
3. *Ивнев П.В.* Спутник рыболова. М., 2005.
4. *Сабанеев Л.П.* Жизнь и ловля пресноводных рыб. М., 2005.
5. Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.); М., 1965—. Т. 1—.
6. *Умельцев А.П.* Справочник рыболова. М., 2006.

Е.С. КОТЛЯР

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ ТРОПИЧЕСКОЙ И ЮЖНОЙ АФРИКИ

Основной особенностью фольклора народов субсахарской Африки является его архаичность. Мифологизм сказочного и эпического фольклора проявляется в структуре текстов, в близости сказочных сюжетов и мотивов к мифологическим представлениям, в характеристиках сказочных и эпических персонажей, в наличии предыстории (генеалогии) у эпических героев.

В фольклоре народов субсахарской Африки представлены многочисленные жанры, известные мировому фольклору: мифы и мифологические сказки, волшебные, новеллистические сказки и сказки о животных, былички, басни, песни, эпические тексты во всем своем стадийном многообразии, малые фольклорные формы (заклинания, загадки, пословицы, поговорки). Следует принимать во внимание известную условность терминов в определении африканских жанровых форм, поскольку африканский материал не всегда может быть описан общепринятыми терминами, выработанными преимущественно на основе европейского фольклора в эпоху, когда фольклор «первобытных» народов еще не был изучен, если не сказать известен.

В силу неравномерности социально-исторического, общественного и культурного развития различных регионов субсахарской Африки у отдельных населяющих эти регионы народов зафиксирован неодинаковый и далеко не полный набор обозначенных фольклорных жанров. Например, уникальные фольклорные тексты о трикстере, которые зафиксированы у народов койсанской группы Южной Африки, находившихся на архаической стадии развития, и эпический фольклор народов Западной Африки, создавших средневековые империи, представляют как бы два полюса на историко-временной фольклорной шкале — классическую мифологическую архаику и высшие формы развитого фольклора — эпос. Новеллистическая сказка как жанр, характерный для относительно поздней стадии развития фольклорной традиции, доминирует в фольклоре суахили, хауса, сомали, амхара и некоторых других народов, еще в древности создавших государственные образования и, что не менее существенно, испытавших

ЕЛЕНА СЕМЁНОВНА КОТЛЯР, доктор филол. наук; Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

влияние арабской культуры. В числе наиболее распространенных сюжетов новеллистической сказки — сюжеты о мудрецах, хитрецах и плутах, о глупцах, простаках и дурнях, о ворах, о судьях, о неверных женах, о семейных отношениях, о коллизиях между богачом и бедняком и т.д. Превалирование жанра новеллистической сказки, а также — как дальнейшее его развитие — притчи, анекдота, басни приводит к тому, что эти жанровые разновидности как наиболее популярные и продуктивные притягивают сюжеты, ранее принадлежавшие другим жанрам (сказкам о животных, в меньшей мере волшебным сказкам). Эти сюжеты получают в новеллистической сказке, притче, басне нравоучительное оформление.

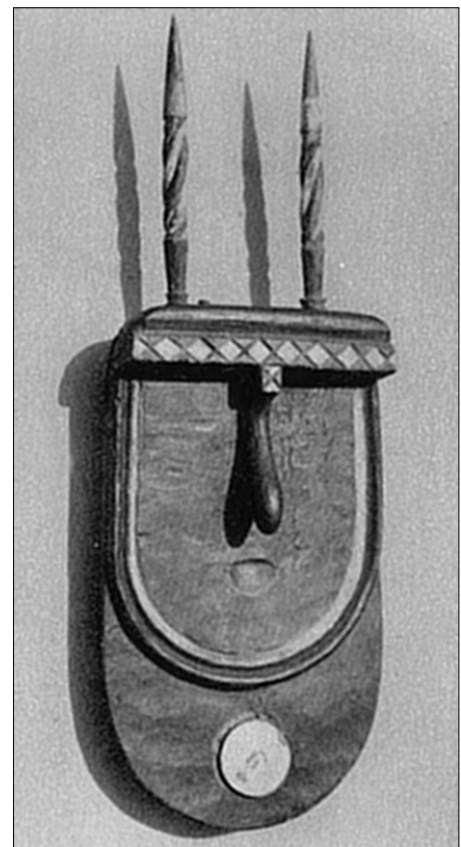
Не останавливаясь подробно на малых формах, отметим, что в африканском фольклоре немало текстов, демонстрирующих динамику формирования этого жанра. Часто сказки о животных, тяготеющие к басне, и в особенности новеллистические сказки воспринимаются как развернутые иллюстрации к заключающей их пословице или поговорке. И в живой речи, как это видно из африканской литературы, нередко за пословицей следует изложение сказки, без которой смысл пословицы не всегда понятен, так как она всегда связана с определенной ситуацией и, следовательно, не достигла достаточной степени обобщенности и абстрагированности.

Сказки о животных известны всем народам субсахарской Африки. Кроме классического варианта с героем животным-трикстером (у народов Западной, Восточной и Центральной Африки) отмечены и архаический вариант с героем мифологическим трикстером (фольклор койсанских народов Южной Африки, циклы сказок о пауке в фольклоре Западной Африки), и стадийно наиболее поздний вариант жанра — сказка о животных бассейнового типа. Персонажи и мотивы сказок о животных во многом близки героям и мотивам анекдотической сказки о людях — хитрецах и обманщиках, вершиной которой можно считать истории о трикстере типа Абу Нуваса, Си Джели и др. (в фольклоре Восточной и Западной, а также Северной Африки).

Классическая сказка о животных представлена более или менее полными

циклами сказочных сюжетов, объединенных общим героем-трикстером. Характеры персонажей жанра очерчены достаточно ясно, однако конкретные носители тех или иных атрибутов в фольклоре разных африканских народов могут быть различными: животное, известное как трикстер фольклору какого-то одного народа, может выступать в роли жертвы трикстера в фольклоре их соседей. Паук является трикстером у народов Западного Судана; Заяц — у многих бантуязычных народов Восточной Африки; Гиена или Шакал — у койкоин (готтентотов), а также у галла, сомали; Черепаха — у эдо, некоторых бантуязычных народов и т.п.

Сюжеты циклов, группирующихся вокруг разных трикстеров, часто соотносимы и даже идентичны, различаясь в некоторых случаях только именем главного трикстера. Однако некоторые сюжеты привязаны к определенному герою, обыгрывают особенности его «характера», внешние признаки. Например, трюк «отрезанная голова» связан с Петухом: Петух прячет



Ритуальная маска. Либерия или Сьерра-Леоне



Ритуальная маска. Берег Слоновой Кости



Ритуальная маска. Нигерия

голову под крыло, делая вид, что ее отрезали, чтобы она пошла пить пиво, а обманутый партнер Петуха, пытаясь подражать ему, просит жену отрезать ему голову и гибнет (мотив «неудачное подражание»).

Даже когда трикстер выступает в роли судьи, он действует как хитрец, обманывающий другого хитреца. В таком судействе речь не идет о справедливости, это просто плутовство,

с помощью которой трикстер раскрывает обман одной из двух тяжущихся сторон. Мораль, морализаторство чужды как характеру трикстера, так и природе жанра, — это черта более позднего фольклора. Трикстер олицетворяет стихию юмора, неистощимой изобретательности, он одурачивает всех, с кем сталкивается. Именно эта стихия, по-видимому, делает трикстерские циклы одним из наиболее популярных жанров в африканском фольклоре. К тому же пафос этого жанра — в безусловном превосходстве трикстера над его партнерами, и любые средства приветствуются, если помогают герою достичь цели.

Почти все проделки трикстера сводятся к добыванию пищи, соответственно, в начале сказки сообщается, что наступил голод. Сообщения о голоде и его преодолении хитроумным трикстером, так же как сообщения о «дружбе» трикстера и его партнера-жертвы, заканчивающейся в финале, нельзя считать собственно зачинами, скорее это формулы сюжета, реализующиеся в процессе его развития.

В числе наиболее распространенных сюжетов назовем такие, как «колодец зверей», состязание в беге или перетягивании, «трикстер нянчит детенышей львицы», «трикстер-судья» и др.

Тенденция к морализаторству находит более полное выражение в жанре **басни**, которая может развиваться как из животных сказок, так и из бытовых. При этом «животный» характер персонажей не играет никакой роли в сюжете, кроме чисто декоративной. Басня обыкновенно заключается пословицей, которая еще настолько связана с сюжетом, что не всегда понятна вне контекста. Нередко морализация достигает здесь очень большой степени, хотя, как правило, не подчиняет себе повествование полностью.

Африканская **волшебная сказка** может рассматриваться как архаическая мифологизированная форма классической волшебной сказки мирового фольклора, однако у некоторых народов Западной и Восточной Африки отмечены и типичные волшебные сказки с традиционным героем, классической разработкой сюжета, закрепленной последовательностью мотивов в сюжете и т.п. Это обуславливается как более высоким стадийным уровнем общественно-исторического и культурного развития этих народов, так и влиянием арабского фольклора, пришедшего вместе с мусульманской культурой (Западная Африка), равно

как и влиянием индийской культуры вкупе с арабской (Восточная Африка), а также европейской (португальской) фольклорной традиции (Ангола).

Мифологизм отразился в африканской волшебной сказке, может быть, даже в большей мере, чем в других фольклорных жанрах, это прослеживается в образах как главного героя или героини, так и второстепенных персонажей (сказочные противники, спутники, помощники, дарители). В классической европейской волшебной сказке функции героя более ограничены и в значительной степени зависят от соответствующих функций второстепенных персонажей. Герой африканской волшебной сказки самостоятелен, активен; наделен чудесными характеристиками — чудесное рождение (из колена, пальца; рождение вместе с чудесными предметами — амулетом, оружием или вместе с животными-помощниками — собакой, конем, ястребом); ребенком в чреве матери разговаривает с ней; при рождении «выходит» сам, указывает место, через которое хочет выйти из утробы матери; для героя характерен чудесный рост. Он обладает волшебной силой, даром предвидения, он может воскресать и воскрешать.

В африканском фольклоре можно выделить несколько типов героя волшебной сказки: герой побеждает «проглатывающее чудовище» (и освобождает свой народ), герой отправляется на поиски пропавшего отца (и воскрешает его), герой-змееборец, герои-близнецы и др. Что касается змееборца, африканский материал предоставляет возможность проследить становление образа собственно героя волшебной сказки, который борется со змеем или чудовищем и, убив его, женится на девушке, спасенной им от змея. Вместе с тем в африканском фольклоре зафиксирован гораздо более обширный архаический пласт (образцом такого типа предания может служить известное народам языковой группы манде в Мали и Сенегале предание о змее Бида, покровителе страны Вагаду). Если в волшебной сказке женитьба на спасенной девушке — награда герою, а его действия воспринимаются как подвиг, то в архаических преданиях спаситель девушки оказывается нарушителем традиционных норм. Убийство змея оборачивается несчастьем для племени, которое лишается покровительства змея — духа воды и, соответственно, лишается воды. Действия героя этих текстов, которого еще нельзя назвать собственно героем (в понимании

носителей фольклора), нарушают равновесие между силами природы и социумом. Концовка таких преданий — гибель людей от засухи, жажды и голода; страна приходит в упадок, люди покидают ее и рассеиваются по свету. Юношу ждет не вознаграждение, не женитьба, а наказание за совершенное преступление. Такой герой не наделяется типичными для сюжета волшебной сказки о змеборце чертами (чудесное происхождение, чудесное рождение, чудесные способности). В стадиально более поздних текстах — в волшебных сказках или эпических преданиях змей уже воспринимается не как «хозяин» или «даритель» воды, а только как ее страж, препятствующий доступу к воде; со смертью змея вода не исчезает, соответственно, и убийство змея расценивается как героическое деяние.

Деяния и подвиги этого персонажа сближают его с героем эпических преданий. Соответственно, многие сюжеты, группирующиеся вокруг героя волшебной сказки, вовлечены в архаические сказочные и даже «исторические» эпосы. С другой стороны, множество текстов, как и характеристики их персонажей, близки к мифологическим преданиям и мифологическим сказкам. Как правило, героическая волшебная сказка отмечена у тех африканских народов, где еще не сложились эпические предания. Такую же роль «предвестия» эпоса выполняют «хвалебные песни», характерные для фольклора бантуязычных народов Южной Африки — носителей преданий о Чаке.

Сюжет о чудесной супруге в африканском варианте также представляет интерес в плане понимания генезиса и динамики развития жанра волшебной сказки. Если в своей классической форме сюжет состоит из трех ходов (приобретение — потеря — возвращение чудесной супруги), то в африканском варианте он обычно сводится к двум первым ходам, составляющим, собственно, отправной момент в развитии сюжета. Герой случайно встречает свою чудесную жену, которая приносит ему богатство и благосостояние. Нарушив брачное условие, герой теряет супругу и обретенные блага и возвращается к бедности. Одной из наиболее архаических разновидностей, принадлежащих этому кругу сюжетов, является сюжет о жене-антилопе, которую берет в жены охотник. Характерно отрицательное отношение к супруге-животному, что как бы снимает необходимость возвращать ее (третий ход). Неприятие супруги (когда становится известным

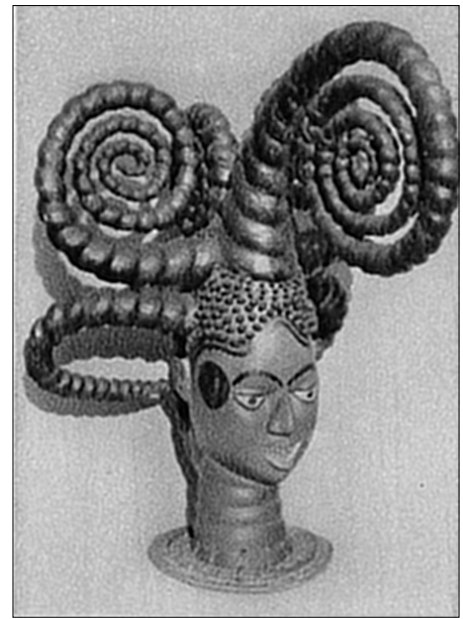
ее животное происхождение) не ограничивается отношением к ней других жен охотника, что вывело бы подобные тексты в группу сюжетов «зависть (или ревность) жен». Жену-антилопу не принимают и соплеменники героя. Супруга-животное в архаическом варианте — это прежде всего «чужая». Концовка, соответственно, такова: животное возвращается в свой мир, при этом и сын от жены-антилопы также переходит в разряд животных. Понятно, что в этом случае брачное условие супруги — не раскрывать тайну ее происхождения — оборачивается для героя необходимостью в его собственных интересах хранить эту тайну. Как охотник герой занимает маргинальное положение между миром «чужого» и «своего». Нарушение табу влечет за собой изгнание из деревни.

Тексты такого рода занимают промежуточное положение между мифами и мифологическими сказками, в которых контакт с объектом животного мира рассматривается как положительный фактор (что связано с тотемическими верованиями), с одной стороны, и классической волшебной сказкой, где животная природа супруги, также воспринимаемая как положительный фактор, влечет за собой чудесные возможности для героя, дары, помощь в выполнении трудных задач и т.п., с другой.

Наиболее архаичный вариант сюжета о супруге-животном обнаруживается в бушменском (сан) фольклоре (сюжет «женщины как мясо»). Мужчина берет в жены женщину, которую его родственники съедают, заставляя и его участвовать в этой трапезе; и с тех пор антилопа, слониха, жирафа и др. считаются у бушменов «мясом», едой. Иногда сразу говорится, что мужчина берет в жены антилопу, а иногда сообщается, что после этого женщина стала антилопой, и так появились антилопы, которых мы теперь едим.

Среди других распространенных сюжетов африканской волшебной сказки упомянем также «брачные испытания (задачи)», «подменная жена», «прихоть беременной», «зависть жен», «зависть подруг (сестер)», сюжет о сироте, «обещанный ребенок», «брошенные дети», сюжет о людоедах, «благодарные животные», «язык животных» и др.

Эпос представлен на африканском континенте различными формами — от ранних эпических форм, архаических эпосов, «династических» преданий до классических образцов эпического



Ритуальная маска. Нигерия или Камерун



Ритуальная маска. Конго

жанра. В своей развитой форме эпос, возникновение которого обусловлено достаточно высоким уровнем социального развития, процессами этнической консолидации и формирования государственности, обнаруживается не у всех африканских народов.

Характерной особенностью *эпико-исторических преданий* (сказания бамана о Буакари, или Буакарджане, зулусский эпос о Чаке) является их известная «историчность» и «реалистичность», не говоря уже о том, что оба персонажа — исторические личности. Буакари жил в Сегу, при правителе Дамонсоне, или Да (Монсон и его сын Дамонсон правили в Сегу в конце XVIII — начале XIX в.). Чака (ок.

1787—1828 гг.) известен как создатель могущественного союза племен нгуни, своего рода военной империи на территории сегодняшнего Натала. Обращает на себя внимание сравнительно небольшая доля «чудесных» элементов в этих преданиях. К тому же и некоторые традиционные мотивы — статус героя как «низкого», мотивы избранничества героя, испытания героя — отмечены значительной рационализацией. Так, Буакарджан побеждает в испытании в силу своей выдержки и гордости, его рана затягивается естественным путем, а не залечивается чудесным образом; герой побеждает противников с помощью воинской хитрости и т.п. Противопоставление *низкий—знатный* неоднократно обыгрывается в предании, но очевидна тенденция к внутреннему переосмыслению членов этой оппозиции. Низкий по положению (Буакари) оказывается высоким в плане этическом, а знатный (Да), опускаясь до предательства, ведет себя низко. Подобному переосмыслению способствует и заметная социологизация текста предания.

К *эпико-мифологическим преданиям* относятся такие «этнические» эпосы, как эпический цикл монго о Лианжа и Нсонго (бассейн Конго), эпические предания сорко о Фаране (Сонгай). Основная тема эпических преданий монго, которые можно обозначить как «эпос миграций», — поиски героем Лианжа «великой реки», т.е. новых земель, на которых расселяются предводительствуемые им племена. Пафос преданий о Фаране — борьба сорко, обосновавшихся на берегах Нигера в отдаленные времена, с другими этническими общностями. Предания сорко можно отнести к типу «охотничьего» эпоса. Это подтверждается как характеристикой эпического героя — речной охотник, так и животной природой его эпических противников, что определяет и форму подвигов героя (охота). Предания о Фаране имеют точный этнографический и (опосредованный) исторический адрес. Принадлежность данного предания племенам речных охотников и рыбаков сорко проявляется, как это свойственно архаическому фольклорному материалу, в тяготении к конкретным деталям, реалиям, атрибутам, собственно и воссоздающим неповторимый «национальный» колорит. Но национальное в предании о Фаране — это нечто большее, чем обилие реалий или этнический фон. Можно говорить о процессе кристаллизации «национальной» героической и патриотической темы, без которой

нет собственно эпоса, — процессе, едва намечившемся, однако уже имеющем место.

Классическим образцом эпического жанра в фольклоре субсахарских народов является «*государственный эпос манденгов о Сундьяте*, основателе древней империи Мали. Предания о Сундьяте очень популярны и существуют во множестве вариантов, среди которых исследователи различают «официальные» сказания и народные легенды. К официальным принадлежат предания, хранимые профессиональными сказителями. Они отличаются большей статичностью текста, передаваемого из поколения в поколение, и его относительной строгостью, так сказать «историчностью», на которую претендуют эти традиции. Сказанное относится, главным образом, к тем частям предания, которые касаются предков и потомков Сундьяты (1230—1255), и в этом версии «традиционалистов» нередко существенно различаются между собой. Это объясняется в значительной мере тем, что различные школы традиционалистов согласовывали генеалогию клана, который они «обслуживали», с родословной Сундьяты — через сыновей или других родственников. Кроме того, несколько исторически сложившихся в Северном и Южном Мали центров традиционалистов отражали в своих версиях особенности истории региона, что и приводило к несоответствиям и даже противоречиям в текстах. Предание о Сундьяте, исполнявшееся гриотами Судана, Сенегала, Гвинеи, Гамбии, было записано, опубликовано и прокомментировано в XX в. (работы Фробениуса, Делафосса, Монтея, Видаля, Иннеса, Сидибе, Нианя, Камара Лея и др.), а еще раньше средневековыми авторами (Ибн Халдун).

Эпос манденгов о Сундьяте является образцом классического вида этого жанра в мировом фольклоре и вершиной известных нам африканских эпосов. Характеристика эпического героя выдержана в традиционных канонах: это «чудесный» герой, наделенный магическими способностями, и вместе с тем богатырь, превосходящий всех своей физической силой, искусный охотник и воин. Необычайная судьба Сундьяты предсказана еще до его рождения — повинувшись этим предсказаниям, его отец выбирает в жены будущую мать героя, «чудесную» женщину-буйвола, хотя она горбата и безобразна. Это противопоставление продолжено и в судьбе самого героя, чье «низкое» детство (калека) противопоставляется

его будущим победам и отождествляется с судьбой Мали, превратившегося из небольшого государства в могущественную державу.

В соответствии с характером жанра существенную роль в манденгском эпосе играют этические категории. В этом плане противопоставлена основная сюжетная позиция Сундьяты и его эпического противника: Сумаоро — захватчик, объявивший себя царем Манденга, Сундьята — освободитель и законный царь страны по праву наследования. Противоположны и их оценочные характеристики: Сумаоро пользовался властью для того, чтобы проливать кровь. Сундьята же рисуется как справедливый и мудрый властитель. Таким образом, Сундьята является настоящим эпическим героем, его действия не только носят героический характер, но направлены на общее благо, он руководствуется общественными и патриотическими интересами. Освободив страну, Сундьята расширил затем границы Мали, присоединив к ней страны саванны, и стал основателем империи. Известный апологетизм предания по отношению к «предку Страны Великого Манденга», «любимому Аллахом» Сундьяте, обусловленный особенностями эпического жанра, усугубляется также и придворным характером манденгского эпоса.

Отметим, что африканские эпические традиции отличает и объединяет то состояние, которое можно обозначить термином «живая традиция», имея в виду не просто бытование, но традицию как неотъемлемый и важнейший компонент социальной жизни данного общества на определенном этапе. Социальная и общественная значимость эпических традиций определяется самой природой жанра, отображающего различные стадии становления этнического и национального самосознания, этапы племенной и национальной консолидации. В том виде, в каком африканские эпические традиции известны нам, они представляют мировоззрение вчерашней, доколониальной Африки, входят в комплекс обрядов и церемоний, поддерживавших и обеспечивавших единство данной социальной общности. Для бесписьменных в своей массе народов субсахарской Африки эта роль эпических традиций как фактора стабилизации общества была неизмеримо велика.

Иллюстрации к статье взяты из книги: Herold E. Ritualmasken Afrikas. Prague, 1967. II. 2, 13, 28, 36—37, 50

Ю.Е. БЕРЁЗКИН

МИФОЛОГИЯ АФРИКИ:
АРЕАЛЬНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ МОТИВОВ

Под мифологией Африки будем иметь в виду материалы с территории южнее Сахары. Данные по Северной Африке существенно отличны и привлекаются эпизодически, а по Африканскому Рогу, Эритрее, востоку Судана и по сахарским народам Судана и Чада пока еще неполны. Мадагаскар из обзора исключен. Источники текстов и их резюме доступны в электронном каталоге «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам» (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>), поэтому в статье ссылки на источники (их около 800) не даются. В 2009 г. работа над каталогом поддерживается грантом РФФИ 07-06-00441 и специальной программой Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Мифы о происхождении смерти

Африканская мифология бедна космогоническими и этиологическими сюжетами (мотивами), а среди тех, что встречаются, львиная доля касается происхождения смерти. За пределами Африки большинство подобных мотивов представлено у неарийских народов Индии, в Юго-Восточной Азии, Австралии, Океании, на Дальнем Востоке и в Новом Свете. Однако ни в одном из этих регионов, даже в Южной Америке, где тема смертности человека тоже исключительно популярна, нет полного набора подобных мотивов. Среди мотивов данного комплекса отметим следующие.

1. Смена кожи. Поменяв кожу, живое существо молодеет. Почти всегда речь идет о том, что люди утратили способность омолаживаться или упустили возможность ее получить. **2. Бессмертный Месяц.** Луна/Месяц противопоставлена обитателям земли как бессмертная — смертным и/или выносит решение, должны ли умершие возродиться. **3. Прочное и хрупкое.** Люди смертны, так как сопоставлены с чем-то слабым, хрупким, легко подверженным гибели или тлению. **4. Утопивший камень.** Люди смертны, так как уподоблены тонущему камню и упустили возможность походить на органику (дерево, калбаса, в североамериканских вариантах чаще всего бизоний навоз), которая всплывает в воде. **5. Зов Бога.** Люди сделали себя смертными,

ЮРИЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ БЕРЁЗКИН, доктор ист. наук; Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

ответив на зов (либо произнеся имя) существа, несущего смерть, либо не услышав зова (не произнеся имени, не ответив на зов, не заметив) существа, обещавшего бессмертие. **6. Желавший смерти другому сам в трауре.** Персонаж считает, что люди должны умирать. Некто, чья жизнь ему дорога, умирает. Теперь принимавший решение готов отменить смерть, но это оказывается невозможным. **7. Мстительное животное.** Чтобы его не затоптали, не отобрали пищу или место для обитания, животное, насекомое или птица хочет сократить число людей либо хочет, чтобы постоянно появлялись новые трупы и могилы. **8. Смерть в сосуде.** Люди открывают сосуд (сверток, корзину и пр.), в котором находятся смерть или болезни, поэтому человек теперь смертен. **9. Выбрать жизнь или смерть.** Людям дают на выбор два предмета, в одном из которых заключена смерть, в другом — жизнь. Они выбирают предмет, который связан со смертью. **10. Спор о судьбе людей.** Персонаж предлагает, каким должен быть мир, и, в частности, считает, что люди должны жить без страданий (не умирать). Его собеседник отвергает эти предложения, определяя тем самым судьбу людей. **11. Ложная весть.** Персонаж послан божеством передать указания или некоторые предметы. Посланник искажает сообщение, приносит не то, что надо, теряет несомое, медлит (и его обгоняет другой посланник). Это имеет важные последствия для него самого и для дальнейшей жизни людей. **12. Неудачный прыжок (Лягушка и смерть).** Существа, среди них Лягушка или Жаба, должны перебраться через преграду. Это происходит не так, как задумано, и приводит к тому, что люди становятся смертны. **13. Персонификация смерти.** Смерть или Старость — особый антропоморфный персонаж, предающий смерти, но не являющийся верховным божеством или хозяином мертвых. **14. Запретный плод.** Съев определенную пищу, люди становятся сексуально зрелыми и/или смертными.

В мифах, объясняющих происхождение смерти, два зооморфных персонажа нередко противопоставлены друг другу или какое-то животное противопоставлено человеку. Быстрота и сообразительность одного и отсутствие соответствующих качеств у другого приводят к тому, что люди становятся смертными или утрачивают (не получают) способность возродиться после смерти. Среди африканских персонажей, ответственных за появление смерти, можно назвать змею,

зайца, жабу/лягушку, хамелеона и ящерицу. Эти же животные, кроме зайца, встречаются в подобной роли и в индотихоокеанской части мира. У банту и народов Западной Африки «смертными» животными являются также собака, овца и коза. Все три могли появиться на континенте лишь после того, как они были одомашнены в Евразии. На Ближнем Востоке собака известна с натуфа, коза и овца — с докерамического неолита Б. К югу от Сахары производящая экономика проникает лишь во II тыс. до н.э. Евразийское происхождение, по всей видимости, имеет и мотив эликсира бессмертия: предназначенный людям, он случайно попадает на растения, которые делаются вечнозелеными, способными к регенерации или плодоносящими. Этот мотив отмечен в Либерии и Гане, причем участниками события являются те же коза, собака и даже кот.

Описания загробного мира и пути туда в Африке мало детализированы. Специфическим для континента можно считать представление о том, что находящиеся в нижнем мире духи умерших вызывают землетрясения (луба, шамбала, квена, конде, чагга, мангбету, масаи, эве, примерно то же у консо). Мотив сотрясения земли находящимися в нижнем мире умершими (а не существом, которое поддерживает землю или заключено в ее глубинах) связывает Африку с Меланезией и азиатским островным миром (кай залива Хуон, острова а'Антракто, Эддистоун, андаманцы, Алор, Тимор).

Представления о небесных светилах и атмосферных явлениях

Специфически африканский сюжет (мотив) — человек и светила. Он связан с уже рассмотренной темой смертности человека. Бог вызывает к себе человека и еще каких-нибудь персонажей, среди которых есть небесные светила. Обычно Бог делает человека смертным, других — бессмертными. Этот сюжет характерен преимущественно для банту, известен восточносуданским народам. Луба (юго-восток Конго—Замбия). Фиди Мукуллу призвал Солнце, Месяц, Плеяды и человека, каждому велел принести пальмовое вино. Пришедшие были зарыты в землю, чтобы возродиться, если по дороге они не пробовали вина. Солнце всходит на следующий день, Месяц — через месяц, Плеяды — через год, человек выпил вина и теперь поэтому смертен. Характерно

включение в перечень Плеяд. Это единственное созвездие, знакомое всем африканским народам, причем Плеяды часто воспринимаются как объект, попадающий в один семантический ряд с солнцем и луной: гелиактический заход Плеяд в мае-июне сопоставляется с ежемесячным исчезновением луны с небосклона и ежесуточным заходом солнца.

Другой солярный сюжет связывает Африку с Южной и Юго-Восточной Азией и объясняет, как и почему Солнце убило своих детей или мать. Так, в мифе *эве* (юг Ганы и Того) Луна предложила Солнцу сперва съесть его детей, а потом — ее (Луны). Солнце согласилось, его детей съели, своих же Луна спрятала в сосуде, а потом извлекла оттуда — это звезды. У Солнца же детей нет; поэтому Бог любит Солнце, не любит злую Луну.

В Африке и в неарийской Индии есть еще один общий для этих регионов и более редкий связанный с солнцем сюжет — поимка светила, имеющего облик копытного животного. *Джукун* (Нигерия, бассейн Бенуа). Вечером на веявших зерно женщин упало солнце, одна схватила его, это оказался барашек. Женщина привязала его у себя в доме, дом наполнился светом. Утром солнце не взошло. Царь приказал узнать, не прячет ли кто-нибудь что-то странное. Женщина призналась, отпустила барашка, он поднялся на небо, солнце снова засияло. *Бондо* (мунда центральной Индии). Солнце странствовало в облике черного быка, люди поймали его и привязали. На ночь юноши пошли к девушкам, рассвет не наступал. Девушка дала юноше гриб. По дороге домой юноши увидели быка. Гриб упал, из него выскочил петух, запел. Бык оборвал веревку, рассвело. Теперь солнце встает при голосе петуха.

В отличие от Евразии, Солнце в Африке редко считается женщиной. Вариант «Солнце — мужчина, Луна — женщина» обычно предполагает супружеские отношения между светилами, а если оба светила мужского пола, Венера и реже другая яркая звезда, например Сириус, считается женой Месяца. Других распространенных представлений, связанных с Венерой, нет. Затмения объясняются отношениями Солнца и Луны (столкновение, драка, реже — любовная связь). Мотив нападения на светила некоего существа редок, а если имеется, то существо мыслится крокодилом, рептилией (пигмеи Габона, тсвана; ср. древнеегипетского змея Апопа). Характерный для Северной Евразии и Америки образ небесного хищника (волка, тигра, ягуара) в Африке совсем не известен, характерный для Юго-Восточной Азии образ атакующих Солнце птиц отмечен, кажется, только у чагга Кении. В Африке совершенно отсутствуют тексты, в которых Солнце или Луна/Месяц описывались бы как дети, подростки,

молодые герои, чьи приключения на земле заканчиваются их вознесением на небо (такого рода сюжеты характерны для Восточной Азии, эскимосов и американских индейцев). Пятна на луне в подавляющем большинстве случаев не истолковываются в качестве фигуративных образов, это именно пятна или царапины — следы удара, ожога и т.п. То же самое характерно для Австралии, Меланезии и Южной Америки.

Все этнографы и миссионеры отмечали бедность африканских представлений о звездах. Плеяды хотя и известны повсюду, но значимы лишь как определитель начала нового календарного цикла, связанных с ними повествований мало. Если говорить о «свернутых» мифах, возможность существования которых явствует лишь из названий созвездий, то таких значимых обозначений Плеяд два. От Западной Африки до Судана они именуется «курицей», «наседкой с цыплятами» и т.п. Возможно, что в прошлом данный космос был представлен и в Северной Африке, хотя в современном арабском «Плеяды» — повсюду Сурайя 'люстра'. Туареги именуют Плеяды 'цыплятами'. Поскольку речь идет именно о домашней курице, весьма вероятно, что как в Африку, так и в Западную и Южную Европу этот космос проник (через Переднюю Азию?) из Южной или Юго-Восточной Азии, где он тоже известен. Второе сравнительно распространенное в Африке название Плеяд — 'танцующие девушки' (берберы Марокко, туареги, нгала, дуала, чамба, манжа, гбайя, килоты Кавирондо, мурле, готтентоты). Млечный Путь как в Западной, так и в бантуязычной Африке нередко считается разделителем сезонов года, что находит соответствия в Меланезии и на северо-востоке Индии. В Кении и Танзании встречается образ небесной реки (ньямвези, гого, нанди, ираку). Встречающийся в индо-тихоокеанском мире образ Млечного Пути как змея удалось обнаружить лишь единожды у малави.

Популярный в северной Евразии и в Северной Америке сюжет космической охоты в Африке связан исключительно с Орионом. Согласно основной версии, которая характерна именно для Африки (луба-касаи, кисонге, конго, гого, тсвана, темне, бамбара, неполная параллель у йоруба), три звезды Пояса Ориона — это охотник, собака и преследуемое животное. Вне Африки точная аналогия есть в Дагестане у рутульцев. В мифе бамбара (Мали) персонажи те же, но композиция занимает более обширный сектор небесной сферы (Сириус — собака, Орион — охотник, Плеяды и Гиады — антилопа). У готтентотов три звезды Пояса Ориона — это три зебры, Меч Ориона — охотник, пустивший две стрелы в среднюю зебру. Версии, близкие к готтентотской, представлены в

Центральной Азии (Южной Сибири) и в Северной Америке. Большая Медведица сюжетом космической охоты в Африке не связана, а южнее Сахары обычно и не выделяется, хотя видна вплоть до 15—20° ю.ш. У туарегов и теда (сахарцы нагорья Тибести) Большая Медведица — копытное животное или животные (верблюдица, семь диких ослов). В композицию в обоих случаях включены Малая Медведица и Полярная звезда, что похоже на европейские и сибирские представления.

Что касается Ориона, то, если это созвездие выделяется в Африке в знакомой нам форме, оно интерпретируется как фигура мужчины. Такие данные есть относительно готтентотов, туарегов, народов адамауа-восточной семьи на границе ЦАР и Камеруна (манжа, банда), видимо, темне Сьерра-Леоне (атлантическая семья). Подобный образ характерен для древних мифологий Средиземноморья и Передней Азии, популярен среди аборигенов Австралии, но эпизодически встречается и в других регионах.

Радуга сопоставляется с луком некоего персонажа у бантуязычных народов (яо, ила, шоне, тонга, сукума, эмбу) и их кушитоязычных соседей (санье). За пределами континента это представление характерно для Европы, Кавказа, Средней Азии и Ирана, частично Сибири. Образ радуги-змеи широко представлен по всей Тропической Африке, а за ее пределами — во всем индо-тихоокеанском мире. Он также известен в Европе, но отсутствует в Северной Азии (один случай зафиксирован у бурят) и редок в Северной Америке. Представление о вызывающем грозу существе как о птице есть у бушменов и народов банту, но в Западной Африке, по-видимому, отсутствует. Основные параллели уходят в северную Евразию и в Америку (преимущественно Северную, отчасти в Южную к востоку от Анд). Образ вызывающего грозу змея, который наиболее популярен в Австралии, в Восточной Азии и в Мезоамерике, в Африке редок и не имеет явной привязки к языковым семьям или ареалам.

Земля и люди

В большинстве африканских космогоний с происхождением Земли связан лишь мотив отделения от нее Неба, известный и на других континентах. В Западной и в Восточной Африке Земля обычно считается женским существом, Небо — мужским, но для народов банту антропоморфизация Земли мало характерна, а койсанам вообще не известна. Представление о Земле как о мужчине редко, но всё же встречается. Для тропической Африки от Ганы до Судана типичны два мотива, которые объясняют, почему небо поднялось на нынешнюю высоту. Иногда они сочетаются и оба

находят близкие соответствия в Южной и Юго-Восточной Азии. Небо отодвинулось после того, как его задели пестом (или метлой и т.п.), а пока оно было низко, люди отрывали от него куски и питались ими. Характерные для Евразии и Северной Америки мотивы первичности вод и роста Земли, имевшей вначале небольшие размеры, в Африке почти не встречаются. Если о водах и говорится, то чаще как о «первичном болоте», нежели об океане.

Мифологемы, характеризующие форму и облик Земли, ее отдельных частей и свойства их обитателей, в Африке очень редки. Характерным для центральных и северо-восточных областей континента является представление о неких людях, иногда карликах, появляющихся на восходе или заходе солнца и, согласно некоторым вариантам, использующих его жар для приготовления пищи. *Луба* (юго-восток Конго — Замбия). Вечером Солнце погружается в воды озера далеко на западе. На его берегах в пустых термитниках обитают маленькие большеголовые люди с большой бородой. *Шилук* (нилоты Судана). Ночью Солнце проходит с запада на восток по дну Нила. Тот, кому посчастливится утром быть там, где оно выныривает из вод, увидит маленьких красных людей. *Тедэ* (север Чада). На западе живут люди, не употребляющие огня. Они обитают в углублении для сбора воды, куда по вечерам садится солнце. Вода закипает, люди готовят в ней пищу, поэтому едят они только раз в сутки. С этими текстами перекликается миф *иджсо* (дельта Нигера). Прежде чем собака принесла людям огонь, те пекли мясо на солнцепеке. Солнце было близко к Земле, а когда появился огонь, Небо отодвинулось, ибо Солнцу стало не нужно больше печь людям мясо. Мотив пищи, которую до появления огня готовили на солнцепеке, широко известен в Америке, островной Азии, Австралии и Океании, а в Африке характерен преимущественно для nilотских народов, но дополнительная подробность касательно близости Солнца к Земле связывает Африку с Индонезией (тораджа) и Филиппинами (мануву, багобо).

Основным антропогоническим мотивом в Африке южнее Сахары, равно как и в индо-тихоокеанском мире, но не в континентальной Евразии является выход людей из-под земли или из небольшого вместилища на ее поверхности — камня, ствола дерева и т.п. Этот сюжет типичен не только для Западной и бантуязычной Африки, но и для койсанских народов — бушменов, готтентотов, сандаве. *Сандаве* (Танзания). Из трещины в баобабе вышел создатель Матунда. Он расширил отверстие, вышла гиена, затем антилопа, затем женщина с детьми, за нею мужчина, потом разные животные и много людей. *Сантрокофи* (юг

Того и Ганы). Предки вышли из нижнего мира через дыру на горе. Первым появился жрец с барабаном, затем воин с мечом, затем другие мужчины и женщины. В тех случаях, когда речь идет о одновременном появлении на земле не множества людей, а лишь пары предков, эта пара почти всегда спускается с неба.

В Африке мало мотивов, описывающих отклонения от нормальной человеческой анатомии, происхождение отдельных органов, а также «странные браки» между людьми и животными. Всё это характерно для мифологии индо-тихоокеанского мира. Показательно, что в Африке отсутствует мотив зубастого лона, лишь в одном эпизоде эпоса «Сундьята» упоминается женщина, чьи лобковые волосы делались иглами дикобраза. Мотивы, связанные с темой несовершенства анатомии первых людей в Африке, ограничены по набору и редки. В основном речь идет о положении женских гениталий не там, где они находятся ныне. Гениталии были под мышкой (джукун в Нигерии и консо в Эфиопии) или на лбу (бена-лула в Конго). За пределами Африки этот мотив представлен преимущественно в индо-тихоокеанском мире, но есть и в континентальной Евразии (болгары, украинцы, манси). Тема закрытого тела, не имевшего необходимых отверстий, которая чрезвычайно популярна в Америке, Океании и на тихоокеанской окраине Азии, в Африке почти вовсе отсутствует. Согласно единственному встреченному пока варианту, отверстия не прокалывают (что типично для циркумтихоокеанских мифологий), а соответствующие органы даются людям в качестве неких предметов. *Каонде* (верховья Замбези). Леза создал первых людей по имени Мулонга и Мвинамбужи, у них не было гениталий и ануса. Дав Мулонге два свертка, Леза велел ему один приложить между ног себе, другой — Мвинамбужи. Тот приложил себе, стал мужчиной, но почувствовал неприятный запах из второго свертка и выбросил его. Леза дал новый сверток, Мвинамбужи стала женщиной, но из-за того, что мужчина выбросил первый, юноши теперь платят выкуп за невесту.

Для Меланезии, Австралии и для многих районов Южной Америки за пределами Анд характерны мифы о женщинах как первоначальных обладательницах тайного знания, святилищ или ритуальных предметов, которые сейчас для них запретны. Хотя и редко, этот мотив в Африке тоже представлен, по крайней мере у пигмеев мбути, у догонов и у мандеязычных групп Либереи. Некоторые из африканских текстов об утрате женщинами гуделок или священных горнов чрезвычайно похожи на папуасские. Миф об обладательницах сакрального знания следует отличать от

таких повествований о былом господстве женщин или о стране, где те властвуют, в которых речь не идет о сфере культа. Подобные рассказы (об амазонках, «женском царстве» и т.п.) в равной мере распространены как в континентальной Евразии, так и в индо-тихоокеанском мире. В Африке они представлены на востоке континента у кикуйю, хадза, консо, дараса.

Редки в Африке и мотивы, объясняющие происхождение отдельных элементов культуры. Несмотря на сходство природных условий и характера земледелия (не только зернового, но и клубнеплодно-вегетативного), здесь нет параллелей обширному набору «земледельческих» мотивов, общему для Нового Света, Океании и индо-тихоокеанской окраины Азии. Это довод в пользу единых истоков соответствующих мотивов в индо-тихоокеанском мире.

Внешние связи африканской мифологии на фоне данных о происхождении человека современного типа

Сюжетно-мотивный состав африканской мифологии соответствует современным представлениям о древнейшей истории человечества. По-видимому, еще до выхода наших предков из Африки около 60 тыс. лет назад язык был достаточно развитым, чтобы пересказывать мифы. То, что многие повествования объясняли происхождение смерти, вполне ожидаемо. Также имелся набор представлений о небесных светилах, о появлении земли (отделение от нее неба) и людей (выход из нижнего мира) и, возможно, о возникновении социальной организации (господство мужчин в сфере культа). Полнее всего этот первичный набор мифологических сюжетов и образов представлен в Юго-Восточной Азии, Меланезии, Австралии, в неарийской Индии. Это именно те регионы, куда направился первичный поток африканских мигрантов и где их потомки относительно благополучно пережили максимум последнего оледенения. Другие мигранты от района Персидского залива распространились на север в приледниковую зону Евразии. Те, кто пережил здесь ледниковый максимум, утратили африканское наследие и развили новую мифологию. В заселении Америки участвовали как те люди, которые унаследовали индо-тихоокеанские традиции, в свою очередь восходящие к африканским, так и те, кто обладал набором сюжетов континентально-евразийского типа. В самой Африке набор космогонических и этиологических мотивов мало менялся. По сравнению с Сибирью, Юго-Восточной Азией и Америкой он остался бедным. Похоже, что культура развивается там и постольку, где и поскольку люди оказываются вынуждены приспосабливаться к новым внешним условиям.

ЭКСПЕДИЦИЯ К СТАРООБРЯДЦАМ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Публикуемые материалы были собраны в экспедиции, организованной на базе социально-теологического факультета Белгородского гос. университета. Экспедиция проходила в старообрядческих центрах на территории Белгородской области (с. Кошлаково, Шебекинский р-н; община г. Белгорода) в июне 2008 г. В ней принимали участие студенты II курса социально-теологического факультета БелГУ. Руководили экспедицией профессор С.М. Климова и аспирантка Л.В. Хирьянова. Цель экспедиции — сбор материала для изучения религиозных воззрений старообрядцев-бесповцев.

Об истории села

1. Когда Никон староверов разгонял, а в свою веру сгонял, Кошлак — фамилия его, сбежал от суда. Тут были болота, заросли, он поселился тут, чтобы его не нашли гонцы. И пришёл Тарас, тоже такой же. От Кошлака пошло Кошлаково, а от Тараса все Тарасовы [1].

2. Когда было гонение, беглый дворянин Тарас Москалёв бежал. На речке была караульная башня, он остановился. Начальник караульной башни Кошлаков приветил его, не прогнал его. Тарас поселился тут и сказал, что будет по его имени — Кошлаково. Когда была перепись населения, спросили: «Чьи люди?» Он ответил: «Все мы люди Тарасовы». И вот так наша фамилия пошла [2].

3. Было гонение на староверов, они ехали, куда кто мог. И на границе их не пускали, документов не было. А у Тараса, какой ехал, дочь была молодая да дюжа красивая. На границе был парень — Михайлов, не старовер. Отец решил отдать её, они поженились, он уехал с ними. И тут поселились на Лагутином. Сперва старый хутор был, потом разросся. Михайловы на тот край ушли. У нас фамилии: Тарасовы, Михайловы, Лагутины [3].

4. Стрельцы из Белгородского полка, которые охраняли южные рубежи нашего края, объезжая однажды свой участок границы в утренние часы, заметили струящийся дымок возле реки Корень. Они подъехали к тому месту, где был разведен костёр. Перед ними предстала следующая картина: у костра сидели несколько бородатых мужчин, с ними были и женщины. Из разговора с этими людьми солдаты узнали, что они староверы, родом из Московии, скрываются от властей за неподчинение новым никоновским законам. Люди эти были одной семьи: отец с сыновьями и невестками. Отца звали Тарасом. Солдаты хотя и отнеслись к этим людям хорошо, но вынуждены были доложить о них начальнику заставы Кошлакову. Услышав рассказ о беглецах, Кошлаков немедленно приказал привести их к нему. Долго он беседовал с отцом семейства один на один. Потом оказалось, что Кошлаков тоже был приверженцем старой веры. Поэтому он разрешил этим людям поселиться здесь же рядом с заставой. Но так как времена были очень тревожные, шёл 1796 год, за инакомыслие строго наказывали, то он предложил задержанным сменить фамилию. На совете в кругу семьи беглецы решили, что по имени отца возьмут себе новую фамилию. Так они стали Тарасовы. Участок, выделенный под поселение, был сплошь заросший лесом. Много пришлось потрудиться этой семье, чтобы обустроить себе хоть какой-то быт. Сначала все члены семьи, а это отец, мать, трое сыновей с женами (о детях упоминания не было) и незамужняя дочь, разместились в одном небольшом доме. Жили они очень скромно — в работе, постах и молитвах. Когда появились еще два дома, необходимо стало дать название этому малому поселению. И на семейном совете решено было назвать хутор в честь своего спасителя,

начальника заставы — Кошлакова. И таким образом поселение было названо — Кошлаково [4].

О старой вере

5. Наша вера образовалась в Палестине. Когда Иисуса Христа начали мучить, то разделились: иудеи Иисуса Христа мучили, а православные, они отстаивали свое. Православная это вера. Но когда пришла реформа Никона, всё перемешалось. Так мы остались старообрядцы. Они православные, но никониянцы. Никон запретил два перста. Староверы не отступили от дуперстия. Они были в изгнании, их мучили, что вот они должны покориться. Так какая ж смерть у него, у Никона этого. У него смерть никакая, собачья. Потому что он против справедливого. <...> Аввакум был мученик, его спалили за веру, связали и спалили за веру, за то, что он не отрёкся от веры. Он святой мученик [5].

6. Старая вера — первая вера. Потом когда Никон патриарх поколебал, свечу украл [погасил свет истинной веры], и их получилось семьдесят семь вер, а Господь один. <...> Старообрядческая вера — ведь её ж ненавидят. Целый век гоняли. И гнали на ссылку за эту веру, но никто не отказался [6].

7. Раньше до Никона была одна вера, наша староверская. А вот когда Никон дело сделал, перевел на другую веру, теперь стало семьдесят семь вер. Мы староверы поморцы и бесповцы [7].

8. Никон патриарх — Июда, всё помешал! [8].

9. Никон поколебал веру, книги перепечатал, поисковеркал законы, переделал, как креститься. Был такой Аввакум — наставник, большие муки претерпел. Его в темницу сажали, а потом сожгли [9].

10. Гонение такое было, ехали куда кто, и на сжигание, и уезжали в монастыри, погибали староверы. Их же гнали, сатана тот-то Никон. То ж сатана, и всех соблазнил, и все пошли. Но не все, мы не пошли, хоть их сжигали, мучили. Наша вера она старообрядческая, ишо спакан веку. А это Никон поколебал, тот старший Сатана, а наши убежали, они и в Америке, Франции, и где их только нету, наших староверов. А она одна была, вера. <...> Никон — бес, бесов напускал, и они что зря делают [10].

О Боге

11. Бог — создатель неба и земли. Господь дал небо, мы ж его сами не сделали, дал землю, да под землёю налил воды. Мы-ж-то пьём воду. И хлеб дал, урожай на земле. Червяк и тот доволен! А мы хотим, чтоб мы жили и не трудились [8].

12. Небо, землю, человека Бог создал. Бога никто не видел, только мёртвые увидят. Бог, Иисус Христос создал нашу веру, Ему надо молиться. Он нас кормит, дождя нам даёт [11].

О Троице

13. Молятся молебны ко Господу и Богородице и Николае. Трём. Пресвятая Троица, услыши молитву нашу, молящихся тебе. Троица три ж: одна ко Господу, вторая — Пресвятой Госпоже Богородице, моли Бога о нас. Третья — святитель Христов Николае, моли Бога о нас [12].

14. Троица — это святые, которые неопровержимые. Пресвятая Троица, моли Бога о нас. Троица — это святые люди [5].

15. Мы веруем в Троицу, а это Бог, Господь и Дух Святой [13].

О Богородице

16. Жили двое: муж и жена, и у них не было детей. И они так плакали, просили Бога. И вот ушёл он в пустыню, а ему говорит святой: «Ворачивайся, твоя жена родит. Дочь». И он

вернулся, и родилась дочь. Мария. Богородица. Анна родила Ее и клятву дала, что она отдаст Ее в церкву, что Она предана будет церкви. Когда Ей исполнилось 14 лет, Ей сказали, что, когда Она не в чистоте, может быть и не в церкви. И вот Иисуса Христа родила Она так, у Нее мужа не было. Она родила плотиею своею. А иудеи, они ж не верили. Как это так? Они ж 40 младенцев поперебили, мальчиков. Поразрывали мальчиков, думали Иисуса Христа найти. И вот Богородица шла с Ним, Его к себе пригарила и шла к морю. А за Ней гонятся. А Ей же жалко. Она стала: «Господи, помоги Мне!» И море расступилось, и Она прошла. А они не гонятся, они туда раз, и всё! [5].

17. Богородица, мать Иисуса Христа, Она превыше всех жен. Она родила не так, как мы рожаем, у Нее бок открылся, Она дева. Думают, что Она жена была и родила, как все, нет, у Нее бок открылся и вышел Младенец, а там неключимое, всё девство сохранено. Мы Ей молимся, поклоняемся, Она покровительница наша. Ее много икон есть. Вот Троеручница. Эта было, когда Иисуса Христа гнали, при царе Ироде, он же хотел убить Его. Сколько тысяч младенцев погубил, от рождения до двух лет. Богородица спасалась со своим Младенцем и где-то переплывала реку, надо было и Младенца держать и грести, а одной рукой Она не могла. Тогда у Нее третья рука появилась! Она поплыла и ребёнка смогла держать [11].

18. Пресвятая Богородица родила без мужа. Господь дал. Она была очень умная. Ходила в церковь, и Господь сыпанул ребёночка. И Ей молятся вот так: «Богородице Дево, радуйся, обрадованная Мария, Господь с Тобою. Благословенна Ты в женах и благословен плод чрева Твоего, яко родила еси Христа Спасителя душам нашим» [8].

О молитве, кресте

19. Молитва дана Господом Богом. Духовные отцы создавали молитвы, и мы правимся по духовным отцам, какие они создали молитвы, такие и молимся [13].

20. Иоанн Златоуст сказал: «Когда вам плохо, идите молиться, чтоб вам было хорошо. Когда вам хорошо, и пребывайте же в молитве, чтобы это хорошо с вами оставалось» [14].

21. С юных лет я молюсь: за спанье — утром, за хлеб, за соль. Воду наливаешь или черпаешь в ведре и сразу: «Господи Иисусе Христе...». Поехала одна семья у нас на Чёрное море. Отец, мать и трое детей. Купались, купались, и пошли волны большие. Мать поплыла дальше, и волнами ее накрыло. Они все стали молиться Пресвятой Госпоже Богородице, и ее прямо выкинуло к ним! [8].

22. Крест — хранитель всей Вселенной, крест — красота церковная, крест — верным утверждение, крест — ангелам слава, крест — бесам язва [11].

23. Крест только восьмиконечный допустим. Крест отгоняет беса, я его не вижу, крест меня бережёт [8].

24. Если в бане моешься, надо обязательно крестик свой снимать. Потому что крестик святой, а тут грешное тело моется [15].

Двуперстие

25. У нас два пальца — это небо и земля, три — это Троица: Отец, Сын и Святой Дух [9].

26. Мы так крестимся: к указательному пальцу средний палец пригибаем ровно. Потому что Господь с неба, свыше пришел и вочеловечился. Уравнялся с человеком. Вот это человек [указательный палец], а это Господь [средний палец]. Вот здесь у нас Троица [три пальца] [14].

27. Два пальца — это крест, вот это Господь, Он к миру приклоняется, сходит с небеси, три — Троица. Щепоткою [троеперстно] никто никогда не молился, ею только соль берут [19].

Об Адаме и Еве

28. Первые посетители на небесах у Иисуса Христа были Адам и Ева. Иисус Христос сказал им, чтобы всё соблюдали, что будет приказывать. И вот они жили на небесах, долго жили, а потом соблазнил их змей. В раю были яблони, и вот на ту яблоню указал Иисус Христос: «Глядите не трогайте, нельзя это есть». Змей обратился и говорит: «Что вы его слушаете? Вот покушайте плод». И Ева покушала плод и Адаму дала покушать как мужу. Иисус пришёл, они стали отказываться. Но не обманешь. И Он их изгнал из рая на землю, чтобы Адам пахал, а Ева жала. Чтобы они трудились, раз не послушали Иисуса Христа, не стали исполнять Его заветы. И Он им такое наказание дал. Он их опустил на землю. От Еваного ребра родились люди, потомство пошло. И уже на земле, а не на небесах [5].

О душе после смерти

29. После смерти душа уносится к Богу. Когда умирает человек, его душа идет туда, что он заработал. Плохо делал — в ад, хорошо — в рай. Ад находится под землёю, в преисподней, а рай — на небесах. До 40 дней душа проходит мытарства. Её водят по тем местам, что она делала: может, пила, курила, танцевала, обсуждала. Показывают и рай и ад. Видит, какие дела делала, какие грехи. И на 40-й день душа подходит к Богу [9].

30. Душа на 40-й день идет к Господу Богу. До сорока дней душу водят с правой стороны ангел, с левой — бес. Бес своё указывая, может, где ругнулся, кого обсудил, дюжа обсуждать нельзя, а ангел свое пиша. Там если на капельку перевеся, к бесам пойдёшь. На 40-й день душа подходит к Господу Богу, тогда Господь указывает ей место. Плохо делала, и конца не будя, смола и огонь вечный [10].

31. Когда ты приходишь на тот свет и молишься лестовкой: «Богородице Дево, радуйся...», 10 раз прочитаешь, и «Отче наш...», Богородица приходит, если ты с начала века своего молишься, знаешь. Она приходит, если человек в огне сидит с лестовкой, и выручит из огня. Там на том свете и черви, и огонь вечный, тьма, и чего там только нет. Лукавый пихает туда в огонь. Он борется за душу. Ему чем больше в огне людей, тем интересней. Потому, что он Бога обижает [8].

32. Святой Макарий ходил по пустыне, ему явился ангел Господень и говорит: «Я послан вам рассказать, что будет в той жизни. Точно так же, как тут вы живёте: встаёте, умываетесь, молитесь, за обед молитесь, обедаете, и ужинаете, и опять молитесь, за спанье молитесь. Точно так же и там будет» [16].

33. Бог душу судить будет. Душа придя на покаяние к Богу. И Он уже будя решать, прощать или не прощать [6].

34. На том свете и на этом много людей, и они встанут, когда будет суд. Все встанут, живые и мёртвые. Душа никогда не умирает [8].

О конце света

35. Будет конец света. Но вот когда он будет, и Богородица не знает. Господь и Матери не сказал своей. Когда Его распяли, Она у Него спрашивала: «Скажи Мне, когда будет свету конец?» Он Ей сказал: «Когда Твой день и Мой день будет в едином дне». Его день — Паска, Ее день — Благовещение [11].

36. Один Господь знает, когда конец света наступит. Надо быть готовым на каждый час, надо делать хорошие дела, милостыню давать нищим [9].

37. Вот как-то гром был, молния, я так и думала — свету конец, всю ночь молилась [10].

38. Пока один еще верующий есть, на Земле будет жизнь [17].

39. Последний век доживаем. У нас был дедушка, ему было 105 лет, и он много книг читал. И приходит ещё до войны до Марфы соседки и говорит: «Марфа, я в одной книге прочитал, что будет война большая, длительная». В книге он по крестикам

разобрался. «И после войны будет большой-пребольшой голод». Был голод. «А после голода поживёт, — говорит — народ немножко и разнообразно. Головы у всех будут нагнутые. У кого нагнутые, у кого нет. После, уже перед концом, будет опять большой голод. И будет одна верба стоять, и она будет капать воду. И море будет людей стоять, и никто не наберёт воды. Будут умирать без воды. Будет большая засуха. Народ пойдёт брат на брата» [8].

40. Бог сказал: «Если хорошо будете делать, набавлю, а если плохо — убавлю» [18].

О бесах, об антихристе

41. Когда Господь создал землю, ангелы уже были. И был самый главный — Сатаниил, он возгордился и говорит: «Давай я поставлю свой престол и буду Вышнему подобен». Тогда Господь взял и спихнул его с небес. Он со своими демонами сыпался три дня и три ночи. Ангелы, силы небесные остались с Богом, а бесы — с Сатаниилом. Бес сидит на левом плече, но мы его не видим, а ангел — на правом. Если плохое делаешь, ангел отстаёт, а бес потшптывает: «А ну-ка, давай ещё, давай, давай». Раньше все люди праведные были, святые, Сатана загоревался. «Не горюй, — говорит, — к концу века наполнится твой ад людьми». Бес сейчас спокоен, дело своё он сделал [11].

42. Сатана — как и наши апостолы, но когда начал гордиться собою, что я, мол, так, как и Бог, могу взять людей и за собою повести. Господь разгневался на него и сказал Михаилу-архангелу, чтобы не было на небеси их. И Михаил-архангел, он воевод небесных сил, собрал своё воинство и согнал сатану с небеси, он сыпался 40 дней и 40 ночей. И тогда он стал по земле ходить и проповедовать нечестивые дела свои, против Бога всё [19].

43. По-староверски надо говорить не «спасибо», а «спаси Господи», потому что если скажешь «спасибо», то вспомнишь старшего Сатану — Бо [18].

44. Будет Антихрист — лукавый. Будет он руководить: «Я Бог! Молитесь мне!» Чтоб лукавому молились. «Я вам всё дам!». Он ничего не даст. Надо молиться Богу. Антихрист печать прийдёт. Скажет: «Давай я на лоб поставлю печать и за это буду давать всё на свете». А потом скажет лукавый: «У меня нет ничего». А печать прибил. А за печать на том свете, если придёшь с печатью, то ты — лукавому поклонилась, а Богу не молилась [8].

О грехах

45. На каждом шагу грех. В уме, помышлении и то грех. Ты плохо сделал — грех. Душе своей плохо сделал [9].

46. Грех на том свете появился [8].

47. Грех, когда мы не выполняем Божии законы. Ну, например, слушать бесовскую музыку, ходить в театр, слушать нецерковные песни — грех [20].

48. За грех наказывает Господь. Дети грешниками не считаются. Например, если родился ребёнок слепым, это не наказание за грехи родителей, а это на уверенье, что Господь его воскресит [13].

49. Перед последним временем, в Библии и Евангелиях сказано: будет мать своих детей поедать — то то аборт, когда по многу детей губят, — грех непростительный [11].

50. Когда аборт делают, то душат взрослого человека. Две недели — и там уже зародышек, и уже большой грех [8].

ДУХОВНЫЕ СТИХИ

51. О последнем времени

Жизнь унылая подходит, лучше б, братцы, умереть,
Что вокруг нас происходит, тяжело на то смотреть.
Храмы Божии закрыты, их лишили красоты,
В них все окна перебиты и с глав сброшены кресты.

Службу Божию забыли, лик священный заключён,
Советский мир груб, невоспитан, богохульству научён.

Уж Творца не призывают ни в досуге, ни в делах,
Его имя вспоминают лишь в ругательских словах.

Нет крещения, погребенья, что ждуть впереди?
Нет домашнего моленья, крест не носят на груди.

Как врага креста стыдятся, осенят себя другим,
Над иконами глумятся и не молятся на них.

Уж поста не соблюдают, Божих праздников не чтут
В доме шапок не снимают, часто в них едят и пьют.

Не боятся Суда Христова, что за гробом положён,
Без венца живут святого, как скота имеют жён.

Часто матери бывают хуже яростных зверей,
Равнодушно убивают в чревах собственных детей.

Мир колеблется, дрожит, всё на свете созревает
Всё к своему концу бежит, солнце веры погасает.

Спали звезды от небес,

И от веры все отпали, и едва мерцает свет.

Все светильники погасли, тьма объяла всё кругом,
Чуть не все от веры отпали, содружились со врагом.

Так и слышно во всем свете, как земля стала стонать,
По всему уж стало видно, что нам жизни не видать.

Наука бесом зарождена, стал народ он уловлять,
Чтобы слабых, маловерных так от веры оторвать.

Обречены в его злобе, имя Божие хулят,

Это будет при кончине, все пророки говорят.

Придёт на землю обольститель и обманет всех людей,
Все поклонники злодея в огонь ада попадут,

Тогда грешные народы дверь спасенья не найдут.

Будут грешные народы час рожденья проклипать.

Ах, зачем на свет родились? Без конца будут страдать [10].

52. О Никоне

Высокий христианский нрав, а ему-то не поправ,
Он погибель всем желает, адской ревностью пылает,
Чтобы в сети уловить да и в ад препроводить.

Но они Бога боялись и бесам не поддавались.

Один бес к ним прилетел, он служить их захотел.

Долго он с ними трудился, наконец приумудрился,

Он как вихрь закружился и сквозь землю провалился.

На дне ада в тишине бес подходит к Сатане,

На колени припадает и, сказать чего, не знает.

И немного прибодрился, ему в ноги поклонился [10].

Список информантов

1. Н.И. Тарасов, 1943 г.р., с. Кошлаково.
2. М.Н. Тарасова, 1944 г.р. с. Кошлаково.
3. Т.П. Тарасова, 1931 г.р., с. Кошлаково.
4. В.Г. Власенко, краевед, с. Кошлаково.
5. Екатерина Алексеевна, 1938 г.р., с. Кошлаково.
6. Ф.И. Тарасов, 1933 г.р., с. Кошлаково.
7. М.К. Тарасова, 1926 г.р., с. Кошлаково.
8. М.Т. Крюкова, 1929 г.р., Белгород.
9. З.М. Тарасова, 1941 г.р., с. Кошлаково.
10. Е.Н. Лагутина, 1928 г.р., с. Кошлаково.
11. Е.Т. Тарасова, 1940 г.р., с. Кошлаково.
12. Наталья Павловна, 1922 г.р., с. Кошлаково.
13. О. М. Рябцева, 1928 г.р., с. Кошлаково.
14. Е.Г. Тарасова, 1930 г.р., Белгород.
15. М.С. Тарасова, 1930 г.р., с. Кошлаково.
16. Н.Т. Котова, 1930 г.р., с. Кошлаково.
17. З.А. Долгополова, Белгород.
18. А.Е. Тарасов, 1929 г.р., с. Кошлаково.
19. Л.Д. Пряникова, 1937 г.р., с. Кошлаково.
20. Т.Ф. Кизилова, 1926 г.р., г. Шебекино, род. в с. Кошлаково.

Л.В. ХИРЬЯНОВА,

аспирантка Белгородского гос. ун-та

ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ ДЕРЕВНИ КОПАНЬ ГОМЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Деревня Копань находится в Речицком р-не Гомельской обл. По письменным источникам известна с XIX в. как селение Телешовской волости Гомельского уезда Могилевской губернии. Практически все записи, приведенные в данной публикации, были сделаны автором в июле-августе 2007 г. Огромную помощь в моей работе оказала мне местная жительница Мария Петровна Маевская. Она не только щедро делилась со мной своими знаниями; благодаря ей я смог встретиться с другими старожилками деревни.

«ИКОНА-СВЯЧА»¹

Раньше икона, вот, например, у Капани была икона «Михайла». Перанаслі так, еслі, напрымер, сёндні ана была ў нам, ужэ прышло Міхайла, на Міхайлаў дзень мы гатовілі абед, ужэ людзі к нам прыходзілі, тая саседка, каторая брала, ана далжна палаценца сваё павесіць, і пераносілі ў тую хату, і тая жэншчына ўгашчала людзей. На Міхайлу пераносілі з дома ў дом. І год стаіць. А на следуючы год к другому ідзець [1].

Голая не пераносіцца, ні іконка не нясецца, далжна быць у чом-та, у палаценачку ілі ў чом. Эта ужэ закон. Хлебушак ілі што-та каму-та, абязцельна ў палаценцы нада. Дажы ў цэрквы, еслі мы адпраўляем сваіх пакойнікаў, мы ложым. Мы кароўку куплялі сабе, я шла к людзям браць, я ўзяла хлеб-соль і ўзяла платочык. Так старыя гаварылі, мамы нашы, дзеды. У чом-та доўжын быць. Голага нільзя [1].

Перанасная ікона, эта када-та доўга не было даждзей, людзі абракнуліся, і ў Ільінскую пятніцу прыязжаў свяшчэннік і эту ікону пераносілі. Када-та мая матка сюды прынесла, ішчэ як была вайна, дак матка абракнулася, штоб немцы хату не спалілі, ана перанесла. І ад тых пор ніхто не браў. Эта аброчны празнік — Міхайл. Эта аброчны празнік быў у нашай дзярэўні. Так с адной стараны была Міхайла, а с другой стараны быў Ілля. І ў Ільінскую пятніцу прыязжаў свяшчэннік, і толькі кончылі пераносіць, і пашоў дождж. Эта абракалася ўся наша дзярэўня. Стаяла столікам, і с адной стараны быў нарысаван Ілля, с другой — Міхайл. На чатырэх ножках стаяла. Пераносілі ілі на Ільінскую пятніцу, ілі на Міхайлу. К нам прыносілі ў Ільінскую пятніцу. Но Міхайла прыстольны празнік у нашай дзярэўні. Была Міхайла с самага начала, а патам када абракнуліся, доўга не было даждзей, ішчэ і Іллю с той стараны. Тады раньшэ насілі кажэн год. Хто пажалае. Я помню, што жэншчыны неслі. Свяшчэннік ішоў, і неслі. Дзелалі абед, свяшчэннік памоліцца... матка пераносіла ўжэ сразу з вайны, эта гдзе-та ў сорок чацвертым гаду, дак людзі сабіраліся ўсе: у каго яйцо, хто што, і дзелалі абед, гарэлку ставілі, выпівалі, свяшчэннік памоліцца, і ўсе садзяцца. Называлася «свяча». Там былі падстаўкі медныя, тры галавы, я помню, туды ставілі свечкі. На Міхайлу, дапусцім, к нам сабіраліся старушкі, маліліся Богу, ужэ ніхто не жэлаў іе насіць. Эта траба жэланіе дзелаць абед, людзей сабіраць. Хто прыносіў палаценца, засцеліць новае палаценца на іконе. Там столік такі ўперадзі быў. Калісь старушкі кажнага Міхайлу хадзілі і маліліся Богу [3].

Самой мне не прыхадзілася відзіць такое. Эта па расказам нашых радзіцелей. Эта ікона кажды год перанасілася на Міхайлу, хто жэлае забраць к сібе, туды і перанасілі. Преждзе чэм эту ікону перенесці, нужна была здзелаць вічэру. Усё село сабіралася. І ўсе людзі шлі за гэтай іконай, і перанеслі ў другую хату. Там тожы дзелалі ўстрэчны абед. Эта ікона ў нашай дзярэўні есць. Ана находзіцца... нікуда ніхто не берёт. Патаму шта преждзе чэм забраць ікону, нужна здзелаць вічэру. А людзі ў нас пенсіанеры, німа за што здзелаць [2].

Эту ікону прынеслі пешшы із Кіева. Пешком туды хадзілі людзі і адтудова. Кагда ў дваццаць первам гаду была паляцкая вайна, сільна гарэла Капань, пачці ўся згарэла, і тагда людзі пашлі ў Кіеў пешком і прынеслі ў дзірэўню эту ікону. А ішчэ ў каком-та гаду сільная засуха была, людзі абраціліся ў цэркву і прынеслі ікону Ільі. Настаяшчыя іконы, толька былі састаўлены. Адна — с гэтай стараны, адна — с гэтай [2].

ПАСХА

[Еслі на Вялікдзень застаюцца крошкі, шалушкі?] Я сама дзелаю, эта куда-та пад яблыньку закапаць. Нельзя раскідаць такога. Дажэ і яйкі лупім красныя пасвічоныя, ілі лучшэ ў печы спаліць. Толькі не выкінуць так, штоб ано папала ў мусар [1].

Вот, прасвірачку мы бяром, а патам артас — хамова пасачка². У міне адзін год ана зацвіла, я сама празывала, ана трошкі зацвіла. Я папыталася у бацюшкі: «Што мне дзелаць? Куды дзець?» А он гаворыць: «Вы можыце яе спаліць у печы. А папялок акуратненька гдзе-та пад ябланьку высыпце, штоб ана ў мусар не папала — святыня» [1].

Еслі памер на Вялікадня — уродзе хараша, гавораць. Пака ішчэ ў рай адкрыты. Гасподзь, можа, ў рай яго вазьмець. Так я чула ад верушчых людзей. У нас памер мужчына на трэці дзень Пасхі. «Во, бачыцца, харашо! Эта ж он памер, как раз усё...» Адпяваць па ім паніхіда не адпяваіцца, там моляцца, такія пасхальныя песні, а панхіду нільзя адпраляць. Эта святая нядзеля после Пасхі, значыць, не адпраўляіцца паніхідка па пакойніку.

Еслі, напрымер, балны чылавец, і ўжэ пры смерці ляжыць, я дажы магу даць пасвяцінай вадзічкі і немножка пасхі. Эта так, як прычасціце яму. Хамовай паскі. Толькі хамовай.

Вот, напрымер, іду я здаваць у інсцітут ілі куда-нібудзь, кусчык паскі с сабой узяў і сказаў: «Я к цібе с паскай, а ты к мне с ласкай. Памяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротасць яго». І такое слова гавораць, еслі куда-та ідзеш на суд ілі куда ішчэ. Эта хамова паска [1].

На Паску астаюцца. Эці крошчкі неслі і пускалі на воду. У вузілочык связывалі эці шалушкі ат яйчак ат пасвічонных, абхадзілі кругом хату, па усем углам і звалі ўсякіх букашак, кагда-та раньшэ вадзілісь у старыну, і клапы вадзілісь, і тараканы, і ўсякая нечысць была ў хаці, дак штоб не была этага, усё ззывылі эта ўсё, абхадзілі хату, і эты вузялок абізацільна на бягучаю ваду кідалі. Паплыло, значыць, усё із хаты паплыло. Мамка мне ўсягда так гаварыла: «Наце, на рэчку занясіцца. Занясіцца, на рэчку кіньця». А мы счас, мы ўжэ на рэчку не нашу, но ўсягда ў агародзі кідаю. Ілі нада жжэч, ілі ў агародзі кідаць. Прахадзілі мост, відзілі там ручэй? Он жэ счас зарос, а тагда была очэнь бягучая і чыстая вада, вот кінь капейку, і капейка відна была, там усягда паласкалі біллэ нашы людзі, і ана біжала туды на луг, быстра біжала, і мы усігда этыя вузялкі прынасілі і брасалі на эту бягучую воду [2].

А яйцо пасвяцінае нада вабшчэ храніць. Вот, сколько ано есць у халадзільніку, пусць ано і год ляжыць, не дай Гасподзь, еслі случыцца пажар, так эта яйцо пасвяцінае нужна брасаць у агонь, у пажар у эгат. У нас нескалька лет, гадоў два ілі тры таму назад, большэ, наверна, на краю гарэла хата, і сільны вецер быў на дзірэню. І так баяліся, што пакоціць на дзірэўню. Людзей многа насабіралася, машына нікак не прыходзіць, а бушуя вецер. І ў эта ўрэмя ехаў бацюшка на Белае балота і сказаў: «Бросьця пасвяціная яйцо». І ў адной жэншчыны сахранілася эта яйцо. Ана пабежала дамой, прыскочыла, схваціла эта яйцо, і кінулі ў пажар — і хата эта стала гарэць, как свечка. Вецер!

Такой вечер! Такое ўсё! Но хата гарыць, как свечка. Нікуда агонь, дажэ р'ядам сарай быў, саўсем р'ядам, і дзерава р'ядам стаяла, нічыво не загарэлася, толька хата гарэла, как свечка, і ўсё, хаця быў такі вечер. Вот такую сілу імее эта пасвяцёнае яйцо [2].

СВЯТОЙ НИКОЛАЙ

Усё нада прасіць у Міколы. Я іду ў цэркаў і прашу: «Святы отчэ Мікола, вялікі чудатворчэ, апрыдзялі мне дзінёчык папасць у цэркаў, правесці дзінёчык у добрам здравіі, даехаць, прыехаць». Эта ўсё сваімі славамі прашу. А патом, еслі ў міне палучылася, я пабыла ў цэркві, я прыхажу дамой, стану пакрышчуса: «Благодарю цібе Госпада Бога, благодарю Мацерю Гасподнію, благодарю святога Міколу за помашч мне».

Святы отчэ Мікола спасаў людзей на моры, усюдых. Эта па Пісанію [1].

СВЯТОЙ ГЕОРГИЙ

Калісь людзі не верывалі Богу, толькі верывалі праклятам Цмоку. Зверу такому. Пераеў той Цмок чатыры гарады і чатыры царствы. Кожны дзень чалавека яму, чалавека, чалавека на з'яданне. Прышла чарга да самога цара. Ці сам цар ідзі, ці царэўну царыцу шлі. Цар сказаў: «Я сам не пайду і царэўну не пашлю». А выслаў цар дочку сваю. Ана кажа: «А куда вы міне выпраўляіця: ці на быстраю раку, ці на пагулянне, ці праклятам Цмоку на паяданне?» Пашла тая царэўна. Вышла на крутую гару да глянула на быстраю на раку. А па той па рацэ пракляты Цмок плыве. У яго з рота агонь гарыць, у яго з вушэй чорны дым ідзе, у яго з носа іскры сыплюцца. Як стала царэўна Богу маліцца, дак выслаў Бог святога Юр'я: «Едзь ты, Юрый, скарэй, едзь і гарапіся! Да і бій Цмока пасярод бока». І, як Юрый той едзя на кане (ікона такая ж ё ў цэркві; штоб былі толькі разгаворы, а то ж у кождой цэркві ё такая ікона), Юрый як ехаў, так яму пасярод бока пікай такой. І на іконі стаіць з пікай. Бог так даў [5].

СВЕЧИ

Вот, напрымер, граза ідзёт, я запаліваю часта, кароўка ў міне была, я падкурувала, ад усякага, напрымер, можа ад плахога чылавека, ад глаз плахіх.

У доме граза ідзёт, вазьму запалю, пахажу трошкі ў хаце, а патом патушу. У Чысты чацверг дзвенаццаць раз паляць. То страсная свечка называіцца. І агонь этат прыносяць дамой, і еслі ў каго лампадка, гарыць да Ўшэсція агонь у ламападачкі. І агня самі спічкамі не палілі людзі раньшэ. А ўжэ агнём этым пользаваліся. Но ў нас ціпер этага нет, канешна... Но бацюшка ка мне ў прошлым гаду ка мне прышоў і здзелаў крэсцік этым агнём над дзверамі. Ён прышоў з этай страсной свечкай, яны вязлі агонь з Баршчоўкі і забег пастукаў: «Марыя Пятроўна, адкрывайця!» Як вайшоў у хату і кажа: «Крэст — усяму галава!» І дымком ад свечычкі здзелаў крэсцічкі. [Для чаго?] Для сахраненія ад усякіх плахіх людзей [1].

Многа, каторыя на Благавешчанне свечачкі бяруць асвяшчаюць і дамой прыносяць. Я вербачку як свячу, усігда са свечкамі дамоў прынашу. Еслі ў нас былі каровы, я падтыркну із вербачкай у сарай. А патом выганяю з этай свечкай і вербачкай карову ў поле первы раз. Запалівала свечычку і карову абнясу кругом, думаю: «Ніхай Гасподзь іё сахраняя ад усякага. І памалюся, што знаю: і ад звера бягучага, і ад гада паўзучага, і ад змяі папалухі, ад злога чылавека» [1].

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ

Абычна нашы дзяды, штоб не наляталі пціцы і не елі зярна, дак не сеялі ў той дзень, калі было Раждзіство і калі была Шчадруха [3].

Раньшэ не зналі, а цяпер прыдумалі галоднаю куцшо, перад Храшчэннем, дак када галодная куцша, дак у той дзень не садзяць нічога. Патаму шта якое пасадзіш такое і сядзець будзя — не расце [3].

Еслі, напрымер, галодная куцша перад Раждзіством папала ў срэду, і ў срэду нічыво не садзі. Патаму шта ано не будзя расці харашо. І Шчодрькі: папалі Шчодрькі ў суботу, значыць, у суботу нічыво не сеім. І січас прыдзержываюцца. У этат дзень нічыво на агародзі не сеюць [2].

Штоб было качанне бальшое да тугое, уранні устань да ўсходу сонца, ідзі ціскай качан і гавары: «Цісну я, цісня Ілля, ціснем абое, штоб было качанне бальшое да і тугое». І качанне будзя такое, аж палопайцца [3].

[Сев картофеля.] Як первая разора прашла, клалі камушэк, прасты дзяцячок камушак. Мамка ўсягда гаварыла: «Пакладзіця камушэк». Штоб чэрві не елі картошку [2].

На Успеніе Божжай Мацеры жыта свяцілі. Асвяшчонная жыта, як сеяць, перва асвяшчонным жытам, а патом ужэ і такая сеяць. Эта раньшэ так. Асвяцілі жыта, патом начынаюць сеяць [1].

Завітка. Так гаварылі. І ў жыці прыходзяць жаць: «Ой, у міне завітка закручана». Заўюць так. Можа, які наговор на што-нібудзь. Баялісь людзі дажэ срэзаць эта. А хто, як яно дзела дзелаіцца? А, можа, хто нарошна эта, дажэ проста, ні зная нічога да здзеляя. А тады людзі перажываюць [1].

МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ

Кагда даждзей нет, абычна гаварят, што очэнь неблагапалучна, еслі до Благавешчанна хто-та закутаў забор. Еслі такой забор есць у дзярэўні, абізацільна нужна раскутаць. Хаця не ўвесь забор, но нескалька досак нужна атарваць, раскутаць этат забор. Патаму шта до Благавешчанна нельзя трогаць земельку, нельзя нічыво закутываць — заборы забіваць.

А ішчо выбрасывалі гаршкі, раньшэ былі гаршкі, кушыны, так разбівалі на коліках. Вісяць кушыны — разбівалі кушыны, разбівалі гаршкі, штоб дожч пашоў. Эта я так слышыла ат радзіцеляў, бабушка ў міне была. Яны ж на коліках вісяць і німа, німа даждзей — нада разбіць [2].

А еслі очэнь сільная граза і очэнь сільны лівень льёт, нада выбрасываць нож. Я слышала, еслі выбрасіць нож, і тагда прэкрашчаецца этат буран і этат лівень страшны [2].

Калісь граза, такія цвяты пасвячалі, чатырнаццатага быў Макавей, вазьму пакладу, запалю. На прыпячак ці на ляжанку, штоб дым ішоў па хаці [4].

ЖИВОТНОВОДЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ЗАГОВОРЫ

Так вучыла міне бабушка када-та. Як ужэ кароўка целіцца, узяць мака пасвяцонага і што-та жэлезнае (ножык дажэ, гаварылі), ножык между задніх ножак нада утыркнуць, і этым макам абсыпалі вакруг і гаварылі: «Як чорнага мака не сабраць, жэлезнага тына не зламаць, ад маей кароўкі малака, сыру, масла, смітанкі не атабраць» [1].

Первы раз кароўку на пашу выганяюць, нада іе акрапіць пасвіцонай вадой і абізацільна цем дубчыкам, кагда свецяць вербу. Нужна іці і шлэгаць эцім дубчыкам і праважаць кароўку ў поле.

А кагда прыдзіш, вербу пасвеціш і прыдзіш дамой, і каждага свайво члена сям'і нада пабіць этымі лозачкамі, дак тут такія гаварят слава: «Не я б'ю, вярба б'ет, жызьнь і здаро'е дае». Тры разы так. І пабіць каждага сем'яніна, і этыя ветачкі храняцца каля ікон цэлы год. Іх лучшэ зжэць, но выбрасываць нікуда не нада [2].

[Заговор, произносится в Чистый черверг.] Устану я рана-раненька, умыюся бела бяленька, выду я ў чыстая поле. У чыстам полі стаіць белая крыніца. Ля той крыніцы тры святыя дзявіцы: адна — Марыя Магдалена, другая — Елена, трэцяя — маці Якаўлеўна.

Святыя Марыя Магдалена і маці Якаўлеўна, раздрабіця журавіныя жылы маёй чорна-рабай карові, наліця малака поўная вымя даволі. Штоб ана не была ўрошная, а была на ўвесь год малошная [1].

Гаварыла мне мама, еслі паявіцца немножка не так у малаке, ілі кроў, ілі густое, цэдзіш, ана цяніцца, накрэст тры разы на капыткі: то на той, то на той здаіць, то на той, то на той. Крэстом. Даянуў на тую ножку, патом на тую. Патом на эту, патом на тую — крэсцікам [1].

Шыстога чысла, январа, эта посная куцця называлась, значыць, сена ложыш на стол і ставіш куццю ў эта сена, кусочык хлеба ілі булку я лажыла. І на ўтарую, багатая куцця, на Новы год, каторая Шчадруха, і перад Крашчэннем васемнацатага январа, эта, ужэ, галодная куцця, тожы ложыцца. [Куда это сено потом девают?] Я спрашывала. Дак можыце і кароўцы даць, а курачка выводзілась, дак як садзіла раньшэ. Ціпер у нас ужэ этага німа. Дак я палажу туда, што як нарадзіўся Ісус Хрыстос, у сени там ляжаў, штоб і цыпляткі так выводзіліся [1].

[Заговор «ад урока».] Выганяю сваю цёлачку, Божжаю дамачку. Ідзі, мая цёлачка, Божжая дамачка, бітымі шляхамі, сухімі балатамі. Там цібе ўстрэцяць чырадзейцы. Ё ў цібе рогі, ё ў цібе ногі, ё ў цібе хвост. Рагамі абкаліся, нагамі аграбіся, хвостом абмяіся, вечарам ка мне з малаком назад вараіся [1].

[Заговор «ад уроку».] Первым разам, Божжым часам Госпаду Богу памалось, святым апосталам пакланюсь. Святыя апосталы кіеўскія, пяшчэрскія, памагалі вы Госпаду Богу, памыжыце і мне і маёй чорна-рабай карові ўрок гаварыць урошны, прыстрэшны, прысмешны, прыдуманы, прыгаворны, жаночы, парабоккі, дзявоцкі, хлапоцкі, сіраціны і тыя ўдавы, што тры раза ўдавала.

З сірацінцаў даткі, з мар мары, прыспары, Госпадзі, маёй чорна-рабай карові Гасподняга спору, Гасподняй расіцы крапчэй камяня, гарачэй агня. Хто неба лізне, той камень грызне, маю чорна-рабаю карову шэрць не іме.

На моры, на Лукаморы стаіць бяроза, пад той бярозай тры карані, тры камяні, тры рэчкі. Адна рэчка вадзяная, другая крывяная, трэцяя малошная. Тудой шло тры святыя дзявіцы: адна — Марыя, другая — Магдалена, трэцяя — маці Якаўлеўна. Святыя Марыя, Магдалена і маці Якаўлеўна, адмыкніця залатыя замкі ў моры і наліця маёй чорна-рабай карові малака поўная вымя даволі, штоб ана не была ўрошная, а была на ўвесь год малошная.

Вада-вадзіца, красная дзявіца, размывала камяні-крамяні, размой у чорна-рабай каровы урокі ўрошныя, прыстрэшныя, прыспешныя, пыдуманыя, прыгаворныя [1].

[Заговор «ад уроку».] Первым разам, Божжым часам Госпаду Богу памалюся, святым апаосталам пакланюся. Святыя апосталы кіеўскія, пяшчэрскія, памагалі вы Госпаду Богу, памыжыце і мне і маёй чорна-рабай карові гаварыць урокі ўрошныя, прыстрэшныя, прысмешныя, прыдуманыя, прыгаворныя, жаночы, парабоккія, дзявоцкія, хлапоцкія, сіраціныя і тыя ўдавы, што тры раза ўдавала.

З сірацінцаў даткі, з мар мары, прыспары, Госпадзі, маёй чорна-рабай карові Гасподняга спору, Гасподняй расіцы крапчэй камяня, гарачэй агня, хто неба лізне, той камень грызне, маю чорна-рабаю карову шэрць іме³.

На моры, на Лукаморы стаяла бяроза, пад той бярозай тры карані, тры камяні, тры рэчкі. Адна рэчка вадзяная, другая

крывяная, трэцяя малошная. Тудой шло тры дзеўкі: Алена, Марына і Кацярына. Алена давала чорна-рабай карові малака па калена. Марына ў рэчцы ваду співала, крываваю рэчку замаляла. Кацярына масла ў даёнцы перацірала, на гладышкі вяршкі наганяла.

Ох, вы, пташаккі, наляціце ножкамі, раздрабіце крыльцамі, маёй чорна-рабай карові Гасподняга спору прынясіце.

Я словам, Сам Гасподзь на помач.

Вада-вадзіца, красная дзявіца, размывала камяні-крамяні, размый у моёй чорна-рабай каровы урокі ўрошныя, прыстрэшныя, прыспешныя, пыдуманыя, прыгаворныя.

Прысвятая Божжая Маць, стань напамач. Памагала людзям, памажы і нам. Прысвяты Дзям'ян, памагаў людзям, памажы і нам⁴ [1].

ЛЕЧЕБНЫЕ ЗАГОВОРЫ

А на цячэнію вадзічкі, еслі ішці куда-та, па цічэнію браць вадзічку, значыць:

Вада-вадзіца,

Красная дзявіца,

Размывала камяні, крамяні,

Не прышла я к табе гуляць,

Прышла сыру, масла і жоўтай смятанкі дабываць.

І тады прышці дамой і памыць этай вадзічкай і памаліцца этай малітвачкай. Эта ў Чысты чацвер ходзяць, до сонца [1].

«Вогнік»

Мама ў міне лечыла вогнік. Вот, абсыпя дзіця, ліцо ўсё ў прышчах, у струппях. Ано ідзёт і на шэйку, і на грудзі, так мама лячыла, дажэ я пробывала лячыць. Малых прывадзілі, дак бабушка гаварыт: «На-ка, ты папробуй». Дак вот, када печка топіцца, нада на тарэлачку пакласці вуглей. І када дым ужэ ідзет із печкі, нада эты вугалек памачыць у вадзічку, перад дымам падзяржаць і вакол вадзіць і гаварыць: «Агонь агнішча, вазьмі сваё вогнішча калючая, балючая, свярбучая, вадзяная, ветраная, вадзяная, прыдуманая, прыгаданая». І тры раза абвядзе эцім вугальком, налева плюня, паклала вугалек. І так втарой вугалек, і так трэці. А патом той вадзічкай памачыла ўсе эці ваўкі. Тры разы палечыць так, і абсыпаюцца. А то нікакія мазі ні памагаюць. У печкі гарыць, і ана перад чэлесніка падзяржала. Прастыя з печкі вуглі. А я пробывала вогнік лячыць у казённай кварціры, дак я палажыла спічак, запаліла спічаккі згарэлі, я, як бы вугалькі, спічаккі брала. І тожа памагала [2].

Примечания

¹ Подробнее об иконе-«свече» см.: *Лопатин Г.И.* «Икона звалась свячой...» Из опыта изучения обряда «Свечи» в Восточном Полесье // Антропологический форум. № 9. 2008.

² О «хамовой пасхе» см.: *Белова О.В.* «Фомина», или «Аркушна», неделя в Полесье // ЖС. 2008. № 2. С. 29—30.

³ Комментарий информанта: «Я думаю, што, уродзе, як паясняіцца, еслі ж ніхто неба не лізе і каменя не грызне, і кароўцы не паўрадзіць».

⁴ Комментарий информанта: «На вадзіцы можна гаварыць. Но ўсё раўно, еслі кароўку падмывыя, дажэ пробавала сваёй кароўцы пагаварыць, дак я іе падмываю вадзічкай, дак я ўсё раўно этыя словы».

Список информантов

1. Мария Петровна Маевская, 1938 г.р.
2. Евгения Семеновна Веренко, 1938 г.р.
3. Василий Игнатьевич Филончик, 1928 г.р.
4. Анна Федоровна Пугачева, 1913 г.р.
5. Мария Парфёновна Филончик, 1913 г.р.

Публикация **Г.И. ЛОПАТИНА**
(Гомель, Белоруссия)

К ЮБИЛЕЮ К.Е. КОРЕПОВОЙ

19 мая 2009 г. отмечает свой юбилей один из постоянных авторов «Живой старины» — Клара Евгеньевна Корепова.

Научный путь Клары Евгеньевны начался со знаменитого пропповского семинара в Ленинградском университете. И хотя ее дальнейшая судьба навсегда оказалась связана с горьковской (теперь, естественно, нижегородской) высшей школой, уроки, полученные в живом общении с Проппом, во многом предопределили не только метод, но и стиль ее научного мышления. Показательно, что, ознакомившись с кандидатской диссертацией любимой ученицы (она была посвящена рабочей песне конца XIX — начала XX в.), Пропп записал в своем дневнике: «Прекрасная работа. Все основано на скрупулезности и умелом анализе материалов. Узнаю свою систему и доволен»¹. В этой краткой характеристике схвачена, вместе с тем, вся суть той «парадигмы», в рамках которой будут реализованы все последующие исследования К.Е. Кореповой. Для них будут характерны, с одной стороны, максимально полный учет соответствующих материалов, а с другой — систематизация, основанная на вдумчивом проникновении в глубинные структуры фольклорного текста.

Однако научную деятельность Клары Евгеньевны нельзя считать продолжением одного лишь «пропповского» направления в фольклористике. Так, ею очень рано была осознана необходимость создания того, что впоследствии получит название «диалектологии» народной культуры. С этой целью К.Е. Корепова организовала планомерное обследование нижегородской региональной традиции, продолжающееся до сих пор. Результаты первичной обработки исключительно богатых материалов, полученных в ходе ежегодных экспедиций, К.Е. Корепова представила в таких широко востребованных отечественной фольклористикой изданиях, как «Библиографический указатель материалов фольклорного архива ГГУ» (с 1976 по 1983 г. вышло шесть выпусков) и «Новые поступления в фольклорный архив ГГУ» (три выпуска в период 1983—1996 гг.).

Кроме того, К.Е. Кореповой был подготовлен ряд сборников, репрезентирующих некоторые разновидности нижегородского обрядового фольклора не концептивно (что неизбежно для жанра библиографического указателя), а полномасштабно: с обозначением всех деталей ритуального контекста, целостным воспроизведением вербальных компонентов обряда и т.д. Это «Свадьба в Заветлужье» (совместно с П.А. Березиным; Горький, 1981), «Нижегородские хороводы» (Горький, 1989), «Свадьба Нижегородского Поволжья» (совместно с М.А. Лобановым и А.Ф. Некрыловой; СПб., 1998).



На рубеже старого и нового тысячелетий внимание К.Е. Кореповой переключается на те аспекты традиционной культуры, которые не очень-то жаловались официальной советской фольклористикой и представляли собой своего рода «белое пятно». В частности, под ее руководством начинает проводиться интенсивное изучение народно-религиозных представлений, бытующих на территории Нижегородского края (особенно тех, что связаны с культом Серафима Саровского, местными святынями и т.д.).

Не была оставлена без внимания и противоположная сторона духовной культуры, связанная с народной демонологией и суеверными представлениями. Так, вместе со своими учениками К.Е. Корепова выпустила книгу «Мифологические рассказы и поверья в Нижегородском Поволжье» (СПб., 2007), которая примечательна как минимум в двух отношениях. Во-первых, в ней вводится в научный оборот ранее не учитывавшийся средне-русский материал, а во-вторых, книга стала одним из крупнейших собраний восточнославянской мифологической прозы за всю историю ее изучения.

Промежуточным итогом изучения нижегородской фольклорной традиции, своеобразными «пролегоменами» к Атласу нижегородского фольклора стала монография К.Е. Кореповой «Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья», вышедшая в самом начале 2009 г.

Другой постоянной темой, к которой обращается К.Е. Корепова в своих исследованиях, является генезис и поэтика русской волшебной сказки. Здесь необходимо прежде всего отметить цикл статей, печатавшихся в межвузовском сборнике «Вопросы сюжета и композиции» (Горький, 1978—1987). В них, по справедливому замечанию Е.А. Костюхина, были найдены «книжные источники многих известнейших русских сказок, почитавшихся бесценным сокровищем устно-поэтической традиции»².

Взгляды К.Е. Кореповой на специфику сказочного жанра и механизмы функционирования сказочной традиции нашли также отражение и в эдиционной практике. До сих пор, например, сохраняет свое значение и настоятельно требует новой публикации замечательная антология «Русская волшебная сказка», вышедшая в издательстве «Высшая школа» в 1992 г. Для серии «Полное собрание русских сказок» К.Е. Кореповой был подготовлен целый ряд книг: «Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80-х годов XVIII века» (СПб., 2001), «Старая погудка на новый лад. Русская сказка в изданиях конца XVIII века» (СПб., 2003), «Русские народные сказки. Сборники В. Бронницына и И. Сахарова» (СПб., 2007), «Левшин В.А. Русские сказки» (СПб., 2008). Текстологические принципы, положенные в основу указанных изданий, должны стать ориентиром для всех тех, кто занимается возвращением к читателю памятников русской народной поэзии.

Значительным вкладом в отечественную фольклористику стала монография К.Е. Кореповой «Русская лубочная сказка» (Нижний Новгород, 1999). Эту работу можно по праву считать пионерской, так как в ней впервые была исследована жанровая природа лубочной сказки, история ее развития, влияние лубочных изданий на устную сказочную традицию.

К.Е. Корепова никогда не была ученым, замыкающимся в тесной «скорлупе» академического существования. Она всегда вела — и продолжает вести — напряженную педагогическую деятельность, которая выражается и в чтении лекций, и в работе со студентами и аспирантами, и в создании учебников для начальной и средней школы, и просто в передаче своего бесценного опыта.

В статьях дореволюционных энциклопедий и словарей, посвященных тому или иному деятелю культуры, часто говорилось о том, что его акме (период расцвета творческих сил) приходится на такие-то годы. Если бы эту традицию возобновили сейчас, то определить акме Клары Евгеньевны Кореповой было бы, наверное, невозможно: так много сделано ею в прошлом, не меньше совершается в настоящем, и еще больше — мы в этом уверены — предстоит в будущем.

Примечания

¹ Пропп В.Я. Дневник старости. 1962—196... // Russian Studies. Ежеквартальник русской филологии и культуры. СПб., 1995. Vol. 1. № 3. С. 316.

² Костюхин Е.А. Литература и судьбы фольклора // ЖС. 1994. № 2. С. 6.

А.В. КОРОВАШКО
(Нижний Новгород)

Издание былин Печоры и Мезени

Былины: В 25 т. / Гл. ред. А.А. Горелов. — СПб.; М.: Наука, 2001—2006. — Т. 1—5. — (Свод русского фольклора)

Настоящая рецензия касается первых пяти томов Свода русского фольклора, которые начинают 25-томную былинную серию. Прекрасно оформленные, своим внешним видом они напоминают большие словари. Первые два тома — записи на Печоре — содержат 281 былинку и 80 напевов. Эти тома были подготовлены в 1984 г. (I, с. 19), но вышли в свет только в 2001 г.

Начальный том имеет три вводных отдела: 1) принципы публикации материалов, включаемых в серию (I, с. 11—20); 2) общее введение в русский эпос и историю его изучения (I, с. 21—78); 3) характеристика эпической традиции на Печоре (I, с. 79—150). Третий отдел состоит из 7 типовых для серии очерков, посвященных этнической истории региона, истории собирания и издания печорских былин, другим жанрам местной фольклорной традиции, рукописной книжности края, языку и напевам былин. В подготовке каждого очерка принимали участие разные специалисты. Тома завершаются обширными комментариями, 8 приложениями и 4 указателями; имеются также словарь диалектных и архаичных слов и выражений, суммарное изложение редакционных принципов издания.

Публикацию словесных текстов былин предваряют их напевы. В издании воспроизведены многочисленные фотографии известных фольклористов, сказителей, снимки и рисунки деревень, ландшафтов. Компакт-диски со звуковыми записями былин сопровождают 250 из 2000 былин первых двух томов. О таком ограничении можно только пожалеть, ибо ныне диски часто дополняют собрания или исследования фольклора. Устную литературу следует «слышать», а не только «читать». Пение же былин производит на слушателя впечатление незабываемое.

Третий, четвертый и пятый тома — записи былин на Мезени — содержат 353 словесных текста и 111 напевов. В этих книгах соблюдаются принципы структурной организации и тематического освещения материалов, принятые в первых двух книгах: обширные комментарии, история мезенского региона и т.д. (III, с. 7—104) — вплоть до текстологической справки, базирующейся главным образом на основных для корпуса собраний А.Д. Григорьева и А.М. Астаховой. Републикуются, как уместные дополнения к собственно фольклорным материалам, статьи А.Д. Григорьева

«Кулойский и мезенский края и былинная традиция в них» (III, с. 58—78) и Н.П. Колпаковой «Песенный фольклор Мезени» (III, с. 18—36). В т. 3—5 помещены уникальные фотографии и зарисовки, биографические сведения об исполнителях, словарь и указатели разного характера, компакт-диск со звуковыми записями мезенских былин.

Русские фольклористы десятилетиями мечтали о публикации свода былин. С выходом в свет печорских и мезенских былин сотрудникам Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН наконец удалось осуществить эту мечту. Оценить и понять их достижения можно только тогда, когда поймешь, какие огромные трудности стоят перед исполнителями всего предприятия. Во-первых, надо иметь в виду, что среди приблизительно 3000 записей былин только около 2000 были опубликованы; рукописи остальных 1000 текстов находятся в разных архивах (I, с. 12). Во-вторых, еще со времен собраний П.Н. Рыбникова и А.Ф. Гильфердинга¹ в русской фольклористике обсуждается вопрос о том, как следует группировать тексты: по имени собирателя, сказителя, по сюжету, жанру, географическому региону или по хронологии. Важнейший принцип издания былинных собраний ввел А.Ф. Гильфердинг, распределивший записи онежских былин по сказителям. Он ввел краткие справки о каждом исполнителе, указав, от кого тот перенял сюжеты, сколько использовал напевов и хорошо ли исполнял тексты. А.Ф. Гильфердинг как бы предвосхитил методы более поздних собирателей (например, А.Б. Лорда²), которые при исследовании других эпических традиций сосредоточивались на фигурах и репертуарах индивидуальных исполнителей, на характеристиках «устной», а не «письменной» поэзии.

В издании «Былины в 25 томах» тексты располагаются по географическому принципу (Печора и Мезень); внутри каждого региона — по сюжетам; варианты сюжета даются в хронологическом порядке (I, с. 13—14). Это позволяет выделить особенности былинной традиции каждого определенного региона и его подрегионов. В прошлом фольклористы старались прояснить характеристики общерусской традиции, которая предположительно существует едва ли не на всех географических территориях, где живет русское население. Однако в последнее время исследователи стремятся определить уникальные черты фольклорной традиции или какого-либо жанра, присущие одной конкретной местности. Описанный принцип расположения былин имеет несколько преимуществ: благодаря ему проявляются местные редакции одного сюжета; выделяются

сказители, отклоняющиеся от традиции импровизацией своих собственных сюжетных версий; обнаруживаются влияния книжных источников на сказителей, в частности, в период постепенного вымирания былины в середине XX в. Благодаря приложению детальных указателей читатель легко может найти все былины одного сказителя или все тексты, записанные одним собирателем.

При отборе текстов из массы печатных и рукописных материалов соблюдались сформулированные составителями принципы (I, с. 17—18), которые позволили «просеять» отрывки поэзии, прозы, пересказы из популярных публикаций, отделив их от искусственно созданных советских «новин», «скрытых перепечаток» и обширно отредактированных, но сомнительных текстов. Только ученые, изучающие тексты народных песен и знакомые с текстологией фольклора³, могут вполне оценить огромную предварительную работу, которую провели фольклористы Пушкинского Дома для подготовки рецензируемых пяти томов. Ведь различны не только таланты сказителей (бывают среди певцов-исполнителей выдающиеся, средние и слабые), но и качество записей, в частности тех, которые были произведены до появления магнитофона (1950-е гг.). Составители томов солидарны с А.Ф. Гильфердингом, который еще в 1871 г. первый понял: точный текст былины можно записать лишь при песенном исполнении произведения, а во время говорного пересказа⁴ часто пропускаются повторения и ритмо-наполнительные частицы. Кроме проблем, возникающих при применении разных методов фиксации былинного текста в экспедиционных условиях, встречаются и другие, связанные с тем, что собиратели порой «поправляют» тексты или стихийно подчиняются при записи усвоенным ими нормам литературного языка. Особенности житейских ситуаций, отражающихся на текстах, многообразны. Иногда сказители помнят только отрывки былины, соединяют один сюжет с другим, смешивают имена лиц и обращаются к прозе. В других случаях некоторые собиратели сначала записывают проговоренный пересказ, а потом корректируют его во время вторичного песенного исполнения. В комментариях к каждой былине составители рецензируемых томов сравнивают и цитируют подобного рода текстовые вариации, оговаривая все «поправки» в словесных текстах.

Еще одна проблема, с которой столкнулись издатели печорских и мезенских былин, относится к сводным текстам, где сказитель (или собиратель) соединяет сюжеты об одном герое. Сводная былина часто происходит из популярных

публикаций⁵, в особенности из собрания В.П. Авенариуса, которое несколько раз переиздавалось во второй половине XIX в.⁶ Русские фольклористы считают, что былина большей частью состоит из одного эпизода или посвящается изложению подвига богатыря, а соединение двух или нескольких эпизодов представляет собой «контаминацию». Как известно, в других эпических традициях (например, в Средней Азии) именно сводные эпосы традиционны. Как нам кажется, русская эпическая традиция помещается где-то между полюсами единосюжетности и многосюжетности. Возможно, она отражает начальную стадию развития сводных песен, не получившую завершенности⁷.

В теоретико-исследовательском введении к публикациям материалов былинных традиций «Свода» сообщается: «Мы не будем здесь касаться природы эпического стиха (она разная у разных народов), ни композиции, ни даже проблемы эпитета — отметим главное, что выделяет именно эпос и что вместе с тем роднит эпосы разных народов друг с другом» (I, с. 24). Причина декларативного отстранения от изучения эпической поэтики не вполне ясна, она, по-видимому, продиктована преобладающим интересом авторов к проблеме генетической содержательной соотношенности «миф — былина», где как миф расцениваются самые древние сюжеты, с течением времени затемнившиеся и потерявшие первоначальный смысл. Некоторые былины рассматриваются во введении к серии именно с такой точки зрения. В их числе чрезвычайно сложная былина «Потык», варианты которой отличаются большим разнообразием.

Напомним вкратце основные слабые стороны сюжета, имеющего разные версии повествовательного развития. Князь Владимир велит Потыку охотиться по берегу реки. Потык целится в лебедь, но она внезапно превращается в девушку Марью Лебедь Белую. Девушка предлагает Потыку жениться на ней, ставя условие: если один из супругов умрет, другой должен живым сойти с ним в могилу. Герой клятвенно соглашается, а через некоторое время Марья Лебедь Белая умирает и Потык нисходит за ней в ее погребение. После разных страшных событий Марья воскресает. Соблазненная литовским королем, она бежит с ним в Литву. После долгих поисков Потык находит Марью. Жена трижды поит его отравленным зельем. Два раза герой принимает напиток, умирает и чудесно воскресает. На третий раз он убивает Марью с помощью ее сестры, на которой позже женится.

Интерпретация былины «Потык» в рассматриваемом введении основана на утверждении, что «начало собственное Киевской Руси и следует отнести к

II—IV векам нашей эры» (I, с. 29) и что «в добывании Потыком жены и споре с нею отразилось общенародное (племенное) столкновение славян со степными ираноязычными народами» (I, с. 35). В дальнейшем развитии этого сюжета, как полагают авторы статьи, Потык перестает быть «культурным героем» и становится «богатырем» киевского цикла. Источниковедческие заявления могут быть оспорены. В статье утверждается, что «соседство славян с германскими народами, даже эпизодическое вхождение их в державу Германариха, в эпосе не оставило следов» (I, с. 30). Напомним, однако, что Б.М. Соколов, Георг (Иржи) Поливка и В.И. Ярхо указывают несколько схожих мотивов и тематических эпизодов, в частности отмечая сюжет о «неверной жене» по данным германских сказок, саг и эпикей⁸. Кроме того, как отмечал В.М. Жирмунский, присутствие мифических элементов не обязательно значит, что данный эпос имеет древнее происхождение. Подобные элементы могли быть заимствованы в позднее время из других жанров, особенно из волшебной сказки. В качестве примера В.М. Жирмунский ссылался как раз на былинку «Потык»⁹. Добавим также, что мотив «лебедь белая» встречается во многих традициях, в особенности в среднеазиатских и северных регионах¹⁰.

Разумеется, невозможно представить все характеристики сюжетного фонда былин в одном кратком введении, однако в столь важном, исчерпывающем издании следует ожидать более полного описания былины как вида устной поэзии. Например, следовало бы упомянуть специфические приемы былинной композиции (традиционные «зачины» или «концовки», славянскую антитезу или отрицательный параллелизм), рассмотреть традиционные сцены или общие места. Все эти особенности не менее важны, нежели «гипербола», которая выглядит самой главной чертой былины (I, с. 24). Недаром А.П. Скафтымов, отдавая должное былинному гиперболизму, делал акцент на искусстве концентрации былинного действия вокруг главного героя, подчеркивая при этом оппозицию центрального персонажа другим, и специально выделял роль обширной «резонирующей среды»¹¹. Статью обедняет известное ограничение литературы вопроса. Так, в ней почему-то нет ссылок на работы Б.Н. Путилова, чей историко-типологический подход, будучи применен к сравнительному изучению русского и южнославянского эпоса, воссоединял некоторые исследовательские предпосылки исторической и мифологической школ¹². История собирания былин описывается подробно, история исследования песенного эпоса выглядит

неполной, односторонней и достаточно субъективной. Предпочтительнее был бы более детальный систематический обзор интерпретаций былин, их происхождения и отношения к истории.

Все другие очерки первого, печорского, тома и далее вступительные разделы третьего тома, посвященного мезенским былинам, отличаются высокой степенью академичности и основательностью информации.

В статьях и аппарате печорского тома былин уделяется большое внимание освещению этнических вопросов, образа жизни и эпической традиции местного населения. Много можно узнать из обзорного вступительного очерка, где приведены важные историко-культурные сведения. В XII в. русское население переселяется из Новгорода в Печорский регион, где до сих пор живут ненцы и коми. В XVII и XVIII вв. сюда от преследования властей бежали старообрядцы, что наложило на печорские былины религиозный отпечаток. В текстах этого отдаленного региона также отразились конкретные хозяйственные и промысловые занятия мужчин, в частности главные из них — рыбная ловля на р. Печоре, хождение в Баренцево море.

В отличие от других северных областей, на Печоре лишь немногие женщины учились исполнять былины. Семейная традиция передавать эпические песни здесь встречалась редко. Предположение В.И. Чичерова, что на Севере имелись школы сказителей¹³, не подтверждается доступными материалами, по крайней мере печорской традиции. Сказители черпали свои былины из разнообразных источников, а не просто приобщались к искусству одного-единственного учителя (I, с. 92—94).

Как известно, первым собирателем былин на Печоре был Н.Е. Ончуков¹⁴, побывавший здесь в 1901 г. В 1929 г. в рамках экспедиции Государственного института истории искусств на Печоре работала А.М. Астахова¹⁵. В последующие годы на Печоре проводились и другие экспедиции, но опубликованы материалы были только выборочно. Первые два тома Свода былин заполняют этот пробел.

Былинная традиция Мезени представлена подобным образом в т. 3—5, основанных большей частью на собраниях А.Д. Григорьева и А.М. Астаховой¹⁶.

В Своде былин важное место занимают музыковедческие проблемы. Сюда включены нотировки всех известных сегодня напевов. Музыковедческие очерки дают подробную классификацию напевов и их ритмических структур (I, с. 132—150; III, с. 78—98). Описанное разнообразие ритмов, связь их с разными жанрами русского фольклора, силлабические колебания в строках поразительны.

В качестве небольшого замечания укажем, что в музыковедческой статье оказались пропущенными ссылки на некоторые важные стиховедческие труды. Так, при упоминании исследования Н.С. Трубецкого¹⁷ о ритме словесного текста не названа известная статья Романа Якобсона¹⁸, где он предположил, что первоначально восточнославянский эпический стих состоял из 10 слогов и был связан с сербохорватским десетерцем, превратившимся позже в русской традиции в 11-сложник, соответствовавший 5-стопному хорю с дактилическим окончанием. Существуют, однако, лишь единичные примеры былин этого размера¹⁹, строки же большей частью варьируются от 9 до 19 слогов²⁰. Вследствие этого можно предполагать, что русский эпический стих никогда не был равносложным и, значит, не имел с десетерцем общих признаков.

В томах участвуют лингвисты. Одними из них написан очерк о языке былин севера (I, с. 126—131). Другие при помощи системы фонетической транслитерации, отработанной вместе с немецким языковедом Христианом Саппоком в Бохумском университете, предлагают фонетический анализ нескольких песен (II, с. 430—442; V, с. 199—204). Вариантная акцентуация многих слов в названных образцах при этом обозначается чрезвычайно точно. В результате становится очевидной фонетическая вариативность, присутствующая даже в исполнении одного сказителя. Такого рода анализ — значительный шаг вперед по сравнению с попытками некоторых ранних собирателей передавать фонетические подробности в своих изданиях былин. Так выявляется близость языка былин, по крайней мере в отношении фонетики, к диалектам крестьянских исполнителей. Это существенно, ибо ученые предшествующего периода (например, А.П. Евгеньева и И.А. Оссовецкий) стремились установить поэтические особенности языка былин главным образом на основе словаря и в меньшей степени морфологии и синтаксиса, пытались вскрыть их наддиалектную природу, выявляя основные черты традиционного фольклорного «койнэ»²¹. В этом направлении идут важные более поздние исследования языка былин, реализуемые лексикографом А.Т. Хроленко и его коллегами²².

Полагаем, что фольклористов, составивших первые пять томов Свода былин, следует поздравить с завершением большой и кропотливой работы. Эти пять томов на много лет предоставят солидную основу для исследования русской эпической традиции двух географических регионов. Они свидетельствуют о высоких достижениях русских ученых в изучении русского эпоса. Остается толь-

ко надеяться, что следующие тома будут появляться регулярно и что они будут так же хорошо и добросовестно отредактированы, как печорские и мезенские былины.

Примечания

¹ Рыбников П.Н. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. СПб., 1861—1867. Т. 1—4; Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб., 1873.

² Lord A.V. The singer of tales. New York, 1965. Русский перевод: Лорд А.В. Сказитель. М., 1994.

³ Например, см.: Путилов Б.Н. Вопросы текстологии произведений русского фольклора // Издание классической литературы. М., 1963. С. 17—58; Чистов К.В. Современные проблемы текстологии русского фольклора. М., 1963.

⁴ Астахова А.М. Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966. С. 192.

⁵ Новиков Ю.А. Былина и книга. 2-е изд. СПб., 2001. С. 3—26.

⁶ См. хотя бы: Авенариус В.П. Книга былин: Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии. 3-е изд. СПб., 1885.

⁷ Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 98—105; Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 15—16.

⁸ Соколов Б.М. Новейшие труды иностранных ученых по русскому эпосу // Художественный фольклор. М., 1927. № 2—3. С. 34—58; 1929, № 4—5. С. 9—35; Ярхо Б.И. Эпические элементы, приуроченные к имени «Михаила Потыка» // Этнографическое обозрение. 1910. № 3—4. С. 49—79; Polivka G. Zu der Erzählung von der undankbaren Gattin // Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1903. № 13. S. 399—412.

⁹ Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 206—208.

¹⁰ См., например: Hatto A.T. The Swan maiden: A tale of North Eurasian origin // Bulletin of the School of Oriental and African studies, University of London. 1961. Vol. 24, № 2. P. 326—352.

¹¹ Скафтымов А.П. Поэтика и генезис былин. Саратов, 1924. С. 88.

¹² Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

¹³ Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

¹⁴ Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.

¹⁵ Астахова А.М. Былины Севера. М.; Л., 1938. Т. 1.

¹⁶ Григорьев А.Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. 1; Прага, 1939. Т. 2; СПб., 1910. Т. 3; Астахова А.М. Былины Севера. М.; Л., 1938—1951. Т. 1—2.

¹⁷ Трубецкой Н.С. К вопросу о стихе русской былины // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987 [1937]. С. 352—358.

¹⁸ Jakobson R. Slavic epic verse: Studies in comparative metrics // Jakobson R. Selected writings. The Hague, 1966 [1952]. Vol. 4. P. 414—463.

¹⁹ Bailey J. Three Russian lyric folk song meters. Columbus (Ohio), 1993. P. 240—246.

²⁰ Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 227—301, 332—358.

²¹ Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX вв. М.; Л., 1963; Оссовецкий И.А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи / Ред. А.Н. Кожин. М., 1979. С. 199—252.

²² См., например: Бобунова М.А. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин». Курск, 1999; Бобунова М.А., Хроленко А.Т. Словарь языка русского фольклора: Лексика былинных текстов. Вып. 1. Курск, 1999.

ДЖ. БЕЙЛИ, профессор;
Висконсинский ун-т (США)

Новая книга курских лингвофольклористов

М.А. Бобунова, А.Т. Хроленко. Конкорданс русской народной песни. Т. 1: Песни Курской губернии. — Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2007. — 258 с.

Работы представителей курской школы лингвофольклористики всегда привлекают внимание. Их проект Словаря языка фольклора и создание нескольких вариантов одножанровых словарей, словоуказателей, алфавитных словников и частотных словарей являются образцом интеграции собственно фольклористических и лингвистических подходов. Конкорданс¹ — давно известный, но до сих пор недостаточно оцененный способ изучения текста, дающий полный индекс слов в ближайших и расширенных контекстах. Это один из эффективных инструментов изучения литературного текста. В русской лексикографии обычно создаются конкордансы языка того или иного писателя, где на каждое слово (и на каждую форму слова) приводятся все примеры, в которых это слово или форма встречается.

Представляемая книга является первым опытом создания конкорданса народной поэзии. Авторы создали надежную и объективную базу изучения языка устно-поэтических произведений. Это стало возможным только потому, что именно форма конкорданса позволяет без ограничения приводить контексты, иллюстрирующие единицы словаря, при этом не приводя толкований, поскольку любая интерпретация в большей или меньшей степени включает элемент субъективизма.

В качестве источника словаря авторы выбрали 190 текстов необрядовых лирических песен Курской губ., включенные в классический сборник А.И. Соболевского. Исследователи ограничили материал и проанализировали только семейные, любовные, солдатские и разбойничьи песни, исходя из того, что язык низших эпических песен, юмористических и сатирических песен имеет свои специфические особенности и, соответственно, возникнет ряд проблем, связанных с тем, что язык разножанровых текстов отличает неоднородность стилового образования².

Первые словоказатели, создаваемые представителями курской лингвофольклористики, делались вручную и содержали только знаменательные части речи. Надо отдать должное использованию авторами новых информационных технологий. Специально созданная программа NewSlov (Программа автоматизированного составления и обработки словарей М.В. Литуса) позволила М.А. Бобуновой и А.Т. Хроленко сделать конкорданс, включающий более 3000 наименований. Безусловной заслугой составителей словаря является то, что они подготовили полный словарь, включив в него не только знаменательные, но и служебные слова. Авторы создали инструмент для быстрого поиска фрагментов того или иного текста. Однако поисковая функция конкорданса хотя и доминирующая, но не единственная. Словарь подобного рода позволяет решать задачи исследовательского характера, связанные с семантикой слова, раскрытием его связей и особенностей синтаксических конструкций, выявлением тематических групп лексики и т.п. Это высокоинформативная форма словарного описания.

Необычайно интересным, с нашей точки зрения, является принцип составления словаря. В качестве словарных (заголовочных) единиц выступают слова всех частей речи. Обычно они даются в литературной форме; если это не представляется возможным, то дается та форма, которая зафиксирована в тексте. Это заставило авторов включить в словарь слова с уменьшительными суффиксами, которые рассматриваются как самостоятельные словарные единицы, исходя из того, что подобные словоформы активно используются в фольклоре. Так, наряду со словом *берег* в словарь включены и формы *бережок* и *бережочек*. Согласно статистическим данным, форма *бережок* является наиболее частотной (12), а *берег* — наименее частотной (1). Слова *ночь*, *ноченька* и *ночка* не только имеют различную частотность, но и употребляются в абсолютно разных контекстах. Кроме того, слова с суффиксами субъективной оценки могут быть диалектными образованиями. Так, в конкордансе приведены

три формы: *глаз*, *глазочек* и *глазушки*. *Глаз* и *глазушки* используются в близких контекстах и имеют значение 'органы зрения', а слово *глазочек* является примером лексикализации уменьшительно-оценочной формы и употреблено в совершенно другом контексте. В самостоятельные статьи выделены деепричастия и причастия, поскольку в фольклорных текстах у них развиваются свои семантические особенности. Авторы фиксируют случаи, когда у глагола и причастия реализуются разные значения. Необходимо отметить, что если в имеющихся материалах употребляется только причастная или деепричастная форма глагола, именно она и становится заголовочной единицей (см. например, *вливано*, *вкрывано*, *призавлекнувши*, *проводивши*, *проклинаячи*). В разных статьях помещаются соотносительные формы глагола (*пожить* — *поживать*), а супpletивные формы включены в одну статью (*шел* — *идти*). В то же время супpletивные формы существительного выступают в качестве отдельных словарных единиц (*человек* — *люди*). Полные и краткие прилагательные, а также регулярные формы сравнительной степени входят в одну словарную статью. Прилагательные, употребляемые только в краткой форме, а также нелитературные конструкции, слова с префиксом *по-* и супpletивные формы рассматриваются в качестве самостоятельных единиц. Несмотря на то что авторы стремились представить в конкордансе максимальное число форм, они разграничивают падежные и числовые формы лишь в тех случаях, если во множественном числе слово имеет отдельное значение (например, *головашки* 'изголовье' — *голова*, *головка*, *головушка*). Исключение составили те формы множественного числа, у которых имеется собственное значение. Безусловным достоинством словаря является фиксация имен собственных, причем все имеющиеся формы образуют самостоятельные словарные статьи.

Особый интерес представляют включенные в словарь синкретические образования. Авторы выделили несколько их типов, такие как синонимические сближения, конструкции на основе повторов, репрезентативные пары и атрибутивные цепочки. Такие конструкции, как *друзья-приятели*, *крутой-прекрутой*, *мать-отец*, *сафьян-башмак*, имеют семантическую цельность значения и функциональную значимость вокабулы, что и позволяет представить их как заголовочные единицы конкорданса.

Структура словарной статьи традиционна: заголовочное слово, статистическая характеристика и исчерпывающее число контекстов. Иллюстративные контексты позволяют читателю самостоятельно выявить значение или систему значений

каждого слова и установить его синтаксические связи.

«Конкорданс русской народной песни» — это проект, рассчитанный на несколько лет. Издание представляет собой лишь первый том серии. Подготовлен к печати второй том — «Песни Архангельской губернии», ведется работа над третьим томом — «Песни Олонецкой губернии». В плане том четвертый — «Былины Т.Г. Рябинина».

Примечания

¹ «Конкордансы — это фундамент знакомства с литературным языком. В любой литературе существует набор конкордансов к ее классическим авторам, и они, терпеливо стоя на библиотечных полках, медленно делают свое культурное дело» (*Гаспаров М.Л.* Предисловие к российскому изданию // *Шоу Дж.Т.* Конкорданс к стихам А.С. Пушкина: В 2 т. М., 2000. С. 3 (в римской пагинации).

² Исследователи руководствуются в данном случае положением И.А. Оссовета о том, что в пределах одного жанра язык фольклора представляет собой однозначное стиловое образование (*Оссоветский И.А.* О языке русского традиционного фольклора // *Вопросы языкознания.* 1975. № 5. С. 66—77).

В.Е. ДОВОЛЬСКАЯ,

канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Книга о фольклоре народов Северного Кавказа

В.Ф. Миллер. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указатель А.И. Алиевой; [отв. ред.], подгот. текста, перевод с осет. М.И. Исаева. — М.: Наука, 2008. — 998 с. — (Памятники отечественной науки. XX век)

Выход книги крупнейшего российского ученого, синтезировавшего в своей многогранной, поразительной по широте диапазона исследовательской и организаторской деятельности лучшие традиции отечественной науки рубежа XIX — XX вв., автора фундаментальных трудов по славистике, востоковедению и кавказоведению академика В.Ф. Миллера, безусловно, является важным научным событием. Издание приурочено к 160-летию со дня рождения выдающегося ученого-энциклопедиста и реализовано в рамках Научного совета Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Издание трудов выдающихся ученых», под грифом Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Рецензенты — доктор филологических наук, член-корреспондент РАН А.Л. Топорков и доктор педагогических

наук З.Б. Цаллагова, ответственный редактор — М.И. Исаев.

Основной корпус книги состоит из двух разделов: «Тексты фольклора народов Северного Кавказа в записях и публикациях В.Ф. Миллера» и «Исследования фольклора народов Северного Кавказа». В первый (текстовый) раздел входят осетинские тексты — из «Осетинских этюдов» (часть первая — М., 1881. С. 3—166; и третья — «Образцы южноосетинского наречия» — М., 1887. С. 170—191), из «Fünf ossetische erzählungen in digorischem dialect» (St.-Petersbourg, 1891. С. 1—89), из «Дигорских сказаний» (М., 1902. С. 1—146), из «Осетинских сказок» (М., 1885. С. 113—140) и тексты фольклора горских евреев-татов и татов-мусульман — из «Материалов для изучения еврейско-татского языка» (СПб., 1892. С. 1—XXIV, 1—91), из «Татских этюдов» (М., 1905. С. I—III, 1—80), из «Еврейско-татских мә;ни» (СПб., 1912. С. 0117—0128). Второй (исследовательский) раздел книги составляют следующие работы ученого: «В горах Осетии. Из дневника» (Русская мысль. Кн. 9. М., 1881. С. 55—105), «Черты старины в сказаниях и быте осетин» (ЖМНП. Ч. ССXXII, август 1882. СПб., 1882. С. 191—207), «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам» (ЖМНП. Ч. ССXXV, январь 1883. СПб., 1883. С. 100—116), «Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 года» (Изв. Кавказ. отд. Имп. Рус. географ. о-ва». Т. 8. Тифлис, 1884—1885. С. 198—204), «В Горских обществах Кабарды» (Вестник Европы. Кн. 4. СПб., 1884. С. 540—588), «Кавказские легенды» (Труды Этнографического отдела. Кн. 7. М., 1886. С. 48—50), «Отголки иранских сказаний на Кавказе» (Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. 1—8. М., 1892. С. 37—68), «Кавказские сказания о циклопах» (Этнографическое обозрение. 1890. № 1. М., 1891. С. 25—43), «Кавказско-русские параллели» (Миллер В.Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. 1—8. М., 1892. Приложение. С. 1—36), «Заметки» (Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. Отд. 1. С. 70—77), «Отголки "Рустемиды" у курдов» (Этнографическое обозрение. М., 1891. Кн. 9. № 2. С. 201—202), «Отголки апокрифов в кавказских народных сказаниях» (ЖМНП. Ч. ССLXXXVIII. 1893, июль. СПб., 1893. С. 94—104).

Несмотря на широту и разнообразие тематики, сборник представляет собой единое целое. Во-первых, благодаря общему подходу к устной духовной культуре, теоретико-методологическому единству ее рассмотрения, сравнительному, ареальному и семантическому анализу отдельных ее элементов. Во-вторых, благодаря тщательной текстологической работе

составителя, выверенному логическому построению материалов и исследований и весьма насыщенной аналитической части книги, написанной известным кавказоведом-фольклористом А.И. Алиевой. Сделано это таким образом, что вся книга в целом совершенно не выглядит простым сборником работ. Включенные в нее тексты и исследования укладываются в стройную логическую последовательность, представляя собой как бы части и главы одной монографии.

Ни один серьезный исследователь кавказского фольклора не обходится без классических изысканий В.Ф. Миллера в этой области. Трудно переоценить общее значение этих трудов. Они являются первоисточником, остовом и началом северокавказской фольклористики. Однако до сих пор фольклористы Кавказа не имели возможности лицезреть записи, публикации и исследования ученого в одной цельной книге, хотя подобные попытки были и ранее¹. И вот перед нами первый и, несомненно, очень удачный опыт такого свода, куда вошли все работы В.Ф. Миллера, относящиеся к фольклору разных народов Северного Кавказа в их полном и подлинном виде. (Хочется отметить необходимость подобной публикации и других кавказоведческих трудов ученого, посвященных истории, археологии, языкам и этнологии.) Кавказское фольклористическое наследие В.Ф. Миллера в таком составе и отборе, на таком современном эдиционном и академическом уровне издается впервые, и оно, несомненно, является бесценным вкладом в синтез знаний о духовной культуре народов Кавказа.

Книгу предваряет введение, написанное А.И. Алиевой и М.И. Исаевым, в котором сжато, но весьма основательно говорится о значении В.Ф. Миллера для кавказоведения, о тематике и характере его трудов, о структуре и принципах составления сборника. Существенно, что все фольклорные записи и публикации кавказского фольклора «даются в репринтном воспроизведении, причем тексты фольклора горских евреев и татов-мусульман переиздаются впервые после их публикации более 100 лет назад» (с. 6), а исследования ученого «печатаются без какого-либо вмешательства в их содержание или стиль. Они только приведены в соответствие с нормами современного русского языка, а библиографические ссылки к ним оформлены по сегодняшним издательским правилам» (с. 7).

Издание сопровождается развернутой и очень содержательной статьей А.И. Алиевой «Академик В.Ф. Миллер и развитие российского академического кавказоведения в конце XIX — начале XX в.», дающей исчерпывающее представление о жизненном пути и кавказоведческом

(фольклористическом) наследии крупнейшего ученого. Это, пожалуй, самое обстоятельное исследование из всех многочисленных статей и рецензий (их более 30) о деятельности В.Ф. Миллера как кавказоведа², имеющее самостоятельное научное значение и очень глубоко освещающее историографию Кавказа. Автор, внимательно изучив не только труды самого В.Ф. Миллера, но и максимальное количество кавказоведческой литературы, рассматривает личность ученого в контексте всей историографии того времени (я бы сказал — «золотого века» в гуманитарном изучении Кавказа), показывает роль выдающегося ученого как одного из первооткрывателей, зачинателей и организаторов гуманитарной науки на Северном Кавказе. В действительности «В.Ф. Миллер заложил основы северокавказской фольклористики, оставив образцы того, как следует фиксировать фольклорные тексты...». В.Ф. Миллеру «принадлежит первое определение нартского эпоса как общей принадлежности ряда народов Северного Кавказа... В.Ф. Миллер не только весьма точно охарактеризовал основные особенности северокавказского нартского эпоса, но и сформулировал задачи, которые предстоит решать новым поколениям кавказоведов-фольклористов» (с. 53, 54).

Кроме введения и вступительной статьи в научный аппарат сборника входят комментарии, литература, Библиографический указатель трудов В.Ф. Миллера по истории, этнографии, религии, языкам, фольклору народов Северного Кавказа, указатель имен, список сокращений, составленные А.И. Алиевой, которые облегчают использование книги в научных целях.

В заключение хочется подчеркнуть, что библиотека кавказской фольклористики пополнилась исключительно ценным академическим изданием, которое являет собой обширный компендиум по истории и теории северокавказской фольклористики.

Примечания

¹ См.: Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992; Он же. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.

² См. литературу, приложенную к данной книге (с. 961—977, 986), и не вошедшую в этот список статью Б.А. Алборова «Всеволод Федорович Миллер как лингвист-осетинист» (Алборов Б.А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Владикавказ, 2005. С. 383—400).

Сокращения

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

З.Д. ДЖАПУА, доктор филол. наук; Абхазский ин-т гуманитарных исследований Академии наук Абхазии (Сухум)

Ряженные без границ

Border-Crossing: Mummings in cross-border and cross-community contexts / Ed. by A.D. Buckley, C. Mac Cárthaigh, S. Ó Catháin, S. Mac Mathúna. — Dundalk: Dundalgan Press, 2007. — 330 p.

В последние годы внимание исследователей ирландского и, шире, европейского фольклора всё больше привлекает феномен народного театра в форме представлений ряженных. Инвариантом всех таких представлений является праздничная процессия, состоящая из особым образом одетых участников, чаще всего обозначаемых как *mummers* или *rhymers*, которая в праздничные дни (прежде всего в период Рождества) обходит все дома на определенной территории — в сельской местности это обычно церковный приход, — устраивая на кухнях и в гостиных краткое театрализованное действие. Его зрителями являются хозяева, которые затем непременно вознаграждают ряженных угощением и иногда деньгами.

В течение долгого времени в фокусе внимания исследователей были непосредственное содержание и история представлений ряженных. На сегодняшний день собрано немало данных о текстах разыгрывавшихся ими мини-пьес, их локальных вариантах и эволюции, а также о костюмах и обстоятельствах представлений. Эти сведения собирались и продолжают собираться в базы данных, некоторые из которых общедоступны, как, например, информация с сайта <http://www.folkplay.info>. Одним из последних крупных начинаний в этой области был проект «Room to Rhyme»¹, организованный Дублинским университетским колледжем, Ольстерским музеем транспорта и фольклора и Ольстерским университетом.

Дальнейшее изучение процессов и представлений ряженных шло в двух направлениях. С одной стороны, ирландская традиция начала рассматриваться в контексте фольклора всей Северной Европы и его наследников в Новом Свете (см. конференции: «Международная конференция по традиционной драме» (International traditional drama conference), Шеффилд — 2002², и «Традиционные маски и ряженые в Северной Европе» (Traditional masks and mummings in Northern Europe), Турку — 2002³). С другой стороны, предметом исследования становится социальный контекст праздничных обрядов, их роль и функция в рамках сообществ. Особый интерес здесь представляют пограничные области, где ряженные вынуждены служить медиаторами в разделенных социальных группах: в Ирландии это выражается прежде всего в противопоставлении католического и

протестантского населения: традиции ряжения оказались весьма устойчивыми и распространенными в пограничном регионе между Республикой Ирландией и относящимися к Англии северными графствами; в других регионах черта проходит между исконными обитателями данной территории (например, островов) и поселившимися рядом с ними пришельцами из «большого мира» и крупных городов. В первую очередь этим проблемам и были посвящены состоявшаяся в 2003 г. в Ольстерском университете конференция «Ряженые в международном контексте и на границах сообществ» (Mummings in cross-border and cross-community contexts) и вышедшая по ее итогам книга.

Наибольшая часть статей в сборнике посвящена современному состоянию традиций ряженных в Ирландии, рассматриваются также аналогичные традиции в Англии, на острове Альс в Дании, на острове Ньюфаундленд в Канаде, в Норвегии, на Фарёрских (Дания) и Шетландских (Шотландия) островах и в Финляндии. Несколько работ посвящены судьбе традиций, воспринятых современным обществом: попытки создания новых пьес для представлений ряженных и использование традиционных театральных форм для дружеских посиделок и праздников, сплетение разнородных заимствований в рамках празднования Хэллоуина в США, судьба пьес для представлений ряженных в контексте английского и ирландского книгопечатания XIX в.

В основе работ, посвященных ирландскому материалу, лежит стремление показать, что процессии ряженных, будучи зависимыми от общественных настроений, вместе с тем играют важную роль в объединении сообществ, расколотых из-за религиозных противоречий.

Так, в работе **Рэя Кашмена** «Ряженные на ирландской границе: социальное и политическое содержание» прослеживается история рождественского ряжения в приходах на границе Северной Ирландии, где есть и протестантское, и католическое население. В период до Второй мировой войны обход домов процессиями смешанного протестантско-католического состава помогал на время снять не только религиозные, но и классовые противоречия: многие сельскохозяйственные работники-католики, игравшие ведущую роль в представлениях ряженных, получали редкую возможность попасть за порог к своим более состоятельным протестантским нанимателям и вступить в неформальное общение с членами их семей, что упрочивало единство локального сообщества. Из-за экономического кризиса послевоенного периода и возросшей эмиграции традиция праздничных процессий постепенно затухала, а в период католи-

ческо-протестантского противостояния, особенно острого в 1960—1970-е гг. (так называемые the Troubles), прервалась окончательно. В 1980-е гг. постепенно возрождавшиеся представления ряженных стали восприниматься как признак национальной идентичности, исключительно католическое явление, однако с ходом времени межконфессиональный разрыв снова стал сокращаться. Параллельно изменился характер представлений: из частных домов они переместились в пабы и оказались нацелены на собирание денег в пользу той или иной благотворительной организации. При этом если изначально подобные организации носили откровенно националистический характер (например, Гэльская атлетическая лига), то сегодня ряженные стараются выбрать фонд, в пользу которого могли бы в равной степени охотно жертвовать и католики, и юнионисты-протестанты. Так, не найдя подходящего предмета для вложения средств внутри страны, один из коллективов ряженных собирал однажды деньги на поддержку пострадавших от урагана в Гондурасе.

Сходные процессы затухания и возрождения процессий ряженных описываются в статье **Генри Гласси** «Ряженные в Баллименоун» на примере локальной традиции северноирландского города Баллименоун, графство Фермана. В этой работе также рассматриваются основные методологические подходы к исследованию процессий ряженных: автор доказывает, что в контексте современного общества рассматривать эти традиции как пережитки архаических обрядов календарного цикла, призванных обозначить конец одного года и способствовать началу следующего, непродуктивно, поскольку это ни в коей мере не отвечает представлениям самих участников действия, между тем как функционалистский подход, призванный выявить роль ритуала в жизни сообщества, помогает наладить контакт с носителями традиции и более полно раскрыть их точку зрения на нее.

В статье **Кристора Мак-Картаха** «Room to rhyme: ирландское рождественское ряжение на переходном этапе» описывается история научного изучения ряженных и современное состояние исследований в рамках проекта «Room to rhyme». Как и прежде, основным средством сбора данных, кроме анализа изданных текстов фольклорных пьес (небольших брошюр, использовавшихся исполнителями, так называемых chapbooks) и других письменных источников (мемуаров, описаний обычаев и пр.), является анкетирование. Первый крупный проект по сбору информации о народном театре, основными участниками которого на местах были школьники и учителя, был осуществлен в 1937—1938 гг. В рамках этого проекта

были получены данные о положении дел на всей территории страны (данных по Северной Ирландии не было). Одним из очевидных выводов стала парадоксальная популярность исключительно англоязычных представлений ряженных на территории ирландскоговорящих округов, в так называемом гэлтахте (Gaeltacht), где жители, почти не знавшие английского, были готовы выучивать пьесы на чужом языке. Следующий этап анкетирования пришелся на середину 1960-х гг. и показал существенный упадок традиции в период после Второй мировой войны.

Все эти данные наряду с информацией, которая собирается сегодня и включает в себя не только тексты и обстоятельства разыгрывания пьес, но и максимально подробное описание постановок, сводятся в единую базу данных. Анализ собранных сведений подтверждает выводы об общих тенденциях в развитии традиций ряженных, сделанные в других статьях: участники представлений уже не двигаются от дома к дому в пределах одного прихода, а перемещаются при помощи автотранспорта по городам, выступая в пабах. Разрушается традиционный цикл: если ранее, обходя округу, ряженные собирали деньги на «бал ряженных», куда приглашались все жители прихода и который завершал праздничный период, то теперь этот бал уже не устраивают, а деньги уходят на другие цели. Другое новшество — участие в представлениях женщин: ранее единственную женскую роль в спектакле — Фидли Фанни, обходящей зрителей с кошельком для денег, также исполняли мужчины.

Вопрос о соотношении заимствованных из Англии представлений ряженных и собственно ирландской фольклорной традиции ставится в статье **Шемаса О'Кахана** «Модели культурного взаимодействия в представлениях ирландских ряженных». В ней автор пытается доказать, что, хотя не сохранилось никаких данных о представлениях ряженных на ирландском языке, существовали сходные по ряду признаков обычаи (например, процессии девушек на праздник Бельтана, 1 мая) и фольклорные тексты, которые могли послужить источником для некоторых персонажей из пьес ряженных и их монологов.

Статья **Терри Ганнелла** «Пересекая черту: пограничные аспекты традиций ряжения на Шетландских и Фарёрских островах» посвящена тому, как в единое целое сливаются элементы, заимствованные из фольклора других островов Северной Европы, а также Норвегии, Шотландии и Ирландии. Сформировавшиеся в итоге традиции позволяют преодолеть границы между обыденным и сверхъестественным, человеческим и животным (переодевание в животных играет здесь большую роль, чем в ирландской традиции, где все

персонажи ряжения антропоморфны), а также между людьми разных классов. Также они помогают точно очертить границы небольших локальных сообществ внутри крупных островов и способствуют сплочению их членов.

Размыкание замкнутого сообщества за счет появления новых людей может привести к исчезновению процессий ряженных, как это случилось на острове Альс в Дании (статья **Карстена Брегенхёя** «Оно сошло на нет»: хрупкая традиция ряжения»). Когда население острова начало постепенно расширяться за счет новопривыбывших, не знакомых с «правилами игры» и не готовых пускать за порог переодетых незнакомцев в грязных ботинках, подрастающее поколение оказалось выключенным из традиционных обычаев и ряженные постепенно исчезли. Здесь не сработал ни один из возможных механизмов сохранения традиции, которые оказались действительны в Англии и Ирландии: ряженные не стали частью развлекательной сферы за счет перемещения в увеселительные заведения наподобие пабов, а общество не стало проявлять необходимого интереса к фольклору путем включения местных традиций в состав школьного образования. У традиции не было ресурсов, чтобы возродиться на новых основаниях.

Пример подобного ренессанса, начавшегося в конце 1960-х гг. в нескольких английских графствах, рассматривается в статье **Эдди Касса** «Английская народная драма в рамках Второго фольклорного возрождения: некоторые кросс-коммунарные⁴ соображения». Основная трудность, с которой столкнулись энтузиасты, надеявшиеся возродить представления ряженных на Рождество и Пасху, заключалась в отсутствии полноценных аутентичных пьес. Автор статьи рассматривает различные варианты решения этой проблемы: попытки создателей трупп реконструировать тексты, характерные именно для той местности, где они намеревались выступать, и, наоборот, экспериментальное заимствование пьес из другой локальной традиции.

Пример интереса к подобным традициям на государственном уровне дает Норвегия, о чем рассказывается в статье **Кристины Эйке** «Ритуальное переодевание, ряженные и национальная идентичность в Норвегии». Там дается также сравнительный обзор традиций ряжения в Швеции и Дании, который показывает своеобразие традиции этого региона — по-видимому, весьма архичной, — с подчеркнуто анималистическими костюмами и другой системой ритуалов. В последнее время, однако, всё большую роль в Норвегии начинают играть заимствованные праздники, в первую очередь — «продвигаемый» средствами массовой информации Хэллоуин. Соотношение между ним и

традиционными праздничными обрядами пока не устоялось.

Еще более явно конфликт старого и нового проявился в Финляндии (статья **Мари Кулманен** «Три финских осенних праздника: Kekri⁵, Pyhäinpäivä⁶ и Хэллоуин»), где Хэллоуин как элемент современной популярной культуры не просто вклинился в традиционный календарь, но оказался в неудобном соседстве с важным для финнов Днем Всех святых — спокойным, размеренным праздником, когда принято посещать кладбища, а остальное время представители старшего поколения предпочитают проводить без лишнего шума в кругу семьи.

Статья **Кыме Ни Хуливань** (Saoimhe Ní Shúilleabáin) «Птичьи процессии в Ньюфаундленде» рассказывает о том, как ирландские колонисты на острове сохранили в неприкосновенности свою традицию детских рождественских процессий с чучелом птицы на шесте. Если более распространённый взрослый вариант процессий ряженных фиксируется на всем Ньюфаундленде, то детский — только в областях компактного расселения выходцев из Ирландии. Существенную разницу с традицией метрополии составляет то, что ньюфаундленские мальчишки, обходящие окрестные дома с чучелом «короля птиц», при этом не пытаются переодеться так, чтобы их нельзя было узнать.

В статье **Нила Мартина** «Игра двух половин: переодевание и соревнование в Шотландии» основное внимание уделяется тенденции жителей небольших городов разделяться на две части для разного рода соревнований и игр, где подчеркивается противостояние двух половин (мало чем отличающееся от традиционного московского противостояния улиц или районов), но одновременно и их единство, поскольку игры, как утверждает автор статьи, не являются играми с нулевой суммой: главное — сам процесс, и все остаются в выигрыше.

Тонкая грань между традиционным праздничным действием и выплеском агрессии анализируется в статье **Джека Сантино** «Ряженые на Хэллоуин: переодевание, пересекающее границы». Также автор пытается показать, что наряду с известным всему миру «экспортным» вариантом Хэллоуина с его четкими рамками и сформировавшимся образом существует и настоящий американский Хэллоуин, где главное — свободное творческое самовыражение, а существующие традиции продолжают развиваться, в частности, за счет сильного в настоящее время в США латиноамериканского влияния.

На более глубоком теоретическом уровне пытается подойти к проблеме ряженных **Энтони Д. Бакли**. В своей статье «Вставай, мертвец, и сражайся снова»: ряженные, месса и масонский ритуал»

он описывает типологические сходства и различия между перечисленными обрядами и пытается анализировать их в категориях «Обрядов перехода» А. ван Геннепа и «Поэтики» Аристотеля.

Статья Питера Миллингтона «"Я написал пьесу для ряженных": современные сочинения и их импликации» анализирует восприятие пьес ряженных в рамках современной городской культуры; на основании этого анализа исследователь пытается предложить некоторые гипотезы относительно того, как традиция могла функционировать в классическом варианте.

Наконец, завершается сборник работой Пола Смита «Соединяя точки: исследование нетекстуальных взаимодействий между некоторыми ирландскими и английскими изданиями (chapbooks) народных пьес». На основании анализа типографических элементов изданий — в первую очередь иллюстраций — автор реконструирует историю переизданий нескольких пьес народного театра и доказывает, что существовали не отмеченные ранее связи между печатниками Белфаста и Манчестера, где имела большая ирландская диаспора. Это показывает в новом свете взаимодействие английской и ирландской традиций народного театра в XIX в.

В целом данный сборник является ценным источником сведений по современному состоянию традиций ряжения в странах Северной Европы и культурах англосаксонского ареала. Однако описание самих текстов и обрядов в составляющих его статьях нередко как бы вынесено за скобки, и, хотя изначально не знакомый с данной областью фольклора читатель сможет по итогам прочтения книги составить некоторое представление о европейском ряжении и его разновидностях, оно будет достаточно поверхностным и фрагментарным.

Примечания

¹ Название представляет собой цитату из начала представления, когда ряженные входят в дом. Эти слова означают буквально «разойдитесь и дайте нам сыграть».

² Материалы изданы в сб.: Folk drama studies today / Ed. by E. Cass, P. Millington. Sheffield, 2003.

³ Материалы изданы в сб.: Masks and mummery in the Nordic area / Ed. T. Gunnell. Uppsala, 2007.

⁴ Так мы пытаемся перевести английское составное определение cross-community, означающее процессы, происходящие на границах сообществ и в нескольких сообществах сразу.

⁵ Праздник, отмечающий конец сельскохозяйственного сезона.

⁶ День Всех святых.

Д.С. НИКОЛАЕВ, аспирант
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

Знакомьтесь — BERTA: База данных по эстонским народным календарным праздникам

База данных эстонского народного календаря BERTA¹ была создана в 2004 г. при поддержке целевого фонда Tiigihüppe (Эстония) и сразу после опубликования в Интернете вызвала большой читательский интерес и привлекла внимание СМИ. Статистика пользования фольклорным сервером как в конце 2005 г.², так и в октябре 2007 г.³ показывает, что он продолжает оставаться в десятке наиболее популярных веб-сайтов. Например, в числе самых частых запросов за октябрь преобладали ключевые слова, связанные с народными праздниками октября и ноября. BERTA опережает другие базы данных (сайты поговорок, пословиц, сказок, загадок), следуя сразу же за фольклористическими электронными журналами. Чем объяснить такую популярность?

Времяисчисление, ритуалы, обряды и праздники, местная специфика календаря в его динамике всегда интересуют читателей. Веб-среда предоставляет информацию о теоретических вопросах, связанных с календарем, а также содержит описание обрядности. Это важно с практической точки зрения. Праздники отмечаются в образовательных учреждениях — в детском саду, в школе, а также в культурных центрах и рабочих коллективах. Активно празднуют в наши дни Рождество и Новый год, масленица, Женский день и День матери. Школы и культурные центры наряду с общеизвестными праздниками народного календаря отмечают также локальные праздники, новые знаменательные дни, появившиеся в XX в., и возрожденные, давно забытые праздники. Многие школы на своих веб-сайтах поставили ссылку на BERTA, а СМИ (регулярные радиопрограммы, печатные СМИ и веб-сайты) используют сведения из базы данных как источник информации о народном календаре в подготовке новостных передач.

Одна из целей создания архива BERTA — сравнить появление и исчезновение знаменательных дат календаря и изменение традиций на протяжении истории от средних веков и раннего нового времени до последних веков. Динамика календарных обрядов — это постоянный процесс, на который оказывали влияние изменение конфессий, развитие способов хозяйствования и технологии, гео- и социально-политические изменения. В то же время соблюдение календарных обрядов зависит и от свойственных региону моделей совместного празднования (с семьей или племенем). Например,

государственный День поминовения усопших был первым имеющим эстонское название праздником в средневековом календаре⁴, который исчез вместе с угасанием влияния католичества. День поминовения усопших был вновь введен в систему праздников в 1992 г. законодательством Эстонской республики. Новый праздник имел политическую поддержку, и в течение первых лет было неясно, не вытеснит ли День поминовения усопших традиционные поминальные годовые праздники. Но этого не произошло.

Эстонские календарные обычаи традиционно сопоставлялись с обрядами соседей (прибалтийско-финские, балтийские, скандинавские народы, русские, немцы) и представителей родственных языков (финно-угорские народы). Из результатов сравнения получается интересный калейдоскоп сцепляющихся и отталкивающихся моделей празднования.

База данных и электронная книга

Классическое печатное издание и электронная книга/база данных имеют общие черты и различия. По нашему мнению, лучше всего подходит структура, характерная для книги, где, подобно печатным изданиям, имеются предисловие, введение, разделение на главы, резюме, словарь, комментарии, список использованной литературы и другие классические части. В такой соединенной с электронной книгой базе данных можно при необходимости найти подлинники архивные тексты, звуковые и визуальные примеры.

База данных обеспечивает наилучший доступ к архивным текстам, поскольку: легко искать материал; предоставляется бесплатный доступ; публикуется подлинный качественный материал, отсекалированы и отделены вымыслы; осуществляется доступ к старым и редким рукописям; имеются возможности объединения нескольких СМИ, не только текстов; легко согласовать материал с другой информацией; возможно сравнить с другими источниками; легко составить статистику и генерировать карты распространения.

Сейчас база данных знаменательных дат содержит 20 000 архивных текстов из примерно 80 000 текстов — представлена значительная часть всей информации. 250 полноформатных аудиофайлов представляют региональные специфические календарные песни. База данных фотографий насчитывает 300 исторических фотографий, главным образом из собрания Музея эстонского народа и Архива эстонского фольклора, современные фотографии получены при посредничестве школ или из частных коллекций. Новые фотографии уникальны, так как этот материал не был до сих пор широко архивирован. 20 видеоклипов смонтированы на основе архивных материалов

и домашних видеосъемок и позволяет наряду с общественными праздниками наблюдать частное празднование важных праздников.

База данных является лишь частью интернет-ресурса BERTA. Вводные трактовки интерактивной электронной книги знакомят с историей развития календарной системы и системы время-исчисления; показаны наиболее важные факторы, влияющие на календарные обряды; описываются основные ритуалы. Имеется и обзор традиционной календарной музыки и ее стилей, их иллюстрируют музыкальные файлы.

BERTA предоставляет информацию о более чем 80 праздниках. Рассматриваются отмечавшиеся в XIX и XX вв. знаменательные даты, кратко характеризуются праздники, известные по письменным источникам. Описываются возрожденные и введенные под влиянием СМИ знаменательные даты (Вальпургиева ночь, День матери, День отца, Женский день, День св. Валентина).

В отдельной части описываются праздничные запреты на работу, ритуальная пища, время начала и конца работ, защитные обряды. Объем такой информации представлен пропорционально — подчеркивается роль аграрного календаря в деревенской жизни того времени, описывается святой, почитаемый в данный день, и связанный с ним фольклор. Далее следует знакомство с традициями других народов с подзаголовком «Что делают другие?». BERTA предлагает читателю черты эстонского народного календаря, общие прежде всего со знаменательными датами немецкого, английского и американского народных календарей, при необходимости с преданиями соседей и скандинавскими преданиями — в случае, если яркие исторические параллели связаны с северными странами или каким-либо конкретным регионом.

Фольклорно-этнографический словарь помогает ориентироваться в описаниях архаичных явлений, предметов, символов и обычаев, отслеживать похожие обычаи в разных регионах Эстонии (дни приношения в жертву овцы, использование масок животных, женские праздники и т.д.).

Перечень ссылок позволяет найти ответы и информацию со всего мира, т.е. из всех культурных регионов, которые не поместились в основную статью. Список литературы является выборочным (исчерпывающий список был бы слишком объемным, а также дезориентирующим) и предлагает различные академические и популярные трактовки.

Посетители сайта могут сами добавить свои собственные истории и комментарии. С этой частью связаны наши интерактивные планы: попросить некоторые школы использовать BERTA при подго-

товке уроков, связанных с праздниками, и пополнить ее своими рассказами о праздновании.

Календарная информация доступна в версиях *on-line* и *off-line* (на CD ROM).

Цикличный и линейный год

По своей сути праздничный календарь — это совокупность расположенных друг на друге циклических кругов. Туда входит круг литургического года, отмечающий каждый год знаменательные даты, связанные с жизненными событиями Христа — как закрепленные, так и подвижные, зависящие от лунного календаря. Его дополняет календарный круг дней святых/праздников, которые отмечаются в конкретные дни. Отдельный цикл составляют знаменательные даты аграрного и охотничьего календарей, которые могут, но не обязательно должны совпадать с другими знаменательными датами, и ярмарочные дни. Широко отмечаются и некоторые профессиональные праздники. В цикле существует и смена времен года с равноденствиями и днями солнцестояния. Если посмотреть на календарный круг со стороны, то он образует спираль, глядя на которую сверху, мы видим все же круг, слои которого связаны между собой.

Многие государства являются поликонфессиональными, вследствие чего отмечаемые праздники и время или способ их празднования у разных религиозных групп не совпадают. Например, эстонский литургический год состоит из двух основных кругов — лютеранского и православного. Православная церковь доминирует на периферийных окраинах. Поскольку часть эстонской православной церкви пользуется старым календарем, то

и общеизвестные праздники выпадают на разные дни.

Интервенция православной церкви началась в середине XIX в.; волна перехода в «царскую церковь» сопровождалась молниеносно распространившимися слухами, что принявшие православную веру получают бесплатно землю. Многие сменившие веру люди позже снова перешли в лютеранство, однако на окраинах православная церковь почти полностью утвердила свои позиции.

Для календаря XX в. имеет значение политическая составляющая — государственные праздники и отмечаемые на государственном уровне календарные праздники (в Эстонии, например, День независимости, День победы, Праздник весны или рабочего народа, День матери, Пасха, Иванов день, Рождество и т.д.), которые имеют точки пересечения с годовым литургическим и др. циклами.

В современной традиции особую роль играет школьный народный календарь. Образовательная система является самым большим популяризатором праздников этнического народного календаря. В школах отмечают дни св. Мартина и св. Екатерины, Михайлов и Юрьев дни, локально распространенные праздники, из нововведенных праздников — День св. Валентина и Вальпургиеву ночь и т.д. Этот календарный круг пересекается, например, с литургическим календарем, основное отличие состоит в том, что школьный календарь образует дискретный круг, где выпадающие на летние месяцы праздники не отмечаются.

Важными распространителями календарной информации являются небольшие группировки со своими веб-сайтами и

BERTA - Eesti rahvakalendri tähtpäevade andmebaas - Mozilla Firefox

http://www.folklore.ee/Berta/kalender.php

BERTA
EESTI RAHVAKALENDRI TÄHTPÄEVADE ANDMEBAAS

GALERII - VIDEO - LAULUD - KIRJANDUS - LINGID - OTSING - KONTAKT - CD-VERSIOON Projekt BERTA

Pühad

Jaauuar

Veebruar

Märts

Aprill

Mai

Juuni

Juuli

August

September

Oktoober

November

Detsember

Liikuvad pühad

Rahvakalendri tähtpäevad

Siit leiad sa 20. ja 21. sajandi rahvakalendri tähtpäevad ning mõned enamlevinud varasemad pühad. Rahvakalendri arenguloo ja mõistete kohta saad lähemalt teada siit. Vanemate kalendrilaulude ja nende viiside kohta loe ja kuula siit.

Jaauuar

01. Näärid	Pildid (5)	Kommentaariid
06. Kolmekuningapäev	Pildid (6)	Kommentaariid
13. Nuudipäev e. kanutipäev	Pildid (1)	Kommentaariid
14. Taliharjapäev	Pildid (3)	Kommentaariid
17. Tõnisepäev	Pildid (0)	Kommentaariid
25. Tatjanapäev e. tanjapäev	Pildid (2)	Kommentaariid

Страница базы

печатными изданиями. Так, летосчисление эстонских язычников начинается с последнего ледникового периода, так что нынешний год является по счету 10221-м. Их печатные календари изготовлены и приспособлены по примеру деревянного календаря на бирках, особого вида рунного календаря. Названия месяцев дохристианской календарной системы заимствованы из языков прибалтийско-финских народов. Система праздников всё же опирается на действовавшее в XIX—XX вв. описание знаменательных дат, однако в праздниках литургического года на первый план выдвигаются связи с аграрным и природным календарем. Неоязычники и последователи *new age* приспособливают календарные обычаи или дополняют своей концепцией (см. Община эстонских коренных верований и ср. *wicca*-календарь — *Wicca Witches*).

Ночь и день, лето и зима в базе данных

Разделение года не на четыре времени, а на два, т.е. на лето и зиму, характерно для живущих на разных материках народов. Продолжительность, начало и конец таких полугодий различаются. В северных регионах веками разделяли год на семь зимних месяцев и пять летних месяцев. В Центральной Европе год делился примерно на одинаковые по продолжительности полугодия. В Эстонии зима длиннее лета, и это влияет на праздники народного календаря. В осенне-зимний и весенне-зимний периоды праздников больше, праздничные циклы длиннее. Летом было меньше празднуемых дат, каждый день без дождя использовали максимально для заготовки зимних запасов. Только в настоящее время лето стало главным временем для отдыха. Поэтому стараются найти новые возможности празднования, в том числе возрождая забытые праздники.

Отличаются по продолжительности и ночь и день. В Эстонии день летнего солнцестояния почти совпадает с Ивановым днем, день зимнего солнцестояния почти совпадает с Рождеством.

BERTA и возможности картографирования явлений европейского народного календаря

На основании баз данных, подобных BERTA, легко выполнить картографирование сходных явлений. Возьмем в качестве одного примера маски животных, элемент древней традиции ряженья. В Эстонии рядились в козлов в дни св. Мартина и св. Екатерины, рождественский и новогодний козел еще в 1970-е гг. были известными и популярными персонажами праздничных шуток среди молодых людей на западных островах и в Западной Эстонии. С исчезновением католичества в Эстонии началось отмирание традиции

ряженья на Пасху, исчезли старые элементы карнавальная культура. Из стран Центральной Европы разнообразные обычаи маскироваться, в том числе под животных, сохранились в Словении. Маски козла используются в новогодние праздники и во время Пасхи. На основе веб-баз данных легко составлять и генерировать картографические приемы визуализации, что позволяет лучше сравнивать данные. Второй пример относится к обычаю разведения костров, который широко распространен в Эстонии во время весенне-летних праздников, начиная с Юрьева дня (23 апреля) и заканчивая Ивановым днем (24 июня), разведение костров зимой не практиковалось. Из ближайших стран костры на Иванов день разводят в Дании, в меньшей степени в Швеции. Кострами отмечают Иванов день (и другие весенне-зимние праздники) многие народы Центральной и Восточной Европы.

Визуализированные данные помогают найти ответы и на вопросы исследователя: почему обычаи в одном регионе таковы, а в другом нет? Почему в Эстонии начинают рядиться и ходить в гости в день св. Мартина (10.XI) и заканчивают в середине января? В других европейских странах обычаи ряженья в день св. Мартина с использованием масок не сохранился, кроме одного региона Австрии и потомков немецких переселенцев в Северной Америке.

Существует большое количество веб-сайтов, знакомящих с календарными обычаями. На народные праздники ссылаются на официальных государственных сайтах и сайтах народностей, созданы и специальные веб-сайты. На нашем фольклористическом сервере *Haldjas* имеются и некоторые веб-сайты родственных народов, например «Мордовский народный календарь»⁵ и «Старый охотничий календарь коми»⁶. Последний описывает гипотетический охотничий календарь коми. У многих народов некоторые названия месяцев носят имена животных, в Эстонии, например, февраль — это волчий месяц.

Наличие данных по многим традициям ставит вопрос: почему бы не объединить силы для создания единого европейского календарного веба?

Возможно ли создать единый европейский веб?

Наш опыт связан с базой данных бесплатного программного обеспечения, которой легко администрировать и удобно пользоваться людям с обычными или незначительными компьютерными знаниями: BERTA — гибкая, независимая от коммерческих платформ и хорошо согласуемая база данных (позволяет представлять данные различного формата и размера). Используя PostgreSQL,

MySQL, PHP, XHTML при программировании и создании веба, не придется затрачивать большие средства, в то же время сохранение основных данных будет обеспечено, также с их помощью можно будет быстро и просто визуализировать в вебе конечные результаты, используя разные стили оформления. Содержащиеся в подобных базах данных сведения легко редактировать, и главное — сами данные являются конвертируемыми. Для доступа к материалам пользователи не должны устанавливать дополнительные программы.

Важна и относящаяся к данным часть метаданных. Для представления фольклорных текстов подходят элементы метаданных Dublin Core (<http://dublincore.org/documents/dcmi-terms/#H2>), основные виды которых похожи на те, что относятся к атрибуты архивного текста: место, информант, время сбора, собиратель, время публикации, издательство и прочие данные. Внедрение системы не представляет затруднений и обеспечивает защиту прав авторов печатных изданий и лиц, связанных с созданием баз данных. Метаданные помогают также при сортировке и поиске текстов.

Создание на основе бесплатного программного обеспечения единой базы данных, содержащей материалы по европейским народам, не представляется сложным. Архивные сведения автоматически конвертируются в базу данных, добавление в нее описаний знаменательных дат потребует несколько больше усилий. Добавление или уточнение часто весьма основательных трактовок для единой базы данных, похоже, является делом ближайшего будущего.

Примечания

¹ *Kõiva M., Särg T., Vesik L.* BERTA: Eesti rahvakalendri tähtpäevade andmebaas. 2004 [http://www.folklore.ee/Berta/cd-versioon — 20. märts 2006].

² *Kuperjanov A.* Haldjas. Loomislugu. Folkloristide talvekonverents «Haldjas 10». Tartu, 2005 (рукопись).

³ *Vesik S.* Haldja statistika. Tartu, 2007 (рукопись).

⁴ *Mänd A.* Pidustused keskaegse Liivimaa linnades 1350—1550. Tallinn, 2004.

⁵ *Hiiemäe M.* Mordva rahvakalender. 1998 [http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/mordva/rk].

⁶ *Kuznetsov N.* Komide vana jahikalender. 1999 [http://www.folklore.ee/rl/folkte/sugri/komi/kjaht.htm].

**М. КЫЙВА,
А. КУПЕРЬЯНОВ,
Л. ВЕЗИК;**

Фольклорный архив Литературного музея
(Тарту, Эстония)

Статья написана при поддержке гранта ЕТФ 6824 «Интернет. Процессы создания, воспроизведения и трансформирования нарративов, оценок ценностей и идентитетов»

Авторефераты диссертаций по фольклористике и этнографии, защищенные в 2007—2008 гг. на русском языке¹

Аббас А.Х. Семейная обрядность татар-мишарей мордовского края в конце XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева]. — Саранск, 2007. — 22 с.

Азаматова Г.К. Эволюция религиозных верований балкарцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова]. — Нальчик, 2007. — 25 с.

Авраменко А.А. Поэтика сказа в русской литературе 1970—2000-х гг.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Рос. ун-т дружбы народов]. — М., 2008. — 17 с.

Алентьева М.А. Фольклорные мотивы и литературные источники как факторы межкультурного диалога в русской стихотворной сказке начала XIX века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Майкоп, 2007. — 26 с.

Алещенко Е.И. Этноязыковая картина мира в текстах русского фольклора: на материале народной сказки: Автореф. дис. ... доктора филол. наук / [Волгоград. гос. пед. ун-т]. — Волгоград, 2008. — 42 с.

Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т истории, археологии и этнографии Дагест. науч. центра РАН]. — Махачкала, 2008. — 26 с.

Алиева П.Ш. Народная медицина аварцев: этнографический аспект: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т истории, археологии и этнографии Дагест. науч. центра РАН]. — Махачкала, 2007. — 23 с.

Арзютов Д.В. Шорцы и северные алтайцы в XIX — начале XXI в.: этноконфессиональные аспекты взаимодействия традиционных верований и христианства: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2007. — 21 с.

Бабкинова Л.В. Мифо-фольклорные традиции в современной бурятской поэзии: на материале творчества Н. Нимбуева, Г. Раднаевой, Б. Дугарова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Иркутск, 2007. — 22 с.

Барашок И.В. История народно-инструментальной музыкальной культуры юга Дальнего Востока России: конец XIX в. — начало 90-х гг. XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дал. Востока Дальневост. отд-ния РАН]. — Владивосток, 2007. — 22 с.

Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда башкир: этнолингвистичес-

кий анализ: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т языкознания РАН]. — М., 2008. — 24 с.

Берзегова С.Д. Термины родства и родственные отношения в традиционной культуре адыгов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова]. — Нальчик, 2008. — 23 с.

Блинова А.Н. Этнография детства немецкого населения Западной Сибири в XX — начале XXI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ом. гос. ун-т им. Ф.М. Достоевского]. — Омск, 2007. — 22 с.

Бойко А.В. Концепт «судьба» («МОИРА/ТҮХН») и его реализация в сказочном дискурсе: на материале новогреческих народных волшебных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Кубан. гос. ун-т]. — Краснодар, 2008. — 25 с.

Болурова А.Н. Семейно-бытовая культура карачаевцев в XIX — начале XX в.: трансформация нормативной системы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова]. — Нальчик, 2008. — 25 с.

Василенко М.И. Племенная поэзия Аравии как этнографический источник: от раннего средневековья до наших дней: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2007. — 20 с.

Вирясова Н.Н. Мифологические мотивы в мордовской эпической поэзии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Морд. гос. пед. ин-т им. М.Е. Евсевьева]. — Саранск, 2008. — 22 с.

Гамзатова А.Ш. Гостеприимство и куначество у горцев Центрального и Западного Дагестана в XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН]. — Махачкала, 2007. — 25 с.

Голаит Н.Г. Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции Карпато-Балканского региона: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [С.-Петерб. гос. ун-т]. — СПб., 2007. — 33 с.

Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т археологии и этнографии РАН]. — Екатеринбург, 2008. — 27 с.

Горшунова О.В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / [Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН]. — М., 2007. — 51 с.

Гринько И.А. Искусственные изменения тела в системе социокультурных символов традиционных обществ: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. — М., 2007. — 27 с.

Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских ста-

рообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореф. дис. ... доктора ист. наук / [Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН]. — М., 2007. — 55 с.

Добжанская О.Э. Шаманская музыка самодийских народов в синкретическом единстве обряда: Автореф. дис. ... докт. искусствоведения / [Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского]. — М., 2008. — 42 с.

Дубровский Д.В. Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии: конец XIX — нач. XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Европейский ун-т в С.-Петербурге]. — СПб., 2007. — 20 с.

Емельянова М.И. Эволюция русской народной одежды Оскольского края: вторая половина XIX — начало XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кур. гос. ун-т]. — Курск, 2007. — 25 с.

Залялова Р.Р. Лингвокогнитивный аспект профессионального анекдота: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Татар. гос. гуманитар.-пед. ун-т]. — Казань, 2007. — 23 с.

Камбачокова М.Ю. Обрядовая культура и традиционный этикет абазин: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова]. — Нальчик, 2008. — 26 с.

Ким А.А. Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Том. гос. ун-т]. — Томск, 2007. — 18 с.

Краева В.Ю. Диалектная фразеология русских говоров Алтая: лингвокультурологический аспект: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Алт. гос. ун-т]. — Барнаул, 2007. — 23 с.

Кривошапова Ю.А. Русская энтомологическая лексика в этнолингвистическом освещении: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Урал. гос. ун-т им. А.М. Горького]. — Екатеринбург, 2007. — 23 с.

Кузьмина А.А. Олонхо Виллойского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2008. — 23 с.

Лашкариев А.З. Похоронно-поминальная обрядность бартангцев: конец XIX — XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН]. — М., 2007. — 32 с.

Майер А.С. Московские городские легенды как исторический источник: историческая память и образ города: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т всеобщ. истории РАН]. — М., 2008. — 20 с.

Макина А.И. Формы помощи и взаимопомощи в традиционном хакасском обществе: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Том. гос. ун-т. — Томск, 2007. — 23 с. — [М.и. дис.: Абакан, 2007].

Мирошниченко Л.Н. Когнитивно-культурологическое представление концепта «труд» в паремнологическом фонде русского и новгородского языков: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Кубан. гос. ун-т. — Краснодар, 2007. — 23 с.

Нальчикова Е.А. Смерть в ментальном восприятии и повседневной практике адыгов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова]. — Нальчик, 2007. — 26 с.

Новоселова А.Н. Поэтика фольклора в художественной системе «Слова о полку Игореве»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Дальневост. гос. ун-т]. — Владивосток, 2007. — 18 с.

Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т истории, археологии и этнографии Дагест. науч. центра РАН]. — Махачкала, 2008. — 20 с.

Полонский В.В. Мифопоэтические аспекты жанровой эволюции в русской литературе конца XIX — начала XX в.: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького РАН]. — М., 2008. — 43 с.

Полякова А.А. Структурообразующая роль народного календаря в цикле Н.В. Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Моск. пед. гос. ун-т]. — М., 2008. — 19 с.

Порозова А.Д. Традиционная народная медицина Симбирско-Ульяновского Поволжья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова]. — Чебоксары, 2008. — 23 с.

Прокофьева И.Н. Народная баллада «Миорица» в контексте румынской литературы XIX—XX вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т славяноведения РАН]. — М., 2008. — 20 с.

Рыбалко А.А. Традиционная архитектура оренбургских казаков: вторая половина XIX — начало XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Удмурт. гос. ун-т]. — Ижевск, 2007. — 27 с.

Салыкова В.В. Лексико-стилистические особенности языка синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Калмыц. гос. ун-т]. — Элиста, 2007. — 33 с.

Самоделова Е.А. Антропологическая поэтика С.А. Есенина: авторский «Жизнетекст» на перекрестке культурных традиций: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Моск. гос. гуманитар. ун-т им. М.А. Шолохова]. — М., 2008. — 58 с.

Самсонов Д.А. Этнические стереотипы поведения корейцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2007. — 24 с.

Сафиуллина Р.Ф. Традиции фольклора в творчестве Габдельжаббара Кандалий:

Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2007. — 22 с.

Сем Т.Ю. Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (XIX—XX вв.): типология и семантика образов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена]. — СПб., 2007. — 28 с.

Серов А.А. Народные традиции сохранения здоровья и физического воспитания у мордвы: конец XIX — начало XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева]. — Саранск, 2008. — 22 с.

Стекольников Н.В. Лексические парадигмы в текстах рекурсивной структуры: на материале русских сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Воронеж. гос. ун-т]. — Воронеж, 2008. — 22 с.

Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2007. — 19 с.

Сураганова З.К. Традиционный обмен дарами у казахов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Том. гос. ун-т]. — Томск, 2007. — 23 с.

Сурметова Л.Р. Жанровое своеобразие песенно-музыкальных традиций татар Тюменской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Ин-т яз., лит. и искусства им. Г. Ибрагимова АН Респ. Татарстан]. — Казань, 2007. — 27 с.

Теперик Т.Ф. Поэтика сновидения в античном эпосе: на материале поэм Гомера, Аполлония Родосского, Вергилия, Лукана: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. — М., 2008. — 46 с.

Тер-Миноян К.Г. Художественная специфика и структура поэтического текста Ксении Некрасовой и роль фольклора в формировании образной системы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Армавир, 2007. — 18 с.

Тонкова Е.Е. Народная примета с позиций лингвокогнитивистики и лингвокультурологии: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Белгород. гос. ун-т]. — Белгород, 2007. — 18 с.

Туаева Н.Ю. Социализация детей и юношества в традиционном осетинском обществе: вторая пол. XIX — начало XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Сев.-Осет. гос. ун-т им. К.Л. Хетагурова]. — Владикавказ, 2008. — 21 с.

Федосеева Е.А. Книжные формы мордовского героического эпоса: возникновение и эволюция: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева]. — Саранск, 2007. — 43 с.

Федотова Л.В. Фольклор как художественный и духовно-философский феномен в эстетических исканиях поэтов английского романтизма: Автореф. дис.

... докт. филол. наук / [Адыг. гос. ун-т]. — Майкоп, 2007. — 53 с.

Фролова Е.В. Современные этнические процессы в среде групп этнических меньшинств: на примере городов Казань и Набережные Челны Республики Татарстан: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева. — Саранск, 2007. — 22 с.

Фролова О.Е. Референциальные механизмы фольклорного и авторского художественного текста: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Гос. ин-т рус. яз. им. А.С. Пушкина]. — М., 2008. — 47 с.

Хайрулина О.И. Лингвистический аспект становления антропоцентризма в древнеанглийском эпическом тексте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Рос. гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена]. — СПб., 2007. — 23 с.

Цыденова Д.Ц. Представления о жизни и смерти агинских бурят: традиции и инновации: конец XIX — начало XXI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Ин-т археологии и этнографии РАН]. — Новосибирск, 2007. — 30 с.

Черных А.В. Традиционная календарная обрядность русских Прикамья в конце XIX — середине XX в.: региональный аспект праздничной культуры: Автореф. дис. ... доктора ист. наук / [Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН]. Екатеринбург, 2008. — 66 с. — [М.и. дис.: Новосибирск, 2008].

Чухина А.А. Локальные варианты семейной обрядности Архангельского Севера в конце XIX — начале XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Помор. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова]. — СПб., 2007. — 22 с. [М.и. дис.: Архангельск, 2007].

Шафранская Э.Ф. Мифопоэтика иноттнокультурного текста в русской прозе XX—XXI вв.: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Волгоград. гос. пед. ун-т]. — Волгоград, 2008. — 39 с.

Шоинбеков А.А. Традиционная погребально-поминальная обрядность исмаилитов Западного Памира: конец XIX — начало XXI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — СПб., 2007. — 17 с.

Щурик Н.В. Опыт лингвосомиотического анализа народной волшебной сказки: на материале британских и русских народных волшебных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Иркут. гос. лингвистич. ун-т]. — Иркутск, 2007. — 26 с.

Примечания

¹ Начало библиографии см. в: ЖС. 2009. № 1. С. 66.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора
(Москва)

ПАМЯТИ ЛИДИИ ГЕОРГИЕВНЫ НЕВСКОЙ (1938—2008)

Лидия Георгиевна Невская родилась 19 октября 1938 г. в Москве. В 1961 г. окончила русское отделение филологического факультета Московского университета, в 1966 г. пришла на работу в Институт славяноведения и балканистики АН СССР. Можно сказать, что вся ее дальнейшая жизнь была связана с этим институтом, с отделом типологии и сравнительного языкознания (тогда — структурной типологии), в котором она проработала до своего ухода из института в 2001 г. Более 10 лет Лидия Георгиевна была научным секретарем отдела.

Основным направлением научной деятельности Лидии Георгиевны стала балтистика. В 1960-е гг. она принимала участие в диалектологических экспедициях в Литве (вместе с Т.М. Судник, С.М. Шур (Голстой), М.И. Леконцевой и другими), которые проводились совместно с Институтом литовского языка и литературы в Вильнюсе. Благодаря этим экспедициям был собран и обобщен большой диалектологический материал, представленный затем в монографии, давшей первое структурное описание балтийских географических терминов [3]. Эта монография была написана на основе кандидатской диссертации, которую Лидия Георгиевна защитила в 1973 г. под руководством В.Н. Топорова. Еще одним итогом этих диалектологических исследований явился доклад Л.Г. Невской и Т.М. Судник на съезде славистов в 1978 г. [5].

Научные интересы Лидии Георгиевны простирались также и на сферу духовной культуры балтов и славян: в частности, объектом ее исследований стал похоронный обряд, которому посвящена вторая монография Л.Г. Невской, вышедшая в 1993 г. [20]. На эту тему Лидия Георгиевна написала немало статей, опубликованных в московских, литовских и польских изданиях. Многие ее работы по семантике фольклорных концептов, в частности *дома, печи, матери, гостя, пестроты* [8; 39; 9; 22; 15], стали знаковыми исследованиями в этом направлении.

Большое внимание в своих исследованиях Лидия Георгиевна уделяла структуре текста. И здесь ее немногочисленные, но очень весомые работы, посвященные повтору, синонимии, клише, быстро стали общеизвестными и цитируемыми.

Балтистика и балто-славистика были для Лидии Георгиевны не только сферой научных изысканий, она душой болела за развитие этих направлений в России. Она была одним из самых деятельных членов редколлегии сборника «Балто-славянские исследования» с момента его возникновения и до самой своей смерти. Лидия Георгиевна была не только одним из активных авторов сборника, но и при-



нимала большое участие в подготовке и редактировании статей других авторов. Она также участвовала в подготовке серии «Исследования в области балто-славянской духовной культуры», в организации балто-славянских конференций, проходивших в Институте славяноведения.

С ее уходом московская балтистика понесла невосполнимую утрату. И не только в научном смысле. Коллеги помнят необыкновенную доброжелательность, легкость в общении, деликатность Лидии Георгиевны. Она излучала теплоту и гармонию, с ней было необыкновенно приятно работать. Как научный руководитель Лидия Георгиевна располагала к себе неизменным искренним желанием помочь. Не навязывая своего мнения, спокойно, но твердо, с одной ей присущей особой мягкостью и чуткостью она направляла ученика по нужному пути. Не упуская из виду ни одной оплошности, она в то же время необычайно внимательно относилась к любым новым мыслям и наблюдениям. И благодаря этой доброжелательности и постоянной готовности помочь хотелось с ней делиться даже самыми незначительными деталями и идеями.

Как ее ученица я обязана ей очень многим. Лидия Георгиевна ввела меня в абсолютно новый для меня мир балтики и балто-славянских исследований так легко и непринужденно, что казалось, будто он был моим всегда. Область научных исследований, которыми я стала заниматься под руководством Лидии Георг-

гиевны, мне пришлось изучать с нуля, и благодаря ей эта сфера очень быстро стала для меня близкой и понятной. Лидия Георгиевна не только тщательно и скрупулезно направляла мой интерес в нужное русло, указывала нужную литературу и источники, она еще умела создавать вокруг себя определенную атмосферу, входя в которую казалось, что находишься внутри изучаемого предмета, получаешь знания непосредственно из нее и общения с создавшим ее Учителем.

Несмотря на тяжелую болезнь, которая ее мучила много лет и не позволила дожить даже до 70-летия, Лидия Георгиевна всегда поражала удивительной стойкостью и оптимизмом. Практически до последних своих дней она живо интересовалась научными событиями, судьбой балтики в Москве, сборником «Балто-славянские исследования», новыми книгами и многим другим, строила планы на будущее... К сожалению, многому не суждено было сбыться. Но память о ней и то, что она успела вложить в наши души, останется с нами навсегда.

М.В. ЗАВЬЯЛОВА (Москва)

Библиография работ Л.Г. Невской

1. Словарь балтийских географических апеллятивов // Балто-славянский сборник. М., 1972. С. 315—376.
2. Балтийские названия болот в сопоставлении со славянскими. Семасиологические наблюдения // БСИ. М., 1974. С. 155—182.
3. Балтийская географическая терминология (к семантической типологии). М., 1977.
4. Ašmena — ein Appellativum // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1978. Bd. 23. Hf. 5. S. 652—655.
5. Диалектные контакты в зоне современного балтийско-славянского этноязыкового пограничья // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб—Любляна, сентябрь 1978 г. Докл. советской делегации. М., 1978. С. 285—307. В соавт. с Т.М. Судник.
6. Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 245—254.
7. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре // БСИ. 1981. М., 1982. С. 106—121.
8. Тавтологизация как один из способов организации фольклорного текста // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 192—197.
9. Мать в погребальном фольклоре // БСИ. 1982. М., 1983. С. 197—205.
10. Синонимия как один из способов организации фольклорного текста // СБЯ: Проблемы лексикологии. М., 1983. С. 221—234.

11. Представление о пестроте в языке и фольклоре // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. II балто-славянской конф. Москва, 29 ноября — 2 декабря 1983 г. М., 1983.

12. Терминология родства в фольклорном тексте: *сын, брат* // БСИ. 1983. М., 1984. С. 138—147.

13. Лит. *margas* (семантические связи постоянного эпитета) // СБЯ: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 130—136.

14. К семантике пестрого в балто-славянском // Этимология 1984. М., 1986. С. 150—156.

15. К типологии пестрого в балто-славянском // СБЯ: Проблемы диалектологии, категория посевивности. М., 1986. С. 84—90.

16. Материалы к реконструкции балто-славянской причети. Атрибутивные словосочетания // БСИ. 1985. М., 1987. С. 53—60.

17. Материалы к реконструкции балто-славянской причети. Семантика предикативных конструкций // БСИ. 1986. М., 1988. С. 239—249.

18. Мотив «дождь при солнце» в латышских погребальных песнях // БСИ. 1987. М., 1989. С. 73—78.

19. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // ИОБСДК. Погребальный обряд. М., 1990. С. 135—146.

20. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Рец.: *Mikhailov N.* // Recherche Slavistique. Roma, 1994. Vol. 41. P. 340—343 (на ит. яз.); *Moszyński L.* // Russian Linguistics: International Journal for the Study of Russian Language. 1997. Vol. 21. № 3. P. 331—340.

21. Об одном эндемическом фразеологизме: лит. *nat ūgnies dúoda — jak dūba dajė* // СБЯ. М., 1993. С. 211—215.

22. Концепт *gostь* в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры: Балканские чтения. 2. М., 1993. С. 102—114.

23. О заговорной реализации одного эпизода «основного мифа» // ИОБСДК. Заговор. М., 1993. С. 149—152.

24. Повтор как особенность поэтики ритуального текста // История культуры и поэтика. М., 1994. С. 53—61.

25. *Motinos sąvoka laidotuvų folklore: [slaviškas folkloras]* // Liaudies kultūra. 1995. № 2. P. 41—44. [Концепт матери в похоронном фольклоре: славянский фольклор].

26. Об одном случае клиширования в фольклорном тексте // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: Тез. конф. М., 1995. С. 75—76.

27. Конференция «Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии» // ЖС. 1996. № 2. С. 63.

28. Об одном типе заимствования // Славянские языки в зеркале неславянского окружения: Тез. междунар. конф. 20—22 февраля 1996 г. М., 1996. С. 51—52.

29. Повтор как имманентное свойство фольклорного текста // Славянский стих: стиховедение, лингвистика и поэтика: Материалы междунар. конф. 19—23 июня 1995 г. М., 1996. С. 210—215.

30. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 417—428.

31. Концепт *gostь* в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. М., 1997. С. 442—452.

32. Погребальное причитание восточных славян // ЖС. 1997. № 2. С. 11—13.

33. Концепт *peчь* в балто-славянской мифопоэтической традиции // Язык. Африка. Фульбе: Сб. науч. ст. в честь А.И. Коваль / Сост. В.Ф. Выдрин, А.А. Кибрик. СПб.; М., 1998. С. 29—35.

34. О действительности произнесенного слова // Конф. «Слово как действие»: Тез. докл. МГУ, 27—29 апреля 1998 г. М., 1998. С. 62—63.

35. Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтии до Балкан) // Славянское языкознание. XII Междунар. съезд славистов, Краков, 1998 г.: Докл. российской делегации. М., 1998. С. 442—448. В соавт. с Т.М. Николаевой, И.А. Седаковой, Т.В. Цивьян.

36. Из балто-славянского ономастикона: *potina pgrorgia* с элементом «гость» // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию В.Н. Топорова. М., 1998. С. 395—399.

37. Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // Etnolingwistyka. 1997/1998. 9—10. S. 51—65.

38. *Margumas — chroniškių gyvūnų atributas* // *Augalų ir gyvūnų simboliai*. Vilnius, 1999. P. 339—349. (*Senovės baltų kultūra*). [Пестрота — атрибут хтонических животных].

39. *Peчь* в фольклорной картине мира // ИОБСДК. Загадка как текст. [Вып.] 2. М., 1999. С. 101—109.

40. Механизмы стереотипизации в фольклоре // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии. Материалы к коллективному исследованию. М., 1999. С. 61—62.

41. Из балто-славянского ономастикона: *potina pgrorgia* с элементом «гость» // Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст: Тез. междунар. науч. конф. Ч. 1. Москва 30 января — 2 февраля 2001 г. М., 2001. С. 100—102.

42. Система предикатов в заговорном тексте // Заговорный текст: генезис и структура: Материалы круглого стола. М., 2002. С. 42—44.

Сокращения

БСИ — Балто-славянские исследования

ИОБСДК — Исследования в области балто-славянской духовной культуры

СБЯ — Славянское и балканское языкознание

XVII научный семинар-симпозиум «Народная культура Сибири»

28—30 октября 2008 г. в Омске состоялся XVII научный семинар-симпозиум «Народная культура Сибири», на который собрались ученые из омских научных и учебных заведений, а также специалисты по традиционной культуре из Екатеринбурга, Кургана, Магнитогорска, Новокузнецка, Новосибирска, Петербурга, Улан-Удэ и Ульяновска. Иностранные исследователи были представлены Казахстаном (Павлодар) и Индией. Семинар, как обычно, был организован Омским гос. пед. университетом (ОмГПУ). За долгое время работы у семинара, проводящегося ежегодно, сложились свои традиции, сказывающиеся прежде всего на предпочтении определенного круга проблем, которые неизменно становятся предметом обязательного внимания ученых. Привлекательной стороной семинара является также чрезвычайно активное обсуждение докладов. Буквально каждое из сообщений вызывало у слушателей живой интерес, вопросы, замечания и дополнения.

Семинар открылся докладом Т.Г. Ивановой (Петербург) «К вопросу о методике собирательской работы в условиях диктата сталинского режима (на материале экспедиции А.М. Астаховой в Тарбагатайский район Бурят-Монгольской АССР)». Исследовательница выдвинула тезис о превращении под воздействием сталинского диктата фольклорных и фольклорно-этнографических экспедиций в фольклорно-социологические, а также указала на явления самоцензуры собирателей, опасавшихся сдавать в архивы материалы антисоветского характера.

XVII семинар, как и предыдущие, большое внимание уделил традиционной культуре коренных народов Сибири. Е.Ю. Смирнова (Омск) в докладе «Ткань в погребальном обряде татар Западной Сибири» рассмотрела механизмы надления ткани (обыденного предмета) сакральным значением в условиях похоронного обряда, а также последующей десакрализации остатков погребального савана. Е.И. Жимулева (Новосибирск) в своем сообщении, сопровождаемом яркими, убедительными фотографиями, проанализировала сочетание православных и языческих элементов в культуре современных теленгитов (соседство в жилище иконы и плетки, изгоняющей злых духов). Доклад Г.Б. Сыченко (Новосибирск) был посвящен малоизученным проблемам интонирования шаманов во время проведения обрядового камлания. Сообщение иллюстрировалось аудиоматериалом, записанным от потомственной чалканской шаманки. Л.Д. Дашиева (Улан-Удэ) познакомила слушателей с результатами летней экспедиции 2008 г. в бурятские села Иркутской обл., где была зафиксирована достаточно высокая сохранность

музыкальных форм фольклора, а также собран материал о шаманах. В докладе **Ю.В. Лиморенко** (Новосибирск) были рассмотрены основные мотивы рассказов эвенков о хэеке — местном «снежном человеке» (хэек похищает женщин, бросает камни в палатки, связывает оленям рога и т.д.). **Н.С. Капицына** (Новосибирск) в своем сообщении, сопровождавшемся аудиозаписями, проанализировала песенные напевы обских и томских чатов. **В.В. Кузнецова** в докладе «Самодетельное песнетворчество казахов Западной Сибири в конце XX — начале XXI в.» охарактеризовала одну из сторон казахской традиционной культуры — индивидуальное сочинительство песен (о родном крае, о семье, о смерти и т.д.), продолжающее быть актуальным в наше время. К тематике сообщений о культуре коренных народов Сибири по-своему примыкало также выступление **Тензина Ричена**, монаха тибетского монастыря Мэнри. Гость из Индии рассказал о национальном своеобразии тибетских пословиц, отражающих быт и этику этого уголка земли, привлекающего внимание всего мира.

Естественной для омского семинара является тема восприятия Сибири в разные века европейской и русской культурой. **И.К. Феоктистова** (Омск) в продолжение ее сообщения прошлого года предложила вниманию слушателей доклад «Изображение Сибири в памятниках средневековой письменности». **Г.В. Косяков** (Омск) в сообщении «Мотивный комплекс Сибири в русских литературных альманахах эпохи романтизма» сосредоточился на культурном восприятии Сибири в 1820—1830-е гг., и в частности на образе Ермака в литературе той поры. По мнению докладчика, романтическая литература первых десятилетий XIX в. заложила основы мотивного комплекса, который нашел продолжение в последующей литературной традиции.

Спецификой семинара является также проблематика традиционной культуры переселенцев, оказавшихся в Сибири во второй половине XIX—XX в. Напомним, что в Омской области до сих пор компактно проживают русские переселенцы из различных губерний России, помнящие свои родовые корни, а также украинцы и белорусы, не потерявшие своего этнического самосознания. В области и на соседних территориях располагаются также чувашские, мордовские и другие деревни, в которых сохраняются многие элементы национальных традиционных культур. **М.К. Чуркин** (Омск) в докладе «Категории "родина" — "чужбина" и их отражение в сознании крестьян-переселенцев второй половины XIX — начала XX в.» рассмотрел побудительные причины переселенческого движения: изначальное негативное отношение к «чужбине», экономический кризис на «родине», сбор информации о новых землях в Сибири, формирование позитивного отношения к Сибири, что в конце концов актуализировало в сознании будущих переселенцев пословицы типа

«Где бы ни жить, только бы сыту быть». Сообщение **Н.В. Леоновой** и **А.А. Мицкой** (Новосибирск) «Смоленские песни сибирского бытования, записанные от Е.Д. Прозвицкой» было посвящено песельнице, родившейся на Смоленщине и на протяжении всей своей жизни продолжавшей четко осознавать специфику своего собственного песенного репертуара в условиях сибирской деревни. В докладе **М.А. Жигуновой** и **У.П. Мещеряковой** «Культура русских переселенцев в этнографической коллекции Нововаршавского районного историко-краеведческого музея Омской области» была раскрыта история создания местного музея и охарактеризована его этнографическая экспозиция.

Большой интерес вызвал доклад **О.Г. Сидорской** (Омск) «Виды свадебных ритуальных хлебов украинцев Омской области (по итогам фольклорно-этнографических экспедиций 2006—2008 гг.)», сопровождаемый видеорядом, знакомым слушателям с «поленицей», «лэженем», «шишками», «бороной» и другими формами обрядового хлеба. Исследовательница детально рассмотрела «хлебный» аспект предметного плана украинской свадьбы в Омской области, а также подробно описала функции хлеба в обряде. **Н.К. Козлова** (Омск) в докладе «"Спрятанные крылья" (о географии одного мифологического сюжета)» поставила вопрос о том, как в русских деревнях Омской области оказался один из мифологических мотивов: герой прячет крылья (шкурку) змея-любownika, летающего к женщине, тот перестает к ней летать. По мнению исследовательницы, можно говорить об украинских источниках этого мотива. **Е.П. Малахова** (Омск), уже много лет наблюдающая и осмысляющая разные элементы традиционной культуры, проявляющиеся в большом семейно-родовом белорусском коллективе, к которому принадлежит она сама, представила вниманию слушателей доклад «Похоронные причитания потомков белорусов-переселенцев», построенный на материале похорон, случившихся в ее семье в 2006—2008 гг. По свидетельству исследовательницы, каждый раз на похоронах звучали причитания, отдельные образцы которых докладчица, владеющая традицией, воспроизвела. Сообщение **Н.В. Леоновой**, **А.В. Журбы** и **П.С. Шахова** (Новосибирск) познакомило слушателей с итогами полевого сезона Новосибирской консерватории 2008 г. Среди продемонстрированного аудиоматериала прозвучали чувашские песни.

Главное место в докладах омского семинара заняли различные жанры русского фольклора в их сибирских и уральских разновидностях. **В.В. Блажес** (Екатеринбург) в докладе «Бурлеск в русском эпосе» сосредоточился на комическом эпосе, отраженном в сборнике Кириши Данилова («Гость Терентище», «Чурилья игуменья», «Старец Игренище»). Исследователь предложил называть данные произведения бурлеском,

указав, что в этом жанре главенствует принцип возвышения «низкого». В фольклорном бурлеске серьезный былинный стиль и серьезный мелодический напев сочетаются с шутивным сюжетом, что и создает определенный эстетический эффект. **Т.Н. Якунцева** (Екатеринбург) в докладе «Поэтика сюжетного финала жестокого романа» предложила разграничивать объединенные одной темой несчастной любви романские песни и жестокий романс. В жестоком романсе, по мнению докладчицы, определяющим является трагический финал, маркирующий данный жанр. **Б.И. Осипов** (Омск) в сообщении «Заметки о детском фольклоре» на материале воспоминаний о собственном детстве в Курганской области и более поздних наблюдений охарактеризовал некоторые жанры детской устной словесности.

Отдельный блок докладов был связан с проблематикой прозаических жанров русского фольклора. **Т.Г. Леонова** (Омск) посвятила свой доклад сказке о петушке и курочке (СУС 2021А). Центральным текстом для докладчицы стала запись от одной из омских сказочниц. Текст был записан в обстановке, когда велся репортаж автобиографического характера, в который информант вставляла схематический пересказ сказки, заговор, а затем и полный текст данной сказки. Исследовательница сосредоточилась на «нелогичных» элементах, составляющих разные звенья цепочки сказочных эпизодов, и предложила прочтение этих эпизодов через реликтовые элементы, сохранившиеся в других жанрах (заговоры). В сообщении **М.В. Ёлкиной** (Омск) «Трансформации русской народной сказки о Снегурочке» были рассмотрены 29 вариантов, в результате чего выделены 4 версии сказки. **А.Д. Цветкова** (Павлодар) в своем докладе «Легенды о чудесных явлениях в славянском фольклоре Казахстана» проанализировала современные нарративы о Христе, под видом странника путешествующем по земле и посещающем дома богатей и бедняков. **О.Н. Лобзова** (Омск) в сообщении «Легенда о богородичной иконе "Троеручница"» рассмотрела не совпадающие по сюжету тексты, записанные в Омской обл. Доклад **Т.В. Быструшкиной** (Омск) «Мотивы преданий о переселенцах Тарского уезда Тобольской губернии» был посвящен преданиям топонимического характера.

В.П. Фёдорова (Курган) в докладе «Вербальный код заговоров», опираясь на разработки психиатрической науки, рассмотрела механизмы внушения, связанного со звучащим словом. Особо докладчица остановилась на функции имени (имена заговариваемого, заговариваемого, мифологического персонажа), сосредоточивающего на себе внимание и дающего дополнительные импульсы для внушения. С сообщением **В.П. Фёдоровой** корреспондировал доклад **В.А. Москвиной** (Омск) «Специфика восприятия заговорного слова». Исследовательница отметила высокий статус заговора (особенно лечебного) в современной

культуре и охарактеризовала различную степень доверия заговорам в зависимости от разных форм его бытования: доверие к конкретной знахарке / недоверие к книге; доверие к местному изданию, в котором названа знакомая рецептиенту деревня, из которой происходит заговор / недоверие к московским изданиям и т.д. Тема ведовства и знахарства нашла место также в докладе **И.К. Феоктистовой** и **М. Поповой** (Омск) «Образы колдуний в повести А.И. Куприна "Олеся"».

Богослужбная культура староверов стала предметом доклада **Т.Г. Казанцевой** и **С.Г. Емельяновой** (Новосибирск) «Традиции богослужбного пения староверов-часовенных». Исследовательницы, отметив высокий уровень певческого мастерства староверов и налаженный процесс обучения пению по крюкам, продемонстрировали аудиозаписи, сделанные во время экспедиции 2008 г. **Я.Р. Коздринь** (г. Тара Омской обл.) в своем сообщении «Символ лестницы в русских и украинских духовных стихах» рассмотрел соответствующий символ.

Хорошей традицией омского семинара стало регулярное обсуждение проблем фольклора XX в. **С.А. Моисеева** (Магнитогорск) в докладе «"Человеческие документы" Великой Отечественной войны как фольклорно-этнографический источник (по материалам архивных фондов лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета)» в очередной раз поставила вопрос о семейных рассказах и их отношении к фольклорной культуре, а также коснулась проблемы механизмов культурного выживания в экстремальных условиях войны. **В.Г. Боголюбова** (Новокузнецк) предложила вниманию слушателей сообщение «Письменный фольклор студентов в контексте современной культуры», в котором на убедительных примерах показала связи студенческого фольклора (граффити, интернет-блоги) с письменными и устными формами других социальных страт общества — школы и армии. Связи эти обусловлены возрастным фактором носителей данной традиции, а также определенным подобием школьного, студенческого и армейского сообществ. В докладе **Н.Л. Шестаковой** (Омск) «Детские интерпретации традиционных сказок» было рассмотрено творчество дошкольников в области сказки. Детские нововведения, как показала исследовательница, находят место в концовках сказок (старик сварил яйцо, а золотые скорлупки продали в ювелирный магазин). Докладчица обратила также внимание на создание современными детьми антисказок (волк съел и бабушку, и девочку). Детское словесное творчество, порожденное другим словесным жанром (загадкой), стало предметом осмысления в сообщении **М.С. Старченко** (Омск) «Школа в загадках Дианы Камалетдиновой из рабочего поселка Крутинка Омской области». **Е.Е. Бычкова** (Кемерово) в докладе «Похороны животных, птиц, насекомых в современной детской культуре» продолжила

заявленное ею на прошлом семинаре изучение гендерных аспектов жизни городского двора начала XXI в. По наблюдениям исследовательницы, в известной детской игре-обряде с мертвыми животными (котенок, птичка, бабочка) девочки проявляют элементы традиционного поведения (хоронят животное, украшают «могилку», навешивают ее), мальчики же демонстрируют агрессивное начало (мучают бабочку или котенка, разрушают «могилки», сделанные девочками). **А.П. Баснина** (Кемерово) посвятила свое сообщение источникам формирования детской мифологической картины мира, указав на традиционный фольклор взрослых (колыбельные песни, рассказы о демонологических существах), литературу (актуальная для детской среды «русалочка», явно заимствованная из сказки Г.Х. Андерсена), мультипликационные фильмы («домовенок Кузя») и т.д.

Хотим специально подчеркнуть, что все доклады о современном детском фольклоре были сделаны молодыми учеными. Омскому семинару вообще свойственно активное приглашение к участию начинающих исследователей. Так, соавторами Н.В. Леоновой в названных выше докладах являются студенты Новосибирской консерватории (А.А. Мишкая, А.В. Журба и П.С. Шахов). Другой сотрудник Новосибирской консерватории — **Т.Г. Казанцева** — также подготовила свой доклад совместно со студенткой **С.Г. Емельяновой**. Равным образом в семинаре были представлены доклады студентов Омского гос. университета. Соавтором сообщения **М.А. Жигуновой** является студентка **У.П. Мещерякова**, соавтором **И.К. Феоктистовой** в ее докладе «Образ колдуний в повести А.И. Куприна "Олеся"» стала студентка **М. Попова**. На семинаре прозвучало также сообщение студентки **ОмГУ Е.М. Кавлакан** «О роли фотографа в работе фольклорной экспедиции». Приятно также отметить, что блок сообщений о детском фольклоре, судя по задаваемым вопросам, был с интересом встречен студентами-слушателями, присутствовавшими на заседании.

Обязательным для омского семинара является также обсуждение методических проблем, связанных с преподаванием фольклора на разных уровнях обучения. **О.П. Евчук** (Омск) в докладе «Диалог фольклора и литературы в контексте эстетической парадигмы современного литературного образования» поставила вопрос о формировании у учащихся средней школы посредством произведений литературы и фольклора, входящих в школьную программу, единых нравственных и гражданских ценностей. В связи с этим было высказано пожелание, чтобы в составлении программ по литературе участвовали не только литературоведы, но и фольклористы. **Г.Ф. Надточий** (Омск), выступившая с докладом «Региональный компонент в курсе литературы среднего профессионального образования», рассказала о работе

спецкурса «Литература Омского Прииртышья» в одном из омских педагогических колледжей. Фольклорная составляющая спецкурса проявляется в приобщении учащихся к сборанию произведений народной поэзии в Омске, знакомстве их с народными исполнителями. **И.К. Бековец** (пос. Седельниково Омской обл.) поделилась своим опытом работы с местным фольклорно-песенным материалом (в поселке кроме русских проживают выходцы с Украины и из Белоруссии) в музыкальной школе. Большой интерес вызвал доклад **О.Л. Ермаковой** (Омск) «Русский детский фольклор в Израиле». Исследовательница, несколько лет жившая в этой стране, сосредоточилась на трудностях восприятия русского фольклора в среде детей младшего возраста из семей русскоговорящих выходцев из России и стран СНГ. Обращение к фольклорному материалу — в процессе обучения русскому языку — потребовало актуализировать страноведческий аспект преподавания (необходимость разъяснения в безлесном Израиле, не знающем снега, понятий «лес», «саночки» и др.; сложность перевода традиционных формул «красна девица», «добрый молодец» и т.д.). С проблематикой доклада **О.Л. Ермаковой** сопрягалась сообщение **Н.Н. Репняковой** (Омск) «Использование фольклорных текстов (сказок) при обучении китайскому языку». Докладчица рассказала о развернутой на кафедре китайского языка ОмГПУ работе по созданию учебников для школ, в которых введены уроки китайского языка, а также о роли фольклорных текстов в освоении мировоззрения соседнего народа.

Наконец, назовем серию традиционных для семинара докладов по проблемам диалектологии, прочитанных сотрудниками Омского гос. педагогического университета и Омского гос. университета: «Словообразовательные модели диалектизмов в русских старожильческих говорах Среднего Прииртышья» (**Н.Н. Щербакова**), «Способы концептуализации окружающего мира в русских старожильческих говорах Среднего Прииртышья» (**Т.С. Борейко**), «Термины родства в пословицах и поговорках русского народа» (**О.Ю. Николенко**), «Сибирский ткацкий станок (по данным "Словаря старожильческих говоров Среднего Прииртышья")» (**Л.С. Зинковская**), «Об итогах диалектологической экспедиции в Знаменский район Омской области» (**С.А. Шуйская**).

У омского семинара есть еще одна замечательная традиция — быстрое и оперативное издание сборников, посвященных конференциям. Последняя книга — «Народная культура Сибири: Материалы XVI научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору» (отв. ред. **Т.Г. Леонова**) — вышла в свет в конце 2007 г. Издание материалов XVII семинара должно состояться в ближайшие месяцы по окончании конференции.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

Конференция

**«Традиционные
музыкальные культуры
на рубеже столетий:
проблемы, методы,
перспективы исследования»**

Минувшей осенью отметила свой 50-летний юбилей Лаборатория народной музыки (ныне — Проблемная научно-исследовательская лаборатория по изучению традиционных музыкальных культур) Российской академии музыки им. Гнесиных. Современное название отразило расширение сферы изучаемых искусств: сегодня с исследователями народной музыки в лаборатории сотрудничают музыковеды-медиевисты, специалисты по звуковой культуре православной церковной традиции. Полувековой юбилей одной из ведущих музыковедческих организаций страны был ознаменован проведением **29 октября — 1 ноября 2008 г.** в стенах РАМ Международной научной конференции «Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования», которая состоялась благодаря поддержке РГНФ (проект № 08-04-14038г).

Конференция по своему масштабу, представительности, обсуждаемой проблематике может быть признана узловым, значимым событием в жизни современной науки. Два «крыла» конференции, фольклористическое и медиевистическое, явились, по сути дела, самостоятельными форумами, собравшими ведущих отечественных специалистов и авторитетных зарубежных ученых. Участниками мероприятия стали более 80 ученых почти из 30 городов России и ближнего зарубежья, что позволило не только обменяться идеями, но и составить четкое представление о современном состоянии научных школ в международном аспекте.

Творческая и доброжелательная атмосфера была задана первым заседанием юбилейной конференции, которая была открыта ректором гнесинской Академии — **Г.В. Маярской**, поздравившей всех присутствующих с 50-летием ПНИЛ и охарактеризовавшей значение гнесинской школы в современном этномузыковедении. Научные достижения основателей и нынешних представителей гнесинской фольклористической школы были отмечены в выступлении проректора по научной работе РАМ **Т.Ю. Масловской**. Директор Государственного республиканского центра русского фольклора **А.С. Каргин** свои поздравления сочетал с основательным анализом истории отечественной фольклористики. В его выступлениях были отмечены благоприятные условия для развития музыкальной науки на современном этапе, ее актуальная проблематика.

Содержание и дух пленарного заседания определило сочетание двух тем. Высокая оценка достижений гнесинских этномузыкологов, значение выработанных ими научных методологий неразрывно соприкасались с воспоминаниями о корифеях отечественной музыкальной науки, создавших своими трудами Лабораторию: ее организаторе и первом руководителе **В.И. Харькове**, **Т.В. Поповой**, основателях гнесинской научно-фольклористической школы профессорах **Е.В. Гиппиусе** и **Б.Б. Ефименковой** и других выдающихся музыкантах.

Работа секции этномузыковедения происходила чрезвычайно насыщенно. Уже первый вечер в Музыкальной гостиной дома Шуваловой показал, насколько велик спектр проблем, волнующих представителей современной этномузыкологии.

Крупнейший авторитет белорусской этномузыкологии **З.Я. Можейко** (Минск) в докладе «Руральные народно-песенные традиции в свете ноосферной идеи» подняла животрепещущую проблему сохранности традиционной музыкальной культуры, угроза исчезновения которой так реальна в современном мире.

Выступление известного исследователя адыгского инструментального фольклора **А.Н. Соколовой** (Майкоп) было посвящено проблеме локализации западноадыгской инструментальной традиции. Помимо этого в рамках конференции прошла демонстрация авторского фильма «Потеряли танцы, но остались адыгами» — о современном состоянии традиционной культуры так называемых косовских адыгов, вернувшихся на свою историческую родину после распада СССР. Анализируя сложную культурную ситуацию, исследователь обращается к методам истории, социологии, политологии. Тему адыгского фольклора продолжила **Ф.Ф. Хараева** (Нальчик), предложив вниманию аудитории доклад «Мифология музыкального творчества адыгов».

Иная проблематика была затронута петербургскими исследователями **В.А. Лапиным** и **Е.Е. Васильевой**. Тон размышлений **В.А. Лапина**, отраженных в докладе «Музыкальный язык русского песенного фольклора: историческая поэтика», можно интерпретировать как философский. В поисках новой современной трактовки понятия «фольклор» ученый предложил к обсуждению собственный вариант его жанровой классификации, созданный с учетом исторического развития народно-музыкальной культуры. К высокому уровню обобщений также стремилась **Е.Е. Васильева**, исследовавшая «Тенденции формообразования и универсалии языка музыкально-песенного фольклора». Оба доклада вызвали активную дискуссию.

Актуальная тема междисциплинарного подхода в исследовании народной культуры была озвучена **Т.В. Краснопольской** (Петрозаводск) в докладе «Об изучении форм этнокультурного взаимодействия

в традиционной культуре Северо-Запада России».

О размахе юбилейной конференции красноречиво говорит тематическое разнообразие представленных докладов. Организаторам не без труда удалось объединить их в шесть тематических блоков, соответствующих, кажется, всем ведущим направлениям современных фольклористических исследований. Внутри тематических заседаний доклады демонстрировали существенное разнообразие подходов, методов, ракурсов и нюансов в исследовании каждой темы даже представителями одной научной традиции.

Убедительный пример тому — заседание, посвященное обсуждению музыки свадебного ритуала. В данном случае разнообразие исследовательских подходов определялось, с одной стороны, многоаспектностью темы «музыка и ритуал», а кроме того — сложностью, синтетичностью свадебного ритуала, наличием в нем множества текстов и большого числа кодирующих механизмов. Доклад **Т.Б. Варфоломеевой** (Минск) «Песенные системы белорусских обрядов жизненного цикла» вместил значительное количество материала, посвященного не только свадьбе, но и другим обрядам жизненного цикла: родинному и погребальному. Изложенное по праву может претендовать на роль систематизации белорусского музыкального наследия, связанного с отмеченными жанрами. Значимая линия свадебной музыки белорусских сел — инструментальная — была подробно проанализирована в докладе **И.Д. Назиной** (Минск) «О роли и функции инструментализма в свадебной обрядности белорусов». Эта тема была продолжена в докладе **Т.Н. Казанской** (Москва), посвященном народной скрипичной традиции Смоленщины. Выступление сопровождалось «живыми» иллюстрациями — образцы свадебных наигрышей были исполнены в аутентичной манере самой докладчицей.

Западнорусский свадебный обряд стал предметом исследования также и других участников конференции. **В.П. Калюжная** (Калуга) увидела свою задачу в скрупулезном соотношении музыкальных структур обрядовых песен с ведущими смысловыми линиями южносмоленской свадьбы.

Нынешняя глава гнесинской этномузыкологической школы **М.А. Енговатова** выступила с докладом «Сиротская свадьба Смоленщины в системе обрядов жизненного цикла». На основе анализа фольклорного и этнографического материала докладчица сформировала научную гипотезу о том, что комплекс специальных обрядовых действий и музыкальных текстов, связанных с сиротским статусом молодоженов, имеет сходства с поминальным ритуалом и может трактоваться как «ритуал в ритуале».

В ряде выступлений была отчетливо обозначена региональная специфика исследуемых традиций. В то же время аналитические акценты всякий раз оказывались различными. В докладе **Н.П. Ивановой**



Участники конференции: (слева направо) Т.С. Рудиченко, Н.В. Заболотная, Т.Ю. Масловская, Т.В. Кирюшина, Н.Г. Денисов, А.С. Каргин, М.А. Енговатова. Фото С.А. Жигановой



В кулуарах. З.Я. Можейко и М.А. Енговатова. Фото А.Н. Соколовой

(Ижевск) «Формирование музыкально-обрядового комплекса удмуртской свадьбы» ярко проступила логика кодирования ритуала небольшим количеством обрядовых напевов, а в материалах доклада **С.А. Жигановой** (Москва) «Субрегиональные традиции в условиях музыкальной культуры позднего формирования (на примере кубанской свадьбы)» наиболее интересными явились этнический и динамический аспекты исследуемой культуры.

Специфика полевых исследований свадьбы преобладала в докладах **Г.В. Тавлай** (Санкт-Петербург) «Свадебные песни белорусско-литовского пограничья» и **Н.В. Пилипенко** и **С.А. Сабрековой** (Москва) «Свадебный обряд села Репнино Орловской области: структура и семантика».

Особое отношение гостей и участников юбилейной конференции вызвала тема «Причитания в обрядах жизненного цикла». Работа этой секции имела особый смысл, поскольку была посвящена памяти выдающегося этномузыколога Бориславы Борисовны Ефименковой, 75-летний юбилей которой пришелся бы на

2008 г. Исследование причитаний — одно из ведущих слагаемых творческого наследия ученого. Обсуждение причетной темы на конференции показало, что идеи Б.Б. Ефименковой активно прорастают в современной науке.

Е.Б. Резниченко (Москва) избрала темой своего сообщения одну из свадебных причетных традиций Русского Севера — поморскую. Докладчица проиллюстрировала выступление составленными картами, отражившими результаты многолетней полевой работы автора и сотрудников гнесинской лаборатории. Тема севернорусской причети звучала также в докладе **И.В. Корольковой** (Санкт-Петербург), сосредоточившей свое внимание на одном знакомом элементе жанра — возгласе. **Т.В. Карнышева** (Петрозаводск) в докладе «О соотношении регионального и локального в причетных мелодиях Прионежья и сопредельных земель» на основе данных о заселении и развитии края очертила территории, отмеченные спецификой музыкальной организации обозначенного жанра. Чрезвычайно заинтересовал присутствующих

доклад **И.М. Нуриевой** (Ижевск) «Причитания в традиционной культуре удмуртов». Хотя, по свидетельству автора, даже само существование этого жанра у удмуртов многими ставится под сомнение, материал, показанный в ходе сообщения, вполне убедительно свидетельствовал о перспективности дальнейшей разработки данной темы. Свообразную краску в палитру заседания добавил материал, посвященный зовам-окликациям. О результатах исследования различных словесно-музыкальных текстов, в которых данная семантика проявляет себя наиболее ярко, на смоленском материале докладывала петербургский исследователь **Г.В. Лобкова**.

Отражение особенностей традиционной музыкальной культуры, связанных с ее региональной спецификой, для большинства современных ученых является не столько направлением, сколько обязательным условием исследований. Юбилейная конференция показала, насколько значительны перспективы новых открытий в составе и структуре региональных традиций. Большой интерес в этом плане представляют культуры позднего формирования. Так, довольно обширный круг докладов был посвящен народной музыке сибирского региона: **Н.В. Леоновой** (Новосибирск) «К вопросу о единстве стиля традиционного фольклора русских старожилов Сибири», **Е.В. Минёнок** (Москва) «Украинское село в Сибири и его метрополия: опыт сравнительной характеристики песенного репертуара», **Т.С. Шенталинской** (Москва) «Фольклор "марковцев": к проблеме типологии традиционной культуры метисных групп северо-восточной Сибири». Прозвучала на форуме и тема казачеств юга России. Сложную задачу выявления специфики донского казачьего фольклора решала в своем докладе «Региональные традиции музыкального фольклора донских казаков» **Т.С. Рудиченко** (Ростов-на-Дону); особенности кубанской народно-музыкальной культуры отмечались в упоминавшемся выше докладе **С.А. Жигановой**. **Е.М. Шишкина** (Астрахань) обозначила тему своего доклада как «Особенности культурных трансформаций волжско-немецких традиций к началу XXI века», проакцентировав динамический фактор традиционной культуры немцев, ее трансформации в иноэтничном окружении.

Доклад **Ю.И. Марченко** (Санкт-Петербург) «Песенная традиция Северной Двины (к проблеме изучения поющего фольклора Архангельской области)» сопровождался демонстрацией уникальных записей из фонограммархива Пушкинского Дома. В выступлении **И.В. Мациевского** (Санкт-Петербург) «О специфике региональных исследований традиционной инструментальной музыки» были систематизированы факторы, обеспечивающие региональное разнообразие народной инструментальной игры. В сообщении **О.В. Гордиенко** (Москва) были представлены новые полевые и архивные данные, корректирующие извест-

ные представления о русской пастушеской безладковой трубе.

Специальное заседание конференции было посвящено географии традиционной музыкальной культуры. Прозвучавшие на нем выступления сопровождались показом многочисленных этномузкологических карт и отразили последние достижения восточнославянской музыкальной ареалогии.

Опытнейший исследователь южно-русской народно-музыкальной культуры **Г.Я. Сысоева** (Воронеж), опираясь на данные картографического изучения музыкальной традиции воронежско-белгородского пограничья, в своем докладе «Музыкальные диалекты: критерии и методы выделения» продолжила разработку одного из важнейших фольклористических понятий. Итоги ареалогического исследования свадебного музыкального фольклора смоленского региона предстали в докладе **Л.М. Белогуровой** (Москва), в котором были предложены специфические методы картографирования западнорусского свадебного материала.

Примечательным событием стало участие в работе ареалогической секции представительной группы украинских специалистов, что красноречиво свидетельствовало об активности музыкально-ареалогических исследований в соседней державе. Мелогографический аспект был основным в докладе **И.В. Клименко** (Киев) «Макро- и микроареалогия: результативность на перекрестке методик», обобщившей наблюдения над распространением восточнославянских живных напевов со структурой стиха 4+3. В сообщении **Е.В. Гончаренко** (Сумы) «Мелоеареалогическая вертикаль Полесье—Приднепровье» поднималась проблема картографического описания музыкального фольклора и выделения локальных традиций в сложных условиях этнокультурного пограничья, каковой является территория Сумской обл.

Вопросы методики установления музыкально-диалектных границ рассматривались в докладах **М.В. Скаженик** (Киев) «Календарная мелоеография бассейна реки Уборть (среднее Полесье)» и **Ю.П. Рыбака** (Ровно) — представителя старейшей в восточной Славии львовской этномузкологической школы, выступление которого было посвящено музыкально-диалектологическому структурированию Верхнеприпятской низменности (западное Полесье).

Одна из тематических рубрик конференции освещала проблемы анализа музыкально-фольклорных текстов. **О.А. Пашина** (Москва) в докладе «О принципах структурной типологии русского народного многоголосия» обобщила современные представления об этом уровне песенной системы и отметила существование некоторых лагун, дискуссионных положений, требующих дальнейшей проработки. На существование звуковысотных клишированных конструкторов в узколокальных (очаговых) традициях юга России, сближающих стилистику напевов разных жанров, обратила внимание

Е.А. Дорохова (Москва) в докладе «Мелодико-фактурный тип как системообразующий компонент».

Новосибирская фольклористическая школа структурного направления была представлена на конференции выступлениями **Н.М. Кондратьевой** (Москва) «Критерии определения ступеней звукоряда при реализации скользящих высотных сегментов в вокальных традициях Северной Азии» и **Г.Б. Сыченко** (Москва) «Метод построения диаграмм движения при изучении звуковысотности в типовых напевах пюрков Южной Сибири». Для новосибирцев традиционно использование современных компьютерных технологий в анализе фольклорных текстов, и результаты их применения в очередной раз подчеркнули сложность организации материала, необходимость скрупулезных и точных исследований звуковысотности на микроуровне.

Компьютер и его возможности также были в центре внимания петербургских исследователей **М.А. Лобанова** и **Е.В. Кашириной**, совместный доклад которых назывался «База данных как средство для анализа и поиска мелодических вариантов (на материале русской народной традиции)». Тему работы с фиксирующей аппаратурой продолжил московский исследователь народной хореографии **А.И. Шилин**. В сообщении «Видеофиксация как важнейший инструмент изучения и освоения традиционной хореографии» он познакомил слушателей со специфическими приемами видеосъемки народных плясок и танцев.

Украинский фольклорист **В.М. Коваль** (Львов) в докладе «Заметки по поводу несоответствия музыкально-ритмической формы и структуры стиха» обратился к нескольким ритмическим типам, известным на обширном восточнославянском пространстве, выдвинув гипотезу о существовании их единой праструктуры.

Символично, что на заключительном заседании конференции обсуждалась тема истории и современности традиционной музыкальной культуры. Тематическое ядро составили доклады исследователей из Санкт-Петербургской консерватории, поделившихся опытом работы с архивными источниками, поиска новых форм их сохранения и введения в научный и учебный обиход. В докладе **И.Б. Теплово** «Слуховые записи фольклора экспедицией Песенной Комиссии ИРГО (1893 г.): к проблеме текстологического изучения» раскрывались перспективы работы с рукописями XIX в., в частности, были подробно охарактеризованы полевые дневники С.М. Ляпунова, затронуты вопросы интерпретации некоторых его записей. **И.С. Попова** (доклад «Мультимедийное справочное издание "Музыкальная фольклористика в Санкт-Петербургской консерватории" как способ представления труднодоступных источников») и **А.А. Мехнецов** («Из опыта работы Санкт-Петербургской государственной консерватории по внедрению современных технологий хранения и использования

фольклорных материалов») вновь затронули тему компьютеризации не только научного, но и учебного процесса. Мультимедийные разработки петербуржцев единодушно были признаны чрезвычайно актуальными и заслуживающими самого внимательного отношения научной и педагогической общности.

Поиски новых методов работы по собиранию фольклора в современных условиях объединяют различные по материалу доклады **О.В. Новиковой** из Новосибирска («Современное состояние бурятской песенной традиции: результаты экспедиционного изучения») и эстонской исследовательницы **Ю. Гулджакон** («О методике работы с народными музыкантами в современных городских условиях»).

Нельзя обойти вниманием интересную культурную программу конференции, центральным мероприятием которой стал концерт, прошедший при полном аншлаге в один из юбилейных вечеров в большом концертном зале Академии. В нем приняли участие ведущие музыкально-этнографические коллективы России: фольклорный ансамбль «Русская музыка» (руководитель В. Иванов), возглавляемый А. Котовым ансамбль русской духовной музыки «Сирин», воронежский фольклорный ансамбль «Воля», руководителем которого является Г. Сысоева, «Московский хор рожечников» под руководством Б. Ефремова. Выступление каждого коллектива отличалось высочайшим исполнительским мастерством и вызвало необычайный энтузиазм публики. Много аутентичной музыки звучало и на самих научных чтениях.

Отметим, что золотой юбилей своей лаборатории гнесинские фольклористы и медиевисты отметили выходом в свет новых сборников научных трудов — «Мир традиционной музыкальной культуры» и «Звуковое пространство Православной культуры». К этим же дням было приурочено долгожданное издание одной из последних книг **Б.Б. Ефименковой** «Восточнославянская свадьба и ее музыкальное наполнение». Добавим, наконец, что уже опубликованы материалы прошедшей конференции¹.

Юбилейная конференция продемонстрировала современное состояние российской и восточнославянской этномузкологии, развивающийся характер научных знаний о традиционной музыкальной культуре. Другой очевидный итог — результативность общения ученых, польза интеллектуального взаимодействия исследователей, которое легко преодолевает их языковую, географическую, а порой и методологическую разобщенность.

Примечания

¹ Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Материалы междунар. науч. конф. М., 2008.

**С.А. ЖИГАНОВА,
Л.М. БЕЛОГУРОВА**
(Москва)

*Уважаемые коллеги!***С 1 по 6 февраля 2010 г. Государственный республиканский центр русского фольклора проводит
ВТОРОЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ КОНГРЕСС ФОЛЬКЛОРИСТОВ**

Организационная структура Конгресса предусматривает максимально широкое участие всех желающих в различных формах научных заседаний: секциях, круглых столах, дискуссионных клубах.

В настоящее время планируется работа по следующим направлениям:

1. Актуальные проблемы современной фольклористики

- Фольклор и мифология. Фольклор и обряд. Фольклор и народная религия. «Низшая» мифология, народные верования и демонологические рассказы
- Детский фольклор
- Вербальный фольклор, его жанровый состав и поэтическая структура
- Проблемы и методы исторических реконструкций в фольклористике. Историческая память в фольклоре
- География фольклорных фактов и фольклорные диалекты. Систематизация фольклорных фактов. Проблемы генеральных и вспомогательных фольклорных указателей
- Язык фольклора. Языковая картина мира; стилистика фольклорного текста. Лингвофольклористика. Этнолингвистика
- Фольклор и книжность. Проблемы фольклоризма литературы
- Фольклор в наше время: традиции, трансформации, новые формы. Городской фольклор. Постфольклор. Фольклор и наивная литература
- Методы и методики изучения устных традиций. Сравнительно-типологическое изучение фольклора. Историография российской фольклористики. «Финская школа» сегодня. Наследие структурализма. Комплексная текстология фольклора. Аудиовизуальные методы изучения фольклора
- Фольклор и этнология: точки соприкосновения. Фольклор и межэтнические процессы. Фольклор замкнутых религиозных сообществ: вопросы методологии и исследовательские сложности
- Проблемы этномузыкологии. Жанровая типология музыкального фольклора. Проблемы ареалогического направления этномузыкологии. Проблемы фольклорного исполнительства. Народные знания о музыке устной традиции. Музыкальный фольклор в контексте межэтнических процессов. Современные тенденции в развитии музыкального фольклора в селе и городе. Современные методы изучения музыки устной традиции. Тембр и артикуляция в музыкальном фольклоре: современное состояние проблемы и направления ее исследования. Музыкальный фольклор и образование: история и современность. Музыка устной традиции и СМИ: аспекты взаимосвязей
- Народное декоративно-прикладное искусство
- Хореографический фольклор
- Полевая фольклористика сегодня
- Хранение и публикация экспедиционных материалов. Музеефикация фольклорных артефактов
- Антропология и фольклористика

2. Фольклор в современном общеобразовательном процессе

- Традиционная культура в школьном образовании: учебники, программы, методики
- Опыт преподавания музыкального фольклора в профессиональных, любительских и учебных коллективах
- Этнофольклорный театр: фиксация современной традиции или театральный эксперимент
- Обучение детей основам народного декоративно-прикладного искусства в рамках внешкольного образования

3. Фольклор и средства массовой информации

- Фольклор и СМИ: к вопросу об аутентичности
- Фольклор в Интернет-пространстве
- Популяризация фольклора и традиционной культуры в средствах массовой информации
- Публикация фольклора: аутентичные собрания, научно-популярные сборники, статьи в массовой печати

4. Деятельность учреждений культуры по реконструкции, возрождению и актуализации фольклора

- Фольклор в жизни и на сцене
- Собрание фольклора региона сотрудниками учреждений культуры: программы и методики
- Использование фольклорных традиций в городских праздничных мероприятиях
- Выставки произведений народного искусства: пропаганда традиции или представление элитарной культуры
- Фольклор и краеведение

Приглашаем Вас принять участие в Конгрессе. Заявки следует присылать в электронном виде (в формате Word или RTF) или почтой на адрес ГРЦРФ до 1 октября 2009 г.

Правила подачи заявки: ФИО (полностью); место работы, должность, ученая степень и звание; контактный адрес, телефон и e-mail; название доклада; краткое (не более 200 слов) резюме выступления; потребность в технических средствах; необходимость бронирования гостиницы (указать срок).

Заявки присылать по адресу: e-mail: crf@inbox.ru (с пометкой «Конгресс») или **119034, Москва, Турчанинов переулок, д. 6** (с пометкой «Конгресс») Контактные телефоны: (499) 245-22-05 (Надежда Владимировна Жолудева) (499) 246-38-21 (Варвара Евгеньевна Добровольская)

Оргкомитет оставляет за собой право отклонять заявки участников, темы и резюме выступлений которых не соответствуют проблематике конгресса, а также заявки, поданные позже указанного срока.

Проживание и питание в Москве — за счет организаторов конгресса.

Проезд — за счет командировающей стороны.

ОРГКОМИТЕТ КОНГРЕССА