

ЖИВАЯ СТАРИНА

1(73)2012

**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 **О.В. Белова**

Редколлегия:

С.В. Алпатов

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

С.Ю. Неклюдов

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Дизайн и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Производство и реализация:

Э.Р. Жукова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (499) 246-0233, 245-2205

Факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 22.02.2012. 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»
115598, Москва, ул. Ягодная, д. 12

Рукописи не возвращаются. При перепечатке
ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2012

На 1-й стр. обложки: Анастасия Яковлевна
Башкирова и Нина Ивановна Немцева поют
религиозные стихи по мотивам. С. Шандрово
(Лукояновский р-н Нижегородской обл.).
2006 г. Фото Н.Б. Храмовой. **На 4-й стр.**
обложки: Недавно найденный камень возле
с. Фаличи (Стародорожский р-н Минской обл.
Белоруссии), ставший культовым. На камне
надпись краской: «Камень, исполняющий
желания. Подойди, перекрестись, загадай и
поклонись». 2010 г. Фото М.А. Андрюниной

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕКСТ УСТНЫЙ – ТЕКСТ КНИЖНЫЙ

С.В. Алпатов. «Иерусалимская история» — духовный стих-былина XVIII века	2
И.А. Бессонов. Образ чудовищных птиц в эсхатологических рассказах	4
Н.Б. Храмова. Религиозная поэзия в народных рукописных сборниках конца XX — начала XXI в.: книжные истоки	8
Ю.М. Шеваренкова. Новомученица Дунюшка Суворовская: житие устное и книжное	11
К.В. Бабковская. Петр Акулов — сказочник из Тверской губернии. На грани фольклора и литературы	15

ЛЕТУЧИЙ ЗМЕЙ В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Т.В. Махрачёва. Народные представления об огненном змее в Тамбовской области	19
А.А. Скулачёв. Былички о летучем змее из Вельского района Архангельской области	21
«Вогленный» в фольклоре Кировской области. Предисловие, публикация и примечания Н.С. Петровой	23
О.В. Белова. «Литайти змей к людям...»	24
Е.М. Боганева. «Гаручы зъмей — так ён зваўся»	27
М.М. Валенцова. Словакские поверья о шарканах — крылатых змеях	32

ВИДЕНИЯ И СНЫ В ФОЛЬКЛОРНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Е.В. Сафонов. Типы визионеров	33
М.А. Андрюнина. Визионерский опыт в отношениях между живыми и умершими	36
А.В. Пигин. Слепые птицы, каменная туча и неспокойная совесть	40
А.Б. Ипполитова. Рассказы о сновидениях в Пудожском и Вытегорском районах	42
С.Н. Амосова, М.М. Каспина. Рассказы о снах в современной еврейской традиции	45
В.Е. Добровольская. Запреты и предписания, связанные со сном	48

ЭКСПЕДИЦИИ

Сказки из репертуара Аполлинарии Михайловны Соловьевой. Публикация Т.Н. Бунчук, Е.А. Шевченко	51
--	----

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

М.А. Мухина. О ведьмах, колдунах, волколаках и «знающих» Полесья	55
О.В. Белова. Первый выпуск серии «Фольклор Кубани»	56
А.Б. Мороз. Белорусская «народная Библия»	58
Ю.В. Линник. Размышляя о былинном стихе	59
А.В. Панюков. Новый сборник коми и ненецкого фольклора	62
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	63
И.Е. Посоха. Новые издания ГРЦРФ	64

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир»	64
О.Б. Христофорова. Конференция «Демонология как семиотическая система»	66
С.А. Сиднева. XI Балканские чтения	69
А.А. Скулачёв. Конференция «Языки традиционной культуры»	72

С.В. АЛПАТОВ

«ИЕРУСАЛИМСКАЯ ИСТОРИЯ» — ДУХОВНЫЙ СТИХ-БЫЛИНА XVIII века

Рукописный сборник конца XVIII в.¹ включает три произведения: «Свиток Ерусалимского знамения» (л. 2—боб.), «Сонь пресвятыя владыщицы богородицы. Пресвятыя [так!] хождение Пресвятыя богородицы по мукам» (реально только второй из упомянутых в заголовке текстов, л. боб.—8об.), «Иерусалимская история» (в рукописи без заглавия, без разбиения на строки и знаков препинания, л. 9—12).

Публикуемая нами «Иерусалимская история» представляет собой пограничное сюжетное и жанровое образование между былинами о «Камском побоище» [13. С. 339—344] и духовными стихами круга «Голубиной книги» [6].

Классические варианты былин о гибели богатырей, тесно связанные с литературными повестями Куликовского цикла [1], описывают нашествие Мамая (Скурлыка, Кудреваницы) на Киев, успешное его отражение русскими богатырями, их непомерную похвальбу («А бы кто нас может победить нонче? / Кабы было кольцо в земле, / Поворотили бы мы матери землю. / Как была бы нонче на небо лестница, / Мы пресекли бы всю силу небесную» [13. С. 341]), чудесное воскрешение и умножение войск противника, покаяние и окаменение богатырей («И сделалися моши да святые» [13. С. 342]). Ряд вариантов объединяет сюжеты былин о нашествии на Киев и на Царьград (Илья и Идолище) [3. С. 455—459; 14. С. 73—81].

В ново найденном варианте Иерусалим, который охраняют тридцать богатырей — «все Захарьевичи, все Макарьевичи, все Яковлевичи», — подвергается нашествию 74 орд и 44 царей. На вопрос богатырей: «Можно ли ету силу сметити и оком окинути?» — два израненных «караульщика» отвечают развернутой формулой невозможного: «силы неверныя» больше, чем зверей, деревьев, сучьев и листьев в лесу². Причастившись³, богатыри 12 дней боятся с врагом, «не пиваючи и не едаючи, съ добрых коней не слезаючи». В решительный момент сражения Мать Пресвятая Богородица вопрошає героев, нужна ли им в поле помошь Божия? Самонадеянный ответ: «Не нада нам в поле Божия помошь. Управимся мы с погаными!» — вызывает гнев Богородицы: «богатыри ужастилися, / Промеж

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

собой перърубилися. / Живой на копья
побросалися»⁴.

С этого места типовой сюжет о гибели богатырей получает новое развитие: Богородица обращается к басурманину с предложением креститься и «владать святым Ерусалимам градам»⁵. Отказ противника и его похвальба перевернуть землю, достичь неба и «перърубить всех святых на престоле» вызывает скорую расплату: самого его Богородица «расъшибла по макову зерьышку. / Все богатыри его ужаслися, / Промежь собою перърубилися / Живы на копья по-металиса». Христианские же богатыри «из мертвых живы возьставали», омыли в Ярдане-реке свои «пречистые руки» («наимались оне крове нечистыя, басурманския»), стали владеть «Ерусалимам градамъ по стараму и по прежнему».

Специфика рассматриваемого эпического сюжета обусловлена его близостью к духовным стихам «Голубиная книга» и «Свиток Ерусалимский», а также к апокрифу «Беседа Иерусалимская» («Повесть града Иерусалима»)⁶. Существование рассматриваемых былинных и духовных текстов в рукописных сборниках [3. С. 256—259, 272, 288] и в репертуаре сказителей [13. С. 341—342] стало основой межсюжетных и межжанровых взаимодействий. Возникли сходные зачина: «У нась было въ Ерусалиме граде / При цари Давыде при Евсеевиче, / При сыне Саломоне Давыдовиче...», общие топосы святости: «У нась во святомъ Ерусалиме граде / Течеть матушка Ярданъ река. / Во тои во Ярдане реке / Крестилса самъ Иисусъ Христосъ небесный царь!»⁷ и общие формулы греховности: «За наше великое прегрешение, / За наше великое беззаконіе»⁸, совпадающие ряды эсхатологических примет: «Зделальса трусь и мяtekъ: / Старцы и монахи перъжинилиса, / Брать сестру за себя береть, / Сынь на отца боемъ пошель, / Отецъ на сына судомъ пошель ... Пришла к нам сила неверная».

Особый интерес вызывает центральный образ «Иерусалимской истории» — иноземный нахвалищик «Малай Кит Фарафонтьевич». По остроумной догадке В.А. Ковпика (устное сообщение), речь идет о римском императоре Тите Флавии Веспасиане (79—81 гг.), захватившем и разрушившем в 70 г. Иерусалим. В этом случае имя «Малай Кит» может быть прочитано как искаженное «Флавий Тит» либо как «младший Тит», коль скоро он был полным тезкой свое-

му отцу Титу Флавию Веспасиану (император в 69—79 гг.), под руководством которого начинал Иудейскую войну⁹.

Кроме того, пара *Тит/Кит* регулярно чередуется либо соотносится в целом ряде жанровых контекстов. Если в стихе о «Голубиной книге» указанные имена взаимозаменяемы по вариантам: «Кит (Тит)-рыба, всем рыбам мати» [7. Вып. 2. № 77—80]¹⁰, то в народной поговорке они сопоставлены: «Тит в горе, что кит в море». Не исключено, что подобное соположение несет заведомо ироничный характер: семантика имени Тит — «почет» — снижается образом беспутного водяного чудовища¹¹. Так, Петр Сицилийский писал о павликанском ересиархе Симоне: «Подобно ересиархам, выступившим до него, он, желая приписать себе добрую славу, назывался Титом. Я его назову не Титом, ибо он не был похож на критского епископа, рукоположенного апостолом Павлом, а Китом, потому что он был подобен морскому киту, который скрывается в водах» [12. С. 343].

Известная религиозно-философская интерпретация образа Кита (Левиафана) как символа государственной власти поддерживается в отечественной традиции толкованиями псалма 89 «Животной книги» духоборов — «Царь Давид Евсеевич», близко воспроизводящего структуру и топику стиха о «Голубиной книге»: «Кит-рыба — это земные державцы. Они своими узаконениями, насильственным угрожением удерживают народ в темнозрачном основании» [10. С. 109].

Не следует исключать из числа факторов, мотивирующих рождение имени «Малай Кит», и названия двух мысов — Кит и Мал Кит — восточной оконечности о. Междушарский архипелага Новая Земля, хорошо известного поморам.

Что касается отчества героя «Фарафонтьевич», то оно достаточно широко распространено на Русском Севере¹². В контексте духовных стихов этот патроним получает многоуровневую мотивировку, прежде всего фонэстетическую — по звунию *Фарафон/Фавор*: зачин «Голубиной книги»: «На той земле Сарачинская, / На той горе Фарафонская» [7. Вып. 2. С. 310]; ее космологическая сердцевина: «Отцего же заялась да всѣ Оффрак-гора» [9. С. 228] (с примечанием: «Певица слы-»

шала также «Фарафо́н» [9. С. 781]); а также финал стиха о Страшном суде: «Илья пророк, Илья Анох! / Возьмите вы ружья со громом великим, / Задвиньте вы Фараон гору каменную» [7. Вып. 5. С. 227].

Вторая возможная мотивировка — фonoсемантическая: Фараон — гонитель еврейского народа, Фарафонтьевич — его сын. В этом случае следует обратить внимание на «водяную» составляющую имени Кита Фарафонтьевича и указать на ряд сюжетов этиологических легенд о водяных демонах — «фараонах», потопленных водами Красного моря во время Исхода [2. С. 290—294].

Характеризуя «Иерусалимскую историю» в целом, подчеркнем ее двуединую природу — как памятника рукописной духовной словесности, чреватого литературными и историко-культурными реминисценциями, с одной стороны, и как фрагмента фольклорной традиции XVIII столетия, обнажающего механизмы интертекстуального взаимодействия эпических жанров, с другой стороны.

Для публикации текст разбит на строки, орфография оригинала сохраняется.

У насть было въ Ерусалимѣ градѣ
при цари Давыдѣ при Евсеевиче
при сынѣ Саломоне Давыдовиче
при старцѣ Захаріи сударь
праведныи
здѣлальса трусь и мяtekъ
старцы и монахи перъжинїлиса
брать сестру за себя береть
сынь на отца боемъ пошель
отецъ на сына судомъ пошелъ
за наше великое прегрешение
за наше великое беззаконіе
пришла къ намъ сила невернаѧ
невернаѧ некрещеная
семь десять ордъ и четыре орды
соракъ цареи и четыре царѧ
в начале у нихъ идеть
малай китъ фарафонтьевичъ
какъ по морю морю синemu
по морю морю по каспицкаму
бегутъ тутъ два загоньщичка
а по рускаму два краульщичка
избиты оне изранены
чоканами у нихъ головы
исъпроломаны
кричатъ волять громкимъ голосомъ
охъ ты ои еси царь давыть евсеевичъ
и сынъ саломонъ давыдовичъ
и старецъ захаріи сударь праведныи
за ваше великое прегрешение
// [л. 9об.] за наше великое бѣззаконіе
пришла к намъ сила невернаѧ
невернаѧ некрещеная
семь десять ордъ и четырѣ орды
соракъ цареи и четыре царѧ
в начале у нихъ идеть
малай китъ фарафонтьевичъ
какъ возговорить царь давыть
евсеевичъ

и сынъ саломонъ давыдовичъ
и старецъ захаріи сударь праведныи
охъ ты ои еси два загоньщичка
а по рускаму два к[р]аульщичка
что вы скоро што вы скоро

ужастилиса

можно ли ету силу сметити
и окомъ окинути

какъ вазоворять два загоньщичка
а по рускаму два краульщичка
не можно ету силу сметити
и окомъ окинути
нетъ столько древа стоѧчева
нетъ столько сущия висѧчева
нетъ столько листу падучева
нетъ столько гаду пользучева
нетъ столько зверѧ борзучева
што пришло къ намъ силы неверныѧ
неверныѧ некрещеныѧ
какъ возговорить царь давыть

евсеевичъ

и сынъ саломонъ давыдовичъ
// [л. 10] и старецъ захаріи сударь
праведныи

какъ поганому подумати
какъ нечистому помыслити
на нашъ свѧтъ ерусалимъ градъ
у насть во свѧтомъ ерусалиме градѣ
течеть матушка ярданъ рекѣ
крестилиса самъ Иисусъ Христосъ

небесный царь

какъ поганому подумати
какъ нечистому помыслити
на нашъ свѧтъ ерусалимъ гратъ
у насть во свѧтомъ ерусалиме градѣ
есь матушка фаоръ гора
на тои фаорѣ на горе бытъ роспить
самъ Иисусъ Христосъ небесный царь
какъ поганому подумати
какъ нечистому помыслити
на нашъ свѧтъ Ерусалимъ градъ
у насть во свѧтомъ ерусалимѣ градѣ
стоить Святынѧ Божественнаѧ
во тои ли Святынѣ во Божественнаѧ
стоитъ гробница самово царя

небеснаго

какъ поганому подумати
какъ нечистому помыслити
на нашъ свѧтъ Ерусалимъ гратъ
у насть во свѧтомъ Ерусалиме градѣ
есть три // [л. 10об.] на дѣсять
богатыреи

первые девить все захарьевичи
другие девить все макарьевичи
третие девить все лжовливи
все богатыри те причастилиса
причастивши на бои пошли
оне бились и рубились двенадцать

день

ни пиваочи и ни едаочи
съ добрыхъ коней ни слезаочи
и малава кита фарафонтьевича
много сылы погинула
речеть мать присвата владычица
богородица Ерусалимъская
охъ ты ои еси царь давыть евсеевичъ
и сынъ саломонъ давыдовичъ
и старецъ захаріи сударь праведныи
нада ли тебѣ въ поле божиѧ помощь

охъ ты ои еси мать пресватаѧ
владычица
богородица Ерусалимъская
не нада намъ въ полѣ божия помощь
управимъся мы съ погаными
управимъся мы съ нечистыми
прогнавалась мать присватаѧ

владычица

богородица Ерусалимъская
все боготыри те ужастилиса
промеж // [л. 11] собой перърубилиса
живои на копы побросалиса
речеть мать присватаѧ богородица

Ерусалимъская

охъ ты ои еси малай китъ
фарафонтьевичъ
хочеш ли ты къститисѧ
хочеш ли ты криститисѧ
владать свѧтымъ Ерусалимамъ градамъ
какъ возговарить малай китъ

фарафонтьевичъ

не то было у кита задумана
не то было у малова замышлена
шта бы мнѣ къститисѧ
шта бы мнѣ креститисѧ
владать свѧтымъ Ерусалимамъ

градамъ

какъ бы бытъ столпъ отъ земли
до неба
и было бы кольцо серебрина
поворотлъ бы я всю сырь землю
какъ бы была отъ земли на небо

лесница

всехъ бы святыхъ на престолѣ
перърубиль

а тебя бы пречистую подъ мачь [меч]
подъклонилъ
услышала мать присватаѧ богородица

Ерусалимъская

// [л. 11об.] похвалу Его нечистую
басурманскую
подымала Его сысоко [так!]
попольнебесью

ударела объ сырь землю
расчибла его по макову зерьнышку
всѣ богатыри те его ужастилиса
промѣжъ собою перърубилиса
живы на копы пометалиса
а у царѧ давыда у евсеевича
у сына саламона давыдовича
у старца захаріи сударь праведныи
изъ мерѣтыхъ живы возвытавали
туды жа на бои пошли

и речеть мать присватаѧ владычица
богородица Ерусалимъская

охъ ты ои еси царь давыть евсеевичъ
и сынъ саломонъ давыдовичъ
и старецъ захаріи сударь праведныи
и все три на дивить богатыреи
сойдете вы со горы горы

// [л. 12] идите вы ко ярданѣ ко реке
и умоите вы свое пречистыѧ

ручиньки

наимались оне крове нечистыѧ
басурманьскиѧ

и владеите вы свѧтымъ Ерусалимамъ
градамъ

по стараму и по прежнему

Всей иерусалимъской истории конецъ.

Примечания

¹ РГАДА, ф. 187, оп. 2, ед. хр. 14 (Рукописное собрание ЦГАЛИ. Старые номера дела: на обложке «1580 / № 4», «п. 334»; на л. 1 «N 125 / I.Z.2»). 13 л. Скоропись одного почерка. Пробы пера «Свитокъ», «Сия книга Свитокъ», «радуйтесь праведные о Господе» (л. 1). На отдельном листе (другим почерком) «Молитва Господу нашему Иисусу Христу глаголи в беде и печали».

² Ср.: «Ише силы-то поганою татарскою / Нельзя некак же да всё подумати, / И некак же я тут не мог да сосчитать же всё, / И погана сила всё да подымается / И как вешная грязь да розливается, / И как им некак нельзя да всё подумати» [3. С. 280].

³ Ср.: «Постоим-ко-ся мы за веру христианскую, / И за те же храмы за Божии <...> И поедем мы в далече чисто поле / На рать силу великую, / Поедем мы все покаемся» [14. С. 77].

⁴ Ср.: «Олексей-от был умом слаб, а языком прост, / Говорил Олексей: "Исприсёкли мы всю силу неверную, / А кабы на небо была лисница, / Так исприсёкли мы всю силу небесную". / А тогда Илеюшко вышел из бела шатра, / Взглянул Илеюшко во чисты поля; / Которого секли наядво, из того два стоит, / А которого секли наярое, из того три стоит. / Зашел Илеюшко во белой шатер: / "Нашутили мы, братцы, шуточку не малую, / Которого рубили наядво — два стоит, / А которого рубили наярое — три стоит". / Тогда поехали богатыри во чисты поля / Бить-топтать силу проклятую. / Бились-топтались сутки семеры, / Тогда собрались обратно ко белым шатрам — / Олексей-богатырь на копие скололся» [3. С. 462]; «А Олешенька с Гаврилом — во чисто полё; / На вострых копьях они скололисе» [9. С. 363].

⁵ Любопытной параллелью к данному мотиву можно счесть ироническое именование в памфлетах XVII в. турецкого султана «страж Гробу Господню» [8. С. 34].

⁶ Следует также указать на характерные соответствия ряда мотивов «Иерусалимской истории» и духовного стиха о Федоре Тироне: «Святы Константинову граду», царю Константину Сауловичу угрожает «царь иудейский» со всей силой «жидовской, басурманской». Нашествие отражает Федор Тирон, «не пиваючи, не едаючи, / Со добра коня не слезаючи». После битвы героя «завидела коня потного. / Повела поить на синё море <...> / Обмывати крови жидовския, / Жидовския, басурманския» [11. С.106—112].

⁷ Ср. также формулу невозможного: «Какъ поганому подумати, / Какъ нечистому помыслити / На нашъ святы Ерусалимъ градъ?!» — в «Иерусалим-

ской истории» и в исторической песне об осаде Соловецкого монастыря: «Нельзя об том подумати / А нельзя же и помыслити, / Как порушить веру правую <...> Нельзя, государь, подумати / На то место на святое» [11. 362].

⁸ Ср. аналогичные формулы в стихах о грешной душе: «за великое мое прегрешение / за премногое мое беззаконие» [11. С. 292—294].

⁹ Ср. типичное распределение персонажных ролей эпических противников: в походе на Киев Батыгу сопровождает сын Батыга Батыгович [5. № 60].

¹⁰ Отметим, что и Федор Тирон в поисках унесенной змеем матери переправляется через море по хребту Кит (Тит)-рыбы [11. С. 112].

¹¹ Ср., например, также сниженное именование героя пьесы А.Н. Островского «В чужом пиру похмелье» Тита Титыча Брускова Китом Китычем.

¹² Фамилия Фарафонтьев происходит от просторечной формы имени Ферапонт — *Фарафон* [15. С. 51].

Литература

1. Азбелев С.Н. Былины об отражении татарского нашествия («Ермак и Калин», «Камское побоище», «Илья и Калин») // Русский фольклор. Л., 1971. Т. 12. С. 162—180.
2. Белова О.В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.
3. Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков. М.; Л., 1960.
4. Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи). М.; Л., 1961.
5. Гильфердинг А.Н. Онежские былины. Т. 1. М., 1949.
6. Каган М.Д. Голубиная книга // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3; Ч. 1. СПб., 1992. С. 216—219.
7. Калики переходные: Сб. стихов и исследование П. Бессонова. Вып. 1—6. М., 1861—1864.
8. Легендарная переписка Ивана Грозного с турецким султаном // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 16. СПб., 2010. С. 34—39.
9. Марков А.В. Беломорские старины и духовные стихи. СПб., 2002.
10. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В.Г. Бонч-Бруевича. Т. 2. СПб., 1909.
11. Народные духовные стихи / Сост. и comment. Ф.М. Селиванова. М., 2004.
12. Петр Сицилийский. «Полезная история» // Византийский временник. Т. 18. М., 1961. С. 323—353.
13. Протт В.Я. Русский героический эпос. М., 1958.
14. Свод русского фольклора. Былины. Т. 5. СПб., 2006.
15. Убенгаун Б.О. Русские фамилии. М., 1995.

И.А. БЕССОНОВ

ОБРАЗ
ЧУДОВИЩНЫХ ПТИЦ
В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ
РАССКАЗАХ

В народных эсхатологических рассказах, бытующих на территории славянских стран, встречается мотив «железного», «механического» мира: появление железных птиц, железных коней и железной паутины (проводники), которая перед концом света опутает весь мир. Этот мотив исследовали К.А. Маслинский [8] и М.А. Козлова [7]; А.Ф. Белоусов рассматривает его как важную составляющую образа «металлического мира» в народной эсхатологии [2]. В данной статье рассматривается образ железных птиц в эсхатологических рассказах, его происхождение, структура и функционирование.

Рассказы о железных птицах главным образом распространены в крестьянской среде, включая старообрядцев. Для современных горожан, в том числе православных, этот мотив нетипичен, не встречается он и в пророчествах русских святых и старцев.

Как правило, о появлении птиц просто сообщается как об одном из признаков наступающего конца света (наряду с появлением железных коней и паутины). Эти птицы неизменно ассоциируются с современной авиацией:

Миша-то Иванов был, у него дедко было девяносто годов, да дедко всё читал [Библию]. Придёт, а он: «Ой-ёй-ёй, девки! Доживём — деревню всю проволокой обмотают. По нёбу залетают железные птицы». А мы хохочём — молодые были: «Чего, дедушка, ты тут ворожишь? Какие железные птицы? Кто обмотает проволокой деревню?» Всё так и есть. Там так и написано (с. Кречетово, 1996 г., КА).

[Увидев самолёт, старики говорили:] Конец света: летит сверху. Железная птица летит. Конец жизни, значит, конец света <...> Испугались (с. Казаково, 1998 г., КА).

У нас двоюродный брат нашёл Библию <...> В Библии там всё было и написано <...> Что в последнее время будут... по полям будут ходить стальные кони, будут летать стальные птицы (с. Лекшина, 1998 г., КА).

ИГОРЬ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕССОНОВ,
канд. филол. наук; Гос. республиканский
центр русского фольклора (Москва)

Чудовищные апокалиптические птицы часто связываются не только с железом, но и с огнем. Они либо называются огненными, либо извергают огонь:

Вот, например, у моего отца была Библия. И вот, верите, я сейчас вспоминаю, такая толстая книжечка, и я в ней, тогда не было ни свету, ни электричества, ничего. И я так сидела, открыла, почитала. И там написано: «Придёт время, будут летать в небе огненные птицы. Будут каркать — там так написано — по-своему. Они будут каркать огнем. Весь белый свет будет опутан столбами и проволокой» [8. С. 102].

Там [в Библии] предсказания, они все, между прочим, совпадают. Там, значит, пишут так — значит, будут огненные птицы, стальные кони... (с. Ошевенск (д. Ширяиха), 1999 г., КА).

Обычно железным птицам, несмотря на их устрашающий вид, не приписывается никаких конкретных функций; они являются только *знамением* конца света. Однако в некоторых текстах мы находим описание их действий:

А ведь вот... А в Библии уже это всё писала. Писала, что будут — будут, грят, глаза клевать железные птицы, будут железные кони по земле ходить (д. Лукино, 2001 г., КА).

Наконец, в рассказе, записанном автором от вятской крестьянки-старообрядки В.Н. Кочкиной, содержится еще более интересное описание:

Птицы будут, говорит, с человеческими волосами на голове летать, вырывать, говорит, будут плоть из этого... (с. Шурма Уржумского р-на Кировской обл., 2004 г., АКФ, т. 7, № 103).

Таким образом, мотив устойчиво связывается с библейским текстом; упоминание о чудовищных птицах является неизменным компонентом «рассказов о сбывшихся предсказаниях» — наиболее фольклоризованной формы эсхатологического рассказа.

Рассмотрим источники указанного мотива и историю его развития. Очевидно, что отождествление чудовищных птиц с авиацией — позднее явление. Этот образ упоминается уже в записях XIX в.: «Для умерщвления же людей живущих слетят находящиеся до сих пор на небе птицы с длинными железными клювами» [13. С. 195]. Однако ни библейские тексты, ни святоотеческая литература, ни.apокрифы этого мотива не содержат.

Наиболее раннее упоминание о чудовищных птицах находим в популярных в Греции и Албании пророчествах св. Космы Этолийского — греческого просветителя и проповедника XVIII в. Св. Косма пользовался огромной популярностью среди населения Эпира, как греков, так и албанцев и турок. Его пророчества об освобождении Константинополя широко известны и в современной Греции. Греческая рукописная традиция, восходящая к началу XIX в. [6. С. 238], также содержит целый ряд эсхатологических пророчеств св. Космы, местами поразительно напоминающих славянскую фольклорную традицию:

69. По небу будут летать птицы с металлическими носами и крыльями.

70. Вас съедят птицы с железными клювами (курсив мой. — И.Б.)

72. Придёт время, и по степи будут разъезжать повозки без лошадей.

73. Появятся железные лошади, передвигающиеся чрезвычайно быстро.

74. Придёт время, когда весь мир будет опоясан (связан) одной ниткой [5. С. 158].

Как видно, в пророчествах соединяются три мотива, известных народной славянской традиции: появление железных птиц, железных коней и опоязывающей мир нити (аналог паутины в славянской традиции). В ряде случаев мы находим почти текстуальную перекличку с народными рассказами:

Птицы будут, говорит, с человеческими волосами на голове летать, вырывать, говорит, будут плоть из этого. И вода вот вся высохнет, в огородах ничего не будет расти. Но это там написано у нее, у прабабушки, видимо, записала. <...> Под конец-то света люди, говорит, уже бессильные будут. У них, говорит, даже смертей-то не будет, вот в этой тетради написано. Они не будут умирать, а у них один бок будет гнить, а другой, говорит, заастать. И эти люди пойдут ко своим родителям на могилу, руками, говорит, будут разгребать и скажут: возьмите нас, мы уже, говорит... (В.Н. Кочкина, с. Шурма Уржумского р-на Кировской обл., 2004 г., АКФ, т. 7, № 103).

Ср. с пророчеством Космы Этолийского:

68. Вы увидите, как люди будут летать по небу, словно коршуны, и посыпать огонь на мир. Те, кто будут жить тогда, побегут на кладбище и будут кричать: выходите, мёртвые, чтобы мы заняли ваше место [5. С. 158].

Связь текстов, по-видимому, не выходит за рамки сочетания общих мотивов и близкого образного решения мотива «поиска смерти». Судя по всему, в основе обоих текстов лежит один общий источник — Апокалипсис, где изображается чудовищная саранча с «железными бронями», причиняющая людям такие страдания, что те возжелают смерти, но не найдут ее:

И из дыма вышла саранча на землю, и дана ей была власть, какую имеют земные скорпионы. И сказано было ей, чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на чelaх своих. И дано ей не убивать их, а только мучить пять месяцев; и мучение от нее подобно мучению от скорпионов, когда ужалит человека. И в те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее; пожелают умереть, и смерть убежит от них. По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну; и на голове у ней — как бы венцы, похожие на золотые, лица же ее — как лица человеческие. И волосы у ней — как волосы у женщин, а зубы у ней были как у львов. На ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ее — как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну; у ней были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах ее были жала (Откр. 9: 3—10).

(Ср. также соответствия: волосы, «как у женщин», у апокалиптической саранчи и «птицы с человеческими волосами» из приведенного выше устного текста.)

Образ описанных в Апокалипсисе чудовищ возник в результате длительной исторической эволюции. Его непосредственным источником послужило изображение нашествия (возможно, навеянное вторжением скифов в Переднюю Азию в 612 г. до н.э. [3. С. 269]) в книге пророка Иоилля, описывающее «народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в родах родов. Перед ним пожирает огонь, а за ним палит пламя; перед ним земля как сад Едемский, а позади него опустошенная степь, и никому не будет спасения от него» (Иоил. 2: 2—3). Целый ряд образов Откровения Иоанна Богослова напрямую отсылает к описанию нашествия в книге Иоилля: «Скачут по вершинам гор как бы со стуком колесниц» (Иоил. 2: 5), «зубы у него — зубы львиные, и челюсти у него — как у львицы»



«Прузи» (саранча), выходящие из бездыны при звуке трубы пятого ангела. Миниатюра из Апокалипсиса XIX в. Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, № 1791, л. 92об. Фото В. Жукова

(Иоил. 1: 6). Упоминается в книге Иоилия и саранча: «Оставшееся от гусеницы ела саранча, оставшееся от саранчи ели черви, а оставшееся от червей доели жуки» (Иоил. 1: 4) (следует отметить, что русский перевод данного стиха перефразирует оригинал, в котором говорится о четырех видах саранчи [3. С. 272]).

Каким же образом саранча из Апокалипсиса могла превратиться в чудовищных птиц из народных рассказов? По нашему мнению, тут сыграл роль целый ряд факторов. Во-первых, изображения саранчи в лицевых апокалипсисах (пользовавшихся в XVII—XIX вв. огромной популярностью) и на церковных фресках могли дать повод отождествить ее с фантастическими антропоморфными птицами древнерусской книжности (Сирин, Алконост). Саранча предстает как летающие ящерицы или кузнецики с женскими лицами, увенчанными золотыми коронами, птичьими крыльями и жалами на хвостах. Интересно свидетельство митрополита Харьковского Никодима, в 1970-е гг. посетившего Дионисианский монастырь на Афоне:

Неизгладимое впечатление на всех нас, паломников, произвело посещение Дионисианского монастыря «...» Там находится галерея, стены которой расписаны 400 лет тому назад необычайно одаренным художником-монахом. Он, несомненно, обладал, кроме дара художника, еще и даром предвидения. Четыре столетия тому назад он изобразил на стенах галереи птиц с железными клювами, из которых извергается всесипеляющий огонь. Прямо во время полета птицы несут яйца.

При падении этих яиц на землю возникают грибовидные облака, которые как две капли воды похожи на облака, образующиеся при взрывах атомных бомб [9].

Нам не удалось найти изображения птиц на фотографиях знаменитых настенных изображений Страшного суда в Дионисианском монастыре; да и сомнительно, что по фресковому изображению можно определить, что у этих птиц «железные клювы». Однако на фресках Дионисианского монастыря изображена саранча в виде кузнечиков с женскими головами, птичьими крыльями и хвостами скорпионов на фоне грибовидного облака дыма. Скорее всего, митрополит Никодим видел именно эту картину — а впоследствии его просто подвела память, заставив обратиться к образу популярной народной легенды. Также можно сопоставить описанное изображение с приведенным выше предсказанием св. Космы: «Вы увидите, как люди будут летать по небу, словно коршуны, и посыпать огонь на мир».

Другой причиной отождествления саранчи с птицами могла стать неясность славянского текста Откровения, где саранча называется церковнославянским словом *пруг* (мн. ч. *прузи*), которое к XVII в. в восточнославянских языках заменилось тюркским заимствованием *саранча* [14. С. 140] и стало непонятным большинству читателей. В то же время из Апокалипсиса было очевидно, что «прузи» выступают как вредители сельскохозяйственных культур: «...да не вредять травы земные, ни всякого злака, ни всякого дерева» (Откр. 9: 4), благодаря чему могла возникнуть ассоциация с птицами.

Устойчивая ассоциация чудовищных птиц с огнем может быть обусловлена следующим за описанием саранчи отрывком из Апокалипсиса: «Так видел я в видении коней и на них всадников, которые имели на себе брони огненные, гиациントовые и серные; головы у коней — как головы у львов, и изо рта их выходил огонь, дым и сера» (ср.: «они будут каркать огнем» [8. С. 102]).

Ассоциацию апокалиптической саранчи с птицами мы находим и в фольклорных текстах — эсхатологических духовных стихах:

Пошли от Черного моря страшных зверей,
Головы у них человечьи, власы до земли,
И те поедят скоты ваши и поля ваши.

Наведу на землю вашу гады,
Страшных зверей, аспиды и скорпию,

И те поедят землицу вашу.
И еще пошли на вас птицы и мухи,
И те начнут есть плоть вашу и пить кровь вашу [11. С. 222].

Как видно, в стихе упоминается множество «страшных зверей»: аспиды (змеи), скорпионы, птицы, муhi, но не говорится ни о «саранче», ни о «пругах». Единый образ как будто рассыпается, выделяя из себя животных, из которых изначально был сконструирован.

Образ летающих чудовищ мог проникать в народную традицию не только через Апокалипсис, но и опосредованно, через Житие Андрея Юродивого, где содержится подробный рассказ о конце мира, включающий, в частности, такой эпизод:

А тем, кто поверит антихристу, Господь Бог пошлет крылатых зверей, по слову Иезекиля, имеющих на хвостах своих жала, наполненные ядом. И те, у которых не будет на челе знака печати Христовой, цельного и чистого, будут укушены этими зверями и, отравленные опасным ядом, умрут горестной смертью [4. С. 112].

Есть еще один фрагмент Апокалипсиса, который мог стать источником народных рассказов о чудовищных птицах:

И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце; и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим посередине неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысячечальников, трупы коней, трупы всех свободных и рабов, и малых, и великих (Откр. 19: 17–18).

В русских лицевых апокалипсисах существовало две типовых иллюстраций к этим строкам. В одном случае изображался ангел, стоящий на солнце в середине неба, и множество хищных птиц (скорее всего орлов), слетающихся к нему со всех сторон. На второй изображалась эсхатологическая битва: войска земных царей поражаются воинством ангелов, а с неба на них устремляется множество хищных птиц (ср. приведенную выше запись из сборника П.П. Чубинского — данный текст, скорее всего, сложился под влиянием описанных иллюстраций, изображающих хищных птиц, которые слетаются на землю, по направлению к сражающимся воинам).

Таким образом, источником образа чудовищных птиц стали два отрывка из Апокалипсиса и книжные иллюстрации к ним. Именно по этой причине этот образ стал однозначно ассоциироваться с Библией. Однако библейского текста было бы явно недостаточно для сложения образа железных птиц, если бы он изначально не присутствовал в сознании читателей.

В восточнославянской традиции образ железных птиц встречается в целом ряде фольклорных жанров, чаще всего в заговорных текстах: «Под восточной стороной есть трех девять птиц: носы железны, крылья булатны...» [10. № 2153]; «Под восточной стороной стоит дерево, на том дереве сидят птицы, железные носы, булатные когти» [10. № 620]. В некоторых заговорах говорится и об огненных птицах: *птица огненная, когти белы, нос булатный* [10. № 1538]. Формульное выражение *железные носы* мы находим и в заговорах против укусов ос: *осы, железные носы* [10. № 975, 976, 978, 979]. Функция железных птиц в заговорах состоит в выклевывании болезней, любовной тоски, сглаза и т.д. Зачастую ту же функцию в заговорах выполняют другие персонажи, например, щука, зубы железны, крылья железны [10. № 1544] и т.д. Для некоторых заговоров в принципе характерно использование названий металлов (железный, золотой, медный) как сквозных эпитетов, применяющихся ко всем реалиям, встречающимся в заговоре, например: «Стоит ступа железная, на той ступе железной стоит стул железный, на том стуле железном сидит баба железная, и прялица у ней железная, прядет она кужель железной» [12. С. 320–321]. Таким образом, железные птицы являются вполне органичным компонентом художественного мира русских заговоров.

Образ железных птиц иногда встречается и в других фольклорных текстах. Так, в сказке из сборника А.Н. Афанасьева «Золотая гора» героя, зашитого в лошадиную шкуру, в «иное царство» переносят «вороньи черные, носы железные» [1. С. 218]; в finale сказки они заклевывают «семисотного купца», антагониста героя. В сборнике Кирши Данилова также фигурируют вороны с железными клювами: в них превращаются сыновья Соловья-разбойника, пытаясь заклевать Илью. Таким образом, в сказках и былинах железные птицы предстают как вороны с железными клювами; они ассоциируются со смертью и с иным миром и представляют опасность для человека. Очевидно, что ассоциация этих птиц с «последними временами» представляется вполне естественной.

Таким образом, образ чудовищных апокалиптических птиц начал складываться самое позднее в XIX в. (а скорее всего,

на 100–150 лет раньше). По всей видимости, он бытовал в разных вариантах: как в образе фантастических служенщин-полуптиц (переосмысленная саранча Апокалипсиса), так и в образе птиц с железными клювами (фольклорный образ, подкрепленный иллюстрациями к лицевым апокалипсисам). У нас нет оснований полагать, что эти образы тогда занимали важное место в народных эсхатологических рассказах.

Все изменилось в 1910–1930-е гг. В боевой авиации, применявшейся в Первой мировой и Гражданской войнах, русские крестьяне увидели чудовищных птиц из апокалиптических пророчеств. В 1920–1930-е гг. образы «железных коней» — тракторов и «железных птиц» — самолетов закрепляются в фольклорной традиции, во многом под влиянием речевых клише того времени:

...А в Библии уже это всё писала. Писала, что будут, будут, грядт, глаза клевать железные птицы, будут железные кони по земле ходить. Так вот кони-то железные-то, кони-то — это трактора-то пахали землю. А железные птицы — самолёты-то. Те песни-то: «Мы с железным конем все поля обойдем, соберем, и посеем, и спашем» (д. Лукино, 2001 г., КА).

По свидетельству В.П. Аникина, представление о железных птицах — самолетах и их ассоциация с концом света уже в 1930-е гг. стали общераспространенными. В эсхатологических рассказах складывается образ металлического мира: железных коней, железных птиц и железной паутины — проводов. Художественный мир эсхатологических легенд 1930-х гг. начинает напоминать художественный мир заговоров с его сквозными металлическими эпитетами. Синкретический по своему происхождению образ чудовищных птиц становится одним из центральных образов народной эсхатологии, оставаясь таковым до 1990-х гг.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 1985. Т. 2.
2. Белоусов А.Ф. Последние времена // Aequinoct: Сб. памяти А. Меня. М., 1991. С. 9–33.
3. Вейнберг Й. Введение в Танах. Пророки. Иерусалим; М., 2003.
4. Житие Андрея Юродивого. СПб., 2001.
5. Зоитакис А. Житие и пророчества Космы Этолийского. М., 2007.
6. Зоитакис А. Традиционное просветительство в Греции в XVIII в.: Косма Этолийский и Никодим Святогорец. М., 2008.
7. Козлова М.А. Конец света и время настоящее. Эсхатология в современной деревне // Полевые исследования студентов РГГУ. Вып. 3. М., 2008.
8. Маслинский К.А. Эсхатологические рассуждения современных крестьян // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 91–104.
9. Никодим, митрополит. На Востоке Ойкумены (<http://www.voskres.ru/bogoslovie/nikodim6.htm>).
10. Русские заговоры и заклинания. М., 1998.
11. Стихи духовные. М., 1991.
12. Топорков А.Л. Заговор в русской рукописной традиции XV–XIX вв. М., 2005.
13. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. Т. 1. СПб., 1872.
14. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка. Т. 2. М. 1999.

Сокращения

АКФ — Архив кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова.
КА — Каргопольский архив РГГУ.

Н.Б. ХРАМОВА

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЭЗИЯ В НАРОДНЫХ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКАХ КОНЦА ХХ — НАЧАЛА ХХI в.: КНИЖНЫЕ ИСТОКИ

(по материалам фольклорного архива ННГУ им. Н.И. Лобачевского)

Народные религиозные поэтические произведения, бытующие среди христиан России, возникли на стыке устной и книжной традиции, и уже в XIX в. исследователи пытались найти конкретные источники отдельных сюжетов и образов этих произведений. В основном внимание ученых привлекали «классические» духовные стихи¹; поздние религиозные стихи («канты», «псалмы», «стихи литературного типа и происхождения»²) с этой стороны почти не изучались³. Данная статья — попытка рассмотреть на материалах Нижегородской обл. взаимодействие устной и книжной культуры в народной религиозной поэзии XX в., выяснить, как пополнялся репертуар духовных стихов и произведения каких авторов были заимствованы народной средой.

Экспедиционные материалы из архива ННГУ, записанные за последние два десятилетия, позволяют говорить о преобладающем письменном распространении религиозных поэтических произведений в Нижегородском крае в XX в. Целые тетради и отдельные стихи⁴ верующие переписывали друг у друга, могли дарить собратьям по вере, пересыпать в письмах. Вот типичные примечания собирателей, сопровождающие скопированные тексты стихов: «Тетрадь ... переписана у Михаила Большакова из с. Дунаевы Поляны» [1]⁵; «Тетрадь досталась ... от другой богомольной старушки, когда информант посещала Воскресенское» [2]; «Тетрадь эта досталась Клавдии Фёдоровне от женщины-старообрядки, к которой она часто ездила» [3]; «Духовные стихи списывала в детстве по просьбе матери. Информант не помнит, от кого были принесены стихи» [4]; «Один стих выслала в письме подруга Ворожцовой А.Ф., уехавшая на Север к дочери» [5] и т.п. О том же сообщают и сами информанты, отвечая на расспросы собирателей, от кого они узнали стихи: «Ну у кого-то взяла стихи и тоже так его прочитала и написала» [6]; «Это с тетрадей с чужих уже» [7]; «Эти вот стихи-то я в прошлом году списывала» [8]. Стихи могли заучиваться с голоса от односельчан или пalom-

ников, но таких сведений мало: «Нас много учил этот, только мы еще глупы были, вот Петенька-то Савельев. Ходил, нас собирает всех, весь молодежь вот» [9]; «Ходили с матерью туды (в Саров. — Н.Х.) ... Здесь кременки шли, они запели стих ... "Христос с учениками из храма выходит". ... Вот этот они стих так они служили! А мы плакали с матерью сидели» [10].

Лишь изредка записывались ответы, что стихи были заучены или переписаны из печатного издания: «Вот это недавно из какой-то книги выписывала» [11]; «Дочь Иродиады», девчонки, вот ведь есть у меня это в численнике. Этот... такой просто стих, я его весь знаю, весь знаю. ... Я несколько их заучила этих» [7]. При этом конкретные издания, откуда были взяты тексты, информанты называют редко: пояснения типа «стихотворение... это тоже, наверное, из "Сам себе лекарь"... Не помню, не написала тут» [11] в материалах единичны. Обычно информанты указывают, что тексты узнали или получили от родственников или знакомых («давнишние, еще мамины» [8], «местные, вот тёткины» [12], «старушка была» [13], «это из поколения в поколение идет» [14]), а некоторые владелицы тетрадок даже утверждают, что такие стихи в газетах или книгах не встречаются: «...В газете нет ни единого стиха» [15].

Несмотря на немногочисленность ответов, указывающих на печатное издание как на источник, из которого заимствуются тексты религиозной поэзии, можно предположить, что таких заимствований гораздо больше. Подобные предположения высказывают даже информанты: «Они (молитвы и стихи. — Н.Х.) с книжек где-то кто-то находит. Вот у нас сноха живет в Яранске дак, ой! А какие в книге-ти стишк-ти дак...» [16]; «Там есть девушка, которая... мы раньше молились вместе. Она всем, всем писала вот по такой тетради. ... [А откуда она стихи узнает?] Из книг, из божественных книг, и из головы, просто... как сама сочиняет» [17]. Из материалов фольклорного архива ННГУ известно, что в среде христиан Нижегородской обл. действительно бытуют дореволюционные и современные печатные издания, содержащие религиозные поэтические анонимные и авторские произведения.

В 2005 г. жительница с. Полянское Тонкинского р-на старообрядка Александра Сергеевна Шубина показала фольклористам несколько листов старообрядческого печатного стиховника, доставшихся ей по наследству от родственников. Раньше информантка изредка читала эти стихи, но сейчас они, по ее словам, ей стали не нужны, поэтому она без сожаления отдала собирателям и листы стиховника [18], и две свои тетради с записями религиозных текстов (в основном стихов)⁶. Сохранившийся фрагмент печатного сборника представляет листы 56—62 и 64 с текстами стихов: «СТИХИ КБ» [25], «ОСНОВНИЙШІ ІІ КІНОВАРСЬ ВЫГОРЦЬКАГО ІІЩІЖІТЕЛЬСТВА, ІНДРЕВ ДЕНІСІВІЧЪ», «СТИХИ КБ» [26], «НАСТОДЦІВ ІІ ПРОШЛОЕ. (ВІ ГОДОВИНІ ЗІРО [17-го] АПРІЛЛ АЦІВ [1905])», «СТИХИ КБ» [27]. «НИКОН» дійлі дақно міннұшынхан діней, преданіе старини Глубокой» (без окончания). В 2005 г. ни один из этих трех стихов в рукописных сборниках старообрядцев Тонкинского р-на не встретился, хотя, по словам старообрядки из с. Большое Содомово, стих «Никон» прежде в районе был известен («Я слыхала, читывала...» [19]). Ранее стих о Никоне записывался среди старообрядцев в Уренском р-не в 1985 г. [20] и в Городце⁷. Сравнение уренского и городецкого вариантов с текстом из фрагмента печатного стиховника, принадлежавшего А.С. Шубиной, показало, что различия между ними минимальны (пропуск отдельных слов, отличия в расстановке пунктуационных знаков и т.п.). Это указывает на то, что стих «Никон» в репертуар уренских и городецких старообрядцев попал напрямую из какого-то печатного источника, возможно, из такого же сборника, отдельные листы которого сохранялись А.С. Шубиной⁸. Ясно и то, что стих о патриархе Никоне не единственный, заимствованный нижегородскими старообрядцами из книжных изданий.

В рукописные тетради верующих, принадлежащих к Русской православной церкви, религиозно-поэтические тексты из печатных источников также попадали. В 2005 г. пожилая жительница Тоншаевского р-на Антонина Лоскутова, показывая свою тетрадь с духовными

Наталия Борисовна ХРАМОВА,
канд. филол. наук; Нижегородский гос.
ун-т им. Н.И. Лобачевского

стихами и молитвами, сказала, что тексты некоторых стихов она переписала из тетради матери, а та в свою очередь списывала их с разных книг [21]. Несколько разрозненных листов одного такого дореволюционного печатного сборника духовной поэзии до сих пор хранятся у Лоскутовой. На сохранившихся листах сборника были следующие стихи, в ряде случаев с указанием автора: «Песнь к друзьям» (без указания автора), «Из откровения Господня» (архим. Макарий), «Плач Богоматери» (пер. с лат. В. Жуковского), «Грешник и Магдалина» (Л. Играгин), «Не здесь, не здесь страна родная...» (свящ. Илья Легатов), «Два ангела парили над грешною землей...» (В. Бажанов), «Слава, слава в вышних Богу» (без указания автора), «Люди, люди! братья, братья! Что вы гоните Христа...» (Здешний), «О, Мать Пресвятая! Утри слезу с ланит...» (без указания автора), «Чудо святого Спиридона Тримифунтского» (иер. С. Святогорец), «Странник» («Ты куда идешь, скажи мне, странник с посохом в руке...») (без указания автора), «Сокрой свое горе от взоров чужих», «Блудный сын» («Бродил я далёко в чужой стороне...»⁹; без окончания). Многие из перечисленных стихов встречались нам в рукописных тетрадях¹⁰, и, возможно, отдельные стихи попали в народную среду из такого же сборника или из схожих изданий¹¹. В тетрадях А. Лоскутовой не записано ни одно из указанных выше произведений, но стих «Странник» [21], который информантка знает наизусть, был заучен ею именно с этих печатных листов.

В том же Тоншаевском р-не среди многочисленных рукописных записей и печатных изданий (как полных, так и фрагментарных), хранящихся у Нины Андреевны Лобастовой (1928 г.р.)¹² из с. Ошминское, был найден лист формата А3 дореволюционной печати со стихом «Райская птичка» и иллюстрацией к нему; место и год издания листка установить не удалось. Можно предположить, что подобные печатные листы были еще одним источником, из которого в народную среду проникала религиозная поэзия.

Как правило, поэтические религиозные тексты в письменном или устном виде бытуют в среде верующих как анонимные произведения. Не указывается автор даже у стихов, которые владелицы тетрадок списали из книг¹³, хотя при этом в тетрадь может быть переписана дата создания стиха, указанная в печатном первоисточнике. Например, в тетради Валентины Кронидовны Лычаниной из пос. Тоншаево после текста стиха «Видение Дивеевской старицы.

Зима лихолетия» написано «25 ноября 1922 г.» [23].

Анонимность поэтических произведений, бытующих в народе, может быть связана с тем, что в популярных изданиях типа газеты, календаря, нравствено-назидательной брошюры авторские стихи также иногда печатаются без указания фамилий авторов. А возможно, сами составительницы тетрадей предпочитают не вставлять фамилию создателя стиха в свою тетрадь, поскольку это нарушает восприятие репертуара духовной поэзии как общего религиозного достояния¹⁴.

Вот небольшой и явно неокончательный список поэтов, произведения которых были найдены в народных рукописных сборниках верующих Нижегородской обл.:

1) Светские поэты: В.И. Аскоченский (Здешний) (№ 292)¹⁵, В. Бажанов (№ 471, 712), С.С. Бехтеев (№ 355), А. Боткина (№ 718), П.А. Вяземский (№ 446), Ф.Н. Глинка (№ 257), Н.В. Гоголь (№ 415), Л. Денисов (№ 300), М. Еленев (№ 272), Ю.В. Жадовская (№ 413), К.Р. (№ 350, 534, 628, 634), Казанская-Соколова (№ 721), И.И. Козлов (№ 368), М.Ю. Лермонтов (№ 542), М.В. Ломоносов (№ 543), М.В. (№ 369), Майков (№ 632), Н. Назаренко (№ 299), И.С. Никитин (№ 585, 636), А.К. Толстой (№ 622), М.М. Херасков (№ 400), А.С. Хомяков (№ 633), Н.М. Языков (№ 563).

2) Религиозные деятели: Святогорец Серафим или митрополит Московский Филарет (№ 286), епископ Рязанский Иустин (№ 396), настоятельница Леушевского монастыря игумения Таисия (№ 419), монахиня Антония (№ 468), схиархимандрит Амвросий Иванов (№ 480), свящ. Вл. Введенский (№ 457), епископ Гермоген (№ 470), свящ. Павел Покровский (№ 597), иеромонах Василий Мусатов (№ 676), монах Христофор Сакович¹⁶.

Авторские стихи в народных рукописных сборниках Нижегородской обл. имеют разное количество фиксаций. Например, стихотворение Л. Денисова «Ночью небесною ясною...» имеется в записях в 17 вариантах; «Пошли нам, Господи, терпенья...» С.С. Бехтеева — в 5 вариантах; стихи епископа Гермогена «Житейское море» и В. Бажанова «Христос воскрес! Люди, братья...» записаны всего в 1 варианте.

Одним из авторских стихотворений, приобретших большую популярность в народе, является «Молитва» («Мира заступница, Мать всепетая!...») Ю.В. Жадовской. К настоящему времени в Нижегородской обл. было записано 60 вариантов стиха¹⁷. Иногда от одного человека записывалось несколько вариантов:

один при устном исполнении, другой при копировании тетради информанта; стих может иметься в нескольких рукописных сборниках, принадлежащих одному информанту. Большая часть вариантов — копии из тетрадей женщин, регулярно посещающих церковь и участвующих в богослужении. Лишь немногие варианты были записаны с голоса¹⁸, хотя и в таких случаях у информантов чаще всего имелась запись¹⁹.

Стих Ю.В. Жадовской иногда имеет жанровые определения, самое частотное из которых — «молитва» (например, названия: «Молитва», «Молитва Богородице», «Молитва ко Пресвятой Богородице», «Молитва к Пресвятой Божей Матери», «Молитва Божией Матери», «Молитва Божей Матери "Мира заступница"», «Мол[итва] грешницы ко Пресвятой Богор[одице]»). Подобное определение может встретиться в замечаниях информанта при исполнении стиха («Это молитва, да, ... я её наизусть знаю» [28]) и в комментариях собирателя («Стихотворение переписано информантом из православного настенного («отрывного») календаря. Она называет этот стих "молитвой"» [29]). На восприятие стиха как молитвы указывает и то, что после текста часто стоит завершающее молитвенное окончание: «аминь», «аминь, аминь, аминь», «амин[ы]. Богу слава». Распространенность подобного жанрового определения, возможно, связана с тем, что «Молитва» — это авторское название; под таким заглавием стих, вероятно, перепечатывался популярными изданиями, из которых мог попасть в народную среду. Но несомненно, что народное восприятие стиха в качестве молитвы повлияло и содержание текста, близкое к жанру церковной молитвы. В рукописных сборниках встречаются и другие жанровые определения стиха: «стих», «песнь» («Хвалебна песнь Богородицы»), «кант».

Рассказы о бытованиях стиха и его восприятии верующими встречаются (к сожалению, редко) в комментариях исполнителей. Стих может исполняться верующими в церкви или в молельном доме во время службы: «А вот "Миру заступницу" в церкви-те поют. ... Раньше у нас старухи-те пели, они на клиросах в церкви еще были, а в церкви все равно мотив не эдакой уж» [9]; «Мотив "Миру заступница", этот мотив надо не частушки. ... А вот мы ходим молиться-то: человек там десять так запоёшь — волосы дыбом!» [28]. Стих также может петься на поминках, петься или читаться во время домашней молитвы: «[А когда поют "Миру заступница"?] Коли попросят, и споём. [На

поминках или?..] Да-да-да. <...> [А дома поёт?] И читаю, и вот эдак пою» [30].

Не менее интересны факты, связанные с бытованием авторских стихов, отмеченных в нижегородских народных рукописных сборниках пока в единственном варианте. Например, стих «Спаситель» («Любовью к ближним пламенея...»), скопированный из тетради Антонины Ивановны Грачевой [31], является фрагментом поэмы А.К. Толстого «Грешница» (первые 19 строк второй части). Разночтения между текстами из тетради Грачевой и авторским минимальны, их можно объяснить либо механическими описками при переписывании (пропуск пятого стиха «Не терпит гнева Он, ни мщенья»; «смиренно Он учил» вместо «смиреню Он учил», «спасителен Он был» вместо «Спасителем Он был»), либо малограмотностью информанта (пунктуационные ошибки). Но фрагмент произведения А.К. Толстого вряд ли попал в тетрадь из собрания сочинений поэта, скорее всего Грачева переписала стих из популярного издания православных нравственных прозаических и поэтических текстов типа сборника «Духовные посевы»²⁰, составленного свящ. Григорием Дьяченко. В указанном сборнике отрывок из поэмы А.К. Толстого имеется почти в том же виде, что и в сборнике А.И. Грачевой: те же первые 19 строк второй части поэмы под тем же заголовком «Спаситель». Это не единственное авторское произведение, имеющееся в тетрадях А.И. Грачевой, например, там встретились стихи И.С. Никитина «Молитва дитяти» («Молись, дитя! Сомненья камень...»), А.С. Хомякова «Не терпит Бог людской гордыни...» и др. По сведениям собирателя, А.И. Грачева с детства была религиозна, «крест не бросала» никогда. После смерти матери в 1985 г. стала собирать стихи, некоторые из них она читает на поминках. Возможно, интерес к духовной поэзии подтолкнул А.И. Грачеву к тому, чтобы переписывать стихи не только у односельчанок, но и из печатных источников.

Пути распространения и источники духовно-поэтических текстов в народной среде, установление авторства стихов и канонического авторского текста — вот те вопросы, ответ на которые даст возможность в полной мере рассмотреть жизнь религиозных стихов в народной культуре, их изменения и преобразования.

Примечания

¹ Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1879—1891; Кирничников А.И. Источники некоторых духовных стихов // Журнал Министерства народного просвещения.

1877. № 10. С. 133—150; *Он же*. Святой Георгий и Егорий Храбрый // Там же. Ч. СС. Кн. 12. 1878. С. 268—327; Ч. ССI. Кн. 1. 1879. С. 36—64; Ч. ССI. Кн. 2. 1879. С. 175—278; *Батюшков Ф.Д.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы (опыт историко-сравнительного исследования). СПб., 1891; и др.

² Коробова А.В. Судьбы народной духовной поэзии в XX веке: религиозные стихи литературного типа и происхождение: Электрон. ресурс (<http://religion.russ.ru/authors/korobova.html>). 2002.

³ Из недавних работ можно упомянуть статью: Пигин А.В. Духовный стих «Покаяние о искусителе» (к изучению легенды о покаянии дьявола) // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 2001. Вып. 3. С. 67—80.

⁴ Таким же образом распространялись и другие религиозные тексты (святые письма, молитвы, акафисты), см.: Шеваренкова Ю.М. Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. Н. Новгород, 2008. С. 8—15.

⁵ Все цитируемые полевые источники хранятся в архиве Центра фольклора ННГУ и относятся к 1985—2011 гг. (собиратели: Е. Бакулина, С. Богатырев, А. Доронина, Е.А. Емельянова, Е.А. Жданова, А. Каракулев, А. Каракин, А. Крылов, О. Макаревич, Д. Низовцева, Е. Роцина, Т. Самарина, М. Скочигорова, Е. Соловьева, Н.Б. Храмова). Во многих случаях, когда в списке полевых материалов указывается «тетрадь», имеется в виду не оригинал, а копия рукописного сборника.

⁶ Кол. 73, ед. хр. 45 и 48; 2005 г. Тетради с молитвами и акафистами А.С. Шубина оставила, объяснив, что они еще понадобятся.

⁷ Бучилина Е.А. Духовные стихи. Канты. Н. Новгород, 1999. № 87.

⁸ О печатных сборниках, которые могли стать источником пополнения старообрядческого репертуара религиозной поэзии, см.: Бучилина Е.А. Указ. соч. С. 12—17.

⁹ Автор стиха — В.И. Аскоченский.

¹⁰ См., например: Религиозный фольклор в архиве Центра фольклора ННГУ. Н. Новгород, 2004. № 292, 422, 471, 480, 485, 514, 516, 536.

¹¹ Например: Сборник духовных стихотворений. СПб., 1914. Ч. 1—2.

¹² Подробнее о самой Н.А. Лобастовой и ее архиве см.: Храмова Н.Б. «Это было гоненьё! Велико гоненё!» (письменный религиозный фольклор и судьбы его «хранителей» в XX веке) // ЖС. 2009. № 1. С. 52—54.

¹³ Лишь в тетради В.Г. Чикишевой после текстов стихов, переписанных ею: «Великий праздник воскресенья!..» (автор — Н. Кафтаников) и «Три истины» («Хорошо, коль веришь в Бога и в загробный мир...»; автор — Потехин), встретилось указание фамилий авторов [22].

¹⁴ То же явление наблюдается в молодежных (девичьих, солдатских) альбомах.

¹⁵ После фамилии автора стиха в круглых скобках указывается номер сюжета по указателю «Религиозный фольклор в архиве Центра фольклора ННГУ» (Н. Новгород, 2004).

¹⁶ В Нижегородской обл. было зафиксировано четыре списка «Крестной песни» Христофора Саковича. Один список частично опубликован (Бучилина Е.А. Указ. соч. С. 120—122), еще три хранятся в архиве Центра фольклора ННГУ: экспедиционные материалы 2011 г. [24; 25; 26]. О священнике Хрисанфе (в монашестве Христофоре) Саковиче и его творчестве см.: Щавинская Л.Л. Поэзия Хрисанфа Саковича в белорусской народной литературе // Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянские народные векторы взаимодействия в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. М., 2010. С. 609—615.

¹⁷ Из них три опубликовано: Бучилина Е.А. Указ. соч. № 51—53. Остальные варианты хранятся в архиве Центра фольклора ННГУ, сведения о большей части этих записей (53 варианта) см. в: Религиозный фольклор в архиве Центра фольклора ННГУ... № 413. Стих Ю.В. Жадовской был известен и в других областях (Костромской, Владимирской, Смоленской, Воронежской, Кемеровской), см.: Ветлужская сторона / Общ. ред. А.В. Кудагиной. Вып. 2. Кострома, 1996. С. 247; Религиозная поэзия // Традиционная культура Муромского края: В 2 т. М., 2008. Т. 2. № 221, 226, 227; Фольклор Судогодского края. М., 1999. С. 247 (№ 7), 248 (№ 6); Панова Е.А. Тексты духовного содержания в рукописных тетрадях и народной певческой традиции Смоленской области (в печати); Духовные стихи Воронежского края. Воронеж, 2011. № 185, 186; Афанасьев А.М. Религиозные мотивы сборника стихотворений Ю.В. Жадовской 1858 г.: Электрон. ресурс (<http://jesaulov.narod.ru/Code/afanasjeva.htm>).

¹⁸ 72-2-19; 72-43-41; 72-45-56; 40-D074_1; 40-D008; 40-D003; 23-D035; 23-D123 (записи 2005—2008 гг.) и др.

¹⁹ Некоторые женщины читали или пели стихи по своим записям в тетради.

²⁰ Духовные посевы: Духовно-нравственное чтение для народа, школы и семьи / Сост. протоиерей Григорий Дьяченко. Б.м., б.г. (издан Свято-Троице-Серафимо-Дивеевским женским монастырем). Сборник не раз переиздавался как до революции (1892 г. — 1-е изд., 1897 г. — 2-е изд., 1899 г. — 3-е изд., 1901 г. — 4-е изд.), так и в наше время: 1991 (Киев; тираж — 50000 экз.), 1995 (Козельск; тираж — 10000 экз.). По данным экспедиции, сборник был известен в среде православных Нижегородской обл.

Список полевых источников

- Зоя Молодцова, 1927 г.р., д. Завод, Воск. (кол. 64, ед. хр. 12, № 1).
- Тетрадь А.В. Скатовой, 1911 г.р., с. Нестиары, Воск. (64-13).

3. Тетрадь Клавдии Фёдоровны, 1932 г.р., р.п. Пижма, Тонш. (67-29).
4. Тетрадь Л.А. Шокуровой, 1941 г.р., Н. Новгород (67-16-1).
5. Тетрадь А.В. Ворожцовой, 1940 г.р., р.п. Пижма, Тонш. (67-31-1).
6. В.С. Пестова, 1937 г.р., с. Пакали, Тонк. (2005-A092).
7. А.Ф. Северюхина, 1936 г.р., д. Сухая Хохлома, Ков. (23-D053).
8. Н.И. Емельянова, 1948 г.р., д. Шишово, Сосн. (40-D074_1).
9. Р.Ф. Седова, 1932 г.р., с. Большие Кемары, Пер. (72-2-19).
10. Н.Г. Баранова, 1916 г.р., с. Кременки, Див. (материалы совместной англо-русской экспедиции «Серафим Саровский. Живое предание», а/к 004, ст. А).
11. В.Н. Громина, 1925 г.р., д. Андрианово, Шах. (48-D048).
12. Л.В. Жаркова, 1942 г.р., пос. Малиновский, Шах. (2006-D060).
13. Женщина-старообрядка, д. Захарово, Тонк. (73-14).
14. В.И. Кропотова, 1938 г.р., с. Вязовка, Тонк.
15. А.Ф. Майорова, 1922 г.р., д. Сиуха, Сосн. (40-D003).
16. Н.А. Лобастова, 1932 г.р., с. Ошминское, Тонш. (70-81-10).
17. Е.Н. Матюкова, 1937 г.р., р.п. Тонкино (73-12).
18. Фрагмент печатного сборника, принадлежавший А.С. Шубиной, 1934 г.р., с. Полянское, Тонк. (73-36).
19. И.Н. Щербакова, 1922 г.р., с. Большое Содомово, Тонк. (42-A005).
20. И.Е. Коробейников, 1908 г.р., д. Непряхино, Урен. (28-2а-71).
21. Тетрадь А. Лоскутовой, с. Вякшнер, Тонш. (70-20).
22. Тетрадь В.Г. Чикишевой, 1937 г.р., р.п. Тоншаево (70-18-8 и 9).
23. Тетрадь В.К. Лычангиной, р.п. Тоншаево (70-22-9).
24. Тетрадь жительницы с. Ошминское, Тонш. (65-23, № 1—25).
25. Тетрадь А.Ф. Царёвой, 1931 г.р., с. Чугуны, Вор.
26. Тетрадь Е.С. Потаповой, 1916 г.р., с. Кенышево, Бут. (61-3, № 5—23).
28. Т.Ф. Кочеткова, 1936 г.р., с. Венец, Сосн. (40-D008).
29. Р.М. Лузина, 1934 г.р., р.п. Пижма, Тонш. (67-71-5).
30. А.В. Бакулина, 1929 г.р., д. Сиуха, Сосн. (40-D076).
31. Тетрадь А.И. Грачевой, 1928 г.р., г. Первомайск (68-20-6).

Сокращения

Бут. — Бутурлинский р-н, **Вор.** — Воротынский р-н, **Воск.** — Воскресенский р-н, **Див.** — Дивеевский р-н, **Ков.** — Ковернинский р-н, **Пер.** — Перевозский р-н, **Сосн.** — Сосновский р-н, **Тонк.** — Тонкинский р-н, **Тонш.** — Тоншаевский р-н, **Урен.** — Уренский р-н, **Шах.** — Шахунский р-н.

Ю.М. ШЕВАРЕНКОВА НОВОМУЧЕНИЦА ДУНЮШКА СУВОРОВСКАЯ: ЖИТИЕ УСТНОЕ И КНИЖНОЕ

Имя новомученицы Евдокии (Дуни, Дунюшки) хорошо известно верующим Нижегородского края и паломникам, побывавшим в Дивеевском р-не Нижегородской обл. «Болящая Дунюшка» — своеобразный бренд села Суровово Дивеевского р-на, не намного уступающий Серафиму Саровскому и Серафимо-Дивеевскому монастырю, хотя жизнь Евдокии с монастырем и с селом Дивеево не связана¹.

История жизни Дуни драматична: большую часть жизни она была прикована к кровати, самостоятельно ничего делать не могла, но при этом обладала «стандартным набором» способностей, отличающих русского «народного святого», деревенского старца или старицу, — предвидела будущее (свое и односельчан), предугадывала мысли и поступки людей, давала крестьянам советы семейного и хозяйственного плана, утешала и благословляла. В августе 1919 г. она и трое ухаживавших за ней келейниц (по-местному — «хожалок»), монахинь в миру, после быстрого полевого суда были расстреляны красноармейцами и закопаны в общей могиле. В 2000 г. четверо расстрелянных женщин были канонизированы Русской православной церковью в статусе новомучениц; в 2001 г. были обретены их нетленные мощи и перенесены в суворовский храм.

Прилюдно-показательная смерть Евдокии, антирелигиозная пропаганда, сложная политическая постреволюционная обстановка не помешали становлению народного культа «Дунюшки болящей»; он сформировался буквально сразу после ее расстрела как раз вопреки этим внешним препонам: тела Дуни и «хожалок» были откопаны крестьянами и тайно захоронены на сельском кладбище, с их могилы на протяжении всего советского времени вопреки запретам брали землю и снег (даже когда их могилу по приказу сельсовета заливали марганцовкой или краской), а дважды в год жители села в нескольких домахправляли по Дуне поминки².

Прославление Дуни и ее «хожалок» — один из немногих примеров перехода народного, неофициального культа в статус церковного, официального.

ЮЛИЯ МИХАЙЛОВНА ШЕВАРЕНКОВА,
канд. филол. наук; Нижегородский гос.
ун-т им. Н.И. Лобачевского

Начало экспедиционной работы фольклористов³ в этих местах совпало с официальными мероприятиями по канонизации суворовских мучениц и, соответственно, с появлением в продаже первых житий. Поэтому Евдокия интересна нам как героиня и житийной литературы, и воспоминаний людей, лично знавших ее или перенявших воспоминания о ней от старших членов семьи и односельчан. Не вызывает сомнений, что сложившаяся устная традиция о Евдокии и появившаяся книжная (житийная) взаимосвязаны: именно воспоминания современников — простых крестьян — повлияли на содержание житий и во многом на литературный образ их героини; и наоборот, в гораздо меньшей степени мы можем говорить о цитировании жития в устных рассказах.

Интересно, что первое жизнеописание Евдокии появилось до ее канонизации, еще в 1992 г.⁴ Соответствующая глава из книги иеромонаха Дамаскина (Орловского) хоть и называлась житием, но не являлась им официально, а после канонизации суворовских мучениц именно это жизнеописание стало их базовым житием, на основе которого появились варианты, растиражированные в последнее десятилетие в различных епархиях России (в церковных лавках можно купить и переиздания этого текста, иногда с незначительными купюрками и стилистическими заменами, и его краткие пересказы). Жития новейшего времени, главными героями которых являются наши старшие современники, представляют филологический интерес с точки зрения соотношения их со средневековой агиографической традицией, т.е. преломления в них традиционных литературных и языковых канонов, а также известных агиотипов. В основу текста Дамаскина, как он сам писал, положена расшифрованная им стенограмма рассказа Дуниной послушницы Пелагеи, записанного в 1920-е гг. Стилистика хотя и грамотной, но устной речи, стремление к документальности и объективности изложения, большое число бытовых подробностей, имена реальных участников событий — отличительные особенности данного текста, делающие его непохожим на древнерусские

житийные образцы с их принципами абстрагирования, этикетности и шаблонности образов. Однако следование агиографическому канону прослеживается в традиционной житийной фабуле (рассказы о детстве святого, «благовествовании» и выборе жизненного пути, подвигах, смерти и посмертных чудесах).

Образ Евдокии сочетает несколько типов святости — преподобной, блаженной и мученицы, реализуя тематику данных видов житий⁵: вместе с «хожалками» она живет как преподобная (обустраивает жизнь по монастырскому образцу, постоянно постится и молится), ведет себя как блаженная (лежит в рутище, ее быт вне гигиенических норм отвечает всем признакам «антибиата», поведение порой алогично и символично и т.д.), умирает как мученица (претерпевает муки, смиленно принимает казнь и т.п.). Если абстрагироваться от мысли о неизбежности авторского вмешательства, пусть и не кардинального, можно утверждать, что данный текст — это по сути надиктованные устные мемуары, а для истории — и бесценные свидетельские показания, положенные в основу прославления Евдокии; соответственно индивидуальное, человеческое, а не клишированное выходит в данном житии на первое место.

Другим самостоятельным житием Дуни является книга Николая Баринова, презентующая себя как дополняющая и «исправляющая (...) неточности, вкрашившиеся в книгу иеромонаха Дамаскина»⁶. Отличительные особенности этого текста — предельно сухой документальный стиль повествования, краткость изложения, традиционные для жанра житий самоуничижение автора и многочисленные цитаты из Библии и святоотеческой литературы, служащие нравственным подтверждением и обоснованием разных эпизодов из жизни Дуни. Стилистически текст явно стремится к агиографическому канону и вполне отвечает церковно-служебным задачам.

Все жития мученицы в той или иной степени стремятся к полноте описания биографии героини и в разных стилистических решениях следуют одной фабуле: краткий рассказ о детстве подвижницы с упоминанием благочестия родителей и коварства мачехи; описание предзнаменований и встреч, указывающих на особый путь девицы Дуни; краткие предыстории появившихся в доме Дуни девушек-служек; описание тяжелого быта подвижниц, строящегося вокруг ухода за лежачей Евдокией; описание Ду-

ниного «правила» (домашней службы) и ее заветов простым людям; предыстория расстрела мучениц (история дезертира и сребролюбца «Илюшеньки», уговорившего Дуню спрятать у себя в доме его деньги); приход в деревню красноармейцев в поисках дезертиров, издевательства над Дуней, расстрел и чудеса во время казни. Завершающими главами житий являются биографические справки о Дуниных келейницах, информация о судьбе уцелевших «хожалок» и о посмертных чудесах и краткие рассказы-воспоминания, записанные от жителей Суворова с указанием имен.

Говорить о знании в народе Дуниного жития или другой литературы о ней, появившейся лишь в последнее время, было бы неверно: обильно циркулирующие среди местных жителей по сей день народные рассказы о Дуне, воспринятые от родственников и знакомых, делают книги о ней чем-то избыточным. Наш случай подтверждает наблюдение А.Б. Мороза о том, что «народная агиография может формироваться и независимо от книжной»⁷. Записанные нами устные рассказы представляют собой и рассказы от первого лица — непосредственные детские воспоминания пожилых рассказчиков, которым на момент расстрела Евдокии было от 5 до 12 лет («...Я еще небольшая была, ходила к ней — она всех приветствовала...» [11]), и семейные предания, т.е. рассказы, услышанные от старших членов семьи («Мне это свекровка рассказывала, они жили через дом или через два от Дунюшки» [7]), и легенды, ставшие коллективным знанием всего местного социума (в основном это однотипные рассказы о гибели Евдокии). Ссылки на предков, знакомых, подруг, соседей свидетельствуют об обсуждаемости личности и судьбы Дуни в семейном кругу и среди близких людей (можно даже говорить о своем рода знатоках Дуниной жизни). Привычные для агиографических легенд отсылки к житию как к источнику сведений о святом мы отмечаем лишь в тех населенных пунктах Дивеевского р-на, которые географически и административно далеки от с. Суворово и которые логично определить как периферию народного культа Евдокии. Мемуарность рассказов определяет их эмоциональность, живое сочувственное отношение к страданиям Дуни и ее помощниц, восхищение Дуней («Вот как в святые-то попадают! А мы разве попадем, мы и не попадем туда-то!» [5]) и даже гордость от знакомства с людьми, имеющими отношение к ней.

Почитание Дуни, сформировавшееся в советское время, ограничивается в основном самим селом Суворово, где Дуня прожила всю жизнь и где была расстреляна; она — персонаж прежде всего локальной легендарной истории. Даже в близлежащих населенных пунктах мы получали малосодержательные сведения о мученицах (например: «Да была святая какая-то, расстреляли во время войны»); в соседнем крупном селе Глухово на вопрос о Дуне мы услышали скептический и раздраженный ответ: «...Ее чтили, но там ведь нет этих, костей-то не нашли, только сделали вид, что тут святые... Так надо, это церковная политика, тут религиозного ничего нет. Таких святых у нас в Первую, в Отечественную войну миллионы погибли — всех записывали в святые...» [12].

Многие местные устные нарративы представляют собой небольшие по объему тексты составного характера, мини-жития, в которых беглым наброском представлена вся жизнь Дуни. Их главной героиней является именно Евдокия, в то время как литературные жития содержат данные о всех ее келейницах (к чему обязывает сам факт канонизации Евдокии вместе с тремя «хожалками»). Как и книжное житие, ограничивающееся стандартным набором характеристик семьи святого, «устное житие» Евдокии тему детства подвижницы почти не развивает — в силу потери в народной памяти информации об этом, например: «Она здешняя от рождения... У нее умерла мать рано, мачеха взяла. Мачеха, говорят, над ней сильно издавалась. (...) Она никуда не ходила гулять. Подружки за ней придут: "Пойдём, Дунюшка!" Пойдёт с ними, докуда-нибудь дойдёт: "Ой, подружки, мне некогда. Мне там с ребёнком сидеть надо". Никогда она не ходила на улицу. Никогда. Сразу вела правильную жизнь. С детства она была дана Богом. И вот, надо же! Вскрыли моши. А мы думали, что она без ног. А когда эксперты приехали, посмотрели — у нее почти были стерты коленки — она молилась на коленках» [1]; «...Один раз вот спрашивала: "Бабушка, она сроду, что ли, больная?" А она и говорит, что раньше жаркие лета-те, жали вот эти, рожь-ту. К этому времени рубашку получше одевали и в одних рубашках жали. Да, а она, говорит, всё время одевши в одёжу. Наверно, всё время больная была, пряма с малых лет» [11]. Как видим, рассказы о молодости Дуни сопряжены с размышле-

ниями о ее болезни и с ответом на вопрос, лежала ли Дуня по болезни или по собственной воле. И если житие дает вполне традиционный ответ — Дуня получает знак от знаменитой блаженной Дивеевского монастыря Паши Саровской, предсказавшей Николаю II рождение наследника и гибель царской династии, и потому ее жизнь резко меняется (явный пересказ житийного эпизода: «[Она от рождения больная была?] Нет... Вот она в Дивеево-то пошла, а уж в каких годах она — в 14, в 15, в 17 лет?... А Паша-то и жала траву, вот... Она взяла горсть травы и... Дунюшке под ноги бросила. И Дунюшка-то еле пришла, и всё... И вот она и лежала...» [1]), то устные рассказы дают двойственную, вариативную информацию («Ну, она была с детства инвалидом, вот, потом она себя в это, как сказать, в вериги заковала, и несколько лет лежала вот на этих железных цепях, вот, это её терпение, может быть, за это её и назвали святой...» [12]; «Евдокиушка лежала не по болезни, как бабушки говорят. Тайна ушла вместе с ней. Никаких изменений в костях болезненных не было. Лежала просто, подвиг на себя взяла» [6]).

Вероятно, по причине малопонятности и несоответствия крестьянскому мировоззрению и быту, по причине ухода из жизни очевидцев жизни Дуни скучной является и играющая важнейшую роль в житиях устная информация об особенностях быта святой и ее молитвенном подвиге. В поле зрения рассказчиков попадают лишь отдельные, поражающие сознание черты быта подвижниц: «Лежала вот в кольцах железных, без подушки, без матраса — безо всего, на железной кровати» [5]; «Дунюшка цепями скована была, какие-ти вериги носила» [10]; «У ней пост — не давала есть. Она по ночам канителила, не давала спать... Только уляжете спать, только уснёте, она кричит: "Нюра, Дуся, Машка, Дашка, вставайте!" Там чего-нибудь: "Варите мне яйца, ставьте мне самовар!" Ну, они вскочут, станут делать, разгуляются, а она ни есть ни пить не будет. "Ну, Дунюшка, что ты над нами!?" — "Для вашего спасения, что вы, не понимаете? Давайте становитесь". Вот так. У ней очень строгий пост был, поэтому люди не выдерживали и уходили... Белье не меняла, не мылась никогда... Она, видимо, такой на себя пост, он как будто бы немощная. Наденут на нее рубашку, а она до тех пор не снимет, пока она на ней не изотлеет вся до худа. Тогда вторую рубашку оденет. У них прави-

ло было: они молились часа на три...» [1]; «Они очень мало кушали, всегда были в молитве. <...> [По рассказам матери рассказчицы,] она иногда просила, чтобы её на ведро снимали. Когда её поднимали с постели, а постель раньше была из досок, она одевалась, маленькая такая, говорит: "Снимите меня на двор". Вот сойдёт, в уголке сядет тихонько, а когда её поднимали, приговаривала: "Ой, тихонько!"... Потом самоварчик поставит, но чаю никогда не пила, а ладаном дышала — ладан, который в самовар кидала...» [7]. Но если отмеченные странности в глазах агиографа характеризуют Дуню как блаженную, то среди местного населения такое определение за ней не закрепилось и встречается лишь за пределами с. Суворово («...Была одна юродивая, и за ней ухаживала женщина, монашка была приставлена в монастыре. Её, эту юродивую, очень почитали. Ну, они же говорят не своим языком, там свыше кто-то им диктует. И она вот тоже много такого и говорила. И про вот этот и переворот, и про эту власть... И, значит, наши власти об этом дознались и решили всё это уничтожить...» [3]). Обращают на себя внимание и различия в понимании некоторых бытовых деталей со стороны житий и простых людей. Например, оба жития не раз заостряют внимание читателя на такой детали быта Дуни, как обилие тараканов в ее доме и вшей на ее теле и одежде, которых не могли вывести. В устных рассказах насекомые получают несколько повышенную коннотацию (что невольно вызывает ассоциацию с житийным мотивом «дружбы» святого со зверями, вспомним хотя бы общение Серафима Саровского с медведем): «Вши гуляли. Придут, и она говорит: "Не бойтесь моих вшей, они к вам не пойдут, они все мои". Когда оне службу начинали, все тараканы... из щелей выходили и слушали. Вот. Как оне свою молитву кончали, тараканы в свои щели уходили» [1].

Жизнь вне социума и привычных крестьянину забот порождает рассказы о Дуниных странностях, например: «Эта Дунюшка была прозорлива. К ней, бывало, что не по ней — она не пустит... Если ты войдёшь да чего-нибудь думаешь, она всё тебе скажет, и сразу уходи, она тебя не примет» [5]. Пожилые женщины вспоминают, как их бабушки готовили для Дуни: «Они без бабушки моей квасу не садились обедать. Они своё правило спрятят, и тогда она посыпят. Чья очередь там: "Дарья [одна из "хожалок"], иди к Улановым". За квасом и

за капустой. "Маша, беги!" А уж прабабушка моя... готовила квас, капусту. Они ели только квас, капусту...» [1]. Однако, живя подаянием, Дуня избирательно относилась к тому, кто приносил ей продукты: «А Дунюшка не у всех кряду брала хлеб... Если в которой семье по согласию, он от души дает — от тех брали. А которая хозяйка тихонько от хозяина, ругал её за это, они не брали» [7]. Обилие несъеденных продуктов поражало крестьян, которые привыкли ценить заработанный своим трудом хлеб: «Она никого не огорчала, она брала у всех всё, но выносили в сени, и всё гнило...» [1]; «Вот она (бабушка. — Ю.Ш.) рассказывала: там одна эта ёнушка, ну пришла, вышла на двор, в туалет захотела. Вот и видит: на дворе куча хлеба лежит — сытники всё там. Зашла она в избу-то, а потом говорит: "Голод ведь, а у них куча хлеба лежит". А она (Дуня. — Ю.Ш.) ей и говорит: "А ты на двор в туалет-то ходи, — тогда ещё не туалетом звали, — а везде-то не гляди"» [8]; «Ей говорят: "Дунь, у нас полно хлеба много, несут народ. Куда бы нибудь раздавать надо, народ-то голодует". А она: "Не трогайте, не трогайте. Придёт время, каждый своей рукой возьмёт". Пришло время — разорили всё, расстреляли» [2]. Тема изобилия продуктов у Дуни находит продолжение в рассказах о судьбе этих «богатств»: «Когда расстреляли, побросали всё добро на подводы, на лошадей и повезли. И доехали они с этим грузом до Ардатова. Не оставлять же на возу: утащить могут — они сложили добро в амбар, всё сложили, удалили. Утром пришли — ничего нет...» [1].

Исследуя народные жития северных святых, А.Б. Мороз отмечает, что «информации о смерти народные поверья и легенды, как правило, не содержат⁸. Происходит это потому, что жизнь и смерть святого отделены от современных рассказчиков большим временным периодом. Специфика нашего случая заключается в том, что именно воспоминания о смерти Дуни — значительная часть ее «народного жития». Это обусловлено, на наш взгляд, психологическими причинами: на первое место выходит сочувствие к беспомощной лежачей больной, к женщине, никому не причинившей зла, к своей односельчанке: «Причастили их, Дунюшку выбросили, как котёнка, вон на крыльцо. Но хожалка взяла ее на колени — она чего высохла, какая сухая! Вот их и повезли... Когда били плетями их, солдат говорит: "Это не по ним били

плетями, а по белым крыльям". Над ними какие-то белые крылья были. Да... А стреляли, заставляли его расстреливать, он говорит: "Нет! Меня хоть с ними сажайте, расстреливайте вместе с ними, но я не буду стрелять". Вот когда расстреляли, то больно, говорит он, пение было, я в жизни, говорит, такого пения не слышал нигде. Солдат этот всем нашим женщинам, кое-кому рассказал. Это когда их расстреляли, вечером над их кельей свет горел, вот так стоял, как свеча. Это моя мамка еще видела, бабушка. Вы знаете, это ведь еще не всем достается видеть. ... Все стояли и плакали» [7]. В народной памяти сохранились подробности казни: «Мы у колодезя стояли и слышали.... Но туды народ не допускали, били плетями, лупили... А помню, помню, и повезли видала как... На лошадке. А вот где мы жили у дедушки с бабушкой, у соседа, по-моему, не бела ли лошадь была, Мартынкой звали...» [11]; «...Мужики могилки рыли, наши. Один-то наш, когда их расстреливали, и они падали, и Дунюшка упала лицом вниз, и наш Василий Следков спрыгнул туда и ее уложил, своим платком закрыл ей лицо. Сразу закапывали. А Машу сразу не расстреляли. Один солдат штыком ее заколол, последнюю, Марию-мученицу. Она у них младшая была, помощница Дунюшки» [1]. Та же рассказчица, ссылаясь на воспоминания деда своей подруги, упоминала, что «над их телами голуби вились» [1]. В отличие от книжного образа, построенного на внутренней стойкости и мужестве, образ Дуни в народных рассказах приобретает черты человека, в глубине души переживающего драму скорой смерти: «Она уже всё знала о своей смерти. Бабушка пошла в последний раз... Она и говорит: "Эх, Дащенка, Дащенка, — это моей-то бабке, — ведь всё равно не хочется так с белым светом расставаться, всё равно ведь неплохо на белом свете"» [7].

Имели место слухи о тайном захоронении убиенных в соседнем селе: «А когда начали раскапывать моши, Дунюшку не нашли. ... Бабинские, говорят, ночью на лошади приезжали, ее выкопали и в Бабине там скоронили. И бабинские перестали ходить молиться к нам сюда, в Суворово. Они уж там молились, на её могилке. Слух был, слух такой, уж насколько правда?» [9]. Очевидно сходство этого текста с рассказами о загадочной судьбе моши Серафима Саровского (их краже, тайном захоронении в Дивееве и пр.)⁹. Уникальная концентра-

ция святынь в Дивеевском р-не (четверо моши находятся в с. Дивеево и четверо — в с. Суворово) приводит отчасти к смешению информации. Подобную картину наблюдаем и на другом примере. Серафим Саровский, прижизненный радетель дивеевской женской общине, а сейчас герой многочисленных легенд, считается покровителем Дивеевской земли («Дед мне рассказывал, что в радиусе 15 километров всё останется. Да и сейчас везде неурожай, а у нас всегда есть, чем питаться: яровое не уродится — рожаное есть, рожаного нет — яровое даёт земля. И картошки всегда в достатке» [4]). Трепетное женское отношение к «нашей Дунюшке» приводит к замещению в данном мотиве Серафима Саровского личностью Евдокии: «За всю жизнь никогда не было никакой стихии. Ни дождей, ни ливней, ни буранов. У нас засухи не было, голоду. Урожай всегда. Картошка, помидора, у нас всегда всё есть. Вроде засуха, а у нас всё уродится. Мы жили — никогда не бедствовали. Она нас защищает и хранит, помогает нам. Мы её не оставляем. Всегда по ней поминки собираем, службу делаем. Митрополиты всё учитывали, что она справляла. Она нас не оставляет, наша Евдокия-мать» [1]. При повторной записи (через 7 лет) информант вспомнил, что защитником здешних мест считается всё же Серафим Саровский, однако такую путаницу можно назвать символической и говорить о переходе в устной локальной традиции одной из функций известнейшего святого в «ведомство» мученицы Евдокии.

Рамки данной статьи не позволяют подробнее остановиться на многих других нюансах устного жития святой. Так, «посмертную биографию» Дуни образуют рассказы о краже из расстрельной ямы и тайном захоронении тел мучениц; о наказании свыше участников расправы и глумившихся над Дуней; об исцелениях от взятых с Дуниной могилы земли, травы и воды (растопленного снега). Воспоминания односельчан касаются и тайного хождения на ее могилку и разгона верующих местными властями, тайного хранения Дуниных вещей — креста, Евангелия, рубашки (к ним прикладывались верующие, а ныне они выставлены в суворовском храме). Мы не касаемся этих нарративов еще и потому, что многие из них представлены в книжных житиях суворовских мучениц и являются достоянием не только фольклорной памяти, но уже и церковного предания.

Примечания

¹ О важности имени Евдокии для Нижегородской епархии говорит хотя бы то, что в историческом очерке-путеводителе, изданном в с. Дивеево, Суворово включено в «Дивеевское Золотое кольцо» наряду с Арзамасом, с. Дивеево, Санаксарами, Ардатовом, с. Гремячево, Муромом («Дивеевское Золотое Кольцо». Исторический очерк-путеводитель. Дивеево, 2011).

² По легенде, в первые годы после расстрела Дуни село постоянно горело; некто объяснил это тем, что по Дуне не справляют поминки. С тех пор поминки справляют в день ее расстрела и на ее именины.

³ В статье цитируются материалы экспедиции Нижегородского гос. ун-та, записанные в Дивеевском р-не Нижегородской обл. в 2001—2003, 2009 гг.

⁴ Дамаскин (Орловский), иер. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992. Кн. 1. С. 93—122.

⁵ Руди Т.Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 59—101; Руди Т.Р. О топике житий юродивых // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 58. СПб., 2007. С. 443—484.

⁶ Баринов Н. Белые крылья. Дивеевская быль. Житие и воспоминания о Суворовских мученицах Евдокии, Дарье, Дарье и Марии. Рязань, б.г. [предположительно 2000]. С. 2.

⁷ Мороз А.Б. Святые Русского Севера. М., 2009. С. 56.

⁸ Мороз А.Б. Указ. соч. С. 38.

⁹ Подробнее см.: Шеваренкова Ю.М. Современные рассказы о тайне моши Серафима Саровского // ЖС. 2010. № 4. С. 11—13.

Список информантов

1. М.И. Аникина, 1927 г.р., с. Суворово.
2. А. Ванюшина, с. Суворово.
3. Е. Коноплева, 1932 г.р., с. Елизарьево.
4. М.М. Лагунова, с. Елизарево.
5. Левцова, с. Глухово.
6. Мария Леногрова, жена священника, с. Суворово.
7. А.В. Ломтева, 1934 г.р., с. Суворово.
8. Мария, 1930 г.р., с. Суворово.
9. М.И. Матюшина, 1928 г.р., с. Суворово.
10. А.И. Морозова, 1934 г.р., с. Кремёнки.
11. Т. Суменкова, с. Суворово.
12. Е.И. Юрина, 1928 г.р., с. Глухово.

К.В. БАБКОВСКАЯ

ПЕТР АКУЛОВ — СКАЗОЧНИК ИЗ ТВЕРСКОЙ ГУБЕРНИИ. НА ГРАНИ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ

Петр Иванович Акулов (1901—1962) — житель д. Рыжково Тверской (в советское время Калининской) обл., в течение десятков лет занимался записью от односельчан рассказов, сказок, пословиц и загадок. «Всё это изложено в четырех тетрадях школьного типа, по 200 страниц каждой, в общем, на 800 с лишним страницах»¹. Эти данные приводят в конце 1960-х гг. заслуженный учитель РСФСР А.Д. Баранцев при рецензировании текстов П.И. Акулова. К сожалению, из указанного объема записей сохранилась только половина. Экспедиции на родину Акулова и обращение к личным материалам знавших его людей, хранящимся в Государственном архиве Тверской области (ГАТО), помогли автору этой статьи обнаружить неизвестные ранее тексты, а также полнее представить биографию талантливого автора-самоучки.

П.И. Акулов родился в 1901 г. в с. Ведное Кушалинского р-на. Образование получил небольшое; «учился, — как он сам говорит, — всего две зимы»², потом служил в армии. Ему еще не было тридцати, когда у него началась болезнь ног, приведшая к их постепенной потере. Говорят, что ноги он отморозил, когда спешил к жене Екатерине Алексеевне на побывку. После женитьбы вместе с другими молодыми семьями Акулов основал в Рамешковском (ранее Кушалинском) р-не, недалеку от прежнего места жительства, новую деревеньку Рыжково, так как в Ведном пахотной земли не хватало. Потом участвовал в организации колхоза, работал счетоводом, воспитывал пятерых детей и всю жизнь передвигался на самодельной трехколесной инвалидной коляске. Было нелегко, но физический недуг не сломил его, он всё старался делать сам: строил дом, косил, как мог³. Тяжелые жизненные обстоятельства, необходимость вести в буквальном смысле сидячий образ жизни стали дополнительным импульсом к творческой деятельности, хотя еще с самого детства Акулов любил слушать и записывать от стариков сказки, были и небылицы, «которые в книгах не встречаются»⁴. Но он не только слушал, но и сам рассказывал. По воспоминаниям сына Акулова Валентина и снохи Антонины, дом у них был из-

бой-читальней: гости заходили чуть ли не каждый день — сидели у луцины и, раскрыв рот, слушали его сказки. Алексей Иванович Подрядчиков, житель Рамешек (художник, 1935 г.р.), знавший Акулова, вспоминает, что, когда тот рассказывал, «делался воздушным, а героев, о которых говорил, изображал на лице» (зап. в 2006 г.). Сказки Акулов сказывал не только дома: «Из деревни я уехал в Москву учиться малярному ремеслу. И там, по вечерам, когда делать было нечего, взрослые мужчины-мастера просили меня рассказывать сказки... Когда я служил в Красной Армии, по вечерам в казарме меня донимали красноармейцы, и я им тоже рассказывал свои сказки»⁵.

В 1961 г. вышла первая, долгожданная книга Акулова «Народная мудрость»⁶, над которой он трудился более 20 лет: собирал фольклор родных мест — с. Ведное и д. Рыжково (сказки, были, пословицы, поговорки, загадки) — и творчески его перерабатывал. В письмах читаем: «Всю эту рукопись я писал не раз. Писал и переписывал трижды, а отдельные рассказы больше»⁷. П.И. Акулов сочетал в себе рассказчика, собирателя и автора в одном лице. Часть произведений сочинял сам, другие воспроизводил по памяти из детских воспоминаний, третьи — записывал при случае. Когда он лишился ног, Ведное и Рыжково, находящиеся в нескольких километрах друг от друга, стали для него целым миром, здесь, в ближнем круге, он искал материал. Герои его произведений — соседи, а сюжеты — истории из их жизни. Акулов вел своеобразную летопись: сохранилась написанная им история с. Рыжково (хранится в семейном архиве его потомков). Он изучил эту местность до мельчайших подробностей: каждая новая пословица, загадка, история, сказка не оставались не замеченными Акуловым. Вот быль про козла, вспомнившего деревню, которую вспоминает А.И. Подрядчиков: «Баба с дедом спали. Козел из Кушалино пришел, вошел в дом, залез на чердак и топает. Все думали, что это привидение. Утром обнаружили, что козел — бродячий, ничейный козел» (зап. в 2006 г.). Эта история заинтересовала Акулова: у козла появилось имя Борька, и родился рассказ «Вороватый козел»⁸.

Или известный фольклорный сюжет о хвастуне, который за раз справился с

семью мухами — «Одним махом семерых убиваю» (СУС 1640). У Акулова своя выдумка: вместо мух — слепни. Такая деталь придает сказке дополнительную мотивировку, так как слепни крупнее мух, значит, и герой сильнее. Расхрабрившись и почувствовав себя непобедимым, портной Павел выходит на поединок с чертом: кто сильней сожмет камень, кто выше его кинет и кто громче свистнет. В результате человек побеждает и забирает себе проспоренные чертом деньги — тоже традиционная для сказки цепочка событий (СУС 1060, 1062, 1084). Финал явно авторский: «Вот я и заработал! До конца моих дней хватит. Вместо пенсии!»⁹

Сюжет «Копейки», которую Акулов называет сказом, довольно оригинален: события происходят в период золотой лихорадки в Америке. Действие начинается в Тверской губ., затем переносится в Петербург, потом в Америку. Начало вполне сказочное: крестьянский сын Фома, отправляясь из отчего дома «за море-окиян», спрашивает дозволения у отца. Отец отговаривает сына: «Не гонись, сынок мой, за длинным рублем»¹⁰. Но Фома нарушает запрет и уходит. Вместо тридцатого царства предстает мифологизированный образ Америки — золотого дна: «Услышал он [Фома] от кого-то, что в Питере помногу платят за работу, а еще больше — в Америке: там, в Америке, золотая лихорадка и за всякую работу на стол чистоганом с лихвой». Не послушав отца, «Фома неверующий» отправился покорять границу. Столица, Петербург, выполняет в данном случае функцию перехода (в традиционной сказке — моста) от своего мира к чужому.

Основа сюжета (герой отправляется на заработки) распространена в фольклоре. Но в содержании «Копейки» появляются новые детали, нехарактерные для традиционной сказки: полиция, суд, забастовка, доллар, хотя этот ряд связан только с чужим миром, с цивилизацией, с городом. Лейтмотивом в этой сказке является образ копейки. В чужих краях она оказывается единственной радостью для героя: «Отрадой была лишь копейка». В дальнейшем копейка становится колесом Фортуны, в чем проявляется характерное для сказки чудесное начало. Движение колеса Фортуны при-

КСЕНИЯ ВИКТОРОВНА БАБКОВСКАЯ,
канд. филол. наук (Тверь)

водит к постоянному возвращению к той точке, с которой оно началось. Образ колеса Фортуны представляет собой формулу всего произведения: герой возвращается туда, откуда он начинает свой путь, — в отчий дом. В европейской традиции Фортуна изображалась крутящей колесо, на котором одни люди поднимаются, в то время как другие падают вниз. Судя по тексту, П.И. Акулов был знаком с этим символом:

«— Смотрите, смотрите, мужик на колесе!

— Да на каком колесе? — на колесе самой фортуны! Мужик вместо женщины-кудесницы. Не иначе как большое счастье ему привалит!»¹¹. Колесо останавливается именно в деревне, и Фома перебирается с колеса на печь. Печь в крестьянском доме была вторым по значению «центром святости» после красного, Божьего угла. Выражение «начать от печки» означало начать с самого начала. Всё возвращалось на круги своя.

Известно, что «Копейку» Акулову рассказал кто-то из односельчан¹², а вот сказку «Чунь и лапоть» он сочинил сам¹³, хотя повествование ведется от реального лица — сказочника деда Макара, с которым был знаком Акулов. Текст — развернутая агитка, восхваляющая советское время.

По отношению к фольклорным текстам Акулов занимает двойственную позицию. С одной стороны, он выступает в качестве исследователя: он называет место записи: Ведное и Рыжково, порой упоминает и имена информантов: Антон Ляпунин, Дарья Аваева, Фекла Губернина... С другой стороны, он вмешивается в текст; кроме того, большинство сказок записаны по памяти, а не со слов. Имея образование в два класса, Акулов создавал произведения интуитивно. Начиная с 1935 г. Акулов отсылает свои труды в Калининский педагогический институт, на его тексты пишут рецензии, в правке его сочинений участвуют профессионалы: фольклорист А.М. Смирнов-Кутаческий¹⁴,

литературовед Л.А. Ильин¹⁵, педагог А.Д. Баранцев¹⁶.

Ощущая непреодолимое желание писать, но одновременно осознавая недостаточную образованность и не считая себя профессиональным писателем, Акулов сам обращался за квалифицированной помощью. Он не разделял народное и авторское начало, и ему не столь важно было, чье имя стоит на обложке книги, главным было стремление донести мысль до читателя. Например, в своей автобиографии Акулов пишет: «Найдется такой человек, как писатель Леонтьев, который совместно с простой женщиной, такой же малограмотной как я, Мар. Ром. Голубковой¹⁷ написал повесть "Два века в полвека" и еще повесть "Олены края"¹⁸. Осознав роль Акулова как одного из первых собирателей народной прозы региона, Тверской областной Дом народного творчества спустя более 30 лет после смерти Акулова выпустил его вторую книжку «Тверские сказки». До Аку-



П.И. Акулов (четвертый слева в первом ряду) на бухгалтерских курсах. 1935 г., с. Кушалино Рамешковского р-на Калининской обл. Личный архив автора статьи



П.И. Акулов у своего дома в д. Рыжково Рамешковского района Калининской обл. Личный архив автора статьи

лова интерес к сказочной прозе Тверского края проявлялся эпизодически, чаще всего в рамках общерусской этнографической работы.

А наследие Акулова является фактически первым собранием народных сказок Тверской земли, хотя и подвергшимся художественной обработке (впрочем, это касается и всех первых сборников фольклора, в том числе и труда А.Н. Афанасьева).

П.И. Акулов пробовал себя и в собственно литературных жанрах: автобиографическая повесть «Судьба человека» (хранится в семейном архиве его потомков) и рассказ «Мать и дети»¹⁹. Имеются сведения о дневнике колхозного счетовода Акулова «От нужды к счастью», который создавался 15 лет, с 1938 по 1953 г., и состоял из трех больших школьных тетрадей, всего 578 страниц²⁰. Местонахождение рукописи неизвестно. Кроме того, стремясь быть созвучным времени, Акулов писал на злобу дня. Об обстоятельствах, толкнувших его на создание в 1952 г. сказки в стихах «Нахлебники», Акулов пишет: «Сейчас в связи с тем, что много говорят и пишут о тунеядцах, я переписал и думаю, она могла бы пойти не в газете, а журнале или альманахе»²¹. Акулов вел постоянную собирательскую работу, кроме сказок, загадок, пословиц и поговорок, записывал и народные песни. Повествуя о людях своего края, автор использует народные пословицы, поговорки, крылатые выражения.

Предлагаемые для публикации материалы извлечены из фондов ГАТО.

Путевка²²

Быль

Что было, то прошло. Тому и сам себе не веришь. Как будто это когда-то был сон или слышал от старших сказку. Только не так это сказано. Каждая сказка начиналась так: в некотором царстве, в некотором государстве. А это было в том, в котором мы живем. Хотя царя и царства не стало, но государство осталось...

С 1917 года наше государство стало народное, и управлять им стал народ. Депутаты от рабочих, крестьян и красноармейцев. Не стало царских дум и дворянских собраний. В городах и селах были созданы советы. Не стал мужик снимать шапку и величать начальство: «Ваше сиятельство! Ваше благородье! Ваше степенство! Господин! Госпожа! и т.д.» Все стали равны по чину и рангу товарищи. Но как это слово сказать: «Товарищ!» Не сразу оно к старой привычке приживалось. Идет мужик или женщина в совет, и сами про себя думают: «Как начальнику первое слово сказать. По-старому или по-новому. А вдруг выйдет по-старому не хорошо и по-новому не ладно. Какой, скажет, я тебе товарищ, мне сотня лет, а ты мне сын. Твой, скажет, товарищ там, куда Макар телят не гоняет». И так долго старики и старушки называли начальство по старой привычке, к чему с детства приучен. Долго в деревне крестьяне председателя сельского совета называли старостой. Вот в это самое время в село пришел с путевкой старый царский чиновник. Путевку на курорт он должен вручить председателю сельского совета, а тот, в свою очередь, больному бедняку-крестьянину. Пришел чиновник в село и сам про себя по старой привычке думает. Кому вручить путевку, не знает. Господина нет и старости тоже. Товарищу вручить? Все товарищи. Встретил чиновник женщину и говорит ей: «Послушай, товарищ-женщина, кто у вас в селе старший?» Не много думая, женщина сказала: «Старше Семена никого у нас нет, ему одному за сто лет перевалило». — «Такова Семена мне не надо. Мне, мне надо тово, кто у вас самый большой в селе». — «Павлуха самый большой, мужики говорили, больше трех аршин росту». — «Опять не то. И черт его знает, как назвать, не знаю. Скажи, кто у вас тут передовым человеком считается?» — «Так бы и сказал, самый передовой у нас Василий. Раньше его никто с работой не справится. Встанет с постели такую рань, что черти на кулаки не сходились, и кончит работу — ночь темная, поэтому он у нас передовой». — «Опять не то». Как быть, как найти, а вручить обязательно ему нужно. «Скажи, кто у вас на селе самый умный?» — «Умнее попа нет никого. Так мужики сказывали. Только он один в духовной гимназии учился, а все

остальные, что аз, буки учили». — «Опять не то». — «Скажи, может быть, он самый у вас в селе дурной, худой человек». — «Есть и у нас такие. Дурнее Михея в селе не сыщешь, а хуже Егора и людей нет, одни кости. В чем у него душа держится, не знаю». — «Вот оказия. Опять не то. Скажи, кого вы больше всех боитесь?» — «Мирского быка. Как войдет из выгона в село, заорет, так куда тебе, все старые, малые разбегутся, и село пусто, что градом выбьет». — «Опять не то. Скажи, кто у вас самый лучший человек на селе?» — «Как вам, господин, сказать, у каждого человека есть свой вкус и нрав. Для меня, так нет лучше моего старика. Хоть он и стар стал годам, но мужик от скучи на все руки. За что ни возьмется, всяко дело сам сделает. Водку не пьет, деньги бережет, всяка копейка, говорит, в доме пригодится. А те, что мне чужие, говорить не стану».

А пока оне меж собой говорили, сам председатель сельского совета с покоса шел и к ним подошел. «Вам кого, товарищ, нужно? Мне нужно того человека, кому я мог бы вручить вот эту самую путевку». Председатель сельского совета прочитал да говорит: «Это мне». — «А если вам, так я очень рад и довolen, наконец человек нашелся и от мук меня избавил». — «Одно не пойму. Скажи, а что это за курорт такой?» — «Курорт — это место такое, где кормят на убой». — «А кто из мужиков поедет на убой, кому ни с того, ни с сего умирать хочется?» — «А это дело не мое. Мне велено вам путевку вручить, и всё. На то начальство лучше нас знают. Соберите сходку на селе и пусть сами мужики выбирают, кого пошлют, тот и поедет на курорт — туда, где кормят на убой». На том разошлись.

Бывший царский чиновник вернулся в город, а председатель сельского совета собрал общее собрание. Много собралось народа к дому сельского совета. Много было шума и крику на собрании. Кого послать в Крым, туда, где кормят на убой. Каждый крестьянин и крестьянка знал, что животное сначала кормят на убой, а потом убивают, и поминай, как звали. Но раз велено, послать нужно. И решили послать мельника. Всем он так надоел, каждый был у него в долгу по забору в его мелочной лавке, и каждый на мельника работал. А мельник хоть и стар стал, и большой, но умирать ему не хотелось. Долго он просил общества оставить его в покое. Обещал молоть зерно бесплатно. Только в просьбе ему было отказано. На том разошлись по домам. Задумался мельник, запечалился. Думал-думал и надумал послать за себя Ивана-пьяницу. Жил Иван только с женой, детей у них не было. Хата ветхая на один бок покосилась, а двора и вовсе не было. В общем, гол, как сокол.

Одна жена, да и та каждый день Ивана колотит. Не в силах Иван побороть жену: одно дело, он каждый день пьян, второе, правая рука в клюшку согнута. «Какая, думал мельник, Ивану жизнь. Хуже, чем кузькина, а бьет жена как сидорову козу. Взял четверть самогона и с ней мельник пошел к Ивану». Приходит, ставит на стол и говорит: «Садись, Иван, выпьем!» А Иван тому и рад был. Сидят и стакан за стаканом выпиваю, а как Иван захмелел, мельник говорит: «Нет хуже твоей жизни, Иван, поезжай за меня на курорт, где кормят на убой!» А Иван себе на уме. Сколько хитер мельник, сам с мужиков дерет по три шкуры, а своей жалко. Ну, ладно, за это и я с тебя сдеру шкуру. «Согласен», — говорит Иван. — Только на таких условиях: дом перестрой, двор построй, коровушку, пару овечек, десяток курочек на двор приведи, и пусть моя Матрена живет-поживает, а если не вернусь, меня, пьяницу, вспоминает». — На все это я, Иван, согласен. Всё, что просишь — это нажитое и нажить можно. А ну-ка, не будь меня, всё нажитое кое-как пойдет. Кроме того, панихиду о тебе попу закажу и сорок дней Бога молить буду, чтоб он тебя на том свете в рай Господний отправил. А пока мы с тобой живы, на этом свете погуляем. Не буду самогона жалеть, пить будем с тобой, что наша душа желает». — «Вот это хорошо!» — сказал Иван, и на том порешили. Десять дней Иван гулял, как рекрут. А потом срядила его Матрена как могла, простились и на том Иван вышел из дома, уехал в Крым, туда, где кормят на убой.

Приехал Иван в Крым, а там его встретили, как давно жданного гостя. На легковую машину посадили и в санаторию отвезли. Привезли и всё показали, да рассказали, что раньше здесь царь отдыхал, а сейчас мы, простое народье. Вот что нам дала Советская власть, Ленин.

Пословицы и поговорки, записанные в с. Ведное и д. Рыжкого Кушалинского района в 1950-е гг.

Так жили — ни в сите, ни в решете. Тише воды, ниже травы.

Не красота славится, а кому что нравится.

Смех улицу любит.

Отдохнем, когда издохнем.

Такая жена: ни сшить, ни распороть.

Богатые жили, а бедные волком вышли.

К Ивану Лопатину в Могилевскую губернию уехать (умереть).

Звезд на небе сыпом осыпано.

Грех ушел в орех.

За деньги и черт пляшет, поп венчает и паспорт будет.

Какие сани, такие сами.
Какой сын ни есть, обратно не лезть.

Воробей и тот не клюет конопли, а клует песочек, острит носочек.

Весь век во весь бег, а оглянуться не на что.

Вот это разница, как у брюк рваная задница.

Добрая слава слаще коровьего сала.

Всё едино: что клюква, что рябина.

Говорят и убеждают — пот утирают.

Живу на горушке у доброй старушки.

А в труде доказать — цыганский пот трясет.

Фабриканту прибавка, народу удавка.

Какой садовник, такой крыжовник.

Кто за колхоз борется, у того дело спорится.

Врет и серит, как сивый мерин.

Межи да грани — ссоры да браны.

Мое дело телячье — загнул хвост и в яровое поле.

Наше село Помело, а деревня Вениково.

Плохое как сон забывается, а хорошее как свечка теплится.

Солдат от земли отобрат. На готовых харчах съит и мордат.

Куда ворона не лети, всё равно отходы клевать.

Эта ласка, что праздник Пасха.

Мы народ неграмотный, темный, как пивная бутылка.

Копил-копил, а черта купил.

В этом случае была такая панорама: кому комедия, а кому драма.

Суп рататуй: по бокам в бачке картошка, а посередке бегает солдатская ложка.

Сапожник без сапог, портной без пиджака, плотник без лестницы по бороне в дом лазит.

День кричали, и на ночь крику осталось.

Денежка не Бог, а наказывает и миляет.

Говорит — потеет, а работает — зябнет.

Каково семя, таково и племя, каковы лыжи, таковы и обрезки.

Поговорка счетовода: Когда я цифры и буквы ем, тогда я глух и нем.

Для нас Сталинские слова, как крылья для орла.

Жил кузнец: как стук — так руб.

От вина бывает всякая вина.

На грош — не урвешь, а на копейку просить нечего.

Каждое дерево держится корнями, а человек — друзьями.

Еврей удрал на Урал, пора и тебе, коммунисту.

От войны не прибавка, а удавка.

На вранье, как на худом коне, никуда не уедешь²³.

Примечания

¹ ГАТО, ф. 734, А.Д. Баранцев, оп. 1, ед. хр. 47, л. 15. Отзывы А.Д. Баранцева о литературных записках П.И. Акулова, крестьянина д. Рыжково Кушалинского района (11 сентября 1957 — 5 февраля 1958). Здесь и далее все архивные записи приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

² Там же.

³ Воспоминания о П.И. Акулове жителей д. Ведное и Рыжково, зап. в 2006 г.; личный архив автора статьи.

⁴ Акулов П.И. Тверские сказки / Сост. Л.М. Концдайло, О.В. Смирнова. Тверь, 1997. С. 9.

⁵ Там же. С. 8.

⁶ Акулов П.И. Народная мудрость (сказки, былины, пословицы, загадки). Калинин, 1961. Первый вариант названия книги «Разговор на завалинке»: ГАТО, ф. Р-2792, Л.А. Ильин, оп. 1, ед. хр. 81, л. 1. Письма П.И. Акулова, 1947—1962.

⁷ ГАТО, ф. 734, оп. 1, ед. хр. 47, л. 54.

⁸ Акулов П.И. Народная мудрость... С. 97.

⁹ Ср.: СУС. С. 30.

¹⁰ Акулов П.И. Народная мудрость... С. 41.

¹¹ Там же. С. 44.

¹² Ильин Л.А. Петр Акулов // Акулов П.И. Народная мудрость... С. 5.

¹³ Акулов П.И. Народная мудрость... С. 65.

¹⁴ См. о нем: А.М. Смирнов-Кутаческий: личность и научное наследие: Материалы и исследования / Ред.- сост. М.В. Строганов. Тверь, 2008.

¹⁵ ГАТО, ф. Р-2792, Л.А. Ильин, оп. 1, ед. хр. 81, л. 16. Письма П.И. Акулова, 1947—1962.

¹⁶ ГАТО, ф. 734, оп. 1, ед. хр. 47, л. 3—10; ф. 2792, оп. 1, ед. хр. 81. Письмо П.И. Акулова от 28 марта 1961 г.

¹⁷ Имеется в виду сказительница М.Р. Голубкова, при помощи писателя Н.П. Леонтьева создавшая повести «Два века в полвека» (1946), «Олени края» (1947) и др.

¹⁸ ГАТО, ф. 734, оп. 1, ед. хр. 47, л. 54. Голубкова М.Р., Леонтьев Н.П.

¹⁹ Там же, л. 55—58.

²⁰ Там же.

²¹ ГАТО, ф. Р-2792, оп. 1, ед. хр. 81, л. 6—8.

²² В изд.: Акулов П.И. Тверские сказки... (с. 97) сказка опубликована в другом варианте.

²³ ГАТО, ф. 734, А.Д. Баранцев, оп. 1, ед. хр. 47, л. 15.

Сокращения

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

Т.В. МАХРАЧЁВА

НАРОДНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОГНЕННОМ ЗМЕЕ В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Народные представления о демонах, по нашим материалам, наиболее отчетливо проявляются, когда речь заходит об аномальном, патологическом, которое возникает в основном как следствие нарушения традиционного уклада или мироздания. Среди известных демонологических персонажей, чье появление, по представлениям жителей южнорусских областей, может быть спровоцировано нарушением установленных правил поведения в быту и на праздники, выделяется *огненный змей*. Он появляется при нарушении правил поминовения, и представления о нем поражают сохранностью и детальной проработанностью. Известный практически всем жителям области, он единодушно оценивается ими как вредоносное существо, цель которого — погубить человеческую душу или лишить человека жизни.

В современных полевых материалах содержатся подробные указания на время появления и способы передвижения демонического существа, его облик и манеру поведения, оговариваются и наиболее эффективные способы защиты, избавления от змея. Связь огненного змея с потусторонним, демоническим миром закрепляется в многочисленных вариантах его наименования: *нечистый, нечистый дух, враг, бес, окаянный*, среди которых наиболее распространенным следует признать *змей, огненный змей*:

Тосковать будешь — летать будет нечистый дух. Вот у нас одна склонила, и вдруг с потолка все ящики на пол побросали, нечистый [1].

Есть, говорят, вот много тоскуют об муже или жена по мужу, какой-то окаянный к ним летает, но ко мне ни один... не летал, ко мне никто не летал, ни один окаянный [2].

Змей в трубу летает, вержится нечистый. Летит, как змей. И у него хвост. Если женщина увидит хвост, то он должен улететь. Женщина не должна узнати дьявола. Кому вержится, их отчитывают. Он, змей, рассыпается и прямо в трубу [3].

ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА МАХРАЧЁВА, канд. филол. наук; Тамбовский гос. ун-т им. Г.Р. Державина

Нельзя долго тосковать, он будетходить, враг. [Можно ли от него защититься, если да, то как?] Всё крестить и Богу молиться надо. Он змеем летает. Одна ляжет на печке и лежить, тоскует. А змей нарядится в туалуп и двор подметает. А она говорить: «Иисус Христос». А он как дасть с силой, и вдребезги. Но таких отчитывают [4].

Первое появление змея в доме, как правило, связывается с тоской близких родственников по умершему. Тоска в народной среде оценивается как тяжелое заболевание, в результате которого ухудшается физическое состояние человека. Человек начинает сохнуть, чахнуть и умирает. Во избежание этого традицией предписывалось осуществлять поминовения в установленные дни в течение первого года — под 3-й, 9-й, 40-й дни, на полгода и год. По истечении первого года поминовения были приурочены к календарным родительским субботам, которых насчитывалось в среднем 12: накануне Масленицы, Вербного воскресенья, Жен-мироносиц, Троицы, Казанской и др. Запрещалось традицией и безутешно плакать, долго скорбеть по умершему. В рассказах о снах, записанных на территории области, содержится большое количество сюжетов, предостерегающих от чрезмерной скорби. Суть этих рассказов сводится к тому, что во сне можно увидеть ранее умершего родственника, который жалуется на то, что он утопает в слезах, и просит родственников перестать плакать о нем.

В качестве жертвы огненного змея в большинстве случаев выступает женщина, которая потеряла супруга или любимого. В основе сюжета этих рассказов — любовное ухаживание, интимная близость женщины с духов-любовником¹. Его посещения сопровождаются ласками и подарками. Однако утром угощения превращаются в лошадиный навоз, а ласки обращаются спутанными волосами:

Вот у нас была одна такая, ну у ней муж умер на войне, тогдашняя война ещё была, в четырнадцатом году, да, вот и она по нём затосковала, и к ней стал летать змей. Змей, это вот такая вот огненная холстина. А она вот залетить к ней, только она её видеть, она с ней разговаривать, а больше другие, кто им не тоскуить, она им не смотрится, они её

не видят. А вот эта женщина, она ищ мне какая-т небольшая родственница, вот. Вернее, двоюродный мой брат, а ей внук. Она считай что своя, да. И вот она ляжала в одно время на пече, уж она так тосковала по нём, так тосковала по нём. По мужу, да, очень тосковала, ну уж она ничего не видела и не слышала. Ток единственное было, что муж, вот. И в одно время, как это, на пече лежала и говорить, как раз ужинали, она так выскочит прям, пулей в сени. А оттуда заходить, у ней волос отрезанный, да, и её так... всю жизнь её, до самой смерти [нрзб.] стрижка. Вот, вот, как это могло получиться, вот, вот так, да [5].

[Опишите змея, который летает к тоскующим?] Какой он? Он шар с хвостом, огненный. Вот люди видели и рассыпается, прям как огонь делается, да. Ну вот к некоторым летает. Вот тада одна в Воронцовке бабушка жила, к ней муж летал. [...] Вот за бугром тут у нас [в с. Воронцовка], она щас уж вся распалась, её уж и нет. Двора три-четыре каких осталось. И она, бывал, прийти в магазин, курева накупит, скажет: «Пришёл мой старик вот с другом». А утром встанешь, он ей гостины принесёт, а утром встанеть, там либ кости какие-нибудь лежать, либо лошадиный помёт. Вот эт и нечистая сила всё принесёт, и так он её и убил, дня через два нашли в доме убитой. Да, он убиваш. Вот прошибёшься, скажешь: «О Господи». И он тебе шлёпнет сразу, да. [Существует ли поверье, что змей убивает хвостом?] Дочк, он заходить в дом, лик, лик-т прям вот как человек, ну и чем он, кто его знай. Он, руки-т у него тама, он может и рукой шлёпнуть, я не знаю. [Как можно защититься от змея?] Ну вот страшно, вот не надо тосковать, надо сходить, наверно, в церковь, молиться, чтобы не тосковать. Ладан везде кладуть, чтобы он не залетал в дом бы и не прилятал бы. Ну тах-то вот... [6].

Появление таинственного гостя в доме приходится на ночное время, с двенадцати до половины первого. Визит змея, как и его полет по небу, который, по словам информантов, представляет собой загадочное зрелище в виде *огненного шара, огня, огненной холстины, красного меча, змея с огненным хвостом*, должны были оставаться невидимыми для окружающих. У дома жертвы змей рассыпается над печной трубой *искрами, жаром, звездами*.

дами и принимает облик любимого, мужа. Нередко односельчане сообщают о том, что видели полет змея или его проникновение в дом через трубу, из чего и заключали, что вдова тоскует. Иногда змей обнаруживает себя свистом:

Когда человек умирает, то змей летает, а душа выходит и разговаривает. Змей — это грех с ним. Змей, он прилетает как огненный шар с хвостом и влетает в трубу, и с потолка сыплется, убивает кирпичом. Ладана и крестов боится, ему вредно дух святой. За щеку может ударить, и щека синяя будет. Вот он летает с 12 до половины первого ночи, всего час. Его увидит не каждый... [7].

Если кто по покойнику тоскует и желает увидеть, и он приликается в лицо покойника. У моей снохе муж помер на войне, и три года она тосковала. И он, змей, чуть ее в речке не ухлебал, утопил, значит. Он говорить ей: «Перегорожу избу. Ты в трубу будешь летать, а я в окно». И она спала с ним, страшто [8].

Змей прилетает, я слыхала, но не видала. Красный меч летел, вот соседка моя видала, летел вроде к кому-то [9].

Передвижение змея в небе и его проникновение в жилище, столь охотно описываемое жителями области, редко предваряется сообщениями, откуда он прилетает и есть ли у него постоянное место обитания. Бытуют отрывочные сведения, которые позволяют предположить, что пребывает он в лесу:

[Как выглядит змей, кто-нибудь его видел?] Вот мне мать так говорила, вот у старых именно, вот говорить: прямо из леса нашла такая туча, как загудить, и прямо всё рассыпалось, и он к ней пришёл. Ну как же, точно своими глазами видала, вот он прилятал ко мне. Я говорю: «Как же он, кто это такой прилятал, как же он прилять?». — «Ну тогда, — говорить, — это змей, наверно». Да, да из леса, и они его зовут из леса там, и ей показалось, он из леса прямо прилятел, и рассыпался прямо у дверей. Да. Прямо как шар такой-то рассыпался, ну если чё так старухи сказать, представилось ей. Спаси Бог [10].

Несмотря на человеческий облик, который змей принимает на земле, он имеет зооморфные черты², самыми распространеными из которых являются копыта, хвост. Нередко сообщается, как еще можно разоблачить ночного гостя: например, женщина просит любимого сесть

под иконами и получает вежливый отказ или случайно произносит имя Христа, в результате чего змею становится плохо; невольно крестится, вызывая этим действием раздражение змея. Инициатором прекращения отношений с демоном могут выступать и соседи, случайно узнавшие о его визитах.

Разоблаченный змей всегда агрессивен и мстителен. Сильные удары, которые он наносит жертве, болезненны, а иногда и смертоносны, змей может обрушить свой гнев на дом или жилые постройки, пытаясь их разрушить. В результате ударов у женщины чернеет щека, остается след в виде подковы на плече, наступает частичная парализация той стороны тела, по которой был нанесен удар, и т.п.

Вера во вредоносность змея в народной среде способствовала возникновению целой системы апотропейных средств, которые в целом мало чем отличались от используемых при защите от нечистой силы. Так, эффективным признается кропление дома и «отчитывание» его хозяйки батюшкой, изображение мелом крестов на входных дверях и внутри жилого помещения, изготовление небольших крестов из веток липы и раскладывание их на окнах и дверях, использование церковного ладана, купание на Крещение в проруби, приглашение монашек, соседей, близких родственников на ночь в дом хозяйки и совместное чтение молитв:

А если резко тоскует, то по небу змей летает. Летит, летит, как огонь, и вдруг рассыпется. Мы как-то шли, шли, а он в двенадцать ночи летает. Вот ко мне летал, и мы видим, как змейкой летит, и как искры, огненный рассыпется и в трубу, что ли, а заходит как нормальный. В заднюю дверь, через двор заходит, только в заднюю дверь, и мы сидим за столом с ним, разговариваем. А я ещё пригласила брата, а то страшно одной ночевать. Мы с ним [со змеем, который являлся в образе недавно умершего мужа] поговорили, и он уходит от меня, а если спать ляжет, то враз убьёт. [Может ли змей нанести вред человеку?] Да, он и убить может [Как можно защититься от этого змея?] А спастись — молитва и ладан из церкви у икон. Я как-то прилегла и слышу, по сеням идёт и в дверях стоит, а кто, не разберу. Я потихоньку встала с кровати и смотрю: стоит и не уходит мой-то. Я скорей молитву читать. Села я потихоньку на кровать, и всё исчезло [11].

Нередко жители области прибегали к действиям, совершение которых должно было удивить, отпугнуть де-

мона. Наиболее часто рассказывают о девушке, сидящей ночью посреди двора и грызущей конопляное семя. На вопрос змея, что она делает, звучал ответ: «Вши грызу».

К одной летал, и её научили семечки грызть. Он прилетел и говорит: «Ты чего делаешь?» — она говорит: «Вши грызу». А он ей как даст оплеуху. Семя это конопляное мелкое, семечки, тады сеяли [12].

Вот Сатана еще прилетает, он прилетит и рассыпается, вот он убивает даже, он вот убил матери и кровью питается её. [Можно ли от него защититься, если да, то как?] Только молитвой. [Опишите, какой он, змей?] У него красный хвост, и летит, и жар из рта, и хвост большой [13].

Примечания

¹ Л.Н. Виноградова выделяет три персонажа, которые выступают в роли духа-любовника: покойник (упырь), летающее демоническое существо, наделенное признаками змея, и черт, бес, нечистый, способный принимать вид змея (Славянские поверья о духе-любовнике // Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 316–328). Следует заметить, что на территории Тамбовской обл. эти образы в большинстве случаев смешиваются, однако сам образ легко узнаваем и широко распространен даже в наши дни. В электронной базе полевых материалов автора существует немало записей, в которых сообщается, что змей посещал самого рассказчика или рассказчик был свидетелем, участником совершения действий, защищающих от демона: «Нельзя тосковать, змей ко мне приходил, я разговариваю с ним. А сын увидел, он жил неподалёку и увидел, как на меня понёс. Утёховые кресточки, и накладают, чтоб не видно было, это вот от змея. Их из лучиночек делают. Маком усыпают, он его боится, сами семена. А вообще он прилипчивый, змей. Я сына поминала, у меня их три, и монашка дома была, вдруг стук в окно, и я к двери. А монашка к двери и за широкорот меня: "Куда? — говорит, — я тебя не пущу". И вдруг слышу свист. А она ему: "Свисти не свисти, я тебя к нему не пущу". Змей — это чёрт, нечистая сила. А тут не тока ко мне летал. Моя знакомая призналась мне, что к ней ходит. А нельзя говорить. Она к воротам подошла, а он говорит: "Что, похвалилась?" И только она зашла в ворота, и он её придавил воротами. Он с двенадцати и до часу ночи и дня прилетает» [14]; «А вот нельзя по покойнику тосковать, это я знаю, бес летает. Вот у нашей соседки умер муж, и она тосковала по нему. Вот как-то мы рядом с моим домом, мы си-

дим на лавочке, а у неё бес рассыпается в доме. Мы говорим: "Смотри, тоскуешь сильно..." У нас одна кричала об муже и пошла коров пасти, и кричит. А он ей вдарил по щеке, и щека синяя стала, и так скоро померла с этой щекой синей» [15].

² Подробнее см.: Левкиевская Е.Е. Змей огненный // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 332—333.

Список информантов

1. Ганя Дмитриевна Рошина, 1921 г.р., пос. Советский, Бонд., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
2. Александр Павлович Киселев, 1929 г.р., с. Алгасово, Морш., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
3. Надежда Ивановна Медведева, 1910 г.р., с. Канищево, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
4. Мария Григорьевна Горлова, 1921 г.р., с. Бол. Ломовис, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
5. Евдокия Сергеевна Галыгина, 1923 г.р., с. Рудовка, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1996 г.
6. Антонина Васильевна Шатунова, 1932 г.р., с. Ольшанка, Гавр., зап. Т.В. Махрачёва в 2001 г.
7. Евдокия Ивановна Кострыкина, 1924 г.р., с. Солчино, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
8. Анна Степановна Клапова, 1918 г.р., с. Егоровка, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
9. Анна Михайловна Ромашова, 1911 г.р., с. Григорьевка, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
10. Мария Ивановна Кажарина, 1928 г.р., с. Рудовка, Пич., зап. А.А. Чемерёва в 2004 г.
11. Лидия Степановна Коропева, 1932 г.р., с. Гурово, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
12. Анна Антоновна Прошина, 1929 г.р., с. Липовка, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
13. Анна Васильевна Павлинова, 1925 г.р., с. Большая Талинка, Тамб., зап. Т.В. Махрачёва в 2000 г.
14. Анастасия Яковлевна Пенькова, 1926 г.р., с. Заречье, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.
15. Анна Ивановна Першина, 1906 г.р., с. Покрово-Васильево, Пич., зап. Т.В. Махрачёва в 1995 г.

Сокращения

Бонд. — Бондарский р-н, **Гавр.** — Гавриловский р-н, **Знам.** — Знаменский р-н, **Морш.** — Моршанский р-н, **Петр.** — Петровский р-н, **Пич.** — Пичаевский р-н, **Тамб.** — Тамбовский р-н.

А.А. СКУЛАЧЁВ

БЫЛИЧКИ О ЛЕТУЧЕМ ЗМЕЕ ИЗ ВЕЛЬСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

С 2009 г. полевые исследования фольклорной экспедиции РГГУ переместились в Вельский р-н Архангельской обл. Район располагается на востоке от обследованных нами до этого Каргопольского и Няндомского р-нов, ранее он входил в состав Вологодской губернии. Среди ранее не встречавшихся нам в Каргополье сюжетов — быличка о летающем змее-обогатителе.

Данный сюжет весьма распространён и неоднократно фиксировался в указателях сюжетов быличек. Инвариант сюжета, который можно реконструировать из сделанных нами записей, следующий: летающее существо (змей / огненный шар / змейки / огненная птица), выпутившееся из яйца, которое снес петух, приносит хозяину богатство. Существо надо вовремя убить, в противном случае оно может устроить пожар. Петушиное яйцо либо сносит очень старый петух, либо его нужно «выпаривать» под мышкой / в щубе в течение долгого времени. Могут также конкретизироваться блага, которые приносит змей:

Это надо петуха кормить долго. Это годов, наверное, десять его одного петуха. Я это слыхала. И этот петух снесёт яйцо, и это яйцо убирали, не били. Нет, парили это яйцо, выпаривали, и из этого яйца и выпаривался змей. Называли его змёём. И это змей вот: «Хозяйка, вот чего тебе надо? Чем ты нуждаешься?» Раньше дак хлебом нуждалися, деньгами, молоком, хлебом — ты ц'ёго накажешь? [Обращается к внуку] Я бы — дак на деньги. Он ведь носит деньги. Он в одно место деньги тебе будёт носить — ты всегда с деньгами будёшь. А бывало, хозяйка-та на молоко, не было молока, так выпарила, как он ведь залил все углы. Молоком. Надо судно поставить, она судно-то не поставила, чтобы ёму в одно место лить. А она ничего не поставила, а он там выльёт, там выльёт, и вот [1].

Впервые сюжет был записан нами в 2009 году в с. Судрома Вельского р-на¹:

АНТОН АЛЕКСЕЕВИЧ СКУЛАЧЁВ, студент Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

[Баба] яйцо парила. [Под мышкой?] Это раньше говорили. Я слыхала. Что вот э... На Горы [группа деревень в 3 км от д. Луневская], там э... были дома... Большой такой дом, как наш, да поменьше дом, два... «На рец'ках», «на рец'ках» называли всё. И вот... Точно говорили, что был змей, носил ц'его-то, носил... Б... это... в гумно! В дом-то они не пустили. Правда ли, нет это, не знаю. Вот э... этот змей носил, не знаю чего... богатство какое? Или деньги, или чего-то вот... [В гумно?] В гумно им было наказано. У гумно носил... А они [?] брали. Ну вот. А вовремя надо было его убить, этого змея-то. Не всё тебе получать — надо было его убить вовремя. А не сделал — гумно сгорело. Гумно сгорело. Я помню, что... такой пожар ещё был... Это вот, говорят, змей был [2].

Данный сюжет в традиции демонологической прозы исследуемого нами региона — наиболее «фантастический» (что вполне рефлексируется носителями традиции). Однако, на наш взгляд, весьма широкое бытование в изучаемом регионе определяется его включенностью в систему демонологических представлений (на уровне сюжета и отдельных мотивов).

Интересна комбинация летучего змея с другими демонологическими персонажами (лешим, домовым):

У нас... я ещё была маленькая, в один дом змей деньги носил, в иконе всё. Вот хозяин-от всё найдут, а у его двери так приоткрыты вот... чтобы змей [мог] пройти, пролететь туда. «Зачем, — говорят, — у тебя, Егор, всё двери за...» — «Да жарко дак». Не сказал никому. А оне спать-то уходили в другую половину. Вот, он [в] ночное время и носил. А потом возьми да какой-то ему родственник, возьми да ночью-ту в эту комнату и зашёл. А этот змей-от в икону. Ак он что? Это... родственника шибанул, говорят, а я уж не знаю, велик ли, мал ли этот... иконку взял дак за икон... он зарорал потом, дак за иконкой-то бежали два километра. <...> [Не говорят, откуда он берётся?] Не знаю. [Какое-то яйцо петушиное?] Ой, вот откуда берется. А вы знаете, откуда берётся, в лисе [лесу] растёт это... живёт и леший, и чёрт — всё, говорят, в лисе. В деревнях



Наличник со змеевидными мотивами. Г. Данилов Ярославской обл. Фото А.Б. Мороза

ведь они не поселятся, их всяко увидят. Так же и змей, он прилетал да. [Откуда?] Из лесу [усмехается]. [В лесу живёт?] Раньше леса-те, знаете, были. Вот у нас Елюга-то была, да вот рядом дома, а лес-от вон какой [3].

От так же и здесь... бывало, что, мол... трёхлетний петух может снести яйцо. Ну вот. И это яйцо... из него может выплыть огненный петух, который может... или сжечь дом, или както что-то, я уж точно не помню, что, мол... загореться где-то свеча, и под той свечой ты найдёшь клад... с тем яйцом если пойдёшь, то в лесу... ну, где-то в каком-то месте, не обязательно в лесу... может загореться свечка. И там ты... в том месте ты выкопаешь клад. Ну вот. Ну это байки, конечно [4].

Заслуживает внимания также обозначение главного персонажа как «огненного шара», судя по всему, сближающее его с шаровой молнией, фольклорные представления о которой активно бытуют в исследуемой нами традиции²:

[Не рассказывали про змей, который искрами рассыпается и богатство приносит?] А кто знает, что за змей. В деревнях-то... было это. Всё с того дома и... тоже в который дом и прилетал,

змей-от, это всё в той деревне всё сгорело. [То есть в тот дом, в который прилетал, та деревня и сгорела?] Да, да. [А зачем он прилетал?] Ну... добро принёс. [Добро?] Да. [А как он выглядел? Может, искрами он прилетал?] Да кто его знает, ведь... шаром бы ведь... прилетел был ведь, шаром каким вот [5].

Распространенная ипостась персонажа — огненная птица:

Слыхал, что петушиное яйцо петух должен был привести. Посадить это яйцо ц'ерес три года. <...> [Не выпаривали его?] Ну это тоже предположение такое было, что вроде змей выпаривали из этого яйца. Но эти бы... я не знаю, кто его знает, правда или нет, у нас на Дымкове [д. Дымковская в Смольянце], вот, допустим, там, за рекой-то был один дом такой, что вроде-от это было, змей выпарен, и он носил молоко. Вот [смеется]. [Хозяйке?] Да, в хозяйство привнесёт, если там посуды не поставлено — раскидает всё по стенам. <...> [Много он молока приносил?] А кто его знает. Никто ведь не мерил. Говорили, правда, тут, доц'ка задавилась у них, как раз в том помещенье как раз. [...] Но вот тоже разговаривали, что вот это Бог наказал. [За то, что змей был?] Да. [Он воровал у односельчан?] Ну конечно, само собой [6].

Прилагаем подборку текстов быличек, записанных в 2010 г. в Вельском р-не Архангельской обл.

Выпаривали как-то змей-то из яйца, что ли, такой, не знаю, было, говорили. [Как?] Ак вот, кто выпаривает уж, то ли сами, то ли кто. Может, он потом и летал, этот змей. Таскал в трубу-то вот в эту. [Какое яйцо нужно выпарить?] Яйцо-то... что чуть не петух, которое снесёт да. [А, ничего себе! А где нужно его выпарить?] Вот уж не знаю где, то ли на пече, то ли не знаю где. [Были ли случаи, что он к кому-то прилетал, жил у кого-то?] Да что же, говорили, что да ведь, кто сейчас знает это... Это раньше было всё, да сейчас ничего такого нет [7].

[Не говорили, что можно из петушиного яйца кого-то выпарить?] [В.Ф.Ш.:] А, это... [смеется] мы в детстве тоже... это всё детские, это такие шутки... Ну как же петух яйцо... мужского пола животное родит или так [смеется]. [Проводит параллель между петушинным яйцом и гомосексуалистами, трансвеститами, считает, что это всё грех.] Петух разве родит яйцо. А это вот что было... вот мы с ребятами,

вот надо петуха насадить на яйцо, он выпарит... змeya. И этот змей, и вот говорят, будто раньше плохие люди так делали. В деревне. Этого змeya вы... яйцо заложат под петуха, он выпарит змeyя, змey вроде получится. Этого змeya горящего пустят, и он поджигал своего... как... кого не любит там в деревне. [В.П.Ш.:] Это сказки, наверно, уж. [В.Ф.Ш.:] Даже деревни горали. [Кого не любит, поджигал?] Да, это вроде так, с таким расчётом, этот нехороший человек, никто не знает, он делает тихонечко. Этого яйцо насыживает под петуха, петух высаживает... Это яйцо тоже, может, и курино, и высаживает, а получается уже не петух, не... распушье, как раньше было, не кура, а получается змey. Но это, по-моему, легенда, я так думаю. [Этот змey только вредит или богатство тоже приносит?] Вот... так было вроде, да Бог его знает, что вроде что вот этот змey... выпускали, и вроде и пожар был после этого. [Распушье — что такое?] А распушье — ни кура, ни петух. Он и не кикирикует, и яиц не садит [смеется]. Ни рыба ни мясо, и будем, по-моему, такие мужики. Ни рыба ни мясо [8; 9].

[Не слыхали, что можно змeya из яйца выпарить?] Это я слыхала, но не знаю, правда ли это. [Что слыхали?] Что змeya-то выращивать. Выпаривали его просто, надо во где выпарить [показывает под мышку справа]. Ты как его носить-то будёшь тут? [Под мышкой?] Конечно. [Справа или слева?] А я уж этого не знаю, а я слыхала, что выпаривают его, змeya-то, что он много наносит потом тебе и денёг, и всего, а потом тебе избу спалит. Потом дом он сам спалит. [Как?] А тут... спалит. [Надо взять яйцо?] Да. [Какое?] Да это... куриное, от куры, наверно, яйцо-то. [Обычное? Не говорят, что петушиное?] Да. [Петушиное?] Ну я не знаю, это не слыхала, только я слыхала, что выпаривают кого, змeya какого. И он наносит ей полно потом всего. Да он сам спалит потом, у ёго изба и загорит. [Как он носит?] Тоже ц'ерез трубу. [Через трубу?] Ну. Сюды влезёт-то. [Как он выглядит?] Да я не знаю как. [Он носит деньги?] Да он всего наносит. [Что-то можно сделать, чтобы он не спалил?] Да нет, ниц'ёго не сделать, уж он наносит, да он сам спалит [10].

[Не слышали, что можно как-то петушиное яйцо выпарить?] Но. Пету... чтобы то богатство носил. И ц'его-то... [Что?] А это, как из петуха, петушье яйцо выпарится. Да летает он, как будто как к себе домой и богатство тот

носит. [Кто это?] А вот, говорят, как сноп огненный летит. И прямо в тот дом. Там на щё заворожишь, на деньги, на хлеб, на молоко, он тебе то и будет носить. [Молоко даже может?] Вот. [Куда это он приносит, кладёт?] А там уж и... посуда есть, поставлена у хозяина. [Не говорили, что от него нужно как-то избавиться?] А вот тоже надо его ухайдокать. А как не ухайдокаешь, дак, говорят, дом сгорит. Вот на сколько годов там он, там, ненадолго уж, может, года на два, на три. Да куды с богатством-то, денег-то наносит, да куды с деньгами-ти. [Сколько парить нужно это яйцо?] Вот не знаю я уж. [Как его надо парить? Где?] Это эко говоривали, что надо парить в шубе, старику ли старухе в шубе это яйцо. [На себе эту шубу носить надо?] На себе, на себе. Да не... что в бане на ней. Вот дак, ли-ко ты... [Как-то под мышку его надо запихивать?] Да, наверно эк. Вот ещё, ли-ко ты... это говоривают, угошают, этому не верю. [Говорят, что этот огненный без костей?] Не знаю, не знаю, что это. С крыльями какая-то птица, дак вот это... ну, птица, петух, петух.. [11].

Примечания

¹ См.: Бирюкова Н.А., Скулачёв А.А. «Бабушка в тереме»: к проблеме ретрансляции фольклорной традиции // Полевые исследования студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. Вып. 5. М., 2010. С. 67—75.

² Весьма распространенный сюжет — рассказ о «путешествии» шаровой молнии по дому, а также об огромной опасности и распространенности этого явления. См., например: «Женщина стояла — гроза-то сверкнула, она говорит: я стояла у окошка, и вот такой шар ей [?] залетел в окошко медленно, медленно, медленно и ушёл. В пец' и вот туда, и в дымоход вышел. Не разорвало, не избы — ниц'его — это... шаровая. Она ведь разорвёт и всё — тут не устоит никакая изба» [12]; «[Е.К.Б.]: Ак у ней, это, ударило в счётчик и — в этом углу счётчик был — и по проводам и [нрзб.] тут кровати, её молния-та прошла и прошла в коридор, из избы и по коридору через сарай и в сарае, там така, ну зашито было доски, доски выбила, вышла. [Л.В.Б.]: Такой шар... [Е.К.Б.]: А она, ну шаровая эта была молния вот. Да как вот ей на кровати ещё не задело, иконушки. Иконушки, говорят, были рядом, дак, наверно, иконушки помогли, мимо иконушек прошла. А прошла о ней. Зашла в этот угол, в счётчик, и прошла по стене» [13; 14].

Список информантов

1. Александра Афанасьевна Олехова, 1935 г.р., род. в д. Нечаевская, Вел., с 1957 г. живет в с. Елюга (д. Никитинская), 4 кл., работала в колхозе.
2. Александра Николаевна Тюкина, 1926 г.р., род. и жила в с. Судрома (д. Луневская), Вел., сейчас зимой живет в Архангельске, в Судрому приезжает на лето.
3. Ириада Петровна Кондратова, 1921 г.р., род. в с. Елюга (д. Есютинская), с 1946 г. живет в с. Хозьмино (д. Кишерма), Вел., работала трактористкой в колхозе.
4. Юрий Николаевич Поречук, 1958 г.р., род. в Архангельске, с 1960 г. живет в д. Смольянец, Вел., работал в колхозе снабженцем, сейчас работает водителем- дальнобойщиком.
5. Феодора Андреевна Дегтярева (в девичестве Золотых), 1916 г.р., род. в с. Есютино (д. Быковская), живет в д. Исполиновка, Вел., 3 кл., работала на лесозаготовках, в колхозе.
6. Леонид Трофимович Антоновский, 1928 г.р., род. и жил в д. Дымковская, Вел., с 1972 г. живет в д. Смольянец, 4 кл.
7. Леонид Иванович Юдин, 1936 г.р., род. и живет в д. Бурцевская, Вел., работал трактористом.
8. Валентина Павловна Шемилина, 1946 г.р., род. в с. Лиходеево, Вел., с 1969 г. живет в д. Смольянец, Вел., до 1997 г. работала на почте.
9. Валентин Федорович Шемилин, 1942 г.р., род. в с. Верховажье Вологодской обл., давно живет в д. Смольянец, Вел., обр. спр. спец., работал электриком и мотористом.
10. Валентина Васильевна Антоновская, 1933 г.р., род. в д. Гридинская, Вел., 12 лет жила в д. Бурцево, с 1977 г. живет в д. Дымковская, работала на ферме.
11. Мария Федоровна Труфанова, 1932 г.р., род. в д. Нечаевская, с 1985 г. живет в д. Бурцевская, Вел., работала дояркой.
12. Любовь Алексеевна Фаркова, 1932 г.р., род. в с. Ягрема, Карг., ок. 20 лет жила в Печникове, живет в с. Ягрема.
13. Екатерина Китовна Березина, 1930 г.р., род. в д. Куршаково (ныне нежил.), с 1948 г. жила в Каргополе, с 1958 г. живет в с. Лукино, Карг., 3 кл.
14. Людмила Валентиновна Березина, 1964 г.р., род. и живет в с. Лукино, Карг.

Сокращения

- Вел. — Вельский р-н Архангельской обл.
Карг. — Каргопольский р-н Архангельской обл.

«ВОГЛЕННЫЙ» В ФОЛЬКЛОРЕ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В июле 2005 г. состоялась фольклорная экспедиция Вятского государственного гуманитарного университета в пос. Верхошижемье Кировской обл. (руководитель — В.А. Поздеев)¹. В числе прочих материалов были записаны тексты об огненном змее², продолжающие традицию, зафиксированную еще в XIX в.: «Огненный прилетает ночью огненным снопом и рассыпается над теми домами, где томится жертва тоски. Огненный является перед жертвой тем призраком, о котором она тоскует. Если тоскующая о посещениях огненного не скажет соседям, то он в конце концов ее задавливает»³. В вятском говоре огненного змея называют *вогленный*.

1. [В.И.М.]: А-а, вогленный? Я это слышала. О, у меня хозяин даже видел вогленного. «...» А, вот, говорит, тогда он, это, тоже заболел. Ак его поставили там сторожем на свинарнике. Ну, он, гот, я вот чо-то эдак-ту стою, и вдруг воглин-от летит с кладбища. Ой, говорит, так страшно! Да он так большой, гот, тяньется большой. И с такой быстротой так и летит вот туды. [В трубу или вот просто?] Ага, просто, от свинарника так всё и летел. «...» Ну, он большой, говорит, больно уж хвост-от растянулся длинный, красный, ой! [Огненный?] Да, вогленный, да, красный. Вы не видали самите? [Не встречалась.] Ой, страшно... А вот из этого дома, вот они, это, который маленький... А мы, гот, с Валей стояли, и как раз этот вогленный-от летел. Тоже с кладбища летел. И он тоже в эту сторону летел. «...» А здесь вот кладбище. [Наше, верхошижемское⁴?] Да, да, наше. Да они уж: «Мы видели». Я: «Чё, как, говорю, вы видели?» — «Что ты! С какой быстротой он летел, мимо нас пролетел, возле самых! Да где-то невысоко и летел-ту с кладбища». [И близко, да? Был ли от него вред какой-нибудь?] Ак про вред я не слыхала. Нет, наверно.

[А кто такой вот вогленный? Это тот как бы умерший человек, да или как?] Это вот, я слыхала, у нас, это, была соседка. Её мужика зарезали. Она молоденька ишио была. «...» Летал, говорит, он туда. «...» Бывает, бывает — у людей-то было.

[Не слыхали, допустим, такой вот случай: к жене умерший муж прилетал? Через трубу...] Да, это было, это было, даже так было, что я слыхала. Страшно. Ну, вошлем, ребёнок был. «...» Ему досталась песня вот такая⁵. Он дожил до лета.

Он был в этом, работал, раньше МТС⁶ был. Ну, вошлем, запчасти мыла да всё там такое. И в соседнее [село] пошли они в кино. Он ушёл в баню. Вот. А ждут — не могут дождаться. Пришли — он уже мёртвый. В бане. В семнадцать лет! Надо же! Ак вот ему песня экая досталася, самая плохая. Вошлем, если будитё, так вот не дай Бог этой песни.

[Нет, мы сейчас про vogленного говорили, что какой-то ребенок.] Ага, да, ребёнок-то да, вот да, ребёнок-то, а был ребёнок. Ну, вошлем: «Мама! — а он папой как звал, — дак чего же у папы ноги-те копыта ведь! Как это так?» И он, гот, сразу — как эдак ребенок-то так сказал — и сразу его не стало, улетел в это. [И больше не появлялся?] Да, и больше не появлялся. Так это было чо-то, грит: «Мама, а почему у папы-те ноги-те копыта какие-то?» Ну, копыта какие — лошадиные или какие. Ребёнок-то увидел. Наклонился и видит у его. <...>

[Н.М.:] Это правда-неправда, это я только слышала. [Но говорили?] Говорили, говорили. А потом у её скарулили, что она открывает вьюшку-то, и, знаешь, это, родственники запретили ей это делать. И набили ей постель — ну, как раньше постели были и матрас под низ — гороховым виклином⁷. <...> Да, это в последнюю-то ночь как это набили-то виклином-то, он, говорит, прилетел и сказал: «Ага, скоро догадалась». <...> И больше не был он. Ну, это правда-неправда, а это не у меня, а у соседей было. И не в моем возрасте это было — мамине поколение (Валентина Ивановна Малышева, 1930 г.р., и Нина Малышева; зап. Л.А. Зайцева, А.В. Дениникова, Н.С. Кротова (Петрова), Е.Г. Смертина).

2. Vogленные, говорят, летают. Как, говорит, сноп летит и в кожух распадётся. Я тоже не видела. [Кто это такие?] Нет, тоже не знаю ничего. Ничего не знаю, девочки, только слыхала вот это «vogленный». Чё-то, говорят: «Мы видали» — я не видела. [А что говорят, что рассказывают про них?] Ну, будто бы он прилетит, в кожух рассыплется. В избу придёт кто-то как vogленный, как бы человек вроде там. Придёт в избу к кому-то. Раньше, мол, переживали здорово, так, я думаю, переживали здорово, там на войне же погибали, и это... переживает за кого-то, думает всё, думает, и вот, мол, vogленный прилетит. [Что он делал? Придёт он в дом — и что он сделает?] Ничего, вот, тоже не знаю. Вот так мельком слыхала. Нет у меня. Я всего этого боялась (Александра Чуняева, около 60 лет; зап. А.В. Дениникова, Н.С. Кротова (Петрова), А. Кайсин).

3. Вот раньше всё, говорят, если кто-то вот у кого-то умрёт да вот он сильно скучает, дак, говорят, кто-то летал. [Vogленный?] Да, vogленный летал, вот это я слыхала, да, это вот бывало. <...> Го-

ворят, что, вот, это к полночи к ним прилетает, во вьюшки: видимо, вьюшки не закрывают. Чё-то я вот это слыхала. Говорить я много не знаю. [Как он выглядел?] Как сноп чёрный. [Искры, да, были еще?] Да-да-да. А меня Бог пасёт от этого (Нина Кузминична Золотарева, 1937 г.р.; зап. Л.А. Зайцева, А.В. Дениникова, Н.С. Кротова (Петрова), Е.Г. Смертина).

Примечания

¹ Об экспедиции см.: Кротова Н.С. «Это правда-неправда — это я только слышала»: фольклорная экспедиция ВятГГУ в пос. Верхомилемье Кировской области // Герценка: Вятские записки: научно-популярный альманах. Киров, 2007. Вып. 11. С. 90—93.

² См., сюжет А.IV.3.1. по указателю: Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты / Под. ред. Ю.И. Смирнова. Омск, 2000 («Девушка (женщина) тоскует о парне (муже), умершем (ушедшем на войну, в армию, уехавшем, бросившем ее). Мифическое существо в образе парня (мужа) начинает посещать ее, вступает с ней в любовные отношения. (Летает огненным, рассыпается искрами.) Наказывает никому не говорить о нем (успокаивает, утешает, носит подарки, превращающиеся в гадость). Женщина скрывает свою связь (иногда, наоборот, рассказывает). Родные, близкие (замечают странности в ее поведении: разговаривает с кем-то невидимым, обнимает столб, уходит по ночам во двор и проч.) пытаются принять меры — безрезультатно. Женщина сохнет (чахнет, желтеет, болеет) и умирает»).

³ Магницкий В.К. Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии // Календарь Вятской губернии на 1884 г. Вятка, 1883. С. 50—51.

⁴ В интервью активно участвовала сотрудница Верхомилемского Дома культуры Л.А. Зайцева (и задавая вопросы, и дополняя ответы информантов).

⁵ Ранее информантка рассказывала о подоблюдных гаданиях, в ходе которых под пение специальных песен из блюда или тарелки достаются жребии гадающих (например, кольцо или пуговица). Среди прочих прозвучал следующий рассказ: «Вот одному пареньку — ему ешё семнадцатый год шел — досталась ему песенка "Бурко бежит, домовишишо ташит". Ой, он так, это, сразу побелел, ой. Чё такое-то, ой-ой-ой, Николай?» Далее разговор зашел об огненном змее, но затем информантка вернулась к рассказу о сбывающемся гадании.

⁶ Машино-тракторная станция.

⁷ Гороховой ботвой.

Предисловие, публикация и примечания
Н.С. ПЕТРОВОЙ (магистрант
Российского гос. гуманитарного ун-та,
Москва)

О.В. БЕЛОВА

«ЛИТАЙ ЗМЕЙ К ЛЮДЯМ...»

Комплекс представлений о летающих змеях имеет интересные локальные особенности в Полесье, на белорусско-русском и русско-украинском пограничье. В публикации представлены материалы, собранные в 1980-е гг. в экспедициях в Гомельскую, Черниговскую и Брянскую области и хранящиеся в Полесском архиве Института славяноведения РАН (Москва)¹.

Летающие змеи хорошо известны практически во всех регионах славянского мира. Что касается рассматриваемого микрореала, причины сохранности повествовательной традиции и особенностей внешнего облика «пограничного» летающего змея, как курьезно это ни покажется, могут быть вполне объективными — это близость испытательного аэродрома и скопление летных частей в окрестностях Новгорода-Северского и Чернигова.

Основные черты местных летающих змеев таковы.

1. Это огненное существо (иногда с крыльями), рассыпающееся искрами. Принимает также иные формы (куль, метла, коромысло). Встреча с ним сулит неудачу или несчастье, избежать которого можно, прибегнув к силе молитвы (к сожалению, остался непроясненным запрет смеяться при встрече с огненным змеем). Воспринимается как нечистая сила (*сатана*) или ипостась «ходячего покойника» (он же — змей-любовник). Отпугнуть его можно универсальным способом: жертва домогательств грызет конопляное семя, говоря, что ест вшей, это вызывает у змея отвращение; змей также боится креста. Появляется ночью (чаще в полночь), однако есть единичное свидетельство о том, что летающего змея можно видеть и днем.

Литай змей к людям. [Летит огнем, с крыльями.] Рассыпища на дваре аг-

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

нём, а ночью змей — как чилавек. Эта плоха. Тады нада лячица — то ж сатана (Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. А.В. Гура).

[Нечистая сила в виде огненного куль.] Оттуль куль такой огненный лятыть и рассыпаетца. Где диўся — неизвестно (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Л.Ю. Грушевская).

Лятыть огненная метёлка до дому Захарка и рассыплетца. Кажуть, то нечиста сила (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Л.Ю. Грушевская).

Гарячые летали — каромыслами сделующа и лятают. Лятыть, як каромысел, — тада нада падать на землю и малища. Ён день лятал (Чёлхов Климовского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. О.В. Санникова).

Ехали мы ў лес ноччу, и нам нада было переехать дорогу. Дак ён нам перелят — и ескры сыплющца. Дак мы варнулись: як встретицца такое нехарошее, нада вернуть. Прилятае [к тому], хто призывает яго. Каўдуны — к юим прилятае. Лятыть, а ня видна ня крыльёў, ни што: искры сыплющца. К ўдёбам к плахым, хто занимаецца етим плахым дёлам, к тем змеи прилятають (Чёлхов Климовского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. О.В. Санникова).

[Идем мы вечером по дороге и видим:] идэть ад Глиньску агонь [Глинск — соседняя деревня] и над саражами рассыпаўся. Эта сатана. [Информантка пришла домой и рассказала матери, та сказала:] «Эта ладна, што вы не засмеялися над этим агнём, што рассыпаўся». [А бывает, что такой огонь к людям летает?] То змей летаў на неби. К Проси литаў — ти жаних какой-та быў, ана думала аб ём. Как падлятить над двор, так и всё — рассыпецца агнём. И ён лятаў, как двенаццаць часоў ночи — и лятыть. А наутро апять улетаіть. Зъмеем лятаў, а мушчинам абраозываўся. Эта сатана. Ён жэ сушыть. Тода ж лячица ат няго. Канаплі жарянь и её заставляли: «Сайсь на пароге и волас растряпи, штоб раскудлыченый, и хряпай эты канаплі, лускай их зубами. Чёшыть вёласы и канаплі в рот кидаеть, как будта вашэй вычесывать и кидаеть. Ён [змей] вашэй баяўся, думаў, што эта воши хряптають. И брасаіть, и уходзіть. И как удариў её, так бы убиў. Биў ее — за хряпанье этих

канапель (Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. А.В. Гура).

[Рассказывали, как к одной женщине огненный змей летал, потому что она] не малилася, не сазнавала Господа Бога. Прилять какой-та к ей, агняной. Эта змей к ей лятаіть. [Ей посоветовали: положи к себе крест и перекресть постель. Она так и сделала. Он прилетел. Говорит:] «Падвінися». — «Низя, крэст ляжыть». [После этого змей перестал к ней летать.] Ина і замуж не хадила (Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. А.В. Гура).

Змей жэ, кажуть, тэ жэ самае, шо и чалавек, як чалавек. Лятае и к бабам и к дёўкам, все робяць, як люди, и живых робяць — сúшне, высыхáе баба — пасушыл на былину. «А шо жэ мне зделать?» — «Садись на парузе и чешы голову и канапель ў рот кідай, шоб яны трэсчáли, як вош. Ён прилетае: «Шо ты ясиш?» — «Вош». Ён завярнуўся, улетаў и большэ не прилетаў (Картушино Стародубского р-на Брянской обл., ПА, 1982, зап. Е.С. Зайцева).

2. Змей-обогатитель, который носит своим хозяевам деньги, золото, продукты и прочее добро (*спор*), но при этом требует от владельца рачительности (см. рассказ о том, что *спорник* может сжечь двор и хлев, если хозяин не поддерживает там чистоту), а кроме того — расплаты (сосет у чаловека кровь). Считается, что обычно он летает к колдунам и «знающим» (иногда совмешая функции обогатителя и любовника). Летит в виде «огня с хвостом», огненного спона, коромысла, красной (огненной) жерди, переливается разными цветами (иногда рассыпается деньгами над печной трубой), украшен лентами. По цвету змея можно определить, что именно он носит своему хозяину (например, красный змей приносит золото, а черный — хлеб). В доме у колдуна приобретает вид огромной «гадюки». Видели его также в образе красного солдата (это роднит его с локальными персонажами, известными на брянско-гомельском пограничье — *доброхожими*², также способными одаривать людей, которым они симпатизируют). В некоторых рассказах образ летающего змея сближается с образом черта, и он даже называется *чёртом* (человек, прини-

мая услуги летающего «черта», должен дать ему расписку, внешне он выглядит как черное косматое существо).

Рассказывали, но я не видала. К колдунам, так, скарей ўсяго, к харошим людям не прилятіть. Хто с ним дело вóдить — няхай разбираецца (Чёлхов Климовского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. О.В. Санникова).

Колысь адын дед гаварыў, што ему змэй в трубу кидаў гроши, но никто его нэ баціў. А деда стали звать «эмэй, змэй» (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. Строй).

Чоловек разбогатэл и куплял гарбдаў [городов, земли] — гаманэли [говорили], змей грошэй принёс (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. Строй).

[Змей] гроши носять: лётить и на трубу стукнется и агнё пасыпецца и гроши пасыпятся (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. Строй).

Когда змей ведьмаў золото приносит, летит на крышу — искры летят. Видна жердка красная. Змей может появиться в виде красного солдата в 12 часов ночи (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. А.В. Гура)³.

Кались булы такія, лятали. [Такие змеи летали к «знающим» женщинам.] Прилятае, весь ў лентах, приносит ўсякая багацтва. Дак то ж не ўсяка женщина, то ж така, што с чартями знаеца (Старые Боровичи Щорсовского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Т.В. Вакс).

От чысто сильно на дварé, як у хати — то тагда спарнік лятаў. Серёд ночы, у дзвенаць часоў лятаў. Лятаў и спор прынасыў ва двор. А як сэрде хазяин яго, хлевы двор не убырае, чы шчэ што, то он спаляе хату ў хлев (Присно Ветковского р-на Гомельской обл., ПА 1982, зап. Е.Б. Владимирива).

Кались мы там же ў Рудне, сидим мы с хлопцем с адним — бачим, лятыть жыта спон и гарить агнём, и туды в двор, расыпалось тамо да гроши залатые и средние [серебряные?]. Насбирал ему чорт. <...> Усяких було. Батюшка у цэркви поёт: «Творяй чудеса». Вот эти самые чудеса колиць были (Ручавка Лоевского р-на Гомельской обл., ПА 1984, зап. Е.В. Тростникова).

Мужа у той ведьмы не было. Гаварили, что з чортом живе́т, с нечистой силой, как с мужем. И сын этот от него был. Казали, к етим ведьмам лятив змей. От ён, змей етот, им ѿсе богатство носиў. Гуляють деўки, парни и бачуць: змей ляти́ть, агонь и с хвастом. Шумить, ляти́ть. Эта я лично бачила (Чёлхов Кли́мовского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. Н.В. Борзаковская).

Адна жэнщина забажала бага́та грошей. Так ей змей насили. И ён нося, нося и здяéца [издевается] жэ над ней, кроў сасая. И так высушыл я! Што жэ делать? А ей сказали: седь на паро́ги, растряпли волас и насыпль канапель ѿ припóл и еш, шоб ани тряшчали. Ай ён прилятел и пытае: «Шой-та ты ясиш?» — «Ўшэй», — ана гаворя. И он пирястал ужэ больше к ёй ляти́ть. И астáлася баба та жывá. Змей к калдунаам лята́я (Картушино Стародубского р-на Брянской обл., ПА, 1982, зап. А.О. Толстихина).

[Видела сама рассказчица, когда ей было лет 18. Мать разбудила ее часа в три ночи, чтобы готовить еду косарям. Она пошла за водой к колодцу и вдруг увидела, как из двора ее дядьки] вылятело як ящерка, только метроў два — и зяленый, и красный, и синеватый. Адно, як карбымысел лятели — ву-у-у!⁴ Вылятели из двара чэрэз хлив и пашло у сило. [Потом у дядьки укради коней, и он пошел к одной ворожейке, которая смотрела в зеркало и могла увидеть вора. Но она отказалась помочь дядьке, сказав, что она изучила только половину «черной магии», а дядька знает всю. Когда он рассказал об этом дома и пытался сказать, что он не знает магии, рассказчица сказала:] «Шо ж ты, дядьку, такое кажешь, я ж сама видала, что до тэбе ночью летает». [И дядьке нечего было возразить.] [Что же это был за змей?] Чорт, каму ж ешчо быть (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. О.В. Белова).

Калысь булó гаманэли [говорили]: лётит змэй, лётит, барину гроши панэсэ. Сама бачыла — если пралётит ламáка Ѻгненна, варатыло, як молния, мэдленно, тэпэр бы ракета сказали (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. Строй).

[Был один мужик по прозвищу Баран, ведъмак харошы. Однажды к нему прилетел змей. Баран и запер его в хате. Пришли другие мужики и видят:] ползает гадюка грамадна, чорна и просит так:

пусти! пусти! — человечим голосом. [Баран сначала не пускал ее, потом сказал ей что-то,] он поднялся так и палитиў ѿ балото. Их два вида е: красные золото носят, а чорные — хлеб (Хоробичи Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. О.В. Белова)⁵.

Змей носит гроши, такие разговоры були. Скру́зь трубу носить, и ванá [женщина, к которой летал змей] мизинцем расписалась. Ей дала адна бумажку [с фамилией, именем, отчеством «хвостатого】. Вызвала — стаў бурун. Бурун як хватыў! [Женщина побежала домой, после рассказывала:] «Я дзвэри ляп! А анó начэ на дверь та́ко. Бура така схватылася, шо пасыпались ёкна». Ей таки здалось. [После этого та женщина говорила информантке: «Хочэш, адрес дам?» Та не взяла.] (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Е.В. Тростникова, Е.В. Какорина).

То калысь была ма́ты, ванá служыла [у пана]. Той дядька нэчисты [был] (т.е. колдун. — О.Б.). То он лётит вараты́лам, агнём. Ў пасеку лётит-лётит, таке «гух!» — гúхне. Ўжэ жэ — аддай менэ душу [просил он мать рассказчицы, но та не согласилась]. Носять ему гроши. Он на-собирае ему гроши. Паехалы ваны [хозяева, у которых она служила] на базар. Кажэ: «Ты ў сад нейди! Нэ дывися, нэ лаз па ўликам». Ей интересно — шо жэ там лета́е. Вараты́лам еки лета́е. Лётит такэ агнённы и упадэ туды [в пасеку]. Чорт лета́й, гроши насиў. Ванá пашла, ўлик аткрыла. Он сидит чорны, кашлáты, такэ вылупатэнны, страшэнны. И ана испужалась... (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Е.В. Какорина).

Представленные полевые материалы, зафиксированные на пограничье нескольких локальных традиций, в очередной раз показывают, что фольклорное достояние «культурной границы» представляет собой чрезвычайно интересный объект изучения для этнолингвистов и фольклористов.

Примечания

¹ Выборка сделана по материалам районов, находящихся на пограничье этнокультурных регионов: Ветковского и Лоевского р-нов Гомельской обл. Белоруссии; Трубчевского, Стародубского и Кли́мовского р-нов Брянской обл. России; Городнянского, Шорсовского и Менского р-нов Черниговской обл. Украины.

² См.: Лопатин Г.И. О демонологии лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельщина: Народная духоўная культура: Матэрыялы навук. канф. Гомель, 1992. С. 26—28; *Он же*. Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхозяи, невидимые и др. // *Palaeoslavica*. 2008. 16(1). Р. 183—217; Боганева Е.М. «Харошыя были люди, только их не видзеў нихто» // ЖС. 2009. № 4. С. 14—16; Белова О.В. Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы: Материалы межгосударств. науч. конф. 5—8 июля 2010 г. (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 27—32.

³ Ср. появление устрашающего «золотого солдата» в быличке, записанной в Стародубском р-не Брянской обл.: «Деўки идуть ѿ лес — стаіт залатой салдат <...> папужа́ліся, адна стала ма́літву читать "Да васкреснет Бог", лес зашумел, усё затрешчала, пашло дымам. А деўки пашли дамоў. Блястить, ажна вачам ѿредна. Эта ѿ двянацать ча́соў ночы» (Картушино, ПА, 1982, зап. Е.С. Зайцева).

⁴ В этот момент в легких летних сумерках над селом с гулом пронеслись несколько военных самолетов, перемигиваясь сигнальными огнями, и рассказчица, кивнув на небо, пояснила, что с таким же звуком летел змей к ее дядьке и так же переливался он разными цветами. О том, что летающие змеи издают гул, есть и другие свидетельства, ср.: «У нас жила адна баба такá, комэрсавана такá — грошэй бага́то. И гаварылы: ей змэй гроши носить. В дзвянацать ночы што-то загудó. Она пабыгла на двор — и всё утихло. Гаварылы, што она знается с змэем...» (Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. А. Строй) (Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80—90-х годов XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010. С. 155). См. также сравнение летающего змея с ракетой в следующем тексте.

⁵ Показательно, что слово змей рассказчик не употребляет, но о «гадюке» говорит в мужском роде — «он полетел».

Сокращения

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Мифологические и легендарные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ-РГНФ, 11-24-01002а/Bel)

Е.М. БОГАНЕВА

«ГАРУЧЫ ЗЬМЕЙ – ТАК ЁН ЗВАЎСЯ»

Летающие огненные змеи — распространенный персонаж современных поверий и быличек в восточных районах Белоруссии, особенно на могилевско-смоленском пограничье. В западной части Белоруссии (Западное Полесье, Понеманье, запад Подвина и Центральная Белоруссия) текстов о летающих змеях зафиксировано не было. Правда, в Докшицком р-не Витебской обл. (западное Подвинье) и Мядельском р-не Минской обл. (северо-запад Центральной Белоруссии) записывались тексты о *хуте* — мифологическом персонаже, который обладает некоторыми функциями огненного змея, в частности связанными с добыванием богатства своему хозяину. Кроме того, и *хут* и огненный змей появляются на свет из яйца, снесенного трех- или семилетним петухом (чаще черным), яйцо и в одном и в другом случае нужно было носить за пазухой от года до трех лет, чтобы из него вылупился помощник-обогатитель; и тот и другой любят полакомиться яичницей и требуют этого блюда у своих хозяев в награду за службу; могут сжечь дом, заподозрив, что хозяева относятся к ним небрежно.

Хут не имеет определенного облика:

Расказвалі, вот гэты хут — тожа нейкі дамавы ці чорт. Вот яго, гаварылі, нада яйцо пад мышкай тры гады насыць, і тады палучаецца гэты хут. И хут гэты памагае ў хазяйстве¹.

Хут, у каго ў дому жыве, вельмі таму спрыяцель у гаспадарцы, баражце ў дому прыносіць... Вечарам яго можна часам бачыць на небе, як ляціць вогненны, чырвоны — золата нясе, як ѥмна, чорна — збожжа, снапы. Але яго трэба шанаваць, смачна карміць, яго любімая страва — яечня *...* Ён тады прыходзіць і есць. И тады ўсё ў дому носіць. На гарышчы хут жыве, а лятае дзе хоча, ніхто не ведае дзе. Можа перакінуцца ў што хочаш — у корч, у старое каляско, палена².

Еще один белорусский «родственник» огненного змея и *хута* — дракон-*цмок* (ср. русск.-ц.-слав. *смокъ* ‘змей’; болг. *смок* ‘уж, медяница’;

словен. *smòk* ‘дракон’; чеш. *zmok* ‘то же’, словацк. *zmok* ‘домовой’; польск. *smok* ‘дракон’). По мнению Брюкнера, **smokъ* первоначально означало ‘сосущий’, родственно *смоктать*³. На формирование образа *цмока* повлияла христианская легенда о битве св. Георгия (Юрия) с драконом, который жил в болоте (море, озеро) и требовал к себе на съедение юношей и девушек. В белорусском фольклоре *цмок* — традиционный персонаж волшебных героико-фантастических сказок о змееборцах, а также духовного стиха «Пра Юр'я і цмока», распространенного по сей день в Центральном и Восточном Полесье. Быличек про *цмока* в современном бытении не записано. Впрочем, можно полагать, что этот персонаж слился с образом огненного змея. Павел Шпилевский в «Белорусских поверьях» различает три вида *цмоков*, один из которых, *цмок*-домовик, близок к огненному змею, носящему богатство.

Дамавік-*цмок* носіць сямейніку гроши, рабіць яго нівы плодныі, а кароў — дойнымі *...* За такія заслугі *цмока*-дамавіка сямейнік павінен кожны дзень гатаўцаць для яго яечню *...* Кажуць, што калі адзін сямейнік не прыгатаў для свайго *цмока*-дамавіка яечні, то *цмок*-дамавік у туго ж ноч спаліў увесь яго дом і перайшоў да іншага сямейніка⁴.

Что касается огненного змея, в этнографической литературе подробное его описание дал Адам Богданович, который, как и Шпилевский, относит его к «домашней нечистой силе». Современные записи на белорусско-российском пограничье полностью подтверждают это наблюдение, как и всё описание Богдановича:

Про каждого сколько-нибудь богатого крестьянина в Белоруссии говорят, что ему «змей гроши носит», и вы встретите немало людей, которые самолично воочию видели-де этого змея; при том вам укажут, чей он *...* Но всего интереснее то, что такие змеи, по рассказам, производятся искусственно. *...* Если черный петух проживет семь лет, то к концу седьмого года снесет особого вида яйцо, напоминающее по форме раковину обыкновенной улитки. Это яйцо нужно носить под мышкой три года. Тогда вылупится из него маленький змееныш. Его нужно холить, держать в тепле, кормить яичницей и ничем не раздражать.

ЕЛЕНА МИХАЙЛОВНА БОГАНЕВА,
Ин-т языка и литературы им. Я. Купалы и
Я. Коласа НАН Беларуси (Минск)



Надежда Дмитриевна Козлова, 1936 г.р., д. Головенчицы Чаусского р-на Могилёвской обл., и Е.М. Боганева. Фото Н.П. Антропова



Александра Викторовна Одессенкова (1918—2010) из д. Старый Шклов Шкловского р-на Могилёвской обл., с 2009 г. — монахиня Евдокия

Выросши, он станет летать, отыскивать клады и носить деньги своему хозяину. Живет змей в клети (истопке) и никому не показывается. Туда ему хозяин или хозяйка каждодневно носят свежую яичницу. Но ее почему-то нельзя солить *...* За это он сжигает все хозяйствое добро и сам улетает. Вообще он, рассердившись, мстит пожаром⁵.

Огненный змей в народных представлениях на могилевско-смоленском пограничье встречается сегодня в двух воплощениях: духа-обогатителя и мифического любовника, при этом часто змей-любовник может выступать и в качестве обогатителя. В единичной записи из Чаусского р-на змей предвещает войну (текст № 14).

Змей-обогатитель в современных записях амбивалентен. С одной стороны, это домашний дух, подобный тем, что описаны Шпилевским и Богдановичем: он способствует обогащению своего хозяина (не обязательно колдуна). Только о таком змее можно мечтательно сказать: «Каб нам такі

змей, як бывала...» (№ 1). О таком змее обычно не говорят как о нечистой силе.

С другой стороны, змей может быть представлен однозначно как нечистая сила, обогащающая своих хозяев-колдунов. Интересная интерпретация летающего змея отражена в быличке № 6. Змей в ней не огненный, а лохматый, высокий, он тяжело шагает по зданию, собираясь «брать кассу», однако ретирируется от угрозы топором и мата (традиционных оберегов от нечистой силы). Кроме того, как любая нечистая сила, змей боится креста.

В представленных текстах можно выделить следующие смысловые стереотипные фрагменты: 1) описание змееv; 2) рассказы о происхождении змееv и их вкусовых пристрастиях; 3) рассказы о мести обиженнего змея.

Как правило, подчеркивается огненность, светящаяся природа змея: «бліскучы, як каромысел» (№ 2); «як ляціць — так іскры ажна сыпяцца» (№ 4); «як золата нясець, да ён жоўтым агнём съвеціца, як серабро — съветлым такім...» (№ 13); «Як ляціць — так прыма аж гаріць агнём такім» (№ 16); «блішчыць увесь, увесь перяліваецца» (№ 17). Реже встречаются цветовые описания: «Нагда ляціць сіні-сіні, і таршмака спускаецца, а нагда ляціць красны змей» (№ 5). Нетипично выглядят змеи в текстах № 6 и 7: «Лахматы, страшны такі, ві-сокі» (№ 6); «Бальши быў і таўсты» (№ 7). Как человек («дзядзька») выглядит змей в тексте № 8.

Происхождение змея-обогатителя традиционно связывается с петушинным яйцом — полосатым или золотым, которое нужно носить за пазухой в течение года или трех лет. Имеется запись из Лунинецкого р-на Брестской обл. (Центральное Полесье), что летающим становится любой змей-долгожитель (№ 9).

Кусовые пристрастия змея-обогатителя в современных записях могут расширяться: «Ён любіць віно і яечню. Ну і хлеб еў, усё еў» (№ 12).

Рассказы о мести змея связывают с тем, что он принимает за подвох хозяина чью-то шутку с его едой, вместо которой он находит человеческие экскременты. В этом случае хозяин наказывается пожаром.

В текстах о змее в функции любовника представлены как классический восточнославянский мотив «конопля и вши», так и интересный сюжет о мифологическом любовнике (№ 17).

Некоторые черты белорусских огненных змееv — связь с атмосферными явлениями, в частности с грозой, после которой он появляется (№ 17), связь с женщиной, от которой могут рождаться дети (№ 17); положительные коннотации образа, происхождение из животных, отживших естественный для них срок (№ 9) отсылают не только к восточнославянской, но и к южнославянской традиции⁶. Белорусский огненный змей также близок к литовскому *айтварасу* — летучему духу, носящему богатство. На северо-западной Гродненщине среди белорусских литовцев он известен как *айтварас, скальсинкас, кутас, хутас, реже — шкутас, спарыжус, парыжус, дамавікас*; «Ён падобны і да гарнастая, і да шашка, і да змяі, а часам гэта ачышчальны агонь, воблака»⁷. Айтварас-кутас, как и хут и огненный змей, носит богатство (зерно, деньги, золото), выводится аналогично огненному змееу («яйко, якое павінен знесці певень — пажадана чорны — трэба было тры гады запар штотыдзень насыць пад пахай на кірмаш»⁸), любит яичницу и поджигает дом, если заподозрит неуважение к себе, — словом, обладает, как и у белорусов, многими чертами «домашней нечистой силы».

Змей-обогатитель

1. От ляжым на печы з мамай «...» і яна мне будзе рассказываць... «Ты знаеш, дачушка, каб нам такі змей, як бывала...» «...» От хазяін устане ўрannі, прідзе ў клець, а яму чаго толькі там няма! А іх, кажуць, ніхто не бачыў, толькі той, хто з ім меў контакт. Ну багатыя мелі, бедныя, канешне ж, не мелі. Так бывала, як толькі ляціць, так съвеціца па ўсёй етажай вуліцы! А так яго замеціць нельзя. Так етажа яна вот мне будзе рассказываць. «...» У іх і гроши, у іх і хлеб, і чаго толькі няма у етажа хазяіна, к каторму ён нясець. Ён к аднаму толькі багатому нясець. Можа, ета праўда, а можа, няпраўда... [А маці казала, што праўда?] Ну яна гаворя то, што ёй быварілі... Ранышэ ж верілі ў чудзеса... [1].

2. Бывала, пакойная цётка, яна са мной жыла, так яна ўсё мне казала... Што выйдзеш, а ён такі ляціць бліскучы, як каромысел. Усё ляціць і ляціць, ўсё дзявіжэцца і дзявіжэцца... Яна і казала, к якому... И вот ён насыу уже багатства. И вот толькі скажы яму: «Чур, маё золата!», так, гаворя, як стаў ужо круціца, як стаў ужо круціца: і сагнеша, і ў клубок скручіца... Як ужо сказаў: «Чур, маё золата!...» А тады вярнуўся і больш ужо не паляцеў. «...» Ну, можа, ета і было, ета ж ранышэ. Было! Вот ета ж як выйдуць, а ён

як каромысел бліскучы, і ўсё дзвінецца і дзывінецца. Так ён багатства насыу, там жыў калдаунік, так ён са змеем... Было. [А вот гэты лятучы змей начыстая сіла ці не?] Ну да, наверна, начыстая сіла... [неуверенно]. Яно ж ёсьць, от і мышы лятучы ёсьць. А як вот скажаш: «Чур, маё золата», — так ужо круціца і круціца, у клубок зверненца, пераварочваеща... А скажаш: «Ляці ўжо, куды ляцеў!» — ды і назад верненца і паляціць. Усё ўрэм ян гроши, багатства насыу [2].

3. Зъмеі ёсьць такія. Што носяць ба-гацце ў дом, і не кусаюць, і нічогенъка. А во гэтыя, каторыя знаюць, калдуны. Вот тыя іх закалдовываюць, і носяць тады ім ба-гацце. Ён жывець з імі там, і яму харашо — ба-гацце, і ён жывець — ні дзяцей не чапаець, нікогенъка. [Лятучы змей?] Да, да. И ён нікаго не чапаець. О як. А каторыя не калдуюць, тыя ж не запусцяць табе етага зъмея. [А што ён ім носіць?] Знаеце, што, ён жывець, а яны калдуюць, і вот прыбыль ім, штоб было ўсё. Яны самі калдуюць, а ціпа ім зъмеі носіць. И ў іх тады ўсё ёсьць ужо ў доме. «...» И вот як малако адбіраюць? У яе і смятана, у яе творог, у яе ўсё. А ў мяне адна вада! От яны такія і дзелаюць. Адбіраюць сала, пасевы, штоб бульбы ў цябе не было, зярна... Эта ўсё калдуны гэтыя дзелаюць так [3].

4. Былі ж такія легенды, што к багатому чалавеку зъмеі носіць багатства. У яго склады, то, другое... У нас не было етажа. «...» Ну праста былі сказкі такія. Ну вот з чаго чалавек багацеець? Адзін жа бедны рядам жывець, а другі багаты — і хлеба харошыя родзяць, склады там ёсьць, да ўсегда поўныя зярна і так дальшэ. От, гавораць, эта яму зъмеі дабро носіць. О хто-та відзеў: як ляціць — так іскры ажна сыпяцца. И патом зьнікаець. А хто эта відзеў? [А не гаварылі, што ён не праста ў багатых людей жыве, а ў чародзеў?] А ў нас тут і не слышна было пра такіх [4].

5. Бывала, ў вечары выйду катаца на саначках — усе дзеці катаюцца... А я ж босенька і голенъка. Так я саначкі вазьму і разоў не скользіць з'еду. Во што мая Ніна замужам, так у яго дзеда ляцеў зъмеі. Ішчо к адным ляцеў і к другім ляцеў. У трох двары ляцелі зъмеі. Нагда ляціць сіні-сіні, і таршмака спускаецца, а нагда ляціць красны зъмеі... «...» Эта я сама відзела. У трох двары ляцелі. К Лабычысі ляцеў, к Арынцы ляцеў і к Коўшыкам ляцеў. И яны багата жылі [5].

6. У Навінскам перавулку мы жылі. Па Крапоткінай вуліцы была арцель, шылі красівые бісаножкі. Вутрам мая

сестра там работала, а я работала на хвабрыцы. И вот і сестра мала палучаець. Давай вазымуся я начным сторажам. Ну, стала старажаваць яна. Я раз прыхажу с работы, а яна гаворыць мне: «Знаеш, касірша палучыла гроши і не будзець раздававаць, гэтыя гроши будуць начаваць. Хадзі ка мне сёняння ты, паможэш ноч перанаачаваць. Я баюся з грашамі».

Ну, я тапор узіла, а тапор астрюшчы, войстры такой, блішчастый — дровы калоць. Ну і яна на дварэ ў канторы, а я, дзе гроши, на стале, ужо там пад дванаццаць часоў. Чую: пол — ваш-ваш-ваш-ваш — важуеца пол. Я думаю: «Божа мой, хто такі ціжолы ідзець, што пол важыща?»

Я падхвацілася, села, тапор у руکі. Ажно зьмей! І ўжо бярэць эты яшчык, падняў гэты яшчык. А там яшчык такі ціжолы! І ён падняў яго! А я тады яго па матушке і з тапаром за ім. І ён эты бах яшчык — і кінуў.

Так вот я расказувала аднаму суседу старуку, так ён казаў: «Каб не было ў цібе тапара, ён ба ў цібе задушыў. А як у цібе быў тапор, дак ты тапаром адбранілася. І яшчык па-мацярынскі рутгнулася. Вон етага не любішь зьмей».

Лахматы, страшны такі, вісокі — пад паталок! Такі зьмей. <...>

Так вот еслі б мая сястра міне не ўзяла, мая сястра ў цюрме б згніла. Дзенігі б забраў і з яшчыкам. [Гэта ён чарадзею хацеў нясец?] Да. І гэты чарадзей жыў насупрацца нас. Насупрац гэтай арцелі, на Крапоткіны. І вот ён узнаў і паслаў яго. [Так гэты змей бярэ ў адных і нясе другім?] Да. Ён крадзець. Ён знаець, дзе ляжаць гроши, ён знаець, дзе ляжыць хлеб... У клецях жа ж хлеб. І дзелаюць красты на хлебі. Дзеравянныя красты ложуць на хлебі. А як малоюць на кучы увакруг красты дзелаюць. Тады ён не возьмечь. А як краста няма, пабярэць усё. [Так гэты змей — нячыстая сіла?] Ну канешна. Эта нячыстая сіла зьмей. Лахматы, старашэнны-страшэнны. Яшчык такой бальшой, а ён гэты яшчык падняў. [Так ён тапара байца ці ўсяго, што вострае?] Тапара байца. Баюся, што засяку. А я са стола — і па матушке і тапаром. Так ён тады яшчык бох пасерадзі комнаты, а сам памчаўся. А тады падняўся і палящеў. Крылля... [5].

7. Ну, гэта не такі быў змей, як тая вужака. А гэта ж было дауней, як людзі зналі нейкія чары, і адзін меў змей. <...> Ён яму насіў усё багатства, быў такі бальшы і таўсты. Бальшы быў і таўсты, як на мяшкі такія пасечаны, і набіраў у гэтыя мяшкі груз, і нясець. Вот, напрымер, адзін хазяйн малоціць зярно, а рабад хазяйн знае, і ён тады яго адпраўляе, а той за нач перанясе усё зярно яму.

А тады хазяйн думает: «Абажджы! Той пасадзіў і будзе малаціць, а я пасаджу ельніку, іголак, лапак». І паліць ёйню сушыць. Той пашоў малаціць, і гэты пашоў іголкі малаціць. І тады ён гэтыя ўсе іголкі памалатці, ельнік гэты выкінуў, іголкі сагроб, сагроб у груд і пайшоў. На утра праснүўся, відзіць, а ў яго ні аднай іголкі няма. Усё гэты змей перанеў. Пе-ранеў гэта ўсё яму змей. А як гэты пішаніцу малаціў, у яго ўся пішаніца з іголкамі. Ён тады яму падладзіў.

А змей той лятаў, ну канешне, лятаў! Ну яму гэта сама, гатові ужо вячэр хазяйн, пячэ калбасу, яешню і нясе ў гумно, і ставе, і рэштам накрывае.

Тады, гэта самае, адзін пагледзіў мужык, узяў гэта ўсё забраў і туды на-лажыў гаўна і рэштам закрыў. Ну раз так ён зробіў, рэштам закрыў, дык ён яму і гумно спаліў. Змей думаў, што гэта хазяйн яму паставіў, дык ён яму і гумно спаліў, і ўсё згарэла [6].

8. Жыла старая, старушка. І такая хатка маленькая ў яе была. У яе было дзяве дачкі, і яна жыла. І ўсё гавораць... А мы ўсё хадзілі ранышэ лён мяшь у банию. Ноччу — у час ночы, у дзвенаццаць, каб людзі не відалі — судзіць будуць. А мы дзеці — ідзём із мамаю туды. Мялку ету круцім, а яна падаець. Ілі мы падаем эту жменечку, а яна круціць. І гаворыць: «Во, зьмей паліцеў ад Мішчыхі». І гаворыць, што зьмей ёй носіць дабро. А праўда гэта ці няпраўда — не знаю. Але факт, што відзелі людзі, што ён туды іменна ляціць. І ат яе ляціць.

А ў яе унук жыў — Мішка. І спра-шуюць у яго: «Мішка, а хто гэта к вам?» — «Да к бабе, — гаворыць, — дзядзька некі прыходзіць, і баба яму боты сушы-ць. Да, боты сушыць». Эта праўда было. Прама ужасна было.

[А яна, можа, якая ведзьма ці што?] А хто яе знае. То мы не знаем. А зьмей прынясець, а потым ляціць ад яе. [А щи гаварылі, што яго трэба яешний кар-міць?] Не. Ну а есьць гатаўала, давала, карміла. [А гаварылі, што калі яму не дагадзіць, то спаліць хату?] Гаварылі такое, да. Гаручы зьмей — так ён зваўся. Гары-ныч [7; 8].

9. [Змей], калі годы пражывае — і ў яго вырастаюць крыла. Дзе-то гадоў дванаццаць як вон прожыве, то крыла робляцца, і вон угэ робіцца лятучым. [А ён шкоду робіцца ці добрае?] Добры... Чорт вон добры! Вон угэ вражый, такі зьмей. <...> У нас унё на хуторах ішла дзеўчына, да выскачыў, да кругом... Мо то не зьмей... Обов'ёуса кругом ногі, мо і ўкусіў. Вона бедна мучылася, мучылася да і помэрла. [Ну а лятучы змей? Ён як нячыста сіла ці другое што?] Ну, як нячыста сіла. Воно

вжэ летае. Можа человека збіць із ног, можа і што хоч. [А не казалі, што ён золата носіць таму, хто знае?] Не. <...> Так у любога змее вырастуть крылы, калі ён дойдёт пажыве?] У любога. Ну а я же не знаю, старынныя байкі [9].

10. Бацька мой стары быў, я радзі-лася самая паследняя. Так гаварыў, што яйцо пятух знёс. Нейкае як залатое. <...> К хорошаму то яйцо. І зьмей з яго, з гэта-тага яйца... І казаў, прыкармліваюць яго. [А чым?] Яешний. Эта маляя была, так ён расказываў. Іншяресна [10].

11. У нас усё гаманілі, Цітова была, баба такая старая-старая была, небаль-шэнъкага росту, поўненькая такая. Чэнь-вера ўнukaў выгадавала, дачка рана памёрла. Так вот усё гаманілі, што Наталке ўсё зьмей носіць. Гэтых чэньвера дзетак вучыць, гадуець, і ўсяго ў яе хапаець. [А казалі, што змей гэты з яйка выводзі-ца?] Ну гаманілі, але я ж гэтага нічога не знаю. Вылупліваеца — так казалі. Чорны певень даўжон бы зьнесці тое яйцо, і з гэтага яйца даўжон лятучи зьмей... І разгавор такі быў, што тое яйцо ўсё но-сяць, пакуль гэты зьмей [не вылупіца]. И тады дзе аблюбоець той двор будзець туды насыць усё добро [11].

12. Гэта зьмей дзяржаць чарадзеі. І ён тады багацтва забірайць: у клецях, на та-ках, хлеб бярэць... І дзе людзі гроши пла-ложуць, ён забіраець — і гроши бярэць. І нясець тады ёй. У той дом, адкуль ён лётаіць. И тады яна становіць яму есьці, яешню пякуюць, віно становівоць.

У нас паехалі яны ў Дабрэйку на вя-селле і кінулі матку съякрову і з дзе-цьмі. А хлопцы ета дагдзелі ўсё — а ён прынёс там усё — узялі яешню пае-лі, а ў гэтыя бутылкі папанасцалі. Ну вот. Эта яны ўжо тады призналісь... Прахадзі-цы. І вот ён прыйшоў, багацтва высыпаў — а есьці няма нічаго! У яешнию насралі, у віно насысалі, а ён узяў і запаліў ей. І хата згарэла. А яна выскачыла і дзе-ці вынесла. Ўсё-усё згарэла. Яна чарадзейка была. Знахарка. [А не казалі, як гэтага змее выводзіца?] Дзяржаць тро-гады пітуха. Тады пітух ім нясець яйцо. Курыныя яйцы белые, а яго яйцо бальшое і паласатае. Тады чарадзей бярэць і носіць яго цэлы год пад пахай. Пад па-хай носіць яго і выводжуець зьмей. [А чым яго карміць?] Я ж вам гавару, што ён любіць віно і яечню. Ну і хлеб еў, усё ёў [5].

13. — Певень далжон зьнесць яйцо. Нада яго браць пад паху і насыць год. И эта выведзенца зьмей з таго яйца. От тады еты зьмей пріносіць добро ў хату. И ў магаізін зайдзець... і пріносіць усё

дом. [А чым яго карміць?] А, чым жа ж яго кормяць? Яешний.

— Эта я чула, што ў аднаго хазяйна жыў зъмей. І яму абязацельна нада к утру бальшую скавараду яешанкі. Зажарыці і паставіць, і белай салфетачкай накрыць. А аднажды забыў еты хазяйн ці не хацеў ужо... Ну а ён яму ўсё дабро, золата насыў. Гаворяць, як золата нясець, дак ён жоўтым агнём съвеціца. Як се-рабро — съветлым такім. Белы агонь такій ідзець. Гаворяць, як каромысел, ізогнуты такой. Відзелі такога.

[А ці гаварылі, што певень павінен быць трохгадовы ці чорны?] Да, трохгадовы.

— Ну і не зьделаў хазяйн, так ён узяў ды запаліў двор яго. І пашла гарэць уся дзярэўня.

— А вот хадзілі такія яснавідзяшчыя — Сімеон і Матрона. Яны йшли ў Кіеўскія лаўры — ну, ужо назад ішлі. Сімеон гэты сеў і кажа: «А ці знаеш ты, што уся дзярэўня згарыць?» — «А аткуда ты знаеш?» — «А ты падзяржысь за маё вуха». А яно жаркае такое. І кажа: «З аднаго краю трэй двары астанецца, з другога чатыры». — «А чаго ж яна загарэлася, етая дзярэўня?» І вот ён і расказувае: «Падпаліў зъмей».

— А я гэта слухаю і думаю: ну ці ж гэта можа быць? Но дзярэўня-то згарэла! [12; 13].

14. Свякроў расказывала, што перяд вайной... У яе ці ацец там... Эта легенда такая. Бог — ціпа звёздамі яркімі была напісана. А патом пріляцеў красны огненны зъмей, і разбамблі царкву [14].

Мифологический любовник

15. А к адной жа дзеўцы зъмей, бывала, пріляціць і ўлюбіўся ў яе. І як спусыцца — тады хлопец ужо красівы. І яна заташнавалася, высахла, і не магла ужо перянашываць. І вот ёй падсказалі. «Вазьмі, — гаворя, — канапель. І лузкай, і лузкай каноплі. І як ён спрося: "Што ты ясі?" — А ты ж скажы: "Вошы! Эта у мяне вошы ў галаве, і выцягтай..."» Так яна і давай тады, і шчэ выцягвае... Так ён як плюнуў ёй у очы — і аслепла. І большэ не пріляцеў. Во. Ета тожа так яна казала [2].

16. — Гаворяць, што вот ён ляціць, галава такая, як каромісел, такі во выгнуты. І як ляціць — так прыма аж гаріць агнём такім! А як ён ужо прілятае на двор к етamu хызяйну, ён жа не к кождаму пріляціць, у аснаўном з багатымі такім ён — чалавекам становіща.

— І ён жа лятаў к дзеўцы, спаў з ёй. [А як яна ад яго пазбавілася?] Ну неяк жа от пазбавілася.... Ён жа дабро насыў многа. Набралася... [1; 15].

17. У нас зъмей жа жыў! Яна была багатая, дужа красівая і замуж не йшла. І вот ён улюбіўся ў яе — зъмей. Эта дзеята тут, у нашых селенях, у нашых краях, тут дзе-та блізка. І ў нас тут чарапінікі жылі, катарыя умелі чараваць.

Эта да вайны было, у глыбокую старожытнасць, можа, ў дзвеяцьсотых гадах... Ну і тут дзе-та было возера, а ў возеры плавалі чоўны, бальшыя такія чоўны, не маленкія. Бальшое было возера. І дажа тут цігры жылі. Да. А можа і не жылі, хто іх знае... Мне так гаварілі, а я вам гаварю.

І вот ета дзеўчына — красівая такая была, ні за каго замуж не йшла — а палюбіла зъмей! І лятаў кожны вечар к ёй — насыў золата. І асобенна як дошч пройдзе, ён ляціць такі во, як каса, сярпом такім, касой, і блішчыць увесь. Увесь перяліваеща і прыма пад хату і тады дзела-еца хлопцам еты зъмей.

І насыў багатства, і столькі насыў, што я не знаю. І кожны вечар прілятаў к ёй. І ён доўга лятаў к ёй. І я не знаю, ці яна выйшла за яго замуж, ці не. І, па-моему, дзіцёнак у яе быў ад зъмeя ад етага. Ну ён быў красівы параза. [А дзеўка не хадзела ад яго пазбавіцца?] Можа быць, і так было, гэта я ўжо не ведаю. Ну зъмей жа. Ён што хочаш можа зьделаць. І забіць можа. [А ён нячыстая сіла?] Да, нячыстая сіла. ... Эта прауда было. Мама мне расказывала. От як граза пабудзе, як дошч пройдзе — ляціць і пра-ма к етamu двару. Усё роўна каса такая. ... Да, паслья гразы. Іні там прісяжэнье якое яму нада... і ўвечарам лятаў. Золата насыў. Усякае багатства, дужа многа ба-гатства [16].

Примечания

¹ Палацкі этнаграфічны зборнік / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 1. Наваполацк, 2011. С. 81–82.

² Міфы Бацькаўшчыны / Уклад. У. Ва-сілевіч. Мінск, 1994. С. 80–81.

³ Фасмер М. Этимологический сло-варь русского языка: В 4 т. Т. 4. М., 1987. С. 303.

⁴ Древлянский П. Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. 1846. (Прибавления, кн. 1, 2, 4). С. 262–267. Цит. по: Зямная дорога ў вырай: белорускія народныя прыкметы і павер'і / Уклад., прадм., перакл. і паказ. У. Васілевіча. Кн. 3. Мінск, 2010. С. 652–653.

⁵ Богданович А.Е. Пережитки древ-него миросозерцания у белорусов: этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 73–74.

⁶ Левкіевская Е.Е. Змей летающий // Славянские древности: Этнолингв. сло-варь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толсто-го. Т. 2. М., 1999. С. 330–332.

⁷ Внуковіч Ю.І. Літоўцы Беларусі: эт-налагічнае даследаванне. Мінск, 2010. С. 116–117.

⁸ Trinkūnas J. Senieji tikėjimai // Gervėčiai: monografija / Redkol.: N. Vēlius (pirm.) [ir kt.]. Vilnius, 1989. P. 357–369. Цит. по: Внуковіч Ю.І. Указ. соч. С. 117.

Список информантов

1. В.И. Копелева, 1937 г.р., 7 кл., д. Головенчицы, Чаус., 2006 г. (здесь и далее, если собиратель не указан, записи сделаны автором публикации).

2. М.С. Кохановская, 1927 г.р., 6 кл., д. Головенчицы, Чаус., 2006 г.

3. В.В. Пемакова, 1939 г.р., 7 кл., д. Ходасы, Мстисл., 2011 г.

4. П.М. Титов, 1921 г.р., 7 кл., д. Лютня, Мстисл., 2011 г.

5. А.В. Одесенкова (1918–2010), образования не имела, урож. д. Старый Шклов, Шклов., жила в Минске с 1940 г., с 2009 г. — монахиня Евдокия, 2008 г.

6. Е.А. Антонова, 1928 г.р., д. Баяры, Борис., зап. Т.В. Володина и В.А. Лобач в 2008 г.

7. Р.А. Антихорова, 1937 г.р., д. Копачи, Мстисл., зап. Т.В. Володина в 2011 г.

8. Л.А. Щипило, 1939 г.р., д. Копачи, Мстисл., зап. Т.В. Володина в 2011 г.

9. Н.Г. Гончаренко, 1936 г.р., д. Межлесье, Лун., зап. Е.М. Боганева, Т.В. Володина, И.В. Мазюк в 2007 г.

10. Т.В. Коршунова, 1971 г.р., библиотекарь, д. Ходасы, Мстисл., 2011 г.

11. З.И. Миронова, 1942 г.р., д. Курманова, Мстисл., 2011 г.

12. В.Т. Лурикова, 1936 г.р., 7 кл., род. в д. Заболотье, Борис.; живет в д. Александровка, Чаус.

13. Л.Т. Цвиликова, 7 кл., д. Александровка, Чаус.

14. Т. Якубенка, 1963 г.р., обр. спр. спец. (клубный работник), род. в д. Слободка, Чаус., живет в д. Александровка, Чаус.

15. З.Д. Царенкова, 1928 г.р., 2 кл., д. Головенчицы, Чаус.

16. Н.Д. Козлова, 1936 г.р., обр. спр. спец., д. Головенчицы, Чаус.

Сокращения

Борис. — Борисовский р-н Минской обл., Лун. — Лунинецкий р-н Брестской обл., Мстисл. — Мстиславский р-н Могилёвской обл., Шклов. — Шкловский р-н Могилёвской обл., Чаус. — Чаусский р-н Могилёвской обл.

Работа выполнена в рамках проекта БРФИ-РГНФ «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (договор № Г11Р-002)

«Свержение в ад». Ксилография из Библии (1561 г., Польша), иллюстрирующая фрагмент из Откровения Иоанна Богослова (12: 3—9). Образ семиглавого рогатого и крылатого дракона, низвергаемого с неба в пекло, мог повлиять на народные верования поляков о том, что уж, которого семь лет не видит людское око, превращается в крылатую змею с семью головами. Такая змея летала по воздуху, пока солнце не отаплило ей крылья. Летучий змей («смок») также происходит из «златоглавца» — ужа с золотой отметиной на голове; в течение семи лет у такого ужа каждый год отрастает по одной голове. Король ужей (летающий змей) одновременно является «страшим из дьяволов». Во время бури можно видеть хвост змея, свисающий до земли (из: Seweryn T. Ikonografia etnograficzna // Lud. 1947. T. 37. S. 303).



«Змей, плюющийся жабами». Ксилография из Библии (1577 г., Польша), иллюстрирующая фрагмент из Откровения Иоанна Богослова (16: 13).

Образ крылатого дракона, извергающего из пасти жаб, мог повлиять на народное поверье о том, что в летучего змея может превратиться жаба, если проглотит причастие, которое выплюнул человек, соглавший на исповеди. Возможно также, что изображение крылатого змея с тиарой на голове представляет собой карикатуру на римского папу — в таком случае перед нами одно из «еретических» изображений, попавших в католическую Библию (из: Seweryn T. Ikonografia etnograficzna // Lud. 1948. T. 38. S. 229).



«Змей заслоняет солнце». Ксилография. XVI в., Польша.

В 1585 г. в Щецине (Померания) объявился некий пророк, который предсказывал нашествие турок и появление необычной звезды, которая, в свою очередь, означала пришествие летающего змея (который затмит солнце), наводнение, бурю и мор. Картина изображает осуществление этих пророчеств — турки уже пришли (две фигуры справа); на небе сияет огромная звезда, и змей летит, чтобы заслонить солнце. Ветер (справа голова, надувшая щеки) нагоняет тучи; слева сидящий на облаке «планетник» (атмосферный дух) выливает на землю воду с неба (из: Seweryn T. Ikonografia etnograficzna // Lud. 1947. T. 37. S. 293).



М. М. ВАЛЕНЦОВА

СЛОВАЦКИЕ ПОВЕРЬЯ О ШАРКАНАХ – КРЫЛАТЫХ ЗМЕЯХ

Рассказы о летающих змеях в Словакии известны преимущественно в горных районах — на севере страны, в регионе Орава (граница с Польшей, окруженном со всех сторон горами: Оравскими Бескидами на севере, Хочскими Врхами на юге, Малой и Велькой Фатрой на западе и Западными Татрами на востоке), Верхнем Погронье (центральной территории, расположенной между грядой Низких Татр и Словацкого Рудогорья) и в области Белых Карпат (западной гряды невысоких гор, тянувшейся вдоль границы с Чехией). Отдельные элементы этих быличек имеют параллели в южнославянской традиции, в частности в поверьях о людях, способных управлять тучами, о драконе, приносящем град, тучи и уничтожающем посевы, и др. Нельзя с определенностью сказать, являются ли эти аналогии генетически общими славянскими элементами, были ли они принесены переселенцами с юга или являются типологической чертой высокогорных регионов, где горы, препятствующие движению дождевых облаков, сравнивались с драконом, «запирающим» дождь (подобные представления зафиксированы также в Венгрии). Эти поверья и рассказы являются для западных славян достаточно редкими и достойны отдельного внимания.

Чаще всего летающий змей упоминается в связи с чернокнижником — повелителем туч, грома и молнии, ученым чародеем, который обычно появляется в длинном черном одеянии, с книгой под мышкой. Он питается только молодым черной коровы или козы и яйцами черной курицы. В дом, где его угостили этими продуктами, никогда не ударяла молния. В целом к людям он благосклонен, предупреждает их о буре и берегает от крылатого змея — шарканы, на котором летает. Удары его бича превращаются в молнию, и на том месте, где они коснулись земли, ничего не растет. Изредка упоминалось, что чернокнижник мог и сам летать в черных тучах, замораживать воду и вызывать бурю и град, но чаще пользовался для этого помощью крылатого дракона, жившего в пещере и похожего на змею. По поверьям, в дракона могла превратиться змея, которую семь лет не видело человеческое око или которая семь лет не видела человека и не слышала звонов колокола на костеле [9. S. 1029; 5. S. 104; 7. S. 334].

За то, что чернокнижник управляет погодой и повелевает стихиями, его называли не только *cíernokňažník*, *čarnokňažník*, *cernokňažník*, *čarnokňižník*, *cernokrižník*, но и *chmurník*, *planetník*, *veterník* [5. S. 72—73].

Приведем некоторые рассказы о чернокнижнике и его змее, записанные в XX в. в разных селах Словакии.

Чернокнижник летает на шаркане. У этого змея широкий мощный хвост, которым он ломает верхушки деревьев, когда пролетает над ними. Не все шарканы одинаковы. Когда чернокнижник летит над деревней, где звонят колокола, он должен сказать, что это псы брешут, потому что если бы шаркан узнал, что летит над деревней, то все бы уничтожил. Один раз он так пролетел, и ветер унес платки у женщин с голов так далеко, что их потом не нашли (с. Гельпа) [7. S. 334].

Так это бывало, шаркан и чернокнижник. Он, шаркан, спрашивал: «Мы над горой?» И если он отвечал, что над горой, то начинал бить град и всякое такое, такая буря страшная была. «...» Мы были маленькие, а взрослые о нем рассказывали. Были вместе, шаркан и чернокнижник (с. Вапенице, инф. М. Лебанска, 1905 г.р., зап. З. Бурикова) [8. S. 178].

МАРИНА МИХАЙЛОВНА ВАЛЕНЦОВА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Чернокнижник был похож на священника. И говорили, что у него был шаркан (с. Поломка) [7. S. 334].

Когда еще жили родители и сестра еще не была замужем, жила дома, шли мы косить пшеницу. Но какая это была пшеница! Как будто прошел ливень — мы не знали, почему она такая. Я должен был косить ее, [подбирая] с разных сторон. Но потом пришел некто Орсак, который тоже там косил, и говорит: «Эй, Гашпар, знаешь, что это? Это ее шаркан хвостом прибил (*šárkan chvostom ušluhau*), такая она и будет». Да, так мне сказал, что это змей ее хвостом прибил, я уж и не знаю, что бы это могло быть (г. Вышний Кубин, инф. Гашпар Лоботка, 1890 г.р.) [6. S. 269].

Моя бабка раз собирала с сестрой на Пожеговой скале и на Бартичке сено. «...» Сидели, отдыхали. И как они сидели, увидели черного мужчину. Около болота, книга в руке и молится. И пока он так молился, вдруг пришла черная туча. «Ну, бежим, потому что это наверняка чернокнижник молится, прилетит дракон!» — сказала мать. И мы сразу увидели его, как он несется на драконе, и сразу потом град начал сыпать. И вода начала прибывать, местами до 12 метров. Этот чернокнижник потом ушел в теплые края вместе с тем драконом. «...» Мать сказала, что он был одет как священник, но на голове у него была шапка. Что он был из тех, что учился на священника, но потом бросил. Тринадцать их было, но не все выучились. Двенадцать выучилось, а тринадцатый пропал. Он и стал тем чернокнижником (с. Ломна, инф. Г. Жибекова, 1908 г.р.) [6. S. 268].

На Червеной [Скале] жила вила¹ какая-то и шаркан летал... на Бабку [название горы]. Она там может открываться, эта Червена [Скала]... Но только раз за сто или пятьдесят лет она открывается. И видели, как оттуда шаркан вылетал, из этой Червеной [Скалы], и летал туда... уж не знаю, или на Бабку, или куда. А вила на нем сидела, на том шаркане, и летела. Это раз за много лет бывает, не каждый год... (Червена Скала, инф. Ю. Падачова, 1938 г.р., зап. М. Ковач, Д. Дюришичова, Т. Бужекова) [8. S. 178].

Когда-то говорили, что огромный шаркан жил на Сокольем камне. Огромный крылатый змеище. Старые люди говорили, что там была большая дыра [пещера], и что он выходил регулярно, выходил на Всех святых, это, как говорят, на Душечки (1—2.XI); выходил, люди прятались... он ходил, горы ломал, крылатый был, люди боялись и говорили, что уже ждали... (когда) он выйдет. Говорили: «Уже летит, уже летит, летит». Пало говорили: «Пхррр, уже летит Сатанище, пхррр, уже летит Сатана, уже я чувствую, как дует ветер». Говорили, что здесь были ведьмы (*bosorky*, *bohyne*) в округе, они закляли его, и его больше нет, он должен выйти только через двести лет «...» Они закляли того шаркана (с. Вышковец, инф. 1933 г.р., зап. Т. Смречани) [8. S. 178].

У словаков дракон как демоническое существо всегда оценивается отрицательно. Он летает в тучах, вызывает ветер и бурю, ударами хвоста выворачивает деревья, изрыгает молнии, иногда имеет вид ломаной или шаровой молнии или огненной цепи. Согласно некоторым представлениям, в такого дракона может превратиться и сам чернокнижник, хотя чаще он на драконе летает. В образе дракона может выступать и сатана (*satan*), и ведьмак (*strigôň*) [5. S. 104—105].

Чернокнижник относится по своей природе к «двоедушникам»², он появляется перед бурей и предупреждает людей о надвигающейся непогоде. Он хоть и летает на драконе, но отчасти и противостоит ему, обманывая его и тем самым защищая села от бури и града. Упоминание о том, что чернокнижник мог и сам управлять погодой, без дракона или в образе дракона, сам летал в грозовых тучах, а дракон иногда в рассказах появляется самостоятельно, без седока, — заставляет вспомнить характерные для восточной зоны Южной Славии

поверья о воздушной битве погодных демонов, участниками которой становились змей-защитник и вредоносный дракон (или два змея или два человека-змея) [3. С. 265].

В словацких представлениях и рассказах о летающем змее можно найти параллели южнославянским поверьям о воздушных демонах, среди которых выделяются: 1. Змееподобный демон непогоды, дракон, приносящий град, тучи, уничтожающий посевы, урожай (серб. *ała*, вост.-серб. *ажадаја*, южно-серб. *ламња*, зап.-болг. *хала*); 2. Змееподобный демон, дракон, защищающий село (поля) от непогоды (серб. *змај*, *змеј*; вост.-серб., зап.-болг. *смок*, *смук*); 3. Облашающий сверхъестественными способностями человек, дух которого во время сна защищает село и урожай от непогоды (центр.-серб. *змај*, зап.-серб. *здухач*, *вјетровњак* и др.) [4. С. 53]. Схождения наводят на мысль, что летающий на змее чародей — явление более позднее и «рационализированное» по сравнению со способностью человека превращаться в дракона.

Определенный параллелизм наблюдается и на уровне лексики, например: зап.-болг. *смок* ‘змей’, букв. ‘уж’ и словац. *smok* ‘дракон’; зап.-серб. *вјетровњак* ‘человек, управляющий тучами’ и словац. *veterník* ‘чернокнижник’. Само же имя летающего змея в словацкой традиции (*šarkan*) имеет соответствие в венгерской (*sárkány*, и в форме *sárkánkyigű* ‘крылатый змей’), западноукраинской (*шаркань*), хорватской (славонской — *šarkanj*) традициях. Кроме того, в венгерском селе на юге Словакии записано интересное поверье о шаркане, который «появляется летом, в середине — конце июля, в том числе когда гремит гром и сверкают молнии; у него одна голова и три хвоста, этими хвостами он бьет по земле и уничтожает посевы» [1], что также соответствует сербско-болгарскому мотиву «пожирания» урожая змеем, приносящим в село градоносные тучи и непогоду (серб., болг. *ała*, макед. *ламја*) [4. С. 225—231; 3].

Примечания

¹ Вила — женский мифологический персонаж наподобие русалки.

² Двоедушки — «в з[ападно]украинской и пол[ьской] традиции люди, рожденные с двумя душами (человеческой и демонической) или двумя сердцами и поэтому обладающие демоническими свойствами» [2].

Литература

- Анисимова Д.Д. Этнолингвистические материалы из венгерской деревни Ипойфедемеш, Словакия // Карпато-балканский диалектный ландшафт (в печати).
- Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Двоедушки // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 29.
- Плотникова А.А. Карпатские традиции в балканской перспективе: Этнолингвистический аспект // Карпато-балканский диалектный ландшафт...
- Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. Т. 1.
- Habovičtiak A. Oravci o svojej minulosti. Reč a slovesnosť oravského ľudu. Martin, 2006.
- Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Kovač M. Ostrá hora plná mora a iné príbehy ľudovej vieri a magie zo severu Bielych Karpát // Hieron. Riligionistická ročenka III./1998. S. 144—182.
- Slovensko / P. Plesník a kol. Bratislava, 1974—1975. D. 3. Č. 1—2: ľud.

Работа выполнена в рамках исследований по программе ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей», проект «Карпатская культурно-языковая общность в балканской перспективе»

Е.В. САФРОНОВ

ТИПЫ ВИЗИОНЕРОВ

Шестилетний опыт полевой работы, специально направленной на запись рассказов о снах, обмираниях и видениях, показал, что всех информантов по отношению к названным текстам возможно — с большой долей условности — разделить на следующие группы: 1) рассказчики, для которых тема сновидений неактуальна: информанты не могут вспомнить ни одного сна или видения; это может быть обусловлено различными причинами; такие рассказчики встречаются относительно редко; 2) информанты, для которых указанная тема малоактуальна: они могут вспомнить одно-два сновидения — из-за яркого или необычного содержания (например, соотносящегося с темой иного мира) либо по причине того, что сон «сбылся»; таких информантов — большинство; 3) рассказчики, для которых тема сновидений важна и актуальна: в беседе они часто обращаются к снам (приснившимся им самим или их окружению), охотно воспроизводят различные типы названных текстов, знают наиболее распространенные мотивы; поворотные моменты своей судьбы связывают со сновидениями. Эти информанты встречаются также нечасто.

Рассказчиков третьего типа мы предлагаем называть визионерами, а генерируемые ими тексты — «визионерскими». Основные особенности организации беседы между собирателем и такими информантами являются предметом настоящей работы.

Следует отметить, что визионеры нередко осознают себя как обладателей необычных, сверхъестественных способностей (ясновидения, дара исцеления и др.). Иными словами, внимательное, серьезное отношение визионеров к сновидениям и видениям часто находится в русле общего отношения рассказчика к своим способностям (значимой самооценке, влияющей на самоопределение в рамках беседы со слушателем-собирателем). Наличие или отсутствие указанной самооценки позволяет условно разделять визионеров на тех, кто репрезентирует себя — по крайней мере в рамках беседы — в качестве обладателя сверхъестественных способностей (это собственно визионеры, «экстрасенсы»), и тех, кто таковым себя не считает (это знатоки визионерских текстов, далеко не всегда приснившихся или привидевшихся им самим).

Данное разграничение важно потому, что выбранный информантом тип самоопределения часто коррелирует со способом организации конкретной беседы: среди «экстрасенсов» доминирует самопрезентация, среди «неэкстрасенсов» — презентация «знаний о...» (например, о сбывающихся сновидениях).

Самопрезентация — такой способ организации беседы, при котором а) рассказчик берет на себя ведущую роль — доминирует монолог, изредка прерываемый вопросами и ответными репликами слушателя-собирателя; б) беседа организуется на основе единой макротемы, условно формулируемой в виде следующего вопроса: «Какие события в моей жизни служат свидетельством того, что я — человек с необычными способностями?» (или, пользуясь терминологией некоторых информантов, «Как я пришла к Богу?»), иными словами, центром большинства таких рассказов является своего рода «я»-сюжет; в) в силу того что воспроизведенные рассказы в основном

ЕВГЕНИЙ ВАЛЕРИЕВИЧ САФРОНОВ, канд. филол. наук; Ульяновский гос. пед. ун-т

относятся к «личной истории» рассказчика, их сложно рассматривать отдельно друг от друга.

Если воспользоваться аналогией, то рассказы, входящие в беседу-самопрезентацию, можно сравнить с объединением относительно самостоятельных текстов (новелл, повестей и т.п.) в одно целостное произведение благодаря общему центральному герою (например, авторскому «я»), общему настроению, темам и т.д., — ср. «Темные аллеи» Бунина или «Записки охотника» Тургенева.

Беседа-презентация «знаний о...» организована иначе. Подача и тематика воспроизведенных рассказов при данном способе организации беседы в большей степени зависят от динамического взаимодействия интересов информанта и вопросов собирателя, нежели чем это наблюдается в самопрезентации (монолог рассказчика не доминирует столь явно). Соответственно, беседа организуется на основе целого ряда макротем, жестко не связанных с личной историей рассказчика. Память информантов этого типа организована как «устройство» по запоминанию-воспроизведению историй на заданную тему — подобно тому, как организована (сознательно или из-за «природной склонности», сложившихся обстоятельств) память людей, способных выдать анекдот к случаю.

Рассказы в рамках беседы второго типа более самостоятельны: при их цитировании обычно не приходится прибегать к обширным поясняющим комментариям, как это нередко происходит при рассмотрении текстов, относящихся к беседе-самопрезентации. Если продолжить приводить аналогии, то способ организации беседы с информантами-«неэкстрасенсами» сопоставим с принципом издания выбранных сочинений одного автора, объединенных скорее составителем или редактором (resp. собирателем), нежели самим писателем.

Конкретизируем и уточним приведенные наблюдения на примерах бесед с несколькими визионерами.

В 2007 г. мы встретились с Татьяной Ивановной Кильшовой¹. Беседа длилась более двух часов. За это время она пересказала 31 сюжет (точнее, вероятно, будет говорить о *тематических блоках*, скрепленных единой макротемой, которая может быть сформулирована как ряд вопросов: «Как я стала ясновидящей?», «Почему я ясновидящая?» и т.п.). Самой информанткой различные проявления сверхъестественных способнос-

тей осознаются как подтверждение присутствия воли Божьей во всех значимых жизненных ситуациях. Судьбоносные события расцениваются как неслучайные, связанные с особой миссией рассказчицы, ее «призванностью»: «Я считаю, что я здесь не случайно. Вот то, что я здесь нахожусь, и всё, что делаю, вижу, слышу в этой области, да, — в части духовного. Вот я считаю, что я уже в какой-то упряжке, что я какую-то несу свою миссию, вот что я уже... что у меня уже нет дороги назад...»

Более 60% беседы с Т.И. Кильшовой (21 тематический блок) прямо или косвенно связаны с визионерскими рассказами. Сообщения о сновидениях и видениях почти всегда находятся в центре рассказов о некоем чуде: чудесных спасениях от смерти и болезни; предсказанных благодаря вещим снам несчастьях; раскрытых через сновидения тайнах и т.п. Почти каждое из этих событий расценивается как своего рода ступень к Богу, очередной этап осознания своей необычности, призванности. При этом в данной беседе наблюдается определенная логика подачи отдельных рассказов, организующая беседу в целом: так, самопрезентация предваряется характерной фразой, служащей маркером начала развертывания «я»-сюжета: «Ну и вот, если так по порядку начать...» (ср. в рассказе, приведенном ниже, неслучайное слово «во-первых», которое выполняет эту же функцию). Далее Т.И. Кильшова описывает две ситуации из собственного детства, в которых она чудом спаслась от неминуемой гибели. Кульминацией сюжета в обоих рассказах служит видение теплого света, после чего следует возвращение к жизни.

Во-первых, родилась [я] очень большая, очень такая недоношенная и всяческо прочее. Врачи постоянно маме всю жизнь пророчили: дай Бог ещё год проживёт. Потом в четвёртом классе поставили диагноз, значит, рак легких... [Врачи ставят безнадежный диагноз; девочку увозят умирать домой.] Ну, вот только благодаря бабушке, которая, конечно, очень много молилась, очень много плакала, очень много сидела со мной все эти дни. И буквально однажды в таком состоянии я уже уснула или не уснула, я там не знаю. И вдруг я вот просыпаюсь, я только понимала, что я всё время лежу в этой постели, как бы вот вросла в эту постель. И только помню, что вдруг я бегу по какой-то тропе, зелёная трава вот такая вот, я не знаю, какая-то неzemная, и вся эта трава покрыта водич-

кой такой, чистой-чистой водичкой. И как бы вот откуда вот льётся луч такой света и как бы вот тёплую такую тропу создаёт. Я бегу-бегу-бегу, руки протягиваю, значит, и вдруг — обрыв и слышу только голос: «Назад!» И всё, я очнулась, и бабушка, значит, всё... и вокруг меня очень много народа, сидят уже, всё это... тёти мои все. Ничё не пойму, я грю: «А у нас чё сегодня, день рождения у кого-то?» Бабушка, значит, сразу начала плакать и молиться: слава Богу — тут и иконы, и всё, — и что «ты очнулась»... [После этого рассказчица выздоравливает; врачи не могут поверить в исцеление; у информантки сохранилась история болезни, подтверждающая произошедшее чудо].

Далее рассказывается другой случай чудесного спасения. Информантка в сильный мороз падает в незамерзающую быстротекущую реку, при этом в момент спасения рассказчица видит следующее:

И вдруг вот перед глазами (только вот так всё крутит в воронке в этой), и перед глазами на берегу там я вижу свет, вот такой свет, словно огненный шашну, такой вот тёплый, неяркий, неброский свет. И думаю: «Мне бы вот туда бы попасть!» — и меня вот несёт-несёт-несёт-несёт, и в этом месте, значит, дерево упало, и оно, значит, туда на воду упало, и меня об это дерево прибило, я, значит, из последних сил заледеневшими руками вцепилась.

Следует отметить, что информантка очень часто переходит от одного рассказа к другому самостоятельно, без дополнительных вопросов со стороны собирателя. Достаточно сказать, что на протяжении всей беседы переходы от сюжета к сюжету, обусловленные вопросами исследователя, наблюдались не более двух-трех раз (все остальные реплики собирателя носили комментирующий или уточняющий характер).

Эта, а также другие названные особенности подтверждают, что данная беседа организована как самопрезентация, основанная на развертывании единой макротемы. Транслятором такой самопрезентации может быть либо человек необычной судьбы, насыщенной неординарными событиями (например, участие в войне²), либо человек с необычными способностями (например, экстрасенс). Чаще всего сверхъестественные способности предполагают неординарную судьбу.

Еще одним примером самопрезентации может служить беседа с Вален-

тиной Николаевной Высоцкой³, по многим особенностям сходная с уже рассмотренной.

Основной вопрос, на который отвечает Валентина Николаевна в процессе этой беседы, можно сформулировать так: «Как и почему я стала целителем?» Характерна фраза, сопровождающая развитие «я»-сюжета, близкая к своему аналогу из первой беседы (с Т.И. Киляшовой): «Я вам рассказываю, с чего началось...» (имеется в виду — начался «путь к Богу»).

Как и предыдущая информантка, В.Н. Высоцкая описывает ряд значимых событий, произошедших с ней и ее близкими, которые так или иначе связаны с визионерскими рассказами.

У рассказчицы друг за другом умирают двое сыновей. В описания этих очень важных и трагических ситуаций включены сообщения о целом ряде вещей снов, видений умерших наяву, различных предчувствий, обращений за помощью к «знающим» людям и т.д., например:

И вдруг за несколько дней до смерти сына я опять вижу: я лежу, и вдруг с угла, вот буквально с этого угла [показывает рукой] спускается летящий объект такой: вся воздушная, вот эта книга, эта книга — я вижу вот корку её, вот эту сторону я вижу. И вся вот лучами, вот лучи прям вот сияют. Вот. А я лежу и думаю: «Ха [с придуханием]! Такая я грешница...» <...> И я сама себе: «Такая я грешница, и я вижу Бога!»

Блок рассказов, связанных с упомянутым несчастьем, завершается следующим комментарием:

Вот, значит, Бог, я считаю сейчас, что так расположил... чтобы я всё-таки повернулась к Богу. Но меня никак нельзя было повернуть: я была красивая, деловая вся такая, я ничего не признавала. Но вот Бог, наверно, так решил, что нужно что-нибудь сделать такое, чтобы я повернулась к нему. Только через детей я сталаходить в церковь, только через детей. Я сталаходить в церковь, я приобрела молитвы. Я стала искать, что же такое на свете есть. <...> И я стала каких-то бабок находить, то есть почему-то у нас есть, — спросить: непонятно, [кто] такие черти, что такое вообще домовые, дворовые и вообще, — всё это есть.

Как и в предыдущей беседе, в большинстве случаев переходы от сюжета к сюжету информантка совершает самостоятельно: собиратель либо

изредка комментирует рассказанное, либо уточняет детали.

Из более 60 тематических блоков, которые можно выделить в беседе с В.Н. Высоцкой, около 20 так или иначе связаны с визионерскими рассказами. Меньший процент (по сравнению с предыдущей беседой) описаний снов и видений обусловлен акцентом на практике целителя, сделанным участниками беседы сознательно.

Практически все сюжеты непосредственно соприкасаются с личной историей информантки; рассказы на аналогичные темы, услышанные от других, привлекаются очень редко. Например, пересказана только одна быличка о преследующем живых покойнике, которая услышана от других, — на фоне частых сообщений о явлении умерших наяву и во сне лично рассказчице. Такое же количественное соотношение у рассказов, связанных со злачарской практикой.

Примером беседы, организованной иначе, может служить запись встречи с Екатериной Петровной Афанасьевой⁴.

Е.П. Афанасьева — великолепная рассказчица и знаток большого количества традиционных текстов, относящихся к несказочной прозе. Из более 90 тематических блоков нашей двухчасовой беседы с ней, 32 возможно отнести к визионерским рассказам (остальные — это в основном мемораты, былички, легенды и паремийные жанры). Из 32 визионерских текстов только 14 так или иначе связаны с личной историей рассказчицы, остальные 17 — это описания снов и видений, услышанных от ближайшего окружения и представляющих собой скорее интересные рассказы на заданную тему, нежели сообщение о биографически значимых событиях. Для сравнения: в беседах-самопрезентациях, которые были рассмотрены выше, о визионерских текстах, не принадлежащих рассказчику (не соотносящихся с его личной историей), либо вообще не упоминалось (запись В.Н. Высоцкой), либо информантка указывала на это косвенно в связи с собственными сновидениями (два случая в беседе с Т.И. Киляшовой).

В отличие от самопрезентаций, беседа с Е.П. Афанасьевой — это динамичный обмен репликами-текстами, в котором собиратель выполняет роль координатора тем. В соответствии с предложенными собирателем вопросами (например: «Говорят, что покойники могут просить что-то в сновидениях...»; «Вот мне рассказывали, что покойников можно спрашивать

во сне: "Как ты там, на том свете?", а он отвечает...»; «Вот еще святые могут сниться...» и др.) информантка воспроизводит ряд рассказов, одновременно соответствующих ее интересам (знаниям) и установленным собеседником макротемам.

Информантка не думает о себе как об обладателе необычных способностей: рассказанные ею сны и видения (как ее собственные, так и ее окружения) воспроизводятся так же, как и другие «истории на тему». Биографические сведения сообщаются в процессе беседы достаточно хаотически: например, о том, что Е.П. Афанасьева в 1940-е гг. некоторое время жила в Чебоксарах, упоминается вскользь — в связи с рассказом о пережитом ее знакомой летаргическом сне; о том, что в 1934 г. семья рассказчицы строила новую избу в другом конце села, упоминается в связи с видением умершего дяди и т.д.

Стремление специально организовать личную историю таким образом, чтобы она расценивалась слушателем в качестве развертывающегося «я»-сюжета, в данной беседе отсутствует.

Вряд ли ошибочным является предположение о том, что рассказы, входящие в рассмотренные нами беседы (как самопрезентации, так и презентации «знаний о...»), воспроизводятся информантами далеко не в первый раз — для разной аудитории. В отношении бесед с Т.И. Киляшовой и Е.П. Афанасьевой об этом можно говорить достаточно уверенно, поскольку мы располагаем записями других собирателей от данных информантов, в которых — естественно, с различного рода вариациями — частично воспроизведены те же сюжеты. Наличие этих записей позволяет констатировать следующее: самопрезентация при повторных записях оформляется в виде целостного рассказа, скрепленного общим «я»-сюжетом; презентация «знаний о...» при повторных встречах подтверждает свой мозаичный характер — информантка относительно свободно перемещает текстовые блоки в различные места беседы, редуцирует или добавляет новые рассказы в зависимости от вопросов собеседников, коммуникативно-событийного контекста и других контекстуально значимых факторов⁵.

Это не означает, что композиция и текстовое наполнение беседы-самопрезентации подвержены меньшему варьированию, чем в разговоре с «неэкстрасенсами». Однако

единство макротемы, свойственное беседам первого типа, заставляет информанта при повторных записях организовывать свой рассказ на основе определенной логики «я»-сюжета, что снижает общую «мозаичность» беседы.

Как показывает наш полевой опыт, неоднократное воспроизведение «я»-сюжета нередко используется людьми, которые считают себя обладающими необычными способностями, для создания своего рода личного мифа целителя (ясновидящего и т.п.), благодаря чему общение с потенциальными клиентами становится более результативным. Впрочем, последнее положение применимо далеко не ко всем визионерам и зависит от личности самого рассказчика, наличия или отсутствия у него определенной практики использования своих способностей (например, практики целителя), уровня контакта, сложившегося между собеседниками, и других факторов, влияющих на конкретную беседу.

Примечания

¹ Татьяна Ивановна Киляшова, 1960 г.р., высш. образование, род. в Марийской АССР, с начала 1980-х гг. живет в с. Иваньково-Ленино Алатырского р-на Чувашской Республики; зап. в 2007 г. Е.В. Сафонов и А.П. Липатова.

² В этом отношении не случайно следующее замечание: в меморатах о войне «осмысление действительности <...> идет путем извлечения из общего потока жизненных явлений чего-то необычайного, яркого, выходящего за рамки обыденности» [1. С. 131].

³ Валентина Николаевна Высоцкая, 1949 г.р., среднее техническое образование, род. в г. Бугульма, живет в с. Барышская Слобода Сурского р-на Ульяновской обл.; зап. в 2000 г. Е.В. Сафонов.

⁴ Екатерина Петровна Афанасьева, 1925 г.р., образование 5 кл., род. и живет в с. Княжуха Сурского р-на Ульяновской обл.; зап. в 2007 г. Е.В. Сафонов и А.П. Липатова.

⁵ Подробнее об этом см. [2].

Литература

1. Гончарова А.В. Жанровые особенности устных мемуарных рассказов о Великой Отечественной войне // Русская литература. 1986. № 1. С. 124—137.

2. Сафонов Е.В. К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного прозаического текста // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. М., 2011. С. 29—42.

М.А. АНДРЮНИНА

ВИЗИОНЕРСКИЙ ОПЫТ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ЖИВЫМИ И УМЕРШИМИ

(по материалам экспедиции в Слуцкий и Стародорожский р-ны Минской обл.)

Представленный в статье материал был собран в ходе экспедиции, состоявшейся в июне 2010 г.¹

Идею непрерывности отношений между умершими предками и их живыми потомками, их взаимного влияния можно считать одним из главнейших мифологических представлений, характерных для традиционной культуры. Информанты в большинстве случаев охотно рассказывают о своем опыте общения с умершими близкими, выражая надежду на будущую встречу с ними, а также на их продолжающееся присутствие в жизни живых. В описаниях своего визионерского опыта в обследованной местности информанты чаще всего используют два термина: *ходит* и *здаётца*. Первый термин чаще всего относится к рассказам о видении умерших во сне, а второй характеризует ситуацию встречи живого с умершим наяву.

Самыми распространенными сюжетами являются сообщения о *встрече* с умершим и о разнообразной *помощи* (I), оказанной ими своим живым потомкам. Знаковым считается поведение умершего во сне: получать, принимать что-либо от предка повсеместно считается добрым предзнаменованием. Чтобы увидеть во сне умершего, следовало проспать первую после похорон ночь на том месте, где лежал покойник («На ютом диване [где покойник лежал] я должна проспать ночь, и он буде сниться. Мой тато помъёр, и я лягла, это, лягла. И он по сегодняшний день, когда мне сонится, очень мне хорошо прыает. [Что это значит?] Если у тебя какая-нибудь бяда ти что-нибудь, он тебе сонится и тебе скажет, рассказывает, сообщает, с того свету сообщает. Сообщает, что вот гляди, пилнўйса [остерегайся], что вот тоби будет, может, плохо» [1; 2]).

В обязанности живых входит обеспечение умершего всеми необходимыми ему на том свете предметами, обрядовой пищей; спрavление индивидуальных и календарных поминок. Часто рассказывают сны о том, что по-

койные *просят* (II) передать им некую вещь или накормить их. Не менее распространены рассказы о последствиях различных нарушений поминальной обрядности: покойный остается голодным, его отгоняют от стола во время общих трапез умерших на том свете и пр. За неисполнение обрядов мертвые *наказывают* живых (III), об этом повествует большое число быличек. В подобных рассказах заметна тенденция перехода от представлений о благих предках, *прияющих*, помогающих своим живым потомкам, к вере в **демоническую**, страшную силу умерших (IV). Мертвые предки во сне могут «забрать» к себе живого; «заложный» покойник пугает и насыщает болезнью. Чтобы избавиться от посещений покойника, использовался ряд магических приемов и апотропеев.

В ряде рассказов о встречах мертвых с живыми возникает и получает развитие тема **того света** (V), его топографии и организации. Согласно мифологическим представлениям, разные группы покойников (взрослые и некрещеные младенцы и пр.) занимают там различные места, умершие маленькие дети могут достигать зрелости и праздновать свадьбу.

I. Мертвые посещают живых

Я ў Минску была. Мой мужик помъёр уже двадцать один год. У Минску была. И там снится. [Во сне приходил?] Во сне, да. Это только во сне, так нет. У нас одна Хомячиха ходзила. Им здавала-са. Приходит, скаже, посуду мые, браскае, здаваласа мо... У нас в селе. Она к дзециям ходзила. Доўго, мо месяц.

Мой же человек ходзіў, ходзіў, во сне, всё приде, руки холодные ў яго. Всё мяне каже: «Я за тым хожу, что я не дома помъёр, ў больнице». А он хотел дома. А мои дыўки: «Мамо, ну шо ты, ну хай ходзіць бацько». А ён ходзиць, прыде ноччу, холодными руками цап. Мáцае, мáцае, всё обнимае, шкодуе. Кажу: «Доколи будешь ходзиць уже, ты мне надоел». А он: «Ходзіл и ходзиць буду». Я гэтыя слова не забуду. Приде просить что-нибудь. То «дай мне сто грамм», а тады каже. А я кажу: «А ты ж помъёр, а як же ты вышёў, кудой ты?» — «А там дирочка [на могиле] была, я вылез и прыйшоў. ... Там дирочка, там

МАРИЯ АЛЕКСАНДРОВНА АНДРЮНИНА; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

вылез и прыйшоў к тебе, и я у цябе там зерна ў кладоўце ўзяў». — «А на что, тебе, — кажу, — тое зерно?» — «Ну я там посыплю, этим верабьям, да поклюют, да хорошо пеюць». И мы зерно все носим на кладбишче. [Это душа приходила?] Значит, душа, конешно. [Это мешало вам, когда душа ходила?] Конечно, мешало. Я ж не хочу, каб ходило. Оно снится, знаешь, плохо, на горе, на бяду. Не надо, коб ходиў. [А что нибудь делали, чтобы не ходил?] А ничего. Оно и теперь ходзиць.

Дак Маруся Хамичова, казали, твоя мать ходить, это снился, это снится нам ўсем. Мы ставили вуголёк, красный вуголёк на порох, и я робила так. Ничего, всё равно снится... И на плохое и на хорошее сповешчае, сповесті что хорошее, а бывае, на плохое. Это нэ добрэ, что ходить. [Покойник что-то предвещает?] Вроде бы что-то хочет сказать, а далей где денется... В сне побачиши, было, что кладется ко мне на кровати, а я взяла да пихнула его с кровати. То зимию. Чё ты пришоў? Дитя малое ляжыть, Миша малы вроде бы. А ён пропаў. Вот, мо, скажутъ, убила мужика. А тады прохопилася, уже немашака яго. А другой раз сню, уже одеты, да так ляжаў голый, да пошоў одеў костюм свой, ля окна стоить, постоял. Собрался, пошоў, да пришоў, каже: «Я у тебя там зярна взяў». Кажу: «На што тебе тое зярно?» А то горылки раз просиў, да я опять кажу: «Не пьёшь, на што тебе тая горылка? Тебе ж не можна пить». Ну не дала я и всё. Пошоў. Кажуць, нада было даць...

Ну а я не дала. А тады прышоў, слухай, в дне пришоў. Дак я так: «Ты ж просиў сто грамм, казаў, хочешь». — «А, ужо не нада, мы там собралиса, сложилиса и выпилили». [Где?] Ну где, на кладбишче. Где жили. <...> [Это покойники выпили?] Да [3; 4].

Умершие помогают живым

1. Я бачила сон про свога батьку. Купляла я себе хату и сама себе думала: «Где мне гроши взять?» Нема у мене гроши, чтобы купить хату. А ён ко мене приходи и говори: «Обрей мене». А я: «Подожди, после я тебе обреку». А ён пошоў. И на ету хату находится купец. А я думаю: «Ну як мне хату купить?» А он: «Обрей мене». И хату я купила. И он предсказал мене. Есь и плохое, есь и хорошее предсказывают люди [5].

2. Так я на свога деда расскажу. Ето не былъ, ето точно правда. Вот трынадцать годоў буде в октябре, як мой дед помъёр. Я не рассчитываю, что это я его николи не буду бачить, что я николи з ўм не буду жиць, мне вот кажется, вот он временно пошоў, и щэ я там буду, и всё. И он каже: «Я прожиў 50 годоў,

я тебе никакого, никакого врэда не зробиў, так. И я так нэ хочу помирать, ты далёко не отходь. Можэ, я за тебя возмуса, да мы вместе помром. Я так хотеў, шоб мы вот разем померли». Вот кажу: «Не получается ж так, у нас не получится, коб разем. Один останёться». Но етого николи ничего не зробиў. «Хоть я и помру, да, мо, тебе что буде здавацца, мо, тебе якіе верабы, мо, тебе где буде трещаць, мо, сту-

каць, дак ты не бойса. Если той свет и е, где ты ни ходить будешь, дак ля тябе, ля тябе. Мо, тебе лягчай буде робітися, мо, тебе буде думатся, тыничага не думай, только про хорошее. Раз што е — тольки я». Всё. На етом попрошалиса... Корова не расцеливается [не может отелиться]. Раз пошла, включила свет, ляжыт моя корова. Я и другой раз свет включу, подымается. Пашла вот, на диван лягла, вся одетая, в куртке, в валенках, голову так на подушку. Ну, наверное, я ж заснула. Потом он на мяне и каже: «Лена, Лена, ўстань, не волнуйса, иди погляди, у нас уже бычок родиўся. Я ей помог». Ей же Господу Богу! Перад Богом говору. «Ты, — говора, — не волнуйса, я ей помог». Юн мяне побудиў так. Я всхопилася да и побегла. Захожу: корова теля лиже. Ну, думаю, погляжу, чи то тёлочка, чи бычок. Бычок быў. Вот оттого и я щэ болей верую, я и по ѿмнасци, я и одна, я и куды — я всё думаю, что он со мной. Со мной и со мною ходиць. Я не считаю яго мяртвецом. Нада вериць. Я думаю, кто добре так проживе, аккуратно, тому добре так и получается [6].

3. Тато помъёр. Мама пойхала ў Светлогорск, я одна осталася. Я пришла з работы и лягла на пич спать, отдохнуть, это было зимию дело. Сплю. Снию: идёт мой тато, открыл дверь и говорит: «Маня, то ты одна, ляжишь». Я ничего не сказала, и вот бачу яго, как положено. Тогда он мене говорит: «Маня, ты отремонтируй хату не новую, а старую». Понимаєте? И завернулася и пошоў. А я як проснулася, так заболело у мене сердце. «Отремонтируй хату не новую, а старую». И в той же момент у мене всё случилось. Я выхожу, стала управляться ў печи и иду в свою, как говорят у нас, топку. И включила свет, и у мене — проводка у нас в паз включона туда — так она «ззых!!», и огончик, огонь. Лампочка го-



Культовый комплекс в лесу («проща»): общий вид. Стародорожский р-н. Фото М.А. Андруиной



Мария Петровна Усик, 1930 г.р., с. Бараново, Стародорожский р-н

рыт, и проводка горыт, и дым пошоў... полным ходом. Я выключила, а всё равно дым идёт... Побегла ў хату, выключила этие пробки [1].

4. Шче я вам расскажу. Моя дочка заказала памятник в Минске. И пришла с работы и говорит: не поняшу сего дня карточку, а завтра пойду, принесу. Каже, лягла. Лягу трошки. Каже, ляжу и вот я, каже, не сплю, снится, пришёл бацька, папа, и каже: «Валя, куды ты надумалася, — ну, голос, всё, — куды ты надумала, иди». Я, каже, встала, тре-

ба нешто, батька прыказал мне идти. И понёсля тую. А ей кажут: «Добрэ, што принёсли, с завтрашнего дня вдвое подорожает». «...» Да, шчэ я вам расскажу, шчэ моя дочка училася в девятом классе чи десятом. У ей ангина была. Большая такая, ёё отправили в Старые Дороги в больницу, и она там неделю лежала. И был Окуневич врач етый. И он запил. Трэба было ей операцию там робить, ты гланцы выразат. «...» Валя, ета мая дочка, снит. Каже, открывается дверь, ета ў палате. Каже: «Валя, я твой дед, ты меня не бойся. Иди первая!» И скрылся. А там еще хлопéц. И Валя моя пошла первая, ей добре зробили, а хлопцу кровотечение открылося. Вот все-таки есь шо на свете! [7].

5. Ну, Валя наша рассказывала. Конь у ёё ўцёк. Молоко нада сабираць. И што она не... Мо троих лава́ли таго коня. Пришла, кажé, у кладоў [на кладбище], постояла, говорит: «Братко, ты молоды, поможи ўстань мне коня зловиць. Ну так и ты ж, бацько, што ты ляжишь?» И той, каже, конь стаў и стойць, я подошла, забрала, повяла [8].

Умерший предсказывает будущее

1. Есть предсказания, это предсказания умерших во сне. Есь, если заболеешь, такие сны снятся. Я расскажу. У меня одна дочкá. И яна пашла мала-да замуж... И я соснила, значиць, сон. Значиць, прышоў мой дед покойный... прышоў да на мяне и каже, и пальцем так вот стукае: «Маня, Маня, что ты наробыла? На что ты етые чужие тапки купила? Неужели ты не собрала хорошие купиць, як уси люди покупляюць? Будешь ты ихпомнить...» Да вот тако и произойшло, что моя Свита так и не жила, так и разойшлася, и другой ўзял. Так оно, с того свету, значит, знаў. Всё раёно падскажаў. Ешчэ есьць моя матель. Уже было ў мене два у мене ўнучки, она прийшла и так кричит, так кричит... Ляжиць на стале чатыре яечки... Так я уже покуль на той свет не пойду, как уже помню. Положила я чатыре яечки... да она походила да и брякнула их ў доў. Я: «Мамо, мамо, ты на что этие яечки разбила?» И она шчо в етом месте сказала, как я уже не помню. Так я подняла этие яечки, сама себе ў платочек завязала да сама себе и думаю: «Толькі с той стороны две скололиса, а две целые, як бы толькі яны не вытекли». Я на свою братіху, пришла, она и разобрала сон, каже: «Марья, дети не будут жить». Так оно и было. Дети разойшліся, а ўнучки так двое цильные. Всё равно с того свету сповешчаюць, как вот сон соснится, да и разберётся, зразу не разберётся, а потом уже вспомянется. Всё равно с того свету ўси знаюць, что тут твоіца. Хай тебе души и нема-

тило то, дак ў небесах ўсегда она есьць, толькі тело то одни косьцы осталися ў земле [1; 2].

2. Моя дочка поляжала в больнице, ей полепшало, побыла в дому, и тады зноў забрали в больницу. Сильно болела голова десять дней. Яна ничего не могла. «...» Дак она каже: мама, век не забуду, сню, мама, я сон. Такая полянка во, светла-светла, такая погода во. По порадочку койки беленькие-беленъкіе стоять ў рад. Каже: мама, гляжу, иде баба. А ето ужо моя мама. А яна вельми глядела, шкодовала Люду. Дак она каже: «Бабочка моя любонькая, забяри мяне, так у мяне голова болить, каб ты толькі знала». Дак она: «Я знаю, Людка. Я всё знаю, все твои боли знаю. Але я цябе забирать не буду, ты молодая, не буду, Людка, не буду, поправисса, поправисса, толькі пераедешь ў другое место». Так сказала. Ну тады каже: гляжу, бацька иде. Дак она: «Коля, вельми Люда хочет, каб мы яе забрали». Дак он: «Баба, не вздумай забираць, — это Коля, — она ж детей своих покине, она ж им ешче треба» «...». Дочку повязали ў Минск. И она на другой день ў Минску открыла вочы и сразу позвонила мне вечаром [5].

3. Я щчэ была, мне было годоў пятнадцать. Помёрла мама наша. И я соснила сон, что, кажется, мама моя похороненная на хуторе, и так стямнело мне, так стямнело, сонячко заходить, было сосвятило дале, так тёмно. Думаю: «Лягу я на могилу, а это ж мамина могила, и я бояться не буду». И проснулася. И вот за то моя судьба такая тяжелая... действительно, соснишь вот такое, что солнце засвятило, прыйшло, быстронько зайшло — это очень чалавек... Нешчастливый он это стопроцентовый [9].

Разные умершие предвещают разные события

1. Вот, например, этие, которые снится, мамо и батько у мене помъёр, и мужик помъёр. Есьли мне соснится бацько муй — ну всегда к добру. Есьли соснится мать — не очень. А если во сосните дядька Антос — ўсегда не добэр. Если я уже соснила своего батьку — мне уже обязательно буде прыбыль. Еще говорять, як первый раз соснишь, есьли буде ожидать чаго, первый раз покойника соснишь, есьли буда хорошо, ўсегда буде сниться на хорошо, значит, сообщчат буде тебе хорошую новость, а есьли буда плохо, значит, и буде плохо. «...»

Есьли вот покойник у тебе попросить — это вельми недобрэ. А есьли покойник тебе даё, например, покойник дал тое, тое. Моя дочки соснила моего мужука. Говорить, прышоў, и перед Восьмым марта, и говорить, такое украше-

ние, и серёжки, и тое прынёс. «На тебе, дочушка». И яна говорить: «Ой, папа, а что маме буде?» Он: «Я маме другое купил. Я маме другое прынесу». Это уже хорошо. А есьли покойник просить — это плохо. И забере, уже жди бяды: ти дитя помрэ, ти што зробітесь, есьли забере [10; 11].

2. Як прыйде в сне — так мне вельми добрэ. Як Клаудию соснью во, да ты Боже мой! Просто мне рай! Такое у мяне буде уже, какие-нибудь доходы уже, и очень хорошо. А як мужа своего соснью, мужа, так гоняюся за им, дак ўстану, и плохо мне, плохо, думаю, добрэ, что я не ухватилася за яго, всё уцякае. Я яго рэдко сню, мужа, но однако подсказвае, як что робить, дак подсказывае. Я жила за им, як королева. Всё на его плечах. Потом уже на мои свалилось [12].

II. Умерший что-то просит у живых

1. Уже поховали мы яго, и я сню. У нас на двор съежачка так, и ён по етай съежачке, я угледела, да бягу: «Паша, Паша, чого ты ідёшь?» Он каже: «Нина, ты мне расчёску не положила». Вот бачите, сосниўса. Мы назаўтра пошли ў магазин, расчёсочку купили, и понесли, и в могилку закопали. И он уже не снится. Ага, и яшче каже: «Поглянь, какие у меня волосы раскудачаны, и нема чэм расчесацься» [7].

2. А тепер моего мужика дед помъёр, материн батька. И яны ховали яго, поховали... И юн сосніўся детям, то каже: «Вот вы мяне поховали, — тут така каже... А юн всё время ти это, на мотузку [на веревке] штаны были, — и тепер не дали рэмня». И яны взяли, пошли рэмень купили и закопали ў землю ля креста. И ўсё, тады не снি�лся [11].

3. Дочки снili, а я ни разу не снисла... Вот робили похороны, у нас на столе не было съежай рыбы жареной. И в первую ж самую ночь сосниўся старшой дочери, что: «Я хочу рыбы. Чаму вы мне рыбы съежай не дали?» И купили рыбы, изжарили и завёзли ему на кладбище. [И перестал сниться?] Перастал. Рыбы уже не просил [10].

III. Последствия нарушений поминальной обрядности, месть умерших

1. Мане Марининой помъёр Коля. И вот яна и каже: «Моя Ниночка, расскажу тебе сон яки». Каже, помъёр этой Мане Марининой сын, и она не поставила ни одного стола (не справила поминок. — M.A.). Дак яна соснила сон, каже, сплю: такое застолье, столы, всё поставлено кругом, и все сядять. А етый Коля ходить кругом, и все отгоняют от стола яго. Я кажу, пошла к ей да кажу: «Маня, ты не поставила...» Она: «Ой! Я забылася!» Никада б не подумала, что

она не поставит по нему стола. Надо ставить, мои детки. Девять дён, сороковые, полгодние и годовые [7].

2. Яны здающа, мо, это как здастся чаловеку. Мая тётка жила, дак он служиў ў армии. Он жаниўса на ей. Прывез яе сюды. Быў лясничим. У их народилося пятеро дятей, маленькие ўсе были. Помъёр этот самый, яе мужик. Они в такой маленъкой хатце жили. А яны шляхты. И не ходили на кладбище, як у нас тут, назаўтра. Тётка сказала на ёё: «Не ходяте яны, давай мы с тобой ўдвоих сходим, побудим чаловека...» (помянем на кладбище на следующий день. — *М.А.*) А у яе дитя маленъкое, в колыбели колыхала яна. Поставили ну две стопочки, в тые годы звали, две маленъкіе хатки. И яна сидить опять и колыштесь. И в той другой хатце, с прыходу, посуду ўсю поставили, помыли, а сразу же не мыют, не прыбирають. Помыли, попрыбирали, поставили етое на стол. Каже: я вот калышу и чую, кажеть, вот дзвёры рыпають, идуть. Иде нехто. Як дверы открылись, так и закрылиса. И тада вся ета посуда моя со стола, говорить, як хто сгроб руками. Я говорить, сяжу ни на том свете, ни на етом. Ну прышло утро, прышла и говорить: «Тётя Вера, пошли погледите, что у меня там робится. Всё ляжить долу». Пришли, говорат: всё, и ложки все на полу, со стола. Так я, каже, говору: «Я ж тебе говорила, сходім, ўдвоих сходім, а ты ж не пошла, вот теперь». Попоболелиса, они ж лячилиса, по бабам. Состраховалася яна [6].

IV. Демонологизация умерших. Апотропеи против их «хождения»

1. Душу тольки ў сне увидишь. У сне мáржишь [видишь] часто-часто. Ну есьли плохой снится, такий вот чаловек, докучать каб ён уже и ни, дак як пронесса, возьми через порог соль сыпай. Як дрэнны чаловек, и юн буде ходить. Ешче што бабки казали: есьли тебе плохие сны снятся, мэртвецы идуть, пэрэвэрни свои там кружки, ложки, там миски, там такое, каструльки, перевэрни — никада не приде и никада не буде снится [9].

2. Моя мама вот доўго гукала мяне, як больная лежала: «Нинка, Нинка!» И так у меня ў ушах уже. Дай и кажу: «Мамочка моя, як ты помрёшь, так ты мяне с того света будеш гукатъ». Так она послухала и так вот зашчапила, ето губы, и всё. И памёрла, и по сёдняшний день никада не снилася. Дак я на свого мужика и кажу: «Паша, Паша, хоть бы ты меня забраў. Мне так надоело жить однай». Деточки, у меня такая будка стояла на дворе, в печке варила картофель, а он в такой кухвайце, шапка это солдатская.

Гляжу, Паша мой стоит. Так я дверь так открыла: «Паша, чаго ты тут?» Дак ён: «Пришол я по тябе». Видзіцца, як я попросила. Так я думаю: «Ни за что тебе не дамса». А ён быў дыхавішны. Ты ж меня не догонишь, я быстрей отчинила дверь, а ён за мной, да за плячу схватиў. А я як грымнула дзвярами и прохопилася, и ўсё. Нешта ж е на свете [7].

3. Вот колись там моя мама рассказывала. Жили дьве подруги. И померла одна подруга. И она с кавалером гуляла, с хлопцем. Так, каже, прысніться, вот, каже, иду я, а потом не стало. Вот сніцца: иде она [девушка] з вячорак, а она [мертвая подруга] с ней иде и всё говорит: «А с ким муй там Иван гуляе? А та-то?» Всё буде распытывать. «А як ты?» И всё буде говорыць, и иде, и иде. И як тульки до хаты подхóжу, кажу так — трах! Где что? И нема ничего. Шар покатилса. И яна так заболела, тая уже дэўка. Ну что ж тябе? Мяртвіца, она ж виде, что сковали, с кладоў [с кладбища]. Дак это доказывали, что стопроцентовая правда была [9].

V. Тот свет

1. А я тоже сніла сон, сніла, съмерць бачила. Вот зайшла я на кладбище, захóжу — там тоже так загорожено и такая тунель. Стоіть така беленька-беленька, во всем беленъком одета, и так вот хустка, как у меня, завязана беленька. Так она и каже до мене: «Куда ты ідёшь?» А я кажу: «Иду сюды к своим». Так она каже: «А ты знаешь, кто я?» Я кажу: «Нет». — «Я съмерць». Я кажу: «Так кажутъ, съмерць бо лякае, ты ж хорошая». Она каже: «Хай кто, хай кажуць, што хочуць, а я обыкновенная, як и все». Да й и каже: «Ты туды хочешь прыйти поглядеть?» Я кажу: «Ну». Она мяне за руку взяла, повяла. Повяла, и там двухэтажное здание большущае-большущае. Дак я кажу: «Што то за здание?» Дак она каже: «Дом престарэлых». ... А там постели — зайшли в дом, тама тоже постели. И як люди умираюць, старые, молодые, маленъкіе, дак которые маленъкіе умираюць — лежаць с бабками стары́ми на кроватях, которые такие вот побольше дети — одни. Тады она и кажэ на мене: «А ты своих хочешь паглядеть?» Она мяне повяла, я своего батька не знаю. Дак батька мой схватился с кровати и каже: «А, дочўшка моя, что ты сюды пришла?» Ета съмерць мяне за руку выводить. Вывела за ворота и кажець: «Иди до дому и не оглядайся». А у яе бусы такі красивынны, на шыи, она сняла тые бусы с сябе, повесила мне сюды дай каже: «Носи як талисман». И я проснulaся [8].

2. Вот слухайте. Як помириала мата, ты ж, говорю, кали мене так шкодуешь, так соснишьса. А яна — у ей асма была, она на диване сядела — так она

каже: «Ну добрэ». А тады нема и нема того сна. Уже померла она, и ничего нема. Пóтом я сню. Иду я поуз кладбиши, а она сядить там на жоўтум пяскiku и говорыць: «А я жду-жды тябя, гляжу, а тябя николи нема». — «А что?» — говору. «Ну вот, поговорыти с тобой». Так тая жанчына, что после яе померла, я говорю: «Ну, что ты мне расскажешь? Бачиши ты своих батькоў?» Так она говорыць: «Так что ж, конечно ж, я бачу». И сестра с мужиком померли. «А ты Фёклу бачиши?» Дак она говорыць: «Что ж не бачу? Сёння яе дома нема». — «А где?» — «Палаги сына женяты, дак она пошла на вяселле». А у етой Палаги мужик пропаў да пятеро детей оставался, и взяў яе хлопец. Тогда я говорю: «Дед — а мо, не трэба было казать — дед, я сніла свою матерь, ваша баба сына женяты». Дак у яго жонка померла. Дак кажутъ, на том свете которые пары, а кто за другого пойде, у того пары не буде, это так говорят. Дак он тады на меня каже: «Дак неужели ето того хлопчика женят, что помъёр поўтора годика быў шчэ, у ёё быў сын. Дак неужели тога женяты?» Дак я считаю, так нешто и е такое [6].

Примечания

¹ Выражаю огромную благодарность организаторам экспедиции: сотрудникам Института языка и литературы им. Якуба Коласа и Янки Купалы НАН Беларуси Н.П. Антропову и Т.В. Володиной, а также работникам домов культуры Слуцкого и Стародорожского р-нов Минской обл., принимавших у себя участников экспедиции.

Список информантов

1. М.И. Чечуха, 1931 г.р., с. Прусы, Стародорожский р-н.
2. М.Я. Лапуцька, 1938 г.р., с. Прусы, Стародорожский р-н.
3. М.А. Пархемович, 1932 г.р., с. Кри-воносы, Стародорожский р-н.
4. А.А. Млинарчик, 1941 г.р., с. Кри-воносы, Стародорожский р-н.
5. Т.Ф. Мажеренко, 1934 г.р., с. Лядно, Слуцкий р-н.
6. Е.Ф. Кореник, 1929 г.р., с. Левки, Стародорожский р-н.
7. Н.Я. Щерба, 1935 г.р., с. Новые Фаличи, Стародорожский р-н.
8. Е.Я. Братченя, 1937 г.р., с. Прусы, Стародорожский р-н.
9. М.П. Усик, 1930 г.р., с. Бараново, Стародорожский р-н.
10. Ф.Л. Пліско, 1930 г.р., с. Щитковичи, Стародорожский р-н.
11. Г.А. Шашок, 1953 г.р., с. Щитковичи, Стародорожский р-н.
12. О.А. Доманова, 1938 г.р., с. Дубровские Хутора, Стародорожский р-н.

А.В. ПИГИН

СЛЕПЫЕ ПТИЦЫ, КАМЕННАЯ ТУЧА И НЕСПОКОЙНАЯ СОВЕСТЬ

(исповедь вологодского визионера XIX в.)

В Вологодском краеведческом музее хранится рукопись XIX в. (№ 27398), содержащая исповедально-покаянный текст неустановленного лица. Рукопись написана скорописью одним почерком на трех сшитых ниткой листах форматом в 4°, без переплета, владельческие и писцовые записи отсутствуют¹. Судя по довольно неуверенному почерку, обилию ошибок и крайне запутанному изложению, писец (вероятно, он же автор) литературными навыками не обладал — тем интереснее этот источник для изучения спонтанных верований. Текст был составлен в 1830-е гг.: первый свой рассказ автор датирует 1835 г. Географические названия в рукописи не приводятся, но с большой уверенностью можно утверждать, что автор был жителем Вологды или ее округи. В тексте упоминаются две церкви — Спаса возле торгового места («у Спаса тогда был торг») и Троицы. «Спасом», или «Спасом Обыденным», вологжане называли Спасо-Всеградскую каменную церковь (1698 г.) — главный храм Вологды, рядом с торговой площадью. «Троицей» же — Троицкую Герасимовскую церковь (1717 г.), где покоились мощи св. Герасима Вологодского².

Текст представляет собой литературно не обработанную запись сновидений, в которых ясновидцу являлись святые и демонические силы, а также привиделись картины Страшного суда. Рассказы о снах перемежаются сообщениями о болезни и о взаимоотношениях с родственниками. Размышления о собственной и всеобщей греховности («беззаконии»), усугубленные тяжелой болезнью («впался я в тяжкую болезнь»), вызывают у визионера предчувствия какой-то надвигающейся беды, которая приобретает в его сознании эсхатологические очертания. Подобные безыскусные тексты могли в ряде случаев служить исходным материалом при создании литературных визионерских сочинений³.

Особый интерес в этом рассказе представляют образы чудовищных птиц. Черные, слепые (слепота — признак инообытия), с «жесткими» волосами и железными носами, огромные («как жаравли»), они появляются внезапно, «как штылем колют» людей, за-

ставляя своих жертв прятаться от них в церквях и домах. Птицы обладают такой неимоверной силой, что пробивают своими носами двери. У современного читателя сцены преследования птицами людей не могут не вызвать ассоциаций со знаменитым фильмом А. Хичкока «Птицы».

По наблюдениям И.А. Бессонова, образы чудовищных птиц традиционны для народных эсхатологических рассказов. Появление железных птиц трактуется в таких нарративах как признак приближающегося конца света. Длинные железные носы, которыми они выклевывают у людей глаза, человеческие волосы на их головах, исходящий от них огонь — таковы традиционные атрибуты апокалиптических птиц в устных рассказах⁴.

Мотив слепоты приобретает в тексте символический характер. Этот признак как будто переносится с апокалиптических образов («слепые птицы») на самих людей. Визионер указывает соседям «на крест Господень» «на небеси» — но они не видят его («нет, мы не видим оного креста»). Люди убегают в ужасе от птиц, но где-то рядом как ни в чем не бывало «играют девки» да еще и зовут автора разделить с ними их веселье. Наконец, слепотой (или частичной потерей зрения) страдает и сам визионер: «Ходив я в лес, ухлеснув глаз правой... Ниделью гляжу и другую гляжу, а на третию зде[ла]лось оку моему вреда, что я стал глядеть хуже, колота (выделено нами. — А.П.) и ломота. ...» Когда я согрешишь, ты меня накажи, Господи, слепотою». Так на символическом уровне, имплицитно реализуется эсхатологический мотив выкалывания железными птицами глаз. В канун Страшного суда ослепленные «беззаконием» люди продолжают грешить, не замечая грозных предзнаменований, и «о грехах слез своих не проливают».

Эсхатологическая тема реализуется и в пророчестве о каменной туче: «Косил я на пустоше, вижу я: приходя и говорит мне, что: "Ты меня знаешь". Тогда о[т]вещав я: "Не знаю". — "А я Семеон, сродник Иисуса Христа. 1836-го еще сего дни не будет тучи каменной, то на будущее 1837-го будет беспременно"». Образ каменной тучи известен на Севере прежде всего по литературным сочинениям и устным преданиям о св. Прокопии Устюжском. Согласно Повести об огненной туче, вошедшей в состав жития святого в списках XVI в.

как одно из его чудес, Прокопий пророчествовал о «гневе Божием» на Великий Устюг — о нахождении страшной огненной тучи. Городу грозила гибель в огне, подобно библейским Содому и Гоморре. Но по молитвам святого и заступничеству Богородицы Господь отвратил «свой праведный гнев» от горожан и направил тучу в пустынное место, где из нее «испадоша ... превеликое камение на землю», «и безчисленным камением овы древеса ис корени избиша, а иныя вполы поломиша»⁵. Народное почитание места падения каменной тучи (Котовальской веси) привело к созданию устных преданий о чуде св. Прокопия, которые до сих пор распространены на Севере⁶. Мотив падения с небес горящих каменьев встречается и в других произведениях севернорусской книжности. Так, в видениях пинежского крестьянина Евфимия Чакольского Богородица обличает грешников и грозит им Божиим наказанием: «За ваше мирьское согрешение Господь Бог спустит с небесе тучу з дождем, и з градом, и с камением горящим, только не обратитесь, лихомызы и мздомызы, и не останете злых дел...»⁷. В русских заговорах каменную тучу наводят на змей архангелы Михаил и Гавриил⁸.

Текст содержит интересное свидетельство о почитании вселенских святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Богослова. Они спускаются «с небесе» «аки как по лиснеце» и становятся помощниками рассказчика в его противостоянии силам зла. Можно думать, что автор был хорошо знаком с апокрифом «Беседа трех святителей», широко распространенным в рукописях на Севере, в том числе в вологодском регионе⁹, а также с изображением трех святителей на фресках Дионисия в Ферапонтовом монастыре близ Вологды. Мотив схождения небожителей по небесной лестнице встречается в заговорах: «...по златой лествиц(е) с высоты и с красоты небесной спускается (на) меня, раб(а) Б(о)жия имярек, ангел хранител(ь) и мати Пречистая Богородица...»¹⁰. С образами трех святителей ассоциируются и «три пристоятеля-воины», которые должны помочь рассказчику во время приснившейся ему войны. Этот мотив также получает вполне отчетливые эсхатологические коннотации. Никаких реалий в рассказе о войне нет, но ясно, что это

АЛЕКСАНДР ВАЛЕРЬЕВИЧ ПИГИН, доктор филол. наук; Петрозаводский гос. ун-т

война святая и ведется она с врагами Христа: здесь не нужны оружейные огнь и кремень — «огонь» будет исходить от «сияния» (т.е. сияния) святых воинов («Тогда вижу за меня три пристоятеля воины. Оне мне говорят, что: "Полно кремень искать, а воюй и без огня. Не то ежели не будешь воева[ть], жестоко наказан будешь. Огня будет о[т] нашего сияния"»)¹¹.

В публикуемом тексте обращает на себя внимание причудливое совмещение потустороннего и обыденного, что в целом характерно для «поэтики» сновидений и эсхатологических пророчеств. Границы между «реальным» и «ирреальным» настолько проницаемы, что любое нарушение привычного порядка вещей, природных и общественных законов неизбежно ведет к вторжению инфернальных сил. По верному наблюдению М.В. Ахметовой, «признак конца света — это прежде всего отклонение от нормы»¹². Так, первый раз слепые птицы появляются после того, как от инея «позяб хлеб»; вторичное их появление вызвано — по логике текста — неправильным поведением покупателя на торгу («Тогда взяши сало, выкинет на землю, сало раскололось. Я и говорю: "Напрасно так ты делаешь. Когда тебе не надо, ты должен о[т]дать в руки"»). Пожалуй, именно это ощущение хрупкости мира, неизбежности постоянных вторжений потусторонних сил в повседневную, основанную на «беззаконии» жизнь и составляет главный итог индивидуального визионерского опыта неизвестного вологодского автора XIX в. Напряжение возрастает к концу рассказа, где автор признается, что в противостоянии инфернальным силам потерпел поражение. В отличие от многих других пророческих текстов, его исповедь не содержит прямых призывов к покаянию. В ожидании катастрофы он озабочен спасением собственной души, о чём и просит молитвенно в finale этого необычного текста: «Господи, Господи! Прости вся согрешения моя! Господи! Прости душу мою грешную! Ангел мой хранитель! Прости мя, дополни молитву мою Господу моему!»

Текст публикуется по следующим правилам: буква «ять» заменяется на «ё», «и» на «и», буква «ер» в конце слов опускается, в середине сохраняется; знаки препинания восстановлены публикатором; восстановленные по смыслу буквы заключены в квадратные скобки; знак вопроса в круглых скобках поставлен после слов, в правильном прочтении которых остаются сомнения.

[Л. 1] 1835 года. В лето тридесять пятое сонное видение видял сон. Когда позяб хлеб от инея, тогда был иней большой, тогда вижу я в сонном видении: с небесе идут три святителя, на главах их венцы, идут оне аки как по лисище. Зрю, и смотрю, и говорю матере съвое: «Матушка, смотри-ка». И сошли они на землю. И очнулись птицы черныя, они слепыя, на них власы жеския [«жесткия» или «женския»], хватают них [нрзб.], взять них не могут, а когда возмут, держать не могут, они так крыльем своим кулут (?). А я взял их насили и так держу, а равно как шыльем колют.

Второе видение. Косил я на пустоше, вижу я: приходя и говорит мне, что: «Ты меня знаешь». Тогда о[т]вешав я: «Не знаю». — «А я Семеон, сродник Иисуса Христа. 1836-го еже сего дни не будет тучи каменной, то на будущее 1837-го будет безпремено». // [л. 1об.]

Тоже сон видел. И сошел я с Спасу, а у Спаса тогда был торг, тож берут и масло и сало. И продаёт у меня брат сало, и дают ему мало. Тогда говорит брат мне: «Попрадавай-ко ты, брат». Тогда взял я и пошёл и кажу торговану, посулив мне цену порядошну, я и о[т]дал. И став он меня опчить денгам, а я не уступаю. Тогда взя[в]ши сало, выкинет на землю, сало раскололось. Я и говорю: «Напрасно так ты делаешь. Когда тебе не надо, ты должен о[т]дать в руки». Погляжу я: и прилетела птица, собой велика, а как жаравли, а носы у них железные, и сили оне на берег. Идут оне птицы к народу и клуют народ, и побежал народ ото птицы прочь, кто на колно, иные в церковь. Одная эта птица и двери пробивает и человеков клует. А я и думаю: по[й]ду я домой и новды (?) и у[й]ду, и пришел я домой, а у нас в вовине (?) играют девки и зовут меня, а я убираюсь и в горницу запираюсь, чтобы меня птица не раск[л]евала.

Видял я нечистаго духа. Он говорил с душею мою: «Что ты, душа, для чего ты со мной воюешь?» И слышу я свой нутрой глас; она о[т]вешает ему: «А ты для чего со мной воуешь?» Он о[т]вешал: «А я не люблю вот кого, что вы в умершаго веруете», — показал мне ту икону, на которой сам Христос написан стоит в Троице за престолом на горнем месте. Он[а] и говорит: «А вот у нас есть Бог, // [л. 2] Бог Бессмертый». Сошел я х Троице ко обедне, встал я на крилас и увидел я ту икону на горнем месте и самого Спасителя нашего Иисуса Христа. Которые сходили на землю, не знаю, какия они, я грешный раб пред Богом и пред Его святым угодником, они мне, грешному рабу, сказали, что Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорей Богослов, они мне сказали такую утеху и радость, как мне, грешному рабу, такие великие святые угодники Христовы, ходатели мне, грешному рабу, такою весть сказали мне, что: «Ты одержися, а только тебя станет колоть». И тогда я почувствовал в себе болезнь.

А как думайте о болезнях знать и разсуждать? А я прежде вам рассужу о своей болезне. Ходив я в лес, ухлеснув глаз правой и ничего не рассуждая, что Божием повелением. Нидело гляжу и другую гляжу, а на третию зде[ла]лось оку моему вреда, что я стал глядеть хуже, колота и ломота. И впался я в тяжкую болезнь, ничего не зная // [л. 2об.] и не рассуждая о тайнах Божиих. А тогда была у меня теща в гостях, а тогда наустил ея диавол на меня, она всегда возлагала вины, производила ко злу: а вот мы как живем — не только что в печале утешим, но еще делаем раскол промеш сами собой. Во ответе говорил я, грешный раб, что мы не ангеле и часто мы воздаем зло за зло. Хоща я быв одержим на тещу, однако я Богу молився, чтобы злово духа отгнать.

Но после того наустил злой дух жену мою. Начала она на меня нарекать и укорять о спасение моем. И говорит мне: «Луче бы ты беззаконие творил, нежели Богу молився». Тогда я подумав, что я делаю добро, а ей кажеца зло. И став я думать о беззаконие. Тогда приходила ко мне женщина научать, как око мне уснуть. Тогда у нас разговор здел[ал]ся о беззаконие. Тогда я и начав думать и помышлять, чтобы такое беззаконие зделать. А сам прежде Бога просил, чтобы Господи меня простили, то я не стану более делать беззакония. И просил Бога, что: «Господи, когда // [л. 3] я согреши, Ты меня накажи, Господи, слепотою», — а сам и впал в беззаконие и в помышление.

И вижу я в сонном видении: начал я воевать. А тогда у меня кремень из ружья выпал, воевать мне нечем. Без огня и как воевать будешь? Тогда вижу за меня три пристоятеля воины. Оне мне говорят, что: «Полно кремень искать, а воюй и без огня. Не то ежели не будешь воева[ть], жестоко наказан будешь. Отня будет о[т] нашего сияния».

За то-то за самое был я наказан жестоко. Тогда хоща в болезни был, Господь меня не забыл, грешного раба, простили. Но после того, что видев гробы мертвых, опять видял: бесы зделали в церкви буйство, что мы, христеаны, живем всегда безопасны и безопасно.

Ведел сон я. Вижу я распятие на небеси. Я тогда смотрю на него и указую соседям оной крест Господень. Они говорят: «Нет, мы не видим оного креста». Второе вижу я, что сам Господь Иисус Христос смотрит на землю, по сторону Него и по другую — святы угодники, или апостолы, или ангелы, — а я того не знаю, а только Господа Бога знаю, а потому что вижу я Страшный // [л. 3об.] суд написан у нас и на земле, тако вижу и на небесе, как нас оное не устрашает, а мы пред Ним стоим, пред Его милосердием, не устрашаемся, а о грехах слез своих не проливаем. А тре[ть]е вижу я, что Господь Бог мой — защититель и помощник мой: Он у меня взял сопротивника моего. А после етаго я стал не столь увернов. А

после от слабости своея престали ко мне три ко мне: первый — нерадивый, а другой — прелюбодеянию преводив, а третей — сильный, любострастный. Оне мене приводили б[о]г[о]холению, но тех Господь Бог помох. А тут предали единому любостраст[и]ному и силному, а тот богохулиль. А я ожил, что-то думал: приму совершенное себе прощение, но тогда мне надобно потерпеть, а я того не мог претерпеть, а злой дух-непреятель меня вполовину вбил, но тогда мне сказав, и я услышав ево глас, а после етого он меня зделал уби[й]цею, что я не могу тако размыслить, не могу я таковой утехи в себе слышать внутренного гласа.

Господи, Господи! Прости вся согрешения моя! Господи! Прости душу мою грешную! Ангел мой хранитель! Прости мя, дополни молитву мою Господу моему!

Примечания

¹ Рукопись описана: Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1989. Ч. 1: Вып. 3. С. 71–72. Источник поступления рукописи в музей не установлен.

² Благодарю проф. Ю.В. Розанова (Вологда) за консультацию по этому вопросу.

³ См.: Пиггин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 163–169.

⁴ См. статью И.А. Бессонова в этом номере журнала.

⁵ Власов А.Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010. С. 24.

⁶ См.: Рыжова Е.А. Мотив «плавание святого на камне» в Житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. СПб., 2011. Т. 2. С. 31–32.

⁷ Буланин Д.М., Савельева Н.В. Видения Евфимия Чакольского 1611–1614 гг. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 342.

⁸ См.: Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 28, 29.

⁹ См.: Бабалык М.Г. Вологодские списки апокрифа «Беседа трех святителей» // Слово и текст в культурном сознании эпохи: Сб. науч. тр. Вологда, 2010. Ч. 6. С. 123–128.

¹⁰ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010. С. 99, 183.

¹¹ О мотиве апокалиптической войны в эсхатологических предсказаниях см.: Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010. С. 135–143.

¹² Там же. С. 38.

А.Б. ИППОЛИТОВА

РАССКАЗЫ О СНОВИДЕНИЯХ В ПУДОЖСКОМ И ВЫТЕГОРСКОМ РАЙОНАХ

ЯВЛЕНИЕ В СНЕХ БОЖЕСТВЕННЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

1. Явление во сне

Скорбящая Божьей Матери

[В ходе расспросов о роднике в д. Нижима беседа коснулась темы заветов (обетных приношений). Собиратель спрашивает, зачем на источник носили пелены.] А затем, чтобы просить Богородицу или икону, чтобы вот для... Ну, это у меня было, у меня вот сын три года болел, дак я ездила в Петрозаводск, служила молебен. Батюшко служил, рассчитываласе. Свечи покупала, ставила. И пелены. ... Я вот была, церковь розыскала. Я во снях высмотрела, когда сын болел. Восемнадцатигодовый помер дак. Высмотрела сон, что мне приснилось каки-то две женщины. Ну, я видела иконы, дак две женщины. Одна к одной лицом стоят, головы склонёны и руки так вот складены, как поклон держат небольшой такой. Я к одной старушке знакомой соседке пришла и грю: «Тётка Окуля, я видела сон, дак что это?» Она говорит: «Это Скорбящая Божья Мать». Эта икона, говорит, у меня дочка болела, я кладала завет, что вот там пообещала что-то, завет. У меня у мамы, был завет кладен, зубы болели, а перед Паской в пятницу не йись. Совсем не есть весь день. В четверг поесть и до субботы не йись. Дак не знаю, зубы-то всё равно выпали все, не было зубов, а так. Ну и я ... спросила, в какой церкви, а говорит, на Неглинке там небольшенька така церков⁴. Я розыскала, но у меня с собой не было ничёво, да я... А как только зашла в церковь, а эта икона так в углу стоит у дверей тут у самых. Я эту икону-то во снях видела. [Это Скорбящая?] Но. [А почему две женщины?] А вот не знаю. А две женщины. И потом дочка у меня работала здесь фершалом. В лесу заблудилась и 56-годова померла, замёрзла. За грибами ходила.

[А эту икону вы где-нибудь видели до этого или во сне ее в первый раз увидели?] Первый раз... Видеть, может быть, видела, но я не примечала ей [1].

2. Явление Богородицы во сне

Только-от, тоже так не спала, не спала. Сплю — одна кровать. А потом уже под утро заснула и мне кажется во тут это, к этим дверям подошла женщина. Женщина, вот как икона дак така, похожая и так одета и всё, и в сером во всём, вот так руки сложила и стоит. А я болела, и мне так пришло в голову, во сне-то пришло в голову. «Ой, возьми ты мою боль всю от меня!», — говорю. Так какая-нибудь Богородица, наверно. Вот

АЛЕКСАНДРА БОРИСОВНА ИППОЛИТОВА, канд. ист. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

так руки сжаты. И проснулася, и потеряла всё. И после мне стало лучше, я поправилась [2].

СНЫ О ТОМ СВЕТЕ

3. Умерший сын является во сне, просит взять его домой

Я выхоронила много, но мне никак не казалось. Только один раз тоже высмотрела во снях. [...] Сын, который потонул, Коля, [нрзб.] 25 годов. Бутто пришла на кладбищо, а у нас кладбище песок, а тут чёрная такая земля вся. И не видела как, он выстал бутто бы на ноги, прижался ко мни к щеки и говорит: «Мама, возьми меня домой». А я ему ответила: «Коля, как же я тебя домой возьму без разрешения? (Надо какое-то разрешение, чтобы тебя домой взять)». А сама думаю: «Как он мог с гроба выстать, и как он это... как я его в гроб кладу обратно?» А ему и говорю: «У тебя что эдако лицо-то бело?» А он тёмный был: волосы тёмны, лицо темно. «А я, — гот, — в переживаниях тебя белым стал!». Ак то ли то был портрет заказаный, дак тут на днях сразу портрет принесли. Так показался во снях. А больше не видала. [...] [То есть он вам показался, он хотел, чтобы вы его обратно взяли?] Но, домой взяла, а ведь я говорю: «Я добьюся...». И тут-то, во снях, поняла, что пошла по каким-то высоким домам. Ак у нас здесь не было, только были в городе. А искать, видимо, разрешения. [...] Я сказала, что я добьюся, а поди знай, у кого? [1].

4. Сон об «отверзшейся» земле на кладбище

А вот по зиме сей год видела сон. Дак не знаю, долго ли я, долго я не проживу тоже уж, потому что я всё болею. Сердце главно. Потому что я-то... Может быть, неужели перед сестрой мне так наказалось? [...] Там была раньше деревня — Корчагино называлось, и было 40 домов. Теперь там ни одного дома нет. [...] Вот я как вроде иду оттуда, со той деревни. Но иду я в Нигижму, в эту деревню, а тут ребята бегают-играют. И я им говорю, шо (Ромка будто тут парень-то знакомый нашей заведующей, шо в клубе-то заведует), говорю: «Ромка, как мне, — говорю, — попасть сюды?» Еще Нигижму попасть надо-то еще от Корчагино. А он спрашивает: «А куда, — говорит, — вам?» А я говорю: «Мне бы в Нигижму». Он мне говорит: «А по той дороге идите». Я будто по этой тропинке-то иду и дохожу до самого кладбища. Уже Нигижму прошла и остановилася по эту сторону кладбища и хочу подняться куда-то и никак не могу. Сосна стоит, дак далеко: мне до ей не достать никак, шо захватиться да подняться. Как вроде я вот так стою, а тут как межа. Надо мне ногу поднять, не могу. Туда идти вокруг кладбища, думаю далеко. Я как эдак наклонюси — и там, вы верите или нет, эта, шо покой-

ников-то там нахоронено. Так это кора будто отстала, корка, а там вот как будто всё перепахано. Всё перепахано, перепахано. А эта земля-то как отверзнулася вся. Я туды проглядела как — и проснулася. Ой, меня как страх взял: «Господи, где я была-то? Ой». Но я осталася стоять у самого кладбища. Так, так шо, наверно, недолго по сну, дак так-от, наверно, будё. Когда-ни хоть беда будет: тоже у меня ведь всех сестёр парализует дак. [...] Так вот всё боюсь. Беда, хоть бы тоже что-нибудь не случилось. [...] Так, я таких снов видела. Правда, забывать стала, а видела много таких снов [3].

5. Умерший работает на том свете сторожем

А тут вого приснился в этом... одному соседу, ну вот... и после, ну после мужа похоронили, ну вот. Тот, тот спросил у него: «Володь, дак как ты, как ты там живешь-то?» В этом, во сне-то. А он и говорит: «Хорошо живу, сторожу». Сторожит он там, на кладбище. [Кого он там сторожит?] Покойников. Ну а потом-то эти самые все... ну он любил работать, да, всё дак. И он мёртвый и то там работает, ну [смеется] [4].

ОБМИРАНИЯ

6. Предписания, полученные на том свете: всегда просеивать муку и процеживать молоко

У нас была одна женщина. Умерла та женщина. У ней така болезнь была. Она заснет — месяцами спала [...] Это у наших родственников спала, то ей ж приснилось во сне, что... «Грех, говорит, грех, несъянной муки, — ранье пекли само хлеб, дак что муку сеяли всегда, — в несъянной муке да не в цежённом [...] молоке, что молоко цедили обязательно». Вот это во сне приснилось. Ну а больше ничего не... может, снислось, а не рассказала. [...] Ну, ей во сне так сказали. [...] Грех великий не в сеянной муки, чтобы сеять муку. Если печь что-нибудь, дак надо муку обязательно через решето, решето, ну сито-то, через сито сеять. Да не в цежённом молоке... Молоко обязательно, как подоишь корову, его надо процедить. Так нельзя пить, надо обязательно цедить [5].

7. Предписания, полученные на том свете: не разбавлять молоко водой, не уводить мужа из семьи

У нас мама рассказывала. Была мама, ейна мать, но я не знаю, мне годика три, наверно. Ну, вроде так вот бегала. Знаю, что лежала. И эта, Финска война была еще ведь раньше, дак в Финскую войну она заболела. В общем, у нее муж помер и осталось у нее трое ребят, в общем, две старухи не видели, да она. [...] Она стала, как сейчас пипистрия [эпилепсия] получилась у нее, стала она, заболела. Как мама пришла, говорит: «Ты чё, мама, заболела?» Говорит: «Ой, Аннушка, — говорит,

— я восемь дней проживу, а на девятый день помру». Ой, ну так и получилось: восемь дней прожила, на девятый день... Мама тогда в колхозе дак у коров была, приходит, говорит: «Ну что, в двенадцать дней я помру». В двенадцать часов ну ночью она говорит: «Ну, я домой пойду». Бабка одна была, бабка Феклинья называли. Взяли под руки, к дверям подвели, она ногу... ногой так дверь задела, двери открылись, она ну, повалилась при ней. Раньше лавки вот такие в деревнях были, не было ни стульев, ничего. Говорит, на лавку положили, она лежала. Она, говорит, подошла, мама-то моя, и заплакала. На грудь ей пала. Она зашевелилась: «Ты чё, Аннушка? Алексея в армию берут или чё?» — «Да ты, мама, помираешь». — «Ой, отстань!» И проснулась. Два часа жила. «Я, — говорит, — спрашивала: че, мама, ты видела?» — «Всё видела». Ну, видно, ничё не говорила, только то сказала, что: «Анна, молоко с водой вот некоторые продают, знаешь вот это, побольше воды линут туда, — не продавай. Не делай этого. Законы не разводи, в общем, мужика не отнимай, он где живет». И третий не знаю чё. Три тока. И тут всё, Бог это греши все прощает. И точно так и получилось. Два часа прожила и померла. Тока то сказала, что: «Аннушка, больше меня не буди, а то я туда не попаду». — «Я, — говорит, — только то спросила: мама, ты хоть видела, кто где есть?» — «Всех видела: кто где есть и кто где будет». Ну, не велено говорить всё [6].

8. Предписания, полученные на том свете: не одалживать никому скатерти и помела для печи

Да, это в Канзанаволоке было. Вот это мама наша. Но она из Канзанаволока родом-то, сама девушка-то, а потом в Охтемостров вышла замуж. Там Холодная, в общем, фамилия Холодная ей, помоему. Дуня звали её, я не знаю, Дуня вроде, мама рассказывала. Ну вот и... в общем, она умерла. [...] В общем, в гроб её положили, в часовню отсоборовали. Часовня там была, ну вот теперь в церкви там этого, а тогда в часовню унесли, её там отсоборовал священник. Ну вот, принесли домой, что хоронить, сели за стол. (Надо было на Ильинский погост было везти с Канзанаволока, а там погост Ильинский есть у нас.) Ну вот сели за стол и, значит, что сколько у них, мама говорит, три или четыре сына было у неё, потом тут эти, дочери, зятья, тут да... в общем, сели за стол, чтоб везти на погост. И она в гробу, значит, вдруг раз — рука. Ну значит, все тут уже... Конечно, картина неприглядная. Ну вот она потом этово, показывает, говорить уже не может. Трое суток. Ну вот, и потом, значит, все встали, там дали ей пить. Она говорит: «Не бойтесь, дети, я живая». Ну жива — так жива, подняли, переодели, всё, ладно. Жива. Ну вот, потом второй раз, дак она, то ли я уже запамятовала...

или десять суток или как-то что придут, ей зеркало положат, значит, нельзя хоронить, там был фельдшер. Ну вот, опять придут, значит, зеркало положат, это верно, откачивает как дыхание есть у ней. «...» Она без сознания. «...» Вот два раза она умирала. «...»

У ней спрашивали старушки-то тут, что вот что: «Ты старенькая, да как там на том свете да что». Она говорит: «Я вам ничего не скажу, только не давайте помяло, — это печку, ну выпахивают и с этой, из сосны плетут помяло, на палку и вот печь русскую выпахиваем мы, да вначале угли выгребаешь, а потом что это помяло. — Вот, помяло, — говорит, — не давайте никогда скатертики в люди» «...» Что садимся за стол, значит, скатерть расстилают, ну кто там побогаче был, дак у того там и с кружевами скатерть, а у некоторых просто с мешка сделана такая накидка на стол. И вот едят, ведь ели с общей посуды, не было у каждой тарелочки, не было этой, тарелочек не было под кости там или под... Вот на скатерть. Рыбу едят, кости тут на скатерть, всё, значит. Потом собираешь это и на улицу собакам вытряхиваешь. Да вот, вот эту скатерть никогда не давайте. [Кому?] А никому, вообще, ведь раньше вот приедут гости, я это даже помню, у нас мама давала. Правда, не знаю, как на том свете ей. Это, в Ухтомострове жили, вот приедут. У ней была красивая-красивая скатерть, у мамы. Но он... не повседневная это. Мы держали эту скатерть. А вот гости когда приезжали к нам. Да она это, что была кружева, тут были эти, узоры. Ну вот, да она давала эту скатерть, что кто там придет да «Ерманиха, дай ты скатерть». Но мама и даст: «Что, возьмите». «...»

[Была ли эта женщина на том свете?] Да была уж, конечно. Что, что тамей снилось или как, если были чувства, может быть, это как сном проходило. А если не было у ней, что, может быть, отключилась, и мозг не работал, и всё. Просто, просто такое может быть как неземное восприятие было у ней [7].

9. Видение о том свете: праведники и грехи

Я слыхала тоже от мамы как. Вот, например, вот помрёт покойник, вот в Вознесенье или Троицу: до Троицы, значит, этот человек попал в рай, а если уж там после этого праздника, уж не считают, как он в раю. А вот перед Вознесением или перед Троицей, Пасха уж как пройдёт да. Значит, этот человек уходит в рай. «...» А вот женщину недавно хоронили, ак эта тоже в Троицу умерла, поэтому хоть какие там у ей грехи там не были бы на этом свете, ак уж на том ей Бог простит. Она уж ушла в рай. Вот, после этого праздника. Потому что уже потом, как считают, что Господи-Бог внесётся на небо.

А в раю дак мама мне тоже рассказывала, что была одна женщина — она в забытье. Ну просто как она померла. Считали, что, ну, не один день, ак кладовали ей перед лицом зеркало: ежели зеркало потным сделалось, значит, человек этот живой. Ну дак вот одна, говорю, женщина была в забытье, а потом она проснулась. Да она только рассказала, что вот девушки, которые вот умрут — замуж не вышли — да честны, ак там они сидят около этих... все в артели, все разодеты и веселятся. А вот, например, теперь ведь женщины-то мы старухи, а вот, коды прийдём, так говорим, так да друг дружку иногда и обсуждаем — этих, говорит, такая бочка — котёл вскипячён, смола, и говорит: «Туды их пихают». Вот, например, за языком там иногда есть, что болтуны; ведь теперь таки старухи. Тут поговорим, а в другое место прийдём, опять иначе, дак друг дружку обсуждаем. Это мама сказала, что... А потом только ответила, сказала, что больше мне сказали, что ничего не рассказывай. Она больше ничего не сказала, что было на том свете. А говорят, что человек человека там, покойник не видит; но душа, говорят, ходит. Это я слыхала от старых людей, дак вот только это, а так не знаю.

[А как душа ходит?] Ну душа, видимо, как, как они на том свете живут; как вот мы теперь живём, что ихняя там душа, мол, 40 дней пройдёт, вот, например, у меня там муж похоронен, даже Вовка — Владимир. Они уж после 40-го дня могут встретиться там в могилах. Вот, это я слышала от старых людей ак; правданеправда, Бог их знат, а говорят, что как душа там встречается, дак вот: все считают, что после 40-го дня, а до 40-го дня они друг дружки не видят. А так дак они встречаются. «...» [А до 40-го дня где душа находится?] Он уж только похоронен, и душа ещё не ходит на том свете. А потом уж после 40-го дня уж это всё пройдёт да. Вот, 40-й день уж они и отмечают и дома... [8].

ВЕЩИЕ СНЫ

10. Вещий сон к смерти мужа

Муж у меня рано погиб да... Перед мужем да... приснилось... Приснилось, ну что небольшой озёрко. И с этого озёрка выловили рыбину... (У меня муж потонул...) С этого озёрка вытянули, мне сон приснился, вытянули рыбину, будто большую, на берег, и мы подойти боимся к этой рыбине. Это очень большая и... с озёрка. А муж-то потонул у меня, неделю был в воде, через неделю всплыл... вытянули на берег потом уж, уж потом привезли... [9].

11. Вещий сон о встрече с ушедшим на войну мужем

[Скажите, а вам часто сны снятся?] А [нрзб.] не снятся сны, спать не будешь да. Раньше-то это видела я сны.

Видела, да который сон запомню, сбывались сны мои. «...» Некоторых не забудешь. «...» У меня муж пришёл с армии в октябре месяце. Пробыл дома он до июня месяца. В июне месяце его взяли как на сбор. В армию опять. Вот в Мурманск делали аэропорт и дорогу. Весь район мужиков забрали. А я была беременна. И этот срок кончился, их домой не отпустили. Не роспустили. Оставили там их ещё служить. Потом объявили Финскую войну. Но. Я жила в Подпорожье, жильё было никудышно. Мне надо родить, я одна. У меня дочка ещё уже была, четыре года, первая. Я одна. Я всё это переживала, переносила. Потом война вот началась. Война началася, я вот тут и сон выглядела. Верно, переживала вот всё это место. И вижу во снях, что пошла с хозяйкой я за ягодами. Она берёт чернику, а я не беру. Она говорит: «Ты что не берешь?» Я говорю... А тут мужики знакомы попались — ак не увижу ли Сашу? Бутто хочу вот увидеть мужа своего, ак не увижу ли Сашу? А мужики лес рубят. Я не бывала нигде, я в Петрозаводске не бывала, нигде я не бывала, кроме деревень своих. Ничего я не видала. А мужики рубят лес такой, что вот с корня сроняют и док... карзают туда до вершины и все тыи же мужики, которые поежали вот на сбор. Я шла посторону реки этого... встретить мужа-то хотела. А потом... шла по одну сторону реки, потом образовалася по другую сторону реки. И иду — и он идёт навстречу. Я в креж поднимаюсь, в горку — а он под горку спускается. Я с яим поравнялася (а у меня уже рожено было, ребёнок был и всё, во снях верила)... Я заплакала. Я заплакала, а он мне говорит: «Ты не плачь, тебе ещё долго без меня жить». Я спросила: «Сколько долго?» — «А сем». Но я не могла понять, сем месяцев или сем годов или... Но цифру сем запомнила. «...» Потом, когда вот Финская война кончилася, разрешили ехать там на свиданье, кому куды. Ну к мужикам к своим. Я как поехала, он был... были оны на Ревельском [?] направлении в Ка... тут, в Карелии. Я бутто здесь бывала. Вот эти поезда все, весь лес. А уже войска везли — Польша али где там было ешшё стычки-то, дак вот туда. Машины-то шли. И туды еду, да как вот по-расписанному. Я бутто здесь всё время бывала. Ну и правда. Приехала туды — ехала по одной стороне воды, а ёво встретила — он не в части был, он к сестры, там сестра недалеко была, дак он туда приходил. А он... ёво встретила со второй стороны реки. А сем — цифра запомнилася — сем годов отслужил. На этой войне четыре года. Раненый пришёл. Последние дни, три месяца ранило. Вот тебе высказался сон. «...»

Я сказала этой, хозяйке рассказала сон, что я вот так видела сон, что ты берёшь чернику, а я не брала. Она говорит: «Не вернётся мой сын домой».

Правда, на Финской войны убили. [Значит, видеть чернику во сне — это к смерти?] А хто его знат. Виши, как совпало так. А она сказала. Она пожилая была женщина, я ёшё молода. Она мне вот это сказала: «Вернётся, — гот, — Саша домой, а вот мой вряд ли вернётся» [1].

Примечания

¹ Ильина Т.С., Топорков А.Л. Мифологическое в жизни современной севернорусской деревни // Миф в фольклорных традициях и культуре новейшего времени. М., 2009. С. 5–34.

² Тексты № 3 и 4 тоже можно отнести к категории вещих снов.

³ Сафонов Е.В. Вещее сновидение и сбывающееся событие: механизмы соотнесения // Народная культура Сибири / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2004. С. 220.

⁴ Вероятно, имеется в виду Екатерининская церковь на Неглинском кладбище в Петрозаводске. Одной из главных святынь храма является икона Божией Матери «Всех скорбящих радость».

Список информантов

1. А.И. Панезерова, 1919 г.р., урож. д. Песчаное (Пудож.), с 1954 г. живет в д. Нигижма Каршевского с/с (Пудож.), работала в совхозе; зап. А.Б. Ипполитова и Д.С. Николаев в 2005 г.

2. В.В. Кобелева, 1928 г.р., урож. д. Ярчево Каршевского с/с (Пудож.), 6 кл.; зап. Е.В. Публичук и И.В. Захарова в д. Якушово Каршевского с/с в 2005 г.

3. К.М. Устинова, 1928 г.р., урож. д. Раукойла (на Водлозере), 4 кл.; зап. И.В. Захарова и Е.В. Публичук, пос. Красноборский Каршевского с/с (Пудож.) в 2005 г.

4. Г.Я. Чайновская, 1937 г.р., урож. д. Тудозеро, 8 кл., работала дояркой, продавцом; зап. А.Г. Айдакова и И.В. Бродская в д. Ялосарь (Вытегор.) в 2007 г.

5. А.В. Трифонова, 1935 г.р., урож. д. Куганаволок (Пудож.), 3 кл., работала рыбаком; зап. А.Л. Топорков в с. Каршево (Пудож.) в 2003 г.

6. Р.А. Романович, 1934 г.р., урож. Кировской обл., 4 кл., работала в леспромхозе; зап. Т.О. Рыкова, И.В. Захарова, А.Л. Топорков в д. Великий Двор (Вытегор.) в 2007 г.

7. А.И. Пименова, 1932 г.р., урож. д. Охтомостров, учительница; зап. О.А. Симонова в д. Куганаволок (Пудож.) в 2003 г.

8. В.К. Федоскова, 1921 г.р., урож. д. Климово, 5 кл., работала дояркой, конюхом в колхозе; зап. А.Л. Топорков, И.А. Канева в д. Марино Андомского с/с (Вытегор.) в 2006 г.

9. А.Т. Свистунова, 1913 г.р., урож. д. Материки (Вытегор.), училась в школе 2 мес., работала на шлюзах; зап. В.Л. Талис в д. Девятины (Вытегор.) в 2007 г.

С.Н. АМОСОВА, М.М. КАСПИНА РАССКАЗЫ О СНАХ В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Данная публикация представляет собой небольшую подборку рассказов о снах, которые были записаны на Украине, в Молдавии, Белоруссии и России от восточноевропейских евреев-ашкеназов в 2005–2011 гг. Рассказы о сновидениях в еврейской и славянской традиции уже являлись предметом исследования¹. Здесь мы приводим новые сюжеты, которые удалось записать в последние несколько лет. Можно выделить три основные группы рассказов о сновидениях. Первая — это вещие сны, в которых умерший сообщает о том, что у сновидицы родится ребенок, или предсказывает пол ребенка, а также просит дать имя в честь него (вообще у евреев-ашкеназов существует традиция давать детям имена умерших родственников, данная практика имеет очень важное значение в еврейской культуре и сохраняется до сих пор²). Вторая группа снов — это рассказы о нарушении похоронно-поминальных обрядов, в этих рассказах покойный является во сне и просит исправить то, что было сделано неправильно, например не была уничтожена обувь или другие личные вещи умершего³ (такой тип сюжетов является универсальным для многих традиций). Третья группа — это сны-предсказания, связанные с темой Холокоста или эвакуации во время Второй мировой войны, в которых традиционные фольклорные мотивы привязываются к драматическим событиям жизни старшего поколения.

Мы приводим также сюжеты, записанные от представителей разных поколений одной семьи (матери и дочери / племянницы и тети)⁴. Таким образом мы можем проследить за различными вариантами бытования одного сюжета в рамках семейной традиции.

Сны о рождении ребенка

1. Когда я сына рожала, я была уже не молоденькая, мне уже 31 год было. И это было в четверг, меня привезли в роддом. Поддержки мужа не было, потому что он же меня оставил и уехал. И врачи сказали: «Ну, ложись спать. Завтра будешь рожать». Ночью снится мне мама. Она говорит: «Доченька, зорег зих нит, с'вет

СВЕТЛАНА НИКОЛАЕВНА АМОСОВА;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва); МАРИЯ МИХАЙЛОВНА
КАСПИНА, канд. филол. наук; Российский
гос. гуманитарный ун-т (Москва)

олес зайн гит, ба Мишен из ди Моме, ун ба дир вет зайн дер Tome [Не беспокойся, все будет хорошо. У Миши есть мама, а у тебя будет папа]⁵. У брата, мол, мама, девочка называлась по имени моей мамы — Лиза, вот, а я в пятницу родила мальчика. Так уже называла его по имени отца Ефимом. «...» «У Миши, у старшего брата, мама есть, девочка она, а у тебя будет папа». Я же не знала — тогда же УЗИ не делали, вот, и я действительно родила мальчика, и он действительно похож в породу Богомольных, высокий такой и все такое [1].

2. Мой дядя, значит, женился. Шесть лет он встречался со своей женой, и вот война закончилась, в 1946 году, так он женился после войны. А мне дали имя, значит, за его жены отца. Так он приснился... он долго лежал без имени. У нас надо обязательно покойнику, чтобы [его] имя [кому-то] дали. Он долго лежал без имени, и, значит, он приснился своей жене и говорит, что: «Знаешь, у Мани, — у мамы моей, — и она беременная сейчас, и она должна родить сына». И он... Мама даже не знала, тогда же не было этих, что проверяли там этих... Так она говорит, что, значит, она должна родить сына. И если она даст — «Я тебя очень прошу, иди к ней и скажи, чтоб она дала за меня имя. Если даст имя, значит, всё время я буду у него как... как защита, буду ходить за ним, оберегать его от всего». Ну, он так приснился ей. И в тот же день приснилось маме то же самое. Он с мамой говорит те самые слова. Это мама мне рассказывала. И когда та пришла старушка, утром прибежала к маме моей и сказала, значит, рассказывает, так мама смеётся и говорит: «Мне то же самое приснилось, и я дам за него имя». И еще один раз он приснился: «Спасибо за то, что ты мне дала.... дала имя за меня. И увидишь, он будет самый счастливый, потому что ты дала за святого имя». Он же праведник. «Да. И ты увидишь — всегда ему будет везде и во всём везти. А я буду идти как впереди него. Если что-то, не дай Бог, что-то должно быть плохо, так я впереди него буду идти, защищать». Так он... Так мама сразу дала имя за него. И всё время, когда я приходил к этой старушке, так она всё время — где бы она меня ни видела, она всегда говорит: «О! Вот мой муж идёт». Что это имя его. Имя его. И где она меня ни встречала — «Вот это мой муж идёт». Ну, так раньше — старики так. Да, и это очень ценилось, когда за покойника имя давали. У нас нельзя выдуманное имя давать, как сейчас. У нас имя только за покойника [2].

3. Значит, когда моя мама была в положении, ей приснился её дедушка. И он там ей хотел подарить какой-то пакетик с голубым бантом. Раньше же не было различных УЗИ или ещё что-то. И она сказала, что раз ей этот прадедушка принёс что-то с голубым, то у неё будет мальчик. И она никому не рассказывала и таила это. Но его звали тоже Григорий, и так как живой был мой папа. И сына нельзя, у евреев нельзя называть отца и сына одним именем, так называли в честь его жены, а её звали Маня, и получился Марк [3].

4. [У сестры информантки Эты умерло два сына, и врачи сказали, что у неё больше может не быть детей]. Трагедия, нет детей. Похоронили двоих. Проходит некоторое время — ей снится сон. А у нас там было... у папы было три брата, у мамы были... Так вот — один из братьев, папин, значит дядя, был женат на как её звали-то... [вспоминает — Ента]. И снится Свете тётя Ента. Не Свете, а моей сестре: «Этоочка, ты не горюй, у тебя будет ребёнок, будет девочка» — это не вымыслы, это правда все. «И только назови её Ентой». Проходит некоторое время, и ей врач говорит, что она беременная, рождается девочка. Но как запишешь в советское время Ента? Так они в синагоге записали Ента, а так она Света. [Света родилась в Брянске в 1940 г.]. Умница большая ... Да, а тётя — почему именно она ей приснилась, и посчитали, что она святая. Якобы она на Йон Кипур [Йом Кипур — Судный день] умерла в синагоге. Вот эта тётя Ента [4].

4а. [Г.К.:] Почему тебя так назвали? [С.А.:] Ента там какая-то была родственница, которая умерла в очень глубоком... ну как вам сказать — дожила до больших лет. Ента её звали. И вот мама говорила, что у меня второе имя — Ента. А назвали Света, потому что... Ну — потому что потому, красивое имя. [Г.К.:] Ты расскажи, как она твоей маме приснилась, после того как... после того как Боря утонул. [С.А.:] Не, тогда не моей маме, наверное, а бабушке. [Г.К.:] Моя мама рассказывала. [С.А.:] А мне моя не. [Г.К.:] Бабушка Хая рассказывала, что когда Боря утонул... [С.А.:] Она приснилась моей маме? [Г.К.:] Она приснилась, да. И сказала, что: «У тебя будет еще ребёнок, дочка». ... [С.А.:] Вот это мне мама никогда не рассказывала. Хаечка, может быть, знает. [Г.К.:] Да, вот после этого ей приснилась тётя Ента. [С.А.:] Но она умерла в очень глубоком возрасте [5; 6].

Сны, в которых умершие требуют от живых соблюдения ритуальных правил

5. У христиан, если снится, то надо раздать поману [подаяние на помин души]. А у нас, если кто-то снится час-

то, то мы идём просто на могилу. ... Вот у моего папы были ёлки посажены, обыкновенные ёлки. И под Новый год их срезали. И вот он каждый Новый год он нам снился, мы приходили, каждый год была ёлка срезанная [3].

6. Вот у нас был такой случай, у моего брата родился сын, его назвали в честь папы, потому что папы уже не было. Он Гриша. Получилось так, что он январский. И был страшный снег, заносы, я училась в институте. И мы решили, а брат жил в Грузии, и мы решили поехать на мои каникулы туда, увидеть моего племянника, маминого первого внука, получилось так, что мы не пошли на кладбище. Ну не пошли. Вообще говорят, что у евреев нельзя часто ходить на кладбище. Есть перед Рош-а-шаной [еврейским Новым годом], вот есть месяц, в этот месяц ходят на кладбище. Часто, говорят, нельзя беспокоить покойников. Мы не пошли, мы приезжаем уже с Грузии все. Я пошла учиться, мама работать, папа у меня был акушер-гинеколог, и встречает мама одну медсестру, с которой работал папа. Она говорит: «Я хочу с вами поговорить. ...» Вот мне снился Григорий Захарович, что вот у него родился внук, она [т.е. его вдова, мать рассказчицы] даже не пришла и не рассказала». И вот мама мне позвонила: «Инна, мы сегодня идем на кладбище». ... И вот я пришла, это как-то на выходные, и мы пошли на кладбище.

И вот эта женщина, просто они работали. Говорили там о больных, фамилии называли. [Медсестра во сне сказала:] «Что мы будем говорить о чужих, давайте о нас. Вот вы стали дедушкой». — «Как я стал дедушкой? Приходила Фаня и не сказала». И вот она рассказала маме, и мы пошли в тот же день на кладбище [3].

6а. Когда у моего сына родился старший сын, мой внук, они жили в Грузии тогда. И я всегда, знаете, и в горе и в радости, ходила на могилку [мужа]. А тут он родился в январе, были снежные заносы, на гору не поднимались, а я работала, я не ходила. В общем, он родился в январе, ему было месяц в феврале, и сын очень просил, чтобы я тут нашла коляску. Тогда было время, все тяжело было. Учитывая, что я тогда работала тогда и мне знакомый из села привез импортную коляску. И вот мы с дочкой решили поехать посмотреть — она на племянника, я на внука. И я уехала. Уехала и приезжаю, а он [муж] работал в роддоме с одной медсестрой, а её сестра работала со мной. Значит, у меня Лидия Андреевна, а у него Марья Андреевна. И мне эта Лидия Андреевна говорит: «Фаина Львовна, моя сестра так хочет с вами поговорить. Она спрашивает, спрашивает. Вы уехали, и всё спрашивает, вернулись ли вы». Я говорю: «Лида,

набери, они обычно по сменам сёстры, может быть, она дома». Она звонит, она мне сразу спрашивает: «Фаина Львовна, у вас, когда родился внук, вы были на кладбище?» Я говорю: «Нет, потому что было снежно очень, автобусы не ходили, я хотела уехать, я там брала дежурства, чтобы у меня были отгулы, и я не пошла. А почему вы спрашиваете?» Она говорит: «Мне приснился ваш супруг. И спрашивает: «Как у вас дела, как работа? — Тогда было сложно с лекарствами очень. — Как вы выхаживаете тяжёлых больных?» А я ему говорю: «Григорий Захарович, оставьте работу, лучше я вам расскажу, что вы стали дедушкой, а я стала бабушкой». Он говорит: «Интересно, а Фани у меня не было». Она говорит: «Фаина Львовна, идите на кладбище». Я тут же позвонила дочке, она кончила работать: «Приходи, мы идем к папе на кладбище». — «А что случилось?» А вот я рассказываю, что он приснился этой женщине. Мы пошли. Хочешь верь, а хочешь не верь, он пофамильно назвал, как он спасал такую фамилию, такую фамилию, как вы теперь выходите из положения. Она толком не знала, была я, не была, но она, видите, приснилось [7].

7. [Когда приходишь на кладбище] даешь нищим, надо дать. *А недувэ* [на помин души] — это уже считается как бы... по-русски они говорят «помана», «помана» по-украински. Вот, это надо дать, желательно евреям. Если, говорят, снится тебе мать или отец мертвые, они тебе снятся, значит, они в беспокойстве якобы, говорят, там. Надо дать обязательно *а недувэ*. Но где? Надо специально найти. И я, например, нашла, вот мне снится, я нашла здесь еврея, я ему покупаю батон и говорю: «Миша, тебе вот батон. Мне мама приснилась». Ну вот. Ну — *лоз лузн а гринке лейбн дортн...* [Пусть у нее будет легкая жизнь там...] на небесах... *Лоз зи миен зих аф дир* — пусть она за тебя просит Бога, просит Бога. Вот так [8].

8. Вот случается вот так вот: если человек умер, вот надо взять его постель и всё вот, надо взять это... постель или где-то спалить, или... давать никому нельзя. А одёжа... если хорошая одёжа, то вот родственники могут... если пальто хорошее, но обувь ни в коем случае ... нельзя отдавать, потому что обувь, то ты топтаешь на лицо. ... Вот у меня вот матер умерла ... то сестра... взяли вот это все её постельные принадлежности и положили в сарайчик. И вот, значит, это нельзя делать. А надо это... должен был сразу вот спалить. А давать — кто возьмёт? Знает, что умер человек. И вообще нельзя никому отдавать. И вот, значит, сестре сон снится — мама. Что-то не так, сердита на неё: «Почему ты так и так, вот ты недодала

мне, что-то недодала мне, не убирай... не убрала вот от меня». И она быстро... потом, значит, она утром понимает, плачет, что-то мама всё время, всё время мама снится ей, снится — ужас один. И она, значит, догадалась, что в сарайчик, когда она умерла, она положила её все шмутки: одёжу, всё... и ещё, где она спала, потом вот это гребешок, который когда-то носила. Вот она взяла, кто-то вот то же самое, люди сказали: «Почему вы... надо было сразу спасти!». И вот, значит, она спалила это всё. И всё прекратилось. Видите, надо всё, чтобы человек, когда умер, что он носил тапки или ботинки, туда в гроб положить. Очки тоже в гроб. Это все положить, чтобы он... пользовался. А то, если ты не положишь, будет сниться вот [9].

9. У моего шурина в Виннице, значит, не было, где похоронить. И взяли, значит... шурина своего папу похоронил рядом с женой братом. Он ёщё с войны там лежал. Ну он пришёл с войны и умер, от ранения — туда, сюда, короче — он умер. И он лежал долго, там лежал. Пока надо было этого хоронить, и они хотели именно, чтоб рядом. Он — муж лежал с братом. Так его положили, похоронили рядом. И он ночью тоже пришёл, ей приснился, что: «Я не могу спать, меня душит, давит. Ноги, ноги мне давят». Взяли раскопали, оказывается, положили этот гроб, на его, коснулся его гроба. Убрали, выровняли. Потом опять приснился, говорит: «Пусть, я не имею, — говорит, — ну... я не против того, что он будет тут лежать, только снимите с ног с меня... Тяжело мне», — говорит. И сделали [смеется]. Да. Тоже мне это мама его рассказывала [2].

10. Была история такая в Малых Черновцах — это мне мама всё рассказывала. Значит, два друга, два лучших друга — не разлей вода. С детства дружили, дружили. Потом у каждого идет свой. У одного мозги варят, чтобы университет, институт закончить, а другой идёт по такой специальности, чтоб что-то заработать, по-другому что-то вот. По-разному же. Конец у всех разный. И вот, значит, даже построились — один дом построили на двоих. Этот жил с этой стороны, а этот жил с этой стороны. И жена говорит... знаешь, начинается уже зависеть — почему этот богатый, а ты не можешь? И вот он поднимается — вот этот поднимается на чердак, что-то ему там надо было на чердаке взять, и видит, как этот друг — ну там перегородка какая-то, где-то он затаился там и видит, как этот друг что-то прячет под дымоходом на чердаке. И вот, значит, тот ушёл, этот полез, посмотрел и забрал у него мешок золота. Там деньги лежали, мешочек золота. Этот вылезает опять

положить туда, а смотрит — нет. Он к нему. Так он говорит, я ничего у тебя не брал, я туда не лез, откуда я знаю, чего ты там на чердаке делаешь. Короче, у того разрыв сердца. Представляешь, забрать целый мешок! Он умер. Каждую ночь он приходил, душил его. Каждую ночь. Он его приходил и душил: «Верни моей жене, мне ты уже... меня ты уже не вернёшь, но жене верни то, что ты взял. Верни, верни, верни!» Он спать не мог, он жить не мог, он ему жить не давал по ночам. И он пришёл и принёс. Потом он приснился: «Видишь, из-за тебя я умер. А если б ты сразу отдал?» Да. И такое тоже бывало. Что-то есть в свете [2].

Истории о сбывающихся снах

11. [Во время войны семья Шкодник потеряла младшего сына и ничего не знала о его судьбе, предполагая, что он мог быть расстрелян в концлагере.] Она [мать] пришла ко мне и говорит: «Ты знаешь, я во сне видела Сёмку. Он то говорит: "Мне холодно", то: "Мама, я кушать хочу", и он мне покоя не даёт». Я говорю: «Мама, то, что ты думаешь, за то снится?» Я часто, когда в отпуск, я еду туда, я знаю в глиновищах [глиняный овраг], где все расстрелянные лежат евреи. Я посижу там, поплачу, сфотографируюсь, сюда-туда, и уезжаю! ... И поедем туда, где я был в лагере! Ну и так и сделали. Поехали туда, приехали. Когда мы заехали только в это село, я ему говорю: «Я говорить не буду, спрашивать не буду, ты ходи спрашивай — кто знает судьба тех дети, которые были здесь». Почему я не мог говорить? Я иду по дороге, каменной дорогой, а там евреи лежат под низом. Расстреливали и там закопали, там на них дорогу строили. [Выяснилось, что один ребенок был спрятан и воспитан украинской семьей.] «Слушай, — говорит, — поведи их туда-то, это родственники того, кто воспитывал маленького». Это родственники, они родственники. Ну, он нас... она повела нас. Повела нас туда, мы заходим, я уже говорить не могу, абсолютно это... Он всё говорит, Миша, с ими, а я говорю — когда он говорил-говорил, а тот говорит: «Да, есть такой!» Есть такой! тут я уже не мог. «Где?!» А он говорит: «Шесть километров отсюда он живет!» — «Как фамилия его?» — «Яковэнко Василь Николаич». Трактористом работает. ... А Миша говорит: «А у вас в сили ще есть Яковэнко?» Она кажэ: «Нэмам...» — «А жидок Яковэнко?» — «А-а! Жидок жэ Яковэнко живэ там, — кажэ, — вин там живэ, за грэбнем!» Ну... мы туда. Приезжаем на остановку автобуса, спрашиваем: «Где тут живэ Яковэнко?» — «Не знаем». — «А жидок Яковэнко?» — «А вот его хата!» Понимаете? Все знают, что он еврей. А он не знал! ... Ну... и так я его нашёл, брата. Нашёл брата [10].

12. И вот говорят, сны не исполняются, — исполняются. Когда мы должны уехать, *хот зих мих гехулемт а хулем* [снится мне сон], бабушка, потому что я носила имя, *их хоб гетругн дем нумен ир мом* [я носила имя ее мамы]. ... Когда мы были в Киргизии, снится бабушка, *ан ойцер*, знаете, что такое? Клад! Клад! Вот снится мне сон, что бабушка послала мне клад достать, это не *манцес* [сказки], это пережито всё. Ну я встала и рассказала всё. Ну и мама, и покойная сестра: «Что же ты не спросила, где этот клад?» Мы нуждались тогда в чём-нибудь. Ну я говорю: «Это же сон, я не знаю ничего». И вот дал Бог, мы поехали, шли пешком в этот район, мы шли к знакомым в этот район, и надо было идти, знаете, кизаки есть, навоз как бы там есть. Я пошла с мешком собирать этот навоз, а там недалеко была пекарня. И я там собирала эти кизячки, чтобы можно было сварить какую-нибудь затирауху. И я так пошарила рукой, там как торба какая-то в этом мусоре. А я посмотрела — что-то мягкое, оглянула сюда-туда, я уже подросла, это уже 1944 год. Раз кинула торбу в этот мешок, навоз я уже не собирала, схватила этот мешок, там близко было, где мы были на квартире. Зашла и говорю маме: «*От из дер ойцер, вус ди бобе хот гешикт немен* [Это клад, который послала бабушка]». А мука стоила тогда — знаете — килограмм муки стоил тогда? Советскими деньгами... теми, старыми деньгами... То ли 160 рублей килограмм, я не знаю сколько. В общем, в первую очередь, конечно, немножко сделали затирауху. Имели не кастрюли, а у нас какое-то ведро было. Тоже где-то там украли. Варила ведро и в этом варили воды, и мама замешала в этот — затирауха — это муки немножко с водой, слышите? И она кинула туда — закипела это вода, было соли или — я не знаю — было соль или нет, не скажу, но было время, что не было соли тоже. ... И я говорила — вот этот *ойцер*, вот этот клад, что бабушка дала. ... И когда я встала утром и сказала, что бабушка послала мне клад взять, и мама покойная и сестра мне сказали: «А что ж ты не спросила, где этот клад?» Я говорю: «Ну что вы хотите? Это же сон!» Что я могла спросить? Вот так. И когда я нашла эта мука — это тоже клад получилося. Так? И когда я прибежала с этой... с мусором, и той торбочкой с этой... с мукою, то там было 10 килограмм, или больше, или я не помню сколько [11].

Примечания

¹ Амосова С.Н., Николаева С.В. Сны об умерших в еврейской и славянской традициях (на материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и г. Балта (Одесская обл., Украина)) //

Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006. С. 93–114.

² См. подробнее: Амосова С.Н., Николаева С.В. «Человек родился»: заметки о еврейском родильном обряде // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост. В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 89–97.

³ См. подробнее: Каспина М.М. Представления о смерти у евреев Подолии и Бессарабии: (по полевым материалам 2004–2010 гг.) // Традиционная культура. 2011. № 4. С. 80–90.

⁴ Подобные примеры при публикации приводятся под одним номером, но отмечены буквой.

⁵ Здесь и далее перевод с идиша (фразы на идише выделены курсивом) М.М. Каспиной.

Список информантов

1. Анна Ефимовна Богомольная, 1934 г.р., г. Могилёв-Подольский Винницкой обл., Украина (ПИ ЕУ).

2. Михаил Анатольевич Койфман, г. Могилёв-Подольский; зап. М.М. Каспина, С.В. Пахомова, С.Н. Амосова, С.В. Николаева (ПИ ЕУ).

3. Инна Григорьевна Гриншпун, 1967 г.р., г. Сорока, Молдавия; зап. С.Н. Амосова, С.В. Пахомова (ЦБИ).

4. Хая Нохимовна Казовская, 1920 г.р., род. в г. Речица (Белоруссия); зап. в Иерусалиме М.М. Каспина (ЛА).

5. Света Агроновская, 1940 г.р., Брянск; зап. М.М. Каспина (ЛА).

6. Григорий Казовский (двоюродный брат Инф. 5, сын Инф. 4), 1956 г.р., Москва; зап. М.М. Каспина (ЛА).

7. Эстер Лейбовна Гриншпун (Рейзен), 1933 г.р., г. Сорока; зап. О.В. Белова, М. Серова (ЦБИ).

8. Клавдия Исаевна Горовец, 1926 г.р., г. Черновцы, Украина; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина (ЦБИ).

9. Лев Шаевич Колоденкер, 1925 г.р., г. Тульчин Винницкой обл., Украина; зап. М.М. Каспина, А. Соколова (ПИ ЕУ).

10. Александр Борисович Шкодник, 1929 г.р., г. Черновцы; зап. О.В. Белова, М.М. Каспина, Н.М. Киреева (ЦБИ).

11. Тамара Израилевна Мундриян (Дзидиковер), 1930 г.р., род. в с. Герто́п Флорештского р-на, Молдавия; зап. в г. Бельцы М.М. Каспина, Е. Сабанцева (ЦБИ).

Сокращения

ЛА — Личный архив собирателя.

ПИ ЕУ — Архив центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге.

ЦБИ — Архив Центра библейстики и иудаики РГГУ (Москва).

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ СО СНОМ

В поле зрения исследователей традиционной культуры попадали самые разнообразные аспекты сна и сновидений: роль сновидений в традиционных обществах, структура рассказов о снах, основные сюжеты этих рассказов, символика сна, мотив сновидений в фольклорных и литературных текстах и т.д.¹

В стороне от внимания исследователей оставался вопрос о нормативах, связанных со сном. Анализ полевых материалов, собранных в экспедициях Государственного республиканского центра русского фольклора (хранятся в архиве Центра — АГРЦРФ) и записи автора (хранятся в личном архиве автора — ЛАА) позволяют говорить о существовании разветвленной системы нормативов, связанных со сном. Сон осознается как опасное, близкое к смерти состояние. В то же время он позволяет влиять на жизнь человека, вносить в нее определенные изменения, узнавать свое будущее. Именно поэтому требуется соблюдать целый ряд правил, призванных защитить спящего человека от грозящих ему или его близким опасностей.

Наши информанты особое значение уделяли времени сна. Почти все говорили, что ложиться нужно после захода солнца: «Вот у нас ведь как, как солнце зашло, тут уж тихо, все спят. По солнцу ложатся. Летом — поздно, а зимой — быстро ко сну прибираются, ну, может, еще не спят, но уж прилянут. К девяти часам-то все уж» [22]. Действительно, длина светового дня диктует деревенским жителям определенный распорядок жизни. Однако при более детальном опросе выясняется, что выбор времени сна имеет не астрономические, а мифологические причины. Прежде всего, считается, что человек, который лег спать не сразу после захода солнца, «домового тревожит» [1] или «зелёного к себе кличет» [15], ср.: «Вот, говорят, что спать нужно после захода вот ложиться, сразу прям, ну вот девять-девять вечера, осенью вот и зимой, летом-то позже. [А почему?] Так вот, говорят все, домового беспокоит. Он обидится и вот кажется» [25]; «[А когда у вас спать ложиться?] Так вот солнышко зашло, и вот тут. [Зимой и летом в одно время?] Нет, летом-то позже, а зимой вот и в семь часов бывает, и в восемь. Тут уж вот темно — можно ложиться. [А по-

чему нельзя раньше ложиться?] Так кто поздно ложится, к себе зелёного манит, нечистого. Он полуночников любит...» [4]. Таким образом, человек, ложащийся спать после нормативного срока, привлекает к себе демонические силы.

Если человек пропустил оптимальное время сна и по каким-либо причинам лег спать под утро, то считается, что он будет болеть: «Кто под солнце спать ложится, все говорят, голова болеть будет. Нельзя на рассвете засыпать-то» [9]; «Вот на рассвете это, то вот головой умаешься, глаз не откроешь, так всё прям болеть будет; потому и не велят [спать] на рассвете-то» [14]; «На восход солнца нельзя спать ложиться, тут уж перетерпи, а то болеть будешь, здоровье приспиши всё» [21]. Опасно и ложиться до срока — если человек ложится спать до заката солнца или, будучи здоровым, засыпает днем: «Уж вот если спать хочется очень, а вот солнце ещё, то тут перетерпеть надо. Если при солнце лечь, ну вот заходит, но ешё есть, то ломота будет, ноги болеть будут» [27]; «При солнце спать не ложатся, нужно, чтоб стемнело. При солнце спать — зубами маяться» [3].

Определенные запреты распространяются и на сон в течение дня. Так, в первой половине дня нельзя спать, «а то судьбу проспиши» [12] или рискуешь своим достатком и удачей: «С утра спать — всю удачу проспиши, ничего у тебя не будет, ни денег, ни хлеба, ни скотины» [16].

Широко известно предписание спать после полудня, прежде всего оно распространяется на людей, работающих в поле. Полагают, что в полдень «рабочий человек спать должен, а не болтать или песни петь» [2]. Однако практически никто не смог объяснить причину данного предписания. Есть лишь единичные упоминания о том, что того, кто не будет спать, «хозяин накажет» [5] или «нечистый возьмёт» [23]. Лишь в одном случае было дано более подробное объяснение: «Вот работают в поле, там покос или вот жатва. Много-то народу, а вот в полдень тишина, все вот спят, а вот даже кто не спит — лежат, потому как нечистый по полю ходит и вот кто шумит, говорит вот кто даже — забирает. Поэтому спать нужно» [7].

Иная ситуация с послеполуденным сном в доме. Здесь разрешается спать практически всем членам семьи, кроме женщин фертильного возраста. Считается, что, «если баба днем спать в доме

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

будет, у ей цветно до сроку уйдёт; до сроку старухой станет» [19]. В отношении всех остальных считается, что лечь спать в это время просто необходимо, потому что «домовой прилёт, а если ты ходить будешь, то его тревожишь» [10].

Вторая группа нормативов связана с **местом, где должен спать человек**. Большинство наших информантов говорят, что сейчас каждый член семьи имеет в доме свое спальное место, отмечая, что спать на чужой кровати нельзя, потому что это опасно как для самого владельца кровати, так и для гостя. Хозяин, уступивший свою постель, вместе со спальным местом передает гостю и свою судьбу: «Ой, в свою-то кровать никого пускать нельзя. Он твою судьбу приберёт себе» [18]. Также устойчиво представление о том, что результатом сна в чужой постели могут быть болезни, семейные неприятности, падеж скота, неурожай и даже смерть: «В чужой койке не спи. В каждом доме сейчас-то гостевая есть. Ну хоть складушка, но на хозяйску койку не ложися — болеть будешь тяжело» [11]; «Если вот ты где в чужой постели поспишь — тут уж всё, считай, ругаться будешь с роднёй до самой смерти» [17]; «Вот в гостеванье на полу лучше ляг, если вот для гостей нету места, на полу, а вот на хозяйствску постелью нельзя — кто пристроится, всё, скотина вся падёт, падёж какой у него будет и вот вестись потом не будет. Это вот точно» [6]; «В чужом месте на хозяйствском переночевал — всё, это вот урожай весь сгинет, ёсё на огородах, во! А у тебя шишок какой» [24]; «В гостях только вот на полу спят, если вот на хозяйствко место лягешь — помрёшь етим годом» [30].

Однако самый устойчивый запрет связан со сном на супружеской постели. Считается, что тот, кому хозяева уступили свою постель, будет виновником супружеской измены: «Никогда в кровать, где с мужем спишь, никого не укладывай. У нас же все гостям лучшее норовят отдать, а вот не надо в свою-то укладывать. [А почему?] Так ведь сблядуют. [Кто с кем?] Ну вот если бабу положат, то она с хозяином, а если мужик — с хозяйкой. Нельзя на своё место класть» [8].

Как кажется, мы имеем дело с нормативами, которые претерпели определенные изменения, связанные с изменением бытовых условий. Видимо, первоначально речь шла просто о том, что гость не должен спать там, где спят хозяева. Когда информантам задавались вопросы о том, где в доме их родителей укладывали гостей, то они обычно называли либо нежилые помещения (сеновал, сарай, сени), либо предметы мебели, не используемые семьей для

сна (сундук, лавка): «Мы хорошо жили, работали много, родни много, приезжали к нам. Летом-то гости на сеновале спали, там вот простили постелим, и спят. А вот если зимой, то вот всё больше на полу или вот там на лавке какой. Но вот чтоб там, где ты спишь, — такого не заведено было. Нельзя на своё место пускать, а то удачи не будет» [28]. Как видно, гость, даже если он является родней, осознается не совсем «своим», а следовательно, не может без ограничений находиться в пространстве дома. Видимо, запрет гостю спать на кровати хозяев связан с рядом специфических нормативов, регулирующих его поведение в доме, от которого во многом зависит благополучие хозяев².

Помимо этого нами были записаны предписания о том, где должны спать некоторые члены семьи. Прежде всего эти нормативы касаются детей. Так, строго запрещается пускать детей спать в родительскую постель. Считалось, что ребенок, ночуя в родительской постели, «выживает» их из дома; под этим часто подразумевается, что он в скором времени останется сиротой: «Нельзя, чтоб ребёнок у родителей в кровати спал. Ну вот утром прибежит, ну вечером заснёт — но вот спать должен у себя. Все говорят, если в родительской койке спит — родителей из койки выживает. Сиротой будет» [6]. Иногда фиксируется другая мотивировка: «Дитёнка в кровать к родителям пускать нельзя. Всё, говорят, родителей выживает, или отец, или мать из семьи уйдут, разведутся. Ну, так всё больше отцы сейчас уходят. А всё почему — как ни придёшь, дитёнок на родительском месте спит, выживает. Нельзя так» [13]. Основным детским спальным местом считались полати: «Раньше дети всё больше на полатах спали, и спали там, и вот зимой играли. Там вроде как детская комната была» [20]. Сейчас полати редко используются для сна, но в некоторых случаях они считаются наиболее правильным спальным местом. Так, если ребенок болен или его слагали, то после лечения и снятия порчи его необходимо положить на полати: «Бывает, вот у людей глаз дурной, вот посмотрят на ребёночка, и вот он криком исходит. Его сбрызнут с угольков, и вот на полати надо, всегда на полати клали. Там само детское место» [4].

Если полати — это место, где должны спать дети, то лежанка — спальное место старииков. Днем здесь могут прилечь все желающие, но как спальное место ночью оно безраздельно принадлежит старикам. Считается, что если на лежанке по каким-либо причинам переночует девушка, то она навсегда останется старой девой, а если парень — то холостяком: «На лежанке ночевать

молодым нельзя, только старики спят. Их место. Если девка ночь переночует, всю жизнь в черниченках просидит; если парень — так и будет холостым» [26]. Опасно спать на лежанке и молодым женщинам: «Если молодуха на лежанке поспит — всё, неплода будет, никогда не родит. Если и будет что, то сбросит» [5]; «Вот если молодая баба на лежанке переночует, то у ей все дети помрут и боле не будет» [29]. Переночевавший на лежанке призывник рискует не вернуться домой из армии, а уходящий на войну мужчина в этом случае, скорее всего, погибнет: «Вот и сейчас парней-то, что в армию идут, с лежанки гоняют, чтоб, значит, домой вернулись, а уж вот когда на войну ходили, то тут уж, не дай Бог, боялся, чтоб даже не прилёт — все говорят, не вернётся, убьют его» [13].

Несколько реже как спальное место хозяина и хозяйки упоминается *пол*, помост между печью и фасадной стеной. Причина этого очевидна: уже к началу XX в. почти повсеместно *пол* в избе разбирался и заменялся кроватью, однако наиболее пожилые рассказчики помнят, что это было спальное место хозяев: «Сейчас вот все на кроватях спят, на диванах, а вот раньше, у каждого своего места было. [А вот где хозяин с хозяйствкой спал?] На полу раньше-то. А после на кровати. [На полу?] Ну, такой помост между печкой и вот этой стенкой, а потом тут кровати стали ставить» [28]. Никто из членов семьи не должен был не только спать, но даже сидеть на помосте во избежание смерти хозяев. Однако, если семья была многодетной, то бездетная пара могла попросить разрешения посидеть там: «У моей бабушки ещё вот не кровать была, а помост, они вот с дедом там спали. Мама моя первая была, а там ещё младшие, моя ровня почти. Четырнадцать человек детей было. Так вот пока у бабки платно не ушло, к ей все ходили, чтоб на помост сесть. [Зачем?] Ну у их детей много было, а у кого нет — те сидеть приходили. Все верили — посидят и сядут» [12].

Еще одно место для сна в доме было закреплено за молодыми парнями и мужчинами — лавка у боковой стены со стороны печи, которая называлась *ленивка*: «Да вот раньше-то, до войны, парни все больше на ленивке спали, это уж после кровати-то появились. Только парни, боле никто не спал» [26]; это считалось самым удачным местом для парня: «Тот, кто на ленивке спит, на работе уставать не будет» [2].

Видимо, девичьим местом для сна была горница, но наши информанты обычно говорят, что там девушки спали весной и летом, а зимой возвращались в дом: «Вот как гулянья начинаются,

тут уж девки, что в рощу ходят, а вот и подроща тоже, тут уж в горнице спят, а зимой-то — в доме» [11]. Многочисленные высказывания типа: «Если девка летом в доме спит, то до смерти одна спать будет» свидетельствуют о том, что девушки в весенне-летний период должны спать отдельно от остальных домочадцев во избежание стародевства [7].

Наконец, еще одна группа нормативов связана с **одеждой для сна**. Повсеместно у русских был распространен запрет спать голыми: «У, голыми спать ни-ни. Нельзя голыми-то спать. Ругали за это. Как это. Рубашонкой какай-нито прикройся» [2]. Самое распространенное объяснение связано с тем, что голый человек привлекает к себе нечистую силу: «У нас строго было. Голыми спать не давали. Прям хоть какая жара — прикройся. Нельзя голыми спать — нечистый дух к тебе подвалит. Будет к тебеходить» [8]. Действия нечистого в этой ситуации практически аналогичны действиям огненного змея, летающего к безутешным родственникам умершего: «Не, голыми не ложатся спать. Нельзя. Он будет ходить. Подарки носить, а утром посмотришь — овечьи говны. Прям явится как человек, а это он, нечистый дух. И вот он будет ходить, а ты вот чахнуть начнешь» [12]. Полагают также, что того, кто спит голым, будет душить домовой: «Голым спать боялись. Мама все говорила — домовой душить будет. Кто, значит, голым спит, того, значит, домовой душит. Опасалися» [30]. Однако иногда запрет на полное обнажение во время сна мог быть нарушен, и тогда традиция предписывала обезопасить себя от происков нечистой силы³.

В традиционной культуре наличие у человека или предмета признака наготы всегда трактуется негативно⁴. Полагали, что тот, кто спит голым, будет бедным и потеряет всё, что имеет: «Вот голыми никогда не спят. Кто спит голым — у того денег не будет» [6]. Особенно оберегали детей: «Вот за детьми следили. А как же. Родители следили. Как будут вести ребёнка, так у него и жизня сложится. Если ребёнок голым спит, то родители виноваты. Ребёнок голым спать не должен — он бедным будет, нищим будет. Кто голым спит — тот побираться будет» [14]. Девушкам и группам женщин, которые в традиционной культуре наделяются признаком сексуальной «чистоты» (прежде всего молодые вдовы и солдатки), запрещалось спать голыми из опасения, что они рожат внебрачного ребенка, причиной появления которого может быть ветер или лунный свет: «Вот девка голой спать не должна. Если она голяком, а на неё луна посветит — всё, у неё робёнок будет. Без

мужика рожит, незнам от кого в подоле принесёт. Потому и не спали голяком-то, опасалися» [28]; «Вдовая всё одно себя блюсти должна. Тут уж старались без рубашки не спать. А то вот будешь спать, а ветер надует. Все говорили: голая спиши — ветром ребёнка надует. Родишь без мужа — позор, вдова родила» [10]. Считалось также, что нельзя спать голыми новорожденцам: «Вот тем, кто в солдаты идёт, нельзя так спать. Говорят — убьёт их» [29].

В то же время спать полностью одетыми также опасались. Мужчинам предписывалось снимать обувь и головной убор; считалось, что заснувший в сапогах будет страдать от болей в ногах, а в шапке — от головной боли: «Бывало, мужики в поле оставались ночевать, так много работы было. Пока до дома дойдёшь, уж поворачивать обратно нужно. Так и спали у тракторов. Сапоги вот скинут, кепку под голову — и спят. Сапоги-то скинуть надо — все говорят, ноги болеть будут» [4]. Женщины, напротив, не должны спать в верхней одежде; считалось, что это угрожает потерями: «Не дай Бог в одёже уснуть. Боялись очень. Все говорят, в какой одёже уснёшь, в том и останешься. Всё погорит, ничего не будет» [21].

Таким образом, нормативы, связанные со сном, призваны защитить человека во время опасного для него состояния. Соблюдение времени сна, правильно выбранные место и одежда для сна позволяют избежать болезней, смерти, социальной ущербности, защитить человека от нечистой силы.

Примечания

¹ См., например: Сон — семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993; Сны и видения в народной культуре. М., 2002.

² Агапкина Т.А., Невская Л.Г. Гость // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 531–533.

³ Подробнее об этом см.: Добровольская В.Е. Запреты и предписания, связанные с обнажением человеческого тела // Традиционная культура. 2010. № 1. С. 11–17.

⁴ Агапкина Т.А., Валенцова М.М. Голый // Славянские древности... Т. 1. С. 517–518.

Список информантов

1. Е.А. Абрамушкина, 1928 г.р., с. Шубино, Городок. (AGRЦРФ).
2. М.И. Алексеева, 1920 г.р., с. Непейцыно, Судогод. (AGRЦРФ).
3. М.Ф. Безбородова, 1930 г.р., д. Бережки, Судогод. (AGRЦРФ).

4. М.К. Борисова, 1908 г.р., с. Картмазово, Судогод. (AGRЦРФ).

5. В.Н. Буйлова, 1940 г.р., г. Городец. (AGRЦРФ).

6. А.Б. Волганова, 1919 г.р., с. Фоминки, Городок. (AGRЦРФ).

7. Л.И. Гарина, 1941 г.р., д. Непейцыно, Судогод. (AGRЦРФ).

8. А.Н. Гасова, 1918 г.р., д. Копнино, Селиван. (AGRЦРФ).

9. А.С. Егунова, 1918 г.р., д. Куприяново, Городок. (AGRЦРФ).

10. К.В. Егунова, 1926 г.р., с. Большая Брембала, Пересл. (AGRЦРФ).

11. С.М. Ермолаев, 1921 г.р. с. Красное, Пересл. (AGRЦРФ).

12. А.Ф. Коренева, 1934 г.р., пос. Берендеево, Пересл. (AGRЦРФ).

13. Д.И. Косырев, 1937 г.р., пос. Старый Седух, Володарский р-н Нижегородской обл. (ЛАА).

14. А.И. Логинова, 1921 г.р., с. Драчёво, Селиван. (AGRЦРФ).

15. Н.А. Маркова, 1933 г.р., д. Шипилово, Судогод. (AGRЦРФ).

16. В.С. Никонова, 1927 г.р., д. Низково, Павловский р-н Нижегородской обл. (ЛАА).

17. Т.А. Никулина, 1934 г.р., д. Теперки, Орех. (ЛАА).

18. М.И. Новикова, 1921 г.р., с. Дедово, Навашинский р-н Нижегородской обл. (ЛАА).

19. Е.М. Орехова, 1927 г.р., д. Поточино, Орех. (ЛАА).

20. М.Н. Осипова, 1923 г.р., д. Архиповка, Савин. (ЛАА).

21. К.П. Первушина, 1934 г.р., с. Ям, Пересл. (AGRЦРФ).

22. М.Д. Перкова, 1931 г.р., с. Городищи, Гаврилово-Посадский р-н Ивановской обл. (ЛАА).

23. В.П. Поволокина, 1923 г.р., с. Ям, Пересл. (AGRЦРФ).

24. В.К. Попова, 1919 г.р., пос. Мурзинский, Южский р-н Ивановской обл. (ЛАА).

25. Е.А. Попова, 1959 г.р., г. Покров Владимирской обл. (ЛАА).

26. О.Д. Прохорова, 1935 г.р., д. Антилохово, Савин. (ЛАА).

27. М.И. Путов, 1923 г.р., д. Теперки, Орех. (ЛАА).

28. Н.С. Рогожина, 1936 г.р., д. Чулково, Городок. (AGRЦРФ).

29. Л.Ф. Соколова, 1918 г.р., с. Владычное, Пошехонский р-н Ярославской обл. (AGRЦРФ).

30. В.А. Фролова, 1928 г.р., пгт Красная Горбатка, Селиван. (AGRЦРФ).

Сокращения

Городок. — Городецкий р-н Владимирской обл., **Орех.** — Орехово-Зуевский р-н Московской обл., **Пересл.** — Переславский р-н Ярославской обл., **Савин.** — Савинский р-н Ивановской обл., **Селиван.** — Селивановский р-н Владимирской обл., **Судогод.** — Судогодский р-н Владимирской обл.

СКАЗКИ ИЗ РЕПЕРТУАРА АПОЛЛИНАРИИ МИХАЙЛОВНЫ СОЛОВЬЕВОЙ

В настоящей статье мы публикуем сказки (с повторными записями), записанные в 2005 г. от Аполлинарии Михайловны Соловьевой, жительницы д. Игнатовской (Кузино) Вилегодского р-на Архангельской обл.¹

«Сказка о Димитрии-царевиче и Елене Прекрасной» соединяет ряд мотивов: основной — из сюжета «Царь-девица» (СУС 400), от него же и концовка, в текст также включены элементы сюжетов «Три царства» (СУС 301) и «Обманутые черти» (СУС 518). Все мотивы представали в исполнении А.М. Соловьевой в некоторой переработке, что может свидетельствовать о книжном происхождении текста; однако сказка, по мнению К.Е. Кореповой, снова фольклоризировалась². Вторая и третья сказки относятся к сюжетам о хитрых и ловких людях: одна представляет собой соединение мотивов, характерных для сказок о шуте (СУС 1539); другая повествует о ловком воре (СУС 1525).

1. СКАЗКА О ДИМИТРИИ-ЦАРЕВИЧЕ И ЕЛЕНЕ ПРЕКРАСНОЙ

1а. Жил-был царь, у царя было три сына — Гаврил, Данил и Димитрий. Димитрий был младший. Вот. И узнали оне про Елену Прекрасную. Давай, за морем ли где за океаном есть Елена Прекрасная. Отправились да и Гаврил и Данил побывать у Елены Прекрасной. Отправились, там сколько время прошло, неизвестно. И Димитрий подрос, и он у отца попросился: «И я, — говорит, — поеду, поеду!»

Ну чего, приехал до огненной реки. Огненна река. Видит: два человека строят мост. Чё бы ни положат, всё сгорало. А тут два человека, видит, дерутся. К им подошёл. «Чё вы, — говорит, — ребята, спорите? Чего вам не хватает?» — «Да три вещи не можем поделить!» — «А какие вещи?» — «А вот шапка-невидимка, скатерточка-самосбранка и платок-брось-на-реку-сделается-мост, платок уберёшь — мосту нет!» — «Ну так давайте я разделяю!» — «Так на, дели!» Взял шапку-невидимку, наложил на себя, от их немножко отошёл — мужика и не увидели. Ну вот, ешё стали драться. «Я говорил: не надо отдавать!» — это спорят между собой. «Вот, виши, он всё и забрал!» Ну ладно.

Парень бросил на реку этот платок — сделался мост, стал, на коня сел и поехал.

Ехал близко ли, далёко, по земле широко, доезжает до медного дворца. Там девушка ходит, красавица молодая. «Здравствуй, Елена Прекрасная!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасная, а служанка Елены. Три раза в год только хожу к ёй». — «Ну как тогда меняй коня». Ну, та своего коня дала, а он: «Корми, — говорит, — моего. Давай, я поехал».

Ехал опять, ехал, близко ли, далёко, подъезжает — дворец стоит серебряной. Девушка ходит, убирает там около дворца. «Здравствуй, Елена Прекрасная!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасна, а служанка Елены, в месяц три раза к ёй хожу». — «Ну тогда меняй коня». Та коня поменяла. Опять едет на другом коне.

Ехал-попоехал, доезжает до золотого дворца. Ой! Девушка ещё моложе да красивее ходит. Вот уж это Елена Прекрасная! «Здравствуй, Елена Прекрасна!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасна, а служанка Елены. На неделе три раза к ей хожу». — «Дак давай меняй коня». Ну, та опять коня обменила. «Моего, — говорит, — корми». Сел на коня и поехал.

Ой, видит издале — хрустальный дворец. Кровля дворца там из хрусталя, видит, как она розложилась, спит-отдыхает на такой кроватке. А в саду, там в огороде, в ограде, фонданы воды бьют — такое как серебристое всё! Ну ладно, хорошо. Он перескочил тогда, конь перескочил перед оградой, не задел ничего, ни одной струны. «Давай», — говорит. Тогда он зашёл во дворец к ней, налюбовался-накрасовался на неё, насмотрелся досыта. Обратно пошёл,

на коня сел, а конь ему говорит... нет, он ему сказал: «Задень хоть одну струну, перепрыгни, задень хоть одну струну — нешто Димитрий-царевич был?» — «Я, — говорит, — не могу ног отделить от земли». — «Поди, — говорит, — выкупайся вон в серебристой воде». Сходил, окупался, тогда сел на коня. «Ну, — говорит, — хоть одну да струну задень — нешто Димитрий-царевич был?» Конь задел одну струну — всё зазвенело-забречало. Ой, Елена Прекрасна проснулася. В зеркало волшебно посмотрела, о, увидела его. И она заколдовала его на три года. (Это я не этим голосом говорю, теперь у меня, видишь, перехватывает, у меня голос хороший был.) На три года она его заколдовала: годами млад, телом слаб.

И вот он там уехал, через девушек коней обменивал и опять за реку переехал. Тех уж двоих, которы мост строят, тех не видал, а этот, те всё дерутся да спорят два человека. Ну, ему дела не до их, он лёг-уморился, лёг и уснул. Он заколдован, дак только спит. Оне увидели его — бросили в реку. А чё, его по волнам качает, качает, он, как в зыбке, спит. Он спит — ему на реке ли, на воде ли, на земле ли — ему всё равно.

И вот донесло его до следующего государства. Люди увидели, его поймали и привели к царю. У царя была хорошая девушка одна, только молоденькая. Тогда он пожил у царя много ли мало, и решили с девушкой пожениться. «А только, — говорит, — я съезжу домой, отцу-матери скажуся, и мы с тобой повенчаемся, жонимся». Домой уехал.

Вдруг там... А ведь уж время-то много прошло. Посыпает Елена Прекрасная, посыпает письмо царю-батюшку: «Царь-батюшка, посыпай виноватого сына». Ну, царь и говорит: «Гаврил, ты уж постарше, ты виноватой, поезжай к Елене Прекрасной». Ой, обрадел, поехал.

Тут безо всяких препятствий приехал к этой, а уж у ёй двойни выросли, вон какие ребята, два парня. «Ой, — говорят, — маменька, маменька, идет наш папенька!» — «Это, — говорит, — не ваш папенька, а ваш дяденька. Бежите к ему, сделайте ему спину мягче брюха, да штёбы обратно заворачивал домой!» Чё, ребята наколошматали, он заворотился домой. Приехал. А ведь не жалуется, не рассказывают, штё экоё.

Ну она опять пишет письмо: «Царь-батюшко, посыпай виноватого сына!» Тот опять: «Ну, давай, Данил, ты, наверно, виноватой, поезжай!» Тот опять с радостью поехал. Опять подъезжает ко дворцу. «Маменька! — ребята увидели. — Маменька, маменька, идет наш папенька!» — «Нет, — говорит, — то ваш дяденька. Бежите, ему наколошмтьте, мягче брюха сделайте спину-ту, да пускай заворачивает домой!» Ребята опять ему наколотили, повернулся, только посмотрел — битый-набитый домой поехал. Приехал, опять ничё не жалуется.

Она опять пишет афишу ему: «Царь-батюшка, посыпай виноватого сына!» — «Ну, — говорит, — Димитрий, на-

верно, ты виновен!» Тот собрался и поехал. Сел на волка, шкуру волчью выворотил, оболок идет на волке.

Вот, подъезжает ко дворцу. «Маменька, маменька, чёрт на дьяволе идёт!» Дак говорит: «То не чёрт на дьяволе, то идет ваш папенька. Бежите, — говорит, — сдерите с его шкуру-то, а волка в лес опустите, а шкуру сдерите, под мост бросьте да ведите его под руки сюда!» Вот дети его забрали, привели к этой Елене Прекрасной.

Он остался жить, а на той царевне, которой обещал жониться, на той сына жонил, там отправил, свадьбу спроворили, где — в том государстве, а тот и рад был царь: у него парней не было. А сам остался жить с Еленой Прекрасной. Вот такая сказка была (ФА СыктГУ, 04106-27).

16. Жил-был царь, у него было три сына (это тятя рассказывал, может, вы знаете её, слыхали?). Гаврил, Данил и Димитрий. Димитрий — младший, и они прослыхали, узнали, штё есть где-то за морём есть царевна прекрасная, Елена Прекрасная. Гаврил, Данил собирались к ёй. Ну ладно, хорошо. Сколько времё уж они там пробыли, они думали... и не приезжали.

А Димитрий подростал. И Димитрий собрался, и Дмитрий поехал. Поехал чё. К реке к огненной приехал, увидел: три человека дерутся. А видит — в другой стороне опять два человека мост строят. Они чего ни кладут, всё сгорает, всё сгорает. Ну ладно, хорошо. Подошёл к тем ребятам, парням, к трём мужикам: «Чего вы деритесь?» Два мужика: «Мы три вещи поделить не можем!» — «А каки у вас вещи?» — «А скатерть-самосранка, шапка-невидимка и платок: брось на реку платок — сделается мост!» Два мужика. Ну ладно, хорошо. «Давайте я поделю вам». Оне отдали все три вещи. Шапку-невидимку наложил, сторонку их отошёл. «О, вот виши, что вышло, я говорил, что давай вместе! Вот он утащил у нас все эти вещи!» Чего, пуще ещё начали драться. Ну, деритесь, сколько хотите. Он бросил на реку платочек — сделался мост. Сам переехал, стал поехал, уехал. Оне — деритесь сколько надо!

Ехал-попоехал, попадает в медный дворец. Там девушка ходит — такая красавица. Он говорит: «Здравствуй, Елена Прекрасная!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасная, а служанка Елены. Я, — говорит, — только в год три раза к ёй езжу». — «Ну ладно. Тогда коня меняй!» Она ему коня своего отдала, он на ёёного сел и опять поехал дальше.

Ехал, ехал-попоехал, попадает в серебряный дворец. Ну ладно. А девушка ещё красивей да моложе ходит. «Здравствуй, Елена Прекрасная!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасная, а служанка Елены. Я, — говорит, — три раза в месяц хожу к ёй». — «Тогда меняй коня!» Она опять ему омменила коня. Он опять поехал.

Ехал-попоехал, там близко ли, далёко, по земле широко, попадает в дворец серебряный. А девушка ещё красивей ходит. «Здравствуй, Елена Прекрасная!» — «Я, — говорит, — не Елена Прекрасная, а служанка Елены». — «Тогда давай меняй коня!» Ну коня опять омменила, поехал дальше.

Ехал-попоехал, уж там заехал неизвестно куда — стоит хрустальный дворец весь в хрустальной ограде. А там провода везде всё натянуты к этому к дворцу от этих от ограды, и он уже за ограду... конь перепрыгнул за ограду. Там в ограде ходит. А фонданы бьют, как серебряна вода, ой, такая красота! Он там во дворец пришёл, с Еленой Прекрасной налюбовался, на ёё досыта нагляделся и обратно поехал. На коня сел: «Давай, — говорит, — мой ретивой, — говорит, — хоть одну струну задень: нешто был

Димитрий-царевич?» — «Ой, — говорит, — ты сперва сходи, — говорит, — омойся, там в воде окунайся, потом на меня садись!» Сходил, окунался и сел на коня. Одну струну задел, когда перепрыгнул конь. Всё зазвенело-забречало — ой, Прекрасная проснулась! Посмотрела в волшебное зеркало. Его заколдовала на три года — штё телом слаб, годами млад. Заколдовала его на три года.

А чего он ехал обратно. Приехал за ту опеть огненну реку. Тех уж строителей не видно, а те два мужика всё дерутся. Он к ним не подходил. Лёг подальше отдыхать и уснул. Оне и увидели этого человека спящего. Увидели, взяли в реку бросили. А чего, его несёт, он как в зыбке качается. Несёт, а он спит. Чего, околдованной дак.

Занесло его во второе государство. Там поймали и привели к царю. А у царя была девушка молоденька. Сколько он там побыл там с его, и решили свадьбу делать. Он говорит: «Я, — говорит, — домой съезжу, к родителям, и мы с этой девушкой поженимся!» Ну ладно, хорошо. Поехал домой. Уехал.

Вдруг Елена Прекрасная посыпает письмо царю: «Царь-батюшка, посыпай виноватого сына!» Царь и говорит: «Ну, Гаврил (Гаврило постарше был), ты, наверно, виноватой!» Ой, поехал, с радостью поехал к Елене Прекрасной, тогда уж преград не было таких, огненной реки не было.

Приехал. Подъезжает к этому дворцу. А два сына у ёй ростут. «Маменька, маменька, идёт наш папенька!» — «То, — говорит, — не ваш папенька, а ваш дяденька, бежите-ко сделайте ему спину-то мягче брюха!» Ну вот. Сбегали ребята, наколотили. Воротился домой, уехал. А ведь домой-то приехал, не говорит, не жалуется.

Опять она, Елена Прекрасная, пишёт афишу: «Царь-батюшка, посыпай виноватого сына!» Он и говорит: «Данил, — говорит, — ты, наверно, виноватой!» Данила собирается с такой радостью, ой, ой! Давай, поехал.

Опять подъезжает к дворцу. Ребята увидели: «Маменька, маменька, едёт наш папенька!» — «Это не папенька ваш, а дяденька ваш, бежите ко ему, сделайте спину-ту мягче брюха, наколотите хорошенко его!» Вот отколотили ребята ему. Он опять уехал. А ведь тоже не жалуется, домой-то приехал.

А та Елена Прекрасная опять пишет письмо: «Царь-батюшка, сказано — посыпай виноватого сына!» — «Димитрий, поезжай ты!»

Димитрий на волка сел, волчью шкуру одел, вот и поехал. Подъезжает к дворцу. Там уж близко ли, далёко, по земле широко. Подъезжает к хрустальному дворцу. Ребята увидели: «Маменька, маменька, чёрт на дьяволе идет!» — «То, — говорит, — не чёрт на дьяволе, а ваш папенька идет! Бежите, — говорит, — волка в лес опустите, а шкуру с его сдерите, под крыльцо бросьте, а его под руки ведите домой!» Ну вот, привели, чего! Тогда решили. Одного сына женил того государства, свадьбу сделали с той девушкой, уже с той девушкой, с которой сам хотел жониться. А сам остался с Еленой Прекрасной. И свадьбу сделали. Я там была, пиво пила, да пиво-то беда хорошее, по губам текло, а в рот не попало (ФА СыктГУ, 04122-40).

2. СКАЗКА ОБ ОЛЕ-ПЛУТЕ

2а. Три брата было: Васька, Микола и Оля. Оля был младший. Старши братья жонаты, и у их дети были, а у Оли ешё не было.

Стали они делиться (он тоже жонатой был). Стали деляться. А Оле тоже корова досталась, всё. Те вместе эти,

старши братья. Ну, а хлеба только мало, на стрепёнку только ржаной муки да ясной муки на стрепёнку. Приказал жене: «Стряпай давай, ржаной хлеб стряпню стряпай и ясны стряпай пироги!» Пироги да метни состряпала. Взял в котомку склал, унёс в лес, по сторонам розбросал. Ну а когда собирать их пошёл, сделал клюку да её росписал, сделал красивую, клюку из лесу деревянную, и пошёл мимо братьев. Оне у дома чё-то делают: «Ты, Оля, куда?» — «А куда пошёл, надо питаться, вы мне муки ничё не дали, дак вот пошёл, пойду вот в лес, — а котомка на плече, — пойду вот в мешок насобираю пирогов дак мягких да короваев, дак я, — говорит, — живу неделю-то, а потом опеть пойду насобираю!» Ой, посмеялись: ну давай мы пойдём посмотрим, как ты будешь собирать. Он зайдёт, куда бросал, в ту сторону — мягкой, вторую — пирог, котомку насобирал, стал, домой пошёл. Оне говорят: «Оля, продай нам эту клюку». — «Ну чё ты, у меня последнюю кроху!» А оне настаивают: «Продай!» — «Ну, давай буде по сто рублей с брата». А оне труженики были, а тот хитрый был, Оля. И вот взели клюку.

«Чё, давай пойдём попробуем». Чё, пень да корень, клюку деревянную изломали у Оли. Потом приходят к ему в избу в дом: «Оля, ты нас обманул!» — «Ну чё, меня совсем оголодили, и клюку изломали, а теперь у меня нет больше, я больше нигде не куплю такую». Ну ладно, чего.

У его коровушка, у Оли, отелилась. Телёночка покормил и зарезал. Взял пузырь, из кожи сделал плётку, сплёл, а пузырь надул кровью. И там наказал жоне, жоне под пазухой пузырь с кровью привязал, а сам... братья придут там — свежина дак, нажарено да напарено в печке стоит. Приходят братья. Жоне приказывает: «Ну ка, давай собирай на стол! Виши, ребята пришли, дак их надо угостить!» — «Буду я тебе там собирать!» — она и заругалася. Он соскаивает, нож схватил, бабу ножом подсаднул, кровь побежала. «О-ой, Оля, чё наделал, баба пала! Чего наделал!» Берёт плётку: «Ах, плётка-живушка, живи, моя женушка! Плётка-живушка, живи, моя женушка!» Ой, соскочила, всё с себя стащила, всё забрала-подобрала, всё очистила, другое одела, на стол всего, чего было, всё на стол притащила. «Оля, продай нам эту плётку, продай эту плётку! У нас бабы не слушают — продай!» — «Она, может, ещё не будет слушать, не продам!» — «Оля, продай!» — «Ну, давай по сту рублей с брата». Ну ладно.

Пришли, ножи наточили. Бабы думают: чё ножи точат? Чё, баб зарезали. Плётку взяли, дули, били, били — бабы не ожили, зарезали дак.

Ну, теперь мы пойдём Олю топить! В мешок завязали и унесли на реку — утопим! А топора-то не взяли. «Ой!» — говорят. Микола убежал, а Васька остался с мешком с Олёй на реке. Ждал-пождал, надоело ждать, и он убежал, убежал. Оба-то убежали.

Он в мешке-то. «Не судить, не рядиться, ладят в проруби топить, вот куда это тут Оле? Не умиют ни судить, ни рядиться — ладят в проруби топить!» А как раз судья ехал: «Дак чего тамоко, я вот судья, дак всё розрежу и розрежу!» Взял мешок, розвязал Олю и достался в мешок Оле. Оля его завязал, вот он сидит да там судит да редит, а он — пара коней была да роскрашенная кошёвка — сел, домой приехал, братья ему ведь не попали встречу.

Вот пришли братья, прорубь прорубили, этот мешок бросили, судью бросили в реку. Сиди — суди-ряди! Идут домой — теперь плут нас не обманет! Идут, а он нарочно в окошко смотрит. Васька и говорит: «Микола, мне манит ли чего, ведь — Оля!» — «Правда, Оля! Пойдём посмотрим».

— «Пойдём посмотрим!» Пришли: «Оля, да ты чё, откуда ты взялся? Мы ведь тебя утопили!» — «Вы чё, не чули, я как коней выбирал, приехал на паре коней, бура да каура, штё ли, вы не чули? Буру да кауру, там много, дак я только буру да кауру взял». Ну вот, сходили — правда, пара лошадей. «Пойдём, — говорит, — Микола, мы скочим. Пойдём и мы выберем коней!»

И всё, ушли, в прорубь скочили, утонули. Всё Олино осталось, всё. Такая сказка (ФА СыктГУ, 04105-43).

26. Жили-были три брата. Двою были раныше жонаты, у их были дети, а у Оли никого ещё не было, а тоже жонатый. И вот чё? Троим-то ведь уж мало места, да и стали делиться. Васька да Никола всё вмести, а Олю, младшего, отделили. Ему досталось хлеба шибко мало, только на стрепёнку ясной муки да ржаной муки на стрепёнку. А корову дали и всё, чего было в хозяйстве, дали ему.

И вот он чё придумал. Приказал жоне: «Давай ржаной хлеб твори, состряпай мягкий, и из ясной пироги состряпай!» Она говорит: «Да куда что как?» — «Давай стряпай!» Состряпала. Всё склал в котомку, унёс, по сторонам розбросал. А сам клюку срубил, да обделал, да роскрасил. Вот пошёл.

А это уж пошёл мимо братьёв. Клюку — на плечо, котомку — на плечи и пошёл! Оне в клетях делают чё-то, работящи мужики-те были. «Чего ты, Оля, куда?» — смеются над им. «Вы же мне хлеба-то не дали. Я пошёл хлеб добывать. Вот поглядите: у меня такая клюка есть. Я надостаю: с той стороны — мягкой, да с другой — пирог дак вот котомку-то надостаю на нидилю, я живу! Она у меня роботница!» — «Ой, Оля, да чё ты это?! Пойдём посмотрим мы!» — «Идите смотрите!» Пришёл, а знает, чёго куда розбрасывал; котомку надоставал этого хлеба, полну котомку, завязал и пошёл. «Оля, ты продай нам эту клюку! Нам очень интересно, и мы бы станем доставать!» Вот уж им... «Не дам, вы мою кормилицу заберите, а я, чё, как жить-то буду? Вы мне хлеба-то ведь не дали!» — «Оля, продай!» — «Ну да уж шут с вами, давай по сту рублей с брата, дак продам!» Ну вот оне дали, дали по сту рублей с брата, двести рублей дали.

Ой, им не терпится. Утром стали, пошли, тоже взели мешок, взели эту клюку, чё. В сучье заложили на первом пне — клюку изломали. Тыфу! Этот Васька и говорит: «Никола, ведь он нас обманул, обманул!»

А у Оли отелилась коровушка. Телёночка уж выкормил, надо резать. Тогда всё из-под коров резали, телят, не кормили их год. Зарезал телёночка, из шкуры сплёл плётку, а пузырь надул кровью, налил. И вот жена села... А чё, зарезали, ак свежины в печке всего нажарено, мяса и все-го. «Давай, братья придут, угощать будем!» Она села прести, пузырь под пазуху привязал с кровью жене. Вот приходят братья. «Давай-ко, жена, собирай на стол! Братья пришли в гости, дак собирай!» — «Ой, надо, дак собирай сам, буду я ещё и их кормить да собирать», — заругалася. Ах, ни слова ни ричи, соскакиват, нож схватил — бабе хресь! Баба пала, кровью вся облилася по полу. Вот эту плётку снимает. Оне: «Ой, Оля, ты чё из-за нас наделал! Ой, ой, ой!» — «Ничего, сейчас соскочит! Всё в порядке будет!» Вот плётку снимает, по бабе — раз! «Плётка-живушка, живи, моя женушка! Плётка-живушка, живи, моя женушка!» Женушка соскочила. Всё очистила, всё с себя сняла, чистое одела, на стол скатерть постлала, всего на-тащила, тут чего в пече было, хлеба нарезала, всё! «Давай угощайтесь!» — «Оля, ты продай нам эту плётку!» — «Не

продам, она, может, ещё, она ведь... вдруг не поправишь её, давай!» — «Нет, Оля, продай!» — «Ну дак давайте по сту рублей с брата!» Оне опять давали. Вот тебе раз!

Чего, пришли, ножи точат. Жёны и думают: «Чего оне ножи натачивают?» Вот и заставляют такоё сделать, штёбы им уж никак не сделать. Ой, оба схватили ножи — баб зарезали! С неё (?) взяли плётку, дули-били, били, били! Жёны умерли, дак чё! Схоронили жён. «Ох, Оля, ты нас обманул опеть! Мы тебя теперь утопим!» — «Ак ведь чё, вы сами захотили, дак я ведь вам не навалил!»

Взяли в мешок завязали его и понесли на реку топить. А топора-то не взяли. От, постояли, Микола Ваське говорит: «Васька, бежи давай за топором, я побуду с им». Он убежал, да долго его нет. А Микола постоял, постоял — ему надоело, и он побежал. А Олю оставили в мешке. Вот он и ревёт в мешке-то: «Не судить, не рядить — ладят в прорубе топить! Не судить, не рядить — ладят в прорубе топить!»

Ехал в то времё как раз судья. И кошевая росписана красиво да на паре коней ехал. Вот, судья остановился. «Да штё такое, я же судья, россужу-рорежу!» Давай, мешок розвезал, Олю выпустил, а сам в мешок залез. Оля мешок завязал, на коней сел, поехал, уехал. Братьям-то встрету-то не попал, проехал до дому-ту. Коней в кошёвке поставил в сарай и сам смотрит в окошко.

А братья с топором прибежали, прорубь россекли, мешок — в воду, судью утопили — суди да ряди! Домой идут, а он выпелился в окошко, смотрит. Братья идут, Микола и говорит: «Васька, никак Оля! Чего, мне манит ли, чего ли Оля?» Оба смотрят — Оля, Оля! «Ну, пойдём посмотрим». Ну пришли: «Оля, да мы же тебя утопили!» — «Ой, да разве меня вам утопить?! Вы когда бросили, я, — говорит, — там коней выбирал, буру да ковуру, буру да ковуру. Там много шибко коней, ак мне понравились бура да ковура. А ишь вот на паре приехал, росписанная кошёвка!» Ой, сходили, посмотрели — правда, так и есть! Васька Миколе говорит: «Давай, Микола, и мы пойдём скочим в эту полонью, ак там выберем коней!» Чего, ушли, скочили — всё и осталось Олино: жён нет, только робята. Всё — Олино хозяйство, всё Олино осталось! А тех — всё покончено! Ну вот всё! (ФА СыктГУ, 04106-29).

3. СКАЗКА О ЛОВКОМ ВОРЕ

Слыхали сказку, как отец сына воровать учил? Так научил! «Давай, — говорит, — сынок, пойдём. Вон, видишь, стоит дерево, там, — говорит, — птичка сидит на яицах. А я, — говорит, — вылезу, возьму яица, и она не слыхает». Он пока залез, яица-то взял, слез — «Вот, видишь, она сидит и не слыхала! Я, — говорит, — у ёй украл яичко-то! и всё в порядке!» А отец [сын?] говорит: «А ты взгляни-ко на свой сапог, — говорит. — Посмотри-ко!» — говорит. Он сумел в тот момент по-из-под подмётки подкладку взять от сапога, у отца, когда он яица брал. Тогда он его обнял, поцеловал: «Ну, — говорит, — ты меня превозошёл, отправляйся, куда тебе надо». И он пошёл, и где чего ему надо — так он невпроход воровал.

В одно селенье пришёл. У купца была девушка очень хорошая. Эта девушка ему понравилась, он всё заглядывал на её. И стал от его всё воровать: то украдёт, другое украдёт, ну вот. А он не знает, кто вор, как поймать.

Взял да насыпал монеток на дорогу — кто за этой монеткой (а по обе стороны поставил стражу) кто наклонится, тот и вор, кто монетку наклонится, возьмет, тот и вор. А

он заделался кирпичником, фартук наложил — этот парень — глину таскаёт, воду таскаёт, а там под сапог подклейку, все эти денежки собрал, все монетки собрал, а стража никого не видала — монеток не стало. Эту стражу, кто караулил, тому дали... купец наказал их. Ну ладно.

А всё ворует, всё тереётся. Давай, сделал мешочек, монеток насыпал золотых — и мешок на дорогу. «Хто этот мешок возьмёт, тот и вор!» А он это опять вор узнал. Взял высушил костюм — одна сторона чёрная, вторая — светлая. И так же шапку — одна белая, светлая сторона у шапки, а вторая — чёрная. А взял серого коня. В одну сторону, на котором боку светлый костюм, дак намазал сажей коню, штё вороной конь, а на котором белой — этой серой конь — опять чёрной костюм. Ехал — на ходу этот мешочек схватил, наскочь уехал. Стража по обе стороны караулили, по обе стороны эти были, стражи, караульщики. «Вот, такой-то всадник на вороном коне в белом костюме ехал!» А вторые опеть: «На сером коне в чёрном костюме ехал!» Спорят. «Вы, наверное, так согласились — украли сами!» Это купец говорит. Ну ладно. Больше он уж не знает.

А там другой купец, неподалеку с им жил, они с им гуляли и праздничели. А тот хвастается: «У меня ничего не тереется!» И вот он сделал задачу. Если от того купца хоть вешик какую ко мне принесёт вор, я дочь отда姆 за вора.

Ой, он опять это всё узнал. Взял толуп, выворотил кверху шерстью, напривязывал воркунцов (а тогда ведь свету такого не было; хоть и купцы, богато жили, а всё равно) — и сам сделал, такую маску сделал, сделал рога наложил и под кровать спрятался. А когда темно-то стало, выкатился середь полу и закатался, а воркунцы бречат-стучат — да эко-то наказаньё! А у их детей-то не было, у купца у того. «Давай, — говорит (а сундук-то большущой), — давай залезем в сундук, спречемся от этого, от чёрта!» В сундук-от залезли.

А ему то и надо. Ой, соскочил, сундук верёвкой перевязал и этот сундук взвалил на себя, унёс тому купцу, поставил на крыльцо. А там щелочку оставил, штёбы оне не задохлися.

Утром купец выходит на крылечко — ой! А он узнал сундук-от. Надо же, сундук стоит от того купца! Взял, посмотрел, открыл сундук-от — и сам купец с купчихой тут сидят в этом сундуке. Ну, тогда пришлось... этот вор объявился, и отдал этот купец девушку за его замуж, и свадьбу справил — уж богатая свадьба была. Я тоже была там, очень хорошо было. И стали жить. И всё (ФА СыктГУ, 04106-3).

Примечания

¹ См. также публикацию сказок из репертуара А.М. Соловьевой в: ЖС. 2011. № 2. С. 11–15.

² Устное сообщение К.Е. Кореповой. Выражаем глубокую благодарность К.Е. Кореповой за ценные консультации и соображения, высказанные при знакомстве с текстами данных сказок.

Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

ФА СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского гос. ун-та, Вилегодское собрание.

Публикация
Т.Н. БУНЧУК, канд. филол. наук,
Е.А. ШЕВЧЕНКО, канд. филол. наук;
Сыктывкарский гос. ун-т

О ведьмах, колдунах, волколаках и «знающих» Полесья

Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80—90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 648 с. — (Studia philologica).

Вышел в свет первый том «Народной демонологии Полесья», открывающий четырехтомное издание мифологической прозы украинского и белорусского Полесья, а также примыкающих к нему западнорусских Брянской и Калужской областей — полевых материалов Полесского архива Института славяноведения РАН, собранных в 1980—1990-е гг. под руководством академика Н.И. Толстого. Материалы Полесского архива многократно цитировались в различных исследованиях; данное издание включает все тексты по демонологии, хранящиеся в названном архиве (около 8 тыс. единиц). В Полесском архиве представлены записи по народной демонологии из 106 сел Украины, Белоруссии и России, что само по себе уникально. Подобного по территориальному охвату собрания полесского материала нет, и издание представляет его в полной мере.

Во вступительной статье к 1-му тому составители пишут о том, что во 2-м томе будут содержаться рассказы о персонажах, генетически связанных с душами умерших людей. Третий том планируется посвятить вредоносной деятельности «знающих» людей, мифологизированным явлениям (вихрь, клад и др.), а также персонификациям человеческих состояний (страх, болезнь, смерть и т.д.). В 4-м томе читатели познакомятся с рассказами о духах домашнего и природного пространства, о чёрте и о других демонических существах.

В итоге, когда проект завершится, в чем мы нисколько не сомневаемся, он фактически станет систематизированным собранием мифологической прозы Полесья, позволяющим познакомиться практически со всеми ее персонажами (практически — поскольку сами авторы пишут о том, что не все поверья исследуемого региона нашли отражение в представленном издании, например, «отсутствуют в записях ...» архива поверья «... о так называемом "неразмленном рубле"» (с. 18). и др. Подобные лакуны, конечно, не являются свидетельством несовершенства полевой работы собирателей. Это, прежде всего, указание на чрезвычайное разнообразие полесской

традиции, ее актуальность, активное бытование и в наши дни, в чем нам самим приходилось неоднократно убеждаться во время собственных полевых исследований.

Том озаглавлен «Люди со сверхъестественными свойствами». Авторы книги пошли привычным для исследователей народной мифологии путем систематизации текстов через персонаж. Указатели сюжетов быличек и бывальщин о мифологических персонажах, подготовленные С.Г. Айвазян (при участии О. Якимовой), В.П. Зиновьевым (по материалам Восточной Сибири), Н.А. Гордеевой (по материалам Омской обл.), Н.К. Козловой (былички о змее и змеях) и другими исследователями, дают возможность проанализировать сюжетику русской мифологической прозы, выявить общие и локальные особенности отдельных традиций и т.д. Встроенный в собрание текстов «Указатель» позволяет быстро ориентироваться в материале, сопоставлять полесские тексты с записями из других славянских регионов.

Открывается книга предисловием, в котором Полесье характеризуется как «один из наиболее интересных в этнокультурном отношении регионов Восточной Славии» (с. 8), излагается история его изучения, а также рассказывается о формировании этнолингвистических методов исследования, о принципах описания полесской народной демонологии. Всё это дает возможность оценить работу, проделанную авторами, как широкомасштабное, многоуровневое исследование, охватывающее все сферы, относящиеся к демонологии и шире — к фольклору данного региона.

Однако сами по себе относящиеся к мифологическим персонажам тексты, опубликованные в издании, неоднородны в жанровом плане. Кроме собственно быличек в сборнике опубликованы поверья, устойчивые выражения, правила поведения и их мотивировки, магические приговоры, описания некоторых обычаем и обрядов. Нам представляется, что, учитывая характер и специфику этнолингвистического исследования, это вполне уместно.

В книге семь глав: «Ведьма», «Колдун», «Колдунья», «Залом», «Знахарь, знахарка», «"Знающие" люди», «Волколак». Каждая из глав открывается вступительной статьей, характеризующей представления о персонаже в полесской мифологии, принципы номинации, основные мотивы. В сборнике удачно совмещен тематический и географический принцип подачи материала. В соответствии с особенностями полесского региона авторы располагают в каждой главе тексты с севера-запада на юго-восток. Это позволяет определить популярность

и распространенность мифологических персонажей в различных областях Полесья, составить представление о бытованиях того или иного сюжета и мотива.

Самостоятельную ценность представляет собой исключительно подробный аппарат книги, где помимо обычных библиографических сводок приводятся список сел и информантов, список собирателей, программа Полесской экспедиции по демонологии, указатель мифологических мотивов тома, словарь диалектных и трудных для понимания слов, словарь календарной, мифологической лексики. Все это упрощает исследователям мифологии работу по анализу мифологических текстов региона.

Особенно хочется подчеркнуть, что составители отдали абсолютное первенство среди людей со сверхъестественными способностями собственно ведьме. Они детально характеризуют материал Полесского архива, относящийся к ведьмам, делая вывод, что полесская ведьма по основным признакам совпадает с одноименным персонажем восточнославянской мифологии, специфичными признаются только такие особенности, как двоедущие, смертоносный взгляд и др. В конце дается ссылка на труды исследователей, рассматривавших в своих работах образ полесских и восточнославянских ведьм. Здесь же авторы предлагают читателям схему описания персонажа, по которой выстраивается весь публикуемый материал, что облегчает восприятие такой огромной массы текстов, делает их более доступными и помогает ориентироваться в системе сюжетов и мотивов.

Следующие главы строятся по тому же принципу: научный комментарий, общие сведения о терминологии персонажа, схема описания и сами тексты. Нельзя не отметить, что схемы описания от персонажа к персонажу варьируются. Так, если «схема ведьмы» содержит 10 пунктов, в каждом из которых до 12 подпунктов, то в «схеме колдуньи» всего 6 самостоятельных пунктов, при этом комментарии, относящиеся к колдунье, отсутствуют в связи с тем, что они даны в главах, посвященных ведьме и колдуну. Здесь пункты схемы представлены единственными текстами, что говорит о значительно меньшей популярности данной номинации. И в связи с этим возникает вопрос: оправданно ли включение номинации «колдунья» как отдельного персонажа низшей мифологии Полесья с учетом размытости данного образа, что признают и сами авторы книги?

Четвертая глава «Залом» посвящена не собственно людям со сверхъестественными способностями, а результату их действий, т.е. пучку скрученных ко-

лосьев в поле (залом), при помощи которых ведьма или колдун насыпает порчу. Особенностью залома в Полесье является его направленность на человека, а не на урожай. В большинстве рассказов о заломе повествуется о действиях ведьмы или колдуна. Но кроме них залом могли делать русалка и полевые (в материалах архива, видимо, всего два текста, в которых говорится об этом).

Пятая глава книги посвящена знахарю и знахарке (*шептуну* и *шептухе*). В научном комментарии говорится о размытости и смешении данных персонажей и с ведьмами, и с колдунами, о неразличении функций вреда-помощи. Схема описания персонажа также значительно уступает ведьме и колдуну.

Самая развернутая схема описания относится к «знающим людям» (профессионалам, странникам, этнически чужим) — это шестая глава книги. Наличие сверхзнания у разных профессиональных групп — отличительная черта Полесья. Огромный интерес представляет и последняя глава первого тома — «Волколак». Поверья о человеке-оборотне известны не на всей территории Полесья, но при этом большинство мотивов, представленных в издании, являются общими для восточнославянских и польских нарративов. Данные тексты также отчасти отсылают нас к уже рассмотренным персонажам: ведьме, колдуну, «знающему». Однако обилие текстов и отнесенность к волколаку различных категорий людей позволили исследователям выделить волколака как отдельный персонаж с присущими лишь ему функциями и мотивами.

Благодаря данному исследованию у читателя складывается ясная картина бытования в Полесье демонологических представлений. Книга является неоценимым источником изучения демонологических персонажей восточнославянских народов. Основная заслуга авторов состоит в том, что кроме введенных в научный оборот новых материалов ими предложен новый принцип их публикации.

«Народная демонология Полесья», продолжая исследования славянской демонологии, начатое еще в работах А.Н. Афанасьева, П.В. Шейна, В. Шухевича и др., с одной стороны, является завершающим и обобщающим трудом по демонологии Полесья, с другой стороны, дает новый импульс собирателям и исследователям мифологической прозы пограничных российских, белорусских и украинских областей.

М.А. МУХИНА,

старший преподаватель Брянского гос. ун-та им. акад. Н.Г. Петровского (филиал в г. Новозыбкове)

Первый выпуск серии «Фольклор Кубани»

В.В. Воронин. Христианские легенды. — Краснодар: Традиция, 2010. — 112 с. — (Фольклор Кубани).

В 2010 г. вышел в свет первый выпуск серии «Фольклор Кубани» — подготовленный В.В. Ворониным сборник «Христианские легенды». Как отмечено в предисловии, выбор жанра легенды для представления в выпуске, открывавшем новую региональную серию, неслучаен. Он обусловлен, с одной стороны, тем, что кубанские христианские легенды в основном публиковались лишь до революции в изданиях, ставших сегодня библиографической редкостью («Кубанские областные ведомости» за 1900 г., «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» за 1883 г., «Етнографічний збірник» за 1896 г.). С другой стороны, обширный пласт народных легенд был зафиксирован Кубанской фольклорно-этнографической экспедицией Научно-исследовательского центра традиционной культуры «Кубанский казачий хор» в 1985—2009 гг. (научный руководитель проф. Н.И. Бондарь) — и материал этот столь разнообразен и колоритен, что вполне закономерно именно им представить нарративную традицию региона. В сборник, помимо текстов, перепечатанных из дореволюционных источников, вошли новые записи, сделанные на территории Краснодарского и Ставропольского краев, Республики Адыгея и Карачаево-Черкесии (всего 67 текстов). Такая региональная подборка, безусловно, будет полезна фольклористам, поскольку при возросшем интересе к изучению фольклорной несказочной прозы, форм бытования повествовательной традиции и механизмов ее трансформации новый полевой материал всегда оказывается более чем кстати. И можно только приветствовать инициативу кубанских коллег, подаривших читательской аудитории сборник легенд, в котором наглядно проявляются как общие (восточнославянские и общерусские) черты жанра, так и его региональные особенности (как географические, так и конфессиональные). Таким образом не только расширяется текстологическая база легендарных сюжетов, но и появляется возможность сравнивать их локальные варианты, которые публиковались в последние годы, в том числе на страницах «Живой старины»¹.

Тексты в книге сгруппированы в несколько разделов: «Легенды о происхождении мира», «Легенды о животных и

растениях», «Соционормативные легенды», «Духовно-нравственные легенды», «Старообрядческие легенды». Таким образом, перед нами традиционно выделяемые для жанра христианской легенды тематические блоки; кроме того, отдельно представлены тексты, записанные от старообрядцев-липован Краснодарского края.

Состав легенд отражает в основном сюжетный корпус восточнославянской «народной Библии» (представлены варианты повсеместно распространенных легенд о происхождении гор, о лунных пятнах, о превращении человека в аиста, медведя и крота, о кошке — спасительнице Ноева ковчега, о появлении одноглазой камбалы, о дрожащей осине, о том, почему люди не знают срока своей смерти, о «собачьей доле» хлеба и т.п.). Отметим, что в книге представлен целый ряд интересных вариантов «классических» сюжетов — при этом очевидно, что своеобразие кубанской традиции — это отнюдь не всегда результат инноваций (когда архаический сюжет меняется/разрушается/варьируется под влиянием современности); оригинальные версии встречаются и среди текстов XIX в., republикованных в сборнике.

Например, в легенде о происхождении гор говорится, что земной рельеф — это дело рук ангелов, которые, желая угодить Богу, «так сдвинули землю, что она покоробилась и образовала горы» (с. 9). В славянской традиции более распространены версии, согласно которым рельеф появляется в результате творческой деятельности самого Бога, но чаще — чёрта, оплевавшего, изрыгнувшего и истоптившего изначально гладкую и ровную землю². Таким образом, перед нами трансформированный вариант дуалистического сюжета (в настоящий момент корпус текстов, содержащих народно-христианскую трактовку дуалистических мотивов, насчитывает несколько сотен), не имеющий аналогов.

Оригинальный мотив представлен в легенде о превращении в птиц людей, нарушивших запрет и заглянувших в мешок с «гадами», — в кубанской легенде это две женщины (а не один человек, и очень редко когда это — женщина!), получившие мешок от св. Петра (а не от Бога, как в большинстве вариантов) (с. 14—15).

Не имеет аналогов и легенда о происхождении любой собаки (с. 18: Бог сотворил одноцветных собак и одну совершенно голую; Адаму не понравилась голая собака, и он оплевал ее, в результате чего она покрылась разноцветной шерстью) — обычно появление шерсти у собаки объясняется тем, что шерсть ей дал сатана (мотив восходит к апокрифи-

ческому «Сказанию, как сотворил Бог Адама» или реже — Бог (украинская версия)³.

Столь же уникальным следует признать вариант сюжета о происхождении паука: в паука превращен некий пажень, слишком рьяно отгонявший мух от Христа и апостолов (с. 19: ап. Петр, выведенный из терпения, ударил его кулаком в спину, а Господь благословил: «Лови же ты мух до конца света», — с тех пор паук горбат и постоянно ловит мух).

Любопытен вариант сюжета об Исходе: «Когда погоня была за Господом, он море раздвинул, перешел со святыми и сказал святому Петру: "Махни рукой!" Тот махнул рукой, море сомкнулось. А погоня дьявола в середке-то и осталась». Черты стали выныривать из моря и, хлопая в ладоши, спрашивавшие, сколько лет им предстоит быть в аду. Господь ответил, что две тысячи лет (с. 36). В этом тексте Господь (Христос) и св. Петр оба исполняют роль ветхозаветного Моисея, а черти ведут себя, как мифические «фараоны» южнорусских и украинских легенд; в целом же легенда должна объяснить, почему в церкви нельзя хлопать в ладоши.

Неизвестны и параллели к старообрядческой легенде, согласно которой Михаил-архангел был раньше бесом, а потом принял от Бога «крещение землей» и стал гонителем бесов — Грозным Воеводой (с. 89–90)⁴. Это лишь немногие из «раритетов», содержащихся в сборнике. При таком разнообразии мотивов книга только выиграла бы, если бы содержала указатель сюжетов и мотивов опубликованных легенд, а также если бы к определенным сюжетам (там, где возможно) давались бы указания на их номер согласно принятой классификации (хотя бы по общеизвестному изданию «Восточнославянская сказка: сравнительный указатель сюжетов» — СУС) — это обеспечило бы специалистам возможность оперативно привлекать кубанские тексты к сравнительно-типологическим и фольклорно-ареологическим исследованиям.

Для фольклористов и этнографов данный сборник — пока единственное издание, совокупно представляющее жанр кубанской христианской легенды, и потому принципы публикации и паспортизации материала крайне важны.

При знакомстве со сборником встает вопрос — каковы принципы передачи текстов? С достаточной долей уверенности можно предположить, что старые тексты дословно перепечатаны из указанных источников. Неясным остается принцип републикации текстов из подборки М.А. Дикарева⁵. Как

пишет составитель, «работа известного этнографа и фольклориста М.А. Дикарева [...] увидела свет во Львове [...] причем на украинском языке [...] изданные М.А. Дикаревым тексты легенд вошли в сборник не полностью, а вошедшие были переведены с украинского языка на русский» (с. 5). Такое решение публикатора нужно было бы пояснить — иначе остается неясным, зачем был осуществлен этот перевод. Дикарев подготовил свои материалы по-русски, а публикаторы XIX в. перевели их на украинский? — но скорее всего опытный исследователь представил к печати диалектные тексты, среди которых могли быть и украинские записи (такова специфика Кубани как этнокультурного региона). Или перевод сделан ради удобства современного русского читателя, не владеющего украинским языком? Это тоже вызывает недоумение, поскольку в книге представлено несколько текстов, записанных на диалекте с яркими чертами украинских говоров (№ 22, 23, 44).

Второй вопрос касается принципов подачи полевых записей. Большинство текстов были явно отредактированы составителем. Для популярного издания это, возможно, плюс, для сборника научной серии — безусловный минус, особенно когда в паспорте записи дано указание не просто на экспедиционный архив, но на конкретную аудиокассету. Любой исследователь сразу задастся вопросом — что перед ним: передача звучащей живой речи, пересказ публикатора (тогда почему это не оговорено), публикация описи или фрагментов полевого дневника (опять же — почему это не указано в комментариях)? На фоне «олитературенных» текстов приятным исключением смотрятся немногие образцы народной прозы — среди них уже указанные «украинские» тексты и записи старообрядческих легенд. Но что касается последних, то здесь необходимо отметить следующее: эти тексты сохранили свое «лицо», однако и они подверглись редактированию, причем не всегда понятно, чем руководствовался редактор. Учитывая то, что все тексты, приведенные в разделе «Старообрядческие легенды», были опубликованы А.И. Зудиным в 2007 г., мы имеем возможность сравнить их с первой публикацией, где, смеем предполагать, тексты даны в виде, максимально приближенном к оригиналу⁶. В рецензируемом сборнике тексты даны с купюрами, часто в пересказе. Хотя по сравнению с другими текстами в этих легендах сохранено большее количество диалектизмов, принцип их отбора публикатором неясен. Непонятна логика замены лексических и граммати-

ческих форм типа (сначала указывается форма по публикации 2007 г., потом форма из публикации в рецензируемом издании) *был/стал, волчью/волчину, пришли в себя / образумились, вернулись/пришли, могут/можут, такой-то/такой-то, украдешь/уворуешь, нарек/наре-чили* и т.п.

Кроме того, старообрядческим текстам «не повезло» с атрибуцией. По каким-то причинам их паспортизация не внесена в общий список, хотя, судя по публикации 2007 г. в «Живой старине», у этих текстов также есть атрибуции с указанием имен исполнителей, места записи, номеров аудиокассет и пр. В результате в этом разделе одна атрибуция относится сразу к нескольким текстам (если предполагается, что они записаны от одного и того же исполнителя), что крайне неудобно при поиске нужной информации.

Хотелось бы выразить надежду, что книгу ждет второе издание, расширенное и дополненное (а в богатстве кубанской традиции сомневаться не приходится), в котором будет усовершенствован справочный аппарат — без него подобному сборнику будет трудно вписаться в круг научных источников.

Специалисты и все интересующиеся народным творчеством также с нетерпением ждут продолжения серии «Фольклор Кубани», которая, без сомнения, расширит наши знания о богатейшей культуре этого края.

Примечания

¹ См.: Легенды из станицы Динской / Публикация В.В. Запорожец // ЖС. 2003. № 2. С. 39–40; Зудин А.И. Христианские легенды старообрядцев хутора Новопокровского // ЖС. 2007. № 3. С. 11–13; Легенды липован Краснодарского края / Публикация А.И. Зудина // ЖС. 2007. № 4. С. 47–50.

² См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и comment. О.В. Беловой. М., 2004. С. 112–113.

³ Там же. С. 226.

⁴ Первую публикацию см.: ЖС. 2007. № 3. С. 13.

⁵ Дикарів М. Чорноморські народні казки й анекdoti // Етнографічний збірник. Т. 2. Львів, 1896. С. 1–50.

⁶ См. в прим. 1.

О.В. БЕЛОВА, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Рецензия написана в рамках работы над проектом «"Народное христианство" и библейская космогония: к происхождению славянских дуалистических легенд» (Программа ОИФН РАН)

Белорусская «народная Библия»

Беларуская «народная Біблія» ў сучасных записах / Уступ. артыкул, уклад. і камент. А.М. Боганевай. — Мінск: Бел. дзярж. ўн-т культуры і мастацтваў, 2010. — 166 с.

Серия изданий с названием «Народная Библия» или посвященных этой тематике пополнилась еще одним томом: вслед за болгарской¹, польской², восточнославянской (русской, по сути)³, македонской⁴ вышла в свет белорусская. Книга подготовлена известным белорусским фольклористом Е.М. Боганевой, которая не претендовала на полноту корпуса публикуемых текстов (тем более что какие-то из записей XIX в. вошли в издание О.В. Беловой). Главная «изюминка» минской публикации состоит в том, что представлены современные тексты, записанные экспедицией Белорусского государственного университета культуры и искусства в 1997—2010 гг., а также материалы, предоставленные автору минскими коллегами-этнолингвистами. Тексты отражают особенности диалекта, что не лишне.

На фоне разговоров о заметно меняющейся традиционной культуре и умирающих «классических» жанрах сборник христианских легенд дает занятную картину. Мы видим, что бытование легенд на библейские сюжеты отнюдь не прекратилось. Напротив, похоже, они не просто продолжают пересказываться, но и находятся во взаимодействии с другими фольклорными жанрами, выполняют свою основную — мотивирующую — функцию, продолжают осмысливаться и интерпретироваться. Несомненный признак актуальности жанра — его «открытость». В публикуемых записях заметны попытки носителей дополнить его сведениями, почерпнутыми из других источников (среди которых оказываются и СМИ), связать с событиями современности и недавнего прошлого. Так рождаются тексты, в которых современность рассматривается в контексте библейских событий, которые могут подгоняться под мотивационные нужды: Адаму хотелось пить — он сорвал яблоко и хотел съесть, а Ева ему сказала, что нельзя. Но Адам не послушался, и у него косточка застряла в горле (видоизмененный традиционный мотив: *кадык — адамово яблоко*). Вот так и теперь мужики жен не слушают и пьют водку (№ 37). Поскольку большинство библейских легенд носит именно мотивирующий характер (главным образом этиологический), такое использование

легендарного сюжета о грехопадении хотя и искажает его, но представляет-ся вполне логичным. В других случаях библейские события оказываются связанными со сталинскими репрессиями, Второй мировой войной, чернобыльской катастрофой и другими событиями (прежде всего трагическими), выпавшими на долю информантов.

Располагая материал, составительница постаралась повторить, насколько это возможно, структуру Библии, расширив и дополнив ее текстами, которые не укладываются в такое деление: книга содержит разделы «Ветхий Завет», «Священное предание» (тексты о земной жизни Богородицы, не имеющие параллелей в канонической Библии и основанные на апокрифических книгах), «Новый Завет» и «Свидетельства о рае, аде, загробной жизни». Внутри разделов «Ветхий Завет» и «Новый Завет» есть более дробное деление в соответствии с библейскими книгами. Разумеется, такое, наиболее очевидное, членение не всегда оправданно и вынуждает время от времени «подгонять» тексты под рубрику. Так, например, в главу «Каин и Авель» («Ветхий Завет», «Бытие») помещен текст о том, что на луне видны пятна, похожие на человеческие тела, это Правда и Кривда (№ 35D). Никакого упоминания о Каине и Авеле в тексте нет, но под № 35 помещены еще три записи (№ 35A—35C), где говорится, что эти пятна — Каин, убивающий Авеля. В сущности, запись про Кривду и Правду можно было бы вообще не помещать сюда, коль скоро речь в книге идет именно о библейских сюжетах, но, видимо, соблазн дать такой вариант оказался слишком велик. Впрочем, систематизация фольклорных записей, особенно если в основе ее лежит внефольклорный принцип, и попытка соотнесения массы разнородных устных текстов с одним или несколькими книжными, неизбежно вызывает затруднения и вопросы.

Еще одна проблема, вставшая перед Е.М. Боганевой (как и перед всеми, кто работает с этой тематикой): где граница между фольклорной легендой и индивидуальным пересказом (или интерпретацией) прочитанного или услышанного библейского текста? Можно ли считать фольклорной легендой текст, в котором пересказывается тот или иной библейский эпизод без существенных искажений? Автор рецензируемой книги решает для себя этот вопрос положительно и размещает пересказы вместе с легендами, делая в ряде случаев комментарии в постраничных сносках. Такой подход специально оговорен во вступительной статье, где не только отмечается право-

мерность публикации вперемешку легенд и пересказов, но и обсуждаются уровни их фольклоризованности. Е.М. Боганева выделяет несколько типов: пересказы-копии, пересказы-уточнения (фольклорная концовка такого пересказа конкретизирует оригинал с точки зрения дидактики или «справедливости» финала), пересказы с этиологическим выводом, пересказы-интерпретации, пересказы-контаминации (с. 8—11). Таким образом, круг народных библейских текстов расширяется, и мы можем видеть соотношение «классических» легенд и новых образований, которые, вероятно, со временем трансформируются в собственно легенды.

Нельзя не отметить не сразу бро-сающуюся в глаза, но крайне важную особенность издания: в сведениях об информанте, как правило, указывается его вероисповедание. Этот фактор иногда играет очень важную роль в формировании как репертуара одного человека, так и в структуре самих текстов. К примеру, легенда о цыгане, укравшем гвоздь во время распятия, в одних вариантах говорит, что это был пятый гвоздь, а в других — четвертый (№ 126). При этом тексты, где говорится о пяти гвоздях (№ 126 D и E), вполне понятны: цыган украл пятый гвоздь, который хотели забить Христу в сердце/голову, поэтому Христос остался жив, а цыгану разрешено красть. Там же, где речь идет о четырех гвоздях, эта ясность отсутствует: цыган украл четвертый гвоздь, поэтому ноги прибили одним, положив одну ногу на другую, — якобы Спасителю стало оттого легче (№ 126 A и B). Именно указание на вероисповедание информанта проясняет ситуацию: четыре гвоздя упоминаются в текстах, записанных от католиков, а пять — от православных. Для католической иконографии распятия характерно изображение ног, прибитых одним гвоздем, так что в памяти информантов осталось актуальное число 3 (четвертый гвоздь не забит в голову/сердце, а украден), в то время как сама эта мотивировка утрачена, в текстах же, рассказанных православными, сохранилось и значимое число гвоздей (4 на распятии плюс 1), и мотивировка. Бросается в глаза также, что в книге нет текстов, записанных от старообрядцев и баптистов, которых много в Белоруссии.

Заслуживают внимания отнюдь не только сами легенды, но и вступительная статья, а также сопровождающий их справочный аппарат. В статье кратко, но вполне глубоко рассматривается само явление, получившее в последнее время наименование «народная Биб-

лия», специфика текстов, ее формирующих, краткая история вопроса,дается характеристика публикуемых текстов. В отношении их Е.М. Боганева высказывает мысль, что это разножанровые тексты: отчасти этиологические и эсхатологические легенды, «связанные с народной интерпретацией Священной истории», отчасти пересказы библейских событий, близкие к оригиналу или видоизмененные, отчасти — рассказы о самой Библии, описания ее как особой книги (с. 8). Такая характеристика вступает в некоторое противоречие с определением, данным в самом начале статьи, где сказано, что «нарративы "народной Библии" — неканонические повествования о событиях Священного писания» (с. 4). Неканоническими по сюжету они являются далеко не всегда: близкие же к тексту пересказы библейских эпизодов могут быть сочтены неканоническими только по форме (собственно пересказ, а не текст Библии как таковой) — тут есть некоторая неясность с пониманием слова *канонический*. Уместно ли вообще говорить о каноне применительно к устным текстам? Похоже, данное в начале статьи определение — не столько попытка дать действительно точную характеристику этим текстам, сколько пояснить суть издания для тех, кто совсем далек от этой проблематики, в то время как научные рассуждения «запрятаны» в глубь статьи.

Складывается впечатление, что автор книги пыталась сделать ее интересной, полезной и понятной одновременно для научного сообщества и для «широкого читателя» — желание столь же понятное и оправданное, сколь и трудно осуществимое. В результате все примечания вынесены в постраничные сноски, хотя в ряде случаев очень хочется видеть отдельный и целостный комментарий. Сам характер этих сносок тоже, как кажется, неровен: иногда комментируются абсолютно очевидные вещи. Например, к фразе «Он (Христос. — А.М.) обрезанный и крещеный, значит он мусульманин и христианин» дается комментарий, что, по мнению информантки, евреи — мусульмане (сноска 95 на с. 91). Напротив, некоторые необходимые примечания отсутствуют. Так, приводится рассказ о чуде с пшеницей: Богородица спряталась с Младенцем в пшенице, когда мужик только сеял ее. Пшеница тут же выросла и созрела. Мария велела мужику сказать преследователям, что она прошла мимо, когда тот только сеял. Преследователи решили, что не смогут догнать беглецов, и вернулись назад. Заканчивается рассказ словами: «Это такая у

нас колядка была», — и читатель вправе ждать пояснения: действительно, на белорусско-польском пограничье распространена колядка на этот сюжет, информант явно об этом знает и пересказывает ее как легенду, что само по себе примечательно в жанровом отношении. Но сноска в этом месте отсутствует. Та же ситуация и с указателем. Едва ли надо говорить, что для книги, в которой собрано значительное количество небольших по объему текстов (165 сюжетов, многие из которых представлены двумя-пятью легендами), указатель сюжетов или мотивов остро необходим. И он есть в этой книге. В основной рубрикации указатель мотивов повторяет оглавление, настолько, что иногда теряется собственно мотив: так, вслед за оглавлением указатель содержит разделы «Каин и Авель» (с. 152), «Илья-пророк» (с. 154) — едва ли это можно назвать мотивами. Не совсем понятно решение автора выделить в каждом разделе указателя самостоятельный подпункт «Этиологические мотивы» — при необходимости такого выделения скорее следовало бы сделать отдельный дополнительный указатель к текстам — по функциям мотивов: этиологические, эсхатологические, ономастические и пр.

Азарт объять необъятное и вложить в отведенные 165 страниц как можно больше крайне понятен, хотя всегда в таких случаях приходится мучительно себя ограничивать. Остается лишь пожелать создателю столь важного и в высшей степени интересного сборника больших тиражей (эта книга вышла в 250 экземплярах), объемов (против нынешних 9,6 а.л.) и новых полевых открытий.

Примечания

¹ Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с толкования / Съст. А. Георгиева. София, 1993; Бадаланова Ф. Болгарская фольклорная Библия // ЖС. 1999. № 2. С. 5—7.

² Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

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

⁴ Вражиновски Т. Македонска народна Библија. Скопје, 2006.

А.Б. МОРОЗ, доктор филол. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Работа написана в рамках проекта «Мифологические и легендарные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ РГНФ, 11-24-01002а/Бел)

Размышления о былинном стихе

М.А. Лобанов. Стих былины. Метрика — Семантика — Генезис. — СПб.: РИИИ, 2008. — 192 с.; нот.

Живая былинная традиция пресеклась на глазах нашего поколения. Я давно комплексую по этому поводу: ведь мог застать последних сказителей. Мне довелось хорошо знать Дмитрия Михайловича Балашова. Ну чего бы не поехать с ним на Печору в 1964 г.? Он вернулся оттуда с уникальными записями былин. Мог ли я предполагать, что судьба подарит мне возможность услышать подлинную былину?

В августе 2009 г. во время Кенозерских чтений вместе с Ю.И. Смирновым мы оказались в д. Зехново. Здесь он бывал не раз. Интересно было услышать от маститого фольклориста, что в этих местах некогда утвердился своеобразный куль Добрыни. Но кто егопомнит сегодня?

Участники чтений — и Юрий Иванович в их числе — ушли вперед. Я замешкался, озирая пейзажи, и отстал от группы. Вижу: на завалинке возле амбара сидит дородный старик. Заговорил с ним. И спросил — наугад, не надеясь на положительный ответ: «А вы былину спеть не сможете?»

И вдруг старик запел!

Я сделал всё возможное, чтобы привлечь на место события Юрия Ивановича — и уже в его присутствии повторил свою просьбу. Юрий Иванович одернул меня: слово *былина* в этой ситуации неуместно — оно ведь литературное.

Так или иначе, но Юрий Иванович, не веря своим ушам и одолевая начальный скепсис, собственноручно записал в мою записную книжку — не было с ним полевой тетради, дело это давнее и оставленное — чудесный зачин:

Матушка Добрыне наказывала,
Государыня боярене¹ наговаривала:
«Ты не езди-ко, Добрынюшко,
в чисто поле гулять,
Не выручай полонов русских».

Кто поверит, что чудо вскоре повторится — и снова потому, что я оторвался от коллектива. Все ушли за бугор к поклонному кресту — я остался у своей любимой часовни Иоанна Богослова. Часовню нам открыла пожилая женщина с лицом, излучающим невыразимую доброту. Она терпеливо сидела на крыльячке. Я затеваю с нею разговор: «А вы про Добрыню знаете?» — «А ты спус-

тись...» Снова пришлось искать Юрия Ивановича. И снова в записную книжку легли слова зачина:

Матушка Добрынушке наказывала,
Государыня Добрыне наговаривала...

С благодарностью назову имена кенозёров, как бы воскресивших для меня ушедшее: это Никита Максимович Болознев (1920 г.р.) и Анна Александровна Семёнова (1928 г.р.).

Говорю с гордостью: я слышал, как звучит былина в устах народа. Впечатление ошеломительное! Интонационные и метрические переливы былинного стиха передать письменная фиксация не может. Отсюда неполнота и неадекватность того, что мы знаем о былинах, знакомясь с ними визуально — по книжному тексту. Былины надо слушать. Это явление и вербальное, и музыкальное. В неразрывном единстве двух этих моментов меня убедила книга М.А. Лобанова «Стихи былины». В его лице счастливо сочетаются стиховед и музыкoved. Скажем прямо: подобный союз — явление редкое. М.А. Лобанов справедливо пишет, что филологи избегают нот, испытывая к ним неприязнь (с. 50). Принципиальной особенностью его книги является опора на фонограммы, на не столь уж частые случаи публикации былинных текстов, которые сопровождаются нотировкой. Ученый помогает нам услышать былины.

Предшественников у М.А. Лобанова мало, фактически он поднимает целину. Определенные ассоциации его методологическая установка вызывает с поэтикой русского конструктивизма. М.Л. Гаспаров определял стих былины четко и однозначно: «нормальный тактовик». Уместно вспомнить, что само понятие тактовика было введено конструктивистом А.П. Квятковским в 1928 г. — и он, и его собрат по цеху И.Л. Сельвинский подчеркивали в этой метрике ведущую роль акустической составляющей. Тактовик на глаз и тактовик на слух — существенно различаются. Сельвинский читал свои тактовики *всем телом*, стиху передавались мышечные сокращения. Колебания воздуха тут очень важны. Вот и вокруг сказителя создавалась вибрирующая атмосфера. М.А. Лобанов не только напоминает нам об этом, но и пытается восстановить — выявить, донести до нас — музыкальное измерение былины. Тактовик звучит монотонно, однообразно? Совсем не так! При его скандировании конструктивисты использовали свободный темп *rubato*. Он отчетливо прослушивается и в былинах.

Звуковой мир былин поражает своей неисчерпаемой вариативностью. Надо быть музыкально глухим человеком, чтобы утверждать, что былина бедна и заунывна (например, Н.Г. Чернышевский считал, что в монотонности былины отражена монотонность крестьянской жизни).

Былине свойственна многозвучность. Сказитель мог петь *на разный лад*. Сменялись не только сюжеты, но и виды напева, характеры ритмов. М.А. Лобанов показывает, как щедр на проподии стих былины — сколько в нем граней, переходов, переливов, неожиданных сочетаний и смелых смещений. Но какова природа этого разнообразия? Оно хаотично или космогенно? Есть ли в нем скрытые закономерности? Схожие вопросы некогда поставил искусство-вед и стиховед Валериан Адольфович Чудовский, продолжателем которого можно считать М.А. Лобанова. Чудовский утверждал, что «исследование стиха как формы есть прежде всего — классификация»². Построение таковой для народного стиха есть задача будущего. Будет ли она *филогенетической* — т.е. отразит ли эволюцию стиха? Или примет *параметрический* характер — выявит чисто системные связи? Новаторская книга М.А. Лобанова вселяет надежду, что возможно сочетание обоих подходов, считающихся альтернативными. На былинный стих М.А. Лобанов смотрит и исторически, и структуралистски. Такая дополнительность делает его методологию весьма действенной.

Автор показывает, как связаны между собой былины и вирши, украинские коломыйки и сербские погашницы, сатурнийский стих римлян и льдахатт викингов. Свидетельствует ли это об общности их происхождения или можно выводить переклички и унисоны из широко понятого единства онтологии? Книга убеждает: второй подход предпочтительней. М.А. Лобанов эскизно намечает возможные решения, однако от окончательного вывода уклоняется.

К.С. Аксаков (1817—1860) говорил, что былина вообще не имеет метра и ее трудно отделить от прозы. А.Х. Востоков (1781—1864) видел в былине акцентный стих и стопой был готов считать лишь клаузулу. А.М. Кубарев (1796—1881), предваряя штудии наших конструктивистов, первым высказал мысль о тактовой природе старин. М.А. Лобанов исподволь склоняет нас к тому, что в былине есть *всё*, что она универсальна, что к ней следует подходить плюралистически, слыша в ней реальную, тонко и сложно организованную полифонию.

Автор предлагает весьма убедительную классификацию былинного стиха. Она строится по трихотомической схеме: выделены одна трехкитовая и две двухкитовые формы. Лидирующей среди них М.А. Лобанов правомерно считает трехкитовый 13-сложник (например: *Что не ветры-то по полу развевались...*), обнаруживаемый также в таких жанрах русского фольклора, как подлюдные песни, обрядовые славления и причитания. Анапест в анакрузе — дактиль в клаузуле — колеблющееся между ними серединное ударение: таково строение этого метра, с которым в первую очередь ассоциируется былина. Сходство с силлабикой тут найти нетрудно. 13-сложник характерен для вирш. Но чуть поверни алмаз строки — и в ней внятно услышится размер хорея. Однако анастезическая анакруза при этом как бы стущается. Всё же какой подход предпочтеть — стопный или тонический? В том-то и заключается интерес, что к былине приложимы различные стиховедческие мерки. Былинный стих чудесно превращается на наших глазах. Чего стоит одна подвижность ударений! При этом слово, остраненное смещением акцента, никогда не кажется исковерканным. Подобного рода сдвиги часто переводят стих в другую метрику. И что же? При всей своей многоипостасности он сохраняет внутреннюю самотождественность. Таков именно русский былинный стих, аналогий в других системах стихосложения у него нет.

Второй стих — двухкитовый сдвоенный 5-сложник (например: *Богатырское его сердце разгорелося, / Разгорелося да распотелося*), который А.Ф. Гильфердинг называл «игривым».

До сих пор в былинном стихе мы со всей определенностью улавливали цезуру. И вдруг она исчезает (например: *С Кострюком приумиляси / С молодым гговориласи / Ехать в царство Российское...*). В стихе этого типа мы насчитываем 8—9 слогов. А.Л. Маслов назвал его «скоморошным».

Эти три былинных размера отличаются друг от друга прежде всего по своей экспрессии, а также по музыкальному строю. Вероятно, у каждого из них был свой генезис — и своя изначальная функциональность, утраченная со временем. Можно предположить, что когда-то они звучали порознь — и каждый имел свое назначение, но былина соединила их. Факт этого удивительного симбиоза — в центре внимания М.А. Лобанова: «Былинный стих — это комплекс взаимосообщающихся размеров» (с. 21).

Указывает ли эта комплексность на архаизм былины? М. Уэст полагал: древность коррелирует со свободой в выборе метра, с нестрогостью ритмической дисциплины. Это потом приведут причесанность и приглаженность, а пока стих полон турбулентностей. Он играет своей молодой мускулатурой, оковы на него не наложишь. Но ведь законен и противоположный взгляд: комплексность былины задается вовсе не первичной хаотичностью — это результат эволюционного собирания, интегрирования.

М.А. Лобанов пишет: «Во многих же народно-поэтических жанрах (в том числе и в былинах) взаимосообщающиеся размеры хаотически чередуются на протяжении одного текста» (с. 173). Так что же перед нами: хаос или космос? Взятая обобщенно и целостно, былина предстает как *живой организм*, условием существования которого является высокая степень упорядоченности. Впрочем, такой она была и в своем конкретном бытования — при всех шумах и сбоях, задаваемых как индивидуальностью исполнителя, так и совокупностью частных обстоятельств. Организм не терпит ничего чужеродного, отторгает его! В былине же всё усвоено, ассимилировано. Метрический разнобой — вовсе не мешанина, а искусство оркестровки, еще до конца не разгаданное нами; гармония, а не какофония. Наши фольклористы записывали высокоорганизованные, высокоупорядоченные тексты.

Что мы подразумеваем, приписывая былине элементы хаотичности? В связи с трехчастным 13-сложником в ирландской поэзии М.А. Лобанов пишет о том, что «хаотическое смешение строк, которые позднее отойдут к разным размерам, здесь отсутствует» (с. 179). Подразумевается наличие такого в былине. Возникает вопрос: разные размеры *выходят, вырастают из былины — или сходятся, стягиваются в ней?* Былина дифференцирует или интегрирует? Это принципиальные вопросы. Мы далеки от их полного разрешения. В былине комплексно соединились зрелые метры, пришли во взаимосвязь вполне *сложившиеся* ритмы. Не является ли кажущимся впечатление первичной неопределенности в звучании былинного стиха? Поддерживаю мысль М.А. Лобанова: перед нами комплексное явление. Но комплексность эта органическая, а не механическая — нам явлены тексты, находящиеся на высокой эволюционной ступени. Доминирует синтез.

Если представить возможность распада, то он произошел бы давным-давно, задолго до стиховой революции В.К. Тредиаковского. Это сверхабстрактная возможность. Разговор о ней уводит нас в область спекулятивных домыслов, но они небесполезны. Былинный стих резко обособлен от стиха литературного. Да, между ними масса параллелей. И всё же их развитие шло по независимым траекториям. Былина не была поставщиком олитературенных размеров, хотя имплицитно и содержала их в себе. Она такая, какая есть: целостная — при всей своей многосложности, мощно структурированная — вопреки поверхностному впечатлению мозаичности, сборности.

М.А. Лобанов показывает, что сербский и исландский эпосы не знают явления комплексности. Быть может, фольклорное там испытало на себе влияние литературного?

Известны попытки вывести былинный стих из сербского десетераца. В самом деле: прибавь к южнославянскому 10-сложнику дактилическое окончание — и путем простого суммирования получишь русский 11-сложник (*Как во стольном городе во Киеве...*). Однако правила механического сложения в поэзии не действуют. Этот одиннадцатый слог! И дактилитическая певучесть, обеспеченная им! Убери его — и получим чужое. М.А. Лобанов убедительно показывает: былина старше десетераца. Правда, имеется глубокая аналогия между былинным стихом и сербским тринацетерацием: в этом размере на Балканах звучат обрядовые песни. Связи, переклички: всё это есть. Но не менее значима самобытность — и самодостаточность — разных стиховых традиций. Вполне мыслимо их автономное становление.

В былине обнаруживается качество всевмещения: силлабика и тоника дополняют в ней друг друга. Певец, соответственно, имел вариации напева — мог их чередовать и в каком-то смысле совмещать: своеобразная диффузия двух стихотворных традиций — частое явление в былине.

М.А. Лобанов предлагает нам мысленно прочертить диагональ, соединяющую Югославию и Русский Север: это области наибольшей концентрации трехчленного 13-сложника. Вдоль этой линии мы видим характерное распределение: при движении на Запад увеличивается роль силлабики — по направлению к Востоку возрастает значение тоники. Отражает ли эта тенденция меру близости и удаленности от ареала латинской поэзии? Обычная для

нее силлабика ассимилировалась и на Украине, и в Белоруссии. Подобные контакты крайне интересны для жизни стиха. И противостояние, и взаимопроникновение — вот что мы видим при изучении двух стиховых систем. Можно ли говорить о первичности какой-то из них? Этот вопрос имеет определяющее значение в попытках раскрыть генезис былины. При его обсуждении выявились разноречивые позиции. Они стали основой для диалога, продолжающегося и по сей день.

Вот одна из проекций этого диалога: К.Ф. Тарановский считал исходным для былины стопный стих; Н.С. Трубецкой слышал в ее начальном звучании стих акцентный. Былины дают аргументы в пользу обеих точек зрения. От Трофима Григорьевича Рябинина А.Ф. Гильфердинг записал 18 былин. Вот результаты статистического исследования Дж. Бейли: 15 из этих былин сложены вольным хореем, 3 — нестопным акцентным стихом³. Один исполнитель мог свободно переходить в разные стиховые пространства.

В.А. Чудовский предложил при анализе стиха строчными цифрами обозначать длину в слогах, а надстрочными — номер ударного слога. Использовав эту методику, М.А. Лобанов приходит к заключению — доминантой в былинной полифонии является такая вариация: 4³ 4³ 5³. (В чистом виде она встречается нечасто. В былине «Дюк Степанович и Чурила Пленкович», записанной Д.М. Балашовым от Гаврилы Васильевича Вокуева, первенствует другая вариация: 3³ 4³ 5³; в причетах Ирины Андреевны Федосовой на главный план выходит вариация 5³ 3³ 5³.)

М.А. Лобанов заостряет наше внимание на узловых проблемах стиховедения. Его книга ставит массу вопросов. В основе была силлабика? Тонизация вызвана падением редуцированных гласных? Это расшатало древний стих с его тремя незыблыми опорами? Однако потом основной размер стал восстанавливаться, как бы регенерировать? Хотя былины и оказались на периферии этого процесса, но разве не свидетельствуют о нем со всей очевидностью подблюдные песни, выонцы, виноградья?

Если говорить о генезисе былины, гипотеза о ее связи с южнославянским десетерацем уже отброшена. Какой вес нынче имеет гипотеза Трубецкого—Якобсона, выводящая былину из некоего праславянского стиха? М.А. Лобанов ставит под сомнение существование такого. Какие корни мы ищем: чисто

лингвистические, исторические — или архетипические, сущностные? В первом случае надо стремиться к *монофилии* (всё из одного начала): во втором случае нас удовлетворит *полифilia* (единий архетип проявляется в параллельных, но генетически независимых линиях). Монография М.А. Лобанова инициирует выбор в пользу второго.

Трехчленный 13-сложник имеет широчайшее распространение; «вопрос о былинном трехкитовом размере совершенно перерастает рамки славянского стиха» (с. 184). Если сопоставить русскую былину со «Старшей Эддой», подобия обнаруживаются сразу. Однако несомненно, что эддический стих в значительной степени окультурен — скальды работают как литераторы-профессионалы. На несколько столетий старше его рунический стих. Именно в нем М.А. Лобанов видит наибольшее соответствие с нашим былинным стихом. Это сближение интригует и волнует.

Выскажем рискованное предположение, что наш трехкитовый былинный стих возник на основе некой культурной матрицы. М.А. Лобанов подводит нас к такой мысли: семантика стиха имеет в качестве своей подосновы мифологический ритм: «Инерция периодичности, ритмические ожидания, так много значащие в мифоэтических представлениях, переносятся и на уровень речи, уровень, так сказать, "ритмосмысла", которому подчинены разного рода сен-тации, словесные выражения мудрости и из которого со временем образуется речь, удерживающая эту ритмичность, — т.е. стих» (с. 150).

В целом книга М.А. Лобанова, дающая русской былине мировой контекст, выполняет две задачи: показывая уникальность былины, ставит вопрос об автохтонности ее происхождения, а также высвечивает предельно глубинные надгенетические связи былины с другими стиховыми системами, фиксируя значительнейшие конвергентные совпадения между ними. Это добротный, основательный, талантливый труд.

Примечания

¹ Выделено Ю.И. Смирновым.

² Чудовский В. Несколько слов к возможному учению о стихе // Аполлон. 1915. № 8—9. С. 57.

³ Там же. С. 61.

⁴ Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 231.

Ю.В. ЛИННИК, доктор философ. наук,
Карельская гос. пед. академия
(Петрозаводск)

Новый сборник коми и ненецкого фольклора

Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Кomi научного центра 1968—1973 гг.) / Сост., пер., подгот. текстов, коммент. А.В. Панюков. — Сыктывкар; Нарьян-Мар: ИЯЛИ; ЭКЦ НАО, 2009. — 500 с., нот. + CD-ROM.

Вышел в свет сборник, продолжающий публикацию материалов Фольклорного фонда Института языка, литературы и истории Коми научного центра. В издании представлены фольклорные памятники коми и ненцев, записанные в Ненецком автономном округе. Традиции ненцев и коми-ижемцев, с которыми знакомит читателя данная книга, в этом регионе тесно переплетены между собой. В сборник вошли 56 произведений, из них 8 — на ненецком языке. В ижмо-колвинской традиции, объединившей коми-ижемцев и колвинских ненцев, полвека назад не существовало отчетливых границ между ненецким и коми фольклором, между жанровыми разновидностями фольклорных произведений, как не было четкой этнической границы между исполнителями или слушателями. В 1960—1970-е гг., когда проходили фольклорные экспедиции, двуязычие и даже владение тремя — ненецким, коми и русским — языками было широко распространенным явлением среди ненцев. С другой стороны, по воспоминаниям современников, многие из коми-ижемских оленеводов владели ненецким языком, были и коми исполнители ненецкого фольклора. Вероятно, для зарождения этой самобытной традиции был необходим двусторонний волевой импульс, взаимосближение двух абсолютно разных культур — коми-ижемцы за короткий срок (конец XVIII — первая половина XIX в.) освоили оленеводство и кочевой образ жизни, а колвинские ненцы перешли к оседлости, переняли язык и обычаи ижемских коми; при этом каждый их шаг навстречу друг другу скреплялся семейнородственными узами. Уникальность ситуации связана и с возникновением особого религиозно-мифологического двоемирия, и — еще более специфического — двоемирия внутрисемейного, или, как сейчас принято говорить, гендерного: ижемки, выходя замуж за ненцев-яранов, приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, а мужчины — носители эпического мира, эпических знаний — при этом оставались ненцами. Вероятно, всё это вместе и вызвало взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики и уже не разделимой на этнические слагаемые новой традиции.

Для того чтобы дать целостное представление об этой чрезвычайно подвижной

и разнообразной музыкально-поэтической культуре, при составлении книги пришлось отказаться от привычной жанрово-тематической классификации. Как и во многих других эпических традициях, здесь нет границы между прозаическими и песенными произведениями. Также невозможно однозначно разделить эпические песни и произведения лиро-эпического характера, обрядовый и необрядовый фольклор (например, похоронные причитания-импровизации и импровизации-нураны). Несмотря на удаленность и оторванность от материнской культуры, ижемские оленеводы достаточно хорошо сохранили и фольклорную традицию Ижмы. Это прежде всего обрядовая поэзия — свадебные и похоронные причитания, лирические и игровые песни, детский фольклор.

Поскольку основной интерес собирателей был связан с носителями коми традиции, записей ненецкого фольклора не так много и связаны они прежде всего с ненцами, владеющими коми языком. Раздел «Фольклор ненцев» открывает интересный во многих отношениях двуязычный песенно-прозаический вариант эпического произведения *Си"ив Хабартаков* — Сизим Лола (*Семь Хабарты* — Семь Лосей): вначале исполнитель поет фрагмент на ненецком, затем переводит и комментирует на коми языке. Вполне вероятно, что именно такая форма исполнения предшествовала появлению monoязычной коми песенной эпической традиции. В сборнике представлены еще семь произведений ненецкого фольклора самых разных жанров.

Издание имеет комплексный характер. Все оригинальные тексты сопровождаются параллельным переводом на русский язык, публикация текстов дополнена небольшим нотным приложением. Наиболее специфические поэтические образы, этнобытовые реалии и сложнопереводимые места поясняются в комментариях к текстам или словаре. Кроме того, сборник снабжен звуковым приложением на компакт-диске, в котором представлены 25 произведений.

Издание осуществлено на средства целевой программы «Сохранение и развитие культуры Ненецкого автономного округа на 2007—2010 гг.»: научно-исследовательский проект «Фольклорная традиция ненцев и коми, проживающих в Ненецком автономном округе». Руководители проекта А.В. Панюков (Сыктывкар) и Е.Н. Распятова (Нарьян-Мар).

Книга ориентирована на читателей, чьи профессиональные интересы связаны с изучением культуры и искусства северных народов.

А.В. ПАНЮКОВ, канд. филол. наук;
Ин-т языка, литературы и истории Коми
НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования

Вторичные формы традиционной народной культуры: Материалы науч.-практ. конф. Краснодар, 26–27 нояб. 2010: К 200-летию Кубан. казачьего хора / Департамент культуры Краснодар. края; Гос. науч.-творч. учреждение «Кубанский казачий хор»; Науч.-исслед. центр традиц. культуры. — Краснодар: Традиция, 2010. — 188 с.

Данилко Е.С. Маленький провинциальный город в современной России (по материалам полевых исследований в г. Давлеканово Республики Башкортостан) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2010. — 24 с. — (Исследования по прикладной и неотложной этнологии; № 216).

X Конгресс этнографов и антропологов России. Петрзаводск, 4–8 июля 2011 г.: Тез. докл. / Ассоциация этнографов и антропологов России; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая и др.; Редкол.: В.А. Тишков и др. — Петрозаводск: [Карельский науч. центр РАН], 2011. — 565 с.

Денисов Н.Г. Старообрядческая богослужебно-певческая культура (к проблеме типологии): Автoref. дис. ... докт. искусствоведения / Рос. ин-т истории искусств. — СПб., 2010. — 44 с.

Егорова О.В. Этнография детства чувашии Волго-Уралья во второй половине XIX — первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: Автoref. дис. ... докт. ист. наук / Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова. — Чебоксары, 2010. — 44 с.

Женская история и современные гендерные роли: Переосмысливая прошлое, задумываясь о будущем: Материалы Третьей междунар. науч. конф. Рос. ассоциации исследователей женской истории и Ин-та этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Череповец, 3 ноября 2010 г.: В 2 т. — М.: ИЭА РАН, 2010. — Т. 1. — 464 с.

Заринов И.Ю. Поляки в диаспоре. Сравнительная характеристика этнической истории польских диаспор в России, США и Бразилии / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: ИЭА РАН, 2010. — 268 с.

«Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Материалы междунар. науч. конф., посвящ. 160-летию полного издания «Калевала» / Карельск. науч. центр РАН; Отв. ред. И.И. Муллонен. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. — 554 с.

Конка А., Огнева О. Праздники и будни. Карельский народный календарь / Карельск. науч. центр РАН. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. — 214 с.

Магомедханов М.М. Дагестанцы: этноязыковое многообразие и культурная идентичность: Автoref. дис. ... докт. ист.

наук: / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб., 2010. — 67 с.

Макашина Т.С., Фролова А.В., Тучина О.А. Календарные и семейные праздники Русского Севера (конец XIX — начало XX в.): Праздник в селе, праздник в семье / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. В.Ф. Шевченко]. — М.: Звезда и Крест, 2011. — 258, [2] с.: ил.

Мастыкова А.В. Женский убор населения Предкавказья в эпоху великого переселения народов (конец IV — середина VI в.): Автореф. дис. ... докт. ист. наук / Ин-т археологии РАН. — М., 2010. — 60 с.

Минибаева З.И. Народная медицина башкир Курганской области: конец XIX — начало XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / [Место защиты: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН]. — Уфа, 2011. — 30 с.

Морозов И.А. Феномен куклы в традиционной и современной культуре (креск-культурное исследование идеологии антропоморфизма) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Индрик, 2011. — 352 с.: ил.

От бытия к инобытию: Фольклор и потребительный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сб. ст. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. — СПб., 2010. — 365 с.: ил., карт., табл.

От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов / Мин-во культуры РФ, Гос. рест. центр рус. фольклора; [Сост. В.Е. Добровольская, А.С. Каргин]. — М.: [ГРЦРФ], 2010. — 256 с.

От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. / Мин-во культуры РФ, Гос. рест. центр рус. фольклора; [Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, А.С. Каргин]. — М.: [ГРЦРФ], 2010. — 436, [4] с.

Праздничные традиции и новации народов Карелии и сопредельных территорий: исследования, источники, историография // Карельск. науч. центр РАН; Науч. ред. и сост. И.Ю. Винокурова. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. — 224 с.

Пространство колдовства: [Сб. ст.] / Рос. гос. гуманит. ун-т; Ин-т высш. гуманит. исследований им. Е.М. Мелетинского. Центр типологии и семиотики фольклора; [Сост. О.Б. Христофорова]. — М.: [РГГУ], 2010. — 315 с. — (Традиция — текст — фольклор. Типология и семиотика / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов).

Романовская М.Б. История костюма и гендерные сюжеты моды. — СПб.: Алетейя, 2010. — 442 с. — (Гендер. исследования).

Славянская традиционная культура и современный мир. — Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. науч. ст. / Мин-во культуры РФ, Гос. рест. центр рус. фольклора; [Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова]. — М.: [ГРЦРФ], 2011. — 438, [2] с.

в постсоветский период: Сб. науч. ст. / Мин-во культуры РФ, Гос. рест. центр рус. фольклора; [Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова]. — М.: [ГРЦРФ], 2011. — 438, [2] с.

Текст славянской культуры: К юбилею Л.А. Софоновой: Сб. ст. / Ин-т славяновед. РАН. — М.: [Ин-т славяновед. РАН], 2010. — 504 с.

Из содерж.: С. 24—131 [Статьи раздела «Традиционная культура»].

Тюркологический сборник 2009—2010: Тюркские народы Евразии в древности и Средневековье. — М.: Вост. лит., 2011. — 383 с.

У истоков карельской фольклористики. К 100-летию В.Я. Евсеева / Карельск. науч. центр РАН; Сост. Ю.А. Савватеев, В.П. Миронова, Н.В. Чикина. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. — 70 с.

Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. — 528 с.

Чувashi: история и культура: Ист.-этнограф. исследование: В 2 т. / Отв. ред. В.П. Иванов. — Чебоксары: Чуваш. гос. кн. изд-во, 2009. — Т. 1. — 416 с.; Т. 2. — 336 с.

Nomen est omen: Сб. ст. к 60-летию Н.Б. Вахтина (от непослушных учеников). — СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2010. — 334 с.: [16] с. ил. — (Studio ethnologica; Вып. 7).

Справочные и учебные материалы

История японской культуры: Учеб. пособие для вузов. — М.: Наталис, 2011. — 368 с.: ил.

Славянская мифология: Энциклоп. словарь: А—Я. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Междунар. отношения, 2011. — 509, [1] с.: ил.

Традиционная культура Орловщины / [Н.З. Шатохина, Л.П. Хоменкова, А.А. Горбачева и др.]; Мин-во культуры РФ, Гос. рест. центр рус. фольклора; Департамент образования, культуры и спорта Орлов. обл.; Орлов. обл. публ. б-ка им. И.А. Бунина. — Т. 1: Библиогр. указ. — М.: [ГРЦРФ], 2010. — 198, [2] с.

Фольклорные тексты

Карельские народные сказки. Репертуар Марии Ивановны Михеевой / Карельск. науч. центр РАН; Сост. Н.Ф. Онегина. — Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2010. — 643 с.

Сказки народов Африки / [Сост. Г.Г. Ан-петкова-Шарова]. — СПб.: Филолог. ф-т СПбГУ, 2010. — 516 с.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Новые издания ГРЦРФ

Традиционная культура Орловщины: экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 3 т. Т. 2. — М., 2012. — 584 с.

Второй том сборника «Традиционная культура Орловщины» представляет уникальные аутентичные образцы музыкального и хореографического фольклора, а также материалы по сценическому народному танцу. Вошедшие в книгу статьи знакомят читателя с современным состоянием праздничной культуры региона, с собирательской и организационно-творческой деятельностью учреждений культуры, исполнительской практикой отдельных ансамблей и солистов.

Издание адресовано специалистам по фольклору и народному творчеству, преподавателям традиционной народной культуры, широкому кругу читателей.

Иванов А.Н. Казачий эпос: Системно-теоретические проблемы исследования: Монография. — М.; 2012. — 224 с.

Книга предваряет собой многотомное издание фольклорных материалов по казачьему эпосу, многие из которых практически неизвестны науке и широкой культурно-художественной среде. Рассматриваются теоретико-методологические проблемы, в том числе выходящие за рамки какой-либо одной научной дисциплины — исследование проводится на междисциплинарной основе. В книге реализуется системно-теоретический подход к эпическим песням, выявляется их многогранная динамика в народной культуре различных подразделений русского казачества от бассейна Дона на восток до реки Урал и на юг до Терека. На основе широкого и сложного фольклорного материала формулируются исходные положения исследовательской программы по этномузыкальной динамике.

Издание предназначается для музыковедов, фольклористов, этнологов, исследователей истории и культуры русского казачества; оно будет также интересно специалистам по теоретической культурологии.

Традиционный музыкальный фольклор и дети: авторские программы, сценарии, опыт: Сб. методических материалов / Сост. А.С. Каргин. (Срок выхода в свет — I квартал 2012 г.)

В сборнике представлены программы, научно-методические разработки, сценарии проведения народных праздников, рассчитанные на разные возрастные группы детей и молодежи, обучающихся в специальных художественно-образовательных структурах, в коллективах учебного типа (музыкальных школах, школах искусств, колледжах культуры и искусства) и досугового типа (детских любительских фольклорных ансамблях и студиях). Предлагаемые методические разработки основаны главным образом на аутентичном материале с учетом региональных особенностей разных фольклорных жанров.

Издание предназначено педагогам-практикам, работающим в сфере специального и дополнительного фольклорно-художественного образования, а также этнопедагогам, методистам культурно-досуговых учреждений и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами сохранения традиционной культуры.

Материал подготовила **И.Е. ПОСОХА**, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция

«Славянская традиционная культура и современный мир»

24–26 мая 2011 г. в Государственном республиканском центре русского фольклора (ГРЦРФ) прошла XVI Международная научная конференция «Славянская традиционная культура и современный мир». В ней приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Ульяновска, Нижнего Новгорода, Твери, Пензы, Ростова-на-Дону, Новосибирска, Перми, Вологды, Воронежа, а также из Казахстана и Абхазии.

В этом году главной темой конференции стало обсуждение стратегий и практик полевых исследований. Приветствуя участников конференции, генеральный директор ГРЦРФ **А.С. Каргин** отметил, что на фоне возросшего интереса к этнокультурным процессам отмечается сильное отставание исследовательских практик. Основной задачей конференции, таким образом, становится разработка новых форм и методов полевых исследований.

Т.Б. Дианова (Москва) в докладе, посвященном проблемам полевого эксперимента, отметила, что сегодня исследовательским полем стали не только деревенская и городская культура, но и интернет-пространство, что требует выработки новых методик полевой работы. В рамках экспедиционной работы кафедры устного народного творчества МГУ применяются различные формы аутентичной фиксации материала; особое внимание уделяется проблемам, связанным с моделированием естественного контекста бытования фольклора и формам участия информантов в опросе.

А.Д. Цветкова (Павлодар, Казахстан) обобщила опыт многолетних полевых исследований фольклора Казахстана. Особенности фольклорного репертуара полиэтничной республики определяются историей его заселения, этническим составом, природно-климатическими условиями, типом хозяйственной деятельности. В разных типах поселений Казахстана (старообрядческие или казачьи села; села, основанные в годы столыпинской реформы; советские колхозы и совхозы, в том числе целинные) фиксируется определенный состав фольклорных жанров, сюжетов, тем и мотивов. Переселившиеся в Казахстан в разные годы представители разных этносов явились носителями традиций, либо адаптировавшихся к новым условиям, либо бытующих лишь в семьях. В национально смешанных селах наблюдаются процессы межэтнических взаимодействий.

Роль студенческих экспедиций и практик в исследовании традиционной культуры рассмотрела **И.Н. Райкова** (Москва), проанализировавшая слабые и сильные стороны современных студентов как собирателей фольклора. Особое внимание было уделено психологическим аспектам отношений в собирательской паре и в паре «собиратель—исполнитель». Помимо этого были рассмотрены актуальные проблемы и методы подготовки студентов к полевым исследованиям. **К.А. Федосова** (Москва) обратилась к различным типам коммуникативного взаимодействия между собирателем и информантом, отметив, что материал во многом зависит от того, чья логика становится ведущей во время интервью.

Доклад **М.Г. Матлина** (Ульяновск) был посвящен работе по собиранию биографических данных собирателей-краеведов, работавших в Симбирской губернии в 1850–1860-е гг. При сборе материалов к биографиям краеведов в архивах были обнаружены отдельные записи фольклора, которые являются ценным источником по фольклорной традиции региона.

К.Е. Корепова (Нижний Новгород) посвятила свое выступление истории полевых исследований. Материалы

1920—1930-х гг., записанные краеведами в Нижегородском Поволжье, свидетельствуют не только о богатой фольклорной традиции региона, но и о разработанной системе собирательской работы, связи местных краеведов с профессиональными исследователями фольклора в крупных научных центрах, а также о разветвленной и активно функционирующей системе любительских собирательских обществ. Докладчица отметила необходимость рассматривать как ценные источники редкие издания и личные дела арестованных, в которых содержится немало фольклорных записей.

О.В. Шестернина (Москва) на основе анализа научно-методических публикаций, архивных полевых материалов, писем, дневниковых записей и т.д. показала вклад Э.В. Померанцевой в формирование научных принципов и методики полевых фольклористических исследований. Был рассмотрен собирательский опыт исследовательницы и принципы организации ею экспедиций, обобщена деятельность собирательской школы Померанцевой, ее влияние на современные стратегии и практики полевых исследований.

А.Б. Ипполитова (Москва) проанализировала «пастушеский отпуск» начала XX в. из полевых материалов Н.И. Рождественской, хранящийся в фонде В.В. Рождественского в РГАЛИ. Были также рассмотрены фольклорные материалы Н.И. Рождественской, хранящиеся в данном фонде.

Доклад Е.М. Белецкой (Тверь) был посвящен истории собирательской работы на Тереке среди гребенских казаков в XIX и XX вв. Особое внимание было уделено экспедициям Б.Н. Путилова в 1945 г. и В.Г. Чеботаревой и Ю.Г. Агаджанова в 1965 г. В 1972—1991 гг. на данной территории также проходила студенческая практика.

З.Д. Джапуа (Сухум) рассказал о записях нартского эпоса, сделанных во второй половине XX в. А.А. Аншбой. Огромный архив исследователя был подготовлен к печати, но в связи с войной в Абхазии книга и большая часть архива были утрачены. В настоящее время ведется активная работа по восстановлению издания и подготовке эпических сказаний к публикации.

И.В. Козлова (Санкт-Петербург) рассмотрела принципы работы со сказителями новин; осветила первые опыты записи новых форм эпоса, а также подходы к его публикации в местной и центральной прессе. Были рассмотрены также изменения, произошедшие с принципами записи новин в 1920-е и 1940-е гг. Особое внимание докладчица уделила личностям исследователей, работавших со сказителями.

Несколько докладов было посвящено проблемам этномузикологии и народной хореографии. Русско-мордовские культурные взаимосвязи по материалам экспедиции в Ардатовский р-н Мордовии рассмотрели **В.М. Щуров** (Москва) и **А.А. Тархова** (Пенза); специфику полевой работы хореографа в комплексных экспедициях проанализировал **А.И. Шилин** (Москва); проблемы, возникающие при работе студенческих практик, на примере работы студентов МГИМ им. А.Г. Шнитке в Камешковском р-не продемонстрировала **Е.А. Зайцева** (Москва). **Т.В. Кирюшина** (Москва) поделилась опытом полевой работы совместно с японскими фольклористами-музыкодедами в Костромской обл.

М.В. Строганов (Тверь) рассмотрел принцип авторской классификации песенных жанров в рукописных песенниках и их соотношение с научной классификацией. Из-за позиции собирателей не фиксировался ряд песен советских композиторов, которые составили определенный пласт народной песенной культуры и не осознавались носителями фольклора как авторские. Более полная информация об их бытовании и распространении позволила бы прояснить вопросы, связанные с историей повседневности.

С.Н. Амосова (Москва) на примере материалов, записанных в полигэтнических и поликонфессиональных зонах (Подolia и Галиция) продемонстрировала, как традиционные фольклорные сюжеты, несмотря на различный исторический контекст, сохраняют свой исконный облик и не претерпевают серьезных трансформаций.

На примере материалов, записанных в степном Задонье, **Н.А. Власкина** (Ростов-на-Дону) отметила, что при диахроническом подходе к изучению языка и культуры в фокусе исследовательского внимания всё чаще оказываются территории позднего заселения, где в силу интенсивности этнокультурных контактов трансформационные процессы более очевидны, нежели на исконных территориях. В докладе были выявлены механизмы формирования и культурные маркеры особого типа южнорусской культуры; рассмотрены элементы диалектной и обрядовой систем степного Задонья, анализ которых позволяет выявить факторы, обусловливающие сохранность традиции и способствующие нивелированию своеобразия культурного типа, а также возникновению симбиозных форм.

Е.Ф. Фурсова (Новосибирск) рассмотрела взаимодействие культур русских, украинцев и белорусов в Западной Сибири, особое внимание уделив особенностям этнографических методик, применяемых в рамках полевых исследований в этом регионе.

Миграционные процессы и динамику традиционной культуры в материнских и дочерних поселениях Поволжья и Урала проанализировал **А.В. Черных** (Пермь).

С.Ю. Королева (Пермь) обратилась к комплексу суеверных представлений, связанных с деревьями, в традиционной культуре русских и коми-пермяков. Проанализировав систему запретов и предписаний, регулирующих отношение людей к деревьям, докладчица выявила элементы, позволяющие говорить о том, что данный комплекс мифологических представлений входит в систему элементов, способствующих выявлению национальной идентичности.

В нескольких докладах рассматривалась деятельность региональных фольклорных центров. Работу московского фольклорно-этнографического центра «Дербеневка» представила **А.В. Блаженова** (Москва). **А.А. Петров** (Тверь) рассказал об итогах работы фольклорно-этнографической экспедиции Тверского университета в Андреапольский р-н Тверской обл. в 2010 г. **Е.Ф. Югай** (Москва) и **Е.Ю. Мельникова** (Вологда) обратились к проблемам научно-исследовательской полевой работы учащихся 10—17 лет на примере Вологодского областного детско-юношеского центра традиционной народной культуры.

Подготовке к изданию сборника духовных стихов Воронежского края XIX—XXI вв. был посвящен доклад **Т.Ф. Пуховой** (Воронеж). Эта уникальная рукопись содержит три раздела: научные исследования, тексты духовных стихов и приложение. Планируется опубликовать 50 текстов XIX в. (духовные стихи из архива Русского географического общества, из различных печатных изданий XIX в., труднодоступных современному читателю) и 196 духовных стихов в современной записи (материал фольклорного архива кафедры теории литературы и фольклора Воронежского университета), а также нотное приложение, указатель сюжетов и комментарии. Данная публикация позволит составить полный и точный свод сюжетов, провести их сравнительный анализ и анализ особенностей стихосложения.

Тему религиозной поэзии продолжила **Н.Б. Храмова** (Нижний Новгород), рассмотревшая опыт полевой работы фольклористов Нижегородского университета по сбору письменных и устных форм современных духовных стихов в сельских и

городских условиях среди групп населения, отличающихся по конфессиональной принадлежности (члены РПЦ, старообрядцы, члены РПАЦ, баптисты и др.) и по степени проявления интереса к жанру религиозной поэзии (краеведы, священники, «собирательницы» духовных стихов из народа, постоянные участники отправления похоронного обряда и др.).

И.А. Бессонов (Москва) рассмотрел изучение рукописных духовных стихов на материале вятской и владимирской старообрядческой традиций.

Доклад **Ж.И. Сурковой** (Москва) был посвящен проблеме экспериментальных методов описания и изучения фольклорной традиции на примере сказки. Докладчица проанализировала повторные записи сказок Кировской обл. из фольклорного архива МГУ и сделала наблюдения над уровнями и видами вариативности сказочного текста.

В.Е. Добровольская (Москва) на материале полевых записей из Центральной России рассмотрела нормативы традиционной культуры, связанные с голосом, показав, что голос в традиционной культуре наделяется целым рядом характеристик и является серьезным магическим инструментом, умение пользоваться которым требует знания поведенческих нормативов.

Доклады студентов Пермского университета были посвящены традиционной культуре Чердынского р-на Пермского края. **С.А. Елтышев** рассказал о современном бытования похоронно-поминальных притчаний. Стадия «угасания» традиции характеризуется специфическими явлениями: плачи исполняются по предварительному устному «завещанию» родственников и подруг; информанты пожилого возраста оставляют письменное «завещание» детям «повыть» над ними и самостоятельно пишут текст необходимой притчи; функцию притчаний могут выполнять тексты других жанров (наивная народная поэзия, стилизованная под духовный стих; «сиротские» песни типа «Позабыт-позаброшен» и т.д.). **О.С. Туманова** проанализировала особенности похоронного обряда и представлений о загробном мире. Отдельные элементы похоронно-поминальной обрядности позволяют говорить о повсеместном глубоком влиянии старообрядчества; важной формой консервации, актуализации и передачи похоронно-поминальной традиции являются сны о загробном мире и рассказы об обмираниях. **Е.А. Клюкова** рассмотрела современное состояние культа Параскевы Пятницы в Чердынском р-не, где сложились два центра ее почитания: первый связан с преданием о чудесном спасении защитников

Искорского городища от ногайских татар (в XVI в.), второй расположен в заброшенном селе Салтаново. Посещение этих сакральных локусов, по мнению местных жителей, способствует благополучному деторождению и потому является частью специфически женских практик. Сегодня традиционный куль Параксевы переживает период реконструкции, чему способствует интенсивное развитие историко-культурного туризма и религиозного паломничества.

Два доклада были посвящены изучению материальной культуры Центральной России. **А.Г. Кулешов** (Москва) рассмотрел современный гончарный промысел в с. Коровино Меленковского р-на Владимирской обл., его традиционные и новые компоненты. **С.В. Просина** (Москва) обратилась к проблемам созиания текстильных традиций и предложила их типологию.

В ряде докладов анализировались проблемы современных форм фольклора. Доклад **П.С. Куприянова** (Москва) был основан на материалах проекта «Зарядье моей памяти» и посвящен особенностям группового интервью как методики изучения городского пространства. **Д.В. Громов** (Москва) проанализировал фольклорное осмысливание лесных пожаров 2010 г. **Д.А. Радченко** (Москва) рассказала об исследовательской этике при сборе сетевого фольклора. **М.Д. Алексеевский** (Москва) посвятил свое выступление методике сбора фольклора в социальных сетях. **Н.В. Петров** (Москва) проанализировал существующие в интернет-пространстве представления о страшных и мистических местах Москвы, специально остановившись на вопросе, насколько работа в обширном сетевом поле сравнима с кодексом полевой работы классических антропологов и со стандартами современных фольклорных экспедиций.

Э.Ф. Шафранская (Москва) обратилась к работе издательства «Красный матрос» (модератор М. Сапего), возвращающего исследователям фольклора тексты, по разным причинам не попавшие в их поле зрения. Материал для своих книг Сапего находит на блошиных рынках, букинистических полках, чердаках заброшенных деревенских домов, в библиотеках — это может быть как рукописный песенник, девичий альбом, так и печатный «Безбожный песенник».

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук;
А.Б. ИППОЛИТОВА, канд. филол. наук;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Конференция «Демонология как семиотическая система»

18—19 июня 2010 г. в РГГУ состоялась международная конференция «Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура», организованная Институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Как отмечалось устроителями этого научного форума, демонологические представления практически повсеместно являлись и являются важнейшей частью актуальной мифологии в различных народных традициях. Значительное место они занимали в европейской средневековой культуре, в том числе в богословской мысли, церковно-учительной практике, «народном христианстве». В трансформированном виде демонологические образы продолжают существовать в мифологии урбани-

зованных «постфольклорных» культур. Наконец, они могут сохраняться в обыденном сознании, а также становиться предметом осмысливания и обыгрывания в массовой культуре XIX—XX вв. Целью конференции, среди участников которой были известные ученые — историки, филологи, фольклористы, стало исследование демонологии как семиотической системы, функционирующей и в фольклорных традициях, и на пересечении книжности и иконографии, где она испытывала влияние архаической народной культуры и в свою очередь моделировала ее мотивы и образы.

В рамках конференции рассматривались следующие темы: демонологические образы и представления в актуальной мифологии фольклора и постфольклора (с особым вниманием к проблеме визуализации «невидимого» и «бесплотного» в текстах культуры); демонологические сюжеты в средневековой книжности, визуальной традиции и народной культуре; демонологические образы и представления в городской культуре и литературе XIX—XX вв.

Открывал конференцию доклад **В.Я. Петрухина** (Москва) «Русь и песьеглавцы: мифологическое соседство и тождество», в котором автор, сопоставив, с одной стороны, античную и раннесредневековую христианскую историографию, с другой стороны — научную историографию XIX—XX вв., убедительно продемонстрировал мифологическую природу «исторического» народа русов/росов, «существовавшего» среди столь же фантастических племен — карликов-амазраторов, кинокефалов, амazonок. Эту тему продолжила **О.В. Белова** (Москва). В докладе «Песьеглавцы: от книжных памятников к фольклорному нарративу» она рассказала, как свидетельства античных авторов о людях-кинокефалах, а также средневековая иконография повлияли на формирование книжных представлений о песьеглавцах и впоследствии на народные славянские легенды о собакоголовых мифологических персонажах, где представления о песьеглавцах контаминируются с представлениями об одноглазых великанах и других хтонических чудовищах (укр. змій, Біда, сыройд, Смерть). **А.А. Гиппиус** (Москва) в докладе «Из русской магической эпиграфики XI в.» проанализировал надпись на плинфе из руин Успенского собора Киево-Печерского монастыря, датируемой временем строительства собора (1073—1077). Считая предпринимавшиеся до сих пор попытки прочесть эту надпись неудовлетворительными, докладчик предложил свою реконструкцию: надпись предстает как текст магической прагматики, три части которого представляют собой соответственно речь болезни, описание действия по уничтожению болезни и обращение к болезни. В такой трактовке надпись оказывается возможным вписать в исторический контекст 70-х годов XI в., связав ее с заболеванием основателя собора великого князя Святослава Ярославича, приведшим к его смерти в декабре 1076 г. В докладе **М.Г. Бабалык** (Петрозаводск) «Демонологические сюжеты и мотивы в апокрифе "Беседа трех святителей"» на основании анализа более сотни неопубликованных списков Беседы XV—XX вв. рассматривались демонологические сюжеты и мотивы в этом памятнике древнерусской письменности. Среди источников демонологических сюжетов Беседы, по мнению докладчицы, мог быть самый разнообразный материал как книжного, так и фольклорного происхождения, в частности переводные и оригинальные памятники средневековой письменности (апокрифы о сотворении мира и об Адаме, о Тивериадском море, Луциадриус, «Беседа отца с сыном о женской злобе»). **А.Л. Топорков** (Москва) в докладе «Девы-трясовицы в иконографии, заговорах и апокрифах», проанализировав иконографический сюжет «Архангел Сихаил (Михаил) побивает 12 дев-трясовиц», пришел к выводу, что иконописцы ориентировались не только на предшествующую иконографическую традицию (сюжет «Явление архангела Сихаила святому Сисинию», известный с XIV—XV вв.), но и на заговоры от лихорадки с сюжетом «Архангел Сихаил и святой Сисиний прогоняют трясовиц» (на некоторых иконах имеются и надписи, представляющие собой фрагменты заговоров). Такая проекция заговора в иконографию, как полагает докладчик, не имеет других примеров в русской традиции. Доклад **Л.Н. Виноградовой** (Москва) «Представления о черте по данным польских и чешских источников XV—XVII вв.» был посвящен конструированию образа черта в западнославянской «ученой» средневековой традиции. Докладчица показала, как под влиянием разного рода источников (переводные и оригинальные книжные тексты, фольклорные представления) формируется облик «основного» демонологического персонажа, в свою очередь оказавший влияние на народную культуру западных славян.

Данную тему на восточнославянском материале продолжил **Б.А. Успенский** (Москва/Неаполь, Италия). В докладе

«Облик черта и его речевое поведение» он рассмотрел черта как родовое понятие «нечистой силы», сделав акцент на полиморфизме этого персонажа русской народной мифологии. Основной характеристикой черта может быть названа его «перевернутость» по отношению к «нормальному» («человеческому») миру, делающая его воплощением «потустороннего», «загробного» мира. То же можно сказать и о речевом поведении черта (или нечистой силы вообще): оно также «перевернуто», «зеркально» — характеризуется искажением слов, глоссолалией, повторами. Понимание того, что и речь черта представляет собой антиповедение, дает определенные возможности для реконструкции соответствующих представлений — наряду с достаточно редкими прямыми свидетельствами о речевом поведении нечистой силы, которые содержатся в быличках.

М.Р. Майзульс (Москва) в докладе «Смерть и Ад: принципы изображения демонических персонажей в древнерусской визуальной традиции» поставил вопрос о том, как словесные метафоры и аллегорические образы, отделяясь от породивших их текстов, трансформируются в самостоятельных персонажей и как изобразительная традиция влияет на книжность и религиозные представления. Образы демонических сил, в том числе Смерти и Ада, оставляли в искусстве Средневековья большой простор для иконографических новаций. При этом если древнерусские изображения демонов и сатаны в целом следуют византийским моделям, то многие варианты персонификации смерти и ада не имеют прототипов в византийском искусстве и были созданы на Руси или в разные времена заимствованы из западной иконографии.

Д.И. Антонов (Москва) в докладе «"Враги главохоленые": конструирование образов демона и грешника в древнерусской иконографии» рассмотрел ряд приемов, с помощью которых создавались и «прочитывались» древнерусские изображения бесов и людей-грешников (затирание/закрашивание лиц негативных персонажей; их профильное изображение; остроконечная прическа или головной убор); особое внимание докладчик уделил третьему приему. Образ демона со вздыбленными волосами был распространен в Византии и Европе, на Руси он появился с принятием христианства и в дальнейшем был перенесен на различные мифологические существа и широкий круг персонажей-грешников (грешники в геенне огненной, волхвы и язычники, одержимые, неправедные воины — в том числе красноармейцы в островерхих буденовках на иконах «Новомученики и исповедники российские»).

О.Д. Журавель (Новосибирск) в докладе «"Росту средняго, взору свирепаго...": демонологические образы в народной культуре» проанализировала образы нечистой силы, как они представлены в нарративных и документальных источниках XVII—XVIII вв., а также в поздней старообрядческой агиографии (Урало-Сибирском патерике). В литературе (кроме агиографической) образы нечистой силы характерны для нескольких мифологических сюжетов, как правило не пересекающихся между собой: о договоре с дьяволом, о бесоодержимости и о сожительстве с бесами. Докладчица отметила антропоморфность в изображении нечистой силы, готовность явиться визионеру при определенных условиях и пребывать с ним в контакте, оставаясь невидимой для других.

Доклад **О.Б. Христофоровой** (Москва) «Как выглядит икота?» был посвящен визуальным характеристикам икоты — мифологического персонажа, рассказы о котором до сих пор бытуют на Русском Севере. Судя по этим рассказам (докладчица опиралась на свои полевые материалы, собранные у старообрядцев-беспоповцев Урала), у икоты нет единого

облика, носители традиции визуализируют ее с помощью целого набора образов (соломинка, волосок, насекомое, рыба, лягушка, ящерица, мышь, ворона, маленький человек). В докладе были проанализированы факторы, обуславливающие этот выбор — сюжет рассказа (вселение икоты/ее поведение внутри человека/изгнание икоты — во всех этих случаях мифологический персонаж будет выглядеть по-разному), влияние христианской книжности, а также жизненных реалий — от характера местной фауны до особенностей физиологии.

С.Ю. Неклюдов (Москва) в докладе «Какого роста демоны?» рассмотрел две стратегии конструирования мифологического образа — как существа бесплотного/невидимого (тогда для его описания используются акустический, тактильный, обонятельный или температурный коды) и, напротив, как существа сугубо материального и телесного (в таком случае характерно указание на его физическую силу, умение быстро бегать, сексуальную активность, способность к регенерации отрубленных частей тела и т.д.). Указание на рост таких демонов (слишком большой или слишком маленький) — важная черта рассказов о них. Докладчик предположил, что, поскольку ступенчатое уменьшение объема есть один из способов передачи «бесплотности» и «невидимости», между обеими стратегиями конструирования мифологического образа обнаруживается глубинная связь, обуславливающая семантический параллелизм «маленького» и «невидимого»/«бесплотного».

А.С. Архипова (Москва) в докладе «Рога и копыта генералиссимуса: Демонизация правителя в советской и постсоветской народной традиции» проанализировала тексты, в которых говорится о болезнях и физических аномалиях (как реальных, так и вымышленных) И.В. Сталина. Слухи о некоторых «телесных особенностях» вождя, в большом количестве фиксировавшиеся на протяжении последних семидесяти лет, способствовали порождению все новых текстов о его уродствах, уже заведомо мнимых, но в сумме своей составляющих «образ сатаны». Однако конструировать полноценные демонологические тексты о Сталине не позволяло, по мнению докладчицы, отсутствие мифологического «коммуникативного задания» — в этом и заключается принципиальное отличие такой ненаправленной работы мифологизирующего сознания от собственно мифологии.

Е.Е. Левкиевская (Москва) в докладе «Европейские средневековые параллели к славянским представлениям о петушином яйце» сопоставила славянские мифологические представления о духе-обогатителе и средневековые идеи о василиске. Задавшись вопросом, как они соотносятся друг с другом, докладчица предложила два возможных варианта: либо оба поверья восходят к единым общеевропейским представлениям о возможности вывести из петушиного яйца фантастическое существо, при этом европейский вариант этого поверья попал в средневековые ремесленные технологии и закрепился в письменных источниках, либо же славянские сюжеты о демоне, приносящем богатство, развивались самостоятельно, о чем свидетельствует наличие в славянской мифологии ряда персонажей с аналогичной функцией, но с петушинным яйцом никак не связанных. Впоследствии славянская мифология освоила западноевропейские книжные представления о появлении василиска из петушиного яйца и включила этот мотив в уже сложившийся сюжет о демоне-обогатителе. Такой контаминации способствовали общая змеевидная природа самого василиска и славянских персонажей, а также косвенная связь василиска с богатством. Докладчица считает более правдоподобным второй путь.

Доклад **Г.В. Бакуса** (Тверь) «Реальное и мнимое: Демоны и ведьмы Ульриха Молитора» был посвящен одному из ранних демонологических сочинений — трактату Ульриха Молитора «De laniis et phitonicis mulieribus Teutonice vnholden vel hexen» (1489 г.). Докладчик рассмотрел одну из главных тем трактата — обсуждение возможности плотских отношений между ведьмами и демонами, уделив особое внимание анализу соотношения нарративной и визуальной составляющих сочинения.

М.М. Каспина (Москва) в докладе «Трансформация образа Лилит в книжных еврейских источниках, на амулетах и в устной традиции» проследила трансформацию этого женского демонологического персонажа в раввинистической и средневековой еврейской литературе через изменение ряда вредоносных функций и системы наименования персонажа. Докладчица также проанализировала отражение книжных мотивов в актуальной еврейской традиции (изображения и надписи на амулетах, фольклорные тексты о Лилит).

В докладе «Страх» и «страшное» в рассказах о демонах: по полевым материалам экспедиций в Монголию **А.В. Козьмин** (Москва) представил некоторые результаты работы монгольской экспедиции ЦТСФ РГГУ, в том числе свои собственные полевые материалы. Докладчик проанализировал употребление лексем с семантическим компонентом «страх» в текстах, полученных в ходе интервью с монгольскими информантами, и пришел к выводу о том, что дискурсивные функции страха в монгольских материалах существенно отличаются от таковых в текстах, записанных от русских информантов. «Страшное» в текстах присутствует в гораздо меньшей степени, и оно менее связано с говорящим (так, о «страшном» сообщается, как правило, в форме «отвлеченных» нарративов и суждений, редки обращения к личному опыту рассказчика).

А.А. Соловьева (Москва) в докладе «Имитация демонического в китайской традиции» рассмотрела представления о демоническом в китайском фольклоре и литературе (с привлечением параллелей из монгольской и тибетской традиций), особое внимание уделив тем сюжетам, в которых демонические признаки становятся основой для имитационного выстраивания героя соответствующего образа. Докладчица рассмотрела четыре группы соответствующих мотивов (имитация самого демонического облика; имитации образа «демонического воинства»; мотив поддельной демонической/волшебной пищи; мотив «испорченного гадания»). Имитация демонического может преследовать различные цели: самозащита, месть, нападение с целью грабежа, получение выгоды, устрашение противника и др. Сюжеты с имитацией, как отметила докладчица, позволяют раскрыть те признаки демонического, которым традиция придает наибольшее значение.

Последний блок докладов был посвящен теме демонического в литературе и массовой культуре Нового и Новейшего времени. **Х. Баран** (Олбани, США) в докладе «Демонические существа в современной англоязычной массовой культуре» рассказал о том, как на протяжении XX в. демоническая тематика постепенно перемещалась с периферии массовой англоязычной культуры в ее мейнстрим. Проанализировав некоторые ключевые письменные и визуальные тексты (романы Ш. Харрис, Л. Гамильтон, С. Майер, Дж. Роулинг; телесериалы «Баффи — истребительница вампиров», «Настоящая кровь» и др.), докладчик сообщил об источниках нынешних обработок демонологической темы и о новых тенденциях в изображении демонических персонажей — «снижении», а за одно и очеловечении «иного».

О.Н. Солянкина (Москва) в докладе «Асмодей из фельетонов В.Р. Зотова и бес-джентльмен из романа Ф.М. Достоевского "Братья Карамазовы": связи и переклички» рассмотрела традицию изображения демонических персонажей

в европейской и русской литературе XIX в. В 1840—1860-е гг. появляется и широко распространяется декоративная и сниженно-бытовая трактовка образа беса. Авторы фельетонов охотно вводили в текст фигуру Асмодея во фраке, потому что этот персонаж мог легко связывать в своем рассказе разные городские происшествия и иронически комментировать их. Примером для фельетонов Зотова мог послужить французский альманах «Дьявол в Париже», в свою очередь, как предполагает докладчица, Достоевский мог читать фельетоны Зотова.

Доклад **А.Ф. Литвиной и Ф.Б. Успенского** (Москва) «Литературная демонология первой половины XX века: Абадонна — поджигатель войны» был посвящен анализу слагаемых образа демона Абадонны в романе «Мастер и Маргарита». Выбор автором этого демонического персонажа, как полагают докладчики, был мотивирован не только сведениями, которые Булгаков мог почертнуть из трактата А.В. Амфитеатрова «Дьявол в быту, легенде и в литературе Средних веков» (известно, что в библиотеке Булгакова имелась эта книга), но и тем именем, которым Амфитеатров пользовался в качестве журналистского псевдонима — Абадонна. Поскольку появление демона Абадонны в романе увязано с нетривиальным способом получения новостной информации, докладчики допустили, что фельетонист снабдил писателя несколькими «молекулами» этого образа: именем и коннотациями, связанными с военной журналистикой.

Доклад **А.К. Жолковского** (Лос-Анжелес, США) «Об одном "ведьмовском" стихотворении Заболоцкого ("Меркнут знаки Зодиака")» был посвящен одному из самых знаменитых и загадочных стихотворений поэта. Докладчик задается вопросом, каким образом разнообразные его составляющие — кар-

тина ночного неба, животный антураж, «детское» сознание, бесовский шабаш, тревожное состояние духа, кризис разума, целительность сна, вопросительно-повелительный дискурс на «ты», реминисценции из медитативной лирики, 4-стопный хорей — собираются воедино? И приходит к выводу, что удобным и едва ли не единственным возможным форматом для этого кластера оказывается жанр колыбельной. Оригинально преображая топику фольклорной колыбельной, Заболоцкий ориентируется на традицию литературной колыбельной, используя ее позднейшие драматические модификации для дальнейшей субверсии воинствующего рационализма путем его гротеско-убаюкивающей инфантанизации.

Е.В. Михайлик (Сидней, Австралия) в докладе «"Колымские рассказы": прикладная демонология» проанализировала тему дьявола и ада в прозе Варлама Шаламова. По мнению докладчицы, Шаламов использовал понятие «нечисти» и образ дьявола и как средство изображения лагерного менталитета, метафору отсутствия бытия, и как инструмент построения нерелятивистской системы ценностей, способной освоить и осмыслить лагерную реальность.

Тезисы докладов опубликованы (Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура: Тезисы докладов Международной конференции. Москва, РГГУ, 18—19 июня 2010 г. М., 2010. 59 с.). Готовится к изданию сборник статей по итогам конференции, который должен стать первым выпуском альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система». Оргкомитет планирует сделать конференции на данную тему регулярными.

О.Б. ХРИСТОФОРОВА, доктор филол. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

XI Балканские чтения

22—24 марта 2011 г. в Институте славяноведения РАН состоялись XI Балканские чтения, посвященные теме «Балканский спектр: от света к цвету», организованные Центром лингвокультурных исследований «Balcanica» при поддержке гранта РФФИ, № 11-06-26022г. Чтения проводятся каждые два года; в 2011 г. в них приняли участие ученые из России, Болгарии, Сербии, Македонии, Словении, Германии, Франции и США. Было прочитано 30 докладов, большинство из которых обращались непосредственно к проблеме цвета и света в фольклоре, мифологии, обрядовых практиках, литературе, искусстве, языках балканских народов.

Несколько выступлений были посвящены различным вопросам Балканского языкового союза: диалекты и их роль в языковой картине мира народа (**Р. Александер**, Беркли, США); семантическая нагруженность некоторых морфем в отдельно взятом диалекте (**Е. Адаму**, Франция); полисемия одной лексемы в разных балканских языках (**Е. Бужаровска**, Скопье, Македония); проблема изоглосс на диалектной карте (**А.Ю. Русаков**, Санкт-Петербург); лингвокультурная антропогеография (история изучения балканского языкового союза) (**А.Н. Соболев**, Санкт-Петербург).

Эволюция представлений о цвете и свете в балканском, шире — средиземноморском ареале с античных времен до утверждения христианства через призму литературных произведений, церковной гимнографии и изобразительного искусства нашла отражение в докладах **Н.Н. Казанского** (Санкт-Петербург) «Светозарность цвета в Древней Греции

и в Риме», **Л.И. Акимовой** (Москва) «Раннегреческий хроматизм в его отношении к пространству — времени», **А.А. Но-вовохатко** (Фрейбург, Германия) «Тьма и мрак в древней аттической комедии», **Т.Ф. Теперик** (Москва) «Pallentia oga (комментарий к X, 822, Verg. Aen.) или к вопросу о семантике цвета в "Энеиде" Вергилия», **Э. Црвенковской** (Скопье, Македония) «Свет в церковнославянской гимнографии Балкан».

Место цвета и света в балканской языковой картине мира рассматривалось в докладах **Б. Джозефа** (Огайо, США) «Звуковая символика и свет на Балканах», **П. Асеновой** (София, Болгария) и **У. Дуковой** (Франкфурт, Германия) «Homo balcanicus во мраке и при свете», **В. Фридмана** (Чикаго, США) «Балканцы цвета: Черный, Белый, Красный снизу доверху». Б. Джозеф проанализировал греческие и албанские слова, включающие сходные звукосочетания [tsV-] и [dz-] и семантически связанные с «огнем», «горением», «искрением», т.е. с идеей света, например, гр. глагол τζικιζω ‘подпалить’ (данное слово также обозначает обрядовое действие Масленичной недели, когда все углы дома окуrivают дымом от жареного мяса) и алб. xihëlloj ‘искриться’. П. Асенова и У. Дукова говорили об описании душевно-эмоционального состояния человека при помощи погодного или астрономического кода в терминах смены света и тьмы в балканских языках. В. Фридман продемонстрировал стереотипизацию цветообозначений, входящих в знаменитую цветовую триаду (черный—белый—красный), в балканской лингвокультуре как в результате влияния внутринациональных факторов, так и при контакте этносов Балканского языкового союза между собой.

Представления о цвете и свете в традиционной балканской модели мира анализировались в докладе **И.А. Седаковой** (Москва) «Свет и цвет в романе Петре М. Андреевского "Пырей"». Роман македонского писателя пронизан архаичными фольклорными мотивами и отображает народные воззрения на различные сферы жизни человека от рождения до смерти. Докладчица говорила о полисемии *черного* и о словообразованиях от корня *цирн-* в контексте народных представлений о смерти и несчастьях, эксплицитных в различных фольклорных нарративах и фразеологии, а также о балкано-славянской специфике *белого* и *красного*. Кроме того, анализу подверглась семантика и народно-культурная метафорика свечи, которая передает идеи света и жизни, и некоторые другие параметры, имеющие отношение к балканскому *свету и цвету*.

Непосредственным отображением идеи и темы конференции можно считать и доклад **Л. Попович** (Белград, Сербия) «Блеск как прототип цвета в языковой картине мира славян». В нем излагалась гипотеза о первичности категории «света», точнее «блеска», по отношению к более поздним стереотипным представлениям о цвете. Путь такого перехода «от света к цвету» реконструируется из языка фольклора. Украинский, русский и сербский материал, приводимый Попович, указывает на то, что отмеченность цветообозначений по признаку «наличие или отсутствие блеска» вело к формированию их положительной или отрицательной оценки в традиционной культуре.

Взаимно дополнили друг друга выступления **М. Менцей** (Любляна, Словения) «Ведьмы в виде светящихся огоньков» и **Л.Н. Виноградовой** (Москва) «Светоносные ночные духи в мифологии западных и южных славян». Докладчицы рассмотрели цвет и свет как статусный признак мифологического персонажа. Доклад М. Менцей был основан на полевых материалах, собранных ею в 2000—2001 гг. в Восточной Словении, регионе, граничащем с Хорватией, и был посвящен народным представлениям о блуждающих огоньках. Подобные огоньки, помимо свечения, имеют и колористическую характеристику, причем цветовой спектр может быть достаточно широк: чаще желтый (как цвет огня), красный, зеленый, синий и пр., однако в данном случае признак цвета нерелевантен. Согласно объяснениям информантов, подобные огоньки сами являются «ночными ведьмами», т.е. имеют самостоятельный демонический статус. Речь здесь может идти и о так называемой второй душе, которая покидает тело человека, обладающего особыми магическими способностями, во время сна. Огонек (свеча, фонарик, светильник) также может представляться атрибутом демонического персонажа. Наиболее распространенной трактовкой подобных явлений становится отождествление блуждающих огоньков с душами умерших грешников, некрещеных детей, людей, погибших при трагических обстоятельствах. Свечение, таким образом, становится маркером особой магической силы, потусторонности, мифологического статуса. Эта же идея была продемонстрирована в докладе Л.Н. Виноградовой, подробно рассмотревшей пространственную типологию светоносных духов, которая определяется расположением по вертикальной оси мифологического деления (небесное, околосземное, подземное пространство), их терминологии, часто отображающую основные характеристики и сущность персонажа, их происхождение и функции. Важным аспектом доклада стало отображение сходства и отличия разных традиций. Так, представление о том, что мерцающие огоньки — одна из форм посмертного существования души, более частотно

в поверьях западных славян, словенцев, хорватов, но менее распространено у восточных славян и на Балканах. В представлении балканских народов ночные огни чаще всего отмечают зарытые в земле клады, редко персонифицируются и выступают в роли самостоятельных демонических существ. Если блуждающие огни все же представлены в виде мифологических персонажей, то степень их полезности или вредоносности зависит от правильного или неправильного поведения самого человека.

Подобно свечению, цвет тоже часто маркирует принадлежность к потустороннему миру. Тему значимых признаков мифологических персонажей продолжил доклад **Л. Раденовича** (Белград, Сербия) «Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян». Красный цвет входит в цвета знаменитой архаической триады (ср. доклад **Н.В. Злынцевой** (Москва) «Архаическая триада черное—белое—красное в балканской модели мира»), включен в ряд множественных и связанных ассоциаций: кровь, утроба, внутренности, жизнь и смерть, понимаемая как второе рождение. Сложная символика красного цвета семиотизируется в обряде и отображается в терминологии для обозначения персонажей низшей мифологии. Раденович описал обычай использования различных предметов красного цвета во время похорон: например, красной шапки, надеваемой на покойника, красной шали, которой покрывали тело, красных нитей для перевязывания погребальных букетов, красного пояса и др. Вместе с тем подобные же элементы в одежде, наряду с необычным цветом частей тела (красные зубы, красные/рыжие волосы), указывают на демоническую сущность фольклорного персонажа, его «чуждость» человеческому обществу и отношение к пространству смерти, а следовательно, потенциальную опасность. Основой же эвфемистических наименований подобного демонического существа становится как раз маркирующий его красный предмет (серб. *онај са црвеном капом* ‘тот в красной шапке’ для обозначения чарта).

Цветовой символике в погребальных обрядах и связи цвета с переходом в иной мир было посвящено сообщение **Д.С. Ермолина** (Санкт-Петербург) «Цвет на границе миров: семантика цвета в похоронной обрядности албанцев Приазовья». Материалом для сообщения послужили записи, сделанные исследователем в албанских селах в Приазовском р-не Запорожской обл. Украины в 2007—2010 гг. Во время похорон используется большое число белых предметов (платки, полотенца, рушники, саван). Красными нитями обвязывают букеты и обметывают отверстие для головы в саване. Использование черного довольно ограничено, что, по всей видимости, объясняется негативными коннотациями данного цвета в поверьях. Семантика цвета в контексте похоронного обряда приазовских албанцев тесно связана с их представлениями об окрашенности того пространства, куда попадает душа человека после смерти. Черный цвет ассоциируется с адом и муками грешников на том свете, с цветом смолы. Белый, напротив, представляется как цвет Бога и рая. Красный обозначает связь с миром живых, служит для «опознавания» покойного на том свете родственниками и противопоставлен «загробным» белому и черному цветам. Интересное замечание сделано в докладе относительно влияния на традиционные представления исторических и идеологических факторов. Так, красная обивка гроба в недавнем советском прошлом обозначала принадлежность усопшего к коммунистической партии. Однако подобная трактовка с изменением общественно-политической ситуации постепенно

пенно сходит на нет, уступая место более устойчивой традиционной модели.

В докладе А.А. Плотниковой (Москва) «Цветовой спектр при определении судьбы ребенка у славян на Балканах: "рубашечка" новорожденного» говорилось о том, что в поверьях Южной Славии (Хорватия, Босния, Герцеговина, Черногория, Сербия), связанных с рождением человека, дальнейшая судьба новорожденного, появившегося на свет в «рубашечке», определяется как исключительная, но неоднозначная в зависимости от цвета этой «рубашечки». Так, белый цвет отмечает необыкновенные способности со знаком «плюс», а другие цвета (красный, синий, зеленый) являются предупреждением о том, что ребенок станет ведьмой, морой, вампиrom. Соответственно, белая «рубашечка» может использоваться как апотропей против вредоносных существ.

Апотропейские функции цветных оберегов подробно рассматривались в докладе Н.Г. Голант (Санкт-Петербург) «Цветовая символика в традиционных румынских оберегах». Особое внимание уделяется так называемой мартовской нити. Преобладающими цветами этого оберега являются красный и белый. Выбор таких цветов не случаен, так как белый цвет символизирует чистоту, невинность, счастье, что отображается на языковом уровне (например, выражение *zile albe* ‘белые дни’ обозначает «счастливые дни’). Красный может символизировать красоту, но по большей части имеет негативные коннотации, и в данном случае присутствие красной нити в амулете может быть объяснено принципом «подобное подобным».

Наиболее яркой визуализацией идей цвета и света того или иного этноса является национальный костюм, что было продемонстрировано в докладе А.А. Новика (Санкт-Петербург) «Краситель — краска — цвет — свет в одежде и традиции албанцев», где говорилось не только о цветовой гамме албанского национального костюма и его колористическом коде, но и о технологии окрашивания предметов одежды, что является ценным материалом для реконструкции традиции. Замечание о важности блеска тканей и нитей костюма, а также о том, что более яркие оттенки и полихромность характеризуют скорее поздний исторический период, соотносится с идеей Л. Попович о первичности света перед цветом. Справедливы выводы о влиянии славянской, византийской и ориентальной традиций на албанскую. А.П. Якимова (Москва) в докладе «Цвет одежды как маркер жизненного пути болгарина» представила коммуникативные и магические функции цветов национального болгарского костюма, а также сделала попытку «прочесть» колористический набор, присутствующий в традиционной одежде, как «жизненный путь человека традиционного болгарского общества: от белого не-цвета младенца через красное полноцветие взрослого человека, готового к продолжению рода, в темную, бесцветную старость и белую смерть».

Особый аспект традиционной культуры представляет этноботаника, построенная на функционировании двух базовых кодов традиционной культуры: вегетативного и колористического. А.Б. Ипполитова (Москва) в докладе «Цвет в слове и цвет в изображении: соотношение спектров в тексте и миниатюрах Лицевого травника конца XVIII в.» обратилась к всегда актуальной проблеме контаминации традиционных и научных представлений в фольклоре. В частности, она отмечает включение в русские травники фрагментов византийских «ученых» травников, открывая таким образом еще одну проблему взаимопроникновения культур, выражаясь в терминах конференции, «балканского отсвета» в русской традиции.

Однако главным содержанием доклада стали изобразительные стратегии художника при выборе цвета для иллюстрирования той или иной статьи травника. Особенно интересны случаи несовпадения словесного описания растения с его изображением на миниатюре, которые дают пищу для размышления. В.Б. Колосова (Санкт-Петербург) в докладе «"Огненные" травы в славянской народной ботанике» проанализировала мотивации образования фитонимов, содержащих компонент «огонь», которые построены на переходах от цветовых к световым образам. Докладчица пришла к выводу о том, что наиболее частотная мотивация — это именно окрас какой-либо части цветка, ассоциирующейся с пламенем: красный, оранжевый или желтый. Для растений другого цвета на первое место выходит яркость, броскость окраски, выделяющая его на фоне других. Не связанной с цветом мотивацией может быть резкий, жгучий вкус растения. В ряде случаев значимыми оказываются одновременно оба признака.

Роль цветового признака для номинации предмета отметил А.Е. Тунин (Москва) в сообщении «Цветовой код в новогреческих загадках». Цветообозначение может прямо присутствовать в тексте загадки, особенно если речь идет о загадывании растения или минерала, или выражаться имплицитно с помощью других кодов (например, пищевого, что характерно для астрономических загадок: сравнение луны с сыром, дыней, молоком по цветовому сходству дентонатов).

Обобщающий характер носил доклад З. Шмитеха (Любляна, Словения) «Символика и классификация цветов в словенском фольклоре», целью исследования которого стал почти весь основной колористический спектр, представленный в фольклоре словенского народа. С одной стороны, цветовая символика в словенской традиции отображает универсальные идеи, общие для других народных традиций. С другой стороны, интересным и до сих пор малоизученным представляется сам материал, на котором базировался доклад. Кроме того, докладчик особо отметил семиотический статус таких признаков, как «золотой» и «серебряный», которые не являются «самостоятельными цветами» в полном смысле, но включают в себя идею «блеска». Любопытны и приведенные в докладе контекстные оппозиции «белый—зеленый» как «свой—чужой», основанные на противопоставлении обозначений обжитого людьми пространства — как «белый город» (словенск. примеры: *bela Ljubljana, belo Celje*) и природного локуса — «зеленый лес», «зеленое поле».

Своеобразным обобщением представлений о цвете в традиционной картине мира славяно-балканских этносов стал доклад О.В. Беловой (Москва) «Цветовой код народной культуры в словаре "Славянские древности"». Он касался принципов построения словарных статей, посвященных цвету, как символически значимому признаку вообще, так и отдельно взятым цветам в космогонии, демонологии, календарных и переходных обрядах, народной магии и медицине.

В целом доклады позволили комплексно рассмотреть проблему цвета и света в диахронии и синхронии, а также проследить интересные контаминации колористического кода с другими кодами балканской языковой и традиционной культуры.

К конференции был издан сборник тезисов и материалов «Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения 11: Тезисы и материалы. 22 марта — 24 марта 2011 года / Редкол. И.А. Седакова, М.М. Макарцев, Т.В. Цивьян» (М., 2011. 200 с.).

С.А. СИДНЕВА, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция «Языки традиционной культуры»

30 апреля 2011 г. на историко-филологическом факультете Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) состоялась IX научная конференция молодых исследователей «Языки традиционной культуры», собравшая студентов и аспирантов из Москвы, Санкт-Петербурга, Перми и Екатеринбурга. Доклады участников были распределены по тематическим блокам: «Фольклорные тексты, обряды, верования», «Язык фольклора; фольклор и языки», «Фольклор и другие формы культуры». Была затронута проблематика, связанная со структурой, семантикой и pragmatикой фольклорных жанров, текстопорождением и бытованием фольклорных нарративов и ретрансляцией фольклорной традиции, этнолингвистикой, функционированием фольклора в других формах современной культуры.

Конференцию открыл доклад **Александры Балашовой** (Московский гос. ун-т — МГУ) «Природные и метеорологические приметы войны». Докладчица перечислила и проанализировала явления, осмыслиемые как предвестия Великой Отечественной войны (большой урожай, яркая звезда / кресты / затмение / комета / явление на небе Николая Чудотворца, буря и др.), отметив их соотношение с другими приметами, поверьями и мифологическими представлениями традиционной культуры. В ходе обсуждения доклада было предложено сопоставить этот материал с фольклорными эсхатологическими представлениями, с рассказами о Первой мировой войне, а также с приметами конца войны.

Доклад **Павла Бушуева** (Москва, Ин-т славяноведения РАН) был посвящен семантике благополучия в предметном и акциональном кодах святочно-рождественских обрядов лемков. Рассмотрев этапы обряда (внесение снопа («дзяды»), подготовка и проведение рождественского ужина, внесение в дом соломы, утренние умывания и др.), докладчик пришел к выводу, что ряд предметов в контексте святочно-рождественской обрядности меняют свою семантику и pragmatику, начинают сочетать апотропейную функцию с продуцирующей.

Татьяна Соболева (МГУ) сосредоточила внимание на «горё» как топосе масленичных ритуалов и текстов, зафиксированных в Куйбышевском р-не Калужской обл. В ритуалах гора функционирует как место катания, сжигания Масленицы и пения. В фольклоре гора выступает как часть прозвищ Масленицы, а также как один из ключевых образов необрядовой приуроченной песни «Пойду выйду я на горку». Образ горы, по наблюдению докладчицы, объединяет масленичную обрядность со всем весенним циклом.

Ольга Фельдберг (РГГУ) посвятила свой доклад функции и семантике образов птиц в сербских похоронных притчаниях, проанализировав ряд соответствий между образами птиц и родственников, которых птицы «замещают» в тексте притчания.

В докладе **Валентины Заливиной** (Санкт-Петербург, Российский гос. пед. ун-т) «Многообразие образа русского царя в фольклоре» фольклорные тексты рассматривались как исторические источники. Докладчица освятила три составляющих образа государя: «справедливый царь», реальный монарх, царь из волшебной сказки. В ходе дискуссии был поставлен вопрос о границах возможностей исторического анализа фольклора.

Доклад **Жанны Сурковой** (МГУ) «Уровни и виды вариативности сказочного текста (к проблеме экспериментальных методов описания и изучения фольклорной традиции)» представлял собой анализ результатов «полевого эксперимента» — повторной записи одной и той же сказки от одного информанта с небольшим перерывом и в иной коммуникативной ситуации. Докладчица проанализировала вариативность сказочного текста на структурном, лексическом, грамматическом и коммуникативном уровнях. Были обозначены направления теоретического осмыслиения повторных записей: выявление основных структурных элементов текста, механизма компрессии текста, механизмов варьирования и стабилизации текста на структурном,

языковом и коммуникативном уровнях, интеграции разножанровых текстов.

Антон Скулачёв (РГГУ) на материалах фольклорной экспедиции Института филологии и истории РГГУ в 2009—2010 гг. рассмотрел былички о летающем змее, записанные в Вельском р-не Архангельской обл. Было показано, как сюжет о летающем змее-обогатителе, вылупившемся из петушиного яйца, вписывается в систему демонологических представлений местной традиции (сюжеты о домовом, лешем, чертях и др.).

Вторую секцию открыл доклад **Елены Казаковой** (Екатеринбург, Уральский гос. ун-т) «Наивная диалектная лексикография как область наивной лингвистики». Была рассмотрена структура «наивных словарей» диалектных слов, проведена их классификация, проанализирована их pragmatика, побудительные мотивы к их созданию. Докладчица отметила, что главной причиной разных способов структурирования таких словарей является разность способов «отстранения» составителя от самого себя как носителя диалекта — характерная черта наивной лингвистики и наивной лексикографии. Доклад вызвал оживленную дискуссию, в ходе которой были подняты вопросы устной лексикографии, соотношения наивной диалектной лексикографии с парадиалектом и наивной словесностью, соотношения в наивной лексикографии нормативного метаязыка и метаязыка диалектного.

В центре внимания доклада **Екатерины Сваловой** (Пермский гос. пед. ун-т — ПГПУ) были диалектные паремии, основанные на народных представлениях о физиологии человека. Было показано функционирование в паремиях образов растительного и животного мира, образов, задаваемых народной семиотикой человеческого тела. Докладчица проанализировала паремии, в которых указание на физиологический процесс маркирует ряд коммуникативных ситуаций, никак не связанных с физиологией (к примеру, может происходитьнейтрализация ритуальной ситуации и перевод ее в бытовую). Отдельно были рассмотрены структура и вариативность диалектных паремий. Были выявлены такие коммуникативные функции, как замечание, побуждение (призыв), утешение, шутка.

Любовь Утева (ПГПУ) рассказала о способах наименования женщин в коми-пермяцком языке в неофициальной обстановке. Были рассмотрены механизмы образования имени жены от имени или прозвища мужа и его предков, проанализированы основные морфологические средства образования имен.

Доклад **Anastasii Vas'kinой** (РГГУ) «Как легенда стала былью: "Китеж" реальный и мифологический» был посвящен анализу сюжета о граде Китеже, его исторических трансформаций, а также «вторичной» мифологизации в рамках бытования среди жителей поселка-общины приемных семей «Китеж» в Калужской обл. Докладчица рассмотрела особенности восприятия и трактовки сюжета у взрослых и у школьников, отметив своеобразное превращение Китежа мифологического в Китеж «реальный» в рассказах последних.

Завершил конференцию доклад **Натальи Петровой** (РГГУ) «Новый взгляд на "старого казака": научно-развлекательные телепередачи об Илье Муромце» о процессе медиатизации фольклора на примере передач в жанре sciencetainment. Была проанализирована структура передач, механизмы их воздействия на зрителя. Фольклор в них предстает как метафорическое отражение истории, а сами программы представляют собой сконструированную по принципу исторического предания биографию персонажа. Программы, базирующиеся на смеси экранных стереотипов, популярной истории, экскурсионных завлекательных рассказов, собственно былинных текстов и т.п., иллюстрируют, как показала докладчица, полистадиальность процесса медиатизации фольклора (от первичной медиатизации к медиатизированной переработке, демедиатизации и затем к ремедиатизации).

Материалы этой и предыдущих конференций размещаются на сайте Лаборатории фольклористики РГГУ (<http://www.ruthenia.ru/folklore/FolkloreLaboratory/Index.htm>).

А.А. СКУЛАЧЁВ, студент Российской гос. гуманитарного ун-та (Москва)