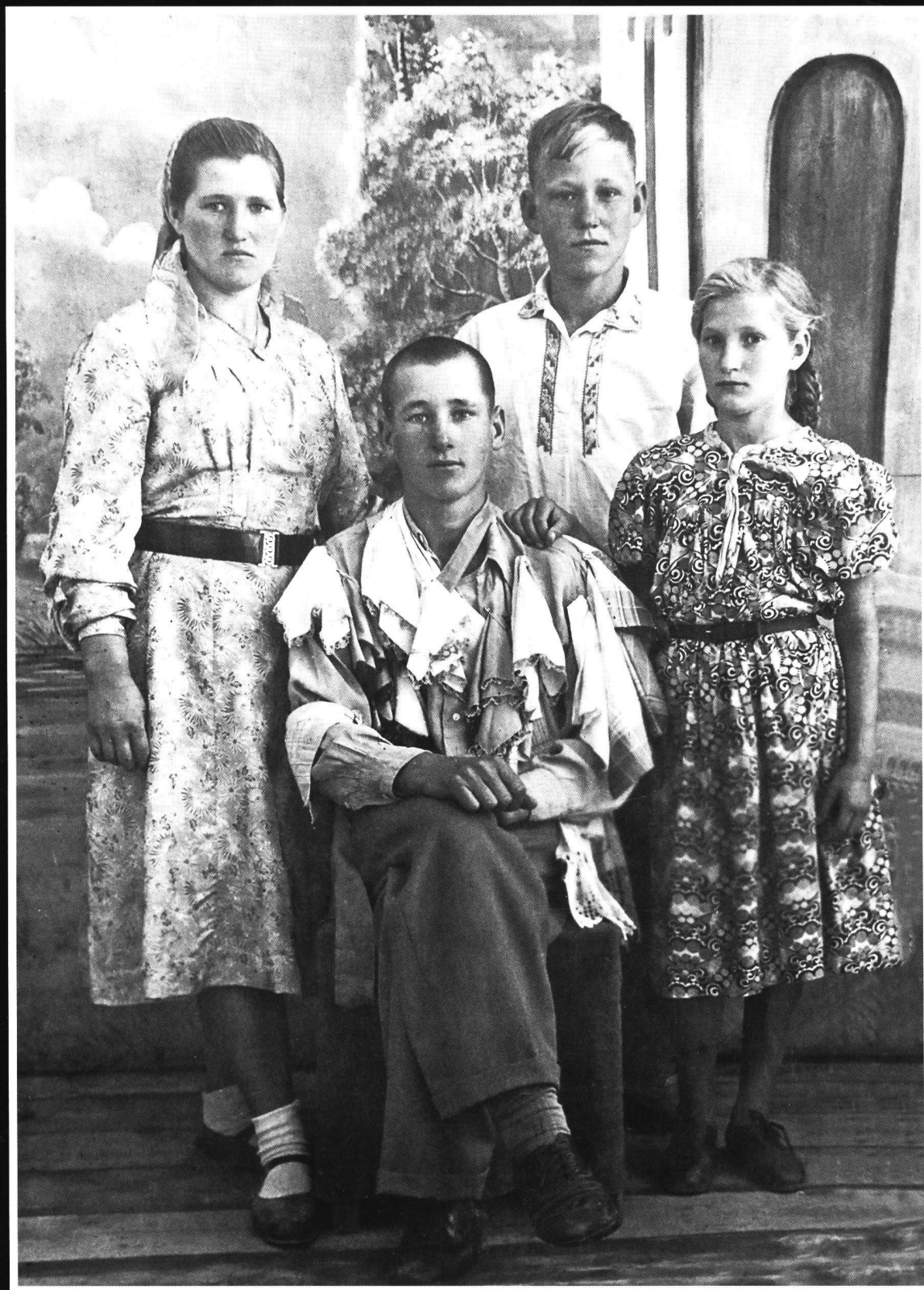


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3 '2012

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





«Французы голодные крысы, в команде у старостихи Василисы». 1912 г. Репродукция лубка из серии карикатур русских художников, выполненных в 1812 г. Из кн.: Чапкина М.Я. Художественная открытка: К столетию открытки в России: Альбом. М., 1993. Ил. 234. Внизу петух клюет французский штандарт с изображением галльского петуха; справа парень держит в руке лягушку, дразня ею пленных французов. Реплики персонажей: «Добрых людей, / да званых гостей, / С честью у нас встречают / И в передний угол сажают / А незваных нахалов, / Грабителей бусурманов / С бесчестьем прогоняют / И кулаком провожают»; «Знать вы в Москве-то несодолно похлебали / Что хуже прежнего и то стали / А кабы занесли вас в Питер / Он бы вам все бока повытер»

Некоторые образы, связанные с наполеоновскими войнами, широко тиражировались в разных жанрах изобразительного искусства — в живописи, карикатуре, лубке и т.д. Например, карикатура А. Венецианова, посвященная французам, попавшим в плен к партизанке Василисе Кожиной (старостихе Василисе), послужила основой для многочисленных лубков.

Картина французского художника Эрнеста Мессоньера (1815—1891) «Французская кампания 1814 г.» воспроизводилась на бытовых предметах, включая такие неожиданные, как чайные коробки.



Жестяная коробка для чая. Предположительно, начало XX в. Музей чайника (Переславль-Залесский). Фото А.Б. Мороза



Ernest Meissonnier (1815—1891). «Campagne de France 1814» (1864). Musée d'Orsay (Париж). Фото О.В. Беловой

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(75)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
Н.Ю. Данченкова
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 верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурьева
Обработка иллюстраций:
А.А. Зернов
Производство и реализация:
Э.Р. Жукова

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации. Государственный контракт № 941-01-41/02-12 от 25.05.2012

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (499) 246-0233, 245-2205
Факс: (499) 246-9323
E-mail: sgf@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 03.09.2012. Формат 60×90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Тираж 3000 экз. Заказ . Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14

Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2012

На 1-й стр. обложки: Проводы в армию в семье Марии Марковны Фоменко (1930 г.р.) из с. Осокоривка Нововоронежского р-на Херсонской обл. Украинской ССР. 1951 г. Фото скопировала Л.Г. Боса. На 4-й стр. обложки: Цо-Манджи Буратов. Картина Г.О. Рокчинского. 1964 г. На картине изображен участник Отечественной войны 1812 г., рядовой 2-го Калмыцкого полка, награжденный знаком отличия Св. Георгия

СОДЕРЖАНИЕ

Об итогах II Конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева 2

ИСТОРИЯ И ФОЛЬКЛОР

В.Я. Петрухин. Сказание о призвании варягов: история и фольклор 3
О.В. Белова. Мазепа, Палий, Наполеон в народных легендах и преданиях 5
О.В. Матвеев. Эпоха 1812 г. в исторических представлениях кубанского казачества 8
В.А. Лобач. Война 1812 г. в фольклорной памяти белорусов Витебщины 12
В.Е. Добровольская. Слухи о русских лазутчиках и убийцах Наполеона в 1812 г. 17
Т.Г. Басангова (Борджанова). Калмыцкий фольклор об Отечественной войне 1812 г. 19

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: ВИТЕБСКАЯ ОБЛАСТЬ БЕЛОРУССИИ

В.И. Мишина, П.И. Мишин. Вредоносная магия в белорусской свадьбе 23
В.А. Лобач. Символика гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья 25
В.Е. Освейчик. Обряд «Стаўроўскія дзяды» у белорусов Витебщины 29
Ю.И. Внукович. Литовцы в представлениях жителей белорусско-литовского пограничья 32

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

С.В. Просина. В платье на пир и в иной мир 36
Г.И. Лопатин. «Похараны есць похараны...» 39
С.В. Грунтов. Смерть и погребение у католиков Западного Подвинья в первой половине XIX в. 42
А.Ю. Москвин. Эпитафии в Нижегородской области 45
С.Г. Маслинская (Леонтьева). «По-пионерски жил, по-пионерски похоронен»: материалы к истории гражданских похорон 1920-х гг. 49

ЭКСПЕДИЦИИ

И.В. Козлова. Похоронный обряд на Северной Двине 53
И.М. Коваль-Фучило. Проводы в армию на Херсонщине 55
С.Н. Амосова, М.Б. Гехт. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Преиля (Латвия) 58

ЮБИЛЕИ

К 80-летию Б.Л. Рифтина 60

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

Л.Н. Виноградова. Новая публикация текстов словенской фольклорно-мифологической прозы 61
И.М. Коваль-Фучило. Звучат украинские записи 1901 г. 62
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 63
Т.Г. Басангова (Борджанова). Новая литература по фольклору и этнографии калмыков 64

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Валентина Александровна Бахтина 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

С.М. Толстая. Международный симпозиум «Общее в славянском фольклоре» 66
Т.Г. Иванова. Конференция «Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева» 67
М.Д. Алексеевский, И.А. Бессонов, Д.В. Громов. Конференция «Фольклор XXI века: Герои нашего времени» 69
А.А. Курочкина, Л.С. Ремизова. Третья ежегодная научная конференция «Покровские Дни» 71

ОБ ИТОГАХ II КОНКУРСА НАУЧНЫХ РАБОТ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ ИМ. П.Г. БОГАТЫРЕВА

ГОСУДАРСТВЕННЫМ РЕСПУБЛИКАНСКИМ ЦЕНТРОМ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА в 2011—2012 гг. был проведен II Всероссийский конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева. Для проведения экспертизы поступающих научных работ была создана Конкурсная комиссия (Временный научный редакционно-экспертный совет II Конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева) в составе: А.С. Каргин (председатель комиссии), В.В. Новожилов (заместитель председателя комиссии), О.В. Белова, В.М. Гацак, В.Е. Добровольская (секретарь комиссии), В.Л. Кляус, В.А. Лапин, С.Ю. Неклюдов, А.Ф. Некрылова, С.М. Толстая, В.М. Шуров. Комиссия рассмотрела экспертные заключения по работам, поступившим на конкурс, и в результате тщательного всестороннего и широкого обсуждения решила:



1. В номинации «**МОНОГРАФИИ**» разделить 1-ю премию между **А.В. РОМОДИНЫМ** за книгу «Человек творящий. Музыкант в традиционной культуре» (СПб.: ГИИИ «Институт истории искусств», 2009) и **А.Б. МОРОЗОМ** за книгу «Святые Русского Севера: Народная агиография» (М.: ОГИ, 2009 (Нация и культура/Фольклор: Новые исследования)).

2. В номинации «**АНТОЛОГИИ, СВОДЫ И СБОРНИКИ ПОЛЕВЫХ И АРХИВНЫХ ТЕКСТОВ**» присудить 1-ю премию **В.А. БАХТИНОЙ** за книгу «Неизданные материалы экспедиций Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926—1928: по следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т.» (М.: Наука, 2007).

3. В номинациях «**СБОРНИКИ СТАТЕЙ**», «**УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА**», «**ЭНЦИКЛОПЕДИИ, СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ**» премий не присуждать.

4. Комиссия приняла решение присудить специальную премию за цикл работ по изучению и пропаганде традиционной культуры Нижегородской области авторам: **К.Е. КОРЕПОВОЙ, А.В. КОРОВАШКО, Н.Б. ХРАМОВОЙ, Ю.М. ШЕВАРЕНКОВОЙ, О.В. МАКАРЕВИЧ** (работы представлены в номинациях «**МОНОГРАФИИ**», «**АНТОЛОГИИ, СВОДЫ И СБОРНИКИ ПОЛЕВЫХ И АРХИВНЫХ ТЕКСТОВ**», «**ЭНЦИКЛОПЕДИИ, СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ**»).

5. Специальными дипломами Конкурса наградить автора монографии «Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России» (М.: ОГИ; РГГУ, 2010) **О.Б. ХРИСТОФОРОВУ** и составителя сборника «Поэзия в казармах: русский солдатский фольклор» (М.: ОГИ, 2008 (Нация и культура/Фольклор: Новые исследования)) **М.Л. ЛУРЬЕ**.



В.Я. ПЕТРУХИН

СКАЗАНИЕ О ПРИЗВАНИИ ВАРЯГОВ:
ИСТОРИЯ И ФОЛЬКЛОР

Проблема соотношения исторического и фольклорного в летописных повествованиях о начале Руси оказывается едва ли не самой дискутируемой в отечественной историографии, начиная, по крайней мере, с текстологической работы А.А. Шахматова (1904) и сравнительно-исторического анализа К. Тиандера (1915), следующего принципам школы А.Н. Веселовского. Отсутствие древнерусской письменной традиции в дохристианский период делает очевидными фольклорные истоки преданий о начале русской истории — «сказаний о первых русских князьях», содержащихся в начальной летописи — «Повести временных лет» (ПВЛ), составленной на рубеже XI—XII вв. Самым «очевидным» фольклорным мотивом представляется упоминание под 862 г. *трех братьев* — варяжских князей, призванных племенами севера Восточной Европы, чтобы те «володели ими и судили по праву» («рядили ны по праву», по формулировке Новгородской Первой летописи)¹. Уже эта терминология («судить — рядить») вызывает вполне определенные фольклорные ассоциации. Однако даже фольклорность мотива трех братьев ставится под сомнение кабинетной этимологией, интерпретирующей имена братьев как неправильно понятую русским летописцем скандинавскую фразу: якобы речь шла не о призвании Рюрика, Синеуса и Трувора, а о призвании «Рюрика со своим домом и верной дружиной». Это объяснение неприемлемо, даже если отвлечься от факта отсутствия скандинавской письменной традиции в дохристианский период: *Рюрик*, *Синеус* и *Трувор* — известные скандинавские имена, сохранившиеся в достаточно архаичной славянской передаче²; ономастикон — важная составляющая фольклорной памяти, особенно когда эта память ориентирована на генеалогию правящего рода. Имя родоначальника русских князей *Рюрик* сохранялось в княжеском ономастиконе на протяжении всей древнерусской домонгольской эпохи — до начала XIII в.

Генеалогическая (династическая) память, однако, не была воспринята Шахматовым как достаточное основа-



Синеус и Трувор садятся в Белоозере и Изборске. Миниатюра Радзивилловской летописи XV в. (л. 80б)

ние для сохранения имен первых князей: он считал, что память о княжеских именах сохранилась в местных топонимических легендах — о Труворовом городище помнили в Изборске, который в летописной легенде получил Трувор, о Синеусе сохранилась легенда в Белоозере, память о Рюрике сохранило новгородское «Рюриково» Городище; «литературная обработка» объединила эти предания в летописи³. Топонимические легенды сформировались в средневековую эпоху, не ранее XVI в., т.е. были вторичны по отношению к начальной летописи, новгородское же Городище получило наименование Рюрикова лишь в романтическую эпоху, в древних источниках оно именовалось просто Городищем. Подход Шахматова в данном случае соответствует антиисторическим установкам так называемой исторической школы, ориентированной на поиски прямых соответствий эпической традиции неким историческим фактам.

Этот анахронистический подход и был подхвачен современными сторонниками «исторической школы», использовавшими непоследовательное отношение Шахматова к тексту, который еще В.Н. Татищев стремился выдать за древнейшую русскую летопись, —

это так называемая Иоакимовская летопись. Эту летопись в современной историографии считают либо результатом сочинительства самого Татищева, либо сочинением конца XVII или XVIII в.; так или иначе, сюжет «летописи» продолжает тенденцию, свойственную официальной средневековой историографии, московскому «Сказанию о князьях Владимирских» (начало XVI в.), где инициатором призвания князей⁴ оказывается новгородский старейшина Гостомысл, неизвестный начальному летописанию. И хотя книжные мотивы в Иоакимовской летописи очевидны (включая провидческий сон Гостомысла о древе, вырастающем из чрева его дочери Умилы, знаменитое описание крещения новгородцев «огнем и мечом» — ср. лат. *igni et ferro*)⁵, не имеющие аналогов в книжности мотивы «летописи» списываются на фольклор⁶.

Поскольку славянская предыстория Руси у Татищева/Иоакима уходит корнями в эпоху переселения народов (V в.), то под эту предысторию подвергается германо-скандинавская традиция, для которой готско-гуннское время переселения народов действительно оказывается «эпической эпохой». При этом в русской эпической

традиции никаких гуннов нет (готский след сохранился лишь в праславянской лексике), эпическим временем русского эпоса стала эпоха монголо-татарского нашествия XIII в., а началом русской истории в начальном летописании — появление Руси в IX в. И хотя еще Андреас Хойслер констатировал, что «германские сказания по своим мотивам и кругу мыслей не историчны и не способны отразить историю»⁷, соблазн прямого соотнесения героев, локусов и сюжетов эпоса с историческими реалиями, возникший в науке XIX в. (А.Н. Веселовский, впрочем, увязывал германо-славянское взаимодействие в эпосе с ганзейским, а не гуннским временем⁸), сохраняется и в современных представлениях об «устной истории».

Этот подход кажется актуальным и для скандинавской, и для славянской традиции — письменная история сформировалась в этих регионах в христианский период, а у славян (в отличие от скандинавов) не сложились условия и для формирования книжного эпоса. Поскольку фольклор сохраняет память дописьменной эпохи, то его данные — «устную историю» — можно представить как более древние, чем данные позднейшей письменной традиции. Отсюда поиски исторических основ для «фольклорной» летописной легенды об основании Киева и прототипа эпонимического героя Кия⁹, поиски вне летописной традиции героического народа «рус/рос», который был бы древнее времени летописного призвания варягов. Парадоксальные основания для этого давала как раз скандинавская традиция, ибо эпическая Гуннская земля (Хуналанд) поздних исландских саг соседствовала с другим эпическим пространством — «Страной Гарды», Гардарики, как в сагах называлась Русь. Это название возникло в XI в. (сменив более раннее — Гарды¹⁰); соответственно, весь онамастикон саг, которые в скандинавской традиции именовались «сагами о древних временах» или «лживыми»¹¹, отражал средневековые представления скандинавов о Восточной Европе: имена средневековых князей и городов переносились в гуннскую эпоху. Продолжая эту архаизирующую тенденцию, современный последователь «исторической школы» С.Н. Азбелев живописует битву русских с гуннами, произвольно объявляя избираемые им «реалии» соответствующими или не соответствующими историческим фактам: Полоцк он считает существовавшим в гуннскую эпоху (гунны Аттилы и готы разрушили там ка-

менные стены и башни), а Смоленск — нет (хотя оба города упомянуты в саге о Тидреке Бернском, а в истории развиваются синхронно и известны аутентичным источникам с IX в.) и т.п.¹² Азбелева не смущает и то обстоятельство, что Тидрек (готский конунг Теодорих Веронский саги) убивает самого князя Руси Владимира под (несуществующим) Смоленском — ведь это не былинный Владимир, а его тезка — русский князь V в. Пусть гунны, по саге, завоевали Русь (что несовместимо с установками русского эпоса), зато это было за 500 лет до призвания варягов. Свободное перемещение героев саги во времени и пространстве от Вероны до Полоцка способствует последующей не менее свободной трактовке событий эпохи призвания варягов в конструкции собственной версии «устной истории».

Действительно, совпадения имен новгородского старейшины Гостомысла и правителя полабских славян, погибшего в 844 г., равно как призванного по летописи в Новгород Рюрика и прославленного на Западе викинга Рорика Фрисландского¹³, с начала XIX в. провоцирует цепь бесконечных отождествлений и конструкций славяно-русской истории в духе национального романтизма — судьбы славянской истории определяли свои по крови (хоть и балтийские) славяне с Гостомыслом, призвание варягов было случайным эпизодом. Летописная история при этом игнорировалась, зато Гостомысл и Рюрик без всяких ограничений перемещались в пространстве Северной Европы вместе со своими политическими установками. В конструкции С.Н. Азбелева Гостомысл наделяется властью не только над полабскими славянами, но и над Рюгеном, откуда должна происходить и начальная русь. В результате конструируется чуть ли не славянская империя, объединяющая балтийских славян и Новгородчину в противостоянии агрессии Каролингов и шведских викингов¹⁴: картина, соответствующая «саге о древних временах», но не истории, и совершенно фантастическая.

В начальной летописи отсутствовал Гостомысл и какое-либо упоминание балтийских славян — они оставались в летописной космографии «на своих местах», на юге Балтики. Три брата, призванные княжить из-за Варяжского моря, лишь формально увязываются со сказочным мотивом: уже их «исторические имена» указывают на генеалогическую память. Фольклор трансформировал бы эти имена в соответствии с народной этимологией: С.Н. Азбелев приводит запись фольк-

лорного варианта летописной легенды, сделанную Е.В. Барсовым, — Рюрик превращается там в «Юрика-новосела», фигуру, типичную для этиологических преданий об основании поселений (таким новоселом был и летописный Кий). Существенно с этой точки зрения, что первопоселенцами в Новгороде, Белоозере и других городах летопись считает не «находников»-варягов, а словен, весь и других аборигенов края. Что касается Рюрика, то даже такой энтузиаст древности фольклорного именователя, как С.Н. Азбелев, не решается утверждать, что фольклорное имя Юрик было древнее летописного имени Рюрик¹⁵.

Не только генеалогическая традиция, основанная на представлении о братском княжеском роде, который имеет право владеть Русской землей, но и сама летопись содержит мотив трех братьев — культурных героев, объединяющий книжную традицию с фольклорными мотивами и историей. ПВЛ начинается с космографического библейского рассказа о разделении земли между тремя сыновьями Ноя, продолжается повествованием о трех первопоселенцах, основателях Киева, в доисторической (космографической части); затем в летописной части под 862 г. говорится о трех призванных князьях. Наконец, первая редакция ПВЛ завершается при княжении Всеволода Ярославича, одного из трех сыновей Ярослава Мудрого, которым тот завещал по ряду править Русской землей, — о библейской заповеди братней любви напоминает им летописец, ссылаясь на сыновей Ноя¹⁶. Сравнительно-исторические исследования показали, что мотив трех братьев не просто восходит к космологическим схемам (деление вселенной на три части), а соотносится также с распространенным членением традиционного общества на возрастные классы, при котором к одному поколению правителей (соправителей) относились три брата; такую форму правления на Руси предполагал еще В.О. Ключевский¹⁷.

Смысл летописного текста не в тиражировании фольклорных или книжных мотивов, а в переходе от фольклора и мифологической (библейской) космографии к русской *истории*. В историческом контексте предание о трех призванных князьях — братьях Рюrike, Синеусе и Труворе «с роды своими» — получает не фольклорную или библейскую ретроспективу, а историческую перспективу. Призванные варяги расселяются не в «землях», как библейские народы «на своих местах», а в исторических городах.

Примечания

¹ Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996. С. 13; ср. Новгородская Первая летопись. М., 2000. С. 106.

² Мельникова Е.А. Древняя Русь и Скандинавия. М., 2011. С. 201—216.

³ Шахматов А.А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 222—226.

⁴ В «Сказании» у Рюрика уже два брата и «племянник Олег», в «Иоакимовской летописи» лишь Рюрик назван по имени.

⁵ В.Л. Янин обратил внимание на слой пожара, открытый в Новгороде археологами и относящийся ко времени крещения — 989—990 гг., там же был найден медный крест-тельник, что вызывает ассоциации с крещением огнем по Иоакимовской летописи (Янин В.Л. Средневековый Новгород. М., 2004. С. 140—141); не меньше оснований полагать, однако, что пожар произошел в уже крещенном Новгороде, что никак не соотносится с «иоакимовским» сюжетом. См. также о связи «Иоакимовской летописи» со «Сказанием о князьях Владимирских» и реалиями XVIII в. — Пчелов Е.В. Рюрик. М., 2010. С. 62—67.

⁶ Азбелев С.Н. Устная история. СПб., 2007. С. 6—34.

⁷ Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960. С. 350. См. также: Мельникова Е.А. Актуализация устной традиции: германский героический эпос в средневековой Скандинавии // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте. М., 2010. С. 193—198.

⁸ Веселовский А.Н. Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском. СПб., 1906. С. 9, 21—22.

⁹ Петрухин В.Я. Киевская легенда: фольклор и реалии // ЖС. 2004. № 1. С. 14—15.

¹⁰ Ономастические изыскания в духе средневековых этимологий приводят к многочисленным недоразумениям в истории эпоса и эпосоведения: в верхне-немецкой поэме «Ортнид» (XIII в.) упоминается Илья, «король русских», дядя и вассал короля Ортнида, добывающий ему сарацинскую невесту; замок Ортнида расположен на озере Гарда в Ломбардии, что позволило исследователям предположить, что в эпосе речь шла о Гардах — Руси и в Ломбардию действие было перенесено в силу схожести топонимов. В развивающейся тот же сюжет норвежской «Саге о Тидреке Бернском» (т.е. о знаменитом готском короле Теодорихе Веронском, правившем в V в. в Ломбардии) герой Хертнид (тот же Ортнид) правит уже чуть ли не всем славянским миром — ему подчинены русские, поляки и вильцы (вильтины саги) — полабские славяне, некий Озантрикс, Вальдемар/Владимир из Хольмгарда — Новгорода и Илья «ярл Греческий» — его сын. Неудачное сватовство Аггилы к дочери Озантрикса приводит к войнам, победителями из которых выходят Аггила и его вассал

Тидрек. В.М. Жирмунский, отмечая безусловно квазиисторический характер войн готов и гуннов с Русью, заключил, что германским исполнителям эпоса (в эпоху ганзейских контактов) могла быть известна связь эпического правителя Руси Владимира и богатыря Ильи (см.: Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. М.; Л., 1979. С. 265—268). Эта констатация не снимает проблем истории эпоса, ибо ни Владимир, ни Илья в русском эпосе не имеют отношения к Новгороду. Сама Русь в саге именуется не «фольклорным» именем Гардарики, а своим наименованием Rusciland, она включает и часть Греции (недаром Илья именуется «Греческим» — см.: Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 337—340).

¹¹ См. о квазиисторическом и историческом в контексте этих саг: Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. 5: Древнескандинавские источники. М., 2009. С. 243 и сл.

¹² Азбелев С.Н. Указ. соч. С. 41, 48. Автор даже ставит задачу археологам обнаружить соответствия его конструкциям (с. 53).

¹³ А.Н. Веселовский перечисляет многочисленные германские имена, восходящие к готскому «слава», сопоставимые с именем Рюрик, а по смыслу — со славянским Всеслав (Веселовский А.Н. Былины о Волге Всеславьевиче и поэмы об Ортните (публикация С.Н. Азбелева) // Русский фольклор. Т. 27. СПб., 1993. С. 306—307).

¹⁴ Азбелев С.Н. Указ. соч. С. 86. Впрочем, и эту конструкцию нельзя признать оригинальной: в XIX в. ростовский любитель русской старины Александр Артынов, ссылаясь на виденные им у ростовских купцов летописи, пересказал «сказание» о некоем славяно-русском князе Катулусе, слава которого гремела от Дуная до Балтики; его детьми были Рюрик, Синеус и Трувор; Карл Великий напал на Катулуса в Карпатах, пленив его жену Сорфарису, каковую как упорствующую в своей вере язычницу сжег римский папа. Расплата пришла от Рюрика, который дошел до Парижа/Лютеции, прибив щит к вражеским воротам. Вернувшийся из Святой земли Карл умер от расстройств. Рюрика и братьев, «уже князи изящнии», зовет в Новгород Гостомысл. Эту «альтернативную историю» с сочувствием предлагает современному читателю «народный академик» Ю.К. Бегунов (см.: Сказания Великого Новгорода, записанные Александром Артыновым. Женева, 2000. С. 141—148).

¹⁵ Азбелев С.Н. Указ. соч. С. 61.

¹⁶ Повесть временных лет. С. 79.

¹⁷ См.: Мисюгин В.М. Три брата. СПб., 2009. См. также о «братском совлании» — sorpus fratrum: Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 7—87.

Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»)

О.В. БЕЛОВА

МАЗЕПА, ПАЛИЙ,
НАПОЛЕОН
В НАРОДНЫХ
ЛЕГЕНДАХ
И ПРЕДАНИЯХ

Памятник защитникам Смоленска в войне 1812 г. («Памятник с орлами», скульптор С.Р. Надольский, инженер Н.С. Шуцман; заложено 6 августа 1912 г.). Молва утверждает, что разорительно гнездо приданы черты Наполеона. Фото О.В. Беловой. 2008 г.

Обращаясь к теме «фольклор и история», нельзя не остановиться на механизме фольклоризации образов исторических персонажей, по отношению к которым фольклор проявляет удивительную избирательность, делая одних героями утопических легенд, других — героями топонимических преданий, третьих — действующими лицами исторических песен, а некоторых вообще не удостоивая вниманием.

Безусловно, народные легенды не рисуют «биографический» портрет той или иной исторической личности; более того, под воздействием законов фольклорного повествования ис-

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

торические персонажи приобретают фантастические качества, органично вписываясь в общую фольклорно-мифологическую картину мира. Б.Н. Путилов справедливо отмечал, что там, «где фольклор как будто непосредственно обращается к реальности, к лицам и событиям политической жизни, к обыденности, там происходит обязательная их трансформация, "выворачивание", включение в "свой" фольклорный мир, где они обретают новую судьбу. И происходит это не от незнания реальности, не от капризов устной молвы и даже не от преднамеренных идеологических заданий, не от сознательных устремлений отдельных лиц или коллективов, а в силу природы фольклора, его сущности, коренных законов его жизни»¹.

«Исторические» жанры фольклора, таким образом, отражают не историческую конкретику, а традиционное ее восприятие². В фольклорных нарративах одни герои «узнаваемы» с первого взгляда, ибо носят имена своих «исторических двойников», другие уже утратили связь со своими прототипами, и тем более интересным делается наше фольклорное исследование в области «фольклорной истории».

В этом очерке представлены несколько фольклорных «портретов» исторических деятелей, оставивших след в народной памяти и «устной истории»; публикация основана на материале, почерпнутом в первую очередь из архивных и полевых источников.

Нами выбраны три личности, с которыми связаны представления о военных событиях, победах и поражениях; в фольклоре они выступают то как воинственные противники, то как колдуны-оборотни, то как героико-освободители.

«УКРАИНСКИЙ РЫЦАРЬ» СЕМЕН ПАЛИЙ И ПРЕДАТЕЛЬ МАЗЕПА

Эти два образа составляют своеобразную антагонистическую пару в украинских исторических песнях и легендах. И если за гетманом Иваном Мазепой прочно закрепилась репутация предателя (которому иногда помогает в его вредоносной деятельности нечистая сила), то Семен Палий³ оказывается единственным достойным соперником, который может противостоять Мазепе и спасти Украину от внешних врагов.

Согласно легенде, записанной в Новомосковском уезде Екатеринославской губ., Петр I был крестным отцом Мазепы. На крестинах Палий

предостерег Петра: «Гляди, царю, бо сей Мазепа тебе з царства ссадить!» (ср. эпический мотив «неизвестный герой представляет угрозу для правителя» — легенды о Давиде Сасунском, о Моисее и фараоне и др.⁴). Петр велел сослать «Палия за піскове море», которое находится неизвестно где, а переехать его можно только на «меделянах»⁵. Воспользовавшись отсутствием Палия, шведский король подстрекает Мазепу на предательство: «иди в церковь, на царских вратах потопчи евангелию — будешь ты тоді проклятий» (т.е. Мазепе предлагается прибегнуть к широко известной в восточнославянской фольклорной традиции магической практике — заручиться помощью нечистой силы, осквернив святыню: икону, евангелие и т.п.). В итоге Полтаву от неприятеля мог отстоять только Палий, и его срочно вернули из ссылки⁶.

Почему же Палий мог одолеть Мазепу? Согласно фольклорным источникам, он знал, как бороться с нечистой силой, которая в военных действиях чаще всего выступает на стороне неприятеля. Об этом — «Сказка про Семена Палия», также записанная в Екатеринославской губ. (с. Краснокутовка Александровского уезда)⁷.

Был Семен Палий лыцарем великим. Про него много чего, бывало, рассказывали запорожцы нашим отцам, а отцы уж нам. Где-то, говорят, жили казаки, и был среди них молодой казак Семен. Раз кошевой собрал войско и махнул воевать орду и ляхов, а Семен добро сторожить остался. А в ту пору хат еще было не очень-то густо, жили больше в куренях. Вот и дохозяйничался тот Семен, пока не сжег курень кошевого. «Что тут делать? — думает он, — приедут — несдобровать мне». Взял он рушницу да и подался.

Долго он пробирался по лесным оврагам и зашел в такие пуши, что одно только небо видно. Сел и отдыхает. И надвинулась вдруг туча, начал накрапывать дождь, потом гром, молния. Смотрит Семен на скалу — вдруг выскакивает бес. Как загремит гром — он под скалу, как затихнет — он вылезет и Бога хулит. И думает Семен: «Что теперь делать? Или ему смерть, или мне». Только выскочил бес на скалу, а Семен прицелился и попал.

— Ой, бей еще раз, бей еще (здесь и далее выделено нами. — О.Б.), — просит бес.

— Хватит с тебя и одного разу.

Он знал, что если выстрелит второй раз, то бес убежит⁸.

Зарядил Семен рушницу и стал пробираться через камыши в пушу <...>. Глядь — показался дед, старый-престарый и седой <...> показывает дед свою рушницу и говорит <...> Давай, — говорит, — поменяемся. <...> А дед опять и говорит:

— Ну, раз не хочешь меняться, то дарю я тебе эту рушницу за то, что ты убил сатану. И будешь ты, — говорит, — знатным лыцарем, будешь побеждать неприятеля. И будешь ты, — говорит, — как месяц меняться: когда будет месяц на ущербе — и ты состаришься, взойдет молодой — станешь и ты молодым⁹ <...>

Сказал это дед и бог весть куда делся — не простой, видно, был человек, а святой апостол. <...> Стал он ходить в походы, стал такой сильный, что никто его не одолет. Бывало, как воюют казаки, то где Палий — там и удача. Выбрали его казацким начальником в Сечи, кошевым, значит. Вот приехал шведский король к проклятому Мазепе, и давай они пить-гулять; пили-гуляли, а потом и кликнули к себе Семена Палия. Король и говорит:

— Погуляем, братцы, да возьмемся бить русских начисто.

— Не дождешься того! — говорит Семен Палий.

Как вскочит тут король, как вскочит проклятый Мазепа, да к Семену Палию.

— Хватайте его, вяжите, слуги, такого-сякого!

Взяли Семена Палия, в кандалы заковали руки и ноги и в темницу замуровали. И долго же он там присидел, не евши, не пивши, — двадцать лет. А через двадцать лет пошел швед войной на царя Петра, пошел с ним и проклятый Мазепа. Стали под Полтавою. У царя сила войска великая, а у шведа и проклятого Мазепы еще больше. Стал швед нажимать на русских, а Петр и говорит:

— Дай мне, швед, хоть немного передохнуть. Тот дал. Петр пошел в свой стан и спрашивает:

— А нету ли, братцы, среди вас богатыря или вещуна какого?

Вывзвался хлопец шестнадцати лет и говорит:

— Я бы помог, да еще лета у меня не вышли, а вот есть, — говорит, — замурованный в темнице Семен Палий, тот шведа побьет.

Послал царь за Палием. Отмуровали его, глянули, а у него борода и коса по колени, усы — аж по самый пояс. Сорочка, штаны на нем опали — страшно и глянуть. Надели на него одежду, подвели коня. А Семен Палий что ни съедет — так конь по колена и вгрузнет. Сколько ни подводили — ни один конь не выдержал. Привели тогда коня царского. Он сел и поехал¹⁰. Приезжает к царю. Усадил его царь за дубовый стол, потчует и правду спрашивает.

— Что, — говорит, — Семен Палий, одолеем шведа?

— Одолею, — говорит, — дай только три дня отдохнуть, хлеба святого поесть.

А была у шведа знахарка-баба. Глянула она на Петрово войско и говорит:

— Ой, что за напасть нам будет великая! Вели, — говорит королю, — скорей коней ковать и давайте бежать!

Пока швед коней подковал — вот и Семен Палий уже отдохнул. Надел он дорожную одежду, сел на коня и двинулся с войском на шведа. <...>

Как помог Палий одолеть шведа, Петр и говорит:

— Ну, Семен Палий, теперь дам я тебе денег, сколько угодно, дам тебе и панские земли.

— Нет, — говорит Палий, — не надо мне ни денег, ни панских земель, дай мне только милую Украину, за которую я двадцать лет страдал, больше я у тебя не прошу ничего.

Дал Петр Палию Украину, и стал Палий ворогов выживать. А как вывел всех, то и сам бог весть куда делся. Он, говорят, и теперь где-то живой, и, как велел ему Господь, меняется он, словно месяц: то стареет, то молодеет¹¹.

ВОЙНА 1812 г.

И НАПОЛЕОН БОНАПАРТ

1812 год предстает в народных верованиях как некий рубеж, на котором даже с природными объектами происходят различные метаморфозы. Так, белорусские крестьяне рассказывали, что грибы боровики стали малосъедобными валуями во время «рубанины» — Отечественной войны 1812 г.¹²

Однако главный след война 1812 г. оставила всё же в местной топонимике. Так, о названии деревни Паленовка в Белоруссии рассказывали, что раньше деревня называлась *Напалеонаўка*. Во время войны 1812 г. здесь стояли французские войска. Но выговаривать такое длинное название было неудобно, и его переделали на *Паленаўка*¹³. На территории Белоруссии и Литвы широко распространены предания о «памятных» камнях или горах, где якобы обедал Наполеон, — в честь этого события на камнях оставлены знаки в виде блюда, столовых приборов, вилки. С нашествием французской армии в фольклоре традиционно связываются рассказы о «французских», «наполеоновских могилках», «курганах» (ср. «шведские могилы»), зарытых при отступлении из России кладах, озерах, где утонуло французское войско, окаменевших врагах (включая самого Наполеона)¹⁴.

В фольклорных текстах французский военачальник не лишен чисто человеческих черт: так, в легендосказке из Слуцкого повета Наполеон разделяет мучения своих солдат: голые французы «пераелі, паганья, сабак ды катой, палавілі мышэй да пацукоў, пастралілі ўсіх варон <...> Сам цар Напальён ходзіць сабе на балоне ды ловіць жабы або чарапахі»¹⁵. В то же время в народных легендах Наполеон выступает и в роли «знающего»,

колдуна. Польская легенда объясняет многочисленность наступающей французской армии тем, что по ночам Наполеон велел вдоль границы сыпать нарубленную солому, и к утру из нее выросло войско¹⁶. Сходные сюжеты бытуют и у литовцев: согласно одной из легенд, когда Наполеон увидел, что в реке утонули его воины, он бросил меч и сказал, чтобы пропали и меч, и река; река начала зарастать¹⁷. Перед нами версия широко известного у восточных славян сюжета о заклитии реки (озера, моря), в котором фигурируют и другие царственные особы (ср. рассказы о «колдовских» действиях царицы Екатерины — она «заклинает» мешающее ей водное пространство¹⁸). Отметим, что фольклорная традиция вообще склонна наделять выдающихся личностей сверхъестественными способностями, приравнивая их к «знающим» традиционного общества.

Любопытный мотив, связанный с Наполеоном, встретился в литературном произведении, но по сути своей он вполне фольклорный. В 1886 г. в журнале «Киевская старина» была опубликована «Ода на изгнание французов из России в 1812»¹⁹ (по сведениям публикатора — «из рукописного сборника кон. XVIII — нач. XIX в.; владелец сборника — служащий Гадячской полковой канцелярии»²⁰). В этом сочинении Наполеон описывается следующим образом (орфография и пунктуация сохранены):

Кажуть, пан з себе маленькій
Незавидненькій шенюк,
Низькій, смуглый и сухенькій, —
Що-ж то? видно, чорту внук!
Мабуть, клятый, вин одминокъ,
Мабуть вин мары потимок,
Вин из биса ростом, песъ.
Ну, та як-то зажирае,
На весь свит рот роззявляє,
Мовь-бы хоче ззисти весь!²¹

Выделенные нами сравнения практически отождествляют Наполеона с демонологическим персонажем (черту внук, маленького роста, уродливый). Он прямо называется «подменышем» (*одмина*), порождением *мары* (ночное существо, пьющее кровь своих жертв и душашее их); его прожорливость (хочет проглотить весь мир) сродни прожорливости демонического подкидыша²².

Вопрос об авторстве оды вызвал споры; в тексте усматривали дословные пересечения с «Энеидой» И.П. Котляревского; высказывалась также точка зрения, что автором ее был Петр Данилевский (и издана она была впервые в 1813 г.)²³. Однако, кто бы ни был автором произведения, он, безусловно,

был знаком с народными поверьями, что и дало возможность создать образ, адекватный народным демонологическим верованиям.

И всё же Наполеон оставался значимой фигурой в народной этнополитической картине мира. По свидетельству, записанному у русских старообрядцев в Турции в середине XIX в., «три царя таперчи на свете: первое Турчин, второе Немец, третье Напливун [Наполеон], вся земля под их властью»²⁴.

Примечания

¹ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 52.

² Подробнее об этом см.: Пропи В. Собрание трудов. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 185—208; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 178—246; Путилов Б.Н. Указ. соч. С. 47—106, 117—144.

³ Настоящее имя — Семён Филиппович Гурко (1640-е — 1710), полковник Белоцерковецкий (фастовский), руководитель восстания украинского народа против польского правительства на Правобережной Украине в конце XVII — начале XVIII в.

⁴ См., например: Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Л., 1987. С. 209—210.

⁵ В 1705 г. по приказу Петра I Палий был сослан в Тобольск (упоминание меделянских собак, возможно, передает «местный колорит» — езду на собаках в местах ссылки Палия?). В 1709 г., после того как Иван Мазепа открыто выступил против московского царя, Семен Палий возвращен на родину и назначен на должность полковника Белоцерковского полка.

⁶ Манжура И. Легенда и три песни о Семене Палие // Киевская старина (далее — КС). 1882. Т. 1. № 3 (март). С. 611—615 (зап. от 90-летнего старика).

⁷ Сказки, пословицы и т.п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях И.И. Манжурой. Харьков, 1890. Цит. по электрон. ресурсу (<http://www.proridne.org/kazka/ru/>).

⁸ В народной нумерологии четные числа связаны с нечистой силой; ср. поверья балканских славян и мотив, отразившийся в русских былинах, — демона (черта, ведьму и т.п.) можно убить лишь с первого раза; если ударить повторно, его сила удваивается. См.: Толстой Н.И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // ЖС. 1996. № 4. С. 36—37.

⁹ Любопытный мотив превращения вместе со сменами лунных фаз; в украинских и белорусских легендах приписывается персонажам, «обреченным» за грехи на бессмертие: Вечному жиуду, еврейским воинам, стоящим на страже возле Гро-

ба Господня; в Карпатах способность перерождаться вместе с месяцем приписывается упырям (см.: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 78).

¹⁰ Мотив плененного и заключенного в темнице до срока богатыря характерен для русского былинного эпоса. Ср. ниже мотив состязания «своего» и «чужого» «знающего» — знахарка при шведском войске распознает в Палие более сильного колдуна.

¹¹ Бессмертие героя тут осмысливается как Божья награда, а не кара, см. выше о других персонажах; таким образом, легенда о Палие представляет собой своеобразный сюжет-«перевертыш».

¹² Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 549—550.

¹³ Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск, 1983. С. 308, № 472.

¹⁴ Подробнее об этих сюжетах см.: Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008. С. 124—127. См. также статью В.А. Лобача в этом номере журнала (с. 12—15).

¹⁵ Легенды і паданні. С. 252, № 324.

¹⁶ Legendy Łęczuckie / Zebr. i oprac. J. Grodzka. Łódź, 1960. S. 86.

¹⁷ *Кербелите* Б. Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001. С. 558.

¹⁸ См.: Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность... С. 123—124.

¹⁹ *Лев-ий О.* Две малорусские оды из эпохи Наполеоновских времен (1807—1812) // КС. 1886. № 1. С. 187—195.

²⁰ Там же. С. 187.

²¹ Там же. С. 191.

²² О славянских народных представлениях о «подменышах» и «маре» см. подробно: Виноградова Л.Н. Подменыш // Славянские древности... Т. 4. М., 2009. С. 98—103; Левкиевская Е.Е. Мара // Там же. Т. 3. М., 2004. С. 178—179.

²³ *П-в С.* Ответ на вопрос о малорусских одах из времени наполеоновских войн // КС. 1886. № 4. С. 809—814; [Данилевский П.] Ода малороссийского простодюдина. На случай военных действий при нашествии французов в пределы Российской империи в 1812 году. СПб.: Типография Ивана Глазунова, 1813.

²⁴ Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2006. № 1. С. 105.

Работа выполнена в рамках проекта «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» (Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре»)

О.В. МАТВЕЕВ

ЭПОХА 1812 г. В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КУБАНСКОГО КАЗАЧЕСТВА

В данной статье предпринята попытка характеристики структуры исторических представлений кубанских казаков об эпохе 1812 г.

Устная традиция представлена историческими песнями и преданиями. Основное место в кубанских песнях, посвященных 1812 г., как и в других российских регионах, занимают тексты о пожаре Москвы, об изгнании французов, об Александре I, М.И. Кутузове и М.И. Платове. Однако на Кубани встречалось и местное, казачье прочтение известных в России текстов. Так, в традиционном сюжете о том, как от угроз Наполеона император Александр Павлович «заплакал и сильно затужил», появляется Черноморское казачье войско, призванное спасти императора и Россию. В песне, записанной А.А. Кошицем в 1905 г. в ст. Новотитаровской Кавказского отдела Кубанской области от 74-летнего Максима Артемовича Шутько, говорилось:

Ой, пише, пише, а король Французский, / Гей, та й до Билого Царя: / «Ох, и отдай землю, Олександра Павлов, / Гей, а то в корень разорю! / Гей, а поставлю свое храбро войско, / Гей, по купеческим домах. / Ох, и распишу я штабов-генералов, / Гей, по великих господах. / Гей, а сам стану я, король Французский, / У царскому, у дворцы, / Ох, и буду пыты, шей буду гуляты, / Гей, шей роскоши занимать. / А тебя прошу я, Олександра Павлов, / Гей, у порога постоять!» / Ох, и как заплаче, та й сильно затужить, / Гей, Олександра Билой Царь: / «Ох, и сенаторы, вы мои советныкы, / Гей, посоветуйте мени, / Ох, и ачи мени корону оддаты, / Гей, ачи йты з ним воювать?» / Ой, обизвался генерал Кутузов: / «Гей, не плач, Белой Царь, / Ох, и давай войско, только Черноморське. / Гей, я й сам пойду воювать. / Ох, и буду быты, шей буду рубаты. / Гей кровь до капли проливать!» [11. С. 23. № 95].

Упоминания о наполеоновском нашествии можно найти в строевых военно-походных песнях. В начале XX в. в ст. Кавказской был зафиксирован такой текст:

ОЛЕГ ВЛАДИМИРОВИЧ МАТВЕЕВ, доктор ист. наук; НИЦ ТК ГБТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

Как не соколы крылаты / Чуют солнечный восход, / Царя белого казаки / Собралися у поход. / Сабель множество блистало. / Грудь отряда впереди. / За нами слава надзирала, / Мы на пуле рождены. / Как повалят басурмане / Ото всех концов земли, / Словно волны океана, / Там народу натекло. / Битва — целое семейство, / Трудно было нам стоять, / Где нас царь благословил, / там и Божья благодать. / Мы надеемся на силы / И разведаем путем, / Наполеон грозил войною, / Покорить он нас хотел. / И с одною головою, / Как орёл к нам залетел, / Знать, хотел он свои кости / Отнести на русский край [7. С. 205—206].

Народный взгляд на эпоху 1812 г. представлен в песне «Не австрийский был я мальчик», основой которой стал, по-видимому, литературный текст, созданный очевидцем событий [15. № 455]. В конце XIX в. его записал на Кубани А.Д. Бигдай, в 1950-е гг. — И.Ф. Варавва, в 1980-е гг. — В.Г. Захарченко. В вариантах, зафиксированных дореволюционными собирателями Д.В. Шаховым в ст. Воронежской и А.Д. Ламоновым в ст. Кавказской, упоминаются евреи:

Не австрийский был я мальчик, / Самовольный был приказчик / Ветренный француз. / Француз себя прославлял, / Много войска собирал, / Грозился войной. / Он войну объявил, / А сам себя изнурил, / Многим был царем. / Он царем был ненадолго, / Не наследуя престола, / Был им он на час. / Он евреев приглашал, / Злато, серебра давал, / Дратья нанимал. / Стакан спирту, другой рому / Для веселого походу / Он им не жалел. / Накопец-то вышло дело, / Ел картофель вместо хлеба, / Казался хорош. / Француз много крови пролил, / Он сам себя беспокоил, / В Россию зашел. / Он в Россию забрался, / В славный город ворвался, / Что ж получил? / Получил, как волк темницу, / Француз славную столицу, / Прекрасну Москву. / Он в Москве не долго жил, / Из риз платья понашил, / Войско снарядил. / Посорвал с церковей иконы, / Понаполнил все обозы, / Разжиться хотел. / Он разжиться не разжился, / Больше того, разорился, / Сам вперед бежал. / Гренадеры со штыками, / А казаки с копьями / Стали провожать. / Путь-дорожку очищали, / До Парижа провожали, / То-то хорошо [7. С. 220—221; см. также 22. № 3. С. 267].

Основное место в кубанских песнях занимают сюжеты о разорении и пожаре Москвы, как и в вариантах, зафиксированных в других областях России [5. С. 490]. В песне, записанной В.А. Капаевым на х. Кубанский Белореченского р-на, говорится:

Ой да, не раным толичко рано, рано заря / Она занималася, / Е-е ой заря да за(я)нима(а)лася, / Ой да занималася / ой да. Не седы толичко орлы, / Орлы с лесу они солеталися, / Е-е с лесу солете(а)-е-е-ся / На долинушку. / Ой да, не князя толичко бояры да / Они со всех сторон собиралися, / Е-е ой, они да соезжа(я)-е-е-ся / Во единый круг. / Ой да, собиралися да князья, / Собиралися они во единый круг, / Е-е ой, они да во еди(и) / Во (е)-круг, эх думу думали. / Ой да, отбирали же да князья, / Отбирали они полки храбраи, / Е-е ой, они да полки хра(я)бра(я)-и / Эх, в Кременну Москву. / Ой да, защищали ж полки, / Защищали они Кременну Москву, / Е-е ой, они да Кременну Москву, / Ой, с Кутузovým. / Ой да, зажигали ж да они, / Зажигали они огни жаркаи, / Е-е ой, они огни жа(я)ркаи / Всё вокруг Москвы. / Ой да, выгоняли ж да они, / Выгоняли они свору подлаю, / Е-е ой, они свору по(о), / Свору подлаю [10. С. 21].

Среди песен литературного происхождения в репертуаре фольклорных коллективов кубанских станиц был популярен текст:

Шумел, горел пожар московский, / Дым расстилался по реке. / И призадумавши великий, / Стоял он, руки искрестивши на груди. / Он видит огненное море, / Он видит гибель впереди. / Зачем я шёл к тебе, Россия? / Европа вся была в руках. / Теперь с поникшей головою / Стою в кремлёвских я стенах [7. С. 30].

В исполнении ряда песен главную роль играло не столько содержание, сколько лирико-мелодическая составляющая. Этим, по-видимому, можно объяснить тот факт, что прославленный в песнях более раннего времени Платов оказывается в роли генерала, разорившего Москву. Это кубанский вариант русской песни о московском губернаторе Ф.В. Ростопчине «Генерал запродавал Москву» [8. № 182. С. 275—276]. А.А. Кошиц записал в 1905 г. в ст. Ивановской такой текст:

Ох, и на горе, на горе крутой, / Гей, там стояла матушка Москва, / Ох, и там стояла матушка Москва, / Гей, разорённая, а вплоть до конца. / Ох, и разорил Москву шельма Бонапарт. / Гей, разоривши, во поход пошёл. / Ох, и разо-

ривши, во поход пошёл. / За собою все войска повел. / Ох, и зустрічаєт его Белой Государь: / «Гей, здравствуй, здравствуй, шельма Бонапарт, / Ох, здравствуй, здравствуй, шельма Бонапарт, / Гей, начто ж, шельма, Москву разорил?» — / «Ох, и ты, батюшка Белой Государь, / Гей, ох и понапрасну меня обругал, — / Ох, и то ж не я твою Москву разорил, / Гей, разорил Москву Платов генерал». / Ох, и за три бочечки кремня да песку, / Гей, пустил Платов Француза в Москву [11. № 79. С. 23].

В одной из песен х. Кубанский трагическое в национальном масштабе событие сводится к случайности: виновницей пожара «Кременной Москвы» оказывается «молодая вдовушка», обронившая «искру жаркую» [10. № 4. С. 18]

Известный во многих областях России сюжет «Платов в гостях у французов» на Кубани встречается в нескольких вариантах. Их записывали до революции А.Д. Бигдай в ст. Новодоонецкой, А.А. Кошиц в ст. Новотитаровской, Д.В. Шахов в ст. Воронезской; в советское время — И.Ф. Варавва и В.Г. Захарченко в ряде бывших линейных станиц. Интересен вариант на западнокубанском диалекте, который А.А. Кошиц записал в 1905 г. в ст. Новотитаровской:

Подиймалася война (2), / Вся Французская земля. / Вся Французская земля (2) / Всю Расеюшку пройшла (2), / В Москву — город увойшла... / Пойшла слава хороша (2) / Аж до Белого Царя. / Аж до Белого царя (2) / Про Платона (Платова) казака... / Платон (Платов) храбрый воин был (2), / Зроду волосов не стриг. / Зроду волосов не стриг (2) / И бородуши не брив. / Платон, веру преступив (2), / Свои волосы постриг. / И бородушку побрив, / И бородушку побрив (2), / У француза в гостях был... / Француз его не узнав (2). / За купчика пощитав. / За купчика пощитав (2). / За тесовый стол сажав. / Рюмки водки наливав: / «Выпей рюмку, выпей всю, (2), / Скажи мени правду всю. / Все про Белого Царя (2), / Про Платова казака. / Когда б мене кто казав (2), / Много б серебра й злата дав!» — / «Наше золото терять. / Его можно й так узнать... / Ты посмотри на меня (2), / Платон такый, як и я!» / Платон на коня садився (2) / И такую речь держав: «Ты ворона, ты ворона (2). / Ты французский Пани Парт (Бонапарт)! / В руках имев сокола (2) / Да не умив удержат!» [11. № 72. С. 21].

А.А. Кошиц, готовивший сборник песен по заказу войскового начальства, вставляет в скобках фамилию Платов, но исполнителю, видимо, имя

прославленного атамана уже мало о чем говорило и в тексте сведено к рядовому казаку Платону. В бывших линейных станицах, происхождение которых было связано с Доном, имя Платова остается неискаженным [2. № 28. С. 57]. В варианте из репертуара фольклорного коллектива ст. Тбилисской, записанном В.Г. Захарченко в 1976 г., действует дочка француза Катерина, которая помогает отцу разоблачить Платова: «Ты потребовай портрет и все даннаи ево» [6. № 15]. Мудрая дева, помогающая отцу решить сложную задачу, — традиционный мотив фольклора многих народов. Однако в данном сюжете, распространенном по всей России, В.Г. Смолицкий видит непосредственное отражение действительности, вносящей «в поэтический образ героя Отечественной войны 1812 г. конкретную деталь» [20. С. 34]. Если иметь в виду, что казаки участвовали в действиях партизан Д.В. Давыдова, изображение которого распространялось французским командованием с обещанием вознаграждения за поимку, а разведчики партизан проникали во французские гарнизоны, то у подобного текста действительно может быть историческая основа.

А.В. Буганов полагает, что песни о заграничных походах 1813—1814 гг. были менее актуальны для русских крестьян и «бытовали преимущественно в казачьих станицах» [5. С. 490]. И.Ф. Варавва записал весной 1952 г. в ст. Красноармейской от казака Василия Ивановича Рзынкина, 1881 г.р., песню:

Под Лейпцигом занималась / В небе красная заря. / На кургане собирались / Три союзника-царя. / Бонапарт всей сечей грянул, / Он Лейпциг не уступал. / И на холм по фронту прямо / Тучу латников послал. / Меж союзников смятенье, / Крик победный вдруг захит: / «В отступлении спасенье», — / Кто-то так сказал из них. / Наш Ефремов саблю вынул, / Конь взвился под седоком. / На затылок кивер сдвинул. / И пошли мы напролом. / Вражьи латники сдержали / Бег разъяренных коней, / В пики дружно принимали / Мы непрощенных гостей. / Скоро пушки подоспели, / Мы их сняли с передков. / Огонечком обогрели / Бонапартых стрелков. / Кирасиры в деле сдали, / Повернули коней вспять, / Мы их дружно провожали / Верст примерно двадцать пять [3. С. 51—52].

Следуя традиции, народная песня обнаруживает «смятенье» царя и его союзников в битве под Лейпцигом, делая главным героем полковника

Ефремова. На самом деле, когда вся масса французской конницы под командованием Мюрата обрушилась на центр войск союзников под Лейпцигом, именно император Александр I не растерялся и своими спокойными распоряжениями выправил положение. Историк Собственного Его Императорского Величества конвоя писал:

Французская конница шла неудержимым потоком: на ее пути все было смято и уничтожено, и наш боевой центр прорван. <...> Неприятель мчался прямо на свиту государя... В этот критический момент боя Александр I, сохранив полное самообладание, приказал графу Орлову-Денисову скакать к Барклаю-де-Толли с повелением немедленно к отступившему центру выдвинуть тяжелую конницу, а начальнику резервной артиллерии генералу Сухожанету подтянуть все батареи, обратился к единственной своей охране Лейб-казакам и Черноморцам. «Позвать полковника Ефремова!» — услышали казаки Государевы слова. [И далее о подвиге, воспетом в песне:] Ефремов высоко поднял свою обнаженную саблю и сделал ею в воздухе крестное знамение. Казаки, взяв наперевес свои длинные пики, с гиком ринулись на латников и врубались в их ряды, атаковав фланг французского кирасирского полка. Пораженная этим неожиданным ударом, неприятельская кавалерия заколебалась; первые ряды ее смяты и рассеяны, остальные остановились и, атакованные одновременно с фронта русской конницей, а с другого фланга прусскими кирасирами и драгунскими полками, повернули назад [4. С. 15—16].

Как видим, народная песня взяла из реальных событий то, что вписывалось в сюжет об испуганном царе и нерастерявшемся герое, исключив всю остальное.

Исторические предания о войне 1812 г. известны меньше. Так, в этнографическом описании ст. Новопокровской отмечается, что «рассказ о войнах чаще всего вспоминается при разговорах старых казаков, где слушают и много дни, как француз был в Москве в 1812 году, как командующий войсками генерал Кутузов не хотел противиться французам войсками, а допустил его взять Москву, а потом — зашёл со всех сторон и погнался по той же дороге, по которой шел в Москву, и положили весь его отряд, много повимерло сами от голода»¹.

В книге В.А. Попова «Кубанские сказы» приведено литературно обработанное предание «Как казак Напо-

леона в плен брал» (к сожалению, без указания источника) [18. С. 57—61]. Казак Семён Чепега задается мыслью поймать «французского царя» и доставить его Багратиону. Смелчак встречается в разведке врагов во главе с толстым полковником, одетым в шитую золотом форму, принимает за Наполеона и с помощью аркана похищает. Багратион, поблагодарив казака за смелость и представив к награде, говорит: «Не всё то золото, что блестит».

В некоторых записях Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции героем Отечественной войны 1812 г. является А.В. Суворов. Так, Василий Михайлович Гордиенко, 1913 г.р., из ст. Удобной Отраденского р-на Краснодарского края рассказывал:

Тада ж с Суворовым воевали, все войска на Москву <...> Москва была вся чисто под камышом. Забрали они (французы. — О.М.) Москву, а Суворов отступил, а потом как стал наступать, они как запалили Москву, вот Москва и горит <...>. А потом как нажали, как забрали их в плен и потом, это снег, такое болото. Вот, например, дивизии две-три забрали, а потом у плен гонють, а этот Суворов на санках, на хороших лошадях делает объезд, а мы, казаки, правим. Ну, вот так рассказывал отец <...>. Суворов <...> в Краснодаре был. Это <...> командующий фронтом такой был мужик опытный, как Жуков (ПМ КФЭЭ, 1996 г.).

Макар Яковлевич Могильный (1899 г.р., ст. Кардоникская Зеленчукского р-на Карачаево-Черкесской республики), вспомнив слова старой казачьей песни «Мы французов поражали, морозы, русские штыки», пояснял:

Вот тогда ж Суворов действовал. Суворов тоже полководец был, воевал хорошо (ПМ КФЭЭ, 1998).

В другом случае комментарий к песне поясняет нахождение в стане французам «буйных» поляков. В 1996 г. в ст. Надёжной Отраденского р-на Краснодарского края от Михаила Харитоновича Сопотова, 1910 г.р., я записал следующий текст:

Кагда с(ы) французами с(поа)ражались / Морозы, ру(у)сския ш(ы)тыки (2 раза), / А нам не с(а)т(а)рашны тва(а)и гран(а)ты, нам не страшён твой пу(у)лемёт (2). / А ты(и) берегись, бая(а)к пракля(а)тый, / Мы зададим ти(и)бе ш(ы)тыком (2), / А где(и) штыком, а где прикла(а)дом, а где и собственной рукой (2). / А мы с бая(а)к(а)мы не шу(у)тили, мы разметали все па(а)лки (2). / Яршаву буй-

наю смиря(а)ли, Лексанка По(о)льшу продала! (2) / Арёл двухглавый во Па(а)риже, / Париж он город па(а)бедил (2) (ПМ КФЭЭ, 1996 г.).

Комментируя текст, Михаил Харитонович пояснял:

Варшава тоже бушевала. А Лексанка, она была за поляков, чи дочь царя, чи шо. «Варшаву буйную смиряли, Лексанка Польшу продала!» Там же воевали и солдаты, и казаки!

Война 1812 г. представлена в семейных нарративах и топонимических преданиях. Житель бывшей станицы (в советское время переименована в село) Сентилеевской Шпаковского р-на Ставропольского края Гавриил Михайлович Давыдов, 1917 г.р., объяснял происхождение своей фамилии от знаменитого поэта-партизана, героя Отечественной войны 1812 г.:

Денис Васильевич! Это ихнее родство. Кагда падашли казаки к этой дурной Чечне, надо было отстоять! Он был каким-то генералом или полковником. Ещё в то время, в царское. А патом, кагда это дело получилось (переселение на Кавказ из Курской губернии. — О.М.), он служил уже. Паэтому у нас внуки есть, Дянис, по яго имени. У брата двоюродного Дянис, и ещё адин Дянис. Его родственники осели тут навсегда (ПМ КФЭЭ, 1999 г.).

Ст. Бородинская Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края увековечивала в своем названии участие казаков-черноморцев в Отечественной войне 1812 г. [19. С. 156], что находит соответствующее обоснование в народной топонимии. Ст. Смоленская основана как Афипская (по р. Афипс) и, по мнению жителей, в 1867 г. была переименована при проезде великого князя Михаила Николаевича. Схожая ситуация имела место в случае со ст. Калужской². Место на высоком берегу р. Кубани, рядом с которым трагически погиб герой Отечественной войны 1812 г. А.Ф. Бурсак, называлось у казаков «Бурсаковой скачкой» [1. С. 55].

Определенную роль в формировании структуры исторических знаний кубанских казаков о войне 1812 г. играли свидетельства очевидцев и участников военных событий. Есаул А.М. Туренко и сотник Я.Г. Кухаренко при составлении в 1836 г. первого труда по истории Черноморского казачьего войска опирались на устные источники и «предания, хранившиеся в отдельных казачьих семьях» [21. С. 56].

Краткий сюжет, связанный с Отечественной войной 1812 г., в этой работе проникнут героическим пафосом:

Черноморцы во всех битвах с французами служили примером самоотвержения и героизма и своими отличными подвигами приобрели славу неувядаемую, снискали благоволение своего монарха, признательность Отечества [13. С. 381].

«Кубанские областные ведомости» писали в 1903 г. о старике Кузьме Минееве:

Имеющий от роду 102 года, он хорошо помнит двенадцатый год, видел тогда в России французов, 12-летним мальчуганом с отцом доставлял сухари войскам. На военной службе пробыл около 30 лет <...>. Старик теперь плохо видит и слышит, но с замечательною свежестью рассказывает эпизоды из минувших войн [23].

Кроме того, исторические представления кубанских казаков об эпохе 1812 г. формировались также под воздействием литературы, официальной информации, приказов, проповедей в церквях, а также слухов и толков.

В учебном пособии, написанном А.П. Певневым для двухклассных станичных училищ, казачата могли вычитать следующую информацию:

По окончании войны с Турцией Матвеев передал командование полковнику Бурсаку (сыну войскового атамана), и полк принял участие во время Отечественной войны в битвах с французами, будучи в армии Чичагова. После же того, как русская армия перешла границу, полк этот был возвращен в Черноморию, а на его место послан конный полк под начальством есаула Плохого. В битвах с французами во время Отечественной войны принимала участие и гвардейская сотня, захватившая в плен 7 офицеров и 376 нижних чинов. По окончании войны с французами конный полк возвратился в Черноморию. Когда французский император Наполеон I, тайно возвратясь с острова Эльбы, задумал вновь объявить войну, тогда было командировано четыре конных полка под начальством Дубоноса, Бурсака, Порохни и Голуба. Но так как Наполеон отказался от своего замысла, то полки эти были возвращены, успев побывать только в Польше [17. С. 42].

С историей войны 1812 г. знакомили население выходявшие в Кубанской области газеты. Так, в издании войскового штаба «Кубанский казачий листок» в 1912 г. был приведен исторический анекдот:

Наполеон восхищался казаками, и во время Тильзитских переговоров, когда император Александр представлял ему своих генералов, обратился с просьбой к донскому атаману Платову сформировать хотя бы 20 тыс. казаков до Французской армии. Атаман, не моргнув глазом, ответил, что если его Величество пришлет на Дон 20 тыс. молодых французенок, то через 20 лет он получит 20 тыс. казаков [14].

Делался вывод — «казакон надо родиться».

Сведения о героической эпохе казаки черпали также из доходивших до них официальных приказов по войску. Например, приказ по Кубанскому казачьему войску № 67 от 14 марта 1909 г., призывал «увековечить память всех воинов, в том числе и наших родных казаков», павших в сражении под Лейпцигом в 1813 г., сооружением храма или часовни. Приказ этот наказный атаман предлагал «прочитать на полных станичных, хуторских и поселковых сборах, в частях и командах» [9. С. 58].

Большую роль играли широко отмечаемые Кубанским казачьим войском и станицами юбилеи славных побед русского оружия. Жители ст. Келермесской отметили столетие Отечественной войны 1812 г. следующим образом:

По окончании литургии возле станичного правления выстроился парад из стариков, очередей и казачат школьников. Из двухклассного училища в это время старики-кавалеры, участники разных войн, в сопровождении одного взвода из школьников перенесли роскошно убранные портреты императора Александра I Благословенного, его сподвижников: князя Кутузова, Баркляя-де-Толли, Платова, Багратиона и бывшего атамана Черноморского войска Бурсака. Во время переноса портретов играл духовой оркестр, после чего состоялся парад, который церемониалом прошёл мимо всех портретов, отдавая последним честь [16].

Жители ст. Старомышастовской провели 26 августа 1912 г. в честь 100-летия Бородинского сражения богослужение, устроили парад и торжественный обед. «Пел местный певческий хор, исполняя довольно хорошо различные малорусские песни»; «барышни исполнили "лезгинку" в честь героини 1812 г. Дуровой» [12]. Затем была организована казачья джигитовка за станицей.

Необходимо выделить еще один аспект, в котором проявлялось историческое сознание кубанских казаков. Это постановления станичных и хутор-

ских сборов. Казачья община была для станичников сферой приложения общественной деятельности и трибуной выражения гражданских чувств. Так, в приговоре жителей х. Степного Темрюкского отдела Кубанской области № 11 от 24 мая 1909 г. говорилось, что «в увековечие памяти русских воинов ввиду исполнения 100-летия Величайшего в летописях военной истории сражения под Лейпцигом» казаки постановили: «По силе нашей возможности отчисляем из наших общественных сумм пять рублей» [9. С. 59].

Таким образом, в структуре исторических представлений кубанского казачества об эпохе 1812 г. важное место принадлежало песенной традиции, что не исключало получения сведений от очевидцев из официальной пропаганды и печати. Поэтическая героизация, усиление роли разного рода местных подробностей, придающих изображению дополнительную достоверность, домысление и оснащение повествования традиционными формулами вписывают Отечественную войну 1812 г. и заграничные походы русских войск 1813—1814 гг. золотыми буквами в венок казачьей славы. Возвеличивание роли казачества в победе над французами, группировка событий вокруг имен известных военачальников также служат важными характеристиками восприятия этой войны. Устное слово о героизме прошлого столетия не только сохраняло память о нем, но и давало примеры для подражания.

Примечания

¹ ГАКК, ф. 670, оп. 1, д. 4, л. 58.

² ГАКК, ф. 396, оп. 1, д. 10228, л. 8.

Литература

1. Бардадым В.П. Ратная доблесть кубанцев. Краснодар, 1993.
2. Бигдай А.Д. Песни кубанских казаков / В ред. В.Г. Захарченко. Т. 2: Песни линейных казаков. Краснодар, 1995.
3. Варавва И.Ф. Песни казаков Кубани. Краснодар, 1966.
4. Галушкин Н.В. Собственный Его Императорского Величества конвой / Сост., науч. ред., предисл., ч. 4, прилож., коммент., подбор ил. П.Н. Стрелянов (Калабухов). М., 2004.
5. Громыко М.М., Буганов А.В. О взятиях русского народа. М., 2000.
6. Захарченко В.Г. Народные песни Кубани. Вып. 1. Краснодар, 1987.
7. Захарченко В.Г. Песни станицы Кавказской. Краснодар, 1993.
8. Исторические песни / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент.

С.Н. Азбелева. М., 2001. (Б-ка русского фольклора. Т. 7).

9. Казаки Черноморского казачьего войска в Отечественной войне 1812 года и заграничных походах 1813—1814 годов: документальный альбом / Сост. Л.М. Пурас, Б.Е. Фролов, Н.А. Хорольская. Краснодар, 2011.

10. *Капаев В.А.* Песни хутора Кубанский. М., 1997. Вып. 1.

11. *Кошиц А.А.* Песни линейских казаков, кубанских казаков и солдатские // Вторые кубанские литературно-исторические чтения: Материалы науч.-теор. конф. (доклады, науч. сообщ., публикации) / Науч. ред. В.К. Чумаченко. Краснодар, 2000.

12. Кубанский край. Екатеринодар, 1912. 2 окт.

13. *Кухаренко Я.Г., Туренко А.М.* Исторические записки о войске Черноморском (со времени поселения оно на всемилостивейше пожалованной земле по 1831 год) // Кубанский сборник. Т. 1 (22) / Сост. О.В. Матвеев. Краснодар, 2006.

14. Наполеон и казаки // Кубанский казачий листок. Екатеринодар, 1912. 7 окт.

15. Новейший полный всеобщий песенник. СПб., 1815.

16. *Орехов К. Ст.* Келермесская. Юбилей Отечественной войны // Кубанский казачий листок. 1912. 16 нояб.

17. *Певнев А.П.* Кубанские казаки: Пособие для учеников станичных школ Кубанской дирекции при изучении истории родного войска / Сост. А.П. Певнев. Екатеринодар, 1911.

18. *Попов В.А.* Кубанские сказы. Краснодар, 1968.

19. *Самовтор С.В.* Отражение процессов казачьей колонизации в топонимии Кубани (конец XVIII — начало XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2008.

20. *Смолицкий В.Г.* Образ атамана Платова в народном творчестве // Атаман Платов в песнях и преданиях / Сост. В.Г. Смолицкий, В.Е. Добровольская, И.Е. Посоха, А.Н. Иванов. М., 2001.

21. *Фролов Б.Е.* Источниковедческое значение труда Я.Г. Кухаренко и А.М. Туренко «Исторические записки о войске Черноморском» // Третьи Кухаренковские чтения: Материалы краевой науч.-теор. конф. / Науч. ред. В.К. Чумаченко. Краснодар, 1999.

22. *Шахов Д.В.* Воронежская станица (статистико-этнографическое описание) // Кубанский сборник. Т. 1 (22) / Сост. О.В. Матвеев. Краснодар, 2006.

23. *Шкарлет Т.* Сел. Царский Дар // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1903.

Сокращения

ГАКК — Государственный архив Краснодарского края.

ПМ КФЭЭ — полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции.

В.А. ЛОБАЧ

ВОЙНА 1812 г. В ФОЛЬКЛОРНОЙ ПАМЯТИ БЕЛОРУСОВ ВИТЕБЩИНЫ

Война 1812 г., получившая в российской исторической традиции наименование «Отечественная», с точки зрения белорусской истории вполне может рассматриваться как война гражданская. В среде местного дворянства (шляхты) еще была жива память о своем государстве (последний раздел Речи Посполитой произошел лишь в 1795 г.) и «золотых шляхетских вольностям». Обещание Наполеона воссоздать Великое княжество Литовское привлекло в ряды его армии около 20 тыс. добровольцев из числа шляхты. В то же время приблизительно такое же количество уроженцев Белоруссии сражалось на стороне российского императора [7. С. 23—25].

Если говорить о других социальных слоях общества, то мещане помнили о городском самоуправлении, дарованном еще Магдебургским правом, но ликвидированном в результате присоединения к Российской империи. Очевидные надежды связывало с Наполеоном и белорусское крестьянство, ожидая, что французский император отменит крепостное право точно так же, как он это сделал в Герцогстве Варшавском. На начальном этапе войны крестьяне, предвосхищая события, активно выступили против своих помещиков, громя их имения и захватывая имущество. Когда же погромы попытались остановить подразделения российской армии, то они столкнулись с жестоким сопротивлением белорусских крестьян.

Понятно, что для традиционно мирозрения крестьянства свой собственный земельный надел являлся куда более значимой ценностью, нежели недавно и не по своей воле приобретенное «Отечество». Показательны в этом плане события, произошедшие в Полоцком уезде, когда «крестьяне помещиков Малиновского и Репнинского с начала июля взбунтовались, вышли из повиновения у своих господ и разграбили казенный магазин в деревне Дворище и своих помещиков прогнали». Против полоцких крестьян был послан отряд Московского драгунского полка под командованием поручика Квятковского. Крестьяне деревни Дворище встретили карателей, вооружив-

шись «ружьями, пистолетами, кольями». Отряд вынужден был отступить, преследуемый крестьянами до деревни Казулино, где 9 августа ночью он был окружен. И «бунтовщики со стрельбою и большим криком бросились на команду, смяли оную, убив до смерти 2 драгун, поручика Квятковского и заседателя Ольшевского прибили бесчеловечно, потом перевязали схваченных ими одного унтер-офицера и 11 человек рядовых драгун и отвели в Полоцк к французам» [1. С. 346].

Однако реалии войны вскоре показали, что все надежды белорусской шляхты, горожан и крестьянства, связанные с приходом Наполеона, оказались иллюзорными. «Великая армия» мародерствовала, проводила бесчисленные реквизиции и карательные акции. Относительно быстротечная война (продолжалась чуть более 5 месяцев) обернулась для Белоруссии настоящим ужасом. Демографические потери составили около 1 млн. человек (около четверти всего населения белорусских губерний), города, местечки и села лежали в руинах, а площадь пахотных земель составила лишь половину их довоенного состояния [7. С. 27—28].

Несомненно, что война 1812 г. оставила значимый след в коллективной памяти белорусов. Однако механизм кодификации и мемориализации этих драматических событий в различных социальных слоях существенно различался. Для образованных сословий оформление памяти о войне заключалось в создании нового пласта семиотического пространства (награды боевые и юбилейные, памятники и мемориальные знаки, историческая, публицистическая литература «на тему» и т.д.). В рамках традиционного сообщества, «фольклорного» по способу фиксации и передачи информации, циклическое восприятие времени, присущее традиционному мирозрению, нивелировало значение любых юбилеев, жестко привязанных к линейной модели истории с ее точным хронометражем. Для сельского сообщества существенны и значимы лишь прецеденты, события переломные, критические, экстраординарные, к которым без сомнения относится и война. В свою очередь, время на протяжении жизни трех-четырех поколе-

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАЧ, канд. ист. наук; Полоцкий гос. ун-т (Белоруссия)

ний «переводит» значимое событие из категории «оперативной (актуальной) истории», которая обслуживается совокупностью личных воспоминаний и изобилует подробными, достоверными деталями, в категорию «истории фольклорной (эпической)». Кроме того, сам культурный ландшафт становится для местного сообщества «учебником истории», которая при всем своем локальном и этноцентрическом прочтении тем не менее органически включена в историю мировую.

Культурный ландшафт Витебщины, которая стала ареной жестоких сражений между французской и российской армиями, в достаточной степени насыщен объектами, непосредственно соотнесенными в фольклорной истории с событиями 1812 г. В качестве «предметных иллюстраций» тех далеких событий фигурируют как природные (озера, горы, камни, деревья), так и культурные (курганы, городища, населенные пункты) элементы пространства.

Наиболее распространенным типом преданий о войне 1812 г. являются многочисленные повествования о «французских могилах» (захоронениях солдат наполеоновской армии), которые фиксируются в большинстве районов Витебщины:

Раньшэ гаварылі, што былі французскія магілы. Я сам відзіў такія горкі ў лясу. Гаварылі, што як французы ішлі, тады іх тут харанілі. Ну а цяпер іх ужо і нет. А то такія горкі былі круценькія. А цяпер трактара гэтыя ж ходзяць на паля. І ўсё пазбурылі, пазбурылі¹.

А гэта, наверна, мучэньне было для салдат, як яны капалі гэты, ну гэтыя магілы. Мы во раз ішлі, там тады бугаркі такія былі, цяпер ужо заросшыя, я ўжо цяпер тожа не знаю. А я там пасыціла з бабкай, што во тут во жыла. Я з ёй пасыціла кароў, ну вот, як Навіньне прадзеш, і вот дарога гэта пачынаецца. Ну тут вот, як адсюда налева, бугаркі вот такія вот. І я гавару: «А што гэта за бугаркі?» А яна гаварыт: «Вот тут французы пахаронены... Ну, вот кагда-та вайна была, і вот тут пахавалі» (Полоцкий р-н) [5. С. 267—268].

Захоронения чужих солдат, да еще в столь необычных могилах, служили причиной возникновения слухов о «страхах» и привидениях, появляющихся возле курганов:

Атсюдава, можа, кіламетры паўтара, у лесе, ёсць сопкі — гавораць, што гэты французскія могілкі. А далей ў лесе — курган Гарадзён. Гавораць, што раней



«Французскія могілы» возле д. Заозерье Ушацкага р-на



«Французскія валатоўкі» возле д. Углы Ухвицанскіе Полоцкага р-на

ў дванаццаць часоў з кургана выходзіў французскі салдат і ўсе, хто ў гэты час пахаў, беглі адтуль [5. С. 269].

Для современных археологов предания о «французских могилах» служат практически достоверным указанием на наличие в той или иной местности курганных захоронений X—XII вв. [2. С. 170, 197, 364, 399, 408, 452] Такая подмена исторических реалий, когда кривичские курганы в народном сознании отождествляются с погребениями французских солдат, может показаться нелепой и случайной только на первый взгляд. Во всех без исключения случаях курганы в традиционном мировоззрении белорусов предстают как объекты антропогенного происхождения и только как места погребения.

При соотнесении размеров курганов с параметрами «нормальных» могил, в которых похоронены родст-

венники и односельчане, в народном сознании формировалось устойчивое представление об огромных людях, погребенных в курганах [4. С. 4]. В значительной степени это коррелирует с мифологическим образом *волатаў* — великанов, живших в эпоху первотворения, над захоронениями которых, считается, были насыпаны курганы — *валатоўкі*. Однако на Витебщине народные названия курганов («французские могилы» и «волотовки») очень часто фигурируют как синонимы:

Гэта ў межах нашай, дажа можна сказаць і дзярэўні. Ёсць такія валатоўкі, і ў іх пахаронены, нібы, французы. Так і гавораць: Французскія валатоўкі. Бальшая гара, а там узгорачкі. Вось яны і называюцца валатоўкамі².

Вместе с тем внушительные размеры курганных насыпей (особенно оди-

ночных, выделяющихся на местности) могли рождают объяснение социокультурного плана: большая могила возводится на месте захоронения «большого» человека (князя, военачальника, генерала и т.д.) или же в память о нем:

А ў нашай меснасці былі французы. Там, пад Заазер'е, ёсць нескалька халмоў. Дык гэта насыпалі, як начальніка ўб'юць. Яго паложуць тут, дык усе салдаты жменькамі гэты холм насыпаюць³.

На Калавурскай гарэ была бальшая валатоўка. Калі іці на Замощша, то па правай старане. Казала пра гэта маці, ці мацін брат, што валатоўку гэту насыпалі даўным даўно салдаты. На гарэ яны сталі аддахнуць. Генерал іхні загадаў насыпаць валатоўку аб сабе на памяць. Разбурылі валатоўку яшчэ да вайны, калі строілі дарогу (Чашничский р-н) [5. С. 273].

Курганные группы в традиционной картине мира, напротив, воспринимались как погребения коллективные (массовые) и при этом возникшие в итоге одноактного трагичного события (война, битва) с обязательным участием «иноземцев» (французов, шведов, татар). Типологическое тождество всех насыпей в пределах курганной группы (ни одно сельское кладбище не характеризуется буквальным сходством надгробных памятников, которые выступают идентификатором покойника) лежит в основе народных представлений об абсолютной социокультурной и этнической идентичности похороненных там людей. Наиболее выразительными представителями однородной социальной группы, которые могли одновременно погибнуть в итоге каких-то драматических событий, были именно солдаты. В большинстве случаев «французские могилы» в народных преданиях фигурируют как места массовых захоронений солдат наполеоновской армии:

Як французы ішлі, іх тут убівалі, закапавалі іх тут убітых — эта валатоўкі⁴.

Як не было яшчэ дзеравень, то французы ваявалі. Называлі курганы «валатоўкі». Дзве было большыя, астальныя меньшыя, абкопаныя былі. Пра тое гаварылі людзі — кучамі людзей пабіла, ссоўвалі, хавалі людзей у валатоўках (Лепельский р-н) [5. С. 269].

В ряде случаев (Верхнедвинский, Россонский, Миорский р-ны) в качестве «братских могил» солдат французской армии выступают городища же-

лезного века, известные среди местного населения под характерным названием «Французская гора»:

Вот у Шалцінах, возле озера, гара называецца Французская, патаму што там захараненіе французскіх салдат 812-га года. І па сей час іх можна там адкапаць, косці яшчэ сахраніўшыся [5. С. 249].

Темный цвет грунта, характерный для культурного слоя городищ, а также находки различных артефактов свидетельствовали, по народному убеждению, о рукотворном характере подобных «гор»:

Я знаю, тут адно гарадзішча ёсць. Ужо 1812 год, як Напалеон ішоў, як бітва была, там гарадзішча, харанілі напалеонаўскіх салдат умесце з канямі з усімі, гавораць. І на гарэ так здорава насыпана, туды дабрацца. Ну, крута сільна! Яна і завецца гарадзішча. Яна во тут во ў нас между Грыбовым і Янкавічамі, тут Ражноўскі лес. Вот тут дзе-та яна ёсць. Я рабят вадзіла, як у школе была. І там такая зямля як удабрэнне, такая чорная зямля. Ну там вот гавораць, іменна із-за гэтага зямля такая. Сільна многа было захаранено вот пасля гэтай Ацечэственнай вайны. Збрую конскую нахадзілі ўсякую, каскі гэтыя такія, як бралі ўдабрэнне, нахадзілі. І іменна гэтыя астраканечнікі, і іменна там гэта захараненіе было⁵.

Старыя людзі гаварылі, а ці, можа, праўда, ці можаць так быць... Гавораць, як была вайна, тады гэтыя французы шапкамі нанасілі зямлі і на тую гару. Каб я знала, я б дапытывалася. Ну, «Французская гара» і гара! А хто там дапытываўся! Гавораць, французы шапкамі нанасілі. Такая гара там, ого!⁶

В народных повествованиях погребенными в курганах оказываются исключительно «чужаки», солдаты проигравшей войну армии. Во всяком случае, курганные захоронения с названием «русские могилы» не встречаются.

Иногда фольклорные версии являются результатом народной интерпретации «официальной» истории:

Французскія магілы ёсць, ёсць. Тут у лесе і кілометру ня будзе. А ісьці — во, па дарозе на Галішы, як хаты скончацца, на пагорку дуб будзе, вось ад яго дарога ўправа, а там сьцежка... Старыя расказвалі. Як адступалі французы, а нашыя, беларусы, мост папалілі. Мост тады не тута быў, а далей туды, дзе рака шырэйшая. Ну, нашы мост папалілі, французы і сталі прасіцца, каб ім мост зрабілі. А яны ўжо за гэта абяшчалі нікога ня трогаць. А нашы не

сагласіліся. А тады у плен іх многа сталі браць. А растрэльваць не было як — патронаў не было. Ну тады і прыдумалі. Завадзілі гэтыя французаў у ток і там душылі, а потым палілі іх і вазілі ў лес закапвалі. А праўда гэта ці не? Старыя расказвалі... (Россонский р-н) [5. С. 266—267].

Необычный в таких случаях сюжет о «кремации» погибших французов получил объяснение при сопоставлении фольклорно-этнографической и археологической реальности. Как оказалось, часть курганов была раскопана профессиональными археологами двумя десятилетиями ранее, до появления в этой округе этнографической экспедиции. Подобные исследования всегда вызывают неподдельный интерес у крестьян, однако информация, полученная от археологов (в частности, о трупосожжении) была усвоена и интерпретирована согласно местной фольклорной истории, которая однозначно связывала курганы с французами, а не с какими-то непонятными «кривичами».

Второй случай «вторжения» официальной истории в пределы фольклорной памяти еще более показателен. События, произошедшие в пределах локального культурного ландшафта, никогда не трактуются как второстепенные и маргинальные, а, наоборот, характеризуются как исключительные и судьбоносные. Проще говоря, исход войны 1812 г. решался не только (и не столько) на Бородинском поле, сколько в ближайших окрестностях одной из деревень Витебщины:

У Ціміразеве там курганаў многа было, у нас няма. Там роў ідзець, между Буем і Ціміразевым. Там рэчка была бальшая, паўнаводная, дажа баржы хадзілі, сена вазілі. І места такая точна, як на Барадзінскім полі, дзе Напалеён біўся з рускімі. І тут такая самая — рэчка, топкая места, лясы непрыступныя, і тут сільны бой быў. Там было паложана гадоў... Там курганаў 15—20... Пасля вайны іх разорвалі, а тады запрацілі. Места тое звалі Роў і ўсё. Там бой бальшы быў. Точна Барадзінская поля. Я ў Маскве быў, відзеў, точна такая і ў нас (Сенненский р-н) [5. С. 270].

Несмотря на деструктивный характер войны, она, как и любое событие экстраординарного характера, проявляет свои созидательные потенции. После войны традиционный культурный ландшафт пополняется новыми элементами. И не только захоронениями, что само по себе логично, но даже поселениями. Согласно фольклорной традиции, целый ряд ойконимов появ-

яется и имеет свое объяснение именно в контексте военных событий. В то же время, согласно логике мифопоэтического мышления, наделение именем (названием) объекта является тождественным созданию самого объекта, его включению в пространство культуры и семиосферу в целом:

Расказваюць, што раней вёска гэта называлася Напалеонаўка. У час вайны 1812 года тут стаялі французскія войскі. Але вымаўляць такую доўгую назву было цяжка, нязручна, вось і перарабілі яе ў Паленаўку (Ліозненскі р-н) [3. С. 318].

Однако отмечен и такой случай, когда имеются две народные версии относительно происхождения названия деревни: по одной из них, название дается французами, по другой — русскими. Версия с французами примечательна тем, что, согласно преданию, они свободно изъясняются на белорусском языке:

Чаму Гарбаціца? Эта назва ад часоў Напалеона. Калі французы дайшлі да гэтага месца, ад'ютант сказаў яму: «Горы, баця, далей ня пройдзем!»⁷

В случае с русскими фольклорная память такого не фиксирует:

А Гарбаціца — гэта, што вайна тая, даўняя была, і французы адступалі. А рускія ішоўшы за імі. Прахадзілі балота, а там ужо гара, і адзін салдат сказаў генералу: «Гара, баценька». Вось адгэтуль і назва вёскі (Ушачскі р-н) [5. С. 281].

Отдельную сюжетную линию составляют предания о золоте, якобы закопанном отступавшей наполеоновской армией в различных местах Витебщины. Именно эти предания в наибольшей степени повлияли на актуальную историю локальных сообществ, породив такое явление, как «сельская археология»:

Ай, гэтыя французскія магілы, сто раз іх правяралі. Ну як нейкія ж французы пабітыя тут былі, пабітыя. Там нейкая ж куча гэтага, ссуваная каменю, капаліся там, казалі, там французамі золата пахаванае, не нашлі там нічога⁸.

Иногда даже указываются «точные координаты» для нахождения наполеоновского золота:

Старая Смаленская дарога шла ад Сушы і да Ульскай шашы. Па гэтай дароце адступаў Напалеон [так!]. Ён захараняў

у валатоўках скарб. Дзецьмі мы находзілі скалкі з камяня, разнацветныя — галубыя, палоскамі, камні с ладошку і меншыя. Дык вот када Напалеон адступаў праз валатоўкі, а потым там жылі чатыра браты. Напалеон не успяваў вывазіць дабро. З месца, дзе ён закапаў дабро, павінна было відаць сем азёр. Местаэтае недалёка ад Загорцаў (Лепельскі р-н) [5. С. 267].

Показательной в контексте противоречивого характера войны для Белоруссии является фольклорная персонализация войны. В значительном числе преданий, посвященных событиям 1812 г., фигурирует Наполеон, но полностью отсутствуют российский император, Кутузов, Витгенштейн (который активно действовал как раз на Витебщине) и другие военачальники. С одной стороны, этот факт можно объяснить тем, что Наполеон концентрированно воплощал в себе образ «чужого», который в традиционном мировосприятии характеризовался всегда более подробно, чем «свой». Но то обстоятельство, что в народных преданиях образ Наполеона практически не имеет отрицательных коннотаций (в отличие от французов), наводит на мысль, что император выступает скорее как личность легендарная, ставшая таковой еще до прихода «Великой армии» на белорусскую землю. Тут уместно вспомнить о связанных с ним чаяниях и надеждах значительной части населения.

На территории Витебщины находятся три дуба Наполеона: в местечке Опса Браславского р-на, в д. Якубово Россонского р-на и в г. Бешенковичи. Все эти деревья-старожилы для местного населения являются особой достопримечательностью. В Бешенковичах считают, что «под сенью его могучей кроны... он в июле 1812 г. позировал художнику» [6. С. 107], в Опсе говорят, что под дубом он совещался со своими генералами, а среди жителей Якубово бытует предание о кладе, зарытом Наполеоном.

Примечательной является историческая канва преданий: в Опсе находился штаб генерала Мюрата, в окрестностях Якубова состоялось одно из значимых сражений, известное как «битва под Клястицами», а в Бешенковичах действительно останавливался Наполеон. Но не менее значим и мифологический контекст: дуб в мифопоэтической традиции индоевропейцев обладает особым статусом; он связывается с верховными богами (Зевсом, Перкунасом, Перуном) или с царственными особами (известен дуб Витовта) и практически никогда — с отрицательными персонажами.

Примечания

¹ Иван Васильевич Пашков, 1932 г.р., д. Озёрная Россонского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

² Валентина Ивановна Космин, 1935 г.р., д. Апанасковичи Ушачского р-на, зап. М. Космин в 2009 г. (АИФФ).

³ Наталья Трофимовна Бёрошевич, 1924 г.р., д. Пустынки Сенненского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

⁴ Фёдор Петрович Волков, 1924 г.р., д. Суша Лепельского р-на, зап. Т.В. Володина в 2008 г.

⁵ Татьяна Анатольевна Светлова, 1959 г.р., д. Янковичи Россонского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

⁶ Мария Автухова, 1924 г.р., д. Казакова Верхнедвинского р-на, зап. В.А. Лобач, В.С. Филиппенко в 2005 г. (АИИФ).

⁷ Александр Иванович Барковский, 1927 г.р., д. Бутово Ушачского р-на, зап. В.А. Лобач в 1999 г. (АИФФ).

⁸ Надежда Филипповна Боровская, 1922 г.р., д. Южное Гнездилово Докшицкого р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

Литература

1. Бабкин В.И. Новые материалы о классовой борьбе крестьян в 1812 г. // Вопросы военной истории. XVIII и первая половина XIX века. М., 1969.
2. Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі. Віцебская вобласць. Мінск, 1985.
3. Легенды і паданні. Мінск, 2005.
4. Лобач У.А. Курганы і гарадзішчы ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітар. навукі. 2007. № 7.
5. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.
6. Федорук А.Т. Садово-парковое искусство Белоруссии. Мінск, 1989.
7. Шыбека З. Нарыс гісторыі Беларусі (1795—2002). Мінск, 2003.

Сокращения

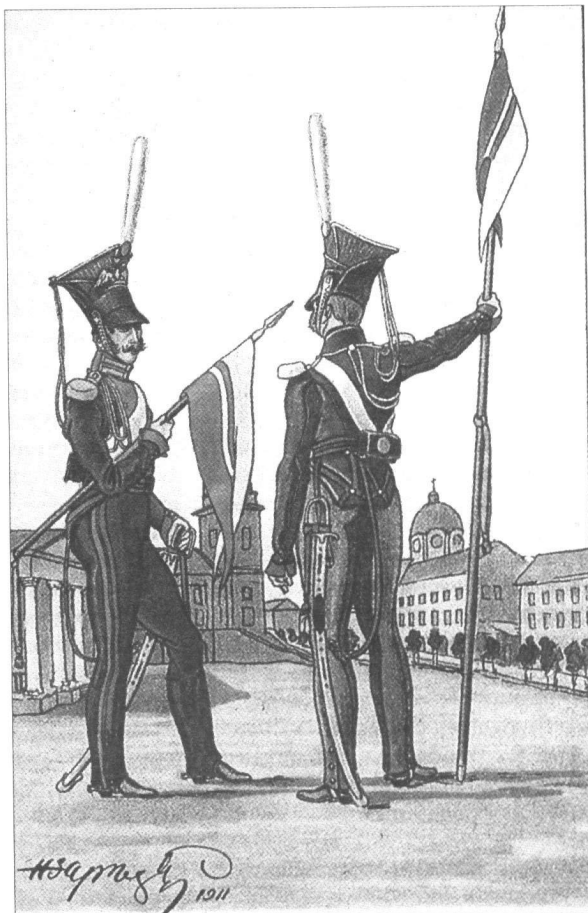
АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та.

Статья подготовлена в рамках работы по гранту БРФФИ-РГНФ «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей», договор № Г11Р-002

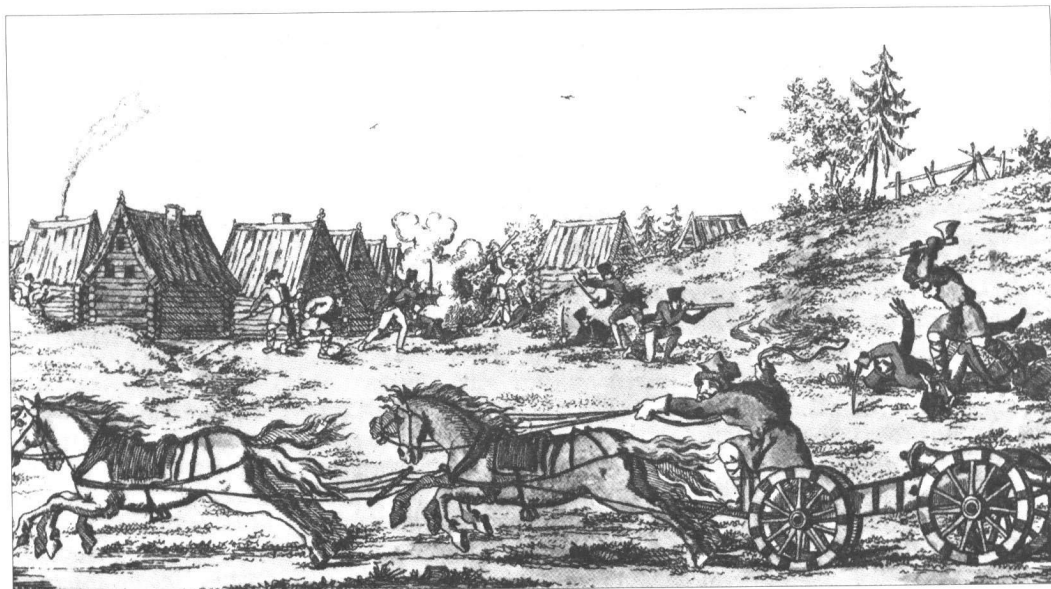


Рядовой Л.-Гв. Кирасирского ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА полка.

Попов. Рядовой Л.-Гв. Кирасирского Его Величества Полка. Открытка. Начало XX в. Из кн.: Чапкина М.Я. Художественная открытка: К столетию открытки в России: Альбом. М., 1993. Ил. 228



Зарецкий Н. Рядовой Л.-Гв. Уланского полка. Парадная форма. Рядовой Татарского Уланского полка. Походная форма. СПб., изд. Общины Св. Евгении, 1911. Из набора в 12 открыток «Русская армия в 1812 г.». Из кн.: Чапкина М.Я. Художественная открытка: К столетию открытки в России: Альбом. М., 1993. Ил. 229



И. Теребенев. Крестьянин увозит у французов пушку. До 1812 г. Офорт. Из кн.: Москва: иллюстрированная история. Т. I. М., 1984. С. 208

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

СЛУХИ О РУССКИХ ЛАЗУТЧИКАХ И УБИЙЦАХ НАПОЛЕОНА В 1812 Г.

В исторических песнях и преданиях, посвященных войне 1812 г., основное внимание уделено историческим лицам, которые, с народной точки зрения, являются истинными героями этой войны. Бесспорным лидером здесь является атаман М.И. Платов, упоминаются также Александр I, царевич Константин, М.И. Кутузов, А.П. Ермолов и др.¹ Для дворянской же среды героями становились совершенно иные персонажи. Например, если для народа Платов, несмотря на реальный социальный статус (графский титул, поместья, сотни крепостных), был «своим», казаком, а значит, представителем народа, то для дворян, несмотря на этот же социальный статус, он оставался «чужаком», простолудином и выскочкой, что нашло отражение в фольклоре дворянской среды, прежде всего в анекдотах².

В дворянской среде героями исторических анекдотов о войне 1812 г. стали Милорадович, Денис Давыдов, Фигнер, Кутузов, Багратион и некоторые другие³. Помимо анекдотов активно циркулировали слухи и толки, касавшиеся самых разных проблем. В данной подборке мы остановимся на двух группах текстов: первая связана с проникновением русского дворянина в стан наполеоновской армии, вторая отражает желания части русского дворянства убить Наполеона и прекратить войну.

«Русский в гостях у француза»

В традиционном фольклоре о войне 1812 г. широко распространена песня об атамане Платове, который переодетым едет к французам. Песня «Платов в гостях у француза» записывалась во всех регионах России. Своей идейной направленностью и композицией она генетически связана с русской эпической традицией. Платов оказывается в одном ряду и с былинными богатырями Ильей Муромцем и Добрыней Никитичем, и с героями исторических песен Петром I, генералами Краснощеквым и Прозоровским⁴.

В дворянской среде также бытовали рассказы о переодетых героях в стане врага⁵. Наиболее показательным в данном отношении является полковник А.С. Фигнер⁶.

Мотив переодевания во французское платье мог использоваться и как элемент насмешки над врагом, что совершенно не свойственно традиционному крестьянскому фольклору. В обоих случаях переодевание рассматривается как героический поступок, с той лишь разницей, что в переодевании для насмешки преобладает элемент удалства (зачастую бессмысленного), а в переодевании в целях разведывательной деятельности — патриотизм.

Между многими отважнейшими предприятиями храброго и смелого покойного полковника Фигнера, как-то бытие его в Москве для соглашения под видом русского мужика или переодевание его во французский мундир и явление в таковом наряде посреди французских войск для узнания их сил, можно в числе первых из сих предприятий поставить дерзновенное его намерение войти в Данциг и там осмотреть положение и число неприятеля. Сие дерзновение и опаснейшее его предприятие исполнено было весьма счастливо; но не избежал он рокового удара в самом незначительном, говорят, деле. Вот как мне очевидцы рассказывали сей знаменитый подвиг г. Фигнера. В начале осады города Данцига является он к осаждающим оный русским начальникам с повелением покойного князя Голенищева-Кутузова Смоленского, чтобы его пропустить в Данциг. Сие исполнено, он входит в город, где является начальству под видом какого-то италийского купца. Осаждающие тщетно ожидают его возвращения в течение двух месяцев и наконец теряют совершенно надежду его видеть, узнав, что в Данциге повесили какого-то будто русского лазутчика. В сие самое время благополучно является к осаждающим из города Данцига г-н Фигнер: он не только удостоверил данцигского начальника Раппа (производившего над ним строгое исследование при появлении Фигнера в Данциг, что он купец италийский); но он при выходе из сего города получил от Раппа рекомендательное письмо к Наполеону. Комедию сию он удачно играл по случаю долгого его пребывания в Италии, знания сего языка и короткого знакомства с одним там купеческим домом [1. Стб. 1998—1999].

Так однажды, проникнув в Данциг, занятый корпусом маршала Даву в 1813 году, Фигнер в лакейской ливрее служил

за тем столом, за которым обедал маршал и откровенничал о современных событиях со своими офицерами. Всеми этими нескромными откровенностями воспользовался Фигнер, донес об них своему начальству и бежал из Данцига, снова переодетый жидом [6].

При отбитии под Красным обоза маршала Нея казак, которому при разделе сей богатой добычи достался собственной маршальской мундир Московского принца, вздумал из оного сделать забавное употребление; он, с черною длинною бородою, надел на голову маршальскую шляпу, а на себя напялил шитый его мундир и в таком наряде, как стрела, ударился прямо к первому французскому отводному караулу; доехав до оного в нескольких шагах, на всем скаку остановил свою лошадь и пред изумленными французами, караульным офицером и его отрядом, вытянул язык как можно длиннее, — стремглав обратился назад к своим товарищам, не дав даже времени по нем выстрелить [1. Стб. 1996].

Желание русского человека убить Наполеона

Слухи о том, что во время войны некото хотел убить вражеского полковника или что разрабатывался специальный план по уничтожению верхушки вражеского войска, характерны не только для войны 1812 г. Например, сегодня можно услышать рассказы о планах убийства Гитлера — от реальных (проекты П. Судоплатова, Д. Медведева, И. Миклошевского) до вымышленных (см., например, рассказ В.М. Шукшина «Миль пардон, мадам»).

Мы не знаем, существовали ли подобные слухи в народной среде относительно Наполеона, но в дворянской они бытовали достаточно широко⁷. Чаще эти слухи лишь упоминаются, но иногда встречаются развернутые рассказы о попытках убить Наполеона, которые уже функционировали как анекдоты. Такие попытки приписывались А.С. Фигнеру, М.С. Лунину и другим людям, зачастую известным только авторам мемуаров.

В числе оставшихся при нашествии неприятеля чиновников Московского почтамта, находился и г. Н...в — замечательнейшая личность, единственный

прототип, которого даже беспощадное время щадило, указывая на него в подтверждение того, как долго сильный дух в сильном теле может переносить безропотно жизненные мытарства. Он принадлежал к героической эпохе суворовского времени. Храбрым гренадером участвовал он во всех италийских битвах и был действующим лицом при блистательном переходе нашей армии чрез швейцарские Альпы. На стоянке в Богемии он обабился (как говорил) и, возвратившись на родину, поступил в Московский почтамт, в котором с честью служил в разных чинах более 50 лет. Вот эта-то достойная личность осталась в Москве с целью отомстить во что бы ни стало врагам. Рассказом моим не желал бы я уменьшить достоинство того чувства, которое, зародясь в благородном сердце суворовского витязя, разрешилось неудачей, а потому подернулось смешным оттенком. Злобно посматривал на врагов отечества г. Н... Узнав однажды, что сам Наполеон собирается навестить Почтамт, в который насажал он своих пришельцев, г. Н... возымел мысль убить французского императора. Обдумывая свой план, он сообразил, что явное нападение невозможно, способного оружия у него не было, добыть его было трудно, а еще труднее было подойти к лицу окруженному свитою, не возбуждая подозрения. Долго соображал он; наконец обдумав, что император войдет, вероятно, в дом, решился сторожить его и поразить его сверху. Так как все этажи дома заняты были французами, то, улучив время, обманув бдительность стражей и взяв ловкое полено, он пробрался с ним безопасно на чердак и стал наблюдать. Три дня, голодный и трепещущий, сидел он над гипсовым орлом, который под самым чердаком украшал тогда здание Почтамта, и выжидал счастливой минуты. Наконец слышалась суматоха. С улицы повертывала толпа всадников, часовые, поставленные у ворот, отдавали честь; г. Н... воодушевился, зорко принаравляясь долбануть господчика, котораго признал он за Бонапарта, и сбросил в него смертоносный снаряд свой. Полено слетело в ту минуту, когда предпологаемый Бонапарт всходил на крыльцо; но, к крайнему сожалению г. Н..., полено ни в кого не попало, а только возбудило внимание французов, сообразивших, что таковое чудо не могло совершиться без пособника. Пошли поиски, от которых герой наш, изучивший занятую местность, ловко прятался. Неприятель был близок, но не нашел его. Прodeжура два дня после поисков, осторожно пробрался он с чердака и, отделившись голодом, невредимо примкнул к товарищам. Впоследствии часто трунили над г. Н..., уверяя его, что На-

полеон не приезжал на двор Почтамта, но он с досадою утверждал, что Бонапарт приезжал; что он угадал его; что полено бросил верно и если пролетело оно, не разможив головы, то разве чудом. Теперь поступок г. Н.—ва обратили мы в анекдот, а что стало бы с войною и миром, если бы умысел его удался? [2].

Когда мы дошли до Москвы, то на бивуаках при деревне Фили 1-го сентября Вельяминов, князь Горчаков, я и еще несколько из наших товарищей обедали у поручика Столыпина. Перед самым обедом зашел ко мне и к Вельяминову артиллерийский штабс-капитан Фигнер; мы его пригласили с собой к Столыпину, и тут зашел разговор, в котором Фигнер с горячностью стал утверждать, «что настоящая война есть война народная; что, она не может быть ведена на общих правилах; что ежели бы ему дали волю и дозволение выбрать человек 50 охотников, он пробрался бы внутрь французского лагеря, до места пребывания Наполеона, и непременно бы убил его, и хотя уверен, что и сам бы жив не остался, но охотно бы пожертвовал жизнью!» Против этих мыслей возникло много возражений, и предположение это называли варварством. Но, когда кончился обед, Фигнер обратился с просьбой к Вельяминову, чтобы он вместе с ним отправился к начальнику штаба, Ермолову, и поддержал бы его вызов на партизанство, что тот охотно исполнил [3].

Я [А.С. Фигнер] не переживу Москвы, — сказал он, — я возвращусь в нее и убью Наполеона. Радуюсь, что тебя встретил. Скажи это А.П. Ермолову и что судьбу моего семейства поручаю его предстательству [4].

Этот офицер [А.С. Фигнер] уже трижды был в Москве с целью пленить или убить Буонапарта [5].

Он [М.С. Лунин] постоянно что-то писал и однажды прочел мне заготовленное им к главнокомандующему письмо, в котором, изъявляя желание принести себя в жертву отечеству, просил, чтобы его послали парламентаром к Наполеону с тем, чтобы, подавая бумаги императору французов, всадить ему в бок кинжал. Он даже показывал мне кривой кинжал, который у него на этот предмет хранился под изголовьем. Лунин точно бы сделал это, если бы его послали [7].

Примечания

¹ Подробнее об этом см.: Песни, собранные В.П. Киреевским / Под ред. и с доп. П. Бессонова. М., 1874. Вып. 10. С. 7.

² См. подробнее: Добровольская В.Е. Рассказы об атамане Платове // Атаман Платов в песнях и преданиях. М., 2001. С. 165—184.

³ Наиболее полно анекдоты о героях 1812 г. представлены в книге: Анекдоты достопамятной войны россиян с французами, или Дух твердости, храбрости, мужества, благочестия, терпения и любви к вере, государю и отечеству истинных россиян — и малодушия, буйства и безбожия вероломных французов; случившихся во время нашествия Наполеона на Россию и по бегстве его из оной, в 1812 и 1813 годах. Ч. 1—3. СПб., 1814.

⁴ См.: Смолицкий В.Г. Образ атамана Платова в народном творчестве // Атаман Платов в песнях и преданиях. М., 2001. С. 9—36.

⁵ Отметим, что атамана М.И. Платова среди них не было, что связано с негативным отношением светского общества к личности казачьего атамана.

⁶ Подробнее об образе А.С. Фигнера в дворянском фольклоре см.: Грачева Е., Востриков А. Вагнер, Finkein, Фигнер и другие (Опыт комментария к легенде о герое-партизане) // Россия/Russia. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия. XVIII — начало XX в. М., 1999. С. 103—127.

⁷ Достаточно вспомнить Пьера Безухова. Герой Л.Н. Толстого остается в Москве, чтобы убить Наполеона и прекратить войну.

Литература

1. Оленин А.Н. Собрание разных происшествий, бывших в нынешней войне с французами и кампании, со вступления их в пределы российские, т.е. с июня 1812 по декабрь того же года / Сообщ. В.А. Олениной // Русский архив. 1868. Изд. 2-е. М., 1869. Стб. 1983—2000. [Под загл.: Рассказы из истории 1812].

2. Бр. В. Рассказы из истории 1812 года // Русский архив. 1868. Изд. 2-е. М., 1869. Стб. 1866—1872.

3. Жиркевич И.С. Записки // Русская старина. 1874. Т. 10. № 8. С. 655—656.

4. Граббе П.Х. Из памятных записок. М., 1873. С. 96.

5. Private diary of travels, personal services and public events, during mission and employment with the European armies in the campaigns of 1812, 1813, 1814. From the invasion of Russia to the capture of Paris / By Gen. Sir Robert Wilson. 1861. London, 1861. P. 189—190.

6. Байдаров В. [Бурнашев В.П.] Рассказы о народной войне 1812 года. СПб., 1888. С. 52.

7. Муравьев Н.Н. Записки // Русские мемуары, избранные страницы. 1800—1825. М., 1989. С. 95.

Т.Г. БАСАНГОВА (БОРДЖАНОВА)

КАЛМЫЦКИЙ ФОЛЬКЛОР ОБ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 г.

Калмыки, которые с середины XVII в. принимали активное участие во многих войнах России, внесли свой вклад и в победу в войне 1812—1814 гг., традиционно именуемой Отечественной войной 1812 г. Из жителей калмыцких улусов Астраханской губ., согласно указу Александра I от 7 апреля 1811 г., были сформированы 1-й и 2-й Калмыцкие полки. 1-й Калмыцкий полк был укомплектован калмыками Большедербетовского и Малодербетовского улусов; возглавил его брат владельца Малодербетовского улуса Джамбо Тайши¹ Тундутов. В составе полка числилось 17 офицеров (командир, квартирмейстер, по пять есаулов, сотников и хорунжих), 10 урядников, 500 рядовых, сверх штата три гелюнга (буддийских монаха) и четыре волонтера. Кроме того, в часть «для показания порядка по службе» были направлены майор Дублянский, переводчик, пять урядников и 10 казаков Астраханского казачьего полка. 2-й Калмыцкий полк комплектовался калмыками Хошеутовского и торгутских улусов. Возглавил его ветеран кавказских кампаний, капитан русской армии, владелец Хошеутовского улуса Серебджаб Тюмень (Тюменев).

Война 1812 г. нашла отражение в калмыцких исторических песнях и преданиях.

Исторические песни в калмыцкой фольклористике обозначаются как *туужлгч дун*, *туужин дун* (исторические песни) или *кезэцк дун* (старинные песни). Песни об Отечественной войне 1812 г. относятся к протяжным песням *ут дун*.

С начала 1813 г. военные действия развернулись за пределами России. Калмыцкие полки принимали участие в окончательном разгроме наполеоновских войск на территории Герцогства Варшавского (Польша), Германии и Франции. 1-й Калмыцкий полк в составе корпуса, возглавляемого князем Волконским, участвовал в преследовании неприятеля от местечка Белоселдиче до Варшавы. С 17 марта по 28 августа 1813 г. полк принимал участие в осаде крепости Модлин вплоть до ее капитуляции. За проявленную под стенами Модлина отвагу многие воины-калмыки получили награды и повышения. История этих полков описана в труде ставропольского краеведа Г.Н. Прозрителева (1849—1933) [9]. По мнению Прозрителева, основная сила калмыков в походе — это маневренная конница, которая не раз обращала в бегство врагов. Не случайно конница воспета в калмыцких протяжных песнях.

Прозрителев опубликовал два варианта песни о войне 1812 г. под названием «Маштак Боро» («Приземистый серый конь»), отмечая, что «в настоящее время все воспоминания о войне 1812 года изгладились и от этой эпохи осталась только песня "Маштак Боро", сочиненная по случаю этой войны» [9. С. 139].

Первый вариант песни был взят из труда «Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте Н. Нефедьевым» (СПб., 1834):

Французы в четверть² носа,
Нетрудно их побить.
Наши лошадки крепки,
Наш владелец Джюджа³ храброй.
Лети с ним в Москву.
Там побьем 50 тысяч французов.
Они Москву-столицу разорили.
Любезный наш владелец,
Мы умрем за Государя и отечество.
Полетим скорее птиц,
И они все погибнут.
И не дадим французам
Ни махан⁴, ни трубки с табаком.

Второй вариант взят из заметки Н. Леонтьева в газете «Восток» (1867, № 52):

Хоть у французов носы в четверть,
Нам нетрудно их рубить.
Серый маштак⁵ мой быстро рысит,
Наш владелец Джууджа
Устремил свой путь к Москве.
С порывом серый бегун мой
Достигает края моста,
Там пятьдесят тысяч французов,
Мы всех их истребим.
Одуревшие французы
Разорили город Москву!
Что ж нам делать,
Обожаемый наш владелец?
К императору, подобно птичке, лететь
И, достигнув, за него умереть [9. С. 139].

В калмыцкой фольклорной традиции эта песня обычно носит название «Француз с носом в четверть» [4. С. 147] и бытует в нескольких вариантах, ср. также:

С французом с носом в четверть
Бился я без остановки.
Рубился я не ради рубки,
Я сражался за свою жизнь.
Сивый конь, бегущий рысью,
Достиг начала переправы.
Пятьдесят тысяч французов
Порубим у начала переправы.
На берегу округлого озера
Рубились мы беспощадно.
Рубились мы не ради рубки,
Рубились за свои жизни.
Будем летать, как воробы,
У горы Богдо догоним врага.
Французов, пришедших к нам большим войском,
Будем бить, пока не притупятся наши сабли
[12. С. 116—117]⁶.

В песне в гротескной форме дана портретная характеристика врага-француза. Его главной отличительной чертой является нос (калм. *хамр*) величиной в пядь.

В калмыцком предании «Песня Онкора» данная песня вложена в уста калмыка по имени Бадмин Онкор из хотона

ТАМАРА ГОРЯЕВНА БАСАНГОВА (БОРДЖАНОВА), доктор филол. наук; Калмыцкий ин-т гуманитарных исследований РАН (Элиста)

(поселения) Захусн Богдахинского аймака, вовевавшего в Донском казацком полку под командованием атамана Матвея Ивановича Платова. Согласно данному преданию, все калмыки, участвовавшие в войне, были встречены в своих аймаках с радостью; в честь победителей были совершены богослужения. Вернувшийся Онкор исполнил протяжную песню «Француз с носом в четверть» на одном из пиров, устроенных в его честь [10. С. 168]⁷.

Среди неизданных рукописей А.М. Листопадова значится сборник, в который вошли 30 калмыцких народных песен, записанных в Денисовской станице Сальского округа в ходе фольклорной экспедиции 1902—1903 гг. по собиранию старинных казацких песен. Впервые 18 образцов из данной коллекции были опубликованы В.К. Шивляновой [5]. Под № 12 в рукописи значится песня «На трех маньчешских холмах»:

У трех курганов Маньча
Устроили пир в честь атамана Платова.
На пиру в честь атамана Матвея
Множество воинов собралось.
Собрав множество воинов,
К священному хурулу⁸ отправился верхом на коне.
Приехав к священному хурулу, острием шашки гремит.
Острием шашки гремя, кончиком пики сверкает.
Кончиком пики сверкая, говорит, какая ровная земля!
[5. С. 549]⁹.

Писатель-эмигрант, донской калмык Санджи Балыков в романе «Девичья честь» упоминает также песню о реке Маньч, которую исполняют на свадьбе: «"Манца гидег гол!"¹⁰ — плавно, свободно любуясь серебристым голосом завела одна из певиц. К певцам присоединились еще охотники, и через минуту весь дом с увлечением, от души, пел любимую песню о спокойном и мирном течении Маньча, о трех братьях, перед выходом в полк пирующих в Макеевом кабаке, о генерале Матвее Платове, собирающем на Матвеевом кургане калмыков, чтобы вести их против французов» [2. С. 194—195].

По всей видимости, речь идет о следующем варианте, к сожалению, сохраненном только в переводе на русский язык. Источник на калмыцком языке и автор перевода неизвестны. В современной фольклорной традиции калмыков текст песни также не сохранился:

На трех Маньчешских курганах
Собирал войско генерал Матвей¹¹,
А собранных генералом Матвеем
Инспектировал Андрей Митрич¹².
Проинспектированных же Андреем Митричем
Отправлял на службу сотник Аля¹³,
Мы ехали, печалась о домашних.
Воду Старого Дона переехали мы с помощью наших
верных коней,
А через воду Молодого Дона¹⁴ переправились мы силою
молитвы.
Может ли вода глубочайшей реки
Иссякнуть, входя в сыпучие пески?
Сияние восходящего солнца
Можно ли затмить ладонью руки?
Точно так же и, услышав тот прекрасный приказ (о походе),
Наши сердца исполнились удовлетворением [13. С. 117].

В 1976 г. от представителей рода *талтахин* была записана следующая протяжная песня, посвященная есау-

лу Манка Талтаеву — герою войны 1812 г., представителю знатного калмыцкого рода, который был награжден за подвиги орденом Святой Анны 3-й степени:

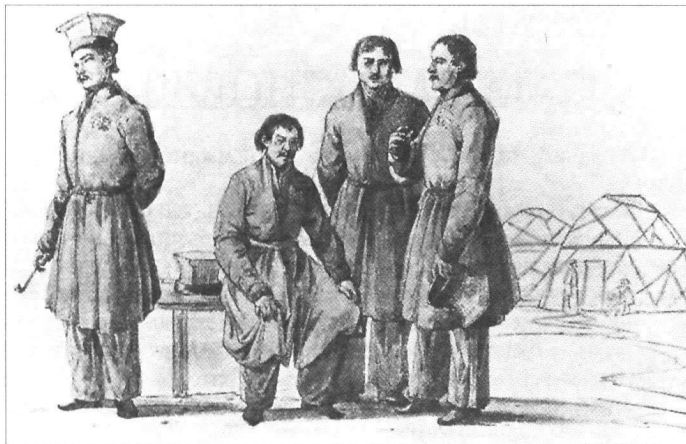
Талтан Мацк	Талтаев Манка
Мөңгхн урлта кернь	Конь гнедой с серебристыми губами
Мөңглгсн эмэлдэн зокаста,	Красив с посеребренным седлом,
Мөскл болсн Талтан Мацк	Ставший московским человеком Манка Талтаев
Мөскүһин сээдүдтэ таньлдсн.	С московской знатью познакомился.
Сөм хамрта парнцслань Сөрглдн бээж чавчлдсн, Чавчлдн гиж чавчлдхш, Өмнөннь арһд чавчлдсн.	Французов с носами в пядь Отгоня, рубился он. Рубился не ради рубки, Рубился ради жизни своей.
Дэргдг хоһр мөрнь Дэвх дутман дуршна	Бывалый конь его саврасый Под ударами шенкелей устремляется вперед,
Дээндэн дассн Талтан Мацк	Привыкший к войнам Манка Талтаев
Чавчх дутман дуршаг.	От рубки становится как пьяный.
Харһа иштэ жидиг Хаалһин хажуд хатхад, Хээрдг залу Талтан Мацк	Копье с сосновой рукоятью Рядом с дорогой воткнув, Умеющий сражаться Манка Талтаев
Хэрү дэврэд бээсмн.	Вновь устремляется вперед ¹⁵ .

В песне традиционно воспеваётся конь героя. Герой песни характеризуется как храбрец, привычный к боевым походам. Характерно, что в песню о есауле Талтаеве исполнитель вводит куплет из песни «Маштак Боро».

Песня об участии донских калмыков в Отечественной войне 1812 г. вошла в текст пьесы Аксена Сусеева «В поисках счастья»:

Карпатских гор
Достиг я,
Сильного врага
Я осилил.
Непоседливую
Быструю гнедую лошадь
Оседлал я,
Врага, напавшего с четырех сторон,
Мы победили.
С русскими людьми
Объединившись,
Родину свою Россию
Защитили.
За Кутузовым-нойоном¹⁶
Мы последовали.
Сильного врага
Мы победили [11. С. 35].

Протяжная песня о герое Отечественной войны 1812 г. Дзамбо Тайши Тундугтове была записана Номто Очирым, в 1909—1911 гг. собиравшим калмыцкий фольклор. В песне звучит благопожелание в честь героя:



Собрал он оружие и доспехи, собрал он войско,
У высокопоставленного Джамбо Тайши
пусть свершатся все его дела [8. С. 155].

В песне звучат буддийские мотивы — прошения к божеству Окон Тенгри, считающейся покровительницей калмыцкого народа, и бодхисаттве мудрости Манджушри взять под свое покровительство тысячное войско калмыков и Джамбо Тайши.

Первые записи **исторических преданий** об участии калмыков в Отечественной войне 1812 г. принадлежат Номто Очирову. В собранных им фольклорных материалах предания преобладают; одно из них носит название «1812 год» и повествует о формировании полков у донских калмыков, о пришедших к ним на помощь полках князя Серебджаба Тюменя и князя Джамбо Тайши Тундутова. Информант, от которого записано предание, не обозначен:

Войска русских и французов после сражения под Москвой находились в противостоянии, и никто из них не мог взять перевеса. Тогда русские генералы в пору, когда наступала зима, решили: впустим неприятеля в Москву, окружим его и будем ждать, когда они выйдут оттуда из-за нехватки провизии. Они отдали Москву и окружили ее. Донские казаки от пятнадцати до шестидесяти лет сели на коней, пришли к дербетскому нойону Джамбо Тайши и сказали: «С давних пор вы помогали и сейчас помогите», — в ответ на эти слова Джамбо Тайши взял с собой один полк калмыков. Тюмень-нойон также сформировал один полк. Стали они воевать вместе с русскими против французов, дошли до самого Модлина, они оказали большую помощь русским. Наградой калмыкам за эту помощь была золотая сабля. Она хранится где-то до сих пор [8. С. 57]¹⁷.

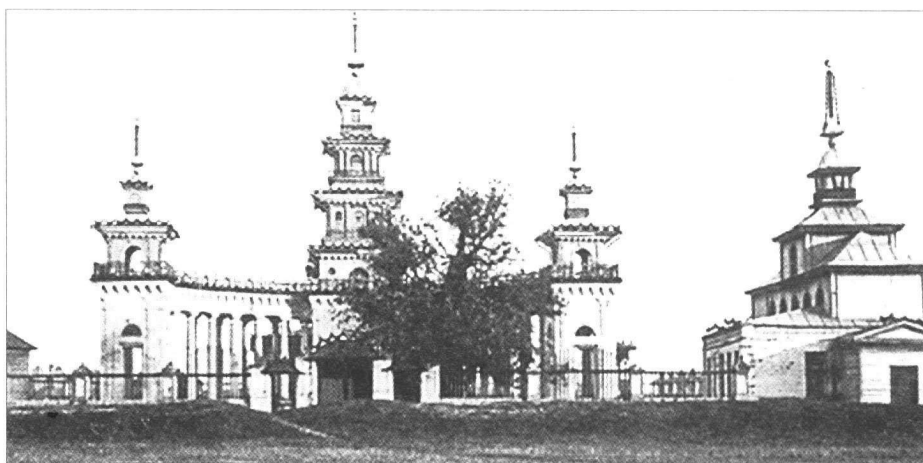
На русском языке впервые калмыцкие предания об Отечественной войне 1812 г. опубликованы Д.Э. Басаевым [10. С. 166—171] — это упомянутая выше «Песня Онкора», а также «Как Чанка "языка" брал», «Как Чанка помог взять крепость», «Как Манка пристава переполошил» и «Корноухий Адьян».

Чанка Буктышев — герой преданий, изложенных народным поэтом Санджи Каляевым [7]¹⁸, который, как и герой Отечественной войны 1812 г.

Н.Г. Чернецов. Калмыки — участники похода в войне 1812 года. 1838 г. Государственный русский музей. Опубликовано в: Борисенко И.В. Калмыки в русском изобразительном искусстве. Элиста, 1988. С. 55



↑ Неизвестный художник. Казак Ставропольского Калмыцкого войска. 1840-е гг. Гравюра. Ставропольский краеведческий музей имени Г.К. Пяве. Опубликовано в: Борисенко И.В. Калмыки в русском изобразительном искусстве. Элиста, 1988. С. 57



↑ Хошеутовский хурул (с. Речное Харабалинского района). Сооружен в честь торжества российского оружия в Отечественной войне 1812 г. и участия калмыков в войне с Наполеоном. За Хошеутовским хурулом укрепилось неофициальное наименование «храм Победы»

Манка Талтаев, принадлежал к роду *йоксуд*. Чанка прошел войну 1812 г. от начала до конца; как и положено кочевнику, он мастерски владел арканом («никогда его аркан не падал на землю»). Поэтому ему поручали исполнять трудные дела; все поручения Чанка выполнял с честью. Об одном из таких поручений повествует предание «Как Чанка "языка" брал:

...Чанка подъехал к маленькому хуторку, спрятался за забором. В это время человек десять французов подъезжали к хутору. Чанка пропустил их мимо себя, а потом как гаркнет: «Хать, авад од!» («Хватай его»). Французы от страха стеганули своих коней и дали деру! А у Чанки аркан всегда наготове. Бросил он его в темноте вдогонку французам и зацепил одного. Стянул он свой аркан на груди француза и вырвал его из седла. Так на аркане и потащил его Чанка к своим [10. С. 166—167].

В другом предании Чанка проявляет находчивость и смекалку во время осады французской крепости Модлин, в которой принимал участие 1-й Калмыцкий полк:

И вот Чанка ночью подполз к крепости, вокруг которой валялось много убитых коней. Вспорол он брюхо одному из них, выпотрошил, а сам залез в него и сидит. Так и ночь прошла. Чанка наблюдал за происходящим из своей «крепости». Наутро, когда началась битва, он натянул свой лук и убил одну из лошадей из артиллерийской упряжки, что предопределило исход битвы [10. С. 167].

Данный эпизод является одной из интерпретаций известного мотива, в частности отраженного в «Илиаде» и связанного с Троянским конем.

По свидетельству Санджи Каляева, в народе сохранилось много преданий о героях Отечественной войны 1812 г. К сожалению, предания о подвигах Чанки Букштыева сохранились только на русском языке в переводе нашего современника Марка Ватагина; первоисточник на калмыцком языке не сохранился.

Предание «Корноухий Адьян» [1] отходит от героизации образов и носит юмористический характер. Калмык Церен Донхаев с нетерпением ждал возвращения с войны своего брата Адьяна. Встреча была настолько радостной, что Церен, крепко целуя брата, откусил ему ухо. Данный мотив нашел отражение в поговорке, связанной с застольем по случаю радостного события: «Не откуси кому-нибудь ухо, как пьяный брат Адьяну». Эта поговорка первоначально распространилась среди калмыков Дундхурульского аймака Малодербетовского улуса; со временем данный мотив стал известен всем калмыкам.

Отголоски войны 1812 г. отражены в калмыцкой ономастике. До наших дней дошли калмыцкие фамилии Французов и Пранцузов. Появление данной фамилии у калмыков связывают с тем, что один из донских калмыков привез из похода французенку, которая стала ему женой¹⁹; от них пошел род Французовых (Пранцузовых)²⁰. Стоит отметить, что имена, представляющие собой этнонимы (Француз, Орос (русский), Эрмяль (армянин) и др.) носили, по представлениям калмыков, осторожный характер; такими именами называли болезненных детей, чтобы сохранить им жизнь [3].

Таким образом, в фольклорной традиции калмыков события Отечественной войны 1812 г. нашли отражение большей частью в преданиях и песнях, характеризующих народный героизм, патриотизм и отношение народа к войне.

Примечания

¹ *Тайши* — наместник [6. С. 666].

² Здесь и далее под четвертью имеется в виду пядь (четверть аршина).

³ Джуджа, Джууджа — одно из имен Джамбо Тайши Тундутова.

⁴ *Махан* — мясо (калм.).

⁵ *Маштак* — низкорослый конь (калм.).

⁶ Перевод наш.

⁷ Текст записан И. Мутяевым от Б.Т. Болдыревой, опубликован в газ. «Хальмг унн» (8 дек. 1999 г.).

⁸ *Хурул* — буддийский монастырь у калмыков.

⁹ Перевод В.К. Шивляновой.

¹⁰ Букв. «река, называемая Маныч». Маныч-Гудило (Большой Маныч, Гудило) — озеро в центре Кумо-Манычской впадины (граничит с территориями Калмыкии, Ставропольского края и Ростовской обл.).

¹¹ Атаман М.И. Платов.

¹² Генерал А.Д. Мартынов.

¹³ Калмыцкий сотник.

¹⁴ Река Донец.

¹⁵ Записала Н.Ц. Биткеева от Санджи Акимовича Канкаева в 1976 г. Фонограммархив КИГИ РАН. Перевод наш.

¹⁶ *Нойон* — феодальный князь, господин [6. С. 522].

¹⁷ Перевод наш.

¹⁸ Санджи Каляевич Каляев (1905—1985) — народный поэт Калмыкии, исследователь и исполнитель калмыцкого фольклора, в том числе героического эпоса «Джангар». См. о нем: [6].

¹⁹ Записано автором статьи от П.Э. Алексева, 1924 г.р., в 1999 г.

²⁰ Полевые записи автора, 2000 г.

Литература

1. *Бадмаев А.Б.* Из жизни князя Менке Темира и его внука // Известия Калмыкии: газ. 1999, 3 марта.

2. *Бальков С.Б.* Девичья честь: Историко-бытовая повесть. Элиста, 1993.

3. *Басангова Т.Г.* Имена и фамилии осторожного характера у калмыков // Актуальные проблемы гуманитарных исследований: Материалы науч. сессии, посвящ. 60-летию со дня рождения д-ра филол. наук, проф. Людмилы Владимировны Шулуновой. Улан-Удэ, 2011. С. 182—184.

4. *Биткеев Н.Ц.* Калмыцкий песенный фольклор. Элиста, 2005.

5. Калмыцкие песни, записанные в Денисовской станице Сальского округа в ноябре 1902 года / Публ. В.К. Шивляновой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1999. Вып. 4—5. С. 541—560.

6. Калмыцко-русский словарь. Элиста, 1998.

7. *Каляев С.* Потомок героя 1812 года // Советская Калмыкия: газ. 1962, 18 окт.

8. *Очиров Н.* Живая старина. Из литературного наследия. Элиста, 2006. [На калм. яз.]

9. *Прозрителев Г.* Военное прошлое наших калмык, 1812—1912: Ставропольский калмыцкий полк и Астраханские полки в Отечественную войну 1812 года // Труды Ставропольской ученой архивной комиссии. Вып. 3. Ставрополь, 1912. С. 1—232.

10. Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / Сост., предисл. Д.Э. Басаева. Элиста, 2004.

11. *Сусеев А.* В поисках счастья. Элст, 1940.

12. *Хабунова Е.Э.* Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия: Исследование и материалы. Элиста, 1998. С. 116—117.

13. *Шовунов К.П.* Калмыки в составе Российского казачества. Элиста, 1992.

В.И. МИШИНА, П.И. МИШИН

ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ В БЕЛОРУССКОЙ СВАДЬБЕ

(вторая половина XIX — первая половина XX в.)

В этнографических описаниях традиционной белорусской свадьбы и записях народной прозы часто встречаются сведения о вредоносном магическом воздействии на молодоженов и других участников свадебного обряда. Как правило, колдовство на свадьбе устойчиво связывается с разнообразными несчастьями в будущей жизни молодой пары — болезнями, отсутствием либо смертью детей, разрушением брака и т.д. Кроме того, как позволяют судить этнографические материалы, довольно большое распространение имела группа поверий, связанных с превращением свадебного поезда, в частности молодых, в *волколаков* (*вовколаков*). Наиболее подробно вышеназванные поверья приводятся Н.Я. Никифоровским [17. С. 253—254; 10. С. 67—70]; встречаются они и среди современных полевых материалов [11. С. 29, 52].

Колдовство и оборотничество не являются регламентированными частями традиционного свадебного ритуала, скорее они вносят в его ход элемент деструкции. Но вместе с тем распространенность и значительная устойчивость сюжетов подобного рода свидетельствует о существовании определенного феномена вредоносной магии в рамках традиционной свадьбы и в комплексе связанных с ней верований и представлений.

Одна из ключевых идей ритуалов перехода, к числу которых принадлежит и свадьба, — изменение социокультурного статуса их главных участников. В начале XX в. А. ван Геннеп представил трехчастную схему ритуалов перехода, в которой присутствуют стадии отделения, лиминальности (промежуточной) и включения [6. С. 15—16]. Преодолевая постепенно эти стадии, главный участник ритуала утрачивает все признаки старого статуса и приобретает характеристики, свойственные новому. На промежуточной (лиминальной) стадии участнику ритуала не свойственны признаки ни старого, ни нового статуса, следовательно, он лишен признаков культуры как таковых и может быть соотнесен со сферой «чужого», «дикого», «природного».

ВЕРА ИВАНОВНА МИШИНА; старший преподаватель Полоцкого гос. ун-та; ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ МИШИН; старший преподаватель Полоцкого гос. ун-та (Белоруссия)

Отсутствие определенных характеристик делает лиминального персонажа особенно восприимчивым к разнообразным воздействиям. Поэтому в контексте ритуалов перехода активно используются магические приемы, направленные на главных участников и имеющие целью формирование у них заданных качеств и свойств (например, действия бабки-повитухи, «доделывающей» ребенка) [3. С. 44]. Но в то же время лиминальный персонаж подвержен и негативному воздействию, которое может быть как спонтанным, так и целенаправленным. Следует отметить, что характеристиками лиминальности обладают не только главные персонажи ритуала, но и другие его участники. В связи с этим и они могут стать объектами позитивного либо негативного магического воздействия.

К числу наиболее распространенных негативных воздействий следует отнести сглаз (*уроцы, суроки*). Анализ этнографических материалов позволяет судить, что жертвой сглаза мог стать любой человек, но наиболее подверженными ему были именно те, кто находился в лиминальном состоянии (прежде всего дети, но также и молодые на свадьбе). Н.Я. Никифоровский отмечал, что «появление невесты в общественных местах (в церкви, ярмарочном сборе, на вечеринке и проч.) может быть опасным для нее, потому что здесь трудно уберечься не только от чародейской порчи, но и от простого, незлонамеренного заглядывания любопытных, среди которых может найтись человек с лихим глазом» [10. С. 56]. Поэтому на всех этапах свадьбы предпринимались меры, защищающие от сглаза. Это прежде всего использование оберегов: булавки или иголки, воткнутой в одежду головкой вниз [БММ; СИД]¹, пеленки незаконнорожденного, которую молодая должна носить на груди под одеждой [10. С. 56], лука или чеснока [15. С. 201], «большого ситцевого или шерстяного красного платка, распущенного от головы до пят» [14. С. 85], ртуги, которая три месяца стояла в церкви, а «во время свадьбы служит предохранительным средством от всяких чар» [13. С. 494].

Молодожены и другие участники свадебного обряда пространственно и статусно в определенный промежуток времени находятся в сфере «чужого», но «нормальный» ход свадебного риту-

ала предусматривает их обязательное возвращение в сферу «своего». Однако осуществление колдовства над свадебным поездом, в частности попытка превратить его участников в волколаков, задерживает последних в сфере «нечеловеческого». Волколак, по представлениям белорусов, имеет облик волка, но человеческое поведение и сознание: «"Вовколаки" питаются исключительно растительной пищей. <...> Только в дни разговения "вовколаки" едят мясо, добытое хищничеством, но не в родном и близком селе, а в отдаленных местах, причем они равномерно делят мясную добычу, как бы мала она ни была. <...> Образ жизни "вовколаков" разнится от обыкновенного волчьего. Так, "вовколаки" воют на восток, или в сторону своих деревень, когда ложатся спать и встают — это молитва; под голову устраивают изголовье из мха, травы, хвороста или обрубка дерева и камня; утром умываются, поводя мордой по росистой траве; повинувшись привычке, в первую весеннюю пору они разгребают землю — пашут» [10. С. 68].

Способы превращения участников свадебного поезда в волколаков также отсылают нас к сфере «чужого» [8. С. 155]. Это, например, создание ворот из рябиновых (т.е. дикорастущих) деревьев на дороге, по которой должны ехать свадебный поезд, использование крови старого петуха, который не поет, или волка [17. С. 253—254]. Обращает на себя внимание и место, наиболее удобное для оборачивания — «где встретились и передрались свадебные поезжане» [10. С. 67], т.е. там, где уже когда-то был нарушен нормальный ход ритуала.

В свою очередь, способы разрушения чар связаны с использованием предметов, принадлежащих к сфере «человеческого» — пояса, одежды, квашни, хлебного теста, или действий, символизирующих либо имитирующих физическое разрушение «внешней» волчьей оболочки «чужого» — втыкание ножа, разрывание нити либо одежды [17. С. 255; 10. С. 68—69].

Снятие порчи осуществляется путем воссоздания ритуала, что должно восстановить его нормальный ход: «Надо заиграть на скрипе свадебные песни... Как только заиграется место песни, на котором застало зачарование, вовколаки радостно взывают и становятся

людьми» [10. С. 68—69]; «Ну дык гэдак яны хадзілі, мусіць, месяцаў пяць, многа дзе іх відзілі. А тады ў адну дзярэўню прышлі, і там іх увідзілі, выскачылі, ці там баба, ці там хто, вынеслі гэту дзешку, палажылі кажух і піялі свадзьбу, і гэты ўсе перавярнуліся ў людзей» [11. С. 29]. С этой же целью используются и свадебные атрибуты — кусок каравая, дуга, бывшая в первом экипаже заколдованного поезда [10. С. 69].

Можно отметить также магические приемы воздействия на дорогу, по которой участники ритуала перемещаются между обрядовыми локусами. Подобные приемы тесно связаны с пространственным кодом, который в ритуалах выполняет одну из важнейших функций: с его помощью наиболее рельефно воплощается идея перемены социокультурного статуса лиминальных персонажей [2. С. 88—90]. Реальные пространственные перемещения свадебного поезда приобретают в контексте ритуала глубокое символическое значение, поэтому локусы реального пространства оказываются связанными с локусами пространства мифопоэтического.

Наиболее глубокое символическое осмысление приобретает в свадебном ритуале дорога молодых к венцу (от ритуала) и в дом жениха. Именно она в наибольшей степени соотносится с идеей жизненного пути молодой пары, и все дорожные события, приметы, происшествия приобретают символическое значение, проецируясь на будущую жизнь молодых. В связи с этим дорога становится местом активных магических действий как положительного, так и отрицательного характера.

Широко распространен запрет переходить дорогу свадебному поезду, это означает плохую жизнь молодых в будущем. Данный запрет обыгрывается в многочисленных обрядовых песенных текстах, например: «З дороги, вороги, з дороги. / Да нэ пэраходзьтэ дороги. / Да ныхай пэрайдэ Господь Буг, / За Господём Бугом — татка муй» [12. С. 177].

Зафиксированные традицией способы намеренного колдовства в отношении молодых также имеют в своей основе переход дороги или другой способ ее, так сказать, «перечеркивания», что прямо ассоциируется с перечеркиванием собственно жизненного пути молодых. Как отмечает Т.Б. Щепанская, «цель этих действий, нарушающих путь, — прервать строительство отношений в новой семье, заблокировать уже самый проект этих отношений» [18. С. 360]. Она же указывает, что «колдовские действия разрушали еще неоформленный образ будущей домашней жизни в самом начале его ритуального конс-

труирования, на дороге» [18. С. 361], ср. упомянутый выше способ оборачивания свадебного поезда при помощи ворот из рябиновых деревьев (ворота создаются не в качестве границы двора, а целиком в сфере «чужого»).

Считается, что жизнь молодых будет плохой, если через дорогу, по которой им предстоит проехать, кто-то протянет за задние лапы kota: «Калі выяжджаюць ужо малады з маладухай на дарогу, а там хто-небудзь катом за заднія ногі возьмець ды перадзярэць дарогу» [ЕПЧ]. При этом в сознании информантов это устойчиво связывается именно с негативным воздействием: «Кот — гэта нешта плахое» [МПЛ]. Чаще всего такой способ колдовства приписывается девушке, брошенной женихом, который сейчас ведет под венец другую: «...Вот, например, ён любіцца с адной, ну а жэніцца с другой. <...> А ён тады як ужо вязець маладуху, яна тады ката за хвост цігаіць па дарозе, каб гаворыць, драліся ўсю жыцьц» [АИХ].

Деструктивное воздействие на дорогу может осуществляться при помощи отдельных предметов, имеющих негативную символику: хлебной «колотовки», старого венника, метлы, помела, спутанных ниток, которые подбрасывают под ноги молодым [10. С. 63], а также при разбивании вдрызг горшка перед свадебным поездом, когда он возвращается после венчания [6. С. 119].

В связи с мотивом перечеркивания дороги необходимо обратить внимание на широкое бытование в белорусской традиции обычая свадебной «рогатки» («брамы», «заставы», «закідвання зайца»). В отличие от вышеприведенных вредоносных приемов, в данном случае перегораживание дороги является целиком санкционированным традицией, более того, даже желаемым. До нынешнего времени существует убеждение, что, чем больше молодым устроили «рогаток», тем более счастливой будет их жизнь; и, наоборот, отсутствие препятствий считается плохой приметой. Как правило, «рогатка» представляла собой символическое или реальное препятствие (натянутую веревку, молодые деревья, вкопанные по обе стороны дороги и соединенные вершинами, стол с иконой, хлебом-солью, цветами [7. С. 419]), обязательным условием преодоления которого был выкуп. Устроителей «рогатки» угощали водкой, специально приготовленной выпечкой, конфетами, одаривали деньгами [1. С. 172—173; 4. С. 479—480; 16. С. 318—320]. Традиция категорически запрещала молодым объезжать или тем более насильно разрушать данное препятствие. Обычно объяснялось это тем, что нельзя игнорировать икону или рас-

пятие [10. С. 233], так как «Бога абмінаць ніколі нельзя», «Гэта ты іх устрачаеш з Богам, жылаіш ім, і яны ж, кажды, хто ўстрычаіць, жылаюць усім добра» [ВИВ]. В народном сознании нарушение данного требования связывалось с разнообразными неурядищами молодых в будущей жизни, и не только земной: «Стула і ікона — ўсё гэта "рагатка" звалася. Ужо не аб'едзеш. Ікону аб'едзеш — тады грэх табе будзіць. Будзіш у пекле» [ИГЛ]; «Тут было — каля нас паставілі рагатку, ну а ён з другой дзярэўні ехаў... А ён ехаў, ехаў, прыжджаіць і — турзь каня так! — і конь прыгнуў, быстрэй і паехаў. <...> Ну і ні павязло яму. Первыя роды — жонка памёрла» [ВИВ].

Можно предположить, что в основе обычая свадебной «рогатки» лежат представления о судьбоносном характере дорожных событий. Вероятно, в данном случае те, кто устраивает «рогатку», могут быть отнесены к категории «встречных» персонажей, с которыми молодые вступают в отношения ритуального дарообмена и выкупают не только право проехать дальше по дороге, но и фактически свою будущую «долю».

Еще один распространенный способ вредоносного магического воздействия — заколдовывание коней, которые везут свадебный поезд: «Стоит отыскать гороховый стручок о 12-ти зернах и положить его в экипаж "князя и кинягини", — лошади не тронутся с места, пока стручок не будет отыскан и выброшен. Иногда для той же цели достаточно бывает стручка с 9-ю зернами: его можно положить в экипаж, но можно зарыть на дороге со словами: девиц бочак гороху, дисятая нявеста — нярушьцися, кони, зь места» [10. С. 64]. Аналогичные поверья встречаются и в современных экспедиционных записях: «Гарох сыпалі, шчыталі ў стручку, калі дзевяць гарашын... "восем гарашын, дзевятая нявеста і коня ня з места", каб конь не пашоў, казалі» [АИВ]; «Нешта зробілі, што конь з места ні крануўся. Пена з яго верніць, а ён з места ні кратаецца» — в последнем случае колдовство приписывается женщине, которая «са света <...> была сюды замуж прышоўшы <...> неяк так па-рускі "разгаварівала"» [РГГ].

Н.Я. Никифоровский фиксировал такие примеры как «шуточные поверья» [10. С. 64], но, согласно логике развертывания ритуала, очевидна цель подобных магических приемов: создание на пути молодых «нестандартной» ситуации, выходящей за рамки регламентированного традицией ритуального сценария, что, в свою очередь, должно отрицательно отразиться на будущей судьбе молодоженов.

Таким образом, вредоносные магические приемы, присутствующие в свадебном ритуале, а также связанные с ними поверья, основываются на специфике ритуального статуса лиминальных персонажей во время выполнения ритуалов перехода. Воплощение идеи перехода через мифологему дороги делает возможным осуществление разнообразных деструктивных действий, направленных на смену характеристик будущего жизненного пути молодых в самом его начале.

Примечания

¹ Все полевые записи сделаны в Витебской обл.

Литература

1. *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. Вып. 2. СПб., 1854. С. 111—268.
2. *Байбури А.К.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. М., 1978. С. 89—105.
3. *Байбури А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
4. Вяселле: Абрад / Уклад., уступ. арт. і камент. К.А. Цвіркi; Муз. дадатак З.Я. Мажэйка; Рэд. тома В.К. Бандарчык, А.С. Фядосік. 2-е выд. Мінск, 2004. (Беларуская народная творчасць).
5. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; Послесл. Ю.В. Ивановой. М., 2002.
6. Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3 / Уклад., прадм., пер. і паказ У. Васілевіча. Мінск, 1999.
7. *Малаш Л.А.* Рагатка // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя / І.П. Шамякін і інш. Мінск, 1989.
8. *Мишин П.И.* Образ волка в народной культуре // Сучасны гісторыка-культурны праец: самавызначэнне і самарэалізацыя суб'екта: Матэрыялы Рэсп. навук. канф., г. Мінск, 16—17 мая 2006 г. / Бел. дзярж. пед. ун-т імя М. Танка; Рэд. кал. С.В. Снапкоўская [і інш.]; Адк. рэд. А.У. Рагуля. Мінск, 2006. С. 153—157.
9. *Мишина В.І.* Структура і сімволіка традыцыйнага вясельнага абраду беларусаў цэнтральнага і заходняга Падзвіння ў 1930—1950-я гг (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый ПДУ) // Беларускае Падзвінне: метадыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку): 36.

матэрыялаў рэсп. навук.-практ. семінара. 20—21 лістапада 2008 г. / Пад агулн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. Наваполацк, 2009. С. 231—236.

10. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

11. Полацкі этнаграфічны зборнік / Уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння: У 2 ч. Ч. 2. Наваполацк, 2011.

12. *Раговіч У.І.* Песенны фальклор Палесся: У 2 т. Мінск, 2002. Т. 2: Вяселле.

13. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.

14. *Серебрянников Ф.* Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. СПб., 1865. С. 75—90.

15. *Сержытуоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

16. Традиційная мастацкая культура Беларусі: У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка і інш.; Склад. Т.Б. Варфаламеева. Мінск, 2004.

17. *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождения времени, игр, верований, обычного права наследства и проч. СПб., 1902.

18. *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции. М., 2003.

Список информантов

АИВ — А.И. Володько, 1936 г.р., д. Бор, Лепельский р-н, зап. А. Захаревич, А. Медведева и Е. Прохоренко в 2007 г.

АИХ — А.И. Хоняк, 1930 г.р., д. Макаровщина, Лепельский р-н, зап. В.И. Мишина и П.И. Мишин в 2007 г.

БММ — Б.М. Михайловская, д. Дудали, Браславский р-н; зап. В. Михайловский в 2007 г.

ВИВ — В.И. Василевская (Касевич), 1921 г.р., д. Терешки, Шарковщинский р-н, зап. В.И. Мишина и П.И. Мишин в 2008 г.

ЕПЧ — Е.П. Чеклин, 1930 г.р., д. Макаровщина, Лепельский р-н, зап. В.И. Мишина и П.И. Мишин в 2007 г.

ИГЛ — И.Г. Левшинский, 1927 г.р., д. Барсуки, Шарковщинский р-н, зап. В.И. Мишина и П.И. Мишин в 2008 г.

МПЛ — М.П. Литвин, 1931 г.р., д. Губино, Лепельский р-н, зап. В.И. Мишина, П.И. Мишин, Е.В. Холодкова, В. Шипило, А. Милянтей в 2007 г.

РГГ — Р.Г. Гаврилович, 1930 г.р., д. Нестеровщина, Докшицкий р-н, зап. В.И. Мишина и П.И. Мишин.

СИД — С.И. Дятловская, 1935 г.р., д. Богданово, Бешенковичский р-н, зап. А. Зайцева в 2007 г.

В.А. ЛОБАЧ

СИМВОЛИКА ГОР В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА БЕЛОРУСОВ ПОДВИНЬЯ

Образ горы (холма, возвышенности) относится к числу универсальных архетипов, представленных во множестве мифологических и религиозных систем мира. В большинстве случаев мифологическое сознание символическим образом интерпретирует доминирующее положение горы в структуре природного рельефа, а также ее выразительную вертикальную векторность («на небо»)¹. Вместе с тем в древнеславянских верованиях «горе приписывались амбивалентные значения. Это было место одновременно чистое, божественное, но и демоническое (связанное с нечистой силой). На вершинах гор локализируются языческие культовые места, на что указывают археологические исследования...» [15. С. 46].

Несмотря на отсутствие горных массивов (самая высокая гора в Белоруссии — Дзержинская — имеет высоту лишь 345 м над уровнем моря), гора занимает значительное место в структуре традиционного культурного ландшафта и в мифопоэтической картине мира белорусов. Еще в XII в. епископ Кирилл Туровский упрекал местное население за обычай приносить «требы горам» [6. С. 377]. Устойчивость традиции почитания гор на территории Великого княжества Литовского уже в XVI в. засвидетельствовал Михалон Литвин [5. С. 88]. Память о культовом значении некоторых гор сохранялась в Белоруссии (в частности в Витебской губ.) вплоть до конца XX в. Примером может быть Чёрная гора, которая находилась в Топорской волости Невельского уезда:

Называется так из-за её почти чёрного цвета. Она не покрыта не только деревьями, но и травой. Говорят, что на этой горе стояла языческая кумирня и приносились языческие жертвы, отчего на ней будто бы ничего не растёт [4. С. 239].

ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ ЛОБАЧ,
канд. ист. наук; Полоцкий гос. ун-т (Белоруссия)

Кажущееся противоречие, когда гора может быть и «святой», и «чертовой», снимается при сопоставлении небесной и земной проекций возвышенности в традиционной картине мира. В первом случае гора — это пространственная точка, максимально приближенная к небу, где коммуникация человека с Богом или представителями божественной сферы является наиболее эффективной. Медиативная функция горы отчетливо прослеживается в заговорах:

Устану я рана, умьось я бела, выйду на Сянскую гару, дзе Хрыстоў прастол стаіць. За Хрыстовым прастолам Мацер сядзіць, кнігу Евангеллю дзяржыць і лістая, і па імені гукая чураўнікоў, чураўніц, кулдуноў, кулдаўніц (Шумилинский р-н) [9. С. 130].

Но в земном измерении, когда этапом пространства для представителя аграрного сообщества выступает поле, еще в начале времен созданное идеально ровным («Гасподзь з этага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст» [4. С. 37]), гора является типичной «неудобичей», где работа земледельца сложна или совсем невозможна:

[А што гэта за горачка вунь там?] А, тая... [смеется]. Пярдуноўкай называюць. [Чаму?] Ну, не аралі там. Сільна пшэчка араць было².

Показательно, что амбивалентность горы заложена уже в момент ее сотворения и даже имеет толкование у «автора» — черта:

«Зачым ты панадзелываў такіх гор? — спрасіў Гасподзь у чорта. — Яка-вота чалавеку будзець падымацца на іх?» — «Ах, Госпадзі, ета і харашо, што трудна, — гаворыць чорт, — аб вас успомніць чалавек і мяне-та не забудзець... Вот, як ён будзець, задыхаючыся, на гару падымацца, скажаць: "Памагі, Госпадзі!" А як з гары станець спускацца, верна, і мяне ўспамянець: "Чорт мяне панёс на такую высату: тут галаву зламаць можна. Абаім нам будзець няплоха"» [4. С. 37].

Символический статус и ритуальные функции горы непосредственным образом зависят не только от ее ментального образа в мифопоэтическом сознании, но и от факта реального присутствия холмов, возвышенностей, горок в структуре культурного ландшафта. В этом смысле геофизические особенности отдельных регионов Белоруссии определенным образом формируют и специфику культурного плана: топография поселений, ойконимическая сеть, мифология реального пространства, топонимические

предания, верования и особенности структурирования пространства ритуального.

Территория Белорусского Подвинья как отдельного историко-этнографического региона Белоруссии в геологическом плане соответствует геоморфологической области Белорусского Поозерья, рельеф которой сформировался во время последнего Валдайского оледенения. Характерной особенностью рельефа здесь являются большие и малые холмы, гряды и горки моренного происхождения, которые контрастируют с соседними низинами и глубокими впадинами, занятыми многочисленными озерами или болотами. Показательно, что на территории Витебщины в XX в. зафиксировано около 100 ойконимов, производных от лексемы «гора» (Горы, Горки, Горовые и т.п.) [7. С. 531—532; 635—637], в то время как на Гомельщине, где преобладают равнины и низинные ландшафты, характерные для Полесья, похожих ойконимов насчитывается не более десяти [12. С. 49, 53]. Данное обстоятельство, если рассматривать его с точки зрения мифопоэтического восприятия пространства, означает следующее: ментальный образ мифологической горы, характерный как для традиционного мировоззрения полешуков, так и для жителей Северной Белоруссии, в последнем случае был максимально широко опредмечен реальными элементами культурного ландшафта. Кроме того, холмы и возвышенности в пределах локального культурного ландшафта выступают в качестве важнейших элементов механизма объективизации прошлого, присущего традиционному сообществу, когда сюжеты мифологической (фольклорной) либо оперативной (реальной) истории коллектива фиксируются и кодируются при помощи объектов природного и антропогенного происхождения.

Холмы и возвышения выступают в роли своеобразных пространственных регуляторов («памяток») как ритуального, так и обыденного поведения человека и коллектива. Еще в середине XIX в. Н. Анимелле писал о крестьянах Витебской губ.:

При отдаче «...» из дома скота и птиц для завода, сверх выдергивания шерсти и перышек, соблюдают следующее: соседу, селитьба или строение которого находится, как крестьяне выражаются, «под горой», т.е. хоть несколько ниже, ни за что не дадут скотины или птицы для завода, хотя бы он давал за них вчетверо. Утверждают, что если «падгорный возьмець у горнява, то тады з гары пад гару всё пярэакотитца», т.е. у давшего и заводу

не останется; для взявшего же это очень выгодно. Напротив, хозяева, живущие ниже, охотно скупают своих соседей, живущих выше [1. С. 259].

Еще более отчетливо символическая функциональность гор проявляется в ритуальном измерении оперативной истории. Прежде всего речь идет о моделировании ритуальных пространств в рамках локального культурного ландшафта. Полевые исследования показывают, что на территории Белорусского Подвинья подавляющее большинство сельских кладбищ и храмов локализируются, если позволяют условия рельефа, именно на возвышенностях.

Горы как место локализации страны умерших и пространство, где размещаются захоронения, фигурируют в культуре многих народов, в том числе и в этнических традициях литовцев и белорусов. Так, автор «Хроники Быховца» подробно характеризует «погребы якие были литовские»:

А гды того князя «...» або пана якога палено, теды зобравиши порох его, напотом ховали в землю, кладучи при них рысии и медвежий ногти для того, ижь мает бытии судный день «...» приидет Бог судити людей и сядет на горе высокой «...» на которую гору трудно будет влезти без ногтей рисих або медвежих... [11. С. 31].

Похожие представления бытовали у белорусов и в начале XX в.:

Остриженные ногти нужно хранить. Старики и старухи носят их за пазухой. После смерти они все отрастут у них и при их помощи им легко будет на том свете взобраться на какую-то стеклянную гору. А кто разбросал свои ногти где попало, тот не влезет на гору и упадет в пекло [13. С. 311].

Однако в знаковом пространстве сна возможна инверсия символики подошвы и вершины горы, подъема и спуска с нее:

Я сама відзела той сьвет. Сплю і віджу такую гару. Высокую-высокую. І дым такі высокі з яе. І загароджана ўся кругом. А мне ж хочацца ўзнаць, што там. Эта чыстая праўда — было. А мне хочацца ўзнаць. Эта ўва сьне. Думаю — палезу. Дралася я, дралася на эту гару, дралася, дралася, а тут вароты. І за варачіну так узілася і гляджу. А падходзіць мужчына і кажаць: «А што табе, баба, тут нада?» А я: «А што тут?» А ён: «Эта той сьвет». А я кажу: «Як эта той сьвет?!» — «Той сьвет!» А там стаіць балшыш кацёл. Ну такі кацёл балшышчы, што я такога ў жыцці ня відзіла. І булькаіць. А падняў — смала тамака. А смала чорная-чорная! А ён яе пабоўтаваіць так. І кажаць: «Ухадзі бис-

трэй! Ухадзі быстрэй». І я, як села на жопі з гэтай гарушкі, так — шух!³

Не менее рельефно символика горы проявляется в календарной обрядности. Повсеместно в регионе гора (холм) выступает в качестве ритуального пространства купальского обряда:

На Купалу агонь палілі. У нас была гара высокая і там сосны бальшыя, бальшыя. Ну і тады вядро смалы наберуць і запаліць. Занясуць на самую высокую ёлку і павешуюць і там запаліць. Ну а тут маладзёж, скачуць, пяюць⁴.

Символика ритуального центра, соотнесенного с конкретной горой, могла акцентироваться и растущим там деревом, и камнем, размещенным на возвышении:

Спраўлялі [Купалу] на гары Калпак. Гулялі маладзеж, рэбяцішкі, а старыя болей наблюдалі. А каспер быў ля каменя, прыгалі цераз яго...⁵.

В рождественских гаданиях, в ситуации перехода от старого года к новому, акцентируется медиативная функция горы:

Кладуся спаць на высокай каменай гарэ,
Тры анёлы ў маеі галаве.
Анёлы-браніцелі, сну майму судзіцелі,
Калі будзець мой (такі ці такі), няхай мне сасніцца⁶.

В пределах деревенской усадьбы (дома) *гарá* (чердак) в традиционных представлениях точно так же, как и природная возвышенность, воплощает верхнюю сферу мироустройства и характеризуется амбивалентностью. С одной стороны, *гарá* дома у белорусов Подвинья выступает как знаковое пространство, которое позволяет диагностировать успех или неудачу сельскохозяйственных работ:

Пахарь кладёт «на гору» булку хлеба на три дня: если хлеб остался нетронутым мышами, то все последующие работы пахаря будут благополучны [8. С. 103].

В то же время *гарá* как место предсказаний личной судьбы выступала в качестве опасного локуса:

А варожаць дзеўкі ў комен. У 12 часоў ноччы нада на куццю глядзець, у юшку, а не на гару лезыці. На гары чорт пакажацца заместа кавалера (Докшицкі р-н) [10. С. 99].

В мифологическом (фольклорном) измерении истории, события которой не могут быть верифицированы воспоминаниями двух-трех поколений, но воспринимаются как данность, на веру, исключительно важную роль



Гора Церковішце воль д. Костыца (Лепельскі р-н)



Пролесковская гора, где, по преданию, под землю провалилась церковь (Полоцкий р-н)

играют легендарные горы. Времена первопричин (когда Бог еще ходит по земле и окончательно формирует ландшафт), эпоха первых людей-великанов, потоп, войны и нашествия вражеских армий — список знаковых событий фольклорной истории ограничен, но принципиально важен для локального сообщества.

Легендарные горы Белорусского Подвинья можно разделить на несколько групп, хотя сюжетные линии преданий о них могут быть взаимосвязаны.

1. **Святые горы.** Этнографическими экспедициями Полоцкого университета локализовано две Святые горы на территории региона: одна существовала в д. Стрелки Верхнедвинского р-на и была срыта в 1960-е гг., вторая находится возле д. Щеперня Полоцко-

го р-на. В первом случае преданий о происхождении горы (ее святости) не сохранилось, однако в местной традиции она фигурирует в качестве пространственного ядра своеобразного сакрального комплекса и ритуального центра локального сообщества:

На Святой гарэ Купалу празнавалі, палілі мазыніцу⁷, туда свазілі калёсы і палілі. Там расла сасна старая. На гарэ капліца [часовня] была, к якой насілі кветкі і коны. Пад ікону клалі грошы, воўну як жэртву: у каго баліць галава, у каго што [10. С. 247].

Под горой, по свидетельствам очевидцев, существовал святой источник, вода которого помогала от болезней, а неподалеку находится Святое озеро, в которое, как говорит предание, провалилась церковь.

Святая гора, находящаяся в Полоцком р-не, в качестве ритуального пространства не фигурирует, но, как и вышеупомянутая, соотнесена со Святым озером:

Эта кагда-та мой бацька яшчэ гаварыў, што у тым азярэ не водзіцца рыба. Ну ніхто там яе не лавіў. Гавораць, там два дна. Раньша запускалі рыбу... туды людзі. Ну рыбы... рыба... усплывала наверх. Яна не жыве. Падыхае. Значыць, якія-та газы выходзяць. Ну какое Святое! Ну проста как называюць азёры: Скрадань, Лебядзінае, Святое. Святая гара там разам там. Во яна і да сёньня Святая гара і Святое возера. Гаварылі, што там кагда-та святыя людзі жылі⁸.

Возможно, топографическая связь *Святая гора* — *Святое озеро* указывает на культовое значение указанных сакральных комплексов в древности, что, однако, является темой отдельного исследования.

2. **Перуновы и Чёртовы горы.** Возвышенности с такими названиями на территории Витебщины немногочисленны. Гора Перуновка известна на острове Освейского озера (Верхнедвинский р-н) и в то время, когда там еще находилась деревня, являлась одним из мест празднования Купалья:

Спраўлялі Купалу на [гары] Гарадку, на Піліпаўцы, на Перуноўцы. Мазьніцы рабілі, палілі, песьні піялі⁹.

Чёртовы горы зафиксированы возле деревень Пустошка, Марьянполье Браславского р-на и Вороницы, Горыные Полоцкого р-на. Предания о происхождении этих гор неизвестны, их народное восприятие преимущественно отобразено в быличках о нечистой силе, которая пугает людей. Вместе с тем Чёртова Гора (городище железного века) возле д. Пустошка является у местных жителей традиционным местом реализации купальского обряда [3. С. 27].

3. **Горы великанов** (*волатаў, асілкаў*). В белорусских легендах *волаты* и *асілки* фигурируют как первые люди, созданные Богом. Их отличительной особенностью является огромный рост и недюжинная сила, при этом они не знают земледелия, занимаются лишь охотой и рыболовством. Кроме того, великаны активно участвуют в формировании ландшафта («Гэты яны папракопвалі рэкі, панасыпалі горкі да параскідалі ўсюды па свету вялізнае каменне...» [14. С. 287]). В качестве жилищ великаны строят городища. В конце XIX в. Ф. Альхимович записал

у белорусов Себежского уезда легенду об *асілках*, которые построили городища Забырки и Иваниха — практически без инструментов, перекидывая единственный топор с горы на гору [4. С. 44—45]. Схожая легенда, но с выразительной этнической окраской, зафиксирована в начале XXI в. о горе Литовка в Верхнедвинском р-не:

Я чула, што старыя расказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, за тое назвалі Літоўкай гэту гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя — бальшыя людзі очэнь былі, асілки. Яны ж, як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яшчэ сьмяяліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідалі аж на Заточынскую гару. А гара тая ў Дабраплёсе, за ракой, за Свольнай [10. С. 249].

Отдельную сюжетную линию составляют предания о девах-воительницах необычайной силы, которые жили на холмах и участвовали в какой-то давней войне. Подобные сюжеты зафиксированы преимущественно в северо-западной части Подвинья, в зоне белорусско-русского пограничья: Богатырь-Гора (Россонский р-н), Гора Княгиня (Ольгина) и Доротина Гора (Верхнедвинский р-н). О последней записано предание:

Ну, як во я ад старых чула: што была такая Дарота — ваявала з гэтай гары. А такія разгаворы ішлі. З кім-та там яна ваявала, Дарота тая. Ёсьць у нас места — завецца Чапураўка. Гара такая вялікая. І вобшчэм, страляла яна з гэтай Даротнай гары на гэту Чапураўку. Ну, вобшчэм, бітва якая-та ішоўшы... А Чапураўка — гэта аж там, за возерам. І тая Дарота, ну не то што кідала, страляла, можа, з лукаў яшчэ тады. Ну, наверна, сільная жэншчына была, раз ваявала. Ну, гэта даўно (было) [10. С. 248].

Вне указанного ареала предание о деве-воительнице, живущей (воюющей) на горе, зафиксировано в Лепельском р-не:

Там (на гары) ваявалі, там людзей многа палажылі. Ну вот жа дзед гаварыў: ваявалі. Мар'я ваявала, а з кім і што, я не знаю. І там многа людзей паложана. Вот яе за эта празвалі Мар'іна гара¹⁰.

4. **Горы-захоронения завоевателей.** Фольклорный сюжет о горе как месте погребения вражеских солдат или полководцев привязан преимущественно к городищам железного века. В силу региональной специфики локализации данной категории археологических

памятников (в Северной Белоруссии они размещаются преимущественно на природных возвышенностях) гора и городище выступают в традиционной картине мира белорусов Подвинья как понятия синонимические, о чем свидетельствует топонимика: Французская, Шведская, Батурова гора. Общим местом подобных преданий является представление о рукотворном характере таких гор:

А нідалёка ат таго места, дзе калі-то была Росіца, тая, первая, ёсьць ішчэ места — Батурава гара. Даўней гаварылі, што на тым месці пагіб і пахаронен ні то цар, ні то бальшой палкаводзіц Батура. Цяпер зруйнавалі, а тады большая была гара. Яно людзі послі гібілі шлемамі на насілі зямлі, насып шлемамі на насілі зямлі, насып здзелалі, штоб места ні паціралася¹¹.

5. **Горы, где провалился храм,** являются одной из наиболее распространенных групп сакральной географии региона. Часто предания о провалившейся под землю церкви связываются с памятниками археологии (городища с названиями *Царкоўка*, *Царковішча*, *Царкавішча* известны на территории Витебского, Городокского, Лепельского, Полоцкого, Россонского, Чашниковского р-нов Витебщины) либо соотносятся с природными возвышенностями, где следы антропогенного воздействия полностью отсутствуют (*Гара Букатка* и *Праляскоўская Гара* (Полоцкий р-н), гора *Царкавішча* (Верхнедвинский, Витебский, Россонский и Ушачский р-ны), холм *Царкоўе* (Докшицкий р-н)).

В настоящее время фольклорная память локального сообщества лишь констатирует внезапную метаморфозу, но в ряде случаев указывается и причина исчезновения храма: наказание за греховность людей:

У Гарадцах, дзе находзіцца гарадзішча, на адным з астравоў (возера Оталава) стаяла цэркаў. Даўно тое было, казалі, што кум і кума вязлі туды рабёнка хрысціць і саграшылі, за гэта і цэркаў прывалілася (Ушачский р-н) [10. С. 278].

Место, где под землю провалился храм, амбивалентно. С одной стороны, оно проклятое и в силу этого опасное:

Там, каля Царкавішча [гора Церковище возле д. Кострица Лепельского р-на], многа людзей разбілася насмерць. Я падымала вапрос пра гэта, што людзей столькі гібніць. І казалі, што нада бацюшку прывезці, каб той службу адслужыў, крэст нада паставіць.

А бацюшка сказаў, што сколькі людзей у зямлю ўвайшло ў той царкве, столькі далжно і пагінуць. Так віцебскі поп сказаў [10. С. 253].

В то же время гора-церковище иногда рассматривается как место проявления божественной воли, где человек может получить определенные знаки или знания. Показательно повествование потомственной знахарки о том, как ее отец, сильный знахарь, проверял ее на пригодность к овладению тайными знаниями:

Раньшэ там стаяла цэркаў, і тая цэркаў ушла в землю... Ну і вот прышлі мы туды, папа перахрасціўся, стаў малітвы гаварыць, ну свае там, дзе цэркаў гэта стаяла. А тады на міне і гаворыць: «А ты што слышыш?» А я гавару: «Папа, тут званы б'юць!» — «Ну-ка храсціцца», — ён сказаў на мяне, учыў мяне. Я тады стала на каленечкі, і гаворыць: «Станавіся на каленечкі, маліся Богу, чуеш?» — «Чую, папа, чую, чую, папа, чую»¹².

Даже краткий и во многом предварительный анализ символического статуса и ритуальных функций гор в традиционной картине мира белорусов Подвинья показывает, что природные возвышения в структуре культурного ландшафта не только играют роль медиативных зон, где человек (коллектив) контактирует со сферой сакральной, но и являются важнейшими элементами фольклорного механизма объективизации коллективной истории как в ее мифологическом, так и в реальном измерении.

Примечания

¹ О семиотическом статусе горы в индоевропейской мифологии см.: [2. С. 207].

² Иван Фёдорович Михно, 1936 г.р., д. Великий Полсвиз Лепельского р-на, зап. В.А. Лобач в 2004 г. (АИФФ).

³ Вера Михайловна Скубанович, 1941 г.р., д. Иванск Чашниковского р-на, зап. Т.В. Володина в 2007 г.

⁴ Анна Иосифовна Галуза, 1915 г.р., д. Псуя Глубокского р-на, зап. В.А. Лобач в 2001 г. (АИФФ).

⁵ Павел Иванович Иванов, 1916 г.р., д. Заборье Россонского р-на, зап. В.А. Лобач в 1998 г. (АИФФ).

⁶ Люция Адольфовна Бурец, 1937 г.р., д. Латыши Глубокского р-на, зап. В.А. Лобач в 2001 г. (АИФФ).

⁷ *Мазніца* — деревянная емкость, наполненная смазкой для колес (дегтем), крепившаяся на купальском шесте и горевшая продолжительное время.

⁸ Василий Константинович Кастро-тенко, 1938 г.р., д. Щеперия Полоцкого

р-на, зап. А. Волков, В. Лобач, Е. Нови-ченок в 2003 г. (АИФФ).

⁹ Василий Фирсович Михно, 1930 г.р., г.п. Освея Верхнедвинского р-на, зап. В.А. Лобач в 1995 г. (АИФФ).

¹⁰ Мария Кудёрко, 1920 г.р., д. Михалово Лепельского р-на, зап. А. Глушко в 1999 г.

¹¹ Лидия Михайловна Ходюк, 1914 г.р., д. Росица Россонского р-на, зап. А. Кар-тенко в 2004 г. (АИФФ).

¹² Ксения Николаевна Лисичёнок, 1928 г.р., д. Заборье Россонского р-на, зап. Т.В. Володина, В.А. Лобач в 2009 г. (АИФФ).

Литература

1. *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским Географическим обществом. СПб., 1854. Вып. 2. С. 111—268.

2. *Брагинская Н.В.* Небо // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 2.

3. *Дуцыц Л., Клімковіч І.* Сакральная геаграфія Беларусі. Мінск, 2011.

4. Легенды і паданні. Мінск, 2005.

5. *Литвин Михалон.* О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994.

6. *Мельнікаў А.А.* Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 2000.

7. Назвы населенных пунктаў Рэспублікі Беларусь: Віцеб. вобл.: нармат. давед. Мінск, 2009.

8. *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

9. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1: Народная медыцына беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2006.

10. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 1. Наваполацк, 2011.

11. Полное собрание русских летописей. Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980.

12. *Рапановіч Я.Н.* Слоўнік населенных пунктаў Гомельскай вобласці. Мінск, 1986.

13. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8: Быт белоруса. Вильна, 1912.

14. *Сержпутаўскі А.К.* Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1998.

15. *Adamowski J.* Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne. Lublin, 1999.

Сокращения

АИФФ — Архив историко-филологического факультета Полоцкого гос. ун-та.

Статья подготовлена в рамках работы по гранту БРФФИ-РГНФ «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей», договор № Г11Р-002

В.Е. ОВСЕЙЧИК ОБРЯД «СТАЎРОЎСКІЯ ДЗЯДЫ» У БЕЛУРОСУВ ВИТЕБЩИНЫ

Почитание умерших предков является неотъемлемой чертой каждого общества. Как отмечал известный английский этнолог XIX в. Э. Тайлор, «в календарях многих народов, сколько бы эти последние ни отличались между собой по национальности и уровню цивилизации, можно одинаково найти особые дни для празднеств в честь умерших» [17. С. 273]. Безусловно, это характерно и для белорусского этноса, хотя региональная специфика и конфессиональные отличия наложили свой отпечаток на почитание предков. В границах историко-этнографического региона Белорусское Подвинье, совпадающих в основном с административными границами Витебской обл., и сегодня сохраняются различные локальные традиции почитания умерших. В частности, отличительной традицией православных белорусов на территории современного Докшицкого р-на (юго-западная часть Витебской обл.)¹ является обряд *Ставровские деды*. С этим обрядом связано предание, в одном из вариантов которого ряд исследователей видит этнографический миф белорусов [10. С. 78—79].

Название обряда

Для номинации данного поминального обряда характерна определенная вариативность. Как следует из этнографической литературы и материалов современных полевых исследований, самыми распространенными названиями обряда являются *Стаўроўскія дзяды* (белорусский этнограф XIX в. М. Дмитриев приводит такое название — *Ставруские деды* [5. С. 219]) и *Стаўры* (с вариантами ударения на первый или последний слог). Сегодня в регионе встречаются и другие названия, производные от слов *стаўры*, *стаўроўскія*: «Стаўрыны спраўлялі, а што за яны...» [МММ]. В. Ластовский приводит еще одно название — *Старарускія дзяды* [2.

ВЛАДИМИР ЕВГЕНЬЕВИЧ ОВСЕЙЧИК, магистр ист. наук; преподаватель Полоцкого гос. ун-та (Белоруссия)

С. 3], которое, однако, в других источниках не встречается.

По поводу происхождения названия обряда у исследователей не существует единого мнения. Одной из самых распространенных является версия о его происхождении от кличек собак мифического князя Бая (в других вариантах — Боя, Буя), а происхождение самого обряда — от поминок по ним. В доказательство этого авторы приводят предание, впервые опубликованное в книге писателя и этнографа Я. Борщевского «Шляхтич Завальня» (1845). Согласно преданию, недалеко от поместья Краснополь (ныне — д. Краснополье Россонского р-на Витебской обл.) жил князь Бой, и были у него две собаки: Ставры и Гавры. Собаки были очень сильные и часто помогали князю на охоте. После смерти собак Бой приказал своим подданным почитать их, и для этого были отведены соответствующие поминальные дни [1. С. 139]. Несколько похожее предание и сегодня можно услышать в Докшицком р-не: «[А вот што гэта за Стаўроўскія дзяды?] Ну даўней тата мой, ну дык ён казаў гэта, што гэта ў пана сабака быў Ставёр, і гэты Дзяды назваў затое <...> [Дак у пана быў сабака?] Ставёр зваўся. [Ну і што гэты сабака?] Ну ці здох, ці што, і стаў памінкі па ім робіць і ўсім паставіў гэтыя Дзяды Стаўры» [ГЛЧ]; «Ну сабака прапаў у пана, дык вот пан атмеціў памінкі па ім — Дзяды. Можна, сабаку звалі Ставёр, не знаю» [СПС].

Некоторые исследователи (А. Троицкий, Ю. Голомбек и др.) склонны считать, что название обряда происходит от греческого *σταυρός* (в византийском произношении *stavrós*) 'крест'. В пользу этого допущения говорит и тот факт, что *Ставровские деды* в прошлом, а также и в современном период отмечались вечером накануне праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14/27.IX), которое в народе более известно как *Уз(д)вiжанне*. Поэтому А. Троицкий и называет эти «деды» *Ставрами* или *поминками крестными* [18. С. 153]. Примечательно, что в белорусском языке слово *ставер* также известно в значении 'крест' [6. С. 220; 15. С. 17].

Белорусская исследовательница Ю.А. Гурская склонна считать *Ставровские деды* родовыми поминками носителей фамилии *Ставер* (отсюда и название обряда); на данное обстоятельство обращают внимание и сами респонденты [4. С. 81, 82]. Однако, учитывая ареал распространения, время и особенности проведения обряда, данная версия не кажется нам столь убедительной.

В Докшицком р-не *Ставровские деды* фиксируются также под названиями *Куры́нья* или *Петушы́нья*² *деды*. Такие названия объясняются местным населением тем, что на эти «деды» режут курицу или петуха и готовят из них поминальные блюда: «Ну Стаўры абычна курынья, курэй, петухоў б'юць к гэтым Дзядам <...> яны абычна Курынья завуца Стаўры, самыя першыя асеннія Дзяды» [ЗИК].

Ареал обряда

Относительно территории распространения обряда источники предоставляют разную и порой даже противоречивую информацию. Наиболее вероятным местом локализации обряда считалась территория современного Докшицкого р-на Витебской обл. (территории бывших Борисовского уезда Минской губ. и Вилейского уезда Виленской губ.). Большинство этнографических источников XIX в. локализируют *Ставровские деды* именно на данной территории [9. С. 42; 18. С. 154; 19. С. 153; 22. С. 376]. Эти сведения были подтверждены в ходе полевых этнографических исследований Полоцкого государственного университета (ПГУ), проведенных в 2007—2011 гг. в этом регионе. Полученные в итоге материалы, а также материалы исследований Ю.А. Гурской [4] позволили определить приблизительный ареал обряда (см. рис. 1): он локализуется в центральной и юго-западной частях современного Докшицкого р-на Витебской обл. Все другие географические привязки обряда, которые встречаются в этнографической литературе, не имели дополнительного подтверждения во время полевых исследований.

Время проведения обряда

В этнографической литературе не существует единого мнения относительно времени празднования *Ставровских дедов*. Некоторые издания одновременно приводят две даты проведения обряда [12. С. 181—182]. Наиболее ранние источники, которые фиксируют обряд, относят его к Троице [1. С. 139; 5. С. 219; 22. С. 376]. Конкретное время проведения обряда — суббота накануне Троицы — приводится только в работе М.А. Дмитриева [5] и повторяется в более поздних работах [2. С. 3; 21. С. 21]. Именно эта версия наиболее распространена в современной белорусской этнографии [7. С. 150; 8. С. 58, 398; 11. С. 101; 14. С. 40; 16. С. 460]; она восходит к труду Я. Борщевского, достоверность которого отчасти под вопросом.

Следующая версия о времени поминовения умерших предков на *Ставров-*

ские деды относит эту традицию к Воздвижению (14/27.IX). По свидетельству православного священника А. Троицкого, крестьяне д. Гнездилово Вилейского уезда (современный Докшицкий р-н) справляли *Ставровские деды* накануне Воздвижения [18. С. 153]. Как следует из материалов полевых исследований, в настоящее время сельские жители также отмечают *Ставровские деды* в это время: «Перад Узвiжаннем гэтыя Стаўры былі» [МФА]; «[А вот увосень, перад Узвiжаннем?] Ну вот это і ёсць <...> Стаўры называюцца» [ЛММ, ВВК]. Нередко информанты говорят о следующем дне после Воздвижения: «Ну Стаўры, гэта так, атмічаюць Дзяды. Такі празнік, Узвiжання называецца, гэта вужакі [змеі] хаваюцца. А тады назаўтра гэтыя Дзяды» [ЛГХ]. Ю.А. Гурская склонна видеть причину таких расхождений в локальных различиях. По словам исследовательницы, такая традиция была характерна для жителей д. Марговица [4. С. 80]. По нашему мнению, такая ситуация может объясняться не только локальной спецификой (притом что данная особенность характерна и для других мест, как в вышеприведенной цитате, а расхождения проявляются в границах даже одного населенного пункта), но и разрушением обряда и выпадением из памяти сельских жителей его первоначальной темпоральной привязки. Данную особенность довольно выразительно иллюстрируют материалы полевых исследований. В настоящее время при опросе респонденты не всегда могут точно указать время проведения обряда: «[А калі Стаўроўскія дзяды былі?] Ай, гэта ж недзе ўвосень ці зімой яны бываюць» [ГИВ]; «[А вот ці ёсць тут такая Стаўроўскія дзяды?] Восенню ёсць. [А вот калі яны бываюць восенню: у сеньябрэ ці пазней?] Ці яны ў маябрэ <...> Стаўроўскія, а патам Дзмітраўскія» [ИФП]. Иногда респонденты привязывают его к конкретным сезонным хозяйственным работам («Я вот помню, начыналі бульбу браць на гэтыя Стаўры» [МММ]) или другим календарным праздниками («Гэтыя [Ставровские] дзяды атмечаюць у сеньябрэ пасля Спасу, Макавея. Гэткія Дзяды ёсць» [СПС]).

Можно сделать допущение, что изначально обряд проводился накануне Троицы, а потом под влиянием определенных факторов (например, церковных) был перенесен на другие дни (накануне Воздвижения или на Дмитриевскую поминальную субботу). Сходного мнения придерживается и белорусский исследователь С.И. Санько. Анализируя статью в «Вестнике Западной России», в которой данный обряд в Полоцком уезде Ви-

тебской губ. относится к Дмитриевской поминальной субботе [13. С. 274], автор приходит к выводу, что в окрестностях Полоцка *Ставровские деды* сначала праздновались весной, а потом были перенесены на осень [16. С. 460]. Однако проявлять категоричность в данном вопросе, на наш взгляд, не следует. Дело в том, что описания, на основе которых можно сделать такие выводы, сделаны не только в разное время, но и в разных регионах. К тому же существуют вопросы относительно достоверности самих источников. С определенной долей уверенности можно говорить лишь о праздновании *Ставровских дедов* на территории Докшицкого р-на с последней трети XIX в. и до наших дней накануне Воздвижения. Д.О. Виноходов вообще считает, что отнесение данного обряда на Полоцкой земле к Дмитриевской поминальной субботе является следствием ошибочного отождествления *Ставровских дедов* с Дмитриевскими [3].

Структура и ход обряда

По сравнению с другими календарными поминками, прежде всего с осенними «ледами», *Ставры* отмечались с меньшим торжеством, о чем писали авторы XIX в. [5. С. 219; 18. С. 153]. Современные сельские жители также отмечают данную особенность: «А ўжо после Стаўроў тады ўжо ідуць Асяніны, к Асянінам ужо абычна кабанюў колюць, і мяса гатовюць, і гэта сама абрад называецца на Дзяды, і гэта сама памінаюць, капусту варуць, гэта сама мяса, калбаса. Ну Асяніны, гэта ўжо большыя Дзяды...» [ЗИК].

Темпоральные рамки праздника охватывают вторую половину дня: «Ну Дзяды Стаўры вечар такі» [4. С. 313]. Если в первой половине дня еще можно было работать, то во второй его половине происходит само празднование, к которому тщательно готовились. В Докшицком р-не и сейчас существует традиция накануне *Ставровских дедов* мыться в бане [4. С. 312–313]. В регионе такая особенность характерна для всех «дедов». Обязательно оставляют воду и веник в бане для предков, приглашая их в баню: «Баню абізацельна нада тапіць на Дзяды, баню нада тапіць на Дзяды. Прыходзіш першым дзелам у баню, бярэш веник, макаеш у вадзі і кружжы ліеш на печку і веникам. І завеш дзядоў паімённа ўсіх: "Хадзіце ў баню мыцца". Першым дзелам, пака самому памыцца, нада абізацельна дзядоў пазваць <...> Адходзіш з бані, нада паставіць у таз вады халоднай, другі — гарачай, і ім астаўляеш усё мыцца. І мыла ложыш, і палаченца ложыцца ў бані, усё астаўляецца, і прыходзіць дзяды мыцца» [ЗИК].



Рис. 1. Ареал обряда «Ставровские деды» на территории Докшицкого р-на

Центральное место в поминальном обряде на *Ставровские деды* занимает ужин. В начале трапезы хозяин, взяв часть блюд, забирался под стол и три раза повторял: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» [1. С. 139; 22. С. 376]. По словам В. Ластовского, это обрядовое действие происходило непосредственно во время ужина. Хозяин, взяв миску с *куцёй*, кланялся на *покуць* и три раза говорил: «Стаўры, Гаўры, гам, прыходзіць к нам» [2. С. 3]. Сохранились сведения, что во второй половине XIX в. на Бегомльщине (бывший Борисовский уезд, современный Докшицкий р-н) это приглашение имело структуру диалога: *Ставры гавры* (говорит хозяин) — *Гам!* (отвечают все члены семьи) [20. С. 207]. Встречаются и более существенные различия. Так, анонимный автор статьи в «Вестнике Западной России» писал, что в Полоцком уезде «перед обедом стол отодвигали на середину избы, и всё семейство с однообразным припевом "Шаври, гаври, сам прибывай де к нам" принимались ползать на коленях вокруг стола; сделавши три круга, сажались за обед» [13. С. 274]. Правда, автор относит это обрядовое действие к Дмитриевской поминальной субботе.

В современный период *Ставровские деды* не имеют отличий от других «дедов». В качестве различий нередко указывается только название обряда: «[А вась Стаўры такія, можа гаварылі, чым яны атлічаюцца?] Кожныя Дзяды названія, вот Грамнічныя, тады Масленя, мусіць ёсць Дзяды во гэтакія во» [ГСД]. На данную особенность обращают внимание и респонденты из соседних деревень, где *Ставровские деды* не празднуются: «Гэта Дзяды лічачца, а ў ніх Стаўры, толькі называюцца Стаўры» [ВВЧ]. Характерной

особенностью данных поминок является только наличие на столе блюд из курятины (отсюда и существование названий этих «дедов» — *Петушыныя* или *Курьныя* — см. выше).

Обязательным во время обрядового ужина остается «угощение» умерших предков, которые, как считается, приходят в этот день в свои дома. По сей день сохранилась традиция перед трапезой откладывать в отдельную миску немного еды предкам, а также отличать им водки: «[А як іх (Ставровские деды. — В.О.) правіць?] Ну, курыцу засекчы ці петуха і варыць <...> Ставюць петуха на стол, капусту свежую, адліваюць капусту. І што ў капустце эта варыцца петушына, адкладаваюць, гарэлку п'юць, адліваюць, дзядоў памінаюць. А як адліваюць, адразаецца кусочак хлеба, вакол місачкі абводзіцца [и приглашают предков]: "Хто гэту зямлю старажаваў, хлеб соль нажаваў, хадзіце к нам у дзяды, там, тата, мама". Усіх па імёнах, братоў, сяспёр, усіх завуць, называюць. <...> А кусочак гэты хлеба адкладавалі, цаліком на тарэлку, як раньшэй, хадзілі памінальныя бабкі старыя, аддавалі гэты хлеб бабкам гэтым, а с кажнага кусочка, с каждой міска адкладавалі ў місачку, і стаіць на стале, гэта самым нанач стаіць на стале. Пасуду не ўбіралі, на стале ўсё слажавалі, міска на міску ставілі і закрывалі» [ЗИК].

Из архаичной формулы-приглашения на *Ставровские деды* («Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»), характерной для обряда XIX в., сохранилась только часть, а ее функция изменилась. Она уже не употребляется во время ритуального приглашения предков на обрядовый ужин. Как справедливо отметила Ю.А. Гурская, «ритуальная фор-

мула в итоге конденсации обрядового текста развила энантиосемию, перешла из сакральной сферы в профанную» [4. С. 87]. Она стала употребляться как поговорка в ироничном контексте, которую иногда использовали для насмешек над теми, кто праздновал *Ставровские деды*: «Выдумалі, шуцілі так, таму і дабаўлялі: "Стаўры, гаўры гам". Гэта ў нас так гаварылі, што там Крыпулі, Вітахмо ня гэтак, як у нас робяць, гэта так смяліся, ад старых чула» [4. С. 311]. Как отмечают респонденты из д. Бирули, это выражение использовалось в качестве насмешки со стороны помещика: «Стаўроўскія, гэта Стаўры называюцца. А дык даўна ж казаў пан старасельскі, гэны Шадзеўскі, казаў: "Стаўры, гаўры, гам!" Гэта як усё роўна сабаку. А яны паны ні панімали гэтых ні Дзядоў, нічога. Яны ня робілі паны, гэта толькі дзеравенцы» [ЛГХ]. В некоторых населенных пунктах Докшицкого р-на в настоящее время выражение «Стаўры, гаўры, гам» означает сам поминальный ужин [4. С. 84].

Таким образом, к нашему времени обряд дошел значительно редуцированным и сегодня он мало чем отличается от других «дедов». Вместе с тем в народном сознании жителей региона сохраняются архаичные элементы (представление о происхождении обряда, часть ритуальной формулы приглашения предков и т.д.), характерные еще для описаний обряда XIX в.

Примечания

¹ Все полевые материалы относятся к Докшицкому р-ну.

² По данным Ю.А. Гурской, в регионе встречается и вариант *Петухи* [4. С. 80].

Литература

1. *Баршчэўскі Я.* Выбраныя творы. Мінск, 1998.
2. *В.Л.* С пад праху векоу // *Наша ніва*. 12 сьнежня 1914 (№ 49).
3. *Виноходов Д.* Этногонический миф белорусов: Электрон. ресурс (<http://urfjnw.livejournal.com/19656.html>).
4. *Гурская Ю.А.* Древние фамилии современного белорусского ареала на славянском и балтийском фоне. Мінск, 2007.
5. *Дмитриев М.А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильно, 1869.
6. *Дунін-Марцінкевіч В.* Творы. Мінск, 1984.
7. *Дучыц Л., Швед І.* Дзяды // *Міфалогія беларусаў*. Мінск, 2011.
8. Земляробчы календар: Абрады і звычай. Мінск, 2003.
9. *Киркор А.К.* Литовский язык и ли-

товская мифология // *Живописная Россия*. Т. 3: Литовское и Белорусское Полесье. Мінск, 1993. [Репринт. воспроизв. изд. 1882 г.].

10. *Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі.* Мінск, 1983.

11. *Лицьвінка В.Д.* Святы і абрады беларусаў. Мінск, 2001.

12. *Лозка А.Ю.* Беларускі народны календар. Мінск, 2002.

13. *Нечто о поверьях белорусцев Полоцкого уезда // Вестник Западной России*. Вильна, 1866. Кн. 6. Т. 2.

14. *Пахаванні. Памінкі. Галашэнні.* Мінск, 1986.

15. *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 9. Вильно, 1912.

16. *Санько С.* Стаўры і Гаўры // *Міфалогія беларусаў*. Мінск, 2011.

17. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.

18. *Троицкий А.* Уклад // *Литовские епархиальные ведомости*. 4 мая 1875 (№ 18).

19. *Шнілеўскі П.М.* Беларусь у абрадах і казках. Мінск, 2010.

20. *Яшкін І.Я.* Мясцовая беларуская лексіка 1851—1874 гадоў у матэрыялах фондаў аддзела рукапісаў навуковай бібліятэкі Вільнюскага ўніверсітэта // *Acta Baltico-Slavica*. Warszawa, 1994. Т. 22.

21. *Gołombek J.* Dziady białoruskie // *Lud*. 1925. Т. 4. Seria 2. Т. 25.

22. *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Wojskowskiego... Wilno, 1847.

Список информантов

ВВК — В.В. Корнилович, 1950 г.р., д. Дедино, зап. экспедиция ПГУ в 2009 г.

ВВЧ — В.В. Чучман, 1922 г.р., д. Буй, зап. В.А. Лобач в 2007 г.

ГИВ — Г.И. Василевич, 1927 г.р., д. Нестеровщина, зап. В.С. Филипенко в 2009 г.

ГЛЧ — Г.Л. Чечикалова, 1930 г.р., д. Дедино, зап. В.А. Лобач в 2009 г.

ГСД — Г.С. Дранкович, 1934 г.р., д. Тумиловичи, зап. В.Е. Овсейчик, К. Путренюк, Н. Шипило в 2009 г.

ЗИК — З.И. Ковалевич, 1936 г.р., д. Дедино, зап. экспедиция ПГУ в 2009 г.

ИФП — И.Ф. Потез, 1934 г.р., д. Староселье, зап. В.Е. Овсейчик в 2009 г.

ЛГХ — Л.Г. Хилько, 1926 г.р., д. Бирули, зап. В.Е. Овсейчик в 2009 г.

ЛММ — Л.М. Микиневич, 1926 г.р., д. Дедино, зап. экспедиция ПГУ в 2009 г.

МММ — М.М. Модель, 1930 г.р., д. Козики, зап. В.А. Лобач в 2007 г.

МФА — М.Ф. Ардынская, 1924 г.р., д. Буй, зап. В.А. Лобач в 2007 г.

СПС — С.П. Скурат, 1926 г.р., д. Стенка, зап. В.Е. Овсейчик в 2009 г.

Статья подготовлена в рамках работы по теме «Антрапацэнтрызм і анімизм як аснова мадэлявання свету ў традыцыйнай культуры беларусаў» (грант БРФФИ «Наука (НАНБ-вузы) — 2011»; договор № Г 110Б-023)

Ю.И. ВНУКОВИЧ ЛИТОВЦЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЖИТЕЛЕЙ БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Этнический образ формируется в процессе межкультурной коммуникации и аккумулирует в себе общие знания о языковых и культурных особенностях иноэтнического населения. Представитель другого этноса как в реальном, так и в фольклорном измерении всегда воспринимается как «чужой», «другой». Обычно он в той или иной степени отличается от своих этнических соседей, для которых чужими и непонятными могут быть его язык, религия, обычаи, быт, хозяйственные занятия, внешний вид, поведение и т.д. [1. С. 8; 2. С. 58—59; 3. Р. 7—8]. Формирование этнического образа всегда включает элемент стереотипизации, т.е. определенную степень упрощения, обобщения, выделения значимых и вытеснения неважных с точки зрения «своих» культурных ценностей черт и характеристик «чужой» этнической культуры.

Этнический образ «соседа» обычно наиболее выразительно проявляется в контактных зонах этнического пограничья. За пределами этноконтактной территории происходит размывание этого образа либо он приобретает совсем иные характеристики, связанные с особенностями местных культурных реалий.

Территория белорусско-литовского пограничья с древних времен была ареной интенсивных этнокультурных контактов между представителями разных этнических общностей (в первую очередь белорусов, литовцев и поляков). Результатом этих контактов стало частичное стирание и размывание культурных границ (этнических маркеров) местных белорусской, литовской и польской этнических групп.

Принадлежность местных литовцев к «чужому» миру выражается в наделении их таким физиологическим признаком, как «черное нёбо» (в экспрессивной номинации *гіргеун/літвін/літовец з чорным паднябеннем* в значении «плохой, злой литовец»):

Вот кажаць, што літвіны надта злыя. Кажачь: «Літоўка ты з чорным падня-

ЮРИЙ ИОСИФОВИЧ ВНУКОВИЧ, канд. ист. наук; Ин-т искусствovedения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси (Минск)

беннем!» Што ў літвіноў чорнае паднябенне. <...> Даўней сабакаў, шчанкоў выбіралі малых. Усё, разяўлялі рот, глядзелі, еслі паднябенне чорнае ў сабакі, сабака будзіць злы, а еслі белае, светлае — значыць... Так вот гэтыя літоўцы... злы, што могуць сказаць: «Літоўка ты, літовец ці літоўка, з чорным паднябеннем!» Гэта значыць, злы надта. [Так яны як — злыя? Сапраўды ці як?] Яны не сапраўды. Ну, вот чалавек ёсь ужо, калі злы чалавек, калі такі, калі такі. Так літвін злы можа быць [ИИС].

А, так гэта як ругаліся. <...> А чаму гэта «чорна паднябенне», так я не знаю. Гэта гаварылі гэдак. Гэта так гаварылі, а дзе там якое ў яго паднябенне? Яны ні чорныя, а такія самыя, як і мы. Літоўцы і ў Вільнюсе. Вот ужо есць там такія во рэспублікі, так ёсць жа чорныя там. Узбекі, таджыкі там якія. Ёсць жа такія людзі саўсем чорныя. А тут не. Літвіны і палякі — эта адзінакавыя былі [МИВ].

Этот же признак поляки приписывают русинам, русины — мазурам, мазуры — литвинам и «жмудинам», а краковяки — гуралам [1. С. 51].

Главным этнодифференцирующим признаком белорусского, литовского и польского католического населения пограничного региона в наше время является их родной/разговорный язык, см. характерный ответ на вопрос, чем отличаются местные литовцы, белорусы и поляки:

[Як пазнаць, што літовец, што не-літовец?] Ну як пазнаць? Па размове [БАШ].

Лингвистический аспект фигурирует как в насмешливых прозвищах литовцев, даваемых им местным славяноязычным населением и основанных на принципах звукоподражания и передачи непонятных слов (*гиргуны*, *жагуны*, *клаусы*, *лабусы* и др.) [4. С. 8], так и в представлениях об особенностях их коммуникативного поведения и даже этническом характере.

Для микроэтнонима *гиргуны/гергуны*, распространенного преимущественно в Островецком, Ошмянском, Сморгонском р-нах Белоруссии, а также в Вильнюсском и Шальчинкайском р-нах Литвы, характерна почти исключительно насмешливая, оскорбительная, иногда даже бранная экспрессивная окраска. Можно отметить также довольно частый перенос названия *гиргуны* жителями пограничья и на представителей литовского этноса в целом («Гиргуны? Ну, литвіны. Гіргун. [А дзе яны жывуць?] Ну, дзе жывуць? У Літве жывуць, бываіць

і тут ёсь. Тамка два сельсаветы ёсь» [ИИС]), а также известность этого прозвища и в других контактных зонах белорусов и литовцев; так, например, белорусы Слонимского повета называли «гиргатунами» «жмудинов» (вероятнее всего, жителей литовских деревень Погири, Норцевичи и Засетье) [5. С. 453]. Этот микроэтноним отражает особенности говора его носителей, главным образом — «невнятность», «неблагозвучность» («Нешта гергаюць, не разбярош як...» [МИР]).

Этимология названия *гиргуны* связана со звукоподражательными глаголами: лит. *gergėti, girgėti* 'готовать (о гусях)', бел. *гергаць* 'тое, што і гагаць (*гусі гергаюць*)', *гергеліць* 'балбатаць' [6. С. 400]. Об этом могут свидетельствовать и высказывания информантов о том, что литовский язык — «гусиный»:

А літоўскага языка дык мы гэтага нічога не панімали. Нашыя ўсе бацькі, дзяды дык казалі — гэта гусіны язык. <...> Ну дзе ж, як ніпанятны? Кажа: ну ўжо гусі, кажа, прышлі [ИАВ].

Литовский язык как непонятный, «чужой» соотносится с гоготанием гусей. Представления об иноязычии как о «языке животных» широко отражены в фольклорной традиции разных народов [1. С. 65—66]. Как язык чужой и, соответственно, «непонятный», «неблагозвучный», «смешной», «неполноценный», литовский язык нередко выступает объектом шуток со стороны местного славяноязычного населения.

Майго брата дзед каровы пасціў. Паздароўкаўся з ім [літовец]. «Лаба дзена», — там сказаў. Ну, гэты дзед глухаваты быў. «Шабудых! Шабудых!» Ну, так падалося, што «шабудых». Кажа, ехаў ліцьвяк, карову на пашу вёў. Ехаў ліцьвяк, сказаў мне: «Шабалдых!» І я яму: «Шабалдых». Не «лаба дзена» сказаў дзед, а «шабалдых». Здалося так. Глухі стары [смеется] [ФИФ].

По свидетельствам белорусов, литовский язык часто выполнял функцию «тайного языка», непонятного местному славяноязычному населению; используя его, литовцы с легкостью возводили коммуникационный барьер между собой и «другими»:

Ну, як яны гіргуні? Па-літоўску ж яны гавораць, а мы ж не панімаем. Нам кажыцца, што яны нас абгаварваюць. То «гіргун» на іх так гаворым [ЭМП].

Двух-, трех- или даже четырехязычие местных литовцев воспринималось славяноязычным населением как оп-

ределенное их преимущество, из которого они могут извлекать пользу:

Але ім добра, хоць і жагуны² яны. Яны ўмеюць і па-польску, а мы як пойдзем ужо, так на гэтай імшэ [литовской] як бараны. Ужо бывае, часта ходзіш, слова ведаеш сказаць, а што яно абазначае, то і не ведаеш [ЯМЖ].

Свои лингвистические способности нередко подчеркивают и сами белорусские литовцы:

Вот мы едем у аўтобусе не раз, ну, як мы едем пеляскі [автобус Лида—Пелеса] там, ці з тых вёскаў [из тех деревень], гаворым па-літоўску, ужо тыя пастаронныя, якія палякі, нас перадражняюць — нашто-та мы па-літоўску гаворым? Так мы кажам: «Мы знаем і па-просту, і панімаем яшчэ і па-польску, а вы па-літоўску нам перагаварыце, што мы гаворым! Пачаму вы не знаеце?» [ТКШ].

Белорусы подчеркивают маргинальность местных литовцев по отношению к другим представителям литовского этноса. Этот статус литовцев пограничья обусловлен особенностями их говора, в котором широко представлены белорусские языковые элементы, нетипичные для литературного литовского языка:

[А чаму так празывалі (гіргуні)?] Іхны разгавор не такі, як гэтых во літоўцаў. Гвар у іх саўсем другі. Акцэнт. Напрыклад, па-літоўску лапата — «кастува», а яны гавораць — «лапатэўс» [ДС].

Літоўцаў у нас тут няма, літоўцы тока во за рэчкай, за Вяйллэй. Там ёсь нескалька вёсак [деревень] літоўскіх. <...> ...Ў іх ліцэатурны язык з літоўскім не сходзіцца. <...> Ну, вот так празываюць — гергуны. Вот глядзі, якая разніца? У нас па-беларуску — «малаток», там на Літве — «плактукас», а гэтыя гергуны ўжо завуць «куяліс». <...> [А ў Літве ўжо — не гіргуні?] Не, там ужо чыстакроўныя літоўцы. [А гэтыя — так яны «нечыстакроўныя?】 Не. <...> Перамяшаныя ўжо [ВПФ].

Гіргун, так эта... ён як падстава літоўцаў. Ён хоча літоўцам быць, но языка ні панімае харашо [САК].

В данном случае продуктивной, на наш взгляд, является категория «другой», которая занимает промежуточное положение в оппозиции «свой—чужой». Она как бы соединяет их, выступая для определения той группы людей, которые еще не настолько близки, чтобы стать «своими», но уже не настолько далеки, чтобы быть «чужими» [7. С. 181]. Показательно употребление

в беседах с информантами выражения «нашыя літвіны». Ощущение «инаковости» фигурирует и в интрообразе самих белорусских литовцев: «Гуды — гэта беларусы, яны счытаюцца палякі і пішуцца палякі, але як мы папросту, па-літоўску гаворым няшчыра, па-жмудзку як во Вільнюс там, ці за Вільнюсам, так яны няшчырыя палякі, яны ніхто ня ўмеюць па-польску гаварыць» [ТКШ].

На фоне образа «своих» литовцев, издавна проживающих по соседству с белорусами и поляками пограничного региона и являющихся частью их реального жизненного пространства, выделяется образ «окаянных», «заядлых», «чистокровных» литовцев — выходцев из разных этнографических регионов Литвы, активное знакомство с которыми происходило в результате возросшей мобильности населения пограничного региона во второй половине XX в. Своеобразной точкой отсчета формирования этого образа можно считать события 1939—1940 гг., когда часть Виленского края по договору между Литовской Республикой и СССР вошла в состав литовского государства. Новая государственно-политическая граница разделила жизненное пространство местного населения на «эту» и «ту» стороны и не могла не повлиять на образ соседнего народа. Это событие, драматическое для местного славяноязычного населения, не могло остаться без соответствующей оценки и фольклорной интерпретации:

Літвін бег, бег, бег, бег і столп паласаты паставіў, каб болей сабе граніцы. Паваліўся і чужь не памёр. А беларус вышаў, самагоначку гоніць, падняў, паглядзеў і ўсё. Беларусы — добрыя людзі, літвіны — благія. Яны — захватчыкі, каб ім пабольшэ, пабольшэ. І злыя, благія. <...> Каб зямлі большай хапіць, столп паласаты на плячах [нэс], каб болей. Бег, бег, бег, бег — чым болей загнаць кол, загнаў калок, паваліўся і памёр на мейсцы пры калку [СС].

Не менее негативный характер имеют оценки эпизодов короткой, но эмоциональной коммуникации с представителями новой литовской администрации в 1939—1940 гг., которые нередко фигурируют в воспоминаниях старших жителей пограничного региона:

Тут была літоўская [адміністрацыя], дажа еслі во як ідзеш па ўліцы ў Шумску, напрымер, «лабас» не ска-

жаш, так яшчэ завязуць там, «пастарунак» называўся. <...> Да вайны яшчэ было гэта. Я яшчэ, помню, маленькая была. Як паехалі ў касцёл у Шумску і едзім, там пастарунак. <...> А очарадзі былі, стаялі там, нада там нейкія дзеньгі плацілі, нейкія пайкі давалі людзям. Ну і ты стаіш, можаш стаяць тое сутак, а скажы адно слова па-літоўску — зразу пускаець без очарадзі. І Літва была такая акаянная Літва, страшна людзей білі [ГЮВ].

...Раньша ж і Вільнюс быў польскі город. А літовцы, ані как-то запалзілі в саракавым гаду. Зделалі граніцу, Бог іх знае пачаму. Я жыла там, гдзе я жыла, дома, на самай граніцы — во, з горкі скоціся і з гэтай рэчкі ваду бралі. І так было цяжэло. А ані ідуць там асматриваюць. Курьца інагда пры-ы-ыг — і праляцела праз эту рачушку. А рачушка што там? Во, такая во, як во за Вяйлёю ту есць — па калена. Ну і што? Каровы пасём, а карова — што ёй, будзіць стаяць около рэчкі? Мы стаім на гарэ, а ана вазьмёт і прашла за рэчку. А мы баімся прайці, бо ані там шнырают, эці пагранічнікі. Ані былі праціўныя литовцы. Ой, подлый народ! <...> Цяжэло нам была. Патом смотрим тока эці кабылы такія — у іх жаж герб. Слупы такія, сталбы былі памалыяваны, пакрашаны. Такія — красны, чырвоны пояс ілі как. Так смотрим, ужэ снялі эці кабылы! Божа, как нам весело было! [ГЗКМ].

Этот опыт коммуникации славяноязычных жителей пограничья с «пришлыми» литовцами имел продолжение в годы военного лихолетья 1941—1945 гг., когда литовцы нередко выступали помощниками местных немецких оккупационных властей:

Яны ж тут ехалі праз вёску [литовцы]. Вот этыя чырвоныя колышкі. Літоўская сіняя-цёмная эа форма. Ну, а потым тут былі два іх — Юлюш такі, астаўшыся, і Казіс. Адзін — велькі, другі — малы. І хадзілі па хатах. Прышлі да хаты, а дзеці, як калісьці, тэраз [сейчас] ужо крэсла, там у хаце калісьці лавы былі, стол. Ну, і хлапцы хадзілі наўкола іх. А куры ў хаце былі. Раньшы ж куры былі зімой. Ну, гэта будзе, дастае эты карабін, будзе страляць. Мама гавора, а яны ж — па-літоўску, нашага языка не панімалі. Мама гавора: «Дык што? Дзеці пастралеш?» Гавора, што будзе куры страляць... [ЯМ].

Ну, літоўцы былі толькі ў паліцыі. Паліцыянты былі літоўцы пры немцах [БАШ].

В советские годы образ литовцев приобретает новые черты. Социально-экономические преобразования в союзных республиках 1950—1980-х гг.

способствовали развитию интенсивных миграционных и урбанизационных процессов. Центром активной миграции населения пограничного региона стал город Вильнюс. В этот период возросло количество как краткосрочных (посещение родных, покупка товаров, экскурсии, отдых и т.д.), так и продолжительных (сезонная работа, учеба, служба в армии и т.д.) поездок белорусов в Литву. Возвращаясь из таких поездок, человек, как правило, привозил поверхностные впечатления, в которых находили отражение наиболее яркие моменты «инаковости» посещенных мест, их жителей. Эти оценки часто категоричны, глубоко обусловлены аксиологической шкалой «своего» локального мира [7. С. 195].

Именно в это время в стереотипных представлениях о литовцах широкое распространение получает мотив неправильно показанной дороги либо отказа ее показывать вовсе, что в глазах «локального» человека является ярким свидетельством «иных», «других» или даже «чужих» людей [7. С. 201].

Ім [литовцам] папытайся па-беларусоў, так яны змахлююць і не пакажуць у той бок, дзе магазін. У другі бок саўсём пакажуць. Мы ім не верым. Яны не любілі, што мы ездзілі да іх па муку, па хлеб, па ўсё [СС].

Я вот часта ездзіла ў Вільнюс за камунісціцэскія врэмена, па муку ездзілі. І вот, знаеце, мала каго там устрэціш, калі каторы адкрыта скажа, дзе магазін, дзе муку можна купіць. Нагеречуць, і зойдзеш у такі камыш, што ледзь выйдзеш. А ў нас гэтага няма. У нас спрасіў на беларускім языке — як не знае, то не знае, а як знае, так і скажа [8. С. 512—513].

Как правило, коммуникация с «чужим» ограничена до момента крайней необходимости [7. С. 188]. В рассказах старших жителей пограничного региона, которые в советские годы нередко посещали Литву, такие моменты в основном связаны с их нахождением в городском пространстве либо в дороге. Это неудивительно, поскольку именно там представителю локальной крестьянской общины затеряться было проще всего, а деление мира на «свой» и «чужой», которое каждый раз выстраивалось во время такой коммуникации, позволяло ему возобновить чувство ориентации в пространстве. Показателен в этом отношении следующий опыт общения с этническими литовцами, приобретенный жителем пограничья во время его путешествия по Литве:

Па горам ехалі, пашлі вады да студні. Ну, да калодзеца вады набраць. І вядро забрала [литовка], і не дала вады дажа. На Літве там. Ну, тады... «Э! — на мяне гавора, — француз!» Называлі мяне. Францкевіч — так «французам» празывалі. «Ідзі ты! Ты ж там умееш па-літоўску». Я: «Гір-гір-гір». І вядро дала, і кружку дала, і ўсё! «Сава жмогус», «сава жмогус»!³ «...» Кружкі не давалі вады папіць. Народ такой, знаеш, акаянны! [ФИФ].

В данном случае пассивного владения лексикой «чужака» было достаточно, чтобы иноэтническому представителю попасть в категорию «свой» и таким образом получить необходимую помощь в «чужом» пространстве. Однако гораздо чаще языковой барьер, возникающий при общении белорусов и поляков с этническими литовцами (неадаптированными, в отличие от своих соплеменников-литовцев пограничного региона, к славяноязычному окружению), создавал преграды для их эффективной коммуникации. Это вело к дальнейшему развитию негативного образа «окаянного», «заядлого» литовца, который «специально» не разговаривает на понятном языке:

Я ішоў з работы. Ну ўзялі з хлопцам бутылку, ідзём ужо ў абшчэжыція, ну я гавару, пайду за хлебам, а ты ідзі ў абшчэжыціе. Я прышоў за хлебам, за прылаўкам стаіць дзеўка-літоўка. «Хлеба дай». Глядзіць на мяне. «Хлеба дай!» Глядзіць. На прылаўку ляжыць баханка, я за баханку і да дзвярэй. Яна: «А кур? А кур?» Куды! «А кур-куды?» — начала кудахтаць. Я варачуюся, кажу: «Скока?» — «Сяпціноліка». Сямнаццаць капеек. Я дастаю тры капейкі, лажу на прылавак. Тады крычыць: «Мала даў. Сямнаццаць капеек». — «Нада было зразу казаць», — кажу. Яна ўжо не панімаіць. Ах ты зараза! [ВПФ].

Ну, гэты, каторы акаянны літовец, ён, значыцца, любя толькі Літву, а ўжо другіх, гэты, ужо не надта любя. Я калі паехала ў Коўна... «...» Стаю і ўжо ж чакаю аўтобуса. Падышоў аўтобус, і я ну так пытаю, што вот: «На такую, на такую ўліцу, ну на які аўтобус сядзаць?» Пытаю — маўчыць. А я па-руску ці па-беларуску, я так вот спрасіла. Маўчыць, нічога не кажа. «...» Ну, думаю, значыцца, не панімае, еслі ўжо нічога не атвічае. Значыцца, яна — акаянная! Я вот па-беларуску спрасіла, яна мяне ўжо не любя. Яна мне ні слова не сказала, дажа нічыво абсалютна. Няхай бы сказала, ну там: «Аш нясупранту»⁵ ці што... А то нічаво! Патом я пастаяла-пастаяла — тут ужо і аўтобус. І я думаю: «Ну, буду спрашываць па-літоўску». Спрасі-

ла я па-літоўску. Яна мне кажа, што: «І я на гэтую ўліцу еду! Я табе пакажу і дзе вылазіць». Па-літоўску як спрасіла. Усё! [ГБМ].

Тем не менее ежедневные контакты и тесное общение белорусов, поляков и литовцев в трудовых коллективах, учебных заведениях, на домашнем (соседском) и семейном уровнях способствовали разрушению негативных стереотипов. Хорошее отношение к литовцам объясняется их личностными качествами (трудолюбием, старательностью, гостеприимством, преданностью национальным идеалам и т.д.), дружескими связями:

Як мы сразу прыехалі, літоўцы нам былі як радныя браты і сёстры. Добрыя людзі. «...» Беларус беларуса так дружна не аднасіўся, як гэтыя літоўцы [ДС].

Як перш была граніца адкрыта, так я ў Вільнюс. Мала каторы дзень не былі ў Вільнюсе. Бывае, як скоро з работы прыдзеш, раз — з'ездзіў. [І як літоўцы?] Харошыя людзі. Нічога дрэннага. Мне нравяцца, очань харошыя людзі [МИС].

Примечания

¹ В статье цитируются полевые материалы, записанные В. Вайткявичосом, Ю. Внучковичем, Л. Соколовойте, С. Багочюнасом, Н. Мешковой, А. Солодовником в Белоруссии и Литве в 2006—2011 г.

² «Жагуны» — локальное название литовцев Ивьевского р-на Гродненской обл. (Белоруссия) и Девянишской волости Шальчининкайского р-на (Литва).

³ *Savo žmogus* (лит.) 'свой человек'.

⁴ *Kur* (лит.) 'куда'.

⁵ *Aš nesuprantu* (лит.) 'я не понимаю'.

Литература

1. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

2. Чеснов Я.В. Этнический образ // Этноязыковые функции культуры. М., 1991. С. 58—85.

3. *Anglickienė L.* Kitataučių įvaizdis lietuvių folklore. Vilnius, 2006.

4. *Лукович Ю.І.* Мікраэтнонімы літоўскай этнічнай групы Рэспублікі Беларусь // Веснік Гродз. дзярж. ун-та. Сер. І: Гуманіт. навукі. 2008. № 2. С. 3—9.

5. *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877—1905. Warszawa, 1935. T. 4: Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Świecian i Oszmiany.

6. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча:

У 5 т. / Уклад. Ю.Ф. Мацкевіч [і інш.]; Рэд.: Ю.Ф. Мацкевіч. Мінск, 1980. Т. 1: А—Г.

7. *Мазько Э.* Падарожжа па-за далажнасць: «нашыя» людзі паміж «сваім» і «чужым» светам // *Pogranicza Białogusi w perspektywie interdyscyplinarnej = Памежы Беларусі ў міждысцыплінарнай перспектыве / Red. E. Smużkova i A. Engelking.* Warszawa, 2007. С. 179—208.

8. Традиційная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне: У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; Аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева. Мінск, 2006.

Список информантов

БАШ — Болеслав Андреевич Шавейко, 1925 г.р., урож. д. Кейпунай, живет в д. Тургыляй, Шальч.

ВПФ — Вольдемар Петрович Федорович, 1940 г.р., д. Нестанишки, Сморг.

ГБМ — Гелена Брониславовна Мацко (Ремис), 1938 г.р., д. Мацки, Остр.

ГЗКМ — Галина-Зюзанна Казимировна Матусевич (Гульбович), д. Довноришки, Остр.

ГКА — Генуфа Константиновна Антонович, 1935 г.р., д. Кракунай, Шальч.

ГЮВ — Генуфа Юльяновна Волкович (Родь), 1936 г.р., д. Винджунай, Вильн.

ДС — Д. Спиридович (Лукшик), 1944 г.р., д. Лаворишкес, Вильн.

ИАВ — Ирена Адамовна Вашкойть (Червинская), 1928 г.р., д. Юозапине, Вильн.

ИИС — Иван Иванович Сидоревич, 1940 г.р., в д. Буяки, Сморг.

МИВ — Мария Ивановна Вайтюль, 1927 г.р., д. Маркуны, Остр.

МИР — Марьян Иванович Рогач, 1938 г.р., д. Буяки, Сморг.

МИС — Мария Игнатьевна Сидоревич (Войтехович), 1940 г.р., урож. д. Римдюны, живет в д. Римшаненты, Сморг.

САК — Станислав Адамович Киндер, 1944 г.р., д. Быстрица, Остр.

СС — Софья Симонович (Козловская), 1941 г.р., д. Малые Свиранки, Остр.

ТКШ — Теофилия Казимировна Шимелевич (Коминч), 1935 г.р., д. Пелеса, Ворон.

ФИФ — Феликс Иванович Францкевич, 1930 г.р., д. Кяна, Вильн.

ЭМП — Эдуард Михайлович Пастернак, 1943 г.р., д. Дубок, Остр.

ЯМ — Янина М., 1927 г.р., д. Мяркине, Шальч.

ЯМЖ — Янина Михайловна Жамойть, 1930 г.р., д. Кракунай, Шальч.

Сокращения

Вильн. — Вильнюсский р-н (Литва), Ворон. — Вороновский р-н (Белоруссия), Остр. — Островецкий р-н (Белоруссия), Сморг. — Сморгонский р-н (Белоруссия), Шальч. — Шальчининкайский р-н (Литва)

С.В. ПРОСИНА

В ПЛАТЬЕ НА ПИР И В ИНОЙ МИР

(по материалам экспедиций ГРЦРФ
во Владимирскую область в 2001—2007 гг.)

Смертная одежда, будучи ритуальной, тем не менее всегда являлась своеобразным отражением одежды живых людей. Состав смертного комплекта постоянно менялся и зависел от бытовавшей в деревне традиции в целом и от обычного костюма в частности. Как и для любой обрядовой одежды, для смертной важна избирательность предметов, обозначающая ее противопоставление повседневной одежде живых людей. Смертная одежда — это парадоксальное явление с культурной точки зрения: с одной стороны, признавалась ее безусловная важность и торжественность (это последняя одежда человека, маркирующая переход из одного состояния в другое); с другой — учитывалась ее функциональная условность, фактическая невозможность носки (своего рода «недоодежда»)¹.

В XIX в. женский деревенский костюм был традиционным, состоял из множества элементов, был чрезвычайно разнообразным по своим конструктивным и художественно-стилистическим особенностям. По мере взросления человека его костюм становился всё более многослойным и красочным, ближе к концу жизни уменьшалось количество элементов одежды, она становилась практически монохромной; наконец, смертная одежда характеризовалась минимумом предметов и белым цветом (отсутствие цвета). Важно было лишь обозначить наличие одежды (покрова) как таковой; при этом она также продолжала выполнять социализирующую функцию: в ней человек и после смерти оставался членом общины, одновременно будучи обособленным. В это время смертная одежда состояла из минимума предметов, и все они являлись элементами белья²: «Это уж теперь — и костюм, и рубашка... А раньше — холстовая рубашка и холстик к покрову, и холстиком покроют» [1]; «...Бабу сперва в рубахе клали» [2].

Постепенно традиционный костюм в деревне вытеснялся городским. Платье как вид женской одежды появилось в деревне на рубеже XIX и XX вв. Будучи предметом городской

культуры³, в деревне оно сначала представляло собой переходный тип, сформированный на основе традиционных предметов деревенской одежды этого периода — сарафана или как бы сшитых вместе кофты⁴ и юбки; женская одежда утратила свойственную ей ранее многослойность. Платье стало чрезвычайно модным среди молодых деревенских женщин, в то время как женщины среднего и пожилого возраста продолжали носить традиционный костюм. В этот период традиционный костюм практически в полной комплектации стал активно использоваться в качестве смертной одежды. Необходимая «инаковость» сохранялась за счет зеркального отображения одежды живых (например, смертная одежда застегивалась на другую сторону либо застежка вообще отсутствовала); отсутствия/замены необходимых деталей (например, модные сапоги заменяли лыковыми лаптями (*стуньями*) или просто вынимали из сапог гвоздики, украшения отсутствовали и т.д.); изменения колористики костюма⁵. С изменением общих тенденций в одежде живых людей (в основном обусловленным модой на городскую одежду или на тот или иной фасон) меняется и состав смертной одежды — несмотря на представления о том, что изменения в ритуальной одежде сулят беды живым⁶. Постепенно повседневная одежда, выходя из своего естественного употребления, начинает использоваться в качестве обрядовой. Это в буквальном смысле одежда предков, устаревшие фасоны которой (сукман, ферязь и т.д.) продолжили свое существование в обрядовом костюме, в данном случае в смертном.

К 1930-м гг. различия между городской и деревенской одеждой практически нивелировались⁷, платье повсеместно стало основным и желанным предметом женской будничной и праздничной одежды в деревне. Интересно заметить, что, несмотря на сетования информантов на уровень жизни деревни первой половины XX в. (значительная часть воспоминаний касается неблагоустроенности и бедности), в их рассказах фигурируют разнообразные, иногда дорогостоящие ткани: «Крем-жоржет [так!], крепдешин, батист.

А потом уже этот пошел, как его... крепдешин. <...> А фасон был — у меня жёлтый был такой, тонкий крепдешин-то. Креп-жоржет был. И вот солнце-клёш был. Чудное такое платье. <...> И вот ходили раньше по деревням гулять. И никогда не забуду: я в Скалове никогда не была, собрались, пошли и пошли. <...> И вот там интересно — всё облапали мне это платье. И вот всё видят, что оно жёлтое такое, оно зрящее (красивое. — С.П.)» [3]. Многие информанты вспоминают о дефиците тканей в деревне, поэтому вполне современную для того времени по фасону одежду шили из остатков льняного полотна⁸ или перешивали из сохранившихся традиционных сарафанов. Повседневную одежду в основном шили дома, праздничные платья — у модисток, которые были в деревнях: «Вот слушай, в нашу-то молодость вот было. Мы вот в нашей-то деревне все как одна одевались. <...> У нас были эти... как их... портнихи такие. <...> У меня вот была двоюродная сестра — мне портниха-та. Она мне всё, как кукла, всё шила. И с меня вот всё брали» [3].

В первой половине XX в. традиционная одежда оставалась в повседневном обиходе только у стариков и старух⁹. В это время сохраняется тенденция отбора смертной одежды с учетом возраста и социального положения. Старые женщины в качестве смертной одежды продолжали использовать венчальный костюм, специально сохраненный для этой цели, или его отдельные элементы¹⁰: «На женщин — рубахи, в которых венчаться ходили они... Эту вечную рубаху всю жизнь берегли. И вот эту рубаху оденут» [1]; «Платье у меня венчальное осталось. Время было такое — украдкой мы венчались. <...> И в этом венчальном платье нас будут хоронить» [4]. Девушек продолжали хоронить как невест, однако вместо народного свадебного костюма в качестве смертной одежды начинают использовать белые свадебные комплекты с фатой (или венком), сшитые по городскому образцу: «[Почему она в белом должна быть?] <...> Она умерла, не зная греха» [2]; «[А если умерла молодая девушка?] Обряжали в

венчалное платье <...> Как невеста» [5]. Женщин среднего возраста хоронили в специально приготовленном для этой цели платье, что сохранилось и во второй половине XX в.

Во второй половине XX в. ассортимент повседневной деревенской одежды значительно расширился. Платье уже не воспринималось как единственно возможная форма женской одежды на все случаи жизни, как в первой половине XX в.; женщины стали носить костюмы, брюки, всевозможные вариации комплектов¹¹ с юбкой или брюками. Платье также практически перестает быть обычной одеждой либо модным предметом одежды¹² и автоматически начинает использоваться как единственно возможная женская смертная одежда. Смертное платье не только шилось на дому¹³, но и приобреталось в магазине (только его владелица знала, для каких целей оно куплено); женщина подбирала из предлагаемого ассортимента одежду, которая, по ее мнению, подошла бы в качестве ее последнего наряда, руководствуясь устоявшимися в местном обиходе (но не всегда четко аргументированными) представлениями об уместности и красоте подобной одежды. Именно соблюдение необходимых условий делало обычную одежду обрядовой, отделяя ее от остального гардероба хозяйки¹⁴.

Вторую половину XX в. можно считать периодом, когда народные представления о смертной одежде стали наиболее конкретны при своем единообразии¹⁵ и представляли собой ряд строгих рекомендаций. Информанты уточняют, что покойницу одевали только в платье: «Вот всё лежит: чулки лежат, тапки, платочек, ночная сорочка, платье, покрывало. <...> В халате, говорят, не положено»¹⁶ [6]; «...В юбке с кофтой не клали, не халат — это грешно, только платье» [7]; «Платье и рубашка. Штаны в гроб не одевают. <...> Да, нельзя в гроб класть штаны. [А почему?] Не знаю»¹⁷ [8]. Платье, попадая в ряд предметов *на смерть*, практически утрачивало все характеристики, присущие обычной одежде. Информанты описывают такое платье очень обобщенно; на вопрос, каким оно должно быть, обычно отвечают: «обычное, простое платье», однако уточняют, например, что оно не могло быть модным, ярким. При нарочитой безликости данного платья все информанты отмечают некоторые детали кроя (оформление горловины, длина рукавов), которые, по их мнению, определяют «приличие» смерт-

ного платья: «Вот у нас мама умерла, вот в 90-м году она умерла, мы ей сшили цветастое такое темное ситцевое [платье], с длинным рукавом, вот» [8]; «[А платье женщине с какими рукавами?] С длинными, и чтоб под горлышко было. Обязательно с пояском» [9]; «У женщины — платье с длинным рукавом» [10].

Немаловажными являлись цвет и качество ткани смертного платья, что, по местным представлениям, обеспечивает начало загробного существования покойницы: «Любой цвет <...> но лучше всего... не чёрный. <...> Чёрт, говорят, — чёрный цвет. Он долго не выгорит там, будет очень долго выгорать. <...> Вроде того что будет жарко человеку очень» [5]; «Раньше считали, что надо одевать всё светлое. [А если в темное?] Будет долго там стоять, пока выгорит. <...> Когда всё выгорит, тогда примут» [11]; «У женщины — платье с длинным рукавом, светленькое. Светленькое, потому что иначе смердом будешь на том свете» [10]; «Именно надо [в] ситцевом, не в каком шерстяном [платье]» [6]. С описанием правильно приготовленного *смертного* неразрывно связаны рассказы о нарушениях и последующих явлениях недовольных покойных во сне: «Приличное какое, скромное. Сильно цветастое нельзя. Одна у нас тут, сестра у ней умерла, она схоронила её в цветастом платье. Та ей снится и жалуется: "Купи мне скромненько платье, а то меня куда не пускают, стыдно"» [2].

В то же время смертное платье воспринималось как особая одежда по торжественному случаю и приравнивалось к одежде «на выход», поэтому при всей своей строгости и скромности эта последняя одежда должна была быть нарядной: «Кто — самое лучшее, каждый своего [умершего родственника] хочет одеть как лучше. <...> Для лучшего своего. Последний раз — нарядить так уж нарядить, чтобы он так всю жизнь был» [12].

Процесс трансформации и взаимовлияния разных форм одежды не прекращается и сегодня. В качестве повседневной одежды в деревне всё чаще можно увидеть халаты¹⁸ или комплекты из юбок со всевозможными «кофточками». Практически повсеместно в женский гардероб всё больше входят брюки, хотя часто пожилые женщины осуждают их ношение¹⁹: «...Это грех большой, женщина не должна в штанах ходить, сейчас все ходят в штанах, сейчас не стали ходить вот как раньше, раньше <...> мало было женщин в штанах, и вот молоденькие вот внуца-



Валентина Григорьевна Морозова, 1927 г.р., демонстрирует свое венчалное платье, хранящееся у нее в «смертном узле». С. Ильинское Селивановского р-на Владимирской обл. 2007 г. Фото В.Е. Добровольской

ты, правнуки у меня все: "Бабушка, ты вообще ни в чем не понимаешь". Ходят в штанах» [1]. В качестве смертной женской одежды продолжают использовать платье, однако ограничения и рекомендации отходят на второй план. Информанты подчеркивают современную вседозволенность, комментируя, как нужно хоронить (т.е. как хоронили раньше) и как хоронят сейчас: «А сейчас вот всё кладут. <...> И в туфли <...> и в шерстяные платья кладут. Вот у нас, сестра у меня умерла, <...> вот её положили в платье шерстяном, в туфли положили. А вот племянница умерла, 47 лет ей <...>. Тоже во всё шерстяное положили, во всё шерстяное, платок шерстяной и всё. А раньше вот не клали его, вот» [8]; «Да, вот женщину, теперь уже, в это время, начиная там с нижнего белья <...> бывало, одевали рейтузы и чулки, а теперь уже эти колготы стали. Вот надевают так кто-то рейтузы, ещё надевает кто-то чулки. Но большинство уже заготавливают уже трусы и колготки, они как бы новые, потом

платье» [5]. Стараясь одеть покойницу как можно лучше (учитывая ее вкус при жизни) и удобнее (представляя себе «ношение» одежды на том свете), родственники иногда сознательно нарушают те или иные предписания: «Вот я сомлеваюсь всё. У меня мама жила три года, и вот она мне: "Нюра, ты меня вот в этой рубашке положишь". А я вот всё и каюсь: что я <...> не спросила, что это тебя в этой рубашке? А раньше старухи носили холстовые рубашки — с рукавами, длинны <...>. И я ей не сказала, а сошила всё ж таки из этого, из белого миткала. Думаю, что я её в холсте-то положу? А она вот просила, а я вот ей это не исполнила всё. Всё думаю: аль бы мне, может, с кем бы <...> в гроб положить да послать? Не знаю вот. А меня тут вроде бы, ну что уж это: в холстовой рубашке хоронить...» [13].

Сегодня смертная одежда максимально приближена к одежде живых людей. Пожалуй, единственным неизменным условием, подчеркивающим ее особенности, является использование в этом качестве вышедших из обихода (устаревших, ставших немодными) форм повседневной одежды. Сегодня такой одеждой в женском смертном комплекте по-прежнему является платье, даже в деревне не пользующееся былой популярностью. Собирая покойницу в последний путь, в первую очередь заботятся о том, чтобы одеть ее как можно лучше и в то же время в соответствии с ее прижизненными предпочтениями (они же являются приоритетными при собственноручном сборании смертного). Сегодня брюки в качестве женской одежды стали приемлемы в деревне, не говоря уже о городе; в некоторых городских моргах в памяти с перечнем необходимой одежды для покойницы значится: «возможен брючный костюм»²⁰. Учитывая это, а также серьезное влияние городской культуры на деревенскую, возможно, мы станем свидетелями следующего этапа перехода одежды из обычной в обрядовую.

Примечания

¹ В случае специально изготавливаемого комплекта изначально существовал обычай недоделывать такую одежду, шивать ее условно («на живульку»).

² Это было белье из льняной домоткани. В конце XIX в. появившееся в обиходе хлопчатобумажное белье в крестьянской среде отвергалось, например, считалось, что «носить бумажное белье

— грех, ибо его принес француз...» (Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева / Сост. Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993. С. 133).

³ В деревне, где на рубеже XIX и XX вв. большинство крестьян еще носило традиционную одежду, городская одежда считалась одновременно притягательной (как знак высокого статуса и «культурности») и отталкивающей (как чужеродное явление).

⁴ Имеется в виду тип традиционной кофты с кокеткой, к которой пришивались прямые заднее и переднее полотнища, а в бока шивались косые клинья. Иногда к кокетке просто пришивались трапециевидные заднее и переднее полотнища.

⁵ Это могли быть определенные цвета: черный и тождественный ему кубовый (темно-синий), а также белый цвет (см. о символике данных цветов: *Толстой Н.И.* Белый цвет // СД. Т. 1. М., 1995. С. 151—154; *Белова О.В.* Черный цвет // СД. Т. 5 (в печати); *Она же.* Синий цвет // СД. Т. 4. М., 2009. С. 640—641; ср. также о цвете траурной одежды: *Толстая С.М.* Траур // СД. Т. 5 (в печати). Цвет смертной одежды определялся локальной традицией. Часто по своей конструкции смертная одежда могла не отличаться от обычной, отличия касались лишь цветового решения того или иного предмета (например, погребального сарафана).

⁶ Об этом см. работы А.К. Байбурина, С.М. Толстой, Е.Е. Левкиевской и др.

⁷ Хотя они и продолжали существовать и касались манеры ношения, способов комплектации, сочетания предметов, что объяснялось и личным вкусом, и модой (деревенской и городской).

⁸ Перед шитьем его часто предварительно окрашивали.

⁹ Они продолжали носить единичные предметы (например, сарафан, кофту, повойник; мужчины — косоворотку) в сочетании с предметами городской одежды. Например, косоворотку надевали под пиджак и др.

¹⁰ Это мог быть как традиционный костюм (или отдельный предмет), так и платье, актуальное для своего времени; важно, что это именно венчальная одежда.

¹¹ В простонародном обиходе появилось слово «кофточка», которое не обозначает конкретный предмет одежды (как например, слово «блузка») и не характеризует особенности кроя. Это обобщенное обозначение одежды, предназначенной для верхней части туловища. Новая «кофточка» позволяет освежить наряд, комбинируя его с самыми разными предметами гардероба. Этот принцип составления наряда возникает во второй половине XX в. и остается актуальным по сей день.

¹² В этот период платье носят преимущественно женщины пожилого возраста. Утратив статус праздничной одежды, оно переходит в разряд рабочей и отчасти домашней одежды. Надевая для работы в огороде тренировочные штаны (что удобно и практично — например, защищает от укусов мошкар), пожилые женщины сверху могут надеть платье, а часто и платок — это можно объяснить лишь гендерным поведенческим стереотипом, распространенным среди женщин пожилого возраста.

¹³ Соответственно, такие платья шили, как и любые другие; шитье особым образом как некий сакральный акт, ранее необходимый для создания ритуального предмета, отходит на второй план.

¹⁴ Заметим, что главным являлось именно платье, с его покупки начиналось собственно собирание «смертного узла», в который входило всё необходимое для правильного перехода человека в мир иной, в том числе подарки помощникам (обмывальщику, читалкам, тем, кто понесет гроб, и т.д.) и провожающим (пришедшим на поминки и т.д.). По сведениям одной из информанток [2], ее родственница до последнего тянула с собиранием смертного узла, так как никак не могла подобрать подходящее платье; ждала, пока придет дочь и поможет ей выбрать либо привезет платье. Она приобрела все необходимые предметы для обустройства гроба (покрова, подушку, подстилку) и подарки (платки, полотеница, отрезки ткани и т.д.), но всё это просто лежало в шкафу. Комплект был собран лишь после приобретения платья; весь набор предметов был разложен в два узелка, которые хранились в сундуке, отдельно от повседневных вещей.

¹⁵ Самые ранние сведения о смертной одежде, полученные от информантов, относятся к концу XIX в. Все эти тексты стереотипны и имеют общие ключевые моменты, при этом информанты не могут назвать источник своего знания, объяснить или мотивировать соблюдение тех или иных правил, предварающая или завершая свои слова формулой «так говорят», «раньше так говорили» и т.д.

¹⁶ Информантка обращает внимание на невозможность использования халата в качестве смертной одежды, поскольку он осознается как повседневная, а не торжественная одежда. Кроме того, важна цельность платья как нераспашной одежды (можно сопоставить платье с погребальной рубашкой-цельницей, кроившейся из единого куска, с минимальным количеством швов и т.д.).

¹⁷ Точно так же осторожно в XX в. относились к белью, напоминающему штаны, в качестве смертной одежды

(например: «Панталоны не одевают» [6]). В качестве единственного элемента белья обязательно надевали хлопчатобумажные чулки, а во второй половине XX в., когда чулки стало практически невозможно купить, в качестве аналога чулок стали использовать рейтузы.

¹⁸ Современные хлопчатобумажные халаты часто шьются по подобию платья, в таком виде они чрезвычайно популярны у женщин среднего возраста. Собственно халат в его классическом (распашном) виде — своеобразная замена платью в повседневном обиходе старых женщин.

¹⁹ Даже короткая юбка подвергается меньшему осуждению.

²⁰ Сведения получены от А.Б. Ипполитовой в 2011 г.

Список информантов

1. А.А. Жерихова, 1923 г.р., д. Екатериновка Селивановского р-на; зап. М.Д. Алексеевский, А.Б. Ипполитова.

2. В.И. Сатинова, 1939 г.р., д. Грибово Муромского р-на; зап. С.В. Просина.

3. В.М. Зайцева, 1926 г.р., д. Матвеевка Селивановского р-на; зап. М.Д. Алексеевский, А.Б. Ипполитова.

4. В.Г. Морозова, 1927 г.р., с. Ильинское Селивановского р-на; зап. В.Е. Добровольская, С.В. Просина.

5. О.Г. Тимохина, 1925 г.р., с. Булатниково Муромского р-на; зап. С.В. Просина.

6. А.С. Егунова, 1918 г.р., уроч. д. Пахотный Усад Нижегородской обл., живет в д. Куприяново Гороховецкого р-на; зап. А.И. Исковяк.

7. Е.Г. Горячева, 1928 г.р., д. Быкасово Гороховецкого р-на; зап. А.И. Исковяк.

8. А.К. Теченко, 1929 г.р., д. Хохловка Александровского р-на; зап. А.А. Петрова.

9. Е.М. Ладыгина, 1924 г.р., с. Лазарево Муромского р-на; зап. В.Е. Добровольская, С.В. Просина.

10. Н.И. Борисова, 1919 г.р., д. Малое Юрьево Муромского р-на; зап. В.Е. Добровольская, С.В. Просина.

11. Н.И. Ванина, 1930 г.р., с. Булатниково Муромского р-на; зап. С.В. Просина.

12. А.Н. Ивакина, 1923 г.р., уроч. д. Петровское, живет в д. Екатериновка Селивановского р-на; зап. М.Д. Алексеевский, А.Б. Ипполитова.

13. А.И. Садова, 1922 г.р., д. Большое Угрюмово Селивановского р-на; зап. М.Д. Алексеевский, А.Б. Ипполитова.

Сокращения

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. I.— М., 1995—

Г.И. ЛОПАТИН

«ПОХАРАНЫ ЕСЦЬ ПОХАРАНЫ...»

(похоронно-поминальный обряд
в Ветковском районе Гомельской области)

«Похараны есць похараны» [1. Тетр. 119. Л. 9]¹, — говорят жители наших деревень. И уже этим демонстрируют, как ответственно они относятся к этому обряду. И сожалеют о том, что в наше время старые обряды не выполняются: «Вот сійчас пакойніка пахаронюць, паслалі скацёрку, паабедалі, іе памылі. А помню, бацька памёр у пійсят утаром гаду чацвёртага марта, матка, як паслала... і тады ж дзелалі... прымерна, памёр вечырам чылавек... ці мужчына, ці жэншчына... дзелалі два абеды: увечары — вічэра, уранні — абед... і тую скацёрку, пакуль усе абеды не справюць, іе ні сціралі. Матка струхне, павесае, прасохня, абратна засцілала. Кончылась, вышла сорок дней, пасцірала» [2. Тетр. 140. Л. 2].

Похоронный обряд у белорусов в основном проводится одинаково во всех областях, хотя существуют и многочисленные региональные особенности². О таких особенностях свидетельствуют и наши материалы, зафиксированные экспедицией Ветковского музея народного творчества в Ветковском р-не Гомельской обл. Наши записи охватывают практически все этапы похоронного цикла — от предсказания смерти и подготовки к ней до собственно похорон и дальнейшего поминания умершего³. Содержание многих из записанных сюжетов шире темы похоронного цикла. Так, в рассказах об одежде, в которой умерший отправляется на тот свет, прослеживаются представления о жизни на том свете, где тоже есть праздники и будни, времена года и т.д.⁴ Действия с предметами, соприкасавшимися с умершим, кладбищем, могилой, вводят нас в пространство как лечебных, так и вредоносных обрядов. Вербальные формулы, сопровождающие обряд, описывают, какие качества покойника следует перенять через такие предметы, чтобы избавиться от болезни, остановить крутой нрав домашнего животного, повлиять на природу, приворожить парня, вернуть гулящего мужа, защититься от обвинительного приговора суда и др.⁵ Примечателен мотив мертвеца в заговорных текстах. Некоторые рассказы оказываются ценными для понимания народной фразеологии; так, рассказ одной из наших собесед-

ниц о «паре для мяртвацоў» помогает понять этимологию фразеологизмов «жыць лёгкай парай», «пітацца лёгкай парай».

Особое место в традициях ветковчан занимают поминальные дни, в первую очередь Радуніца. После чернобильской аварии в Ветковский р-н были переселены многие деревни. На ветковской земле Радуніца становится поминальным днем сразу для целых деревень, ныне не существующих: «Счас ужэ дарога зарастая... еслі б не могілкі... а праехаць туды... Акшынка... ужэ неўзнаваіма нічога... і дзярэўя сталі дзікія... то ўсё было... знаў, хто ідзе жыве... а то скоро і свае хаты ні ўгадаіш, ідзе яна была... пазарастала ўсё. На Радуніцу з'іжаюцца... ну, можыць быць, хто памёр... дак усё раўно ё родзічы... прыіжаюць. На Радуніцу толькі і пабачышыся. Тут глаўнае, што ўстрэцімся, усе ж прыіжаюць, хто адкуль... Во ета і радасць» [3. Тетр. 140. Л. 6, 9].

«Сны спяцца...»

Што-та ё божыскае. Вот сны бачыш. Перяд Коршунам... Коршун строя хату. Я прышла, гаварю: «Ой, Васіль, ну етыя ж хаты харошыя ў цябе». — «Ета я шчэ дзелаю». Большая такая... я вышла ў сярэдак: вакон німа, толькі дзверы. Тады мне ўжо звоняць: «Мішка Коршун памёр — брат яго». Я гаварю: «Во Васіль толькі строиў хату». І перяд ім... «Варя, дзелаю сабе хату. А ўряд, — гаворы, — Машы пастрою ішчэ». І сам памёр, і вот тры нядзелі — і Маша памёрла [4. Тетр. 117. Л. 337—338].

«Гатовіш яму адзёжку...»

Уже ж слабея чылавек, дак ужэ знаіш, што ён жыць не будя: слабея і слабея, гатовіш яму адзёжку і няжня бяллё і верхняя, кашом ці што, і бацінкі, і тухлі... када ж у якую пору памрэ ён ілі ў зіму, і у летку. Як у летку, картуз кладзеш, а як зімой, дак шапку паложыш із ім рядышкам на падушку [1. Тетр. 119. Л. 17].

Бабкі вышывалі сабе і фартух, і юпку, а еслі мужчына, дак жэншчына гатуя. А бабкі сабе гатовілі. Гаворы: «Паложыя мне... ета празнічная будзя, а вузёл... і ета... дак я буду ў будзен дзень на работу там хадзіць». І тапкі паклала... Нявестка кажа: «Ну дак што табе і міску, і ложку туды... і супу насіць кажды раз?» Яна: «Ну, насі». Тры дні мертвяцу носіць». [Што значыць: тры дні...] Вот сёдни ён памёр, схавалі... тры дні, як ужо схава-

ГЕННАДИЙ ИСААКОВИЧ ЛОПАТИН; ведущий научный сотрудник Ветковского музея народного творчества (Белоруссия)

яць, дак назатрага нясуць... «снадання» называіцца... там чаго... блінкоў спякуць... чаго сабаруць... паставіць... пішчы пядуць... [Яна сказала: «Ета будзя празнічнае...»] Да... «...А ета. На работу буду хадзіць, дак буду надзяваць». Бабы: «Ну кладзі, — на Кацю, — кладзі...» [Яна загадзя падрывавала?] Яна прыказала, яна ўжо ляжала: «Вот ета кладзі, вот ета...» І паклала ў вузёл: і хустачкі, і тапкі, і чулкі, і юпкі шэсціклінкі... і ў вузёл, і ў ногі паклалі [4. Тетр. 117. Л. 333].

«Як дзеўка памрэ...»

Як дзеўка памрэ, сабіраюць яё таварышак, яны самі прыходзяць, нясуць на рушніках: тры рушнікі, на еты бок — тры, і на еты бок — тры — ушасціх яны нясуць [6. Тетр. 56. Л. 21].

Дзеўка памірала, дак касу ўжо плялі, кальцо надзявалі дзеўцы, і няслі яе ўжо, штоб абізацільна дзеўкі няслі на рушніках, не вязлі на кані, ні на чом, няслі. І халасцякоў так насілі. Хлопцы няслі. Ішчэ на рушніках на тых і спускалі гроб у ямку [7. Тетр. 131. Л. 36].

Еслі ўмірае маладая, нада адзяваць яе ва ўсё свадзебнае. У нас эта было, у Касцюкоўцы, дзеўка памерла, адзелі яе, як абычна, а патам радзіцелям сніцца сон: «Перадайце мне фату, плацце». Як жа перадаць? І у канцэ канцоў яна сказала: «Ідзіце на тую дарогу, там будуць ехаць тры машыны ваенныя, дзве прапусціця, а трэціця перадаць». Ані: «Мы... [везем] хлопца, "афганца", пакойніка...» [5. Тетр. 6. Л. 19].

«Перадай Івану майму...»

Іван быў... штаны яму надзелі, рэмінь ні ўтыкнулі ў штаны... проста забылі... і вот сніцца... багата каму сніўся: «Скажыце Маньцы, ніхай найдзе мой рэмінь, а то штаны падаюць». І Манька гаворы, жонка яго: «І мне сніцца: "Манька, у мяне падаюць штаны..." Палядзелі: «Рэмінь вісіць... не ўцягнулі...» Ну дак яна... Гараська памёр... дак Манька прынясла... ня буду брыхаць... ці яна ў гроб паклала... наверна, ў гроб паклалі тый рэмінь... гаворы: «Перадай Івану майму...» Яго там блізка, недалёка паклалі таго Гараську. І гаворы: «Перастаў сніцца» [4. Тетр. 117. Л. 333].

«Штоб яму чыста была на тым свеці...»

Памёр... і схавалі... а тады ўжо абед атойдзя... назаўтрыга ўсю тую пасцель выносяць, кладуць у сарай ці ў каморку... ну, с хаты выносяць... а назаўтрыга сціраць... яно ж усё харошая... сціраюць ужо... у вадзе папалошчаць... абы штоб у вадзе... папалошчаць... павысушаць і кладуць ужо... калісь ж сундукі былі, а цяпер шкафы... Сціраюць, штоб яму чыста была на тым свеці ўжо. Хоць і аддаць. Калісь матка памёрла, дак мы Аўгінні Сафронавай пааддавалі. Пасціралі, па-

качалі на качолкі, і Аўгіння хадзіла, дак мы гаворым: «Аўгіння, на табе»... пааддавалі... па старцах яна хадзіла... [4. Тетр. 117. Л. 332].

Умірае, хароняць... мужчына... жаншчына... разніцы нету... пахаранілі, пасцель ету убераюць... на следшчы дзень памояць... ваду ету... штоб людзі не хадзілі... ні на праезжаю часць... ні на вуліцу... а так у вугал куды ізліў... а пасцель ету ўжо гладзяць... штоб была пакойніку... пакойнік, штоб ён там чысты быў, і ў чыстым хадзіў [8. Тетр. 117. Л. 332].

«Неапалімую купіну перяходзіць...»

Палатно сястра ткала... альяноя, прас-тоя... кладуць... на смерць рэжаць... да кладуць у гроб, перяходзіць гарышчую купіну... як душа будзя перяходзіць мора. Палатно сцеляць пад бок пакойніку... і гаворыць: «Ета неапалімую купіну перяходзіць па тым палатну» [9. Тетр. 105. Л. 75].

«Штоб ён дарогу знаў...»

Січас ужэ на машынах. Раньшэ на каню вазілі, еслі далёка кладбішча, а еслі, каму блізка насілі, шэсць чалавек нясуць. Ветачкі з ёлкі кідалі ўслед для таго, штоб ён дарогу знаў, хадзіў дамой [10. Тетр. 117. Л. 18].

«Зярном абсыпаюць пакойніка...»

Зярном абсыпаюць пакойніка, як выносяць на кладбішча, для таго штоб прадаўжаўся род. Падбіраць эта зярно, аддаюць курам... і куды хочыш яго... на ажыўленне чылавека, штоб род прадаўжаўся [11. Тетр. 121. Л. 40].

«Мяртвацоў кладуць на ўсход сонца...»

Калісь баба казала: «Ня будзя сонца сваяціць, ня будзім мы сушчыстваваць. Так нада маліцца на сонца. Чаго мяртвацоў кладуць на ўсход сонца? І ўсюды на клодаў і кладуць: і ў Закружжы, я бачыла і ў Грамыках, кладуць на ўсход сонца [4. Тетр. 117. Л. 117].

«Пар пусціця...»

Боршч гарячы — абізацільна. Гарячая пішча — паложана. Дажэ і памінкі якія бываюць — пар пусціць нада. Былі такія случаи, я не лічна ачэвідзец, но чула, як людзі расказывалі. Пахавалі чылавека. Селі абедаль, і ладна — эта спусьця рукава. Селі абедаль, і такі туман зашоў у хату, што яны сядзяць за сталом і друг друга не бачаць. Яны да саседзяў: «У чом дзела?» Аны гаварыць: «А ў вас гарячая пішча есьць?» — «Нету». — «Станавіся — пар пусцілі пар па хаце — і ўсё. А то сідзяць і відзяць друг друга за сталом. Значыць, гарячая пішча абізацільна даўжна быць на похаранах [12. Тетр. 123. Л. 126—127].

«Эта не свадзьба...»

Як былі пабядней, эта абізацільна нада быў боршч, бульба жарэная, аладзі

і каша. І варылі, называўся ўзвар, но эта кампот із сухафруктаў. Эта абізацільна была. А як ужэ січас, так паследнія ўрэмя ўсё гатовілі: і катлеты, і рыбу, і галубцы, і чаго там толькі не было, як на свадзьбу. А раней не была ніякіх катлет. Эта быў абед. Ён счытаўся абізацільным. Абізацільным даўжон быць боршч, абізацільна даўжна быць каша. Эта гарячая — штоб пара праходзіла. Душа ж пітаіцца ўжэ ні гэтай пішчай, а ўжэ парай. Казалі старыя людзі, што эта для душы нада. І вот кагда січас радзіцелей умершых памінаюць, есць такія дні памінальныя, значыць, нада абізацільна тожэ на стол «прапусціць пару» — так называіцца, што-нібудзь паставіць гарячая. Патаму шта аны ж ужэ не ядзяць еты боршч з намі, а ўжэ пара даўжна быць для іх, блін гарячы нада спеч, мёдам памазаць. Эта для радзіцелей. Эта не свадзьба, што баршча не варыць [10. Тетр. 117. Л. 18].

«Жывеш лёгкім парам...»

[Чаму вы казалі на Сяргея: «Жывеш лёгкім парам?»] «Я нічога ні ем!» Лёгкім парам пітаіцца... як міртвяц.

«На Радуніцу, — баба ўсё казала, — нада лёгкінь пар... Блін спячы, Варычка... блінка... ці ладак... Бліна, да во сала нажарь... З лёгкім парам...» Лёгкі пар — мертвяччы. Лёгкінь пар... ніхай пар прайдзя... Блін спякуць, паложачь і не накрываюць... то ж накрываюць палаценцам... а то не накрываюць, што пара ішла з яго... «Ета, — гаворыць, — мертвяцу добра на радзіцелей, да на ўсё...» [На кожнаю Радуніцу, баба казала, трэба печ?] Да. «Ніхай лёгкі пар ідзець мертвяцу... Табе, Сашычка!.. — і ўсіх мертвяцоў памяне і Богу памоліцца, — во блінчыка спякла, хай парачка вам ідзець. Вы ўжо ні з'ясце бліна, а пара». Да канончыку здзеля з таго бліна. [Канончык, гэта як?] Кусочык атломіць, паламаюць, крошчакамы... па тры крошчакі кождому: «Наце канончыку бацькава з'ешця». А мы ўсё думалі, малыя, бацька прызья. «Баб, скоро ён прызья?» — «Скора прызья. Ждзіця. Пар ўжо пашоў. Яны ўжо, мёртвыя, на неба пашлі». Блін гэі пачануць... ішчэ мёдам памазаць, а тады вадзічкі кіпячонья і бліна тага...

Да... яна і на Радуніцу... бульбу зварым, яна гаворы: «Во лёгкі парок ужо пашоў для мертвяцоў на неба». Бульбу звары: «Во парачка ніхай... рашчыніця дзверы... ніхай пара ідзець мертвяцам» [4. Тетр. 117. Л. 337].

«Тры блюды. І ніякіх спіртных...»

Калісь свякруха казала, што дажэ на гарычым абедзі калісь была каша, кампот і боршч. Тры блюды. І ніякіх спіртных. Во ета гарачы абед, як калісь дзелалі. А цяпер ужо абеды — пятнаццаць-дваццаць блюд. Свэкруха казала: «Іван, Паша, Маруся, мнэ здзеляіця боршч, кашу і кампот — узвар. І віна штоб не было. А вада штоб стаяла ўсё ўрэмя халодная — кружка [11. Тетр. 121. Л. 43].

«Завеш на ўсе абеды...»

Памрэ, пахароніш... Хто мыў, хто ямку капаў, завеш на ўсе абеды, штоб ён прыстываў. Ужо ў Веткі ні так... тут ужо плошчы грошы, і на абед ні завуць... а ў нас считалася, хто ямку... памыў, дак ты абязан на ўсе абеды... зваць, штоб яго угасціць... там, напрымер, кнігу чытае... жаншчыны начавалі... памёр мой дзед... хто начаваў, ты даеш якія-небудзь падарачкі за то: каму платок, каму мацір'ял, каму што дасі [3. Тетр. 140. Л. 7].

«Сколькі голуб паклонаў атаб'е...»

Крышачкі хлеба з памінальнага стала давалі галубам. Сколькі голуб паклонаў атаб'е, столькі за ўсопшага раба, напрымер, кідаіш, кажы: «За ўсопшага раба Івана (ілі Рамана)». Сколькі будзя кляваць, столькі паклонаў б'е, столькі Бог паклонаў прынімае, столькі адпушчае грахоў усопшаму [13. Тетр. 131. Л. 5].

«Радзіцеляў паглядзець»

Еслі ты хочыш сваіх радзіцеляў паглядзець, то іздэлай з пуху, спрадзі, што выдзяляецца пух з абдзірак за адзін дзень, на метру, ці на дзве такую скаперку, і ўвечары чэраз эту скаперку ты паглядзіш сваіх радзіцеляў. Што вычэсываеш лён, спрасыць і саткаць за адзін дзень. І тады ты паглядзіш сваіх радзіцеляў, якія яны за стол садзяцца. Штоб не узорамі, а у проста. [У які дзень?] На Радзіцеляў. Перад Тройцай былі. І у нябрэ будуць Радзіцелі. І на Радуніцу. Тры раза ў гаду [14. Тетр. 5. Л. 36].

«Дождч пасвяціў паску мяртвачаю...»

Дождч пасвяціў паску мяртвачаю. Свешаць такую паску, а ета ўжо мяртвачаю. Усё баба казала... як на Радуніцу дождч, яна гаворы: «Во, Гасподзь свешае яечкі мёртвым і паску». [На Радуніцу — мяртвачая Паска?] Ну, наша ж Вялікадня прайшло, а ета ўжа мяртвачая Паска. Яйцы красяць і паску. Мы не п'яклі, мы куплялі.

[А раней як было?] Раней ўсё раўно яйцы красілі, пераажкі п'яклі... [Спячы-яльна для мяртвачоў?] Да. Красныя яйцы абізацільна. Пакрасяць яйцы, а тады тую шэлуху ў чыгунку... Штоб жа пакрасіць да Радуніцы... яйцы етыя да Радуніцы ж ня будуць ляжаць, а свежых нада. Кождаму па яйцу пакрасяць... і табе яйцо, і мне яйцо. Пойдзіма... кажды са сваім яцом... разаб'ем... Садзімся... Баба: «Давайца разгавеімся». Пагукае ўсіх, памоліцца Богу. [Як гэта: пагукае ўсіх?] Бацька наш, сын яе... яна: «Сашачка, хадзі разгаўляцца к нам!» Каторыя памёрлі, яна іх... [4. Тетр. 117. Л. 296].

«Эта трайныя Родзічы...»

На Грыной, перад Тройцай памінаюць даўленнікаў, каторыя вешаюцца. На перахросных дарогах сыпляць зярон і кажыць: «Нябесныя пшцы сабірайце, такую-та душу памінаеце». Эта і ўвесь іх памінак, а так па іх не чытаюць нічога.

Перад Тройцай. У Духавую суботу Родзічы, яны на ўсіх — Родзічы, эта трайныя Родзічы. Памінаюць і праваслаўных, памінаюць, каторыя маладзеньцы, во, нежывенькія рязжаюцца, няхрашчаныя, і даўленнікаў. Эта трайныя Родзічы. Самыя галоўныя Родзічы. Ці ячменем, ці жытам, ці пшаніцай [15; 16. Тетр. 56. Л. 56].

Ад усякага ліха

Госпаду Богу памалюсь, Прачыстая Мацеры ўкланюсь. Прачыстая Маць, стань мне на помач.

Ехалі папы з дзякамі мёртвае цела хараніць. Як таму мёртвату целу з таго света не ўставаць, так у этага чалавека (ілі ў скаціны) ніякага ліха не бываць ні схадам, ні маладзіком, ні пад поўнай [17. Тетр. 52. Л. 48].

«Як эты мёртвы глух...»

Што здзяюць з яго адзежы, што на ём была, дак ад тыя адрываюць, платочак, там ці што, так бяруць тое, ласкуцінку, хадзілі на суд, штоб не судзілі так. Еслі балея ёмка, дак перывязывалі: «Як эты мёртвы глух і нем, уст не адкрывае, нічога не баяе, штоб і раба Божая была ціха, не балема і неўрідзіма» [13. Тетр. 105. Л. 95].

«Сцёжку кралі, што ногі звязывалі»

Паміралі мерцвякі, рукі звязывалі, ногі звязывалі, рот падвязывалі, сцёжку кралі, што ногі звязывалі. Хлопцаў дзеўкі пугалі, штоб лобілі лучшэ. Куды сумеіш, прышыіш кусочык, штоб не бачыў ён. Здэлаць, каб ён не бачыў. Як гулялі разам, так сумеі яму куды-небудзь прыкальнуць. Можна ж у кусцюм ушыць. Не ты, так другая здэлая. Штоб прычапіўся лучшэ к дзеўкам, гаворы: «Як пакойнік нікуды не завіў, штоб ты ад міне не атходзіўся». Можна, і жонка, каторая пугала, накія сцёжку тую, штоб не бегаў.

Карову, як целіцца, так, як даць, так пугалі, штоб ня біла, штоб стаяла так: «Як мяртвак ляжыць, штоб і карова так стаяла». Эта пугалі кароў, той сцёжкэй. Эту сцёжку, што ногі пугалі, мяртвак як памірае, звязываюць ногі, рукі, штоб не расходзілася. Тады тую сцёжку і бралі, а тыя сцёжкі, хто адзін возьма, тады дзяруць ад тыя сарочки, карову пугалі, як целіцца перва, біліся ёмка каровы, пугалі: «Як мяртвак ціха ляжыць, штоб так і карова стаяла» [18. Тетр. 105. Л. 94—95].

Раней такая была ў старых. Памірае чалавек. Любы там, матка ці... Ету дзежу з яго здзяюць і сцёжачку атарвуць і кароўцы на рогі замагуюць, штоб не баялася ўроку. А чалавек, дак, тожа, падперязуюць сцёжачку, атарвуць, і падперязуюць любога чалавека. А ету дзежу падтыкнуць пад вільчык, штоб буря не здымала крышы. А чалавек падперязуюць, ё людзі — валшэбнікі, дак вот падзельнюць яму плоха, дак як тая сцёжачка будзя на чалавеку, дак тады калдоўства чалавека не бярэ. Так казалі старыя [19. Тетр. 105. Л. 99].

«Памерла Марыя, і балезь памерла...»

Была у нас шаптуха. І ад галаўных боляў, называіцца балезь «скулішча» — у галаве, і када яна памерла, дак зімалі з крыжа, што абвизаць крыж, ці лентачку, ці што і завязывалі сібе на шыю. «Памерла — і балезь памерла». Эта: «Памерла Марыя (ці Ганна), і балезь памерла». А сваю прыносілі ўзамен на крыж, свежынкую, а ета бралі. Асобенна ета ў шаптух. Хаваіш пакойніка, дак на крыж — ці мацёр'ялу якую павязку, а хто не жалея — палаценца. Но палаценца ж не абвизыш на шыю. Бралі старалісь павязачку. Было такая [20. Тетр. 64. Л. 28].

«Мядзвёдак ня будзя...»

У нас ёлачкі кідалі. Паказывалі дарожку яму, штоб шчэ сорок дней хадзіў дамой. Я дажэ тут-ка сабірала ёлачкі, у Веткі. Гавораць, па агароду параськідаць, мядзвёдак ня будзя. Пасля пакойніка. Як вязуюць пакойніка. Адвизылі пакойніка — і можна эці ёлачкі сабраць. Адзін аднаму пераказывалі, што як памрэ пакойнік, дак харашо, штоб там папамерла ўсё на агародзі — нічтожнікі этыя [1. Тетр. 119. Л. 9].

«І калдавалі...»

І калдавалі. Еслі пакалдуіць... тымі завязкамі... значыць сямья пагібніць уся. І такое было... вот мертвяц у нас, а калдуння прышла, на каго-та надзелала што-небудзь... яна стараіцца ў гроб палажыць, штоб ніхто ні бачыў, палажыць у гроб, пад мертвяца. Было і такое [1. Тетр. 119. Л. 9].

Примечания

¹ Здесь и далее материалы атрибутируются по фонду хранения Ветковского музея народного творчества. Все тексты записаны публикатором в Ветковском р-не (кроме отдельно оговоренных случаев) Гомельской обл.

² См. об этом: Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Рэд. кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) і інш.; Уклад. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіча; Артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. Мінск, 1986. С. 16.

³ См. о структуре похоронного и поминального обряда: Лапацін Г.І. «Свяча» як бовства, якое памірае і васкрасае // Скарына і наш час: V Міжнар. навук. канф. (2011, Гомель), 14—15 кастрычніка 2011 г.: [Матэрыялы] / Рэдкал.: А.А. Станкевіч (гал. рэд.) [і інш.]. Гомель, 2011. С. 216—227. Такжэ см.: Лопатин Г.И. Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецькая (II. Записи 2005—2011 гг.) // Palaeoslavica. Cambridge (Mass.), 2011. Vol. 19. № 1. С. 198—200; Он же. Обычай и обряды белорусской деревни Хальч // ЖС. 2010. № 2. С. 58—60.

⁴ Более подробно данную тему автор рассматривал в: Лапацін Г.І. Маральныя

уявленні ў традыцыйнай культуры жыхароў Веткаўскага раёна // Гуманістычнае і хрысціянска-духоўнае зместнае наследдзя Кирилла Туровскаго: Матэрыялы міжрэгіён. навуц. канф. Гомель, 2000. С. 98—102.

⁵ К даннай тэме аўтар абраўся в: *Лопатин Г.И.* Чорнае—белае, мужчынскае—хлапачае, мужчынскае—жаночае: адзеньне в абрадах і звычаях // *Російска-беларусска-украінскае пагранічча: актуальныя праблемы навуцы і адукацыі: Сб. матэрыялаў міжнароднага навуц. канф., г. Новозыбков, Бранская обл., 10—11 лістапада 2011 г. / Рэдкал.: В.В. Міщенко, В.Н. Пустовойтов, С.Н. Стародубец, А.В. Шлома, Е.Н. Шубабко.* Бранск, 2011. С. 121—128.

Спісак інфармантаў

1. Ирина Аверьяновна Гапеева, 1934 г.р., пересел. из д. Бартоломеевка, зап. в Ветке в 2008, 2011 гг.
2. Мария Филипповна Мельникова, 1928 г.р., пересел. из д. Новилровка, зап. в д. Берёзки Гомельского р-на в 2011 г.
3. Ольга Петровна Езерская, 1940 г.р., пересел. из д. Скачок, зап. в Ветке в 2011 г.
4. Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., пересел. из пос. Амельное, зап. в Ветке в 2007, 2009, 2011 гг.
5. Нина Николаевна Шкрабова, 1958 г.р., д. Радуга, зап. в 2002 г.
6. Ефросинья Павловна Чваркова, 1916 г.р., пос. Лядо Неглюбского с/с, зап. в 1995 г.
7. Полина Андреевна Приходько, 1928 г.р., д. Неглюбка, зап. в 2011 г.
8. Сергей Васильевич Грецкий, 1950 г.р., пересел. из пос. Амельное, зап. в Ветке в 2011 г.
9. Ефросинья Кирилловна Кратянок, 1924 г.р., д. Неглюбка, зап. в 2004 г.
10. Мария Алексеевна Романовская, 1937 г.р., пересел. из д. Старое Закружье, зап. в д. Хальч в 2007 г.
11. Прасковья Сергеевна Кужельная, 1933 г.р., пересел. из д. Старое Закружье, зап. в Ветке в 2011 г.
12. Нина Григорьевна Нетылкина, 1937 г.р., д. Золотой Рог, зап. в 2007 г.
13. Раиса Васильевна Демчихина, 1935 г.р., д. Неглюбка, зап. в 2006, 2008 гг.
14. Мария Тимофеевна Артемкова, 1931 г.р., д. Присно, зап. в 2002 г.
15. Ульяна Михайловна Карпенко, 1930 г.р., пос. Свобода, зап. в 1996 г.
16. Ульяна Дмитриевна Суглоб, 1931 г.р., пос. Свобода, зап. в 1996 г.
17. Авдотья Романовна Кулешова, 1924 г.р., урож. д. Шелуховка (Победа), жит. д. Чистые Лужи, зап. в 1997 г.
18. Валентина Александровна Холюкова, 1930 г.р., д. Неглюбка, зап. в 2006 г.
19. Мария Петровна Сарасеко, 1928 г.р., д. Неглюбка, зап. в 2006 г.
20. Анна Андреевна Громько, 1925 г.р., пересел. из д. Гаристый, зап. в Ветке в 2006 г.

С.В. ГРУНТОВ

СМЕРТЬ И ПОГРЕБЕНИЕ У КАТОЛИКОВ ЗАПАДНОГО ПОДВИНЬЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Абсолютное большинство этнографических источников, которые описывают погребальные и поминальные практики, а также кладбища белорусского Подвинья в XIX в., относятся ко второй его половине. Касательно первой половины века свидетельств практически не сохранилось. Для заполнения этого пробела я обращаюсь в основном к двум группам источников — к погребальным метрикам и сохранившимся до нашего времени надгробиям, чтобы на примере католического населения западных регионов белорусского Подвинья рассмотреть отдельные аспекты культуры смерти и погребения в первой половине XIX в. Названные группы источников раскрывают только некоторые аспекты проблемы, в то время как другие продолжают оставаться в тени. Тем не менее они заметно дополняют наши представления о связанных со смертью практиках в рассматриваемом регионе на протяжении всего XIX в. Под западным Подвиньем понимается регион Белоруссии, расположенный в бассейне Западной Двины от Полоцка на востоке до границы с Литвой и Латвией на западе, что в основном совпадает с западными частями современной Витебской области.

Время между смертью и погребением в первой половине XIX в. могло достаточно сильно отличаться в зависимости от парафии (католического прихода), так что достаточно сложно выделить некоторую закономерность. Можно говорить о том, что преобладали похороны на третий день, но в некоторых случаях погребения на второй и на третий день имеют одинаковую частотность (Освейская парафия, 1829—1830 гг.)¹ Для некоторых парафий (Друйской, Росицкой) было характерно погребение на второй день, но эти данные следует воспринимать критически, так как в этих случаях присутствуют следы механического заполнения (например, в Росицкой метрике под № 90 за 1829 г. отмечена дата смерти 31 ноября и дата погребения 32 ноября)². Встречаются случаи погребения в день

смерти, что в основном связано с эпидемическими заболеваниями, такими как холера, — как, например, в Освее в 1848 г. во время эпидемии, о чем мы скажем ниже. Здесь из 42 умерших 41 был похоронен в день смерти³. Передки и существенные смещения в сторону увеличения времени до погребения. Так в Парафьяновской парафии в 1838—1839 гг. часто встречаются похороны на четвертый и пятый день. Увеличение могло происходить в силу естественных обстоятельств, таких как позднее обнаружение тела (особенно в случаях утопления), при расследовании убийств — в таких случаях иногда похороны откладывались на месяц; при необходимости подготовить место в усыпальнице для умершего из дворянского сословия — в той же Парафьяновской парафии это могло занимать до 15 дней⁴. Следует отметить, что многие случаи смерти и погребения могли просто не попадать в метрики — в случае смерти некрещеных младенцев или просто малолетних детей, а также самоубийц, в случае смерти в отдаленной и труднодоступной деревне, поэтому сложно привести какую-либо объективную статистику по участию ксендзов в похоронах.

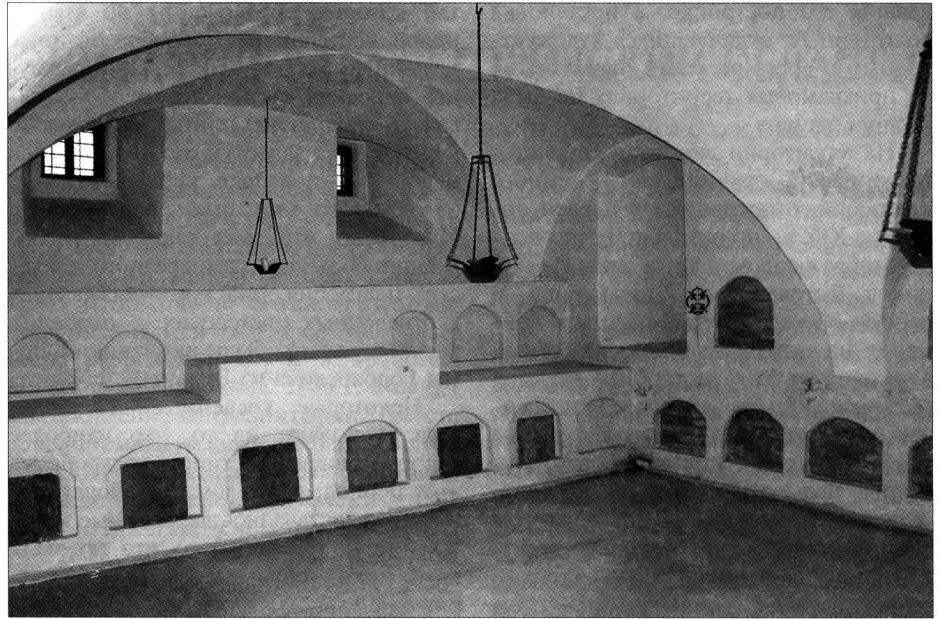
Похороны чаще всего проводились в присутствии священника, как правило, на приходском кладбище, куда привозили покойников из соседних деревень. В регионах, где католическое население преобладало, была достаточно развита сеть локальных деревенских кладбищ, но там, где католики оказывались в меньшинстве, ближайшее кладбище могло находиться в двух десятках верст от населенного пункта, что составляло существенное неудобство. Отмеченные в метриках случаи погребения без священника, как правило, касаются крестьянских похорон, похороны людей из привилегированных сословий всегда проводились в присутствии ксендза.

В первой половине XIX в. перечень болезней и, шире, причин, по которым могла наступить смерть, был достаточно короток. Для выявления основных особенностей и изменений, которые в нем происходили, я рассмотрю три метрики о погребении одного и того же Освейского костела — за 1807/08

СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ ГРУНТОВ, канд. ист. наук; Ин-т искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси (Минск)

год (на латыни)⁵, 1829/30 (на польском)⁶ и 1848 (на русском языке)⁷. На 1807/08 год перечень причин смерти был более чем краток: на 154 записи о смерти всего 8 причин. Умереть можно было (сохраняя оригинальное написание) *ex febris, variolis, hydrope, ulceribus, dysenteria, senectute, tifi et ex partu* (от лихорадки, оспы, водянки, язвы, дизентерии, старости, тифа и от родов). Из восьми позиций только шесть являются болезнями, а из них две (лихорадка и язву) можно расценивать как внешние проявления разнообразных заболеваний, а не собственно болезни. Так лихорадка (*febris*) значит причину более чем половины всех смертей. К 1829/30 году список причин смерти увеличился до 21 позиции (на 82 записи о погребении), также увеличилось число «симптоматических» причин, таких как *konwulsya, gorączka, kaszel, bol w piersiach, osłabienie nerwów* (конвульсия, горячка, кашель, боль в груди, ослабление нервов). На 1848 г. в Освейской метрике на 109 смертей называется 17 причин. Их некоторое уменьшение связано с высокой смертностью от холеры — 42 случая. Из остальных «симптоматические» причины по-прежнему занимают высокое место, особенно «горячка» — 21 запись. Примечательно восприятие «смерти от старости», которая часто отмечается для людей 60-летнего возраста, а в ряде других парафий Подвинья нами выявлены случаи смерти «от старости» и в 50 лет. При этом в метриках отмечается тенденция к округлению числа лет, поскольку крестьяне плохо помнили свой точный возраст, так что смерть в 50 лет от старости означает лишь то, что так представляли возраст покойного его близкие.

Особый интерес представляют записи о смерти от эпидемических заболеваний. В 1848 г. от холеры в Освее и окрестностях умерло 42 человека: практически все, как отмечалось выше, были похоронены в день смерти. Примечательно, что вопреки санитарным предписаниям все были похоронены на общих кладбищах, 40 из них — на парафиальном освейском. То же наблюдается в отношении других парафий Подвинья и других заболеваний, таких как тиф и оспа. Согласно метрике, 35 погребений произошли в присутствии ксендза. Первые три смерти произошли в освейской больнице, из чего следует, что в начале эпидемии заболевших пытались госпитализировать, после чего эта практика была полностью прекращена. Болезнь коснулась в том числе богадельни при костеле, где один за другим умерло



Комау (Поставский р-н). Крипта костела св. Иоанна Крестителя. XVIII в.

четыре человека. Что касается сословной принадлежности умерших, то тут трудно выделить какую-либо закономерность: 85% составляли крестьяне, 10% — дворяне, еще по одному случаю приходится на «солдатку» и «дисненского мешанина».

Конец XVIII — начало XIX в. — период реализации реформы кладбищ в Российской империи, в том числе в западном Подвинье. Старые погосты, существовавшие вокруг храмов, которые стояли в населенных пунктах близ жилой застройки, закрывались, а новые кладбища основывались за пределами городов и деревень. Этот процесс продолжался на протяжении первой половины XIX в. и позже, особенно в случаях закрытия кладбищ из-за разросшейся и подступившей к ним вплотную жилой застройки. Членов одной семьи, как правило, стремились хоронить рядом на общем участке, и кладбище становилось слепком сообществ одного или нескольких населенных пунктов. Поэтому новые кладбища не пользовались популярностью среди прихожан и «переезд» на них осуществлялся с неохотой. Интересное свидетельство этому мы находим в документе, относящемся к 1879 г., но касающемуся нового парафиального кладбища в Полоцке, основанного в середине XIX в. Ксендз Кароль Сеницкий в своем ходатайстве о выделении средств на сооружение кладбищенской ограды пишет: «...Главная цель и необходимость заставила меня донести о потребности ограды на прибавочном при предшественнике моем Кс. Юркевичем окопом со рвами обведенном кладбище — насыпь произведена им не

без издержек, но чистый песок разнес и занес ветер и кладбище осталось чисто начисто так, что [даже] из простолюдин никто не желает хоронить тела усопших, гнушаясь опустошенностью места и боясь, чтоб дикий зверь не вырыл покойников»⁸.

Многочисленные инвентари и визитации парафий первой половины XIX в. свидетельствуют о том, что большинство приходских кладбищ не имели самостоятельной ограды и отмежевывались обыкновенно рвом с насыпью, обсаженной деревьями. Погосты вокруг храмов обычно были окружены «штахетной» оградой (т.е. забором из досок) или «оградой в столбы» (ограждением из положенных одно на другое бревен между столбами). Каменные или кирпичные ограды были исключением, и такая ситуация сохранялась вплоть до начала XX в. Неясно, насколько эффективно окопы и рвы защищали кладбища от разорения животными, но, по свидетельствам из разных регионов Белоруссии, такая угроза не была эфемерной⁹.

Упразднение старого типа кладбищ как небольших прихрамовых территорий и запрет на захоронение в костелах привел к необходимости выработки нового типа мемориальной культуры. Одной из ее особенностей стало появление большого числа разнообразных надгробий, которые служили репрезентации статуса умершего и его семьи в публичном пространстве кладбища. Ранее такие возможности были достаточно ограничены: в интерьере костелов чаще всего были представлены только надгробные плиты представителей рода, способство-

вавших его постройке, а постанова долговечных, отличавшихся художественными достоинствами памятников на прихрамовых территориях не была распространена.

На территории западного Подвинья сохранилось сравнительно немного надгробий, относящихся к первой половине XIX в., но они достаточно полно отображают основные типы памятников, бытовавших в этот период. В первую очередь следует обратить внимание на тип памятников, известный в литературе как надгробная часовня (бел. *надмагільная капліца*). В классическом виде он представляет собою тумбу или пилон высотой около двух метров под четырехскатной крышей, увенчанной крестом. В исследуемом регионе сохранилось несколько десятков таких памятников разной степени сохранности. Обязательным элементом такого памятника была каменная плита, которая крепилась к фасадной части; в отдельных случаях плит могло быть несколько, каждая содержала эпитафию. Материалом при сооружении надгробных часовен служил кирпич или, реже, камень. Их форма могла варьировать: одним из распространенных подтипов были часовни вытянутой прямоугольной в плане формы под двускатной крышей, напоминавшие домики. Сразу несколько таких памятников расположено на католическом кладбище местечка Лужки Шарковщинского р-на¹⁰. Следует отметить, что такой тип надгробий был очень распространен на еврейских кладбищах Белоруссии, неясно, впрочем, можно ли здесь говорить о каком-либо влиянии.

Другим типом мемориальных памятников, получившим широкое распространение в указанный период, стали литые чугунные надгробия. Они представлены одиночными крестами, прямоугольными плитами — размещавшимися в стенах костелов и часовен или являвшимися составными элементами других памятников. Кроме того, на территории Белоруссии получил развитие тип составных чугунных надгробий разнообразных форм, включавших в себя колонны, обелиски, урны и статуи, но на территории Подвинья он мало представлен. Интересным примером надгробия этого типа является надгробие Розалии Марежко, умершей в 1844 г., которое расположено на католическом кладбище в Друе. Собранные чугунные элементы образуют кафедру, накрытую сверху накидкой с бахромой, на которой находится книга¹¹.

Значительное место продолжали занимать каменные надгробные пли-

ты, которые перекечевали со стен и полов костелов на новообразованные кладбища. Их дополняли камни-валуны, передняя часть которых обрабатывалась наподобие плиты или свитка. Контур плит зачастую также оставался неровным, повторяя контуры камня, из которого они были изготовлены. Интересно, что даже такие не требовавшие большого камнерезного искусства надгробия зачастую заказывались в отдаленных мастерских — особенно распространены были памятники фирмы Горбачевича из Вильны.

Некоторые косвенные свидетельства указывают на то, что наиболее распространенным типом надгробия в этот период, в том числе у дворянства и мещан, оставались деревянные кресты. Это же объясняет то, что так мало памятников сохранилось от рассматриваемой эпохи даже на кладбищах, где нет заметных следов разрушений. Насколько мы можем судить по скудным и разрозненным сведениям, такие кресты выкрашивались краской, чаще черной или синей, эпитафия располагалась на небольшой табличке, крепившейся спереди.

Несмотря на распоряжения властей, во многих костелах продолжали сохраняться родовые усыпальницы в криптах, которые вели свою историю с XVII или XVIII вв. В первой трети XIX в. здесь всё еще проводились захоронения. В силу многочисленных неблагоприятных обстоятельств до наших дней в рассматриваемом регионе они почти не сохранились. Редкое исключение составляет усыпальница костела св. Иоанна Крестителя в д. Комаи Поставацкого р-на. Здесь сохранилась крипта XVIII в. в которой в два яруса располагаются ряды ниш для постановки гробов, также известных как *loculi*, которые запечатывались небольшими каменными плитами. Это один из двух распространенных в регионе типов устройства усыпальниц. Другой предполагал постановку саркофагов просто на пол под сводами крипты. В Комаях сохранилось 12 плит квадратной формы, созданных между 1723 и 1790 гг. К сожалению, эта крипта, так же как и все известные мне костельные крипты в регионе, была разграблена, а сегодняшнее нахождение плит в стенах является результатом проведенной здесь в последнее десятилетие реставрации.

Вопреки распространенному мнению о том, что пренебрежительное отношение к старосветским усыпальницам и их разорение и разрушение является плодом советской эпохи, следует сказать, что эта проблема стояла

остро и в первой половине XIX в. Социально-политический кризис, который пережили земли Подвинья, как и вся Белоруссия, при разделе Речи Посполитой и переходе под власть Российской империи напрямую коснулся устоявшейся иерархии власти. Многие могущественные роды потеряли свое политическое и финансовое влияние, а вместе с этим пришли в упадок и многие крипты костелов, фундаторами которых они выступали. О плачевном состоянии крипт можно судить по циркуляру, который поступил из управления Могилевского гражданского губернатора в Могилевскую римско-католическую духовную консисторию (в ведении которой находилась большая часть западного Подвинья). В нем говорится, что «до сведения г. Министра Внутренних Дел дошло, что в склепах некоторых костелов хранятся гробы с останками положенных в них покойников и что нередко бедные люди берут из склепов гробы для погребения умерших своих родственников, вынимая из гробов кости и оставляя оные в склепах с костями лежащих там вне гробов покойников». В связи с этим требовалось, «чтобы гробы с останками покойников и кости мертвых тел, могущие находиться в костельных склепах на поверхности земли, были по сношению с местным духовенством преданы земле в местах их нахождения или же на ближайших кладбищах, и чтобы впредь подобных противозаконных хранений усопших, без надлежащего погребения допускаемо не было»¹². Причиной разграбления могла быть кража драгоценностей, одежды или украшений с саркофага — по крайней мере, такие мотивы предполагал присланный «по особому поручению» майор Арнольд, расследуя кражу из бывшего полоцкого бернардинского монастыря гроба с прахом Иоанна Шишко в 1844 г.¹³

Невозможность проводить захоронения в костелах и желание иметь собственную семейную усыпальницу привели к распространению часовен-усыпальниц, которые располагались либо на территории усадебно-паркового комплекса (в большинстве случаев), либо на кладбище. Как правило, они представляли собой небольшие храмы, где находился алтарь, но службы проводились нерегулярно и для небольшого числа лиц. Пик возведения часовен-усыпальниц пришелся в западном Подвинье на 1840—1850-е гг., при этом 1840-е гг. отмечены постройкой небольших часовен в стиле позднего классицизма, без апсид, прямоугольной формы, с фронтоном под двускат-

ной крышей, с фасадами, ритмизованными стилизованными колоннами. Большинство сохранившихся образцов таких построек сосредоточено в Поставском р-не в деревнях Маньковичи, Шинаевщина и Мягуны.

Приведенные нами материалы носят фрагментарный характер, не позволяя получить полной картины мемориальной культуры западного Подвинья в первой половине XIX в. Тем не менее они способны в той мере, насколько это позволяют сохранившиеся источники, восполнить наши знания о смерти и погребении у католиков Подвинья в первой половине XIX в. Эта немаловажная часть социальной культуры раскрывается постепенно, всё более обнаруживая свою сложность и многомерность.

Примечания

¹ Национальный исторический архив Беларуси (далее — НИАБ), ф. 1781, оп. 36, д. 83. Метрические книги по Себешскому, Освейскому, Замошанскому и другим костелам за 1829—1830 гг., л. 37—50а.

² Там же, л. 92а.

³ НИАБ, ф. 1781, оп. 36, д. 100. Метрические книги Освейского костела за 1848 г., л. 20—33а.

⁴ Отдел редких книг и рукописей Центральной научной библиотеки им. Я. Коласа НАН Беларуси, ф. 23, оп. 1, д. 1060. Метрическая книга о крещении и погребении Парафиановского костела, л. 2—4.

⁵ НИАБ, ф. 1781, оп. 35, д. 6. Метрические книги 1807—1808 гг. по римско-католическим деканатам Витебской губернии, л. 143—146а.

⁶ НИАБ, ф. 1781, оп. 36, д. 83. Метрические книги...

⁷ НИАБ, ф. 1781, оп. 36, д. 100. Метрические книги...

⁸ НИАБ, ф. 1781, оп. 2, д. 6985. О починке каплицы на Полоцком кладбище и устройстве ограды около оног, л. 4.

⁹ Археалогія Беларусі. Т. 4. Помнікі XIV — XVIII стст. / Пад рэд. В.М. Ляўко і інш. Мінск, 2001. С. 129; *Покровский О.В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895. С. 136.

¹⁰ *Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W.* Zabytkowe smentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Województwo Wileńskie na obszarze Republiki Białorusi. Warszawa, 2007. S. 375.

¹¹ Ibid. S. 318.

¹² НИАБ, ф. 1781, оп. 2, д. 2749. О предании мертвых тел из подземелий всех костелов на ближайшие кладбища, л. 1.

¹³ НИАБ, ф. 1781, оп. 2, д. 2733. О похищении из склепа полоцкого по-Бернардского монастыря праха с гробом Иоанна Шишко.

А.Ю. МОСКВИН

ЭПИТАФИИ В НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

В предисловии к сборнику «Русская стихотворная эпитафия»¹, сказано, что современная кладбищенская эпитафия совершенно не изучена.

В 2005—2009 гг., работая над генеалогическим проектом Союза писателей (целью было создание перечня захоронений²), я осмотрел 940 кладбищ, расположенных в 39 районах Нижегородской обл. С 2006 г. я начал коллекционировать эпитафии. Вместе с несистематическими записями с ярославских и подмосковных кладбищ, а также текстами, опубликованными в «Нижегородском листке» (1901, № 204), моя коллекция составила более 2000 стихотворных текстов советской эпохи и еще около сотни до-революционных, резко от них отличающихся. Я сознательно исключал из своего кругозора прозаические тексты, за некоторым исключением.

Хронология. Советские эпитафии распределяются следующим образом: 1930-е гг. — 4 текста; 1940-е гг. — 20; 1950-е гг. — 40; 1960-е гг. — 116; 1970-е гг. — 309; 1980-е гг. — 440; 1990-е гг. — 600; начало XXI в. — 1011. При датировке эпитафий на могилах, в которых захоронено несколько человек, я учитываю текст самого старого захоронения. Самой старой советской эпитафией в моей коллекции является надпись на могиле М.П. Петряниной (1934)³ из с. Берёзов Майдан Воротынского р-на, сохранившаяся с утратами:

Здесь у гроба с тобою прощаясь / Провожали мы мать навсегда / Ты уходишь от нас, дорогая, / Не увидим мы больше тебя / Малолеток ты нас воспитала / Берегла и хранила всегда / На твоих на глазах вырастала / Тобой любимая родная семья / Ты нужды с нами много встречала / Горьки слёзы смывали глаза / Лишь бы вырастить деток мечтала / В своей заботе была без конца / Не забыть ту последнюю ночь / Как ты, мама, жалела меня / Отдала всю любовь ты сыночку / И закрыла навечно глаза / Беспokoить меня ты не стала / Когда смерть за тобою пришла / [нрзб.] ты мне не сказала / И [нрзб.] со мной не могла.

Место размещения эпитафий. Обычно современная эпитафия размещается на лицевой стороне надгробия рядом с портретом усопшего и биографической информацией; в некоторых случа-

ях используются оборотная и боковые стороны монумента.

Как правило, в советскую эпоху стоимость изготовления и материал надгробий (гранитно-мраморная крошка) не располагали к размещению длинных текстов; с середины 1990-х гг. с распространением роскошных гранитных памятников стало возможно украшать их длинными текстами. По сообщениям информантов, в ряде районов в гранитно-мраморных мастерских существуют альбомы, из которых можно выбрать типовые эпитафии. Такие тексты, скорее всего, попадали в альбомы с уже существующих надгробий: случаи массового распространения одного и того же текста на кладбищах одного или двух смежных районов и полного отсутствия его на остальной территории области я объясняю именно деятельностью мастеровских⁴. Случается и копирование в пределах одного кладбища.

До 1990-х гг. на городских кладбищах эпитафии обычно размещались на табличках из нержавеющей стали, которые привинчивались к лицевой, реже к тыльной стороне памятника или к ограде. До 1975 г., когда в условиях дефицита проблематично было даже изготовление надгробных табличек, длинные эпитафии писали краской на кусках кровельного железа, оправленных в рамки; через 30—40 лет тексты становились нечитаемыми полностью либо частично. В Богородском р-не широко распространены застекленные «кладбищенские витрины»: под стекло помещают фотографии покойного, культовые предметы, поминальные книжечки, а также жестянки или картонки с эпитафиями.

В 1920—1940-е гг., по воспоминаниям старожилов и данным газет, эпитафии преимущественно наносили краской на деревянные доски, ныне безвозвратно исчезнувшие. Фото одной из них, с Бугровского кладбища Нижнего Новгорода, в 1929 г. было помещено сначала в газете «Нижегородская коммуна», а ближе к концу того же года попало в столичный «Крокодил» (газетчиков привлекло то, что это написал своей вогнанной в гроб побоями жене известный в городе партийный деятель):

Под сим камнем покоится тело рабы божией Марии Ивановны Левашевой, тихо скончавшейся 14 мая в 5 ч. 30 м. утра 1925 г. Жития её было 25 л. 10 м. 19 д.

АНАТОЛИЙ ЮРЬЕВИЧ МОСКВИН; электронный альманах «Кельтский рассвет» (Нижний Новгород)

— Смерть неожиданная, зачем ты разлучила / Зачем взяла премилую жену, меня с малюткою / Оставила как дикую сосну / С кем весть советы и делить тоску / Премилой Муси нету, она лежит в гробу / Два года замужней жизни / Ты не видала спокойного дня / Имея всегда невзгоды, печали / О милое дитя, о здоровье меня / Горько, горько расставаться / А теперь ведь навсегда / Но что же, что же делать / Господь меня карает / За бывшие недобрые дела / Спи же, Муся, спи спокойно и просто меня / Буду днём и ночью с деткою молиться / Вспоминать тебя. С.Л. Муж, брат и сёстры.

В 1970—1990-е гг. пространственные эпитафии иногда размещали на мраморных досках, которые устанавливали внутри ограды на железной ножке наподобие столика. Встречается комбинация этих приемов (старую табличку, для которой не находится места на обновленном памятнике, прикрепляют к ограде, прислоняют к изножью или привинчивают на оборот монумента). Изредка в последние десятилетия нижегородцы выписывают длинные эпитафии на фотооформы, которые прикрепляют к памятникам под фотографиями покойных, а также заказывают высекать их на гранитных или мраморных плитах, горизонтально накрывающих могилы.

С 2005 г. получили распространение «временные эпитафии»: родные или друзья покойного распечатывают на принтере стихотворение, которое в рамочке вешают на крест либо кладут на холмик. Через пару зим текст выцветает или размывается, на постоянное надгробие он уже не переносится (за исключением единичных случаев). Порой такие тексты достигают значительных размеров, например, на могиле 15-летней девочки, по слухам повесившейся после родительского нравоучения:

Мы понесли тяжёлую утрату / Закрывает Яна навсегда глаза / Ну кто, скажи мне, виноватый / В пятнадцать лет ТУДА никак нельзя / Ну что же ты наделала, родная / Кому и что хотела доказать? / Ты жизнь свою оборвала, не понимая / Как будут без тебя отец, сестра и мать? / Не могу понять, как всё случилось / Зачем ушла из жизни навсегда? / По глупости твоей всё это случилось / Сейчас бы ты сказала «да» / И не вернуть уже твоей улыбки / Так, видимо, распорядился бог / За чьи же расплатилась ты ошибки / И кто же так тебя подставить мог? / И вот лежишь ты в подвенечном платье / С застышею улыбкой на губах, / В которые могли и целовать бы / А многие — носили б на руках / Покинула нас красота земная / Как будто не было здесь места для тебя

/ Невеста божья ты теперь, родная / И нет, видать, достойнее тебя (2007, новое кл., с. Федяково).

Что касается длины текстов (пока обчислено только 600 текстов из коллекции в алфавитном порядке от А до К), самой распространенной можно считать длину в четыре строки (куплет): 272 текста из 600 — во многом такая лаконичность объясняется наличием места на типовом надгробии. На практике эпитафии не всегда имеют разбивку.

Варианты имеют примерно 20% текстов; столь низкий процент я связываю, во-первых, с небольшим объемом большинства текстов, а также со значительным количеством авторских сочинений. Наиболее вариативны фольклорные тексты, преимущественно связанные с традицией рукописных религиозных стихов, например, повсеместно распространенный в области варьирующийся текст «Земная радость изменила / Любовь от смерти не спасла...»⁵. Иногда такие эпитафии сохраняют «тетрадочное» написание слов в старой орфографии вроде текста на не датированной могиле 17-летнего П.Ф. Балашова из с. Юрино Балахнинского р-на (примерно 1960-е гг.):

Вся жизнь моя прошла бесследно / Болезнь застала в юные года / Пришлось расстаться рано / Уйти в сырую землю навсегда / Отдохнёт мать моя родная / Не будет слышать сына по ночам / Но вспомнит сына своего родного / Зальётся горькою слезой / Не надо плакать, убиваться / Такова моя судьба / Мы снова встретимся в могиле / Когда придёт в наш дом беда / Писать я больше уж не стану / себя расстраивать нельзя / Но вспомнить вас меня придётся / Вся наша дружная семья / Горе слезами не выплакать / Утрату вовек не забыть.

В эпитафиях заменяются отдельные слова; в зависимости от того, сколько человек захоронено в могиле и какого пола, варьируются род и число. Чаще всего заменяются термины родства и имена покойных. Например, на кладбищах Дзержинска соответствующий фрагмент из эпитафии «Жизнь твоя словно раннее солнышко / Промелькнула как утро весны / Спи спокойно, родная Алёнушка / Пусть тебе снятся райские сны» (так — на могиле Лены Кузнецовой, 1971), на могиле Светланы Шоймовой (1990) был изменен на «моя дорогая Светланушка», а у Иры Ежовой (1984) — на «родная Ириниушка» (возраст покойных — от года до 15 лет). В тексте, базовым вариантом которого мы условно считаем форму «Зачем так рано нас оставил / Наш Саша милый, дорогой / Зачем оплакивать заставлял / Разлуку горькую с тобой?» (1985, с. Большое Давыдово, Павловский р-н), слова «наш Саша милый» могут заменяться на «Вова милый», «милый папа», «милый Миша», «папа милый», «сынчик любимый»; варианты распространены в Павлове и окрестностях, иногда встречаются в городах Починки и Заволжье.

Изредка в роли эпитафий выступают стихи покойного, порой подписываемые его фамилией. В частности, на Кукушкинском кладбище г. Семёнова на могиле студента А.А. Гордеева (1964) было помещено его стихотворение:

Неважно — признан ты, не признан / Будь как в бою всегда готов / И карандаш возьми как призму / Пусть рвётся цвет на семь цветов / Я мечтою живу далеко / Где за правду рабочую бьются / Где последних сражений грохот / Где пылает моя Революция.

Примерно в 2007 г. обветшавший памятник был заменен на новый типовой, где для идеологически устаревшего текста места не нашлось.

Я выделил 88 самых распространенных текстов, отмечаемых на сотнях надгробий в разных районах области, а некоторые — и за ее пределами. Как правило, это 2- или 4-строчные тексты вроде «Дороже не было тебя / И никогда уже не будет». Чрезвычайно широко распространен восходящий к дореволюционным эпитафиям текст:

Прохожий, ты идёшь / Но ляжешь, как и я / Присядь и отдохни / На камне у меня / Сорви былиночку / И вспомни о судьбе / Я дома, ты в гостях / Подумай о себе (так — на могиле 1944 г., с. Мигино, Сергачский р-н).

Отдельные его части варьируются: *но будешь там, где я / а не лежишь, как я; на камень у меня / на холмик у меня / постой и отдохни на гробе у меня; сорви цветок / сорви былинку / сорви тростиночку; и вспомни обо мне / подумай обо мне / подумай о судьбе*. На кладбище в д. Пошатово Краснооктябрьского р-на обнаружен вариант на татарском языке (1988): «Син кунакта, мин өемдә / Шунда ал уена» («Ты в гостях, я дома / Это держи в уме»).

Содержащиеся в тексте клише могут не соответствовать действительности. Примечательно, что такие эпитафии относятся к 1970—1980-м гг., когда самостоятельного творчества было меньше. Цитата из песни «Ивушка зелёная / Надо мной склонённая» (1999, с. Шишадеево Починковского р-на) контрастирует с высаженной в

изножье осиною. На могиле с эпитафией «Под тяжёлым сим крестом / Спит супруг мой крепким сном / Вы, листочки, не шумите / Михаила не будите» (1980, Дзержинск) стоит не крест, а стандартный памятник. Текст «Ушли вы в вечность, к дальним звёздам / Над прахом встал седой гранит / Но навсегда ваш светлый образ / Нам память сердца сохранит» написан на могиле пары, разбившейся в автокатастрофе (1993, новое кл. г. Богородска), — в реальности монумент мраморный.

Многие эпитафии содержат литературные цитаты и аллюзии. Например, строки «Как рано ты ушла / Как быстро вдруг тебя не стало / Какой огонь души погас / Какое сердце биться перестало» (2000, райцентр Сосновское) парафразируют стихотворение Лермонтова «На смерть поэта». «А он убит и взят могилой / Как тот певец неведомый, но милый / Добыча рэкета тупого» — переделка строк того же поэта на могиле 1998 г. (Новосормовское кл., Н. Новгород). Аллюзия на известное стихотворение Пушкина: «Памятник воздвиг я тебе рукотворённый / К нему не зарастёт народная тропа / Один придёт поклониться / Другой придёт помолиться / А кто придёт на могиле твоей слезой своей / Цветы польёт, вспомнит о тебе» (1963, с. Катунки, Чкаловский р-н). «В этой жизни умирать не ново / Но и жить, конечно, не новей» — строки Маяковского на могиле 2001 г. (Новосормовское кл., Н. Новгород). «Прохожий, остановись, прочти / Слепоты куриной / И маков набрав букет / Что звали меня Мариной / И сколько мне было лет» — эти строки Марины Цветаевой отражены на надгробии М.Р. Калашниковой (1994, Дзержинск). Также мне попадались цитаты из Фета, Надсона, Есенина, Щипачева и т.д.

Цитаты из популярных песен «звучат» на кладбищах чаще:

Вы шумите, шумите надо мною, берёзы / Тихой лаской милуйте землю, радость мою / А я лягу-прилягу возле старой дороги / Утомившись немного, я минутку посплю (1989, Лукояново).

Есть только миг / Между прошлым и будущим / Именно он называется жизнь (1993, с. Новинки, Чкаловский р-н).

Трудно высказать и не высказать / Всё, что на сердце у меня (1996, Ольгинское кл., Н. Новгород).

Прекрасное далёко, не будь ко мне жестоко / Не будь ко мне жестоко, жес-

токо не будь! (2002, Новосормовское кл., Н. Новгород).

Кто светел, тот и свят / Кто любит, тот любим (2000, с. Филинское, Вачский р-н).

Фольклорные песни почти не цитируются; уникальна надпись на недатированной (около 1955 г.) могиле из г. Заволжье:

Когда помру, в гроб положат и похоронят меня / И родные не узнают, где могила моя / И никто не узнает, и никто не придёт / Только ранней весною соловей пропоёт / Пропоёт и просвишет и опять улетит / Моя бедная могила одиноко стоит.

Образы. Наиболее частотен в эпитафиях образ звезды, которая олицетворяет жизнь покойного или ее продолжение далеко от земли:

Жизнь прогорела яркой звездой / И завершившись, в вечность ушла / Вечная память, будем достойно / Жизнь продолжая, помнишь тебя (1990, кл. Марьино Роща, Н. Новгород).

Погасла ясная звезда / И с днём каждым только больнее... (2004, г. Починки).

Теперь ты словом нам на слово не ответишь / Теперь звездой ты нам с высот небесных светишь (1994, д. Спирино, Балахнинский р-н) и т.д.

Близки к «звездным» эпитафии с упоминанием солнца, свечи, пламени, лампы и др.:

Жизнь обернулась вдруг бедою / Потерей страшной из потерь / Ты был мне солнышком в окошке / Погасло солнышко теперь (2001, с. Липовки, Балахнинский р-н).

Ты горел как костёр / А погас как свеча... (2003, с. Ужовка, Починковский р-н).

Угасло рано наше пламя / Великой скорби нет конца (1995, райцентр Вад).

Умолк твой голос навсегда / И сердце жаркое остыло / Лампаду жизни на века / Дыханье смерти погасило (2003, Павлово).

Умершего, особенно ребенка, могут сравнить с цветком, ягодкой, капелькой, жемчужиной:

Ты майской розой явилась / Красой затмив весь белый свет / Твоя душа добром светилась / На фоне горестей и бед... (2003, кл. Марьино Роща, Н. Новгород).

Спи, наша доченька / Спи, драгоценная / Жемчужина светлая / Наша любимая (2001, с. Фокино, Воротынский р-н).

Сыночек мой родной, любимый Рома / Ты — сладенькая ягодка моя / Душа моя навек будет с тобою / Хотя сегодня рядом нет тебя... (1998, Ольгинское кл., Н. Новгород).

Спи, наша дождинка / Спи, наша кра-са / Спи, нашаросинка / Спи, нашадуша... (1992, с. Бармино, Лысковский р-н).

Многочисленны эпитафии, в которых смерть сравнивается со сном и содержится просьба к стихиям не будить покойного:

Буйны ветры, не шумите / Сына Колю не будите / Будет Коля крепко спать / Свою бабушку и маму поджидать (1987, с. Абабково, Павловский р-н).

Вы, листочки, не шумите / Нашу маму не будите (2004, с. Пеля-Хованская, Починковский р-н).

Частотен в эпитафиях образ дерева:

Если мне умереть суждено / Раньше, чем положено жить / Мам, исполни желанье одно / Я о большем не смею просить / Посади в изголовье моём / Куст рябины, пускай он растёт / Куст рябиновый красный причём / Она горькая, много поймёт (1983, Дзержинск).

Те глаза, что были так лучисты / И струили радость дни и годы... / Рухнул дуб могучий и ветвистый / Укрывавший нас от непогоды (2004, Старо-Автозаводское кл., Н. Новгород).

Образ птицы в кладбищенской лирике можно интерпретировать двояко: с одной стороны, птица олицетворяет освободившуюся от тела душу; с другой, быстрота ее полета сравнима с мгновенностью смерти:

Мы живые грустим о тебе / Но душа твоя в светлой дали / Прилетит, посидим в тишине / Белокрылой голубкой любви (1998, Дзержинск).

Звали с детства лебедью, Инночка, тебя / Берегли лебедушку больше, чем себя / Видно, не судьба тебе дальше с нами жить / Улетела лебедью в голубую высь (1975, Новосормовское кл., Н. Новгород).

...Я двери неба вам опять открою / Вернусь хотя бы птицею в ваш дом (2006, Дзержинск).

Мгновенность ухода может символизироваться также отрывистым

звучком, ударом грома, порывом бури, прервавшейся нитью:

Звук оборвался гитары / Ушла ты от нас навек / Прощай, и прости нас, Тамара / Хороший ты наш человек (2004, Павлово).

Как гром среди ясного неба / Обрушилась эта беда / Любочка, смертью твоею / Поранены мы навсегда (1993, Дьяковское кл., Семёнов).

На пустынной скале незабудка весной / Одна без подруг расцвела / И ударила буря и дождь проливной / И как прежде недвижна скала / Но красивый цветок уж на ней не блестит / Он ветром надломлен и градом убит (1998, Новосормовское кл., Нижний Новгород).

Ты жизнь любил, и многое хотел успеть / Но слишком рано оборвалась нить / Не дав тебе мечты осуществить (повсеместно, в частности на могиле 1992 г., д. Бабасово, Павловский р-н).

Для моряка, речника смерть — это отход парохода:

Ушёл корабль, опустел причал / Оставил нам любовь, печаль (1985, Новосормовское кл., Нижний Новгород).

Ряд метафор связан с концептом сердца, понимаемого как средоточие жизни:

Сердце погасло, будто зарница / Боль не притушат года / Образ твой вечно будет храниться / В памяти нашей всегда (2000, пос. Октябрьский, Борский р-н).

Сердце твоё было солнышком жарким / Жаркой до смерти всё время была, / Очи горели звездой самой яркой, / Лебедью белой по жизни плыла... (1984, с. Большое Козино, Балахнинский р-н).

Частотна и метафора живого сердца как дара памяти покойного:

Лучше бы вырвать нам сердце живое / И тебе, дорогому отдать / Чем обречь себя горькой судьбою / Жизнью скорбять и страдать (1982, с. Соколиха, Пильнинский р-н).

Но я молчу... Когда бы мог, родная / И сердце положил бы сверху роз (1963, с. Бармино, Лысковский р-н).

Эпитафии могут описывать **обстоятельства гибели**. Иногда такие тексты коротки («Несчастливая доля, несчастная я / Убило, малютку, машиной меня» — могила пятилетней девочки, 1958,

старое кл., Дзержинск), но обычно довольно длинные, например:

Какое великое горе / Внезапно постигла беда / Погиб мой любимый сыночек / От злодея, убийцы, врага / За грехи, мой видно, земные / Несчастьем господь наградил / Такого жестокого зверя / Он близка к себе допустил / Никогда никого не обидел / Милый супруг дорогой / За что тебя враг ненавидел / Милый супруг дорогой / И убийца тебе был знакомый / Но с хищною злою душой / Не жалел он детей твоих малых / И жизни твоей молодой / Нанёс он смертельные удары / По тебе, мой сыночек родной / И погиб мой невинный цветочек / Смертью ужасной такой / До чего молодёжь распустилась / Стало для их всё равно / Сменяли свободу и совесть / На это проклято вино / Среди белого дня убивают / И грабят прохожих людей / Детей сиротами оставляют / Без отцов и родных матерей <...> / Прошу я вас, верные судьи / Пощады врагу не давать / За кровь и за смерть моего сына / Жестоко врага наказать (1973, Чкаловск).

В 1992 г. в окрестностях Богородска была изнасилована и убита 10-летняя Илона Зайцева. Местная поэтесса Д. Вихарева опубликовала в «Богородской газете» 20 июня 1992 г. стихотворение, впоследствии перенесенное в неизменной форме на оборот монумента на Новом кладбище Богородска:

Аленький цветочек сорван был не в сказке / Рос под нашим небом, ждал тепла и ласки / И в семье родимой был святой иконой / Аленький цветочек — девочка Илона. / Майским днём разбужен городок наш сонный / Торопилась в школу девочка Илона / Но внезапно грянула страшная гроза / На Илону глянули хищные глаза. / Подлый Змей-Горыныч вырос на пути / Девочке Илоне некуда идти / Закружился вихрем бешеный поток / И не слышен людям тонкий голосок / Гадкая ручища тянется к цветку / Сети роковые злые силы ткнут / Мир волшебных сказок от неё далёк / Вмиг помят и сломан хрупкий стебелёк / По щеке струится прядочка волос, / А в глазах раскрытых застывал вопрос / Почему так рано божий свет погас? / Почему Царевич не пришёл, не спас? / И цветы, и травы смотрят на людей / Нет тебе пощады, каменный злодей / Ты ж, склонив головку прямо на восток / Спи, моя Илона, девочка-цветок.

Эпитафий с **религиозной тематикой** на послереволюционных кладбищах не более 10%; многие из таких текстов выдержаны в духе православных кантов. Они живописуют похоронно-погребальную обрядность:

Дорогая, ты спишь, а тебя убирают / В новый, совсем незнакомый наряд / Тихо монашки поют и читают / Тускло восковые свечи горят (1994, слобода Подновье в черте Н. Новгорода).

Ряд текстов содержит благочестивое наставление:

...Ничего не будет надо / В жизни вековой / Только помяните / Нас за упокой / Не стыдитесь, дети / Храмы посещать / Истинно молитесь / За родную мать / Не скупитесь, дети / Нищему подать / Вам господь за это / Вдвое может дать / Ваше подаенье / До господя дойдёт / Ваше поминанье / В рай меня введёт / Вам я не чужая / А родная мать / Мою любовь и милость / Не надо забывать / Господь вам не потерпит / Забудете вы мать / Он родное детище / Может у вас взять / Жалеть его вы будете / Молиться, подавать / И тогда помянете / Родительницу-мать / Родные мои дети / Молитесь за меня / Не останется господь / В долгу вам никогда (безымянная могила, с. Соломаты, Чкаловский р-н).

Об «обмирщении» советской эпохи свидетельствует то, что зачастую фраза «да святится имя Твое» из молитвы «Отче наш» применяется не к Богу, а к усопшему. «Алёнушка, да светится имя твоё» — такой вариант «светоносной» интерпретации молитвенной строки также нередок на наших погостах.

Примечания

¹ Русская стихотворная эпитафия. СПб., 1998 г. (Новая б-ка поэта).

² Результатом стала подготовка 2-томного издания «Нижегородский некрополь», публикация которого запланирована в серии «Нижегородские были», издаваемой поэтом, антикваром и меценатом О.А. Рябовым.

³ Здесь и далее в скобках указывается дата смерти.

⁴ В качестве источников материала упомяну также районные газеты (в первую очередь Богородский, Краснобаковский, Уренский р-ны), которые на протяжении десятилетия публикуют на 40 дней, години и годовщины кончин земляков их фотографии, сопровождающиеся самодельной лирикой, частично повторяющей бытующие на Нижегородчине эпитафии, частично являющиеся вариациями на религиозные темы.

⁵ См. публикацию более полного варианта этого текста как рукописного религиозного стихотворения в: Ветлужская сторона. Вып. 6: Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области. М.; Варнавино, 2005. С. 362—363, № 21.

С.Г. МАСЛИНСКАЯ (ЛЕОНТЬЕВА)

«ПО ПИОНЕРСКИ ЖИЛ, ПО-ПИОНЕРСКИ ПОХОРОНЕН»:

МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ ГРАЖДАНСКИХ ПОХОРОН 1920-х гг.

Похоронная обрядность — давняя тема этнографических и фольклористических исследований. Однако в большинстве своем эти исследования обращены к традиционному материалу, под которым по сложившейся традиции понимается похоронно-поминальная обрядность крестьянской общины. Впрочем, в последние десятилетия появились работы, посвященные «городским похоронам»¹, но объектом рефлексии, как правило, становятся все те же традиционные элементы, сохранившиеся в урбанизированной среде.

При этом очевидно, что современная похоронная практика (как в городе, так и на селе) гетерогенна, на протяжении прошлого столетия она претерпела значительные трансформации не только в силу внутренней ритуальной динамики, но и под воздействием внешних факторов, в частности экономических и идеологических. Влияние последних в фольклористике практически не изучено².

Одним из таких идеологических факторов, серьезным образом трансформирующим традиционный крестьянский обряд у русских, стало утверждение легитимности гражданской процедуры похорон в начале 1918 г., которое закрепило уже сложившуюся в первое десятилетие XX в. в среде рабочих практику гражданских и полугражданских похорон³.

В 1920—1950-е гг. церковные составляющие обряда были вытеснены (изменились набор ритуальных ролей, использование похоронной атрибутики и пр.). Этот процесс был инициирован властными структурами, весьма настойчиво проводившими антицерковную политику, в том числе и в отношении процедуры похоронного обряда. Агитация за «красные похороны» началась вскоре после выхода в 1918 г. январского декрета «О свободе совести, церковных и религиозных обществах»; публиковались десятки книг и статей в периодике под названием «Старый и новый быт», в которых разъяснялось, как хоронить «по-советски», распространялась и другая агитационная продукция. До 1950-х гг. фундаментальной методической базы у гражданской похоронной обрядности не было, но во вторую волну антирелигиозной кампании были созданы региональные Комиссии по

гражданским обрядам (например, в 1960-е гг. в Ленинграде). Среди прочего, «в 1964 году было принято постановление Совета министров РСФСР о разработке и внедрении в быт новых гражданских обрядов, в котором подчеркивалась важность создания обрядов гражданских похорон и повсеместного проведения гражданских дней памяти»⁴. Например, в 1970 г. Ленгорисполком утвердил новый порядок проведения гражданских похорон, была централизована вся система трестов похоронного бюро. По всей видимости, это постановление 1964 г. и стало новым толчком к развитию методической базы советской похоронно-поминальной обрядности⁵.

В 1960—1980-е гг. в большом количестве издается методическая литература⁶, содержащая как обзорное описание образцовых случаев гражданских похорон, так и инструкции по проведению «красных» похоронных ритуалов — и семейных, и общественно значимых (чиновников, деятелей культуры и пр.). Так, в одном из пособий подробно расписан «Порядок проведения обряда», включающий «Прощание с покойным», «Вывос гроба с телом покойного», «Траурную процессию», «Гражданскую панихиду», есть рекомендательные примеры проведения гражданских панихид «Похороны матери», «Похороны труженика»⁷. Обращает на себя внимание, что в подобных пособиях не встречаются описания или даже упоминания похорон детей. Составители методических пособий обходят травматичную тему детской смерти стороной. Возможно, что в этих изданиях сказывается послевоенная идеологическая установка: дети не должны гибнуть в мирное время, они — несозревшие члены советского общества, «умершие до срока», их не за что еще хвалить и превозносить, в отличие от престарелой матери или пенсионера-труженика.

Впрочем, в истории гражданских похорон в России была и другая точка зрения на детей. Речь идет об одной очень недолговечной, но весьма экстравагантной ритуальной практике: о случаях гражданских похорон **детей самими детьми, без участия взрослых** в 1920-е гг., точнее сказать в 1924—1925 гг. Именно в эти годы зафиксированы случаи, когда дети сами провожали в последний путь своих сверстников, в более поздний и в более ранний периоды свидетельств существования этой практики пока обнаружить не удалось⁸.

Сообщения о таких похоронах публиковались во взрослой и детской региональной периодике. Самые ранние описания, имеющиеся в нашем распоряжении, приходится на 1924 г. (газета «Брянский рабочий»⁹), со второй половины 1924 г. и в 1925 г. такие случаи обнаруживаются в пионерской газете «Ленинские искры». Последняя была органом Северо-западного бюро детских коммунистических групп (пионерских отрядов) и Ленинградского губкома РКСМ, в ней публиковались материалы из Псковской, Новгородской и Вологодской областей; на страницах газеты есть многочисленные свидетельства о том, что ее читали и в нее писали школьники со всего СССР. Газета «Брянский рабочий», выходящая с 1917 г., имела статус губернской газеты. Центральная же печать, как взрослая, так и детская, о случаях детских похорон не сообщала («Пионерская правда», выходящая с марта 1925 г., была печатным органом Московского комитета ВЛКСМ, но при этом городских материалов в ней мало).

Для прояснения ситуации о существовании реальной практики детских самостоятельных похорон необходимо учитывать тот факт, что в первый год издания газеты «Ленинские искры» (с августа 1924 г.) ее номера во многом состояли из заметок, написанных самими школьниками. Поэтому можно говорить, что некоторая реальная ритуальная практика за этими сообщениями стояла, была актуальна в детской среде и переживалась детскими корреспондентами — деткорами. Подтверждением тому служат фотографии 1924 г., на которых запечатлены такие похороны, эти фотодокументы хранятся в архиве Музея истории детского движения Московского городского Дворца пионеров (альбом о Доме пионеров на ул. Бакунинской, д. 4/6, он же Бауманский Дом пионеров). О широкой распространенности детского похоронного обряда речь не идет, тем не менее в описаниях церемонии, которыми мы располагаем, есть определенные стереотипные черты.

И в текстовой, и в визуальной фиксации детских похорон 1924—1925 гг. заметно акцентируется принадлежность участников ритуала к пионерской организации. Пионеры таким образом противопоставляются «отсталым неорганизованным ребятам», которые сами

СВЕТЛАНА ГЕННАДЬЕВНА МАСЛИНСКАЯ (ЛЕОНТЬЕВА), канд. филол. наук; Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств

не умеют организовать похороны. В нескольких случаях имена покойных детей не упоминаются, о смерти сообщается эмблематически: «умер пионер / умерла пионерка». Такая анонимность некрологических сообщений более свидетельствует о прагматических особенностях этих высказываний: уведомить о наличии похоронной практики «без попов» и «без взрослых», нежели оповестить о смерти конкретного ребенка.

В заметках 1924 г. речь идет о детях коммунаров и рядовых пионерах, умерших в результате несчастного случая или болезни. Внимание деткоров сосредоточено на ходе ритуала, который представлен как результат детской самостоятельности («живо собрались хоронить», получено «у родителей разрешение похоронить Лизу самим пионерам»). Ритуальные роли родителей, их значимость в сюжете похорон минимальна: они пассивны, полностью передают инициативу в руки товарищам покойного ребенка. В 1925 г. характеристика покойного становится более обстоятельной, факты его биографии трактуются как знаки приверженности большевистским идеалам, а смерть — как вылазка врага советской власти. Так интерпретируется гибель Коли Сарина от рук хулиганов в д. Антропшино Слуцкой волости Ленинградского обл., в нескольких номерах газеты излагается его «необыкновенная жизнь». Собственно биографический очерк о Коле Сарине — это один из первых пионерских некрологов; впоследствии, в начале 1930-х гг., этот жанр станет весьма популярным на страницах пионерской печати при сообщении о смерти детей-героев. Описание похорон Коли Сарина любопытно еще и тем, что в финале выводится фигура скорбящей матери, чего в предыдущие годы не было ни в одном из описаний, мать выступает в традиционной ритуальной функции — рыдает на могиле ребенка. Непосредственно после этой публикации в летнем номере газеты описание похорон уходит со страниц местной прессы. В начале 1926 г. в «Ленинских искрах» выйдет некролог Нюте Пинхенсон, девочке, умершей от воспаления мозга, но описание похорон уже не будет¹⁰ — каково бы ни было участие детей в похоронах девочки, о них газета не считает долгом сообщать. Короткая история похорон детей без участия взрослых закончилась в течение полутора лет. Остается вопрос, что вызвало к жизни столь экстравагантную ритуальную модификацию?

Традиция гражданских похорон стала складываться во второй половине XIX в. По мнению Н.С. Полищук, этому способствовали гражданские панихиды по литераторам, порой превращав-

шиеся в стихийные митинги (похороны Некрасова, Достоевского), но «красная» идеологическая составляющая появилась в гражданских похоронах, когда по всей стране хоронили жертв революции 1905 г. Именно в 1905 г. сложились основные этапы полноценного траурного ритуала: прощание и вынос, траурная процессия к месту погребения (многолюдная политическая демонстрация), песенное сопровождение при прохождении траурной процессии, митинг на кладбище с клятвой верности рабочему делу, коллективное поминовение погибших¹¹. Как показывает Н.С. Полищук, похороны-демонстрации часто проходили без участия священников, которые отказывались служить: например, священник из с. Малый Толкиш Чистопольского уезда Казанской губ. в конце октября 1905 г. отказался служить панихиду по павшим борцам, потому что «ему не приказано о таких людях молиться»¹². По справедливому замечанию исследовательницы, позиция священнослужителей могла повлиять на формирование похорон «без попов» даже в большей степени, чем атеизм в среде рабочих, который не стоит преувеличивать.

Дети 1920-х гг. в точности копируют взрослый красный похоронный обряд, воспроизводя и структуру, и набор ритуальных ролей (исполнители песен, траурные риторы и вакантные/нулевые роли — отсутствие священников), и колористическую гамму, и музыкальное сопровождение. У детей, живущих в крупных промышленных центрах, в частности в Ленинграде, был опыт наблюдения за публичными показательными похоронами революционеров.

Из громких случаев похорон «гаврошей» известна смерть ленинградского актера-агитатора Коти Мгебровачекана в 1922 г., который решением Петросвета был причислен к героям революции и похоронен на Марсовом Поле. Обстоятельства смерти ребенка стали частью городского фольклора о похоронах-демонстрациях и «нечистых местах» — о «Марсовом кладбище» в центре города.

Пожалуй, некоторую роль в формировании у детей образа «красных похорон» сыграли похороны «дедушки Ильича», широко освещавшиеся в детской периодической печати и пропагандистских брошюрах, хотя практика возникла несколько ранее смерти Ленина. Важен в этом контексте и фольклорно-литературный сюжет — «побег на похороны к Ильичу»¹³ — дети принимают самостоятельное решение об участии в похоронах. Впечатления от них с подробным описанием траурной процедуры также широко публиковались и передавались из уст в

уста (об этом сохранились нелукавые свидетельства детей тех лет). Заметим, что зафиксированная в 1924 г. детская игра «Похороны Ленина» тоже представляла собой проигрывание гражданских похорон¹⁴. В этом контексте вспоминается традиционная детская игра «в похороны», бытовавшая как в деревенской, так и в городской среде, в частности в рабочих кварталах, — например, «похороны таракана»; в описываемый период известны случаи переименования этой игры под «красные похороны». Такую практику игры «в похороны» описывает Ю.И. Фаусек еще в 1922 г.: «Хоронят тараканов в коробочке из красных лоскутков и бумажек — жертв революции. Один несет камень на веревке, имитируя кадило. Другой подходит к нему и говорит: "У нас гражданские похороны, попов не надо"»¹⁵. Так гражданская обрядность в игровой форме приживается в детской среде.

Другой причиной, в какой-то мере объясняющей возникновение пионерских похорон, являлась социальная ситуация рассматриваемого периода: детская смерть была в эти годы повсеместным и повседневным явлением¹⁶. Привычность и обыденность смерти могла подтолкнуть социально активных детей (естественно, при поддержке взрослых — например, вожатых) сыграть в детскую роль ритуальных специалистов. Свидетельством тому случай похорон в скаутской среде Москвы: дети в том же 1922 г. примеривали на себя активные ритуальные роли на похоронах своего старшего товарища Коли Фатьянова. Эти похороны не были самостоятельными детскими, но удельный вес детской активности был в них весьма велик: дети организовали почетный караул, участвовали в выносе гроба, гражданской панихиде, помогали отвозить гроб. Описание этих похорон представлено в личном дневнике В.Г. Яковлева, который, будучи скаутом, принимал в них непосредственное участие. Завершая свой рассказ, В.Г. Яковлев пишет о том, как отвезли гроб на вокзал: «Я опять попал в почетный конвой. Гроб несли на вокзал на руках. Принесли, поставили гроб в вагон и сам вагон украсили венками. Я нарисовал на нем несколько скаутских значков. Обратное мы всем ЗАС'ом шли строем в Замоскворечье»¹⁷. Случай похорон Коли Фатьянова представляет собой полугражданские похороны (с участием священника), тем не менее эти похороны демонстрируют, как постепенно складывалась детская самостоятельность, и, заметим, складывалась она в скаутской среде — непосредственной предшественнице пионерского «нового быта».

И всё же решающее значение в возникновении этой практики, думается, сыграло новое общественное представление о роли ребенка в молодом советском государстве, энергично навязываемое детям: именно на 1924—1925 гг. пришлось формирование пионерского движения с его идеями об особом ребенке-пионере. Этому ребенку в педагогическом и политическом дискурсе приписывались небывалые полномочия, в том числе по причине пересмотра внутрисемейных ролей¹⁸. Один из популярных лозунгов 1920-х гг. — «Пионер, усиль работу в семье!»¹⁹. Реализуя его, пионеры должны были «вычищать» в своей семье черты старого быта: «Правда, старый быт уже дал трещины и из этих трещин вылезает новое революционное — октябрины, комсомольская свадьба, гражданские похороны и т.д., но все же это еще только первые, только появляющиеся ростки нового быта»²⁰. И в визуальной продукции (плакаты, листовки и т.п.), и в периодике, и в детской литературе этих лет часто встречаются сюжеты о том, как пионеры перевоспитывают родителей. В крайнем своем проявлении новая модель детства включает возможность для детей выступить в роли взрослых участников похоронного обряда: если «дети всё могут лучше, чем взрослые», то и хоронить они могут тоже. Впрочем, недолговечность этой практики показывает, что взрослые довольно быстро отказались от легитимизации «самодеятельных детских похорон», которые остались в истории похоронной обрядности затейливым экспериментом. В пионерской периодике перестали «рекламировать» пионерские похороны, в последующие годы известия о смерти детей (например, пионеров-героев) могли сопровождаться описанием их похорон, но речи о детской самостоятельности и самодостаточности не шло.

И действительно, похоронная обрядность у русских не предусматривает самостоятельности детей в оформлении перехода из мира живых в мир мертвых, но в определенных исторических условиях это оказывается возможным, такая валентность в обряде обнаруживается. Конечно, за границами пионерских похорон остаются случаи, когда дети-сироты брали на себя ритуальные функции, чтобы похоронить (закопать) родителей, или дети-мешочники вынужденно хоронили своих товарищей, погибших в пути от болезней или в результате несчастных случаев. С пионерскими похоронами ситуация принципиально иная — взрослые делегируют особым детям, членам пионерской организации, ритуальные полномочия, сознательно устраниваются и, более того, фиксируют на



Пионерские похороны. 1924 г. Фотографии из архива Музея истории детского движения Московского городского Дворца пионеров



фотопленку детскую самостоятельность, а затем извещают о таких похоронах через периодическую печать.

В короткий момент — в 1924—1925 гг. — в момент серьезной (в других терминах: авангардной) трансфигурации социальной структуры ребенок получает возможность не просто поиграть в похороны, примерить на себя ритуальную роль, но и выступить полноценным организатором обряда, т.е. в той взрослой роли, которая, казалось бы, для детей

традицией не предусмотрена. Таким образом, пионерские похороны демонстрируют подвижность и гибкость традиции, показывают, как традиционные практики могут эксплуатироваться для освоения новых социальных статусов и соотношений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Похороны пионера

В семье беспартийного советского служащего Сафронова в Дятькове умерла трехлетняя дочь.

Хоронили ее пионеры с музыкой без попов (Брянский рабочий. 1924. 6 янв. № 5. С. 3).

Похороны пионера.

4 марта пионеры г. Брянск хоронили преждевременно умершего из их среды Леонида Захарова. Вместо духовного песнопения и религиозного дурмана пионеры с красными знаменами и пением революционных песен отдали последний долг умершему товарищу.

Не слезы над могилой, не уныние, а твердый шаг вперед к светлому будущему, — так сказал пионер, выступая у свежей могилы товарища. *Перец* (Брянский рабочий. 1924. 30 марта. № 74. С. 3).

Комсомольские похороны

16-го мая в селе Хотылево Бежицкого уезда состоялись похороны комсомольца Максима Котова, случайно убитого лошастью. Хоронили без попа. Для похорон бежицким укомолом был выслан оркестр.

В похоронах принимало участие все население деревни и близ лежащие комсомольские ячейки. Кроме того, приехало несколько рабфаковцев-шефов и представитель укомола.

Похороны произвели большое впечатление на крестьян.

— Эх, и молодцы комсомольцы, и хоронят по-своему — говорили крестьяне. *Бедный* (Брянский рабочий. 1924. 29 мая. № 121. С. 5).

Без попов обошлись

23-го сентября, в день наводнения, попала под трамвай пионерка отряда «Коминтерна» Лиза Боровкова. Со слабыми признаками жизни ее отвезли в Обуховскую больницу, где она и умерла.

— Эх! Без попов похоронить бы, — подумали пионеры, — да у Лизы родители не согласны. На выручку ребятам пришел Вася Калинин — вожатый отряда. После долгих усилий он достает у родителей разрешение похоронить Лизу самим пионерам.

Сказано—сделано.

Благодаря 3-ей табачной фабрике, купили венки и материю для обивки гроба. У фабзайчат достали духовой оркестр.

На другой день ровно в 12 час. дня пионеры двинулись к Обуховской больнице, а оттуда стройными рядами с красным гробом шли к Волкову кладбищу.

На кладбище заиграли похоронный марш. Пионеры по очереди отдали последний салют умершему товарищу.

Не в саване, а в пионерской форме с красным галстуком похоронили мы нашу сестру. *Деткор С. Перчук* (Ленинские искры. 1924. № 6. С. 2).

Последний долг товарищу

У нас в 45-ом отряде при Горводе умер пионер. Живо собрались ребята его хоронить. Сделали венок из живых цветов. Выстроились в ряды и со знаменами и барабанами проводили его гроб на кладбище.

Там маленький пионер сказал речь. И без всякого церковного пения и ладана отдали пионеры свой последний долг своему товарищу.

Спи спокойно, маленький пионер: за дело, к которому ты стремился, станут тысячи юных пионеров. *Пионер 45-го отряда Тася Бурак* (Ленинские искры. 1924. № 15. С. 2).

Красные похороны

Солнце повернуло к западу, ласково грея весенними лучами землю... Стройные ряды пионеров и комсомольцев медленно шагают по направлению к кладбищу.

Мерно бьют барабаны... Впереди красный гроб с преклоненными над ним знаменами и окруженный венками.

Умер примерный в работе пионер-комсомолец — Павлуша Лайданен.

Кладбище... Солнце скрылось за горизонтом.

Последний долг и слово дорогому товарищу от пионеров — клятва продолжать то дело, за которое боролся Павлуша.

Гроб опускают в могилу... Траурно тихо бьют барабаны. Играет оркестр... Комья земли посыпались на крышку гроба... Последнее прощание всех товарищей...

Умер Павлуша Лайданен... Зарыт Павлуша Лайданен...

И много осталось таких же, как он красношеек, много осталось комсомольцев, которые будут упорно и твердо продолжать частицу начатого его дела. *Деткоры Зина и Саша (Петергоф)* (Ленинские искры. 1925. № 16. С. 1).

По-пионерски жил, по-пионерски похоронен

Как необыкновенна была жизнь Коли для крестьянских ребят, так и его похороны были необычны для деревни. Хоронили без попов и гнусавых молитв.

Хоронили по-пионерски (выделено в тексте. — С.Л.). Все окрестные отряды пришли отдать последний долг павшему товарищу.

И когда склонились знамена, звуки оркестра пересилил только безумный крик матери, потерявшей единственного сына — свою будущую опору, свою смену (Ленинские искры. 1925. № 23. Передовая).

Примечания

¹ См.: *Шевченко В.Ф.* Похоронные и поминальные ритуалы // Современный городской фольклор / Под ред. А.Ф. Белоусова, И.С. Веселовой, С.Ю. Неклюдова. М., 2003. С. 391—408.

² В других дисциплинах такие попытки предпринимаются — ср., например: *Орлова Г.А.* Биография (при)смерти: заметки о советском политическом некрологе // *Неприкосновенный запас*. 2009. № 2 (64); *Рейтблат А.* Некролог как биографический жанр // *Биография вне шаблона*. СПб., 2006. С. 3—10.

³ *Полищук Н.С.* Обряд как социальное явление (на примере «красных похорон») // *Советская этнография*. 1991. № 6. С. 25—39;

Она же. Обычаи фабрично-заводских рабочих Европейской России, связанные с производством и производственными отношениями (конец XIX — начало XX вв.) // *Этнографическое обозрение*. 1994. № 1. С. 73—90.

⁴ *Руднев В.А.* Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979. С. 177.

⁵ Там же. С. 176—182.

⁶ *Лисавцев Э.И.* Новые советские традиции. М., 1966; *Кампарас П.П., Закович Н.М.* Советская гражданская обрядность. М., 1967; *Кобецкий В.Д., Савельев С.Н.* Становление советского образа жизни и преодоление религиозного быта // *Социально-философские аспекты критики религии: сб. трудов*. Л., 1979. С. 28—39; *Уринович Д.М.* Обряды: за и против. М., 1975; *Суханов И.В.* Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976; *Лопаткин А.Р., Фурсин И.И.* Социалистическая обрядность и ее роль в атеистическом воспитании населения. М., 1979; *Руднев В.А.* Советские праздники, обряды, ритуалы. Л., 1979; и др.

⁷ Похороны // *Социалистическая обрядность* / Сост. М.Д. Довбуш, Н.М. Закович, П.И. Косуха, В.А. Перунов. Киев, 1985. С. 316—330.

⁸ Я оставляю в стороне 1930—1940-е гг., период достоего мирного и военного героизма, так как в эти десятилетия «пионерские похороны», когда дети хоронят детей, уже не практиковались, предание усопших детей земле, их перезахоронение (например, послевоенные перезахоронения пионеров-героев) организовывались и контролировались взрослыми.

⁹ Брянск в 1924 г. — губернский город, в губернии 2 млн. чел.

¹⁰ Памяти Нюты Пинхенсон // *Ленинские искры*. 1926. № 9. С. 2.

¹¹ *Полищук Н.С.* Обряд как социальное явление...

¹² Там же. С. 36.

¹³ *Яльцев П.* К Ленину. М., 1925; *Панев Г.* Ленин великий вождь. М., 1925; *Дорохов П.* Как Петунька ездил к Ильичу. М., 1925; и др.

¹⁴ Дети дошкольники о Ленине. М., 1924.

¹⁵ *Фаусек Ю.* Дети: [Очерк] // *Россия*. 1922. № 1[3]. С. 18—19.

¹⁶ *Жиромская В.Б.* После революционных бурь: население России в первой половине 1920-х годов. М., 1996. С. 6—24.

¹⁷ Архив Музея истории детского движения МГДД(Ю)Т, материалы личного архива В.Г. Яковлева.

¹⁸ Пиком и одновременно последним достижением этой пропаганды станет проект 1932 г. «Павлик Морозов». См. об этом: *Келли К.* Товарищ Павлик. Взлет и падение советского мальчика-героя. М., 2009.

¹⁹ Карельская коммуна. 1923. № 80. С. 6.

²⁰ Пионер и семья. Ульяновск, 1924. С. 8.

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД НА СЕВЕРНОЙ ДВИНЕ

В июле 2009 г. отделом древнерусской литературы совместно с отделом русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН была организована экспедиция в Верхнетоемский и Красноборский р-ны Архангельской обл. с целью изучения фольклорно-археографической традиции Северной Двины¹. В экспедиции участвовали сотрудники ИРЛИ РАН, РГПУ им. А.И. Герцена, Государственного Русского музея: А.Б. Бильдюг (руководитель), Т.И. Александрова, А.Ю. Балакин, А.И. Васкул, Д.С. Нацевская, А.Н. Власов, Е.А. Дорохова, Я.В. Зверева, Т.Б. Карбасова, И.В. Козлова, Л.Б. Репина, А.А. Савкин².

Выбор места был обозначен в первую очередь археографическими интесами³, однако эти районы Северной Двины представляли значительный интерес и для фольклористов. В Красноборском, Верхнетоемском и Виноградовском р-нах в 1960—2000-е гг. в разное время работали фольклористы из Пушкинского Дома, Института этнографии АН СССР, МГУ, Поморского государственного университета, Сыктывкарского государственного университета. Часть записанных материалов стала основой книг и статей⁴, другие материалы хранятся в архивах⁵. Районы верхнего и среднего течения Северной Двины также привлекали фольклористов и этнографов тем, что они были населены старообрядцами. Однако по результатам экспедиции 2009 г. можно сказать, что в исследуемых районах современные потомки старообрядцев придерживаются тех же обычаев, что и остальное население, хотя и вспоминают некоторые особенности, характерные только для старообрядцев.

В экспедиции 2009 г. были записаны старинные лирические песни и песни литературного происхождения, сказки, былички, заговоры, наигрыши на гармошке, частушки, загадки, свадебный и похоронно-поминальный обряды. Данная публикация посвящена современной состоянию похоронно-поминального обряданости Верхнетоемского р-на, по которой был собран наиболее богатый и интересный материал⁶.

На Северной Двине, как и на территории большинства регионов России, хоронить было принято на третий день, это отмечали почти все информанты: «Хоронили на третий день, надо было, чтоб три дня дома лежал» [1]; «Ночи-то две всё женщины говорили, что надо ночевать покойнику дома» [2]. Одновременно существовал запрет на похороны в поне-

дельник, и если третий день после смерти выпадал на понедельник, то старались похоронить на второй: «Все раньше говорили, что в понедельник не хоронят, так, например, в субботу если умер, так стараются в воскресенье захоронить» [2]; «А сейчас, батюшка говорит, для покойника нету запрету <...> в любой день можно хоронить <...> Раньше поверье было, что в понедельник не хоронят, и сейчас еще некоторые не хоронят в понедельник» [3]. Согласно единичной записи от старообрядца, в их среде покойников хоронили на следующий день после смерти: «Она [бабушка] умерла-то часов в 11—12 дня, на завтра все организовали и похоронили. [А не было такого, что две ночи покойный должен дома пролежать?] Нет, здесь такого не было [Это у старообрядцев именно такого не было?] Нет, нет, не было» [4]. Но поскольку эти данные при опросах не подтвердились, можно предположить, что бабушка умерла в субботу, ее похоронили на следующий день, чтобы не хоронить в понедельник, а запомнивший это внук решил, что хоронить на следующий день было общим правилом старообрядцев. Вспоминали и то, что раньше было отдельное старообрядческое кладбище, но традиция хоронить староверов отдельно прекратилась уже давно: «Хоронили раньше отдельно староверов, за рекой было кладбище, но мы уже вместе хоронили» [4]; «Раньше, говорят, давно-то было староверское кладбище отдельно, а теперь всех на одном» [5]. Если на похороны ждали родственников, то могли хоронить и позже: «Мужа пять дней не хоронили, так как брата его ждали из Германии» [1].

Ни в коем случае нельзя было оставлять покойного на ночь одного в доме, на это указывали многие информанты; некоторые добавляли, что нельзя оставлять пустую вырытую могилу: «Одного покойника не оставляли, обязательно кто-то должен с ним быть» [2]; «Покойника одного не оставляют, так говорят, могилу выкопану тоже не оставляют пустую, другой раз мало ли покойника еще не подвезли, а могила выкопана — нет, могилу нельзя оставлять [А почему?] Не знаю, так уж это повелось» [5].

Большинству информантов был известен запрет на обмывание покойного родственниками: «Обмывать приглашают <...> у меня вот сватья, Людмила мама, ходила всё, звали её, хоть ночью, помрёт человек, так через два часа надо обмывать <...>. Нельзя, говорят, родственникам-то самим» [6]; «Обмывать тоже нанимают чужих, обязательно крещёных» [7].

Воду, которой обмывали, обычно выливали под «передний», или «большой», угол дома; касательно использования мыла встречались разные варианты: «Тряпки сжигают. Воду выливают под передний угол. Мыло прибирают и дают вымыться мужу, чтобы не бил жену. И приговаривают: "Как покойник лежит, не шохнется, не шелохнется", так и вот ты не дерись, ничего там» [8]; «Воду надо выливать под большой угол, а мыло, я слыхала, оставляют, у кого болят ноги, этим мылом моют. У кого вот болят, так, говорят, этим мылом помыть — не заноят ноги — у покойника не ноют» [3]; «Воду под большой угол. А тряпки в печь. Мыло в гроб клали» [9].

Отмечали, что старики обычно готовили одежду заранее, в противном случае хоронили просто в той одежде, что получше. В гроб клали стружку, вату, полотно, обязательно «умиральную» подушечку. После обмывания надевали крестик; украшений в гроб класть было нельзя. В единичной записи отмечено, что в гроб надо положить расческу или гребенку: «Обязательно гребёнку в гроб ложат, если не положишь гребёнку, то они приходят и говорят: "Почему нас не расчёсываете?"» [7]. Однако при дальнейших опросах этот обычай не подтвердился, возможно, информантка усвоила этот обычай за пределами локальной традиции Северной Двины, так как в молодости жила в других районах Русского Севера.

Все информанты сходились в том, что одевать покойного надо обязательно в светлую одежду: «Хоронят всё в светлом <...> стараются, чтобы ново было всё <...> летом так в туфлях или в тапках, а зимой так валенки одевают» [6]. Чаще всего это объяснялось просто тем, что так было принято, но встретились и развернутые объяснения: «Так я слыхала, что одну захоронили <...> в каком-то, ну цвет красный — не красный, в таком. И матери приснился сон: дочка [говорит]: "Мама, почему меня в том платье повалили, я стояла на солнышке, пока не выгорело платье", ну так вот» [3]. Другая информантка говорила, что ей самой снилась покойная родственница, похороненная в темном: «Как-то во сне приснилось <...> сватья будто наша кабысь за мной гоняется. "Ой, — я говорю, — бабушка, там хорошо ли худо жить-то?" — "Да, — говорит, — вам-то что тут". Так вот говорят, в чёрном повалят покойника, да так ещё столько дождём омывает, пока не побелеет одежда, вот чего ещё <...> мне так эта бабка сказала» [5].

Причитать по покойным на Северной Двине принято не было. Нам встретилось единичное воспоминание о том, что свои над гробом приплакивали: «Куда ты пошел, на кого ты меня оставил, как я жить-то буду», — так причитывали, если близкий человек <...> слышали» [3]. Большинство же информантов говорили, что причитаний по покойным в их местности не было: «По покойным не слышал, как голосили <...>. Перед свадьбой раньше голосили, слышал» [4]. Однако было распространено (особенно на левом берегу Северной Двины и, по всей видимости, значительно меньше — на правом) чтение над покойником текстов духовного содержания, ср. текст, записанный на левом берегу: «У нас тут женщина есть, вот раньше Мария Григорьевна, она ходила по покойникам, у нее такая запись, все сидят около гроба <...> а потом она: "Ну ладно, хватит, давайте прощаться и надо вынести", и вот она начнёт так, у ей какая-то записочка такая есть, ну я все-то слова не знаю, она как-то: "Ну вот скоро закроется крышка и ты не увидишь солнышка, и уйдёшь, и ой как тоскливо будет там". Это с умершим когда прощаются. Они придут и говорят такие слова: "Вы-то к нам придёте, а мы уже не придём, ой как тяжело, тяжело" <...>, а свои-то такие слова услышат, так ещё больше жалче человека-то» [7]. Этот обычай был отмечен и на правом берегу, в Нижней Тойме, но именно как характерный в первую очередь для жителей противоположного берега: «Никто ничё ни причитал, ну, Богу молились, умрут — так ходили, у нас одна женщина читала, так молились. [Что за женщина?] Умерла, нету уже, Зоя Васильевна, она по книжке читала всё, вот "Отче", да "Богородицу", за упокой. <...> Над гробом, уже хоронить повезут так вот... у нас не читают, на той стороне читают: на Пучуге там да в Афанасьевском читают» [6]. Судя по данному рассказу, можно предположить, что когда-то в Нижней Тойме была женщина, которая читала над покойными, а после ее смерти читать там стало некому, в то же время местным жителям известно, что на другом берегу традиция чтения над покойным жива и устойчива. Однако и в Афанасьевском эта традиция была охарактеризована как недавняя: «Не так давно ещё стали читать, раньше не было, а не так давно вот уже читают, вот до батюшки, у нас пока батюшка не был, читали, читали. [А кто читал?] Женщины такие, верующие женщины <...>. У меня где-то есть это, она как стих, стишок такой по покойнику-ту. <...> Ну как сказать, она не молитва-то, но причитывают, читают ему вот, когда

его, ну уже соберутся все так [2, 3]. (В.В. Агафопудова нашла листок со стихом, который читают покойному, и дала нам его скопировать.)

Отмечали, что дома покойник должен был лежать на лавке, ногами в красный угол, к образам: «Его [покойника] клали, если мужик по этой лавке под образа, а женщину по той лавке <...>. Потом так развернут и ногами понесли» [3]. Гроб из дома всегда выносили ногами вперед. При этом фиксировались запреты родственникам нести гроб («Гроб свои не носят, чужих нанимают» [7]; «Вот, говорят, нельзя сыновьям выносить батька в гробу из дому <...> если понесут сын или кто: "Уйди, уйди, уйди. Уйди, тебе нельзя!" — старухи говорили» [3]) и — реже — зарывать могилу: «Свои тоже не зарывают, свои лопаты не берут, соседи знакомые зарывают» [1].

Большинство информантов отмечали, что после того выноса гроба последний выходящий должен крепко хлопнуть дверью. Это могло объясняться следующим образом: «А ещё покойника-то вот когда выносят, гробик-то, так тоже <...> три раза хлопают дверями. Только вынесут из избы-то, скажем, так сейчас дверью-то — раз, второй — три раза крепко-крепко хлопнут <...>. Это такая примета, наверное, чтоб люди больше не умирали, не знаю, девочки, не знаю. Крепко хлопали дверями, крепко, три раза хлопали дверями» [1]; «Когда гроб выносили, то надо три раза дверью стукнуть за покойным <...> чтобы обратно, может, не пришёл» [9].

По дороге на кладбище гроб кладут на сено. Раньше гроб на кладбище везли на лошадях, теперь на машинах, но сено все равно считается обязательным элементом: «Машина придет, сено положат, потом выносят гроб, на сено гроб ложат» [10]. По единичной записи, вслед за гробом бросают пихтовые ветки: «У нас так — гроб кладут на сено, кто на коврик, а у нас всё на сене. Берут лапки эти пихтовые, и вот как повезут, бросают эти лапки. [Куда?] На дорогу» [6]. В землю гроб теперь опускают чаще всего на веревках, но некоторые информанты вспоминали, что раньше было принято опускать на полотенцах: «Опускают на полотенцах, ну кто и на верёвке, а так, у кого старинные были полотенца длинные... сейчас-то какие полотенца, сейчас на полотенце-то и не опустишь, длинные ведь надо» [1]. После того как гроб опущен в могилу, сначала родственники, а потом и все пришедшие на похороны бросают по горсточке земли, прежде чем могилу начинают закапывать. В редких случаях информанты добавляли, что еще до этого родственники бросали носовые платки: «Носовые платки кидают родственники. Там со стороны никто

не бросает, только родственники» [6]. На обратном пути с кладбища останавливались и сжигали сено, на котором везли гроб: «И вот гроб-то лежал на сене, и это сено останавливаются на большой дороге, как выедут с кладбища, и жгут, сено сожгут, тогда поехали домой» [6]; «Когда обратно ехали, так сено было положено на сани — скинули и сожгли. [Прямо на дороге?] На дороге, это уж обычай такой <...>. Хоть на лошадях так тоже на дороге жгли, теперь на машинах то же» [10].

Те, кто остался в доме, должны были за время похорон вымыть полы, накрыть стол, приготовить специальные небольшие полешки и сложить их в поленницу у крыльца к возвращению хоронивших. По возвращении с кладбища, прежде чем войти в дом, каждый должен был взять из этой поленницы одно полено, войдя в дом, положить его к печке: «Обязательно полешко дров обязательно несут, к печке ложат: "Полешко в печь, а тоска с плеч". [А откуда его берут, это полешко?] А приготовлено, всегда должно быть приготовлено <...> где-нибудь у входа лежит и все идут и к печке ложат» [5]. Некоторые информанты добавляли, что еще берут с кладбища горсточку земли, причем относительно того, что делают с землей, встречались разные варианты ответов: «Люди приходят, руки моют, вытирают, полено берут и несут к печке. [А для чего полено?] Я не знаю, для чего-то надо: "Дрова в печь, тоска с плеч", — приговаривают. Берут земельки с кладбища, тоже земельку <...> и "Земля в печь, тоска с плеч", — приговаривают» [6]; «У дверей приносит, хозяйка дров приносит, и эти, кто идёт, заходит в дом, и каждый несёт полено к печке. Зачем ложат? Чтобы печаль сжечь — не горевать, а потом это в умывальник земли ложат с могилы песку немножко <...> умываются этой водой» [7]. Такое объяснение (полено приносят, чтобы меньше горевать) было стандартным, однако в единичной записи встретилась другая любопытная мотивировка: «Домовому сказать, что вот мы приходим и говорим вот ему, там Маргариты нет. Домовому просто берёшь полено и бросаешь громко: "Маргариты нет!" [Это куда? в печь?] На пол <...>. А потом сжигают как обычно. [Это каждый должен подойти?] Каждый» [11].

Вывыв руки и положив к печке полену, все садятся за поминальную трапезу. Специфических региональных особенностей поминальной трапезы нами замечено не было; как и в большинстве русских сел, на стол обычно ставили кутью, старались, чтобы были блины, обычно добавляли, что угощали чем могли: «Кутью, блины, но не у всех бывает это, кто богатый так делает это всё,

кому-то, может, некогда или некому, и так садятся за стол и всё» [6]. В первую очередь, садясь за стол, наливали рюмочку для покойного: «С похорон приедут — сначала кто умер, так тому наливают стопочку или рюмку ли. [И это на столе потом стоит?] Да, а потом убирают, на 9-й день опять и на 40-й день опять, не выливают никому, 40 дней пройдет, и уже потом больше не наливают. [А когда еще поминки устраивают?] потом годовщина вот будет, тоже не наливают уже» [6]. Поминать собирались на 9-й и на 40-й день, потом на годовщину. Вспоминали, что старожилы раньше собирались молиться еще и на 20-й день, но современные верхнетоемцы на 20-й день уже не собираются. Рюмку после поминок не выливали; на 9-й и 40-й день, если вина в ней было мало, то принято было доливать, а после 40-го дня оставляли рюмку, пока вино не высохнет: «[А вот рюмочка, которая для покойного стояла на столе потом?] Она до 9-го дня стоит. [Где стоит?] Куда поставят, в серванте, потом 9-й день пройдет, на 40-й её опять ставят, опять доливают, и потом опять поставят, а до годовщины ведь она... не, до годовщины-то не стоит, потому что она всё равно там потихоньку высыхает. [Ее вообще не выливают?] Не, не выливают [2, 3]; «Потом эту рюмочку ложат на икону, пока это вино не высохнет» [7].

Кроме 9-го и 40-го дня и годовщины в Верхнетоемском р-не было принято обязательно поминать на Троицу: «На Троицу мы сначала ходим на могилы. У нас вся деревня... даже вот пустая деревня бывает <...>. С утра, часов в 10 собираемся, берем с собой еду <...> первую рюмку наливаем умершему, на рюмочку бутербродик <...> ну печенье, конфеты там <...> обязательно крупу надо сыпать» [7]. Все информанты отмечали, что на могилу в поминальные дни обязательно надо приносить крупу, а остальные продукты (конфеты, пироги, яйца) произвольны: «Пшеница берут. [Прямо на могилу его насыпают?] Нет, нет, возле могилы» [6]. «Носили еду, у кого какая есть <...> пшено да рис, раньше-то ячмень клали на столик, столики есть ведь у могилки, на столик насыплют. [На столик?] И на могилку сыплют, скажут: "Сюда летают ангелы". <...> А на могилку сыплют, на голову не сыплют, вот туда к ногам, где крест, туда, голова-то тут, и приговаривают: "Не сыпьте на голову — птицы выключают глаза"» [2, 3].

Примечания

¹ Экспедиция проходила при поддержке РГНФ (грант «Рукописно-книжная и фольклорная традиции Северной Двины (экспедиция в Красноборский, Верхнетоемский и Виноградовский районы Архангельской области)» № 09-04-18032е). Экспедиция в Виноградовский р-н проходила зимой 2010 г.

² В экспедиции в Виноградовский р-н также принимали участие Д.В. Агафонова, А.Г. Бобров, Н.Г. Комелина.

³ См. об археографических результатах экспедиции: *Бильдюг А.Б., Бобров А.Г., Власов А.Н., Карбасова Т.Б.* Экспедиция на Северную Двину в 2009 и 2010 годах // Вестник РГНФ. 2010. № 4 (61). С. 155—165.

⁴ Например, по результатам экспедиций 1960-х гг., проводившихся сотрудниками сектора народного творчества Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР (Т.И. Орнатской и В.В. Митрофановой) совместно с группой студентов Архангельского педагогического университета под руководством Л.В. Федоровой, был издан сборник материалов: Народное творчество Северной Двины / Сост. и вступит. ст. В.В. Митрофановой и Л.В. Федоровой. Архангельск, 1966. Результаты экспедиций института этнографии АН СССР легли в основу части статей сборника: Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995.

⁵ Например, коллекция 403Ф Фонограммархива ИРЛИ РАН сформирована на основании звукозаписей, сделанных в Верхнетоемском, Виноградовском и Холмогорском р-нах Архангельской обл.

⁶ В ходе экспедиции в Верхнетоемском р-не были обследованы сельские поселения: Верхняя Тойма, Нижняя Тойма, Афанасьевское, Пучуга. За помощь в подготовке публикации выражаю отдельную благодарность коллегам по экспедиции: А.Б. Бильдюг, А.В. Васкул, Я.В. Зверевой, Д.С. Нацевской.

Список информантов

1. Раиса Михайловна Костыльёва, 1926 г.р., Нижняя Тойма, д. Бурцевская.
2. Галина Алексеевна Малахова, 1931 г.р., Афанасьевское, д. Вознесенское.
3. Валентина Васильевна Агафопудова, 1930 г.р., Афанасьевское, д. Вознесенское.
4. Николай Васильевич Третьяков, 1937 г.р., Нижняя Тойма, д. Наволоцкая.
5. Фаина Александровна Сивкова, 1932 г.р., Нижняя Тойма, д. Аввакумовская.
6. Антонина Ивановна Лобанова, 1930 г.р., Нижняя Тойма, д. Красногорская.
7. Тамара Александровна Истомина, 1929 г.р., Афанасьевское, д. Кондратовское.
8. Валентина Васильевна Ермолина, 1937 г.р., Афанасьевское, д. Алексеевская.
9. Анна Федоровна Мальцева, 1926 г.р., Пучуга, д. Мальцевская.
10. Анна Ивановна Третьякова, 1929 г.р., Нижняя Тойма, д. Красногорская.
11. Нина Ивановна Милованова, 1944 г.р., Нижняя Тойма, д. Нижний Ручей.

И.В. КОЗЛОВА, канд. филол. наук;
Российский гос. пед. ун-т
им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)

ПРОВОДЫ В АРМИЮ НА ХЕРСОНЩИНЕ

В сентябре 2011 г. в экспедиции «По следам Павла Чубинского», организованной Институтом искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (ИМФЭ) в Днепропетровскую и Херсонскую области, в городке Высокополье Херсонской обл. мне посчастливилось зафиксировать детальное описание подзабытого уже на Украине да и в других славянских странах традиционного обряда проводов в армию. Хорошей сохранности обряда мы обязаны интересу к народной культуре заведующей краеведческим музеем Высокополья Г.А. Зикрач, которая среди жителей города нашла людей, помнящих традиционные обряды. До наших дней Галина Афанасьевна и ее подруги Л.Ф. Михеева и Н.И. Лаханская принимают участие в обряде проводов в армию и исполняют традиционные свадебные песни на современных свадьбах¹.

Проводы начинались приглашением на *виражання*: мать перевязывала рекрута рушником, а невеста — красной лентой; рекрут со своим другом ходил по селу и созывал родных и знакомых: «[МЛФ:] Як виряджали в армію — тоже гукали на виражання із дружкою, він ходє з другом своїм. Ходє попід хати і всіх гукає на виражання. Він ходє через'язаний. Мати перев'язала його рушником, лентою. [ЗГА:] Лентою — наречена. [ЛНИ:] Да, червоною лентою. А мати — рушником. В дорогу далеку рушник давала. Так же ж. Він ходє, приглашає на виражання на вечір. Це так раніше було». Такое приглашение сходно с приглашением на свадьбу, оно свидетельствует о проводах в армию как об обряде перехода, маркируя первый этап лиминального периода — подготовку к переходу. Такое же действие зафиксировано и в конце XIX в. на Полтавщине: «Рекрут сам приглашает к обеду родичей, крестных, соседей, товарищей, как молодой; место его за обеденным столом такое же, как молодого — на покути» [3. С. 81].

Заняв место за столами, гости говорили пожелания будущему солдату, а затем собирали рюкзак: «Интересно ще. Оце пов'язали і сіли за столи. І там кожен бажає — наливають. І знову налили, ідять. А потім уже підходит час, що треба збирати рюкзак. Підходять і починають старші диктувати. Перевіряємо: ложку поклав — поклав, полотенець... І оце все, що мати покляла. Там є перечець, що военкомат зобов'язував покласти, а кроме того іще мати: конверти, носки, переодягнутися щоб було. І їду. І

бере ще з собою там випити. Бо коли приїжджають на военкомат — до ранку, а в шість вели вже на поїзд. То тут, на поїзді, те саме: наливають, танцюють, співають! Аж до ранку, а ранком йдуть назад додому. Поки не вирядять його, не посадять вже в поїзд» [ЗГА]. Ср. описание XIX в. Василя Милорадовича: «Как некогда реестровые козаки, выступая в поход, снаряжались на свой счет, так и теперь родные новобранца изготовляют ему, по возможности, полный запас одежды, белья и обуви <...> дают еще 2—3 рушника, щетки, гребешок, игольник с иголками, ножницы и дюжину пуговиц» [З. С. 80]. Сборы имеют практическое значение, но не исключено их ритуальное происхождение: коллективное собиранье было характерно для некоторых календарных и семейных обрядов. Так, для купальского костра дрова собирали все молодые люди села. Для свадебного хлеба-*коровая* во многих регионах Украины муку приносили все женщины (*коровайниці*), которые его выпекали; воду для теста брали из разных (часто семи) колодцев.

На *виряжання* исполняли песни, которые описывали тревожные и грустные чувства матери в связи с уходом сына на службу: «В суботу пізеньком», «Виряджала та ой мати сина», «Виряджала мати сина у солдати»², «А в полі береза».

Девушки, которые приходят на *виряжання*, булавками прикрепляют к одежде рекрута платочки, а женатые вяжут ему платки на руки: «Він весь обв'язаний повністю! Даже знімають, як висить, бо дуже вже багато» [ЛНИ]. Это самый торжественный этап проводов. Обвешанного платочками новобранца часто фотографировали (см. фото 1951 г. на 1-й стр. обложки). Направляясь на машине к пункту сбора, он по одному отцеплял эти платочки и бросал их через плечо: «Кожна дівчина, яка приходить, цепляє платочки. <...> Тоді оце, як їде, машина його везе, він по одному відчіпає і кидає через плече»; «Машина їде помаленьку, а він маха-маха і кидає» [ЗГА]. Платочки собирают люди, которые идут за машиной. Отец и мать обязательно должны поднять по платочку и хранить их, пока сын не возвратится домой: «Обично стараються батько й мати взяти по платочку, потом скільки ждуть — стільки вони хранять ці платочки» [ЛНИ]. Поднимая платок, мать произносила:

Ступаю, синочок, я в твій слідочок,
Беру у ручки я твій платочок,
Легкої служби тобі бажаю,
Через два рочки додому чекаю [ЛНИ].

Использование платка в обряде проводов новобранца имеет несколько ритуально-магических функций. Во-

первых, платок служит даром для лиминальной персоны. В этой функции он сходен с *крижмою* — куском полотна, которым крестные родители одаривают своего крестника и который в некоторых регионах Украины хранят, а в других рекомендуют использовать для ребенка. Полотно дарили и невесте на свадьбу, и роженице. Полотно или рушник стелили на гроб; дарили священнику и могильщикам [1. С. 146]. Во-вторых, платок служит маркером особого статуса новобранца — ср. обычай повязывать платок на ворота двора, где был умерший (Херсонщина; личные записи автора статьи 2011 г.).

Важная функция платка — апотропейная (защитная). Новобранца полностью обвешивают платками, подобно тому как на Западной Украине укрывали полотном (*бальцем*) невесту перед венчанием. Это связано как с опасностью лиминального персонажа, так и с его уязвимостью.

Платок также выполняет символическую функцию замещения солдата, поскольку родители должны хранить его до окончания службы сына. Это напоминает сказочный сюжет, когда сыновья, уходя в дорогу, оставляли дома ножи: если нож заржавеет, это означает, что с ушедшим сыном случилось несчастье. Хранение платка — известное в народной традиции ритуальное действие. Так, в лирической балладе из житомирского Полесья парень бросает девушку. Она решает утопиться. Парень «возвращает» девушке платок, который она подарила ему и который он хранил; бросив платок в воду, он и сам решает разделить смерть с любимой:

«Не хочу, Галю, тебе дурити і до серця
прикладать,
А хочу, Галю, правду відкрити, що маю
тебе покидать». —
«Чого ж ти, Ваня, тоді не кидав, як мене
вірненько любив,
Ти вийняв з мене моє серденько, ще й
мою молодь загубив.
І ой поїду я і утоплюся та проти милого
двора»,
І правою ручкою махнула: «Ой прощай,
милий, навсєгда».
Аж незабаром приходив Ваня, вийняв
платочка з рукава,
Вийняв платочка, кинув на воду, щоб
Галі парочка була.
«Забери, Галю, цього платочка, це той
платочок, що ти дала,
Накриєш личко, ще й карі очі, щоб не
засипала земля».
І зашуміло, і загуділо, і зволновалася
вода,
Ускочив Ваня в море до Галі, щоб Галі
парочка була [ШТН].

Ритуальным является и бросание платка новобранцем, напоминающее сказочное бросание предметов, которые

превращаются в преграду для преследователя (см., например, сказку «Чарівна щіточка й гребінець рятують нещасливу дівчину» [2. С. 425]).

Когда новобранца выводили со двора, возле ворот на удачу разбивали бутылку и трижды звали его, чтобы он возвращался. Это делали для того, чтобы солдат три раза возвратился домой: два раза в отпуск и окончательно — после службы: «[МЛФ:] А разбивали бутылку всегда, так? Як виводять його з хати, з двору, некрута, називали. Виводим. Батько з матерею до воріт дійшли, бутылка в руках — разбивають бутылку, вертаються назад — щоб він вернувся. [ЗГА:] Гукали три рази. Раз гукнули, щоб він же вернувся додому. Він вернувся шось до матері. Тоді ще раз: він уже їде, їде, попрощався — і ще раз вертається. [ЛНИ:] Так було. Вертали назад до порогу і виводили обратно уже».

Время отъезда новобранца — это апогей проводов, когда исполняются песни «Ой машина ти железна», «Ой машина в'їжджає», «Послідній же нинішній день-очок».

Ритуальные действия, которые сохранились на проводах в армию до сего дня (приглашение с обходом дворов на *виряжання*, угощение гостей, одаривание новобранца платками, хранение платка родителями, разбивание посуды при выходе со двора), обусловлены историческими причинами: поскольку служба в армии до середины XIX в. была практически пожизненной, то проводы в армию походили на похороны. Поэтому не случайны рекрутские причитания, которые сегодня уже не услышишь, но они были зафиксированы еще в конце XIX в. [З. С. 82] и известны также русской традиции.

РЕКРУТСКИЕ ПЕСНИ

Ой машина ти железна

1. Ой машина ти железна,
Куда милого завезла,
Гей-гей, уха-ха, куда милого завезла?
2. Ой машина, ти свисточок,
Подай, милый, голосочок.
Гей-гей, уха-ха, подай, милый, голосочок.
3. Ой налейте стакан рому,
Бо я їду до прийому,
Гей-гей, уха-ха, бо я їду до прийому.
4. А в прийомі скляні двері,
Там сиділи офіцери,
Гей-гей, уха-ха, там сиділи офіцери.
5. Я спросила: сорок первий³,
Отвічають: парінь верний,
Гей-гей, уха-ха, отвічають: парінь
верний.
6. Я спросила: сорок п'ятий,
Отвічають: вже прийнятий,
Гей-гей, уха-ха, отвічають: вже
прийнятий.

Ой машина від'їжджає
Ой машина від'їжджає, гудок подає,
Мій милий від'їжджає, всім ручку дає
(2 р.).

Мій милий від'їжджає, всім ручку дає,
Платочком махає: «Прощай, серденья»
(2 р.).

Платочком махає: «Прощай, серденья,
Бо я уежжаю в далекі края» (2 р.).

Последній же нинішній деньочок
Последній же нинішній деньочок,
Гуляю ж з вами я, друзья,
А завтра ж рано, чуть світочок,
Заплаче вся моя рідня.
Заплаче ж тая дорогая,
Що з нею я три годи гуляв,
Гуляв я з нею, не сміявся,
До смерті обіцяв любити.

Иди, иди, синку
В суботу пізенько, в неділю раненько
Кувала зозуля в саду жалібненько (2 р.).
Ой то ж не зозуля, то рідная мати,
Вона виряджає синочка в солдати (2 р.).
Иди, иди, синку, та й там не барися,
Через три годочки додому вернися (2 р.).
Я ж думала, синку, тебе оженити,
А ти їдеш, синку, в армію служити.

Виряджала та ой мати сина
Виряджала та ой мати сина та й
у косовицю,
Розчесала та ой русу косу аж на аж
на потилицю.
Я ж думала, та ой мій синочку,
що будеш косити,
А ти бросив ой косу у росу, начав
голосити.
Женись, синку, ой женись, синку,
бери жінку любку,

Цілуй її, ой милуй її, як голуб голубку.
Я вже ж, мамо, та й націлувався, вже й
намиливався,
Як у саду та ой соловейко вже на... вже
нашебетався.

Виряджала мати сина у солдати
Виряджала мати сина у солдати,
Нелюбу невістку в поле жито жати (2 р.).
Жала ж вона, жала, жала, дожинала,
А як сонце зайшло, тополею стала (2 р.).
Прийшов син до хати: «Здрастуй, моя
мати,
Де ж моя дружина, що не йде стрічати?»
(2 р.).

«Ой бери ж ти, синку, гострую сокиру,
Та йди у поле, зрубай тополину» (2 р.).
Перший раз ударив — вона
похилилась,
Другий раз ударив — вона й
попросилась (2 р.).

«Не рубай ти мене, я твоя дружина,
Подивись, у межі спить твоя дружина»
(2 р.).
«Мати ж, моя мати, що ж ти наробила,
Ти ж мене навіки та й осиротила» (2 р.).

А в полі береза
А в полі береза, а в полі кудрява,
А на тій березі зозуля кувала (2 р.).
А на тій березі зозуля кувала,
Мати свого сина в військo виряджала
(2 р.).
«Иди, иди, синку, та й там не барися,
Через три годочки додому вернися» (2 р.).

Примечания

¹ Я скопировала тетрадные записи Л.Ф. Михеевой о провах в армію. Привожу здесь інформацію, которую мои

респонденты не вспомнили во время интервью: «Гости, запрошені на виряджання приходили з хлібом і вишиваним рушником, пізніше гарним купленим рушником, з яскравими квітами.

Вручаючи хліб, бажали, щоб голоду не знав, доки службу нестиме.

Жінки перев'язували рушниками на щасливу армійську дорогу. На щастя, на долю.

В рушника — два кінця, обидва вишиті, гарні, такими нехай будуть гарними дорога в армію та назад. <...>

Всім селом проводжали солдата-новобранця на кінець села, де стояла уквітчана машина. За селом проводився невеличкий мітинг, на якому виступав голова колгоспу [колхоза], вручав грамоту, подяку або подарунок. З напутнім словом також виступали парторг, комсорг, директор школи, хлопці, які недавно повернулися зі служби».

² Из этой же тетрадки скопированы песни «Виряджала та ой мати сина», «Виряджала мати сина у солдати».

³ Такая жеребьевка обусловлена исторически, она имела место в XIX в., см.: [4. С. 13—14].

Литература

1. Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.). Київ, 1997.

2. Казки та оповідання з Поділля в записках 1850—1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928.

3. Милорадович В.П. Прощание рекрута и рекрутские песни в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская старина. 1897. Т. 58. С. 80—95.

4. Правдюк О. Пісні про рекрутчину та солдатчину // Рекрутські та солдатські пісні / Упоряд. А.Л. Іоаніді, О.А. Правдюк. Київ, 1974. С. 9—43.

Список информантов

ЗГА — Зикрач Галина Афанасьевна, 1949 г.р., родилась под Херсоном, с 1955 г. проживает в Высокополье, высшее образование, педагог, заведующая краеведческим музеем Высокополья.

МЛФ — Михеева Любовь Филаретовна, 1941 г.р., родилась в с. Николаевка Высокопольского р-на Херсонской обл.

ЛНИ — Лаханская Нина Ивановна, 1944 г.р., родилась в с. Добрянка Высокопольского р-на Херсонской обл.

ШТН — Шевчук Татьяна Николаевна, 1958 г.р., с. Бараша Емильчинского р-на Житомирской обл., высшее образование, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклористики ИМФЭ.

И.М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО,

канд. филол. наук;

Ин-т искусствознания, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (Київ)

Ой машина ти желізна

Одна ♩ 84 Сумно Всі

1. Ой ма-ши-на, ти же-лез-на, ку-да ми-ло -
го за-вез-ла, гей, гей, у-ха-ха, ку-да ми-ло -

го за-вез-ла? 1 Одна

Всі 2. Ой ма-ши-на, ти свис-то-чок ♩ 1/8

по-дай, ми-лий, го-ло-со-чок, гей, гей, у-ха-ха,

3. Ой на-лий-те

Нотация Л.А. Ефремовой

МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИИ К СТАРООБРЯДЦАМ г. ПРЕЙЛИ (Латвия)

В августе 2011 г. экспедиция, в которой принимали участие сотрудники Государственного республиканского центра русского фольклора (Москва) и музея «Евреи в Латвии» (Рига), работала в старообрядческой общине г. Прейли и его окрестностей (регион Латгалия)¹. Основными задачами экспедиции был сбор фольклора и рассказов о жизни в межвоенный период в Латвии. Всего было опрошено 38 человек: были записаны духовные стихи, легенды, рассказы о нечистой силе, заговоры, приметы, рассказы о народном календаре, обрядах жизненного цикла, о межэтнических отношениях и пр. В данной публикации представлена небольшая подборка текстов².

Народные молитвы и духовные стихи

1. Такую молитву, большую, длинную я читаю: Ложится Евдокия спать, от Духа святого, причастия Христова, ангел мой, хранитель мой, сохрани мою душу,крепи мое сердце. Есть Христа, написан три листа, Мура и Фома, третий Никита-великомученик, принял большие муки и заступился за наши души грешные, на три древа, на три купариса во исте наша матушка. Кто твой сон проговорит при путях ходящих, при ночах лежащих, тому человеку не пристанет ни враг, ни сатана, ни огонь, ни пламя [1].

2. Моя бабушка горазд много стихов знала, но я не училась, не запомнила. Вот такой стишок есть, я только знала, как бабушка пела [поет]:

Как на горе, на горе
Три кряжа стоит, три кряжа стоит,
А с тех кряжов церква строится.
А с тех с кряжов церква строится.
Церква стройная и богомольная,
Церква стройная и богомольная.
А во той церкви три гроба стоит,
А во той церкви да три гроба стоит.
Ох, как во первом-то гробу
Сам Христос лежит,
Сам Христос лежит.
А во втором-то у гробу Иван
Превдотеча,
А Иван Превдотеча.
А во третьем-то гробу Преаечстная
Дева,
А во третьем-то гробу Преаечстная
Дева.
А вот как над Исусом-то Христом свечи
топяются,
А над Иваном-то Превдотечем Богу
молются,
А над Иваном Превдотечем Богу
молются.
А над Пречестной-то Девой древа
расцветала,
А над Пречестной-то Девой древа
расцветала.

А над той древы птицы райские,
Птицы райские.
Ох, поют они стихи серафимские,
херувимские.

(Это вот над Богородицей поют стихи херувимские, серафимские) [2].

Легенды

3. Вот Господь создал Адама и Еву, ввёл их в рай. Вот Господь создал с земли человека и вдунул душу ему, и стал человек Адам первый. И Еву. И показал им, завёл в сад. Господь Саваоф. Вот он им говорит, что с этого дерева нельзя есть яблоки. Дьявол же завистью прельщен. Превратилась змея, и обкрутилась вокруг дерева, и говорит человеческим языком: «Съешьте с этого дерева и будете, как боги». Адам говорит, что Бог нам не велел. Они были, как младенцы, не стеснялись, не стыдились, были, как младенцы. Ну вот. Адам не хоче ести, а Ева съела яблоко. Ева съела яблоко. А Господь нам не велел, он как кусил и думает: «А Господь нам не велел». Господь не велел. И им стало стыдно, стали прятаться за дерево. Все написано. И он как кусил, но не проглотил. У мужчин много у кого проскоков есть в горле большие такие вот. Вот Адам вспомнил, что Господь не велел есть яблоко, и у него стал проскок в горле, и он не проглотил его, не мог проглотить [2].

4. Как один богатый Лазарь был, статья пишется, он всё пиры делал, а брат лежал и гнил под забором. А он говорит, ещё бабушка моя стишок пела, как богатого ветром несло, убило. Богатому душу вынимали копьём, а бедному легкошенько. Вот это статья была, божественная есть. И он всех пригласил, а ему объедки давал, как собакам. Когда помер, его Господь так посудил и посудил их в эту, в огонь негасимый. Всю жизнь, говорит, будет гореть душа твоя. Так он просил: «Принеси мне, братец, — это в стишке было, а там написано, — принеси мне, братец, мизен персток воды. Мизенный персточек водички обмочить кровавые уста, все горят в огне». Вот. Господь ему ответил: «Ты знал, что надо было, ты знал, что брат». Он тогда сказал: «Отпусти, моим братьям чтобы сказать». Он говорит: «Писано в книгах есть, и ты должен это исполнять, а братья сами должны исполнять и читать». А поздно, раз сделал так, то и сиди в огне, гори. Не дал попить бедному брату. А он никто, лежал в гное, собаки облизывали его, а тот пиры делал. А тот в царство попал небесное, а этот в муку вечную, в огне горит. Вот так книга пишет. А мне бабушка стишок этот пела, как: «Принеси мне, братец, с мизен персток воды, чтоб обмочить кровавые уста, весь горю в огне». Всё красиво. Раньше этими стишками занимались старые люди. Вот так вот, дочка [2].

5. Егорий — большой праздник. В легенде было так, что приходил такой большой

как бы зверь, есть на иконы, но у меня нет, и съедал людей. Этот Егорий на коне копьём убил этого зверя, ему открыли праздник — Егорий. Все боялися, он как бы не побоялся и вбил этого зверя [3].

6. Иван Головрез. Раньше ходили танцевали. Праздники были большие, и одна полюбила совсем другого человека жена, а неё была дочка. Она очень красиво танцевала. И полюбили эту дочку и сказали, сказал царь так, что: «Я отдам полцарства, если только будешь танцевать у меня». Она пошла маме и сказала, а мама сказала, что царства не надо, а пусть отрежут Ивану голову и на блюде принесут. Вот ему отрезали голову, поэтому и празднуют Иван. [А почему ей надо было, чтобы отрезали голову?] Ну чтобы ей можно было, это её муж был, ей надо было от него избавиться. Такая легенда была. [А вот на Ивана Головреза работали?] Нет, и даже пост, строгий пост [3].

7. Богородица спасала Христа своего, она и в конюшне, конь вытягал сено, коня нельзя есть, конину, конь вытягал сено. Она ехала через море или река там и лодка, была дыра там, а угорь заткал лодку хвостом своим, и вот она перевезла Христа через это, поэтому угря теперь можно есть, а раньше он был змей. Вот. Это вот моя матушка рассказывала так. Она много где скрывала Христа, я забыла. А поросёнок в навоз его зарыл, поэтому мы его едим. Да. Конину вот нельзя. Богородица спасла [4].

Работа в праздничные дни

8. И раньше происходило, и теперь происходит. Вот у меня сосед. Молодой, моложе меня, ему, может, лет 30 с лишним. И он на отца и на мать сказал: «Ай, это только ваши присказки только, что вот нельзя работать». И он пошёл косу направлять. Насадить косу, наточить косу, ну, пошёл там, что там ему надо было делать. Милый мой, остался без руки. Косой отрезал руку, и врачи, пока там вены все стекли, ничего не могли сделать, и в Прейлях ничего. И он остался с одной рукой. Все говорят, что это за то, что он стал в воскресенье, не послушал родителей и стал работать. И теперь так молодой герой — если в воскресенье работаешь, чем-нибудь вас Господь накажет. А работать работают, бывает, что накажут, бывает, что пройдёт, не накажут. Всякое есть, всякое [1].

9. А вот Ильин, милая моя, попробуй в Илью поработать. Вот, милая моя, у меня соседка была такая, Броня, она говорила: «Ай, это ваш Илья, а моя Илья³ дак хорошая, спокойная была». Она вот, я иду в Силаяны, а она сено грабит, сено сухое, сено грабит. А иду назад с Силаяны, она: «Ай, Дусенька, всё сено раскидало». Я говорю: «А чего?» — «А ваш Илья грозный. Я грабила,

грабила большую кучу, и полезу, потискаю и всяко-разно награблю. А он как поднял такой вихрь, и меня поднял, и сено моё разбросал, и меня опять на место положил». Ну? Ну вот тебе, вот и латышка была. И так плачет, сено грабила, грабила, и потискает ногами и вот: «Мой Илья грозный, он всё разбросал, ваш Илья не такой грозный, мой гораздо грозный» [так!]. Бывало, сидим мы с ней, она чуть не плачет, сено грабила, грабила, так она говорила: «Ой, в вашего Илью не буду никогда работать». Вот, доченька. Вот наш Илья грозный, а латышский не, латышский покорный такой [1].

10. Я знаю один случай, мне свекровь рассказывала, было Марьино стояние⁴ — праздник, ну не праздник, ну служба на Марьино стояние, один мужчина колот дрова, ему говорят на Марьино стояние идти: «Да некогда мне! Надо дрова колотить!» Все ушли, а он колотил. И откололась щепина и попала ему в глаз, и вот он ослеп. Да, свекровь мне говорила конкретный случай, даже имя называла этого мужчины, что вот так вот было, когда вот Бог наказал [5].

Рассказы про нечистую силу

11. А наш этот кавшинский [из д. Кавшино], забыла, как его, ходил с бабой за грибами, пошли за грибом. Это правда было. Ефрем, Ефрем такой, и бабу взял. А там бес, на лозенину [ветку] севши, зыблется и поёт: «Год году хуже и хуже, год году хуже и хуже». А этот Ефрем говорит: «Ты ступ тут». И он пошёл рябинину сломил, колышек такой хороший, палку такую, и пришёл тихонько и между рог как дал! Он тогда соскочит с лозенины: «А этот год хуже всех! А этот год хуже всех!» Побёг. И вот они вернулись с грибов, не набрали ни грибов, ничего. Это вот моя тётка рассказывала, крёстная с той деревни [3].

12. А деда моего было, сейчас он уже давно умерши мой дед, раньше ходили пешком в Ленинград, как он раньше назывался Петербург или Петроград. Вот он и шёл, там было называлась раньше корчма где-то по дороге. Вот он и шёл, и тоже выскочил к нему какой-то друг, а идти уже, а уже смеркалось, темно было, а ему надо было в корчму и переночевать где-то идти. «Ну и пойдём ко мне, дедушка, пойдём ко мне». Дед, ну, думает, пойду, вот он его взял, повёл. Три шага вперёд, три назад, повернул его, говорит, как стоит дом, как это, ну, как в сказке. «Дедушка, пошли». Приводит, хозяйка там, хозяйка встречается, сейчас исть приготовила хозяйка. Ну, дед был очень набожный, исть не стал он: «Спасибо, спасибо, и не хочу». — «Ну, а спать где, дедушка?» — «Никуда, я вот тут коло окна на скамеечке на этой, чтоб мне не проспать». — «Не проспишь, я разбуду тебя». У деда уже волосы дыбом, вот. И он тут-ка лёг, а спать, не спит, всю ночь не спал, наутро уже прибегает: «Пора, дедушка, вставать». А вечером, когда он привёл, повёл показывать свое богатство, конюшня

стояла длинная-длинная, по одной жеребцы, по другой кобылы стоят. И вот он называет, шлёпнет по жеребцу, вот такой повесивши, вот такой застреливши, вот такой опивши, вот такой этот ряд пройдёт. И так же самое кобылицы. Во. Дед говорил, шапка подымалась у него, посивел за ночь. Это моему деду было. И вот это он показал, а дальше спать лёг. А назавтра разбудил его и опять на то место свёл деда. И опять три шага туды, три шага сюды и вернул его, стоит дед и ничего. Тогда дед дошёл до корчмы до той, в корчму рассказывает это. Там всегда так было, такое что. Вот дед приехал и рассказывает. Так вот посивел за ночь, вот что было деду [4].

13. Ещё папа рассказывал, с Прейлей шёл, я его не знаю, как звать, вот этой дорожкой, теперь-то тут соше [шоссе], а раньше тут не было этой соше, где вот вы ехали асфальт этот, вот этой дорожкой люди ехали на конях. Ну, машин не было, на конях ездили. Из Прейлей пьяный шёл человек, а там луги, там сено косили, два гектара наши было, и большой камень. Такой камень, что можно лечь на него, большущий камень. И тот дядька идёт, а этот говорит, кто-то там уже приведение это: «Иди, или сюда, погрейся на печке». Это папа рассказывал так. Он пришёл на этот камень — «Разуйся!» Он разулся, разделся, лёг на этот камень и лежит. И сам не понимает, как домовый какой-то вёл его. И он, говорит, выпивший немножко был. И вот он это полежал сколько, и думает: «А чего я не вижу никого своих? На печку-то я лёг, а никого вокруг нет». Тогда стал молитву творить он все, глум [наваждение] этот вышел весь, шупает рукам, а тёмная ночь, что на камне лежит. Ну, и пришёл он домой [6].

Дразнилки, страшилки

14. В деревне были только русские. Это на расстоянии 4—5 километров не было латыша, и я помню, нас пугали: «Не плачьте, не делайте плохого, а то дядька-латыш придёт в красной шубе и накажет вас». Ну, латыши всегда носили это, ну шубы были с овечек, с овец, ну и они это все. Русские больше чёрные, а они ну красили эту овчинку, а латыши, вот я сейчас смотрю, не яркий цвет, а такой... [7].

15. Ну, вот обзывали, вот было на нас: «Москаль, дура, поиди сюда, дам крупени с молоком, раз по шее кулаком». Ну, рычат на нас. А мы, бывало: «Латыш-болдыш, куда летишь, на дуб летишь, говна хотишь?» Обзывались, дети были! Дети глупые [1].

Анекдот

16. Умер муж, ну и умер. Жене жалко. Она отрезала евонные припасы, высушила, в платочек завязала и носит на память тут [показывает на грудь]. Пришла в моленну и молится, молится, покуда молилась, шевелилась, и вывалилось платочек с этом припасом. Ну, как у староверов идёт этот поп, кадит, видит платочек, думает, деньги кто-то потерял. Он это ногой поближе, поближе. Пошёл туда к себе уже, на свой пьедестал,

глядит, а там это, припасы, ну, сложено же, тоже в людях сложено. Он встал и говорит: «Граждане-миряне, все ли вы с х...ми? А кто ж усердно так молился? У кого он отвалился?» Баба хватилась, нет! «Батюшко, да это мой!» Он посмотрел: «Врешь, ты ж с п...й!»

Ну, сложено и про попа. Кто-то складывал, и складно [8].

Примечания

¹ Большое спасибо за помощь в организации и проведении экспедиции директору музея «Евреи в Латвии» Илье Ленскому, директору Музея истории и прикладного искусства г. Прейли Текле Бекеше, наставнику Москвинской старообрядческой общины Ивану Федоровичу, Марии Егоровой, Марии Онуфриевой, Инне Зеновьевой.

² В Латвии в 2010 г. обществом «Серде» был издан сборник этнографических материалов по результатам полевых исследований в с. Риебини (7 км от Прейли), в котором собраны свидетельства местных старообрядцев об их образе жизни и традициях: «Рассказы Риебиньского края» (лат. «Rībeņu nūvoda stuosti») под ред. И. Кабаре, 2010.

³ У католиков (латышей) Ильин день празднуется 20 июля, а у старообрядцев (русских) — 2 августа. У последних данный праздник считается «грозным»; в него строго запрещено работать.

⁴ Марьино стояние — утренняя четверга 5-й седмицы Великого поста, обычно служится в среду вечером. На ней прочитывается полностью Великий покаянный канон Андрея Критского и читается житие преп. Марии Египетской. — *Прим. ред.*

Список информантов

1. Евдокия Васильевна Комлачева, 1928 г.р., д. Быково, Прейльский р-н; зап. С. Амосова, Т. Бекеша, М. Гехт, И. Зеновьева.
2. Степанида Куприяновна Пугач, 1933 г.р., Прейли; зап. С. Амосова.
3. Кирикия Лукьяновна Иванова (Фомина), 1930 г.р., род. в д. Малые Румпешы; зап. С. Амосова.
4. Вера Викульевна Соловьева (Маслобоева), 1930 г.р., Прейли; зап. С. Амосова.
5. Мария Егоровна (Щербакова); зап. С. Амосова, Т. Бекеша.
6. Аполлинария Емельяновна Филимонова, 1932 г.р., д. Москвино; зап. С. Амосова.
7. Анна Григорьевна Данилова, 1927 г.р., д. Костюки; зап. С. Амосова, Т. Бекеша, М. Гехт.
8. Евгения Степановна Алексеева (Смирнова), 1930 г.р.; зап. С. Амосова.

С.Н. АМОСОВА

Гос. респ. центр русского фольклора (Москва);

М.Б. ГЕХТ

Музей «Евреи в Латвии» (Рига)

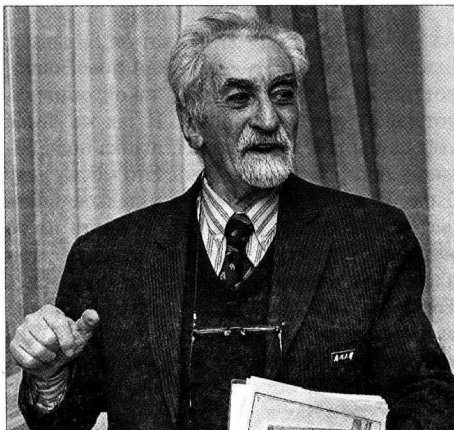
К 80-летию Б.Л. РИФТИНА

7 сентября 2012 г. исполняется 80 лет крупнейшему российскому синологу академику Б.Л. Рифтину, автору сотен работ по китайскому роману, фольклору, мифологии, народным картинам. Мы публикуем рассказ Бориса Львовича о его первых шагах в китайистике, в изучении фольклора и народной культуры.

Итак, 1950 год, первый курс восточного факультета Ленинградского университета.

Я поступил в университет в 1950 году, через год после образования КНР. Соглашения об обмене преподавателями еще не существовало, поэтому у нас не было китайских учителей для преподавания языка. И учились мы совершенно не так, как это делают сейчас. Учебники никуда не годились, поэтому нас собрали первого сентября, объяснили элементарную китайскую грамматику (она очень простая), показали, как пользоваться словарем, и сразу же дали читать несколько страниц из китайского романа «Движущая сила» современной писательницы Цао Мин — о строительстве электростанции. Мы искали каждый иероглиф, потом пытались составить фразу. Через неделю пришел наш преподаватель С.Е. Яхонтов. Он сказал, что у нас ничего не получается, и дал нам «Три принципа» Сунь Ят-сена — может быть, отчасти и потому, что экземпляров этой книги в библиотеке было много. Так целый год мы читали Сунь Ят-сена, и поэтому хорошо узнали политическую лексику — империализм, колония и т.п., самых же простых слов — палочки для еды, полотенце или кан, на котором спят, — таких бытовых слов не знали совсем.

Как-то раз я пришел на кафедру и увидел молодого человека, похожего на китайца, но все-таки не совсем похожего, что-то в нем было другое. Я потихоньку спросил у преподавателя, кто это. Оказалось — дунган. Прежде я никогда не слышал этого слова. Потом я узнал, что это китайские мусульмане, которые в 70-е годы XIX века подняли восстание в северо-западных провинциях Китая. Когда пришли правительственные войска и разгромили их, они стали отступать, ушли в Синьцзян, основав что-то вроде автономии. Спустя два года туда тоже прибыли войска, и они перебрались через снежные перевалы Тянь-Шаня в пределы Киргизии и Казахстана, которые принадлежали Российской империи. Там они поселились, получив разрешение от властей. Тогда же был издан приказ отстричь косу — в маньчжурскую эпоху все мужчины были обязаны ее носить. После этого они уже не могли уйти назад — если бы кто-нибудь вернулся назад без косы, ему сразу же отрубили бы голову. Но возникла другая проблема: мужчин было больше, чем женщин, — на ком жениться? Находились храбрые молодые люди, которые делали фальшивые косы и уезжали в Китай, там находили какую-



нибудь девушку, сажали ее сзади на лошадь и привозили в Россию. Я еще видел такую женщину, которую привезли из провинции Ганьсу, однако она была вовсе даже не дунганка, а из живущих в этой же провинции китайских узбечек.

Я страшно заинтересовался дунганями. Прочитал всё, что было о них, в том числе дунганские сказки (издание 1946 года). Я познакомился с Абдурахманом Калимовым, тем дунганином, которого видел на кафедре, и договорился поехать с ним летом к дунганам. Но Калимов поехать не смог, и я отправился один, с запиской от него к известному дунганскому поэту Ясыру Шиваза, который был тогда одним из секретарей Союза писателей Киргизии. Тот направил меня в колхоз, в деревню Милянтфан (в пекинском произношении Милянчуань — Долина риса). Колхоз был хороший и богатый, а его организатором и бессменным председателем с 1929 года был вовсе не дунганин, а украинец. Он поселил меня в дунганском доме, где жили старик, старуха и их маленький внук. Там я впервые увидел кан — теплую лежанку и понял, что значит «спать на кане». Старик по ночам караулил посеvy, сидел в шалаше, установленном на высоких жердях посреди залитого водой рисового поля, — я до сих пор не понимаю, зачем это было нужно, рис еще не созрел. Днем отсыпался. Старуха сушила по дому, варила еду. Я понял, что ничему толком здесь не научусь, и попросил председателя колхоза отправить меня работать с народом. Меня послали на ток. Рядом с молотилкой был ящик, я стоял на нем и должен был сыпать в молотилку зерно, которое мне подносили ведрами три женщины. Норма была четыре тонны в день. Вся беда заключалась в том, что одна из женщин была украинка, другая — киргизка, а третья — дунганка. Киргизка не понимала ни на каком языке, кроме своего родного, поэтому все они говорили по-киргизски. Я выдержал четыре дня и попросился на другое место. Тогда меня послали в строительную бригаду, и я стал подручным у каменщика — в основном месил ногами глину в яме и подавал саманные кирпичи. Нас собирали в семь утра на колхозном дворе и везли на телеге на стройку. Всего было 18 человек: каменщик — татарин, 16 дунган и 1 казах. Поскольку они выросли там, то все говорили по-дунгански. Было очень жарко, обеденный перерыв обычно длился 2—3

часа, но работали до захода солнца. Там меня учили по-народному, вот, например, обед, дают что-нибудь: «Студент, что это?» — спрашивают. «Не знаю». Называют, но есть не дают. «Завтра будешь знать, тогда и получишь». Такие вещи на всю жизнь запоминаются.

Или другой пример: вылезая из ямы, весь грязный, в глине, прошу мыло у бригадира. А когда говорил, сделал ударение не на том слого. Бригадир мне отвечает: «Положди», — послал сына куда-то. Через некоторое время тот принес мне пригоршню мякины. Вот так меня учили, весьма эффективно, надо сказать. За эти дни я очень много чего узнал.

Бригадир во время войны с Японией был в Маньчжурии и старался переводить с китайского на русский. Он объяснял мне разницу отдельных слов и выражений в дунганском-ганьсуйском и дунбэйском диалектах.

Там же я впервые услышал традиционные народные песни и предания. Записывал своих товарищей, с которыми работал, во время обеда. Они прилягут под деревом в теньке, а мне говорят: «Нет, а тебе, студент, нельзя дремать. Домой вернешься, тогда и будешь отдыхать. Вот, записывай наши песни». Я записывал русскими буквами. Среди первых моих записей — предание о знаменитом китайском военачальнике Хань Сине, которое рассказал мне, уже по-русски, обездчик полей, песня о Мэн Цзян-ной, предание о Лян Шань-бо и Чжу Ин-тай, причем с такими подробностями, которых не встретишь в книгах. Они легли в основу моих первых публикаций («Новые материалы по традиционной дунганской народной песне», 1956 г., и «Из дунганских исторических сказаний: сказание о Хань Сине», 1958 г.).

За 35 дней, живя среди ганьсуйских дунган, я научился понимать разговорную речь, как-то говорить и вернулся оттуда с огромным интересом к изучению китайского фольклора, которое и стало моей специальностью.

После поездки один из преподавателей посоветовал мне обратиться к В.Я. Проппу, и я последовал его совету. Пропп меня с радостью принял, позволив ходить на лекции, которые он читал на филологическом факультете, и участвовать в семинаре. Так я прозанимался три года, получив хорошую подготовку по избранной мною специальности.

А потом были исследования сказаний о Великой китайской стене и их героине Мэн Цзян-ной (кандидатская диссертация), о героях «Троецарствия» в фольклоре и литературе (докторская диссертация), первый научный сборник дунганских сказок (в русском переводе), труды по мифологии в памятниках древности и в «живой» традиции, широкомасштабное изучение китайских народных картинок и многое, многое другое...

Записала А.В. СОЛОВЬЕВА;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Новая публикация текстов словенской фольклорно-мифологической прозы

M. Mencej. Pripovedi s Kozjanskega in Obsoetlja. — Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. — 172 c.

Благодаря успехам полевой фольклористики в последние годы существенно расширилась база данных по отдельным славянским диалектным фольклорно-мифологическим традициям. В России вышли в свет сборники мифологических рассказов и поверий (публикации экспедиционных материалов последнего времени) Нижегородского Поволжья¹, Воронежского края², Полесья³; в Белоруссии В.С. Новак издала гомельские записи быличек и мифологических поверий, собранных студентами Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины⁴; в Словакии Т. Бужекова опубликовала собранные ею в селах западнословацкой области суверенные народные рассказы о нечистой силе и колдовстве⁵.

Еще один, очень интересный по составу полевого материала, сборник словенских народных нарративов вышел из печати в Любляне в 2010 г. Его составитель и автор комментариев — известный словенский фольклорист и этнолог, преподаватель Отделения этнологии и культурной антропологии философского факультета Люблянского университета Мириам Менцей, которая руководила в 2000—2002 гг. студенческой работой во время экспедиций в восточные районы Словении, расположенные на запад от р. Сутла, т.е. на словенско-хорватском пограничье (этнокультурные территории под названиями Козянско и Обсоетлье). В языковом отношении в опубликованных записях находят отражение особенности среднештирийского диалекта словенского языка.

В сборник вошло почти 200 текстов разножанровой народной прозы: сказки, топонимические и исторические предания, христианские легенды, юмористические рассказы и анекдоты, но большую его часть (примерно 150 текстов) составляют широко бытующие в настоящее время суверенные народные рассказы и мифологические поверья о демонических существах и людях, наделенных сверхъестественными свойствами, о колдовстве, магии, порче и т.п. Организация материала внутри книги подчинена принципу тематической (а не жанровой) группировки записей, так

как распределение нарративов по строгим жанровым канонам, как об этом пишет составитель, весьма затруднительно: часто один и тот же текст имеет признаки как сказки, так и легенды, либо топонимического предания, либо суверенного рассказа и т.п.

Слабее всего представлена в обозначенном регионе сказочная традиция: собирателям удалось записать всего пять текстов волшебных сказок. Речь идет о вариантах общеевропейских сюжетных типов АТ 480 («Мачеха и падчерица» или «Двенадцать месяцев»); АТ 332 — «Смерть-кума»; АТ 500 — «Чудесный помощник». Более представительным выглядит раздел исторических и топонимических преданий (более 30 текстов), посвященных происхождению местных культовых святынь, поселений, природных объектов. К ним относятся рассказы о возникновении Святых гор, церквей в Олимии и Копривнице; предания о провалившихся в землю или опустившихся под воду за грехи людей церквях, городах и селах. В названиях ряда горных вершин и скал нашли отражение известные мотивы об окаменевших людях или великанах, нарушивших запреты оглядываться, либо о тех, кто по неосторожности проклял в знойный день солнце. В этот же раздел включены рассказы о великанах и гномах как доисторических аборигенах края. Судя по опубликованному в сборнике преданиям, великаны выступают творцами местного горного рельефа; воздвигают мосты и переправы через р. Сутлу (во время строительства они перебрасывают друг другу на большое расстояние топор). Гномы — маленького роста человечки с длинными бородами — тоже считались мифическими первожителями местных пещер и оврагов; они скрывались под корнями известных в регионе старых дубов и других вековых деревьев. До сих пор они якобы появляются в туннеле под Куншперской горой: преследуют и пугают пешеходов, душат их, заводят в тупики; нынешние туристы боятся войти поодиночке в этот туннель.

Основной состав публикуемых текстов — это мифологические рассказы и поверья о демонических существах и о ведьмах. Малотипичны для местных верований представления о водяных духах: в одном тексте описывается обитающий в озере «водяной человек» (*povodni mož*), который «запирает дождь», если местные жители не приводят ему в жертву одну из сельских девушек; в другом тексте говорится о «водяных девах» (*povodne deklice*), обитающих в р. Сутле, которые топят купающихся в полдень людей. Также лишь единичными записями представлены в рецензируемом

издании поверья о демонах судьбы, «судженицах» (персонажах, наделяющих новорожденного ребенка хорошей или плохой долей) и о «вилах», которые водят хороводы на лесных полянах или высокогорных пастбищах и наказывают смельчаков, тайно подглядывающих за их играми и танцами. Несколько текстов посвящено «морам» — широко известным в южно- и западнославянской демонологии ночным духам, которые наваливаются на спящих людей, затрудняют им дыхание, душат. В словенских поверьях о дьяволе отражены общеславянские (и общеевропейские) популярные мотивы: «договор человека с чертом ради обогащения», «черт подталкивает человека к самоубийству», «черт забирает себе души грешников» и ряд других.

«Ведьминский» цикл быличек, включенный в сборник, представляет для исследований по сравнительной мифологии особый интерес, поскольку, во-первых, он содержит признаки одновременно и южно-, и западнославянской демонологии; во-вторых, отличается рядом местных специфических особенностей: например, здесь бытуют поверья о том, что ведьмы по ночам принимают вид блуждающих огоньков, сбивают с пути прохожих, преследуют и пугают их. Как и в других словенских и хорватских землях, на обследованной территории понятию «ведьма» соответствует наиболее распространенный термин *coprnica*, однако наряду с ним в данной локальной традиции встречается вариантная форма *čarovnica* (типичная для мифологической лексики западных славян). Судя по тому, что этот термин не учтен в опубликованных списках основных типов южнославянских наименований ведьмы⁶, его можно считать редкой локальной спецификой (в рецензируемом сборнике он многократно упоминается на с. 45, 47, 48, 54, 56, 58, 59).

Общеславянскими по своему характеру являются мотивы «полета ведьм (верхом на метле) на совместные сборища». В местной системе верований такие собрания происходят на перекрестках дорог либо на вершинах деревьев. Однако обязательные колдовские приговоры ведьм перед полетом — это особенность прежде всего южнославянской мифологии: словенские ведьмы сначала мажутя чудесной мазью, а затем проносят магические слова: «Шмыг над ветвями! Шмыг под ветвями!», благодаря чему беспрепятственно пролетают к месту назначения через лесные заросли. Из других «ведьминских» мотивов общеславянского распространения у словенцев известны следующие: «ведь-

ма собирает троицкую росу, отбирая молоко у чужих коров»; «ездит верхом на человеке»; «умирает трудной смертью»; «человек калечит в своем хлеву жабу, а затем по характерному увещью распознает ведьму среди односельчанок»; «человек подковывает бродившую в его поле кобылу, а наутро обнаруживает соседку-ведьму с подковами на руках и ногах». Встречается в этом регионе и мотив (чрезвычайно широко представленный у западных славян) об изготовлении человеком магического треногого стульчика («Люцина скамейка»), с помощью которого он может распознать ведьм в костеле во время рождественской службы. В раздел, посвященный ведьмам, включены три текста о людях, владеющих магической «черной книгой», с помощью которой можно вызвать чертей-помощников. В мифологии западных и восточных славян такие поверья обычно соотносятся с образом колдуна-чернокнижника. По словенским народным представлениям, такой книгой могли тайком пользоваться и некоторые священники, чтобы научиться управлять градовыми тучами (отгонять от села тучи или насылать градобитие в наказание за грехи).

Еще один тематический блок суверенных рассказов связан с поверьями о «возвращающихся покойниках». Как и «ведьминский» цикл, он пользуется большой популярностью у современных носителей традиции. К нему относятся разделы, посвященные: предвестиям скорой смерти; кладбищенским привидениям; ночным визитам умерших родственникам; процессиям безголовых человеческих фигур, которые идут вереницей в часовню на ночную службу. Большое сходство с западнославянской мифологией обнаруживается в рассказах о так называемой дикой охоте (*divji lov*, *divja jaga*): в ненастные грозовые ночи души умерших охотников якобы устраивают погоню за дичью — люди слышат звуки выстрелов, лай собак, топот коней и крики всадников; а также о «межниках», т.е. о бесприютно блуждающих по ночам в виде мерцающих огоньков душах умерших землемеров, отбывающих наказание за «неправое межевание» при выделении крестьянам их земельных наделов.

Все тексты о закопанных кладах представлены в сборнике в виде исторических или топонимических преданий: высоко в горах (дается точное название местной возвышенности) под большим камнем закопано сокровище — горшок с австрийскими золотыми динарами либо некий «золотой телец», — оставленное некогда древними народами, турками или славянами, но добыть его никому не удастся. К этой

группе рассказов примыкают и нарративы, посвященные историческим лицам, владельцам местных старинных замков и усадеб.

В комментариях к сборнику М. Менцей представила сравнительный анализ полученных ею в экспедициях 2000—2002 гг. данных с ранее опубликованными текстами, собранными в разное время фольклористами в этом же регионе⁷, благодаря чему ей удалось отметить определенную динамику развития (или угасания) тех или иных фрагментов местной мифологической традиции. Например, среди ее записей не оказалось сведений о песьеголовцах, водяниках по имени *netki*, преданий о Короле Матиаше, поверий о домашних духах «скшатах». Вместе с тем участникам полевой работы последних лет удалось зафиксировать немало сюжетов и мотивов, которые не были упомянуты другими собирателями: это касается прежде всего поверий о ведьмах-«чаровницах», чрезвычайно популярных на обследованной территории.

Опубликованный экспедиционный материал, собранный в восточных районах Словении, представляет значительный интерес для специалистов в области славянского фольклора и мифологии.

Примечания

¹ Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / Сост. К.Е. Корепова, Н.Б. Храмова, Ю.М. Шеваренкова. СПб., 2007.

² Былички и бывальщины Воронежского края / Сост. Т.Ф. Пухова. Воронеж, 2009.

³ Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80—90-х гг.). Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. и коммент. Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская. М., 2010.

⁴ *Новак В.С.* Славянская мифология (на матерьялах Гомельской вобласці). Минск, 2009.

⁵ *Bužeková T.* Nепriateľ' zvnútra. Nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe. Bratislava, 2009.

⁶ См: *Раденковић Љ.* Називи *veštice* код балканских Словена // Славянские этюды: Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 379—388; *Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004. Карта II-3-3 («Ведьма: названия и поверья»). С. 648—657.

⁷ Составителем были учтены труды Якоба Келемины (*Kelemina J.* Vajke in prirovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom. Ljubljana, 1997), Нико Курета (*Kureta N.* O Kozjanskem in njegovi duhovni kulturi // Zbornik I kongresa folkloristov. Ljubljana, 1983. S. 8—13), Йозефа Паека (*Pajek J.* Črtice iz duševnega žitka štaj Slovencev. Ljubljana, 1884) и других фольклористов-этнографов.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,
доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Звучат украинские записи 1901 г.

Український фольклор першої половини ХХ сторіччя. Вибірка з фоноколекції Осипа Роздольського / Вячеслав Петров, Ігор Косяк, Людмила Єгупова, Василь Коваль, Ірина Довгалюк. — Львів: Львівська нац. муз. академія ім. М.В. Лисенка; Ін-т проблем рестрації інформації НАН України, 2011: [CD].

В прошлом году на Украине вышло уникальное издание записей выдающегося украинского фольклориста, музыковеда, этнографа, одного из основателей украинской этномузыковедческой школы Осипа Ивановича Роздольского (1872—1945). Это избранные записи музыкального фольклора, переписанные на компакт-диск из его фоноколекции, созданной в 1901—1940 гг. на фонографе с использованием восковых валиков. Специалисты Проблемной научно-исследовательской лаборатории музыкальной этнологии при Львовской национальной музыкальной академии им. Н. Лысенко и Института проблем регистрации информации НАН Украины совместно подготовили презентационный диск украинского музыкального фольклора первой половины ХХ в.

С 1891 по 1940 г. О.И. Роздольский, действительный член Научного общества им. Т.Г. Шевченко, учитель в гимназиях Коломыи, Перемышля и Львова, с 1939 г. — научный сотрудник Львовского филиала Института фольклора АН УССР, записывал фольклорные материалы в экспедициях на территории практически всех историко-этнографических регионов Украины (в том числе тех, которые сегодня находятся на территории Польши и Словакии). Филарет Колесса писал, что этот «заслуженный собиратель народных сказок и новелл» завершил составление большого сборника народных песен Галиции и Буковины. «Сборник содержит тексты и мелодии, которые он первый у нас в Галиции начал записывать с 1900 г. на валики фонографа. Этому собирательскому труду он посвятил всю свою жизнь и до последних дней трудился над записью песенных текстов. Среди них находятся очень ценные и полные варианты известных песен и большое количество впервые записанных песенных текстов. Здесь приходилось также фиксировать песни, мелодии которых записал доктор Станислав Людкевич. Они изданы в XXI—XXII томах "Этнографічного збірника", но только с первой строфой. Полные тексты готовил покойный Роздольский для издания упомянутого сборника народных песен с мелодиями. В личном архиве Роздольского находит-

ся более 500 фонографических валиков, на которых напето более 2300 народных мелодий; здесь имеются также песенные мелодии с подголосками, дополнительно собранные Роздольским в Черниговской и Киевской областях. Подчеркиваем, что это материал большой ценности»¹. Фольклорные тексты О.И. Роздольский фиксировал с максимальным соблюдением диалекта, с соответствующими комментариями, паспортизацией, что дало основания Ивану Франко называть его «собирателем нового типа». Значительная часть записей Роздольского не опубликована и хранится в Научном архиве рукописей и фонозаписей Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рильского НАН Украины (фонды 40-1, 28-3)².

Сегодня основная часть сохраненного фonoсобрания О.И. Роздольского (755 валиков) находится в архиве Проблемной научно-исследовательской лаборатории музыкальной этнологии при Львовской национальной музыкальной академии им. Н. Лысенко. Это записи народной музыки из 109 сел³. Среди сохраненных записей преобладают песенные жанры, в частности обрядовый фольклор (календарный, семейный), лирические песни, колыбельные, записи репертуара лирников.

Валики имеют разную степень сохранности, часть записей вообще невозможно воссоздать. На этой проблеме в свое время акцентировал внимание и Филарет Колесса: «Так как фонографические валики, как известно, подвержены химическим процессам разложения и могут погибнуть, то спасение этого наследия нашего этнографа (фонозаписи Роздольского. — И.К.-Ф.) будет большой заслугой Отделения фольклора и этнографии. Необходимо сохранить это настоящее сокровище украинского музыкального и словесного фольклора. Львовское отделение Академии наук УССР считает эту работу своей неотложной задачей»⁴. До наших дней большая часть коллекции неплохо сохранилась и поддается реконструкции.

Специалисты Института проблем регистрации информации НАН Украины отобрали почти 600 валиков и с 52 из них сделали звуковые копии. При записи использовано созданное в институте уникальное оборудование и цифровые методы обработки фонограмм, что позволило воссоздать звук без вреда для фоноцилиндра, произвести очищение фонограмм и получить качественное звучание музыкальных сочинений.

Предложенные на презентационном диске записи в целом представляют уникальную коллекцию О.И. Роздольского. Фонограммы репрезентируют и основ-

ные регионы, где работал собиратель, и главные этапы собирательской деятельности фольклориста. Среди избранных сочинений — обрядовый фольклор (гаивки, колядки, уникальная запись причитания (*голосиння*), свадебные песни), лирические песни, баллады, колыбельные, лирическая песня. Среди исполнителей — женщины, мужчины, девушки. Ко всем фонограммам даны комментарии с максимально полными сведениями о записях: регистрационный номер валика, известия о времени и месте записи, инципит (первая строка) и жанр произведения. На компакт-диске помещены также словесные тексты большинства песен (хотя бы первые строки, которые звучат на диске).

Фоноархив О.И. Роздольского — это уникальный памятник украинской культуры. У него не так много аналогов в Европе и мире, как по объему, так и по качеству собранного материала. Коллекция Роздольского стала звуковым документом украинского музыкального фольклора первой половины XX в. Компакт-диск дает возможность услышать, как пели и играли на музыкальных инструментах народные мастера более ста лет тому назад, оценить их исполнительское мастерство, манеру, поскольку, как известно, далеко не всё можно перенести на бумагу и донести до будущих поколений.

Первая презентация диска одним из авторов-составителей, Ириной Сергеевной Довгалюк, состоялась на научной международной конференции «Родина Колессів — спадкоємність науковимистецьких традицій» («Семья Колесса — преемственность научно-художественных традиций») во Львове 21 октября 2011 г.

Издание было осуществлено благодаря поддержке Посольства США на Украине.

Примечания

¹ Колесса Ф. Обнова української етнографії й фольклористики на західних областях УРСР. Листування Ф. Колесси й М. Азадовського / Упоряд., підгот. тексту, передм., комент., додатки, покажчик І. Коваль-Фучило. Київ, 2011. С. 40.

² Довгалюк І. Осип Роздольський: музично-етнографічний доробок. Львів, 2000; Сокол Г. Осип Роздольський: життя і діяльність. Львів, 2000.

³ Довгалюк І. Фонографічна спадщина Осипа Роздольського: [Вкладши к рецензируемому CD].

⁴ Колесса Ф. Указ. соч. С. 41.

И.М. КОВАЛЬ-ФУЧИЛО,

канд. филол. наук,
Ин-т искусствоведения, фольклористики
и этнологии им. М. Рильского
НАН Украины (Київ)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

Исследования и материалы

Албогачиева М.С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Ингуш. гос. ун-т; [Отв. ред. Ю.Ю. Карпов]. — СПб.: Наука, 2011. — 180 с.: ил. — (Kunstkamera Petropolitana).

Бгажноков Б.Х. Этнография адыгов: [Монографии] / Б.Х. Бгажноков. Очерки этнографии общения адыгов. Черкесское игрище. Социальная организация семьи. Отрицание зла в адыгских тостах. — Нальчик: Эльбрус, 2011. — 512 с. — (Адыг. ист. серия).

Бершгем Т.А. Герой и его женщины: образы предков в мифологии восточных славян / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [Ред.-сост. О.М. Фишман]. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 372 с.

Бойко Ю.И. Традиционная культура прилузских коми (конец XIX — первая половина XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб., 2011. — 21 с.

Бондарь К.В. Повести Соломонова цикла: из славяно-еврейского диалога культур. — Харьков: Новое слово, 2011. — 156 с.

Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика / Ин-т славяновед. РАН. — М.: Индрик, 2012. — 936 с. — (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Дагестан на перекрестке культур и цивилизаций: Гуманитарный контекст: К 85-летию академика Г.Г. Гамзатова. — М.: Наука, 2011. — 933 с.

Дмитриева О.Н. Свадебные алгысы якутов: структура, поэтика, лексика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Место защиты: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2011. — 32 с.

Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). — М., 2011. — 26 с.

Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья: вторая половина XIX — начало XXI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Музей антропологии и этногра-

фии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб., 2011. — 26 с.

Игумнов А.Г. Поэтика конкретности историзма в русском историко-песенном фольклоре: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2012. — 36 с.

Кереньи К. Мифология: [Сб. ст.]: Пер. с венг. — М.: Три квадрата, 2012. — 504 с. — (Bibliotheca hungarica; Вып. 9).

Киселева М.С. Языческие и христианские представления о земле в фольклоре и древнерусской литературе: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / [Место защиты: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Улан-Удэ, 2012. — 26 с.

Маретина С.А., Котин И.Ю. Племена в Индии / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: Наука, 2011. — 152 с.

Материалы полевых исследований МАЭ РАН. — Вып. 11 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Под ред. Е.Г. Федоровой. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 310 с.

Медведева Г.В. Медвежий культ и отражение его в устной народной прозе русских старожилов Восточной Сибири: семантика, сюжетно-мотивный фонд нарративов, номинации: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / [Место защиты: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН]. — Иркутск, 2011. — 48 с.

Мир славян Северного Кавказа. — Вып. 6 / Центр славян. исследований Кубан. гос. ун-та; [Сост. О.В. Матвеев]. — Краснодар: [Экоинвест], 2011. — 216 с.

Мурзин А.А. Народная религиозность как феномен культуры горнозаводского Урала XVIII — начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. культурологии / Ур. федер. ун-т им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. — Екатеринбург, 2012. — 25 с.

Налоев З.М. Институт джегуако / Кабардино-балкар. ин-т гуманитар. исследований. — Нальчик: Тетраграф, 2011. — 408 с.

Николаев Д.С. Ранняя ирландская поэзия и проблема палеофольклора: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ). — М., 2011. — 26 с.

Ржепийская И.В. Русское народное творчество в становлении нравственной культуры Древней Руси. — 2-е изд. — М.: Либроком, 2012. — 200 с.

Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. Ю.К. Чистов. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — 464 с.

Санжеева Л.Ц. Поэтика фольклорного текста: на материале бурятского эпоса: Автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2011. — 48 с.

Сибирский сборник—3: Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Отв. ред. П.О. Рыкин. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 306 с.

Смирнов Д.В. История русской музыкальной фольклористики. Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии как музыкально-фольклористический центр России второй половины XIX — начала XX в. — Ч. 1: Деятельность Этнографического отдела. 1867—1900. — М.: ГМПИ им. М.М. Ипполитова-Иванова, 2012. — 256 с.

Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 514 с.

Фольклор и этнография: К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова: Сб. науч. ст. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская]. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 316 с.

Швейковская Е.Н. Русский крестьянин в доме и мире: Северная деревня конца XVI — начала XVIII в. / Ин-т славяновед. РАН. Археографич. комиссия. — М.: Индрик, 2012. — 368 с. — (Традиц. духов. культура славян. Современ. исследования).

Фольклорные тексты

Былины: В 25 т. — Т. 6: Былины Кузюля. — СПб.: Наука, 2011. — 924 с. — (Свод рус. фольклора).

Вөдөр = Когда-то: Мифы, легенды, предания коми народа / Сост. П.Ф. Лимеров. — Сыктывкар: Кола, 2012. — 160 с.: ил.

Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926—1928 гг.: Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор. — СПб.: Пушкинский Дом, 2011. — 680 с.

Справочные материалы

Библиография трудов Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. 1976—1985 / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Б-ка РАН; Сост. Т.И. Шаскольская, Н.М. Сысоева, Е.В. Шепелева. — СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 452 с.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА,
Гос. респ. центр рус. фольклора
(Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ КАЛМЫКОВ

Надбитова И.С. Сюжеты, образы и стилевые традиции калмыцких волшебных сказок. — Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2011. — 260 с.

Теврюков И.С. Некоторые аспекты истории калмыцкого общества. — Элиста, 2011. — 80 с.

Басхаев А.Н. Джунгарские сказания. — Элиста, 2011. — 173 с.

Буутан Санжин туульс = Сказки Сапджи Бутаева. Записи 1971—1978 годов: В 2 кн. Кн. 1 / Вступит. ст. Н.Г. Очировой; Сост., подг. текстов и прилож. Б.Х. Борлыковой. — Элиста: КИГИ РАН, 2008. — 308 с.

Алти чеежтэ келмрч Боктан Шаия = Хранитель мудрости народной Шаия Боктаев / Сост., предисл., коммент. и приложение Б.Б. Манджиевой. — Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2010. — 172 с.

Генеалогия Икицохуровских хошутов / Сост. Б.Б. Манджиева. — Элиста: КИГИ РАН, 2011. — 327 с.

Хальмг улсин йөрөлмүд = Калмыцкие народные благопожелания / Сост., вступит. ст. М.Э.-Г. Эрдни-Горяева; Подгот. текстов и приложения Э.Б. Овалова. — Элиста: КИГИ РАН, 2010. — 160 с.

Шипжэнэ оордирин күүкдин келнэ билг = Детский фольклор ойратов Сныцзяна / Сост., предисл. Н. Батбайра; Перелож. с ойратской письменности (тодо бичиг) на соврем. калмыц. письмо и пер. на рус. яз. Б.Х. Тодаевой; Ред. Т.Г. Басангова, Б.Б. Манджиева. — Элиста: КИГИ РАН, 2010. — 124 с. — (На калм. и рус. яз.).

Kalmyk Folklore and Folk Culture in the mid-19th Century. Philological Studies on the Basis of Gabor Balint of Szentkatolna's = Филологические исследования калмыцкого фольклора и народной культуры в XIX веке, основанные на западномонгольских (калмыцких) текстах Габора Балинта из Сенткатолны / [Подгот. к изд. А. Бирталан в сотрудничестве с д.ф.н. Т.Г. Басанговой (Борджановой)]. — Будапешт, 2011. — 380 с.

Материал подготовила
Т.Г. БАСАНГОВА (БОРДЖАНОВА),
доктор филол. наук;
Калмыцкий ин-т гуманитарных исследований РАН (Элиста)

ВАЛЕНТИНА АЛЕКСАНДРОВНА БАХТИНА

12 мая 2012 г. после непродолжительной болезни скоропостижно скончалась Валентина Александровна Бахтина.

Доктор филологических наук с 2000 г., главный научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы (ИМЛИ) РАН с 2002 г., в 2012 г. она исполняла обязанности заведующего отделом, до этого более 10 лет посвятила научно-организационной работе в качестве ученого секретаря отдела. А за четверть века работы в ИМЛИ, с 1986 г., Валентина Александровна была наставницей для исследователей нашего поколения, не говоря уже о молодых соискателях и аспирантах. Будучи человеком изумительной душевной теплоты и отзывчивости, она по-матерински заботилась о нас, вдумчиво и чутко рецензируя рукописи книг и статей.

Alma mater В.А. Бахтиной — Саратовский госуниверситет, историко-филологический факультет которого она закончила с отличием в 1962 г. Студенткой Валентине Александровне, в то время Поповой, довелось общаться с великим фольклористом А.П. Скафтымовым. На своей научной стезе Валентина Александровна сохраняла приверженность саратовской школе фольклористики, у истоков которой стоял Б.М. Соколов, служивший профессором в Саратовском университете в 1921—1923 гг. С бережной благодарностью В.А. Бахтина числила среди своих учителей последовательниц А.П. Скафтымова, в том числе Т.М. Акимову, бывшую также одной из первых учениц Ю.М. Соколова. В студенчестве и в аспирантуре (1969—1972) Валентина Александровна приобщилась к живому бытованию фольклора в Саратовской обл. После защиты кандидатской диссертации, посвященной фантастике в волшебной сказке, в 1973—1979 гг. В.А. Бахтина преподавала в Саратовском университете. В Москве до прихода в ИМЛИ она работала научным сотрудником Библиотеки им. В.И. Ленина, что обогатило ее исследования высокой квалификацией библиографа.

Невозможно переоценить вклад Валентины Александровны в заполнение белых пятен в истории науки. В 1995 г. она подготовила к печати открытую ею в архиве рукопись Б.М. Соколова «Большой стих о Егории Храбром». В предисловии В.А. Бахтина выявила преемственность постижения мзееборческого сюжета духовного стиха с исторической школой Вс.Ф. Миллера и одновременно новизну в поисках Соколовым исторических прототипов героев духовного стиха. Тема была продолжена в статье В.А. Бахтиной, опубликованной в 28-м томе «Русского фольклора» (1995). Поэтика духовного стиха и повторяемость мотивов «Стиха о Св. Феодоре Тироне» стала для исследовательницы предметом изучения в аспекте



русско-финно-угорских взаимодействий в старобрядческой среде.

С начала 1990-х гг. Валентина Александровна изучает наследие братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых. Для авторитетного словаря научной и народной терминологии восточнославянского фольклора под редакцией К.П. Кабашникова (1993) она составила статью об одном из опорных принципов фольклорно-песенной этнопоэтики — ступенчатом сужении образа, открытом Б.М. Соколовым. Знаковой вехой в изучении истории фольклористики стала монография В.А. Бахтиной «Фольклористическая школа братьев Соколовых (Достоинство и превратности научного знания)» (2000), положенная в основу докторской диссертации.

Валентина Александровна систематизировала этапы научных поисков послереволюционной эпохи, увенчавшихся созданием ведущей в стране советской исторической школы в фольклористике. В последние десятилетия подход братьев Соколовых сводили к вульгарному социологизму, и доказательство его научной значимости стало возможным благодаря привлечению неопубликованных рукописей, хранящихся в РГАЛИ (ф. 483). Захватывающий интерес представляет детально разобранный В.А. Бахтиной научная полемика Ю.М. Соколова с немецким эпосоведом Г. Науманном в 1930-е гг. Не менее интересны и иные аспекты подерживавшихся братьями международных связей, от полемики Ю.М. Соколова с чешским филологом Ю. Поливкой до переписки с ведущим представителем финской историко-географической школы К. Круном, открытые Валентиной Александровной. Ею было систематизировано и изучение братьями Соколовыми проявлений фольклоризма от древнерусской литературы до творчества их современника С. Есенина.

Особое место в наследии братьев Соколовых занимает их вклад в собирательскую деятельность на Русском Севере, выявленный и описанный В.А. Бахтиной в итоге многолетнего скрупулезного труда. Кирилло-Белозерская экспедиция 1908 г., по результатам которой в 1915 г. увидел свет сборник «Сказки и песни Белозерского края», анализируется ею в аспекте постижения Ю.М. Соколовым «личного почина» исполнителя. Исчерпывающе представлена

возглавлявшаяся братьями знаменитая экспедиция по Олонекской губ. 1926—1928 гг. «по следам Рыбникова и Гильфердинга». Ценность для полевой фольклористики представляет описание коллективной техники рукописной фиксации тремя собирателями своих частей былинного стиха и их первичной текстологической обработки (сведения), что позволяло записывать тексты с голоса, не переспрашивая народных певцов. Для выявления этой техники Валентина Александровна с подвижнической добросовестностью анализирует полевые тетради, хранившиеся в архиве организовавшей экспедицию Государственной академии художественных наук и переданные отсюда в Государственный литературный музей. Результаты этой экспедиции увидели свет в подготовленном В.И. Чичеровым сборнике «Онежские былины» (1948). В.А. Бахтина обнаружила гранки 1929 г. и проследила непростую судьбу рукописи. Она достоверно установила, что в издании 1948 г. были опубликованы все записи, за исключением дублетных записей былины «Чурила и Катерина», исполненной пудожским сказителем Г.А. Якушовым дважды, в 1926 и 1928 гг., и сведенной В.И. Чичеровым воедино.

В 2007 г. увидела свет подготовленная В.А. Бахтиной обширная коллекция духовных стихов Олонекской губ. (Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926—1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга. Т. 1: Эпическая поэзия). Она вобрала в себя сюжеты «Голубиная книга», «Борис и Глеб», «Аника-воин», «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», сюжетные версии «Большого стиха о Егории Храбром» и др., многочисленные варианты «Жоны милосердной», «Вознесенья», «Сна Богородицы», а также исторические и солдатские песни и баллады. Отдельный раздел, включающий нотировки музыковеда С.М. Любского и список фонозаписей по месту их хранения; детализированный комментарий, включающий атрибуцию текстов и места хранения оригиналов; публикация переписки ученых в Приложении; безупречная диалектологическая подача текстов и включение словаря местной и старинной лексики придают книге высочайший филологический уровень и уникальную научную ценность. Том 2 (Народная драма. Свадебная поэзия. Необрядовая лирика. Частушки. Сказки и нескладочная проза. Творчество крестьян) вышел в 2011 г.

Сейчас, когда непоправимое горе придает творческому пути нашей наставницы измерение вечности, настало время признать, что в истории фольклористики, находившейся в фокусе ее научных интересов, Валентина Александровна останется выдающимся исследователем русского устного народного творчества и российской науки о фольклоре.

Светлая память Валентине Александровне Бахтиной.

Отдел фольклора
Ин-та мировой литературы
им. А.М. Горького РАН (Москва)

Международный симпозиум «Общее в славянском фольклоре»

С 28 сентября по 3 октября 2011 г. в Сербии проходил международный симпозиум, посвященный проблемам общности славянского фольклора. Инициатором и организатором его был проф. Любинко Раденкович, председатель комиссии по фольклору при Международном комитете славистов¹. Заседания проходили в г. Аранджеловац (в рамках «Дней славянской народной культуры» и при поддержке местных властей) и в Белграде. В симпозиуме приняли участие фольклористы из Белоруссии, Болгарии, Македонии, Польши, России, Сербии, Словакии, Словении, Украины, Франции, Чехии, Японии.

В докладах был затронут широкий круг вопросов, анализировались тексты самых разных жанров, при этом все доклады носили сравнительный характер и оперировали материалом нескольких славянских традиций. Общие вопросы обсуждались в докладах С.М. Толстой (Москва) «Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности», где была сделана попытка обобщить опыт работы над словарем «Славянские древности», К. Вроцлавского (Варшава), который говорил о жанре рассказов, основанных на верованиях (*podania wierzeniowe*), о возможности и необходимости их систематизации и составления указателей их мотивов по образцу сказочных указателей, и М. Станоник (Люблина), обсуждавшей вопрос о рассказе, нарративе (*poviedka*) как наиболее продуктивном в настоящее время прозаическом жанре фольклора, которому до сих пор не уделялось специального внимания и который нуждается в систематизации и теоретическом осмыслении.

Мифологические мотивы в славянском фольклоре рассматривались на материале текстов разных жанров. В докладе Л.Н. Виноградовой (Москва) «Человек во власти нечистой силы: мотив славянских проклятий» анализировались русские, белорусские, польские и сербские проклятия с мотивом «отправка человека в мир демонов» (к черту, лешему, бесу, виле и т.п.). Сравнение южнославянских и греческих рассказов о женитьбе на виле и nereide предприняла Г. Благоевич (Белград). Мифологическим представлениям о лягушке как демоническом существе у славянских народов посвятил свой доклад Л. Раденкович (Белград). Символика змеи в представлениях и фольклоре славян и ее архаические мифологические корни рассматривались в докладе Б. Йовановича (Белград).

Большое внимание было уделено сравнительному изучению славянских заговоров. А.Л. Топорков (Москва) в своем исследовании «Сисиниевы молитвы у восточных и южных славян» пришел к выводу, что восточнославянская версия сложилась на основе южнославянской, которая в свою очередь восходит к греческим (византийским) текстам. Японский славист И. Ито (Токио) прочел доклад «Сатор-формула как заговор в балтославянской письменной и фольклорной традиции», где он систематизировал славянские разновидности этой магической латинской формулы книжного происхождения. Т.В. Володина (Минск) рассмотрела одну функционально-тематическую группу белорусских заговоров (от червей в ране у человека и животных) и сопоставила их с другими славянскими, балтийскими и германскими заговорами этого типа.

Доклад Б. Сикимич (Белград) был посвящен проблеме реконструкции славянского текста загадки на лексическом, синтагматическом и синтаксическом уровне с использованием методов этимологического анализа. Сравнились южнославянские и восточнославянские модели текстов загадки; были выделены модели, характерные только для балканских традиций.

Вопросы малых фольклорных жанров затрагивались также М. Луковичем (Белград), который изучал сербские, хорватские и болгарские пословицы и поговорки в материалах В. Боги-

шича о народных юридических обычаях, а также Б. Златковичем (Белград), обратившимся к анекдотам XIX в. на тему славянского единства.

Параллели в области верований были рассмотрены в докладе М.Н. Толстой (Москва) на примере карпатских и южнославянских поверий о первых весенних птицах: человеку, услышавшему первый раз весной птицу натошак, грозит опасность. Народные представления о смерти анализировались в докладе К. Михайловой (София) на материале языка, поминальных причитаний, колядок, погребальных ритуалов, легенд, сказок и др. Л. Попович (Белград) рассмотрела названия, семантику и символику цвета в славянском фольклоре (на сербском, русском и украинском материале). Ж. Требешанин (Белград) посвятил свой доклад народным толкованиям снов как особому виду прозаического фольклора, сопоставив сербские и русские толкования снов и отраженные в них верования.

Многие участники симпозиума обратились к материалу песенного фольклора и прежде всего баллад. Д. Айдачич (Киев) проанализировал эпические и лирические песни с мотивом вражды между братьями, систематизировав тексты с точки зрения причин и поводов отраженного в них конфликта (борьба за наследство, соперничество в завоевании девушки, предательство и др.), а также форм столкновения (вплоть до братоубийства), способов примирения и т.п. Л. Вахнина (Киев) рассмотрела украинско-польские параллели в текстах баллады об убийстве мужа женой (часто по наущению любовника) и мести со стороны братьев убитого, обратив внимание также на белорусские, чешские, словацкие баллады с этим сюжетом. О. Микитенко (Киев) предложила сравнительный анализ украинских, польских и сербских вариантов известной многим европейским народам баллады о сестре, отравившей брата по совету любовника. В докладе Л. Делич (Белград) анализировался мотив «девушка у воды» в песнях разного типа и с разным сюжетом, где взгляд девушки, которая белит полотно у воды, трактуется как предвестие опасности (смерти), а сама девушка ассоциируется с виллой, которая также связана с водной стихией и имеет опасный взгляд. Мотиву больного героя-воина в болгарской и сербской народной поэзии был посвящен доклад Б. Сувайджича (Белград), где предложена типология сюжетного развертывания мотива: болезнь как наказание за грехи, предсмертное завещание героя, трагическая любовь, умышленная болезнь, популярный сюжет больного Дойчина и т.п.

Обрядовой поэзии были посвящены доклады В. Фролцевой (Брно), которая сопоставляла на вербальном и музыкальном уровне чешские, словацкие и польские колядки, и И. Коваль-Фучило (Киев), рассмотревшей на украинском полеводном материале способы передачи знаний, связанных с погребальной причетью (как самих текстов, так и предписаний и запретов, связанных с их исполнением).

Прозаические жанры славянского фольклора также привлекли внимание многих докладчиков. Сказочному сюжету о «собачьем», «лошадном» и т.п. веке, подаренном человеку животными (АТ –828), в славянском фольклоре, его истории и географии, а также его отражению в языке и фразеологии был посвящен доклад Г.И. Кабаковой (Париж). А.Б. Мороз (Москва) сопоставил севернорусскую легенду об олене, отдающем себя в жертву, с балканским обрядом курбана и связанными с ним легендами, а также с некоторыми географическими текстами. Т. Вразниловски (Скопье) рассказал об одной македонской семейной фольклорной традиции, сравнивая репертуар отца и сына Стенкоски и наблюдая особенности функционирования, сохранения и передачи сказочной традиции в рамках этого микроколлектива. В докладе Г. Глошковой (Братислава) были рассмотрены словацко-чешско-моравско-польские параллели в рассказах о народных защитниках от внешних врагов и, в частности, особенности цикла нарративов с мотивом «спящего войска».

Большинство докладов вызвало живой отклик слушателей и сопровождалось интересной дискуссией. Материалы симпозиума готовятся к печати.

Для участников симпозиума была организована интересная культурная программа, в том числе участие в вечере, посвященном итогам конкурса современной сербской фольклорной книги, с выступлением женской вокальной группы «Моба», прекрасно исполнившей сербские народные песни; посещение сельских «этноресторанов», экскурсии в знаменитую пещеру Рисовача, в исторические места Орашац и Тополу.

Примечания

¹ Подобные конференции организуются обычно между конгрессами славистов. См. материалы предыдущей конференции: Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6 октобра 2006 године / Уредник Љ. Раденковић, одговорни уредник акад. Н. Тасић. Београд, 2008.

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция

«Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева»

29 сентября 2011 г. в Париже состоялась конференция «Вокруг братьев Гримм и Александра Афанасьева: Источники собраний европейских сказок» (Du côté des Frères Grimm et d'Alexandre Afanassiev: Quelques collectes de contes européens), организованная Национальной библиотекой Франции.

Научный форум проходил в формате, непривычном для российского фольклористического сообщества: на конференции прозвучало всего пять докладов, причем все темы были специально заказаны организаторами конференции, пожелавшими осветить проблемы освоения народной сказки европейской культурой. Все доклады были посвящены исключительно истории собирания этого жанра в трех странах — в Германии, России и Франции. Отправными фигурами в разговоре стали Якоб и Вильгельм Гримм с их сборником «Детские и семейные сказки» (Kinder und Hausmärchen; 1812–1815) и Александр Николаевич Афанасьев, издавший первое русское классическое собрание «Народные русские сказки» (1855–1863).

Для пяти докладов количество слушателей было весьма впечатляющим — около трех сотен. Помимо докладов о сказках на конференции звучали сами сказки, и многочисленная аудитория, без сомнения, собралась прежде всего для того, чтобы прикоснуться к этой стороне фольклорной культуры. Следует сказать, что сказки (французские, немецкие, русские и пр.) в настоящее время во Франции весьма популярны, причем их не только читают: в последние два десятилетия развернулось целое движение по *рассказыванию* сказок. Люди разных специальностей (в основном служащие библиотек и учителя) рассказывают в свободной импровизационной манере прочитанные сказки в детской и, как это ни удивительно, во взрослой аудиториях (в школах и библиотеках). Рассказывание сказок является одной из форм «вторичного фольклоризма» — попыткой (и, кажется, весьма успешной) удержать в современной разноликой и разноцветной культуре великое фольклорное наследие.

Утреннее заседание было посвящено немецкому сказковедению. Первым докладчиком была **Наташа Римассон-Фертен** — преподаватель Университета Стендаль-Гренобль III, автор диссертации, посвященной сравнительной характеристике сказок из собраний братьев Гримм и А.Н. Афанасьева¹. Этой молодой исследовательнице с русскими корнями (ее мать — русская) принадлежит перевод на французский язык классического сказочного собрания Якоба и Вильгельма Гримм². Н. Римассон-Фертен предложила вниманию слушателей доклад «Немецкие народные сказки? Братья Гримм и их предшественники» (Des contes populaires allemands? Les frères Grimm et leurs prédécesseurs), в котором были рассмотрены сборники «Народные немецкие сказки» Августа Муззуса (1782–1787), «Новые народные немецкие сказки» писательницы Бенедикты Науберт (1789–1792), «Сказки для детей» Альберта Людвиг

Гримма (1808), однофамильца великих немецких фольклористов, а также «Народные немецкие сказки, рассказы и легенды» Иоганна Густава Бюшинга (1812). Эти авторы, предшественники братьев Гримм, были пионерами в освоении немецкой литературой жанра сказки, ее поэтики и персонажной системы. Судя по всему, типологически «сказки» названных авторов были близки русским «сказкам» из сборников XVIII в. и, возможно, литературным сказкам В.И. Дала.

Вторым на конференции выступил профессор в отставке Университета Париж-Сорбонна (Париж IV) **Клод Лекутэ** — автор исследований о суверенных представлениях Средневековья³. В докладе «Соперники братьев Гримм» (Les émules des Frères Grimm: Theodor Vernaleken, Ignaz Vinzenz Zingerle, Albert et Artur Schott, Franz Obert, Josef Haltrich, Pauline Schuller) исследователь осветил фольклорно-собираТЕЛЬскую работу, развернувшуюся под влиянием сборника братьев Гримм в обширном немецкоговорящем регионе Европы в первой половине XIX в. Докладчик специально подчеркнул, что братья Гримм в культурном сознании Европы заслонили остальных собирателей сказок, в то время как история освоения фольклорно-сказочного наследия на территории германских княжеств (и в Австрии) была весьма интересной. Исследователь подчеркнул, что собирание сказок стало одним из элементов, способствовавших формированию единого национального сознания немецкого народа. К. Лекутэ обратил также внимание на то, что богатство румынских народных сказок было открыто немецкими собирателями, которые публиковали румынский материал на немецком языке, и только спустя много десятилетий эти сказки стали возвращаться в обратном переводе в Румынию. Этот доклад также заставил вспомнить типологически родственные факты в освоении русской наукой сказочной традиции неславянских народов Российской империи.

Третьей частью утреннего заседания стали немецкие сказки в исполнении **Эвелин Севен** — сотрудницы Отдела детской и юношеской литературы Национальной библиотеки Франции⁴. После вступительного слова, названного ею «Рассказать ли сказки братьев Гримм и Афанасьева?», в котором Э. Севен обратила внимание на международный характер сказочных сюжетов, она ярко и артистично рассказала три сказки (немецкие и русские), среди которых была страшная сказка «О заколдованном дереве» с песенкой «Меня мачеха убила, / Мой отец меня же съел».

Завершилось утреннее заседание весьма оживленными дебатами по докладам Наташи Римассон-Фертен и Клода Лекутэ. Парижские слушатели оказались весьма внимательной, заинтересованной и подготовленной аудиторией.

Послеобеденное заседание было посвящено истории собирания русской и французской сказки. С первым докладом выступила **Лиз Грюэль-Апер**, славист, профессор в отставке Университета г. Ренн (Бретань), переведшая *практически полностью* собрание А.Н. Афанасьева на французский язык⁵. Это издание является по-настоящему уникальным, оно знакомит французского читателя с важным сегментом русской народной

культуры. Такого рода изданий, подчеркнем, не существует ни на одном из других языков мира⁶.

В докладе «Интерес к народным сказкам в России в начале XIX в. и новаторство сборника А.Н. Афанасьева» (*L'intérêt pour les contes populaires en Russie au début du XIX-e siècle et l'aspect novateur du recueil d'Afanassiev*) Л. Грюэль-Апер сделала обзор изданий, введших сказку в литературную жизнь русского общества в конце XVIII в. (сборники М.Д. Чулкова (1766—1768), В. Левшина (1780—1783), Петра Тимофеева (1787)) и в первой половине XIX в. (сборники Богдана Бронницына (1838), Екатерины Авдеевой (1844), Михаила Максимовича (1845)). Остановилась исследовательница и на литературной сказке А.С. Пушкина, В.А. Жуковского, В.И. Даля, П.П. Ершова. Центральное место в докладе заняла фигура А.Н. Афанасьева и его собрание.

В продолжение доклада Л. Грюэль-Апер в сообщении Т.Г. Ивановой (Ин-т русской литературы РАН, Санкт-Петербург) «Собирание русских народных сказок после А.Н. Афанасьева» была раскрыта неизвестная французским слушателям история записи сказок в России. Исследовательница попыталась выделить основные периоды в научном собирании сказок. Сборники А.Н. Афанасьева и И.А. Худякова (1850—1860-е гг.) раскрыли перед научным сообществом сказочный репертуар русского народа и дали представление о жанровых разновидностях сказки. Начиная со сборника Д.Н. Садовникова «Сказки и предания Самарского края» (СПб., 1884) русская фольклористика уделяет пристальное внимание сказке в ее региональном аспекте, причем в начале XX в. в сборниках Н.Е. Ончукова, Д.К. Зеленина и братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых второй по значению (после региона) становится фигура сказочника. В 1920—1930-е гг. в русской науке появляются сказочные сборники монографического характера, посвященные творчеству одного сказочника (сибирская сказочница Н.О. Винокурова, воронежская исполнительница А.К. Барышникова (Куприянича), беломорский сказитель М.М. Коргуев и др.).

Следует отметить, что обсуждение докладов, посвященных русским сказочным собраниям, также прошло живо. Аудитория выказала явный интерес к фольклорной культуре русского народа.

Последним на конференции прозвучал доклад Николь Бельмон (*L'École des Hautes Études en sciences sociales* = Высшая школа социальных наук), ведущего сказковеда Франции, автора многочисленных исследований сказочных сюжетов, в том числе и в духе психоанализа⁷. Н. Бельмон переиздала собрание лотарингских сказок Э. Коскэна — одно из немногих во Франции значительных собраний⁸.

В своем докладе «Франция: отставание в собирательской работе. Новый подход. От Эммануэла Коскэна до Антона Пербоска» (*La France: le retard des collectes, une approche nouvelle. D'Emmanuel Cosquin à Antonin Perbosc*) Н. Бельмон признала, что Франция не имеет ни одного сборника сказок, равнозначного сборнику братьев Grimm (а мы добавим — и сборнику А.Н. Афанасьева). Попытки возвести книгу Э. Коскэна «Лорренские сказки» на один уровень с немецким собранием, по мнению докладчицы, никогда не будут увенчаны успехом. Франция с опозданием приняла участие в движении романтического национализма конца XVIII — начала XIX в. (Г. Гердер в Германии, Макферсон с его поддельным «Оссианом» в Шотландии и др.). Единственная предпринятая в 1806 г. Кельтской академией (Бретань) попытка собирания материалов по народным традициям практически не принимала в расчет устную литературу (сказки). Несмотря на то что сказки в XIX в. во Франции еще достаточно активно бытовали в крестьянской среде, а в городе передавались прислугой, нянями-крестьянками, нянями буржуазией для присмотра за детьми, они долгое время не привлекали внимания собирателей фольклора. Лишь под

влиянием английской антропологической школы с ее теорией о пережитках во второй половине XIX в. во Франции наступил поворотный момент в собирании сказок. Н. Бельмон осветила собирательскую работу начиная с Жана-Франсуа Бладэ (1827—1900), собиравшего гасконские сказки, и Франсуа-Мари Люзеля (1821—1895), записывавшего фольклор в Бретани, и заканчивая провансальским поэтом Антоном Пербоском (1861—1944). Особо она выделила заслуги Эммануэла Коскэна (1841—1918), на работу которого, напомним, в свое время обратил внимание А.Н. Веселовский.

Завершилась конференция вечером сказок в исполнении Эвелин Севен. Она рассказала четыре сказки: русские «Верлиока» и «Хитрая наука», немецкую «Гуси-лебеди» и французскую «Красную шапочку» (в версии, отличной от классической версии Шарля Перро).

Подчеркнем, что конференция «Вокруг братьев Grimm и Александра Афанасьева», удивившая нас своим форматом, позиционировалась как престижное научное мероприятие. Достаточно сказать, что открывала ее генеральный директор Национальной библиотеки Франции Жаклин Сансон. Данный научный форум является примером сопряжения собственно научных задач (доклады авторитетных ученых) и сугубо просветительских (широкая публика). Отечественная фольклористика, насколько мне известно, опыта проведения такого рода ученых собраний не имеет. Хочется надеяться, что через какое-то время наша страна достигнет европейского уровня спокойствия и благополучия, и мы тоже будем иметь возможность проецировать научные проблемы на широкую заинтересованную публику.

Примечания

¹ См., например, ее статью «Между двух миров: Схождения в сборнике "Детские и семейные сказки" братьев Grimm и "Народные русские сказки" А.Н. Афанасьева», отражающую содержание диссертационного исследования: *Rimasson-Hertin N. Entre deux mondes: les lieux-charnière dans les Contes de l'enfance et du foyer des frères Grimm et les Contes populaires russes d'Afanassiev // Les entremondes: des mondes entre la vie et la mort. Paris, 2009. P. 161—177.*

² *Grimm Jacob et Wilhelm. Contes pour les enfants et la maison / Edition intégrale commentée, établie et traduite par Natacha Rimasson-Fertin. Paris, 2009.*

³ *Lecouteux C. Démons et génies du terroir au Moyen Âge. Paris, 1995; Idem. La maison et ses génies: croyances d'hier et d'aujourd'hui. Paris, 2000; Idem. Le Livre des Grimoires: aspects de la magie au Moyen Âge. Paris, 2005.*

⁴ Эвелин Севен подготовила книгу: *Conte en bibliothèque / Sous la dir. d'E. Cevin. Paris, 2005.*

⁵ *Afanassiev A. Contes populaires russes. Paris, 2008—2010. Vol. 1—3.*

⁶ Л. Грюэль-Апер, кстати, принадлежат переводы трудов В.Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» и «Русские аграрные праздники» (*Propp V. Les Racines historiques du conte merveilleux. Paris, 1983; Idem. Les Fêtes agraires russes. Paris, 1987*) и монография «Русская устная традиция» (*Gruel-Аpert L. La Tradition orale russe. Paris, 1995*). При активном участии Л. Грюэль-Апер в 2010 г. во Франции было создано общество «Жар-птица», поддерживающее инициативы в области изучения традиционной культуры русского народа.

⁷ *Belmont N. Paroles païennes. Mythe et folklore, des frères Grimm à P. Saintyves. Paris, 1986; Idem. Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale. Paris, 1999; Idem. Mythe, conte et enfance. Les écritures d'Orphée et de Cendrillon. Paris, 2010.*

⁸ *Cosquin E. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers / Édition établie par Nicole Belmont. Arles, 2003.*

Конференция

«Фольклор XXI века: Герои нашего времени»

Государственный республиканский центр русского фольклора (ГРЦРФ) в 2011 г. начал новую серию ежегодных научных конференций под общим названием «Фольклор XXI века», посвященных различным аспектам изучения современной фольклорной культуры и новых традиций. Первая конференция «Фольклор XXI века: Герои нашего времени» состоялась 20–21 октября 2011 г. в Москве и была посвящена персонажам современного фольклора и новейшей мифологии. Герои классического фольклора в современной массовой культуре, новые персонажи в традиционных фольклорных жанрах, фольклор и масс-медиа, фольклор профессиональных и субкультурных сообществ, фольклорная традиция интернет-сообщества — лишь часть тем, обсуждавшихся докладчиками.

Открыл конференцию генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин, кратко обрисовав основные проблемы, связанные с изучением современного фольклора, и описав базовые принципы, по которым будут строиться конференции нового цикла (междисциплинарность, узкие предметные темы, особое внимание к дискуссиям и обсуждениям).

Выступление М.Д. Алексеевского (Москва) было посвящено типам связей персонажей современного фольклора с традиционной культурой. Образы многих «классических» героев фольклора (например, былинных богатырей) проникают в современные фольклорные тексты через массовую культуру, что необходимо учитывать при анализе. В некоторых случаях можно говорить о заимствовании персонажей из «чужой» культуры, а также об условно «новых» героях, которые при этом играют вполне «традиционные» роли. В целом, по мнению докладчика, персонажный ряд современного фольклора отличается разнообразием, эклектичностью и многоуровневостью, что не позволяет рассматривать его как целостную систему.

Доклад К.Э. Шумова (Пермь) был посвящен образу «истинных профессионалов» в культуре XIX–XXI вв. Создание репутации настоящего профессионала имеет двойную адресацию: с одной стороны, ряд переходных ритуалов посвятельного характера направлен на «включение» человека в закрытый мир профессиональной группы; с другой стороны, происходит формирование внешнего образа опытного «знающего», ориентированное на взгляд внешнего наблюдателя-неофита.

Т.Б. Дианова (Москва) рассказала о своем опыте участия в профессиональной экспертизе фольклорных образов, существующих в сознании современных россиян. Речь шла об образах Жар-птицы и Трех богатырей, которые Олимпийский комитет рассматривал в качестве возможных символов церемонии зажжения олимпийского огня во время Зимних олимпийских и Паралимпийских игр в России в 2014 г. Докладчица продемонстрировала методику проведения подобной экспертизы, отметив особое значение прогноза оценки символа международной аудитории.

Н.С. Петрова (Москва) рассмотрела государственный проект «Сказочная карта России», направленный на развитие внутреннего туризма. Авторы проекта предлагают российским регионам объявлять «родиной» сказочных персонажей населенные пункты на своей территории, создавать там музеи этих персонажей и проводить тематические праздники, ориентированные на привлечение туристов. Докладчица проанализировала основные принципы, по которым может соотноситься место и персонаж, а также обратила внимание на включение в число «сказочных героев» персонажей других фольклорных жанров (былин, быличек) и детской литературы, что связано с восприятием всей литературы для детей как «сказок».

Н.А. Власкина (Ростов-на-Дону) обратилась к конструированию образов казаков и казачьей культуры в Интернете и убедительно показала, что интернет-пользователи, считающие себя казаками, отстаивают тезис о казачьей самобытности и об особом статусе «казачьего народа», достаточно избирательно оперируя материалами традиционной культуры. Особое внимание они уделяют казачьим песням, считая их знание одним из маркеров своей локальной идентичности. Локальная специфика традиционной казачьей культуры не имеет для пользователей Сети большого значения; формируемый образ местной традиции отличается крайней стереотипностью.

Предметом рассмотрения Е.Е. Собирай (Москва) стали традиции активных пользователей мобильных телефонов. В выступлении была кратко охарактеризована специфическая культура письменности, связанная с передачей sms-сообщений, описаны практики использования мобильных телефонов для создания музыки и любительских видеороликов, которые докладчица отнесла к постфольклору.

Завершил утреннее заседание доклад Е.А. Зайцевой (Москва), посвященный современным народным целителям Центральной России. Докладчица рассказала о своем опыте записи материалов о деятельности знахарки бабы Дарьи и травника Чикарёва, отметив смешение традиционных верований и современной эзотерики в их ритуальных практиках.

Основной темой вечернего заседания первого дня конференции стало отражение образов исторических деятелей в современном фольклоре. А.С. Архипова (Москва — Бремен, Германия) рассмотрела образ Сталина в слухах и толках советской и перестроечной эпох. Она сопоставила слухи о наличии у Сталина определенных физических недостатков (шесть пальцев, второго ряда зубов) с фольклорными представлениями о колдунах, проклятых и связанных с нечистой силой людях. Большой интерес вызвали и исторические изыскания докладчицы, отметившей публикации 1930-х гг., которые могли стать катализатором возникновения подобных слухов.

А.Б. Мороз (Москва) сопоставил практику написания записок святым в Борисоглебском монастыре (Ярославская обл.) и в часовне на горе Маура (Вологодская обл.): в первом случае написание записок является паломнической, а во втором — туристической традицией. Указанная особенность проявляется в тематике записок, их построении, использовании характерных литературных клише и т.д. Тема записок святым была продолжена Д.В. Громовым (Москва), который рассмотрел возникшую за последние несколько лет традицию письменного обращения к «святой Софье» — исторической царевне Софье, находившейся в заточении в Новодевичьем монастыре. Было выдвинуто несколько версий возникновения этого культа: романтизация образа Софьи в советском кинематографе, смешение царевны Софьи с Соломонией (Софией) Сабуровой, существование легенд о Софье как о черно-книжнице в эзотерическом сообществе.

П.В. Куприянов (Москва) обратился к вопросу о роли исторического деятеля в локальной истории. Так, вся значимая локальная история пос. Ныроб (Пермский кр.) концентрируется вокруг боярина Михаила Никитича Романова, погибшего в Ныробе, куда он был сослан по приказу Бориса Годунова в 1600 г. Докладчик рассказал об отражении образа Михаила Никитича в разных жанрах фольклора, художественной самодетельности, городских традициях, самопрезентации местных жителей, отметив общую значимость для Ныроба «тюремного текста».

Блок докладов, посвященных роли исторических личностей в фольклорной традиции, завершил доклад А.Ф. Балашовой (Москва), которая рассмотрела современное бытование легенды о мистической связи между происходившими в июне 1941 г. раскопками гробницы Тамерлана советским археологом Герасимовым и началом Великой Отечественной войны. В сообщении были охарактеризованы различные версии этой

легенды, ее развитие в современном фольклоре, превращающем Тамерлана в одно из главных действующих лиц развернувшихся тогда исторических событий.

Доклад **А.А. Петровой** (Москва) был посвящен трансформации традиций праздничного ряженья в современной городской культуре. Рассмотрев традиции народного ряженья и традиционного городского карнавала, их отражение и трансформацию в современной праздничной культуре, докладчица отметила сильное влияние западного карнавала на современную традицию ряженья, ее интенсивную коммерциализацию, отмирание ряда традиционных народных практик.

Завершил вечернее заседание доклад **В.А. Липатова** (Екатеринбург) об образе «деда» в армейской субкультуре. По мнению докладчика, возникновение дедовщины связано с принятием в 1967 г. приказа о всеобщей воинской службе, когда была разрушена поэтапная система подготовки армейских специалистов низшего звена. Дедовщина была охарактеризована им как вынужденная необходимость, единственный способ заставить молодых солдат соблюдать устав, что отражается в солдатском фольклоре.

Утреннее заседание второго дня началось докладом **А.Г. Кулешова** (Москва) о современных народных мастерах. На многочисленных примерах докладчик рассмотрел ситуацию, в которой народный мастер оказывается в ситуации выбора между следованием изобразительной традиции и угождением вкусу заказчика и потребителя; выбор второго пути часто приводит к созданию китча.

Р.Н. Абрамов (Москва) рассказал о сообществах шахматистов и волейболистов, которые собираются в московском парке «Царицыно». Они наделяют символическое и социокультурное пространство парка альтернативными смыслами и контекстами, а обстановка парка, в свою очередь, влияет на формирование и деятельность этих сообществ.

К мифологии, традициям и фольклору одного из современных профессиональных сообществ обратилась **И.Н. Райкова** (Москва), проанализировавшая слухи и толки, бытующие в среде артистов балета и за ее пределами; приметы, поверья и запреты; традиционные отношения между «стариками» и «молodyми»; шутки и розыгрыши на сцене и за кулисами; анекдоты и паремии. В выступлении было рассмотрено сходство и различие с другими молодежными и профессиональными субкультурами, детским и «взрослым» фольклором.

Мифологии, традициям и фольклору группы людей, увлекающихся соционикой, был посвящен доклад **Д.Б. Писаревской** (Москва); речь шла о досуговом сообществе, объединяющем преимущественно молодежь. Соционика предполагает разделение людей на 16 личностных типов, каждый из которых можно рассматривать как своеобразного фольклорного героя, собирательный образ, фигурирующий в субкультурных текстах (анекдотах, перечнях и др.).

Е.В. Сафронов (Ульяновск) привел данные исследования современных экстрасенсов — людей, манифестирующих себя как обладателей необычных способностей (умения лечить и диагностировать заболевания, предсказывать будущее и т.п.). В самопрезентациях экстрасенсов прослеживается влияние как традиционных представлений о «знающих», так и образов современной массовой культуры.

М.В. Ахметова (Москва) рассмотрела записанные в г. Боровске Калужской обл. устойчивые нарративы о Петре Денисовиче Матвееве, жившем в середине XX в. В боровском «локальном тексте» Матвеев — городской чудак, окруженный ореолом легенд и мнений, в которых он представляется как сумасшедший, ученый, колдун, мастер, «природный человек», при этом своеобразный «двойник» другого известного жителя Боровска — основателя современной космонавтики К.Э. Циолковского.

Д.А. Костина (Екатеринбург) рассмотрела феномен мифологизации Старика Букашкина — художественного игрового

образа, созданного андеграундным художником, поэтом и музыкантом Евгением Малахиным. Малахин, много лет работавший инженером-энергетиком, в конце 1980-х гг. устроился работать дворником и превратил свое рабочее помещение в подвале в творческую мастерскую. В образе «Народного дворника России старика Букашкина» художник устраивал эксцентричные хэппенинги на улицах Свердловска, благодаря которым в городе сформировался устойчивый миф о нем, актуальный до сих пор.

В выступлении **Э.Ф. Шафранской** (Москва) речь также шла о создании собственной мифологии представителями современного искусства на примере образа Зинаиды Морковкиной, воображаемой музы представителья петербургского андеграунда Владимира Яшке. По мнению докладчицы, биография Морковкиной была сконструирована художником из устойчивых клише фольклорно-литературного происхождения.

Т.Б. Щепанская (Санкт-Петербург) описала ситуации, в которых местный житель представляет себя приезжому как проводника. Докладчица рассмотрела культурную модель, по которой этот человек конструирует свой новый статус, поведенческие модели и формы самопрезентации, и высказала предположение о влиянии устойчивой номадической модели общественной жизни на создание образов персонажей «дорожного фольклора».

Н.В. Петров (Москва) рассмотрел записи устных рассказов, полученных в результате коммуникативной удачи во время общения собирателя и информанта. В подобных ситуациях в ответ на вопрос о традиционных персонажах демонологии информанты конструируют и воспроизводят нарративы о «необычных персонажах» (снежный человек, инопланетяне и др.). В докладе был поставлен вопрос о необходимости выделения таких рассказов в особый поджанр быличек — «новички».

В.В. Виноградов (Санкт-Петербург) обратился к анонимным надписям на грязных машинах. Анализ большого корпуса подобных текстов, зафиксированных докладчиком в 1999—2011 гг., показывает, что надписи на машинах обычно представляют собой своеобразные визуальные анекдоты, предполагающие диалог между машиной и ее водителем или же обращение к водителям других машин.

Автомобилистам было посвящено и первое выступление вечернего заседания — доклад **А.Д. Соколовой** и **А.Б. Юдкиной** (Москва) о памятных знаках на месте автомобильных аварий. Докладчики задались вопросом, почему трагически погибшим водителям и пассажирам ставят памятники около места крушения, фактически дублируя мемориалы на месте их погребения на кладбище. Были рассмотрены аналогичные ритуальные практики в других странах и сделан вывод об определенной героизации погибших участников ДТП, которые получают статус особо значимых умерших родственников.

Серия докладов была посвящена героям современной интернет-культуры. **О.И. Васнева** (Пермь) рассмотрела гендерную специфику интернет-ников (псевдонимов пользователей), отсылающих к мифологии и мифологическим персонажам. Расценивая ники как средство самопрезентации, докладчица отметила, что имена-мифонимы часто тесно связаны с маскулиными и феминными стереотипами и на базе корпуса из 576 таких имен рассмотрела типы их конструирования.

Выступление **Е.Н. Горшковой** (Москва) развивало тему формирования стереотипных образов пользователей в Сети. Предметом анализа стали устойчивые иронические клише, касающиеся выделяемых в Интернете различных женских типов, таких как «духовно богатая дева», «блондинка», «девачка», «овуляшка» и т.п. Докладчица сравнила подобную условную классификацию с типологизацией женских образов в традиционном фольклоре и описала предпосылки к формированию подобных женских «масок» (например, образ «девочки» из Интернета восходит к девичьей культуре).

Доклад Д.А. Радченко (Москва) был посвящен процессам трансформации героев интернет-мемов при переходе из англоязычного сегмента Сети в русскоязычный. На примере Гипножабы — эпизодического героя американского мультсериала «Футурама», ставшего популярным интернет-персонажем и на Западе, и в России, было показано, как проходит процесс кросс-культурной адаптации: в новом культурном поле Гипножаба, изначально являющаяся символом «зомбирующей» силы телевидения, обретает новые смыслы и значения и в итоге становится прототипом для «протестного» символа Олимпиады-2014 Жабы Зойча.

Н.М. Клим (Москва) проанализировала динамику развития визуальных интернет-мемов, бытующих в форме демотиваторов (картинок на черном фоне со смешными подписями-слоганами). В сентябре 2008 г. в Рунете огромной популярностью начали пользоваться демотиваторы про манулов, породу диких котов, которые отличаются особой пушистостью и свирепым выражением морды. «Мануломания» прошла несколько стадий: от взрывной популярности мема, когда при создании новых демотиваторов учитывались жанровые каноны, до его угасания, когда изготовление сюрреалистических коллажей с манулами стало уделом немногочисленных фанатов.

М.Д. Алексеевский (Москва) во втором своем докладе предложил ввести термин «видеолор», для обозначения серийных любительских видеороликов, объединенных одной темой и бытующих в Сети. Особенности бытования видеолора были рассмотрены на примере роликов «Гитлер о...», созданных из фрагментов немецкого художественного фильма «Бункер» (2004). Докладчик указал на международную популярность подобных роликов, отметив, что они имеют национальную специфику как по тематике, так и по форме.

В докладе М.А. Манюкина (Пермь) речь шла о кидалтах — взрослых людях, которые осознанно ведут себя как дети (смотрят мультфильмы, играют в видеоигры, собирают игрушки). Кидалты являются в значительной степени «виртуальной» социальной группой, однако существует развитая индустрия, рассчитывающая на них как на целевую аудиторию. По мнению докладчика, причиной «впадения в детство» для кидалтов является страх перед стремительными изменениями современной жизни и попытка найти опору в прошлом.

О.Е. Фролова (Москва) рассмотрела типологию новых героев анекдотов, бытующих в Сети. Всего было выделено три категории героев с различным уровнем индивидуализации:

а) новый социальный тип (например, сисадмин); б) обладатель определенного статуса (например, руководитель государства, мэр); в) человек, обладающий индивидуальным ярким поведением (например, Ксения Собчак). В зависимости от уровня индивидуализации героя источником для появления новых текстов становятся либо типовые ситуации, либо яркие особенности его поведения.

И.А. Бессонов (Москва) представил доклад про цикл анекдотов о блондинке, имеющий интернациональный ареал бытования. Эти анекдоты появились в США в конце 1980-х гг., в России они начали фиксироваться только в начале XXI в. В англоязычных странах образ глупой блондинки восходит к анекдотам об «эссекской девчонке» и «мормонской студентке», в России предшественниками этих текстов были сказки о пошехонцах и советские анекдоты о чукчах. По мнению докладчика, анекдоты о блондинках стали ответной реакцией на засилье гламура в современной массовой культуре.

Совместный доклад А.А. Панченко (Санкт-Петербург) и А.С. Ильченко (Тарту, Эстония) был также посвящен миграции сюжетов анекдотов. На примере анекдота о профессоре-похабнике, который на лекции смущает студентов, авторы рассмотрели генезис и вариативность реализаций сюжета, отметив его бытование в англоязычных странах с конца 1940-х гг. и в СССР в 1980-е гг., а также высказали предположение, что его актуальность и популярность в указанное время могла быть связана с подъемом феминизма.

В выступлении Н.В. Кургузовой (Орел) речь шла о женских образах в девичьих рукописных рассказах 1980—1990-х гг. Проанализировав большой корпус текстов, докладчица вычленила типовые элементы в описании героинь и проинтерпретировала их в сравнении со стереотипными чертами женских образов в традиционном фольклоре.

Завершилась конференция докладом М.Л. Лурье (Санкт-Петербург) о трансформации знаменитой блатной песни «Мурка». Используя методы текстологического анализа, докладчик выделил несколько основных типов сюжета песни и высказал ряд предположений относительно его генезиса и вариативности.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук
И.А. БЕССОНОВ, канд. филол. наук
Д.В. ГРОМОВ, канд. филол. наук
 Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Третья ежегодная научная конференция «Покровские Дни»

10 октября 2011 г. в Нижнем Новгороде Автономная некоммерческая организация «Покровские Дни» при поддержке Нижегородского гос. университета им. Н.И. Лобачевского и Нижегородского филиала Университета Российской академии образования провела третью ежегодную научную конференцию «Покровские Дни».

Приоритетными направлениями конференции стали: традиции празднования Покрова в Нижегородской обл., других регионах страны и за рубежом; свадебная обрядность; календарная обрядность; традиционный головной убор; методические доклады и публикации; опыты составления баз данных, словарей, указателей; сравнительный анализ на материале архивов, территорий, культур.

Важным направлением конференции также стал ввод в научный оборот материалов, накопленных собирателями фоль-

лора, не имеющими специального образования или научной степени, например участниками любительских фольклорных ансамблей. Для этой цели в рамках конференции функционирует «Секция фольклористов-дилетантов», предполагающая общение непрофессиональных собирателей и представителей академической науки.

Открыл конференцию доклад В.Е. Добровольской (Москва) «Прескрипции, связанные с праздником Покрова (традиции и современность)». Докладчица подробно осветила покровские запреты и предписания, бытующие на территории Владимирской обл., и на обширном материале убедительно показала, что в указанном регионе прескрипции, связанные с Покровом, затрагивают все сферы жизни. Ю.М. Шеваренкова (Нижний Новгород) выступила с докладом «Новомученица Евдокия Пузовская: современные устные легенды и официальное житие». Житие Дунюшки Пузовской подробно описывает юродство новопрославленной святой, однако ее земляки в многочисленных устных рассказах о ней иначе расставляют акценты. О.В. Макаревич (Нижний Новгород) представила доклад «К проблеме авторского определения

«сказки» как жанра. На примере малой прозы Н.С. Лескова 1880-х — 1890-х гг., а Е.В. Лебедева (Нижний Новгород) рассказала об образе огненного змея в восточнославянских заговорах.

Стендовый доклад В.Е. Колупаева (Сериате, Италия) «Покровский храм Толстовского фонда в США и русские традиции в зарубежье» был посвящен истории и роли общины в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Долгое время община не имела своего прихода, Покровский храм был построен в местечке Няк в 1964 г. и с тех пор является одним из культурных центров русской эмиграции в США. В.О. Белевцова (Самара) в стендовом докладе «Музыкально-песенная традиция в свадебной обрядности марийцев (структурно-типологический анализ)» проанализировала роль музыки на марийской традиционной свадьбе. Корпус песен, исполняемых на свадьбе (*сяан*), докладчица разделила на песни рода жениха (*сяан муру*) и рода невесты (*почеш муру*). Различие состоит в определенной, довольно узкой тематике и наборе песенных сюжетов и мотивов песен со стороны невесты. Марийские свадебные песни можно анализировать в зависимости от: 1) состава исполнителей (сольные, групповые, коллективные); 2) жанра (церемониальные напевы, корильные, величальные, заклинательные и ритуально-магические, празднично-застольные и шуточные, прощальные); 3) формы исполнения: диалогическое пение отдельных лиц свадебного поезда — свата (*няраш*), свахи (*нярашвате*), дружки (*савуш*), невесты (*ядыр*).

Календарной обрядности был посвящен стендовый доклад Н.А. Власкиной (Ростов-на-Дону) «Святочные бесчинства на Дону». На основании полевых записей докладчица охарактеризовала виды святочных бесчинств, традиционных для казачьего населения Ростовской и Волгоградской областей в границах бывшей Области войска Донского, и определила место данного типа обрядовой практики в структуре празднования Нового года.

В.Ю. Арестова (Чебоксары) выступила с докладом «Сравнительный анализ этнотеатральных традиций чувашей, русских, татар, мордвы (на примере Чувашской Республики)». При перенесении этнотеатральных явлений на сцену, как отметила докладчица, ярко проявляют себя и общая специфика народного игрового искусства, и традиции перевоплощения, бытовавшие в среде конкретного этноса.

Е.А. Панова (Санкт-Петербург) в докладе «Тексты духовного содержания в рукописных тетрадах и народной певческой традиции Смоленской области» рассказала об основных типах рукописных песенных тетрадей, собранных в фольклорных экспедициях на территории Смоленской обл. На примере нескольких тетрадей Е.А. Панова показала, как их создатели фиксируют особенности вокального исполнения записываемых текстов.

И.А. Редкина (Пенза) представила доклад «Причетная традиция Среднесурских районов Пензенской области», сопоставив и проанализировав поэтическую и мелодическую структуру разных видов причета, зафиксированных в указанном регионе: свадебного, погребального, поминального, по «покойнику», по Кузьмке. Докладчица также проследила, как эволюционировала причетная традиция среднесурских районов в XX в.

В.С. Кузнецова (Новосибирск) в стендовом докладе «Легенды о Богородице в русской фольклорной Библии: сибирские записи на общерусском фоне» проанализировала различные версии народных рассказов, тематически связанных с евангельским бегством Девы Марии от Ирода в Египет, но отличающихся от них сюжетом (мотив «спасения младенца в печи», мотив «Богоматерь у разбойников», легенда о Богородице-Троеручице, поверье, что на Преполовение «Богородица реку переплыла»). Исследовательница выявила источники формирования рассмотренных фольклорных версий библей-

ских легенд о Богородице и охарактеризовала их место в общерусской традиции.

Н.М. Заика (Санкт-Петербург) в стендовом докладе «Баскские сказки в сопоставлении со сказками других народов Европы» представила анализ мотивов, встречающихся в сказках, записанных на баскском языке или на территории Страны басков. Для классификации текстов использовался указатель сказочных сюжетов Аарне—Томпсона—Утера; в докладе были упомянуты и тексты, для которых соответствия найти не удалось. Сопоставив баскские сказки с близкими текстами, бытующими в соседних регионах, Н.М. Заика пришла к выводу, что баскские сказки часто не просто повторяют сказки соседних народов, а комбинируют элементы традиционных сказок, создавая свой собственный сюжет таким образом, что иногда трудно понять, какой вариант является оригинальным, а какой — заимствованием.

А.М. Шваба (Минск, Белоруссия) представила стендовый доклад «Семантика и символика росы в восточнославянском фольклоре (на примере юрьевских обрядов и обычаев)», в котором выделила сходства и различия в поверьях, песнях и обрядах, связанных с «юрьевой росой» у белорусов, украинцев и русских.

Н.К. Козлова (Омск) в стендовом докладе «Проблемы составления указателя мотивов мифологической прозы» отметила ключевые моменты, возникающие при составлении систематического указателя, и предложила в качестве классификационного критерия выбрать мифологическую тему. Следующий этап классификации — выделение круга сюжетов и мотивов внутри выбранной мифологической темы.

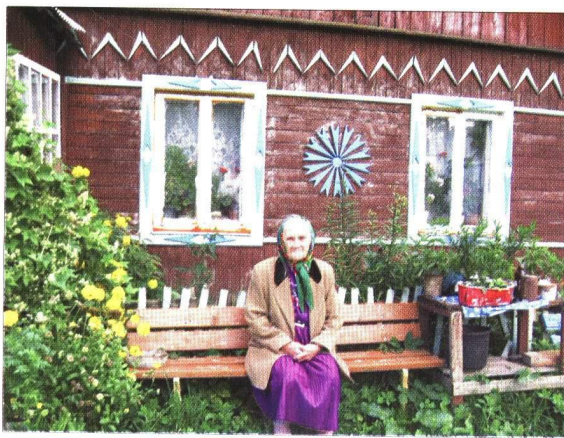
Т.В. Соболева (Москва) в стендовом докладе «Масленица и репертуар, с нею связанный: методика собирания материала и вопросник» отметила, что в сознании информантов присутствуют представления и о масленице традиционной, и о масленице современной, поэтому особенно важно попытаться разделить эти два слоя, выявить специфику форм и преемственность «старинной» масленицы и современной. Т.В. Соболева предложила свой вариант вопросника, ориентированного в первую очередь на запись материалов по традиционной масленице.

А.В. Сидорук (Москва) в докладе «Приметы, запреты и предписания в системе жанров фольклора» рассказала о своем опыте классификации материала, собранного в Казахстане и обработанного при помощи авторской компьютерной программы.

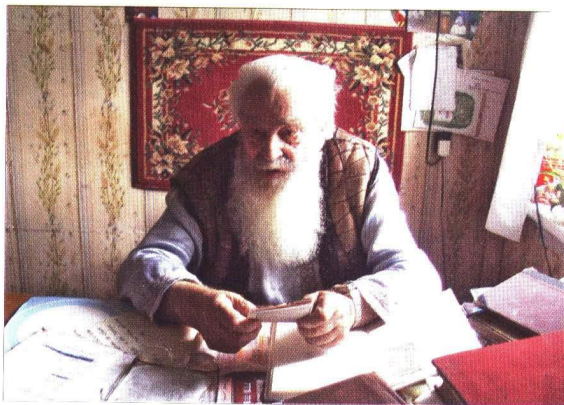
В секции «собираателей-дилетантов» Л.В. Калинина (Нижний Новгород) представила доклад «Традиционный женский костюм на территории Вознесенского района Нижегородской области». На протяжении 10 лет докладчица участвовала в экспедициях на юге Нижегородской обл. и фиксировала все особенности традиционного костюма. В результате ей удалось установить, что в большинстве древних сел Вознесенского района, жители которых прежде были крепостными, искони носили поневный комплекс (до сих пор называемый «барским»), в то время как в селах, где проживали государственные крестьяне (Сарнинский Майдан, Аламасово и др.), женщины традиционно носили косоклинный сарафан. Докладчице также удалось зафиксировать сохранившиеся до сих пор локальные традиции ношения таких головных уборов, как сорока, кокошник, повойник. Указанная традиция имеет четкую географическую локализацию и предусматривает различие девичьих и женских головных уборов.

А.А. КУРОЧКИНА,
аспирантка Нижегородского гос. ун-та
им. Н.И. Лобачевского;
Л.С. РЕМИЗОВА,
АНО «Покровский Дни»
(Нижний Новгород)

В этом номере «Живой старины» мы публикуем материалы, записанные от старообрядцев г. Преи́ли и его окрестностей (Латгалия). Читайте статью С.Н. Амосовой и М.Б. Гехт в рубрике «Экспедиции» (с. 58—59).



Евдокия Васильевна Комлачева, 1928 г.р., около своего дома в д. Быково Преильского р-на. Фото М.Б. Гехт



Иван Ефимович Кудряшов — бывший старообрядческий наставник в г. Преи́ли. Фото С.Н. Амосовой



Кирикия Лукьяновна Иванова, 1930 г.р. Фото С.Н. Амосовой



Семья Шербаковых и наставник Москвинской общины Иван Федорович. Фото С.Н. Амосовой



Степанида Куприяновна Пугач, 1933 г.р. Фото С.Н. Амосовой

По вопросам подписки и приобретения журнала «ЖИВАЯ СТАРИНА»
и других изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6; тел. — (499) 246-14-61, 245-22-05; E-mail — crf@inbox.ru.

Издания Центра можно также приобрести в магазинах:

«Галерея книги "Нина"» (Москва, ул. Бахрушина, 28; тел.: (495) 959-20-94; E-mail: nina_dom@mtu-net.ru);

«Фаланстер» (Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27; тел.: (495) 749-57-21; E-mail: falanster@mail.ru);

«Книжный окоп» (Санкт-Петербург, Тучков пер., 11/5, лит. А, пом. 15-Н; тел.: (812) 323-85-84; E-mail: knigokop@bk.ru);

Интернет-магазин: Издательство ЛКИ (тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16; E-mail: Zakupki@urss.ru)

Внимание!

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал

«ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи

по Объединенному каталогу

«Пресса России»

Подписной индекс 45355

Для зарубежных читателей

подписка оформляется

в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

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



В следующих номерах:

Л.Н. Виноградова

(Москва)

*Жанр «песен-нравоучений»,
приписываемых русалкам*

Т.А. Агапкина

(Москва)

*Полесские святочные ритуалы,
относящиеся к плодовым деревьям*

Н.А. Архипенко, Н.А. Власкина,

Н.В. Калиничева

(Ростов-на-Дону)

Троицкая обрядность

Усть-Донецкого района

Ростовской области

Т.Б. Дианова, И.А. Мухачева,

О.В. Соколова

(Москва)

Рукописные календари

из Усть-Донецкого района:

*особенности письменной фиксации
народной традиции*

М.А. Лобанов

(Санкт-Петербург)

*Колокола в русском
свадебном обряде*

Е.Н. Разумовская

(Санкт-Петербург)

*Песни орегонских
староверов*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника