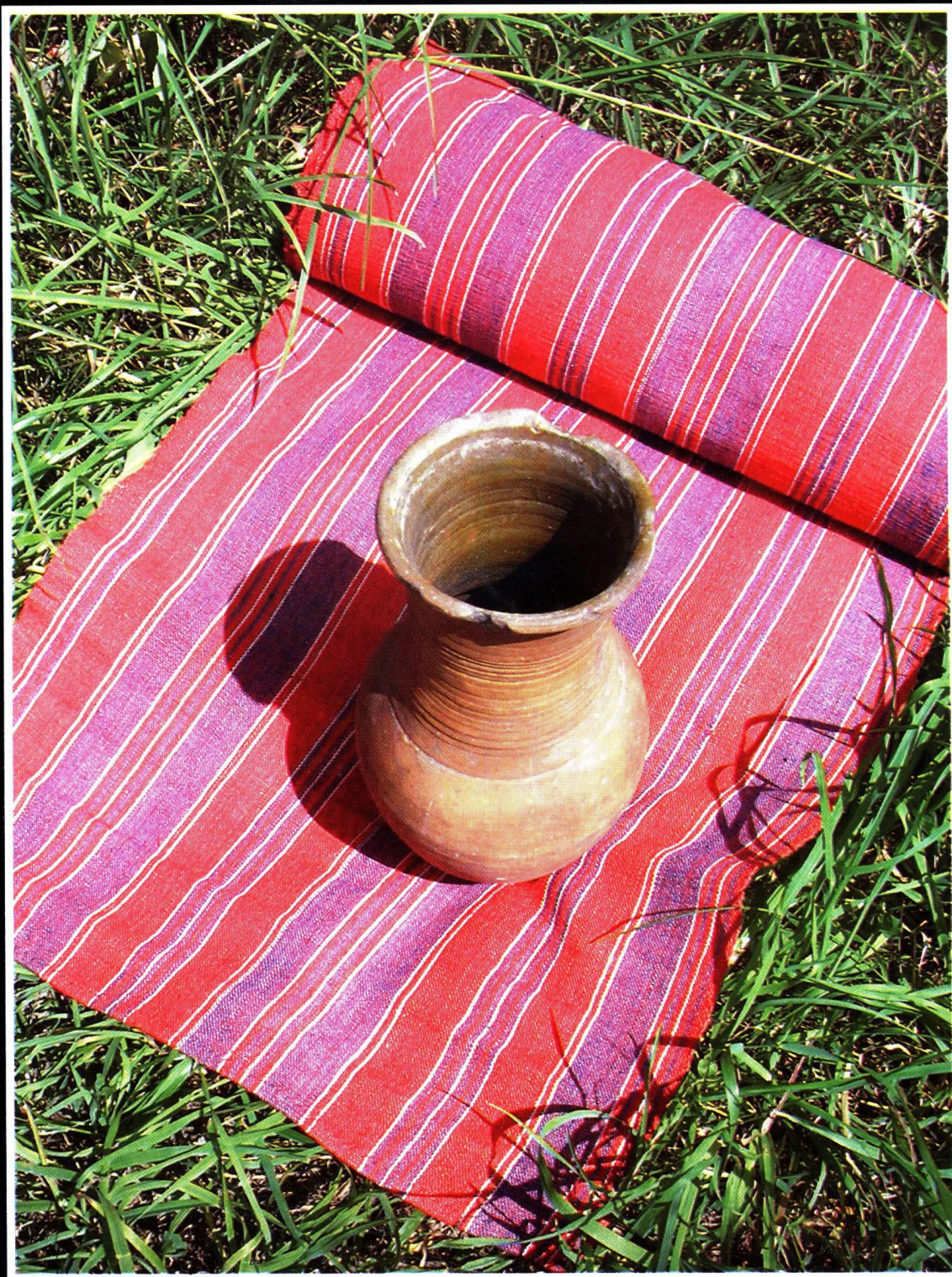


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

3'2013

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Красный угол жилого дома в д. Воронцово. 2006 г. Фото Н.В. Солосиной



Жительницы д. Воронцово в традиционных женских рубахах (ткачество, вышивка М.П. Козловой, конец XIX в.). 2006 г. Фото Н.В. Солосиной

Одна из рубрик этого номера «Живой старины» посвящена фольклору и традиционной культуре Калужской области. На территории Калужской земли в 1970—1980-е гг. и в начале XXI в. работала экспедиция кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. Читайте материалы экспедиции, записанные в Куйбышевском р-не, на с. 5—17.



Масленица в с. Жерелёво. 2013 г. Фото Я.Ю. Соловьёвой



Участница экспедиции К.А. Уфимцева в традиционном женском костюме (с. Мокрое). 2006 г. Фото Я.Ю. Соловьёвой



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(79)2013

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,

доктор пед. наук, профессор,
Генеральный директор
Государственного республиканского
центра русского фольклора

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

Редколлегия:

С.В. Алпатов,

канд. филол. наук, доцент;
Московский государственный
университет им. М.В. Ломоносова

М.В. Ахметова

(зам. главного редактора),
канд. филол. наук;
Государственный республиканский
центр русского фольклора

Л.Н. Виноградова,

доктор филол. наук;
Институт славяноведения РАН

В.М. Гацак,

член-корр. РАН; Институт мировой
литературы им. А.М. Горького РАН

Н.Ю. Данченкова,

канд. искусствоведения;
Государственный институт
искусствознания

М.А. Енговатова,

канд. искусствоведения, профессор;
Российская академия
музыки им. Гнесиных

С.Ю. Неклюдов,

доктор филол. наук, профессор;
Российский государственный
гуманитарный университет

В.Я. Петрухин,

доктор ист. наук, профессор;
Институт славяноведения РАН

И.А. Разумова,

доктор ист. наук;
Центр гуманитарных проблем Баренц-
региона Кольского научного центра РАН

С.М. Толстая,

доктор филол. наук, профессор;
Институт славяноведения РАН

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
(Государственный контракт № 1136-01-041/02-13 от 24 мая 2013 г.)

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ III ВСЕРОССИЙСКОМУ КОНГРЕССУ ФОЛЬКЛОРИСТОВ 2

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: КАЛУЖСКАЯ ОБЛАСТЬ

- Т.В. Соболева.* «Масленая-голошейка, покатай нас хорошенько!» 5
А.А. Иванова. «Петровская кила по зорям ходила...» 7
А.А. Иванова, Я.Ю. Соловьева. Калужский фольклор во время оккупации 10
Святки в Калужской области. Публикация *Б.А. Гасанова* 14
Рассказы о русалках из поселка Бетлица. Публикация *А.Ф. Балашовой* 16

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ АЛБАНЦЕВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ

- А.А. Новик.* Свадьба и брак у албанцев Приазовья в 1930—1940-е гг. 18
А.С. Дугушина. Родинная обрядность приазовских албанцев 21
Д.С. Ермолин. Современный погребально-поминальный обряд албанцев Буджака
и Приазовья 24

ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

- Ю.А. Новиков.* «В идеале надо записывать всё». Интервью *Д.Д. Абросимовой* 28
Л.И. Иванова. Фольклор карелов-людиков: история собирания
и современное состояние 30
Ж.И. Суркова. Уровни и виды вариативности сказочного текста 33

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МОЗАИКА

- И.А. Бессонов.* Белая Арапия: загадочная страна из фольклорной географии 36
А.И. Зудин. Этиологические легенды казаков-некрасовцев 39
Н.Р. Ойроткинова. Библийские сюжеты и мотивы в несказочной прозе алтайцев ... 42

ЭКСПЕДИЦИИ

- Л.С. Лобанова, А.Н. Рассыхаев.* Народный календарь в с. Богородск
Республики Коми 45
К.Е. Розова. Традиционное знание в меняющемся мире:
экспедиция на Алтай 2012 г. 49

ЮБИЛЕИ

- К 80-летию *В.М. Гацака* 53
 К 70-летию *М.А. Лобанова* 54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- В.Я. Петрухин.* Облик дьявольский в русском Средневековье 55
М.Д. Алексеевский. Самое полное собрание украинских причитаний 57
Л.Н. Виноградова. Мифологизированное лесное пространство
в севернорусских быличках 60
Т.Г. Иванова. Книга о Харузиных 62
Н.В. Бессонов. Цыганский архив Инги Андроникиной: мистификация
или достоверный источник? 64

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.Е. Добровольская, М.В. Строганов.* Конференция «Фольклорное поле — 2012» ... 67
А.В. Ромодин. 100 лет Zubовскому институту 68
М.Д. Алексеевский, Т.Г. Иванова, И.В. Козлова. Международная молодежная
школа «Народные культуры Баренцева Евро-Арктического региона:
новые методы исследования» 69
Ф.О. Орлов. Конференция «Города и посады Поважья:
история и современность» 71

На 1-й стр. обложки: Глиняная посуда —
работа гончара из с. Закрутое Куйбышевского
р-на Калужской обл. Фото А.А. Ивановой
На 4-й стр. обложки: Дверь жилого дома в
д. Александровка (Поляковка) Куйбышевского
р-на Калужской обл. Фото Я.Ю. Соловьевой

В преддверии Третьего Всероссийского конгресса фольклористов редакция журнала «Живая старина» предложила специалистам в области фольклора и традиционной культуры принять участие в дискуссии, ответив на следующие вопросы:

1. Пределы современной фольклористики. Что в наше время допустимо считать ее предметом, ранее не входившим в предметное поле данной дисциплины?
2. Какие можно назвать малопопулярные в наше время и даже совсем забытые области фольклористики, к которым стоило бы вернуться?
3. Как надо преподавать фольклор в гуманитарных вузах — только одну национальную традицию, сравнительную фольклористику (знакомящую с устными традициями других народов) или теоретическую фольклористику (рассказывающую о специфике данного предмета и способах его изучения)?

Ниже публикуем полученные ответы.

А.С. Каргин, доктор пед. наук; генеральный директор Гос. республиканского центра русского фольклора (Москва):

1. Все более очевидной становится ограниченность предмета традиционной фольклористики, собирающей, систематизирующей, исследующей бытовые формы фольклора, причем в основном крестьянского, или, как принято называть, классического. Такой подход имеет право на существование, тем более что бытовой фольклор некоторых других социальных групп (мещан, рабочих, студентов, школьников и пр.) все чаще попадает в поле внимания ученых, правда, иногда с оговорками.

Однако с середины XX в. мы имеем дело с настоящей экспансией фольклора в другие социокультурные пространства; его вторичные, имитационные, авторские, сценические формы господствуют в общественном сознании, в практике творческих коллективов; «фольклорному делу» учат в вузах, колледжах, училищах. Трудно отрицать, не видеть, не замечать этой реальности, делать вид, что этот пласт вне этнокультурной ментальности.

Предметом современной фольклористики должны стать не только аутентичные, но и производные формы; исследователи не должны игнорировать как объект изучения феномены фольклоризма, существующие в самом широком социальном контексте и воспринимаемые обществом как тип национальной культуры. Наши великие предшественники — А.Н. Веселовский, Ю.М. Соколов, М.К. Азадовский — заложили основы такого рода фольклористики. Их идеи необходимо развивать с учетом вышеназванных реалий.

2. Нужно вернуться к исследованию фольклора как феномена культуры. После известных работ В.Е. Гусева (Русская народная художественная культура (теоретические очерки). СПб., 1993) и Б.Н. Путилова (Фольклор и народная культура. СПб., 1994) подобных исследований не проводилось и, вероятнее всего, ничего подобного в ближайшей перспективе не ожидается.

С.Ю. Неклюдов, доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва):

1. За последние четверть века территория фольклористики чрезвычайно расширилась. В первую очередь следует назвать современный городской фольклор, или постфольклор; однако, поскольку его границы в свою очередь чрезвычайно

нечетки, в поле зрения фольклористов попадают некоторые формы, строго говоря, не отвечающие обычным критериям «фольклорности» (устность, анонимность, коллективность и пр.). В силу этого предметом фольклористических исследований оказывается, скажем, оксюморонный «письменный фольклор» и вообще все формы «парафольклорной письменности», включая такой материал, как «наивная литература», которую к области фольклористики можно причислить разве что по социальным параметрам.

С другой стороны, подобное расширение территории произошло за счет размывания границ с соседними областями гуманитарного знания, освоения тех предметов, которые ранее проходили «по ведомству» других наук (в первую очередь — из цикла культурной антропологии и языкознания), и возникновения на данной основе междисциплинарных научных направлений (этнолингвистики, лингвофольклористики и др.). Это, в сущности, соответствует синкретическому характеру самих фольклорных традиций, изучение которых далеко выходит за пределы филологии; вообще включение фольклористики в число филологических наук (по ВАКовской классификации) в настоящее время является чистой условностью.

С моей точки зрения, ироническая формулировка «фольклористика — это то, чем занимаются фольклористы» до известной степени верна, но с важным уточнением: «предметом фольклористики является тот материал, который проникаем для ее методологии», а таковым оказывается весьма значительный круг традиций и текстов культуры (в широком, семиотическом смысле данного понятия).

2. Сюда, собственно, относится изучение практически всех форм традиционного («классического») фольклора, почти или совсем ушедшего из живого бытования и теперь рассматриваемого исключительно в качестве памятников устной словесности. Это важно не только для полноты нашего знания о культурной традиции народов мира во всем ее многообразии. Это совершенно необходимо и для понимания тех явлений, которые наблюдаются в «постфольклоре» — его современное состояние может быть полноценно объяснено только в более широком контексте культурно-исторического процесса. Не знающий прошлого не понимает настоящего. Кроме того, корректное использование аппарата теоретической и сравнительной фольклористики, полученного при

анализе «классических» традиций и текстов, возможно лишь при их адекватном понимании; нельзя, например, заниматься современным анекдотом, не умея анализировать предшествующую ему повествовательную традицию. Наконец, только исследование форм «классического» фольклора позволит нам вернуться к такой проблематике, как структура текста, в наше время почти забытой.

3. Будущим фольклористам несомненно нужно и то, и другое, и третье. Что же касается остальных гуманитариев, то знание национального фольклора (к преподаванию которого сейчас практически сводится вузовская фольклористика) совершенно необходимо будущим историкам литературы, поскольку в этом случае речь идет об одной из форм национальной словесности, без которой представление о литературном развитии данного народа будет ущербным. Теоретическая фольклористика в каком-то виде должна присутствовать в курсе теории литературы — хотя бы для уяснения принципиальной разницы между словом устным и книжным, не говоря уж о том, что трудно представить современную филологию без «морфологии сказки», без практики сюжетно-мотивного анализа, опирающегося на международные указатели, и т.д. Вообще преподавание фольклористики как теоретической (в том числе компаративной) дисциплины добавляет филологии чрезвычайно уместный в наше время антропологический компонент. Студентов же культурологических и антропологических отделений фольклористика способна познакомить с формами синкретической устной культуры, внимание к которой пока остается недостаточным, что отрицательно сказывается и на развитии данных дисциплин.

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

1. Расширение пределов той или иной дисциплины — это нормальное явление в развитии любой науки. Поэтому явственное движение современной фольклористики в направлении, которое на Западе называется антропологией, мне представляется естественным. Во всяком случае, оно меня не пугает. По правде сказать, я не вижу смысла в формулировке вопроса, что *допустимо* считать предметом фольклористики. Любая из научных дисциплин неизбежно склонна заходить на поле соседних дисциплин. В ситуации расширения поля фольклористики важнее другое — не потерять *ядро* этого самого поля. А вот здесь, на мой взгляд, в настоящее время если не существует прямая опасность, то, во всяком случае, ученые должны, говоря современным языком, пристально мониторить ситуацию.

2. Рискую быть и слыть дремучим консерватором, но подчеркиваю и еще раз подчеркиваю: жанр, жанр и жанр. Классический жанр в совокупности его главнейших основ — содержание, форма и функции — в настоящее время находится на заднем плане науки. Нам нужны молодые сказковеды, былиноведы, специалисты по исторической песне, балладам и пр.

После фундаментальной работы «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка» (Л., 1979) прошло уже более тридцати лет, и хотя с тех пор вышло не так уж много полноценных сказочных сборников, они нуждаются во включении в систему сказочных указателей.

Здесь, конечно, необходима будет совместная работа с нашими украинскими и белорусскими коллегами. Было бы замечательно, если бы был создан указатель по сказке, аккумулирующий информацию по всем народам России (или хотя бы по народам европейской части страны, давно проживающим бок о бок с русскими, а следовательно, имевшим прочные культурные контакты, обусловленные в том числе и конфессиональным единством).

Для того чтобы активизировать интерес к былинам, также следовало бы создать специальный указатель, раскрывающий разные стороны былинной традиции. Самое простое (и наименее актуальное) — указатель вариантов разных сюжетов (с учетом региона и имен сказителей). Необходимо создать указатель, аккумулирующий сведения по изучению отдельных былинных сюжетов: учет разных исследований (с трактовкой сюжета) по «Добрыне и Змею», «Алеше Поповичу и Тугарину», «Илье Муромцу и Соловью-разбойнику» и т.д. За двухсотлетнюю историю былиноведения накопилось множество различных, часто противоречащих друг другу, интерпретаций сюжетов. Указатель, помогающий войти в эту проблематику, крайне необходим фольклористике.

Лирическая песня уже давно стала полем исследований этномузыковедов (и это правильно!), но и филологам, по-моему, не надо сторониться этого жанра. Напомню, например, о задаче, к решению которой подступала Н.П. Колпакова, а в 1980-е гг. Г.И. Мальцев, — создание указателя мотивов (формул-ситуаций) русской народной лирики. Кто бы из молодых взялся, наконец, сделать такой указатель?

3. Если кратко отвечать на этот вопрос, то можно сказать — в разных высших учебных заведениях должны существовать разные по содержанию курсы и разные подходы к преподаванию той дисциплины, которую мы называем «фольклористикой». Выбор должен оставаться за вузом. Впрочем, определенные тренды понятны. Вузы провинциального уровня могут (и обязаны) сосредоточиться на введении студентов в проблематику национальной (мордовской, чувашской, коми и др.) традиции. Для русских регионов — русской национальной традиции, при этом в курсе, на мой взгляд, обязательно надо делать акцент на региональной составляющей. Хочется подчеркнуть, что освещение местной фольклорной традиции дает студентам не только определенный объем знаний, но и формирует у них, пусть это и прозвучит несколько пафосно, чувство патриотизма.

Сравнительная фольклористика, знакомящая с устными традициями других народов, предполагает принципиально иной уровень знаний, опирающийся на знание языка. Так, полноценное освещение фольклорных традиций славянских народов (польского, чешского, сербского и т.д.) возможно только на основе знания соответствующих языков.

Теоретическая же фольклористика (в ее полноценном виде) — это предмет для студентов, уже прослушавших курс «введение в фольклористику». Без эмпирического знания определенных сегментов фольклорной культуры (песенный эпос, сказочная традиция, календарные обряды и пр.) вряд ли возможно студентов вводить в круг понятий «типология», «историко-типологический метод», «формульность» и т.д. Впрочем, основы теоретических знаний неизбежно даются в курсе «введение в фольклористику». Не представляю, как, говоря о календарных обрядах, можно обойтись без типоло-

гического акцента. Равным образом освещение обрядов жизненного цикла должно быть сосредоточено на типологическом единстве родильно-крестильных, свадебных и похоронных обрядов. Знакомство же студентов с былинным эпосом, как мне представляется, непродуктивно на сосредоточении исключительно на былинных циклах и образах богатырей. Историко-типологический подход здесь должен быть главным.

М.А. Лобанов, доктор искусствоведения; Российский гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург):

1. Ничего не допустимого в предметное поле нет. Право на эксперимент, на гипотезу ни у кого нельзя отнимать директивами о допустимости. Но в то же время что-то уже имеется в самых новых экспериментах, что показало — лично мне, и только! — бесперспективность. Так, думаю, что усилия обнаружить интернетный фольклор как таковой окажутся безрезультатными. В Интернете с его социальными сетями, форумами и пр. складывается аналог устного общения — это точно. Там рождаются некоторые специфические словечки типа «аськи» — симбиоз технических аббревиатур и формантов естественного языка; наверное, могут возникнуть какие-то фразеологизмы. Но вряд ли все это будет обладать качествами паремий традиционного фольклора. Другое дело, что Интернет является хранилищем любых источников фольклора прошлого и настоящего. Если хочешь внедрить былины в Интернет — помести их на каком-нибудь сайте — и т.д. Возможен обмен информацией из движущихся и звучащих картинок («YouTube»), скажем, между фольклорными коллективами, а это уже внетекстовый канал восприятия. Но то и другое — это информация о каком-то творческом акте, а не сам этот акт.

2. Фольклористика — наука легкомысленная, бегущая назов любого, кто поманит новизной теоретического подхода, при этом забывая, что по старому подходу многое крупное недоделано. Вот, например, собрание песен П.В. Киреевского, в издании которого мне выпало счастье участвовать. Это многотомное издание, тома которого выходили в 1977—1986 гг., так и не было доведено до конца, заброшено под громкие фанфары нового мегапроекта — Свода русского фольклора. Бедный Киреевский — над завершением издания его песенного архива висит какой-то рок начиная с XIX в.!

3. Вопрос поставлен не совсем корректно, потому что преподавание фольклора ведется в разных вузах по различным программам и в разном объеме. Так, в классических университетах имеет место общий курс фольклористики для всех филологов (один семестр), затем фольклорная экспедиция, затем спецкурс для тех, кто пожелал специализироваться, затем спецсеминар с первыми выходами собственной темы, затем создание дипломной работы. В консерватории, когда я учился, был лекционный курс фольклора только для музыковедов и композиторов в течение года, затем фольклорная экспедиция, затем для тех, кто пожелал специализироваться в области фольклора, — создание дипломной работы. На факультете музыки РГПУ им. А.И. Герцена, где я работаю, имеется два направления. На одном, где обучаются пианисты и прочие по консерваторской программе, курс фольклора не читается; на другом, где готовят учителей музыки для школы, я на бакалавриате читаю курс фольклора (2-й или 3-й курс, один семестр),

руководжу экспедиционной практикой и, если есть желающие, то они пишут у меня выпускные квалификационные работы по фольклору. На специалитете (5-й курс) у меня есть возможность в курсах «История зарубежной музыки» на базе бывшей «Музыки народов СССР» (один семестр полностью) и «История музыки различных стран и народов» (такое вот нелепое название), делясь половиной следующего семестра, прочесть единый курс, который лично я для себя и своих студентов называю «Музыкальные культуры народов России и сопредельных стран». Вот там и удается познакомить тех студентов, кто не поступил в магистратуру, с явлениями народной музыки других народов, и это проходит обычно на ура. Но там же я счастлив говорить и о музыке Чюрлениса, Комитаса, Тормиса, Пярта, Канчели и некоторых других, не забывая, впрочем, курс обилием имен композиторов, сохранивших лишь историческое значение и притом только для своего народа, не вышедших на международный уровень. Специалитет у нас через год-другой закрывается, и на этом воспитание толерантности, основанное на знании музыкальных традиций, для будущих педагогов закончится.

Что же касается вопроса, не ввести ли в один семестр курса фольклора сравнительную фольклористику, то с чем же в русском фольклоре можно сравнить тувинское горловое пение или шаманские путешествия? И как это уложить во время, если студентам надо толково рассказать о жанрах русского фольклора?

Что касается теоретической фольклористики, то этот предмет — надстроечный над базой крепкого знания самого материала. Но свои лекции по русскому народному творчеству я читаю, исходя из собственного опыта общения с теорией фольклора.

А.К. Байбурун, доктор ист. наук; Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург):

1. Пределы современной фольклористики крайне расплывчаты, поэтому ее с большим основанием можно было бы назвать беспредельной дисциплиной. Впрочем, так можно сказать о многих, если не о всех дисциплинах, но в отличие от них фольклористика (и отчасти этнография) проделали полный цикл и сейчас их естественным «предметным полем» все больше становится фольклоризация и этнографизация современной жизни. Поясню, что имею в виду. В свое время К.В. Чистов ввел понятие «вторичные формы» фольклора, под которыми имелось в виду воспроизведение в современной культуре тех явлений, которые мы привыкли относить к так называемой традиционной культуре (близко понятию «фольклоризм» в широком смысле, включая различного рода стилизации предметного мира традиционной культуры). Сейчас можно говорить о воспроизведении феноменов следующего уровня, когда не элементы фольклора и этнографии, а концепции и схемы, разработанные в фольклористике и этнографии, используются для структурирования и легитимации явлений современной культуры (например, использование схемы *rites de passage* для конструирования новой обрядности или выявленной фольклористами структуры заговоров для сочинения современных версий). Мне кажется, что подобные факты (пока даже не систематизированные), должны войти в предметную сферу современной фольклористики.

Т.В. СОБОЛЕВА

«МАСЛЕНАЯ-ГОЛОШЕЙКА, ПОКАТАЙ НАС ХОРОШЕНЬКО!»

В представлениях современного человека Масленица ассоциируется прежде всего с обрядовой едой — блинами, и это подтверждается в ходе полевых опросов о современном празднике — «проводах зимы». Примечательно, однако, что в экспедиционных записях рассказов о «старинной» Масленице самым частым и ярким воспоминанием оказываются не угощения, а катания — с гор и на лошадях. Именно с ними рассказчики связывают оживленную атмосферу праздничного гуляния и веселья: «На Масленую горка была. Едут, песни поют, катаются! Кипит всё!» [1]. Не случайно катание — один из самых древних и хорошо сохранившихся компонентов масленичной обрядности — одинаково полно представлен как на акциональном, так и на вербальном уровнях. В недалеком прошлом оно рассматривалось как магическое действие, обеспечивающее фертильность в природе и социуме: «Как вид ритуального движения катание несет на себе <...> "стимулирующую" нагрузку, побуждая землю к плодоношению, растительность — к вегетации, женщину — к деторождению и молодежь — к вступлению в брак»¹.

В Куйбышевском р-не Калужской обл. Масленицу отмечали в течение семи дней (с понедельника по воскресенье), но широкий размах праздник приобретал только со второй половины недели: «Масленая начиналась с четверга — это Широкая масленая» [2]; «С четверга загуляла кочерга», — говорили о наступавшем веселье. «Гости приезжают, катаются на горке» [3]; «С пятницы тогда уже все дела кончают. Всё. И начинается только гуляние» [4]. Именно к этому периоду были приурочены катания: «С четверга на Масленицу на горке шумят» [5]; «С пятницы до воскресенья катаются с горок» [6].

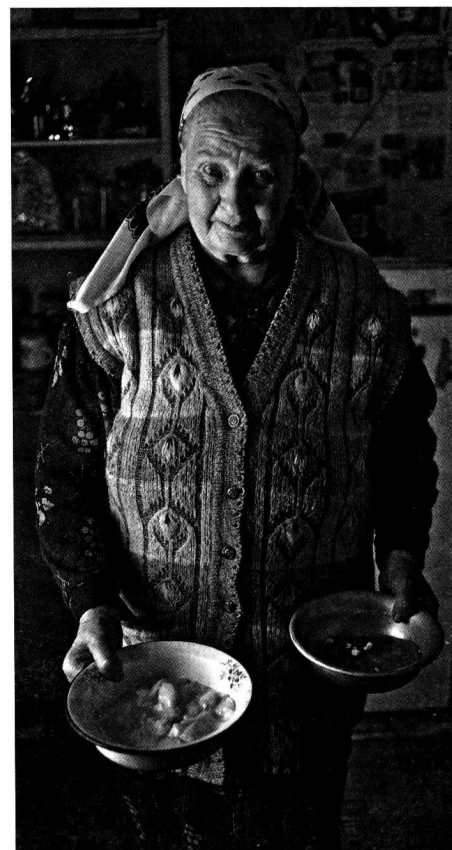
Катания с гор

В масленичных катаниях с гор принимали участие все — от мала до велика: «Катались всегда всей семьёй» [7]; «Гости приезжают, катаются на горке. И мужики, и бабы» [3]. Для холостой молодежи такие катания были местом доброго общения: «Собирались отдельно девки с парнями, отдельно кто

постарше. Парень сажает девку, которую любить, и катается» [8]; «На большие сани девчат посадят, катают, потом у снег поваляют. Вот что на Масленую делали» [9]. Особая роль в катаниях с гор отводилась молодоженам-первогодкам, поскольку Масленица завершала период свадеб, сыгранных осенью и зимой: «Сначала катаются первогодки (женившиеся осенью), потом остальная молодежь» [5]; «Стоят все на горке молодые, скамейку делали, наряются — красота!» [10]; «Молодых, не хотят, на сани повалят, крутят, катают» [3]; «Ой, как в старину катались! Только молодые. Сани привезут на гору и спускают. И вот как везуть, молодых ловят и на сани валяют» [11]; «На Масленую в гости ездили. Тогда лошади ж были вольные, в каждом доме пара или тройка. Катали с горки молодых и пели свадебные песни» [12]. При этом очевиден эротический характер производимых действий: «Бывало, молодуху повалят на сани, мнут» [13].

Для катания с гор делались специальные салазки — *говнюшки*, *лубянки*: «Зимой катались на горках, на скамейках и ещё на говнюшках (подшивали лыком решето, накладывали солому, заливали водой, говнюшки замерзали» [7]; «Возьмем, бывало, корзину, обмажем коровьим навозом, обольём водой, она и замёрзнет, скользкою становится. Днём покатаешься, а на ночь обольёшь. Бывало, толстый-толстый слой намёрзнет. А ещё скамейки делали: сиденье и край загнутый» [8]; «На Масленую на лубянках с гор катались, скамейки делали. Коровьим навозом обляпают, лубянки скользкие становятся. На саночках катались» [14]. При скатывании с горы их старались раскрутить: «Маленькие лубянки делали и съезжали крутятся» [15]; «Ой, как понаедут сколько народу на горку! Горку сами сделаем, зальём. Кто на чём катается, на санях. Как тебя поддадут — и закрутишься!» [10].

Катались с гор и на перевернутых скамейках и «козлах», обмазанных навозом: «А потом ребята скамейки поналяпают. Девки, ребята садимся на эту скамейку и катаемся. Как полетим с этой скамейки! Весело!» [3]; «Ну а на Масленую на ледяшках катаются. Скамью морозят. На эту ледяшку сам сядет парень, сажает три-четыре девки, и едут. Убиваются, масленые все ходят. Масленые — в снегу» [16]; «А саней не было, так берём скамейку,



Е.К. Маркова с овсяным киселем и блинами (д. Лужницы). 2013 г. Фото Я.Ю. Соловьевой

сверху становимся, коровьего накладываем, а морозы — обливаем водой. Так оно скользкое становится. Сядем, бывало, и с горки. И до свиданья! Лапотков-то не было, а кататься хочца. За двором горка была, дак выскочишь босиком, так до горки сморгаешь» [2]; «Деревянных сделают коней и козла с ножками. Этого коня на спине калом коровьим и водой полюют, катаются» [17].

Одной из любимых забав у молодежи было катание с гор на конских санях: «Сани делали специальные, очень большие, на 12 человек» [5]; «С пятницы блины пекли, яички жарили, катались на больших санях» [18]. Скатывались с горы большой кучей, наваливаясь друг на друга: «Катались и усё. Скамейку сделают, ледяшку. Мы только шутили. Кто свалился, и на него етог наехать. Наедешь, на него свалишься. Куча большая: кто внизу, тому достанется. А кому ж будешь жаловаться? Это Масленая сама пошла кататься. И хоровод, и катанье, и игра в снежки. Пошлёпаемся, поплачем, кто кому в глаз попал» [19]; «На

Масленицу скамейки делали, катались, горку поливали. Штук пять девок и парень садились на скамейку — и давай. Ещё чучело делают из снега. Как покатаются в охотку, на себе всё замерзло. Так катаются, сами на чучело похожи» [20].

Записаны свидетельства и о катании с крыш: «Крыши соломенные были. Они снегом покроются, водичкой их польют и катаются» [21].

Примечательны упоминания о катаниях «на долгий лён»: «А последние дни катались на стольне... Стольно — это такой деревянный предмет, такая деревянная дощечка. Вот здесь, в середине, выдалбливалось, чтобы в это стольно вставить гребень, а на гребень надеть мычку, и вот на этих стольнях в последний день катались. На горку выносят, и там два-три человека, а может быть и больше, садятся и едут. Шутки! Смех! Разговоры! И для чего это делалось? Это делалось для того, чтобы в следующий год порос хороший лён» [4]. «С горы катались на длинный лён: кто дальше всех прокатится с горки, у того и лён уродится самый лучший» [8]; «Ещё вот на Масленицу на сани сажали хорошую пожилую старуху и катали её на санях, возили её. Это, старые люди говорили, на долгий лён» [22; 23].

После Масленицы, в первый день Великого поста — «косой понедельник» [6] — женщины в последний раз шли кататься на горку. «Всё говорили: "На горке катались, кости теряли, теперь надо идти собирать". В понедельник это: "Идите косточки собирать и приходите пряхть". Это уж в понедельник обязательно» [24].

Катания на лошадях

Не менее красочно информанты описывают катания на лошадях: «На Масленицу наряжаются, кто в чем. На лошадях катаются. Украсят их, подшалонок красный, сами нарядные. Катаются, поют:

Масленая-полизуха,
Полизала сыр да масло,
А ещё яиц полтораста.
Масленая-кокоргузка,
Проводим тебя, станет грустно» [25].

«Запрягали на Масленую лошадь, наряжали лоскутьями, платок красный на дугу и по деревне ездили, пели» [26]; «Лошадей наряжали. <...> Тряпочками, лоскутиками, резали такие. На холку эту, на гриву вешали. Дуги наряжали. Дуги наряжали, бумаги были тогда цветные. Всякие. <...> Кое у кого были колокольчики. Ну, это у кого ещё со

старинны остались. Покупать не покупали» [27]; «На Масленицу запрягали три коня, детей насажают, нарядухи наряжат. <...> Да это как лошади запрягают, то коня наряжают, чтоб нарядный был конь: и дугу ему наряжат» [28]; «И обычно в этот день [Прощеное воскресенье] запрягали своих лошадей, каждый, у кого есть, запрягали лошадей — и катание. Здесь вот у нас, как это называли, на большой улице, тут карагод водят. Песни поют всё. А здесь катаются. Могут любого человека пригласить, посадить. А больше всё катали детей. [Лошадей украшали?] А украшали ленточками больше. Косы заплетали лошади. И в косы ленточки, лоскутки или ленточки» [4].

В катаниях на лошадях активное участие принимали и супружеские пары, состоящие в браке первый год. С ответными гостевыми визитами они посещали родителей, знакомых и родственников, гулявших на их свадьбе: «А праздновали Масленицу. Молодые ездили в гости к теще. Вот свадьба побудет, женится, зовут их у гости, молодых. Там празднуют. Катаются на конях. Лошади запрягали и катались по улицам. Песни пели усякие» [29]; «Идут молодые в гости там к матке. В гости идут, гуляют. А в воскресенье отходят домой» [30].

Катались вдоль по улицам, вокруг деревни и за околицей: «Самый весёлый день — суббота (Широкая масленица). Запрягали хороших лошадей и катались по деревне и дальше» [7]; «На лошадях катались вокруг деревни» [31]; «Масленицу праздновали начиная с четверга. На лошадях ездили друг к другу в гости. Костры жгли, веселились всяко: ведь потом пост» [32]; «На лошадях катались, наряжали. На дугу подшальники красивые. Бывало, урядят. Колокольчики сверху. По всем деревням. Вот, например, до Гулич всё уезжали» [34]; «У нас посеред деревни горка стояла и мельница. Всю ночь напролёт, наприедут молодые с мужиками, девки. И вот на горке целую ночь стоять и всё поють эту Масленую» [35].

В Куйбышевском р-не катания с гор и на лошадях в конце Масленицы часто сопровождалось пением: «Едут, песни поють, катаются» [1]; «Ой, как в старину катались! <...> Тут и песни играют» [11]; «Это всё на Масленую пели, когда катались» [34]; «У нас посеред деревни горка стояла и мельница. Всю ночь напролёт, наприедут молодые с мужиками, девки. И вот на горке целую ночь стоять и всё поють эту Масленую» [35].

С традицией катания на Масленицу связаны разнообразные песенные прозвища Масленицы с корнем *кат-* (*каталейка*, *каталеття*, *каталечка*, *каталичка*, *каталиха*, *прокатуха*) и устойчивость соединения в рамках

одного песенного композиционного фрагмента мотивов катания, проводов праздника, прядения² и брака/фертильности, отражающих архаическую семантику ритуальных масленичных катаний, ср.:

Ой, Масленая-каталеття,
Проводим тебя мы на летя [36].

Масленая-каталечка,
Ой, каталечка, люли, каталечка,
Отсталася ты невеличка,
Невеличка, люли, невеличка [37].

А Масленая-каталиха,
Ой, каталичка, люли, каталичка,
Что ж ты выросла невеличка,
Ой, невеличка, люли, невеличка [38;
39; 40; 41; 42].

Масленья, эх, каталиха,
Ох, каталиха, люли, каталиха,
Ты проходишь, а нам лихо,
А нам лихо, люли, а нам лихо [30].

Масленая-полизуха,
Полизуха, ой, полизуха,
Покатай-ка нас хоть до Духа,
Хоть до Духа, ой, хоть до Духа.
Масленая-голошейка,
Голошейка, ой, голошейка,
Покатай-ка нас хорошенько,
Хорошенько, ой, хорошенько [2].

Масленая пролетела,
Ой, пролетела, люли, пролетела,
Одну шпульку наверхтела,
Ой, наверхтела, люли, наверхтела [31].

Масленую прокатали,
Ой, прокатали, люли, прокатали,
Прошел мясоед — не направили,
Ой, не направили, люли, не направили [31].

Масленую прокатали,
Прокатали, люли, прокатали,
Мясоед пришёл — не направили,
Не направили, люли, не направили,
А пост подошёл — ткать начали,
Ткать начали, люли, ткать начали [43].

А масленая прокатала,
Прокатала, люли, прокатала,
Мясоед пришёл — не направили,
Не направили, люли, не направили,
А пост подошёл — не сновала,
Не сновала, люли, не сновала.
Святая на дворе — утку нету,
Утку нету, люли, утку нету [44; 45].

Ой, Масленую прыкытали,
Ой, прыкытали, люли, прыкытали,
Мясоед пришёл, не направили,
Ой, не направили, люли, не направили.
Мы ж по свадьбам прыгуляли,
Ой, прыгуляли, люли, прыгуляли [24;
46; 47].

Как мы видим, катания, будучи одним из основных масленичных развлечений, в то же время являлись магическим средством обеспечения урожая льна и одним из способов чествования молодоженов. При этом связь темы катания с темами прядения/ткачества и брака/фертильности проявилась не только на акциональном, но и на вербальном уровне — в текстах обрядовых масленичных песен.

Примечания

¹ Агапкина Т.А. Катать(ся) // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 477.

² К Масленице должны были закончиться работы, связанные с прядением: «С пятницы бросали прясть» [4]; «В понедельник, вторник, среду ещё работают: пряли. А в четверг выносятся нарядки и начинается гуляня» [48].

Список информантов

1. Ф.Г. Нахрапова, 1906 г.р., д. Суборово; архив кафедры русского устного народного творчества МГУ (далее — АКФ) 1987з, т. 2, № 3.
2. В.Ф. Михалькова, 1907 г.р., д. Бестань; АКФ 1987, т. 27, № 2, 7.
3. Д.С. Курдачева, 1907 г.р., с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 4, № 20, 22.
4. А.И. Голикова, с. Бутчино; АКФ 1984з, т. 2, № 54.
5. М.С. Алёничева, 69 л., урож. д. Сергеевка, живет в с. Жерелёво; АКФ 1987, т. 3, № 131.
6. М.И. Балабанова, 1900 г.р., урож. д. Балабановка, живет в с. Кузьминичи; АКФ 1977, т. 12, № 417.
7. Агриппина Тихоновна, 86 л., с. Кузьминичи; АКФ 1977, т. 17, № 6.
8. Е.А. Гавриленкова, 1925 г.р., д. Линёвка; АКФ 1987, т. 26, № 98.
9. М.В. Голошенкова, 1919 г.р., урож. с. Петровское, живет в с. Закрутое; АКФ 2006, т. 1, № 483.
10. Т.Г. Денисенкова, 1907 г.р., урож. д. Соловьёвка, живет в с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 8, № 13.
11. Е.А. Васюченкова, 85 л., с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 6, № 61—62.
12. Е.Ф. Драенкова, 1912 г.р., д. Рубеженка; АКФ 1987, т. 26, № 184.
13. М.М. Сорокина, 80 л., д. Починок; АКФ 1979, т. 1, № 4.
14. А.А. Драенкова, 1909 г.р., д. Рубеженка; АКФ 1987, т. 26, № 127.
15. А.Я. Аксёнова, 1909 г.р., д. Холмы; АКФ 1977, т. 21, № 1.
16. А.Ф. Климова, 1902 г.р., д. Бестань; АКФ 1987, т. 22, № 2, 3.
17. Л.Ф. Хромылёва, 75 л., д. Паршёвка; АКФ 1986з, т. 18, № 18.
18. А.Г. Сенченкова, 1897 г.р., урож. пос. Сельчатый, живет в д. Берёзовка; АКФ 1977, т. 6, № 65.

19. М.К. Лобачева, 80 л., д. Бестань; АКФ 1987, т. 31, № 183.

20. Ф.К. Тарасенкова, д. Бестань; АКФ 1987, т. 26, № 45, 47.

21. А.А. Гупева, 1970 г.р., д. Бестань; АКФ 1987, т. 31, № 69.

22. М.Ф. Линькова, 1926 г.р., урож. д. Козловка, живет в с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 1, № 7—8.

23. З.В. Ефременкова, 1926 г.р., с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 1, № 7—8.

24. В.Г. Денисенкова, 1912 г.р., д. Дубровка; АКФ 1986з, т. 6, № 147; т. 5, № 32.

25. М.А. Медведева, 72 л., с. Бутчино; АКФ 1984з, т. 5, № 16.

26. А.И. Огурцова, 1927 г.р., д. Вороненка; АКФ 2006, т. 1, № 702.

27. Р.Г. Митрошенкова, 1937 г.р., д. Проходы; АКФ 2006, т. 3, № 5.

28. Е.Е. Муравьёва, 1934 г.р., с. Кузьминичи; АКФ 2006, т. 2, № 20.

29. А.Е. Власова, 78 л., д. Осиновка; АКФ 1988з, т. 1, № 108.

30. Е.Н. Тимохина, 73 г., с. Троицкое; АКФ 1986з, т. 5, № 61.

31. П.Р. Кузнецова, 1900 г.р., урож. д. Дедовы Петровицы, живет в д. Починок; АКФ 1979, т. 2, № 400—401.

32. М.И. Юдёнкова, 1916 г.р., д. Полянка; АКФ 1983з, т. 1, № 8—9.

33. Е.П. Огурцова, 1927 г.р., д. Вороненка; АКФ 2006, т. 1, № 646.

34. П.А. Савкина, 1910 г.р., урож. д. Дрыновка, живет в д. Садовище; АКФ 1987з, т. 3, № 11.

35. Ф.И. Герлюк, 1910 г.р., д. Мамоновка; АКФ 1987, т. 23, № 166, 167.

36. А.С. Горбачева, 1925 г.р., д. Хатожа; АКФ 1987, т. 6, № 7.

37. М.П. Сенченкова, 1911 г.р., д. Хатожа; АКФ 1987, т. 5, № 162.

38. Д.И. Царькова, 1907 г.р., урож. д. Садовище, живет в пос. Бетлица; АКФ 1987з, т. 4, № 8.

39. А.В. Богомолова, 1919 г.р., урож. д. Муравьёвка, живет в пос. Бетлица; АКФ 1987з, т. 4, № 8.

40. М.А. Богомолова, 1918 г.р., урож. д. Красниково, живет в пос. Бетлица; АКФ 1987з, т. 4, № 8.

41. З.Я. Гурова, 1924 г.р., урож. д. Садовище, живет в пос. Бетлица; АКФ 1987з, т. 4, № 8.

42. Л.Н. Шатова, 1925 г.р., урож. д. Верхние Барсуки, живет в пос. Бетлица; АКФ 1987з, т. 4, № 8.

43. А.О. Дорошенкова, 1914 г.р., д. Лазинки; АКФ 1986з, т. 11, № 8.

44. А.Ф. Батурина, 1906 г.р., д. Синявка; АКФ 1984з, т. 4, № 40.

45. Е.П. Дыева, 1923 г.р., д. Синявка; АКФ 1984з, т. 4, № 40.

46. Е.Я. Авдеева, 1911 г.р., д. Дубровка; АКФ 1986з, т. 5, № 32.

47. О.Г. Денисенкова, 1918 г.р., д. Дубровка; АКФ 1986з, т. 5, № 32.

48. И.М. Кривогино, 1918 г.р., д. Воронинки; АКФ 1985з, т. 5, № 224—225.

А.А. ИВАНОВА

«ПЕТРОВСКАЯ КИЛА ПО ЗОРЯМ ХОДИЛА...»

День святых апостолов Петра и Павла (Петров день) в Куйбышевском р-не Калужской обл. (12 июля / 29 июня) считался одним из важнейших годовых праздников. Ему предшествовал строгий пост (*Петровки*): «И картошка ещё не поспела, и огурчики не поспели, и ничего на огороде. Посадили, но ещё ж не поспело. Вот и называется Петровки-голодовки» [1]; «И всё говорили: лучше в году было три Илюшки, чем один Петрушка. Пост был длинный» [2].

В календаре Петров день вкупе с Иваном Купалой выполнял функцию летней рубежной вехи, с которой связывалось начало нового природного и хозяйственного циклов: «Между Иваном Купалой и Петровым днем вот собирали эти травы. Говорят, цветёт богородская трава, синенькими цветочками цветёт она, вот они собирали там, на деревне, где карьер. В это время собирали травы» [3]; «[Когда у вас косить начинали?] Раньше старики с Петрова дня. Казанская — должны кончить. <...> Старики говорили, до Петрова дня чтоб трава отцвела, семена высеяла» [4].

Семантическими и функциональными переключками Петрова дня с Пасхой, духовым днем¹, Кривушиной неделей² и в особенности с Иваном Купалой объясняется наличие в петровских обрядовых практиках ритуалов и обычаев, характерных для всего весенне-летнего периода, таких как вождение хороводов, катание на качелях, бесчинства молодежи, изготовление чучела, олицетворяющего праздник, и др.

Хороводы. «Мы были голодные, но весело было. Полуголодные были. У нас играли, тогда ж пели, это я по-нашему, по-деревенски говорю. Бывало, идут (вон там Падерки, Синявка) с тех деревень уже к нам. Там, где магазин раньше стоял, мы называли на лучке, там танцуют, ну пляшут, там всё у нас. Хоровод этот водили. Пели. Тоже песни. Особые были, но я уже позабыла» [5].

Бесчинства. «В Петров день дети ходили по огородам, огурцы рвали, лук

АННА АЛЕКСАНДРОВНА ИВАНОВА, канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова

рвали. Безобразничали. Обижаться всё равно обижались. А принято. Ну, что делать, раз праздник такой» [6]; «Утром мать ещё сказала: "Надо постеречь сегодня до часу так, двух ночи, пока будут из клуба идти. А то завалют дверь, хоть в окошко вылезай утром". А то поленицы дров разберут, складывай потом целый день. А! Банки еще. Банки сбросят с кольев. Надо убрать на ночь. Кто заваливает? Ребятня всякая. И мы ходили. На Петров день пока сходим в Лавровку, Байдановку, Никольское. Возвращаемся часов в пять утра. У нас так было: они к нам заходили, мы — к ним. Мы там заваливали двери, они — нам. Мой отец, бывало, сторожил. Мы трубу закладывали, влезали на крышу. Стекло только положим — и всё. Утром старушка затопит печку и сразу ясно, что труба заложена. Дым весь в хату как повалит! Дрова ещё разбирали. Лесенкой по всей улице выложат. Ходили по 15—20 человек. А в прошлом году что сделали? Трактор в овраг стащили. Возле дома тут ставили его. Телегу опрокинули» [7]; «На Петров день у нас запирали, в трубу чего-то пихали. Эдак в трубу одной детишки что-то насовали. Она пришла, печку затопила да и сожгла хату. Сено-то лежало прямо в сенцах. Так и сгорела хата. Во как шутят» [8]; «У нас ў этой хате жили, лежали дрова иишо, привезены были. Как приклали полную машину дров в дверь?! Не вылезем никак! О-о-о!» [9].

Качели. «Вот с Петрова дня качели делали, качаться будут. У нас вот были две берёзки, там ребята делали... или лом, уже лом был, и буравили это, чтоб это раскачивалось. И кольца, чтоб не траласа веревка. И вот раскачивали. Садисся вдвоём, и вот два парня раскачивают. По тот бок и по этот бок. Если у кого сердце здоровое, высоко, а я вот села раз... и зашлося сердце, кричу, лечу: "Больше не кидай мене!"» [10]; «У нас отец вот на Мелееве (у нас рядом ж Мелеево через речку), делали качели, он всё время обод носил туда. Вот я помню, посадили меня на качели: "Ну, дайте прокатиться разок". <...> Я думаю: шас упаду, всё! И остановили: мне было плохо. Не каждый вытерпит такую высоту. Качели даже такие большие строили, что перекидывались там прямо через эту, на ободок. Знаете, обод, который вот, колёса, вот фуры этой. На этих ободах качались. [А как его крепили?] Они там делали... У нас деревянные столбы такие высокие, и тут клали перекладину через них, а обод это навешивали, обод привязывали хорошими... или вот такая была как проволока, какая не проволока, а

какая-то вот витая, такая толстая, как сказать, выразиться, не знаю, ну не проволока, ну такая вот такая крепкая и вот эта, прямо крепили на этот провод, а тут делали дощечку, ну, в общем, хорошо делали сидение, чтоб сидеть. И качались. Вот. И вот полный день, это, почитали праздник» [11]; «Качели делали. Вон там, где у нас деревья стоят. Это вот как по телевизору сейчас показывают: крутящиеся. И вот сажают по два человека. И вот так вот крутуют. Это там несколько парами. Я сама сроду боюсь. Во кричала, во кричала!» [5].

В отличие от Духова дня на Петра и Павла делалось мужское чучело: «А это-то вот под Пятров день тоже. Я не знаю, как у кого, а у нас поставить посеред деревни... Штаны у кого-то сымуть, набьют как мужик вроде. Это вот вечером. Встанут поперёк деревни. Под Пятров день чучело. Можно и женщину, но обычно мужчину. [А зачем это делали?] Ну, чтоб видели ўсе. Сделают, и ўсё. Просто-таки вроде праздника. [А на Масленицу куклу не делали?] Это так каталися. Это пожилые делали. На Пятров день молодёжь. Старики ещё лежат. Набьют штаны, вроде поставят мужика. И лицо... Какое лицо? Шапку оденут, и ўсё. [А куда его потом?] День постоит, и ўсё» [12]. Подобное гендерное предпочтение свидетельствует о том, что местные жители считали Петров день мужским праздником. Косвенным подтверждением этого может служить половозрастной состав участников ночных бесчинств (подростки, холостые парни), а также приметы и поверья, устойчиво связывающие Петров день с другим мужским праздником — Ильиным днем: «Если дождь на Петрушку, то и на Илюшку» [13]; «Говорят, Петров день — грозный день. Может случиться несчастье. И с Петрова до Ильина грозные дни» [14].

Большая часть ритуалов, приуроченных к Петрову дню, совершалась в темное время суток (накануне вечером, ночью и рано утром): «На Петров день девки всю ночь не спят, чтобы вовремя выгнать скотину. Они ходят по огородам; чтобы не заснуть, рассказывают друг другу истории. Если же какая из них зайдет в избу, то остальные стараются зацепить дверь, чтобы утром она вышла позже всех» [15]; «В ночь на этот день снаружи хозяевам и скоту закрывают двери и ворота, чтоб проспали и не могли выйти» [16]; «На Петров день было плохо. Скот выгоняют... Поверье такое было, чтобы не опоздать. Если кто опоздает, его забьют камнями. Некрасиво это, плохо. Хозяйки не ложились спать. И трошечки-трошечки солнышко покажется, выгоняют» [17];

«В Петров день существует обычай выгонять скот раньше обычного. Того, кто проспит и выгонит скот позже, дразнят» [18].

Привязка петровских ритуалов к ночному времени поддерживалась представлением о том, что Петровым днем закрывался не только цикл весенне-летних гуляний, за которым следовала страда, но и период пребывания на земле русалок и активизации колдунов: «Одна женщина рассказывала. В Петров день девчата ходили в лес в обед. Видят: на берёзе девка качается: волос чёрный, длинный, в белом одета. Это лесовая была. Нельзя в Петров день в обед ходить в лес... Зашекочит до смерти» [19]; «Вот есть Семицкая неделя. Трапляется. Петров день. Вот она пошла ж, эта женщина, я рассказывала, за лыком, его мать. Вот липка, и мы драли с неё лыко, корочку сдирали, плели лапти. И вот Петров день, гулять, а мы на ранке пошли вон там, в ров, там чёрный-чёрный поток, страшно в нём. Там даже рыбка, речка. И слышат, кто разговаривает, голоса: "Ля-ля-ля-ля-ля". Ой, лихо, тут кто-то есть. Как глянули, вот это русалочки-то в синих сарафанчиках, кто в красных сарафанчиках качаются на берёзках. Качаются на берёзках. А дед давай уходить, это русалки, потайные люди. И убегли. Это вот я вам забыла рассказать. Я вот этих русалок видала» [5]; «На колдуна надо в Петров день глядеть часа в четыре утра. Если колдун прошёл, у двора роса будет сбита. Колдуны наколдовывают, что скотина умирает или человек более» [20].

С поверьем о «нечистоте» кануна Петрова дня связан и обычай опевания хозяек, проспавших ранее утро и выгнавших скотину в поле позднее других. Песня, именуемая в куйбышевских деревнях «Килой»³, носила корильный характер и нередко сопровождалась оскорбительными действиями⁴: «А которая опоздала, та хороша была. Оскорбляли и били. Вот одна молодка опоздала, свёкор выгнал, а потом кийком⁵ поразогнал» [17]; «[Тому, кто] больше всех спит. Величали их. К берёзке привязывали ногами и поднимали вверх... Поют песню "Кила"» [21; 22]:

1. Ой, Петро ты, Петро, петровская
кила,
Ой, люли, люли, петровская кила,
Петровская кила по зорям ходила,
Ой, люли, люли, по зорям ходила,
По зорям ходила, ўсех пробудила,
Ой, люли, люли, ўсех пробудила,
Ўсех пробудила, про (А)лёну забыла,
Ой, люли, люли, про (А)лёну забыла.

Ой, (А)лёнина матка — кривая
лопатка,
Ой, люли, люли, кривая лопатка,
Кривая лопатка, перебитая хрянка⁶,
Ой, люли, люли, перебитая хрянка.
Алёнина матка по зорям ходила,
Ой, люли, люли, по зорям ходила,
По зорям ходила, лягушек ловила,
Ой, люли, люли, лягушек ловила,
Лягушек ловила, в махотке⁷ томила,
Ой, люли, люли, в махотке томила,
В махотке томила, Алёну кормила,
Ой, люли, люли, Алёну кормила:
— Ох, ешь, моё дитятко,
ешь-наедайся,
Ой, люли, люли, ешь-наедайся,
Ох, ешь-наедайся, на ночлег
собирайся,
Ой, люли, люли, на ночлег собирайся.
Ой, едь, не свалися, ў куст не увалися,
Ой, люли, люли, ў куст не увалися,
Ой, ў куст не увалися, ў кусте
не удавился,
Ой, люли, люли, ў кусте не удавился.
Алёна свалилась, ў кусте удавилась,
Ой, люли, люли, ў кусте удавилась,
Алёнина матка за столом спала,
постель обосрала [23].

2. Ой, кила ты, кила, петровская
кила,
Ой, люли, люли, петровская кила,
Петровская кила по зорям ходила,
Ой, люли, люли, по зорям ходила,
По зорям ходила, лягушек ловила,
Ой, люли, люли, лягушек ловила,
Лягушек ловила, в махотке томила,
Ой, люли, люли, в махотке томила,
В махотке томила да деток кормила,
Ой, люли, люли, да деток кормила:
— Ешь, моё дитя, наедайся,
Ой, люли, люли, наедайся
И на ночлег собирайся,
Ой, люли, люли, собирайся,
И килой не оставайся,
Ой, люли, люли, не оставайся.
Кила-киловачка, попова собачка,
Ой, люли, люли, попова собачка,
Она день и ночь косит,
Ой, люли, люли, косит,
Моего сыру хочет,
Ой, люли, люли, моего сыру хочет,
Она день и ночь якорет⁸,
Ой, люли, люли, якорет.
Мой сыр не уварился,
Ой, люли, люли, не уварился,
В поля зашелся,
Ой, люли, люли, зашелся,
Чтоб килой не оставаться,
Ой, люли, люли, не оставаться [15].

3. Петра ты, Петра,
Петровская кила,
Петровская кила
Никому не мила,
Всех пробудила,



Интерьер часовни в с. Мокром. 2006 г. Фото Я.Ю. Соловьевой

А про Любу забыла.
А Любина матка,
Кривая лопатка,
Постель обоссала,
Лягушек ловила,
В махотке томила,
Любу кормила:
— Ешь, наедайся,
В ночлег собирайся.
Кила, килочка,
Голова собачка,
(О)на день-ночь щекошет,
Много сыру хочет.
Сыру не сушила,
В поля поспешила,
Весь сыр раскрошила
И собак раздражила.

Ездят верхом на конях, танцуют.
В ночь запирают хозяев дома [21; 22].

4. На Петров день ходили, смотрели,
кто всех позднее встанет. Этому чело-
веку привязывали килу (голова мёртвой
лошади). Потом пели:

Ой, Петра ты, Пётра,
Петровская кила,
И-ой, лели, лёли,
Петровская кила,
Петровская кила,
Ты всех разбудила,
И-ой, лели, лёли,
Ты всех разбудила,
Ты всех пробудила,
Про Колю забыла,
И-ой, лели, лёли,
Про Колю забыла.
— Вставай, мой сыночек,
Вставай, соколочек,

И-ой, лели, лёли,
Вставай, соколочек,
Вставай пораньше,
Ложись попозднее,
И-ой, лели, лёли,
Ложись попозднее.
И-ой, Колина матка,
Кривая лопатка,
И-ой, лели, лёли,
Кривая лопатка
По зорям ходила,
Лягушек ловила,
И-ой, лели, лёли,
Лягушек ловила,
Лягушек ловила,
В махотке томила,
И-ой, лели, лёли,
В махотке томила,
В махотке томила
И Колю кормила,
И-ой, лели, лёли,
И Колю кормила:
— Ты ешь, мой, сыночек,
Ты, мой соколочек,
И-ой, лели, лёли,
Ты, мой соколочек [24].

Ой, Пётра ты, Пётра,
Пятровская кила,
Ох, лёлюшки, лели,
Пятровская кила,
Пятровская кила⁹
По зорям ходила,
Ох, лёлюшки, лели,
По зорям ходила,
По зорям ходила,
Увсих (о)на будила,
Ох, лёлюшки, лели,
Увсих (о)на будила,
Про Таню забыла,

Ох, лёлюшки, лели,
 Про Таню забыла.
 Ох, Танина матка
 По подгорью ходила,
 Ох, лёлюшки, лели,
 По подгорью ходила,
 По подгорью ходила,
 Просмётки¹⁰ сбирала,
 Ох, лёлюшки, лели,
 Просмётки сбирала,
 Просмётки сбирала,
 На ночлег провожала,
 Ох, лёлюшки, лели,
 На ночлег повожала:
 — Ты едь, не свалися,
 Ё куст не ввалися,
 Ох, лёлюшки, лели,
 Ё куст не ввалися.
 Она ехала, свалилась,
 Ё куст увалилась [25].

Примечания

¹ В Куйбышевском р-не Калужской обл. троицкие ритуалы завивания венков, изготовления и похорон обрядового чучела были приурочены к Духову дню.

² *Кривушина*, или *Кривушечья*, неделя — неделя после Троицы.

³ Большинство информантов не смогло вразумительно объяснить, что такое кила: «голова мертвой лошади» [24]; «Кила — слово старинное, а что значит, черт его знает, но слово старое» [26]; «Кила — самый лодырь, больше всех спит» [22]; «Кила — по-научному грыжа» [27]. В словаре В.И. Даля приводится одно из толкований слова *кила*, соотносящееся с семантикой описываемого ритуала: «в сиб. *кила* об. отсталой в работе, в косьбе, жнитве и пр. плохой работник» (*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1956. С. 108).

⁴ Сходный обычай ношения килы (куклы, сделанной из соломы или овощей, в виде мужских гениталий), был зафиксирован нами в Пинежском р-не Архангельской обл. Предназначалась кила хояину, последним дожинающему поле.

⁵ Большая палка, дубинка.

⁶ Ляжка.

⁷ Глиняный горшок, кринка.

⁸ Лаест.

⁹ Спев песню, информантка вспомнила, что пропустила строки: «Пятровская кила, / Никому (о)на не мила, / Ох, лёлюшки, лели, / Никому (о)на не мила».

¹⁰ Лапти.

Список информантов

1. Александра Никифоровна Рубченкова, 1934 г.р., урож. д. Починок, живет в д. Петроселье; архив кафедры русского устного народного творчества МГУ (далее — АКФ) 2006, т. 3, № 231.

2. Мария Ивановна Попова, 1915 г.р., д. Хатожа; АКФ 1987, т. 5, № 196.

3. Семен Емельянович Карпов, 1930 г.р., д. Латыши; АКФ 2006, т. 5, № 149.

4. Виктор Яковлевич Васенков, 1933 г.р., урож. д. Козловка, живет в д. Дубровка; АКФ 2006, т. 1, № 31.

5. Анна Прокопьевна Мишукова, 1932 г.р., д. Лужницы; АКФ 2006, т. 3, № 372, 413.

6. Зинаида Павловна Женова, 1926 г.р., урож. Спас-Деменского р-на, живет в с. Закрутое; АКФ 2006, т. 1, № 349.

7. Татьяна Александровна Орлова, 1961 г.р., д. Бестань; АКФ 1987, т. 22, № 21.

8. Татьяна Федоровна Рябых, 80 л., урож. д. Ташиловка, живет в д. Белашовка; АКФ 1987, т. 29, № 212.

9. Зинаида Фоминична Карпова, 1930 г.р., д. Латыши; АКФ 2006, т. 5, № 156.

10. Александра Мартыновна Уварова, 1932 г.р., д. Белый Холм; АКФ 2006, т. 6, № 243.

11. Марья Павловна Воскресенская, 1932 г.р., с. Мокрое; АКФ 2006, т. 5, № 255.

12. Валентина Гусева, д. Жёлны; АКФ 2006, т. 1, № 258.

13. Фекла Ивановна Герлюк, 1910 г.р., д. Мамоновка; АКФ 1988з, т. 1, № 73.

14. Варвара Герасимовна Денисенкова, 1912 г.р., д. Дубровка; АКФ 1986з, т. 6, № 143.

15. Прасковья Матвеевна Киреева, 59 л., урож. с. Кузьминичи, живет в д. Глиновка; АКФ 1977, т. 13, № 119—120.

16. Александра Никифоровна, 1905 г.р., с. Кузьминичи; АКФ 1977, т. 16, № 125.

17. Мария Фоминична Климова, 1923 г.р., д. Бестань; АКФ 1987, т. 31, № 12.

18. Прасковья Артемовна Муравьева, 80 л., д. Быково; АКФ 1977, т. 9, № 32.

19. Анастасия Дмитриевна Винокурова, 1906 г.р., урож. д. Тросковичи, живет в д. Починок; АКФ 1979, т. 1, № 29.

20. Евдокия Терентьевна Терентьева, 1912 г.р., д. Савченки; АКФ 1977, т. 19, № 208.

21. Пелагея Гавриловна Артюхова, 69 л., урож. д. Быково, живет в с. Кузьминичи; АКФ 1977, т. 17, № 157.

22. Евдокия Васильевна Стефаненкова, 72 г., с. Кузьминичи; АКФ 1977, т. 17, № 157.

23. Евдокия Григорьевна Антохина, 67 л., д. Проходы; АКФ 1977, т. 13, № 57.

24. Анастасия Борисовна Гришина, 72 г., д. Черёхля; АКФ 1979, т. 3, № 59—60.

25. Матрена Михайловна Сорокина, 80 л., д. Починок; АКФ 1979, т. 1, № 1.

26. Надежда Борисовна Трунова, 66 л., с. Никольское; АКФ 1987, т. 28, № 129.

27. Галина Егоровна Васенкова, 1927 г.р., с. Жерелёво; АКФ 2006, т. 1, № 25.

А.А. ИВАНОВА,
 Я.Ю. СОЛОВЬЕВА

КАЛУЖСКИЙ ФОЛЬКЛОР ВО ВРЕМЯ ОККУПАЦИИ

Приводимая ниже подборка полевых материалов, собранных в Куйбышевском р-не Калужской обл. и хранящихся в архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ (АКФ), посвящена мало изученной проблеме — судьбе фольклорной традиции на оккупированной немцами территории во время Великой Отечественной войны. Насколько она жизнеспособна в подобных экстремальных условиях? Какие ее фрагменты оказываются востребованными в этих обстоятельствах? Ответить на эти вопросы можно, только располагая свидетельствами очевидцев. Между тем эта тема до недавнего времени весьма болезненно воспринималась опрашиваемыми информантами, поскольку в советское время графа личной анкеты о наличии родственников, находившихся в период Великой Отечественной войны в зонах оккупации, могла сделать человека невыездным и перекрыть продвижение по служебной лестнице. Лишь в последние годы, когда уже ушли из жизни многие участники тех событий, стала возможной фиксация подобных рассказов¹. Некоторые из них разрушают привычные стереотипы о формах наведения немцами нового порядка на занятых территориях и свидетельствами служат о том, что на проводимые ими концерты и праздники допускалось местное население:

Я помню, концерт был немецкий на улице перед нашим домом. Там два дома и площадка была перед нашим домом. Изба хорошая была. И вот там импровизированную сцену сделали. А тут немцам поставили скамейки, всё. Мы тоже слушали. На гармони играют, пели хорошо. Танго от немцев узнали. Они всё наигрывают на гармошках. Когда концерт прошёл, немцы тогда же устроили танцы на площадке. И наши девочки танцевали и с ребятами-немцами [1].

АННА АЛЕКСАНДРОВНА ИВАНОВА, канд. филол. наук; МГУ им. М.В. Ломоносова; ЯНА ЮРЬЕВНА СОЛОВЬЕВА, канд. филол. наук (Москва)

Приезжали ихние артисты немецкие, ходили в клуб мы смотреть. А раз ходили на Новый год, ёлку они наряжали, но ничего они не делали нам. Посмотрим да пойдём [2].

У нас тут двухэтажная школа (сейчас разгромили), у них тут всё начальство было. Они устраивали гулянки тут, танцы. Молодежь ходила. А нас, малых, погонят. Мы под окошки вставали, нам же тоже охота посмотреть [3].

В свою очередь немецкие солдаты и офицеры считали для себя возможным посещать молодежные гуляния и свадьбы, устраиваемые деревенскими жителями (см. тексты № 6, 7, 9).

Нередко интерес оккупантов к русской «экзотике» проявлялся весьма своеобразно — в экспроприации традиционных костюмов, предметов ткачества и вышивок:

Кстати, о понёве сейчас расскажу. Когда немцы сожгли Ветмицу, каратели эти же самые, они приехали, ночь отдохнули и пошли... Там они, в Зимницах, побили мужчин 20 человек, наверно. Не жгли они тогда, немцы, — грабили! Понимаете. Вот эти самые каратели грабили. И они там день целый в Лужнице или в Бутчине, не знаю, и назавтра приехали, привезли в дом соседних кур живых ещё прямо в мешках. А наши, которые у нас были, привезли шерстяные платки такой красоты, платки привезли, кокошники, полотенца и вышитые, и тканые, всякие вот такие. И один понёву привёз. Помню сейчас — темно-синяя понёва в клетку. Не то желтоватый, не то белый матерьял. Но красивая понёва. А ему, видно, понравилась она. Он принес, положил её на стол, завернул свой сухой паёк туда (хлеб, консервы баночка, всё-всё) и закрыл. На следующий день... Всё-таки ему интересно, что это за вещь. Подошел к матери и спрашивает: «А куда она нужна?» Она поняла и ему показала: берет в руки (а были завязки), прицепила [показывает, как надевают понёву на спину]. А он как плюнет, выбросил и затоптал. А вот платки, полотенца, запаковали и всё в Германию отослали. Это я сама своими глазами видела [1].

Были, они там пожгли всё, всё пожгли, мы на голый курган приехали. Они стояли долго, немцы. Стояли, выгоняли, расстреливали, убивали, угоняли, отнимали всё, последнее. У нас дома в деревне были такие сундуки большие, там у матери были... Раньше же все занимались, ткали сами, лён сеяли, ткали, сколько было на столы скатёрок! На что они им, все эти скатерти, все рушники. Сколько рушников было, разные, перебранные — всё позабрали! У нас всё-всё повычистили, весь сундук материн, какие платки были старинные, всё позабрали, всё позабрали, лён у матери был повязан, и лён позабрали. Особенно финны, они особенно брали [4].

Не случайно рассказы многих женщин о пережитом в годы войны включают мотив спасения «материнского приданого». Как память о предках их в первую очередь старались уберечь, закапывая в сундуках в снег и землю, и с гордостью показывали участникам экспедиций чудом сохраненные реликвии.

Из всех форм обрядовых практик наиболее востребованными в период оккупации оказались гадательные (см. тексты № 1—3), календарные, приуроченные к наиболее значимым местным праздникам — Рождеству, Пасхе (№ 4, 5), Духову дню² и похоронные. Отмечались они без традиционного размаха, в кругу семьи, нередко тайно:

[Во время войны женщины пели старинные песни?] Не. Вряд ли. Дома, возможно, втихаря пели. А так, чтоб масленичные или короводные, нет. Никуда не ходили [1].

Не так громко. Но знали, что Пасха: были яички [5].

И в войну яички красили. На Паску красили яйца и ходили на кладбище [6].

Я вот хотела рассказать особенно, как Ветмицу они покарали особенно. Это же на наших глазах было. За два дня до Пасхи.



Обрядовое печенье «жаворонки», слепленное А.М. Бахтиновой, 1929 г.р. (с. Бутчино). 2006 г. Фото А.А. Ивановой



Кладбищенские ворота. 2006 г. Фото А.А. Ивановой

Праздник был Пасха. 5 апреля, точно помню, как сейчас. За два дня приехали каратели из Рославля. И их поставили по домам. Тогда у нас не было постояльцев. Помню, мама варит яички, сколько там: Пасха же! Пасха же завтра, суббота... [1].

Свидетельств о рассказывании сказок во время войны в полевых материалах немного, но их исполнение (чтобы удерживать детей дома от «опасных приключений» на улице или успокоить во время бомбежек) не вызывает сомнений. О том, что сказочная традиция не прерывалась в лихие годы оккупации, косвенно свидетельствует следующий факт: в экспедициях 1979—1989 гг. нами записано около 700 сказок (в том числе от людей, чье детство пришлось на военные годы). Среди информантов, с которыми довелось поработать, оказалось немало замечательных рассказчиков: П.Р. Кузнецова

(1900 г.р., д. Починок; 67 сказок), П.Н. Милоков (1906 г.р., д. Борок; 39 сказок), Е.Т. Быкова (1907 г.р., пос. Бетлица; 19 сказок), Ф.И. Герлюк (1910 г.р., д. Мамоновка; 12 сказок), В.Д. Кошелев (1909 г.р., д. Починок; 11 сказок) и др.

1. Я в войну гадала. Что-то пошёл разговор. Сидим мы в оккупации, здесь при немце были. И от мужей ни писем, ничего. Мы с золовкой решили гадать. Это страшное гаданье. Надо взять обязательно венчальное кольцо. В 12 часов ночи пойти и достать из колодца воды. Принести надо не отдыхая. Постелить чёрную-чёрную скатерть, на неё белый из бумаги кружок, на него поставить стакан с водой, спустить кольцо. Задаёшь любой вопрос в уме, и тебе показывается в стакане картина. Кольца уж не видно: по всему стакану, как в телевизоре. Да. Не так же, а молитву надо читать, пока не покажется. И вот я спрашиваю сначала: жив ли он. Гляжу — он вышел с винтовкой и котелком. Солдат! Заинтересовалась я. Спрашиваю дальше: «Придётся ли с тобой жить?» Вышел вот досель, как на фотографии [по грудь]. Смеётся, моргает мне. Значит: буду. «Какая жисть у нас будет?» — последний вопрос задаю. Показывается детей полно: целый круг сидит. Так в точности всё и было. Если что увидишь, говорят, нельзя кричать: исчезнет. Я через плечо её рукой поманила, она тоже видала. А стала она спрашивать, меня тоже позвала. Я смотрю через её плечо — там гроб стоит и муж накрыт полотном. Она заплакала и больше не стала гадать [7].

2. Гадали... Немцы уже были. И был Новый год. А немцы па-трулять. Мы кое-как пробродились, зацепнули. Ну и гадали. Ну, хорошо помню: гадали мы, кольцо туда бросали. Вот. Хорошо помню свою сестру. Когда мы гадали, она уже вышла замуж за пленного. У войну. Ну и вышло, что он уйдёт. Вышел этот человек там у стакану. Ну и он мало и пожил: убёт [6].

3. Выходило. Только на венчальном кольце. А наш Сергей, брат мой, с девками гадал. Девки там садились, потом сел он. Сидел-сидел, видит — ничего не выходит, взял стакан этой воды, выпил и ушёл. А мы жили в землянке немецкой этой, а гадали у Пантюховой. Когда он вышел сюда, за нашу хату, говорит: бьёт мне под ноги какой-то баран, бьёт баран, не дойду я до этой землянки. «...» [А что это за баран?] Ну, что-то вот видишь, он же неправильно себя повёл. Взял воду выпил, как это... Не верит этому ничему [8].

4. Вот мы Христа кричали³ на окопах. Покойница Матрёшка Федосова заводила, другая Маня, я. Как ударили мы этого Христа, комендант заслушался. Он корняхался [плохо говорил], да понимал по-русски. Народ уже вышел слушать. У нас шестой бункер был. Аж немец заслушался. Это мы на окопах кричали: «Христос воскрес, / Смертию смерть поправ!» Если б услыхали наши старики, они нам языки пообрывали б. Это ж прошло, грех кричать [9].

5. Несколько домов собирались, огороды сажали. И тянули удочку. Один человек за плугом ходил, другой человек на плугу сидит. Другой вот на плуг сядет, знаешь, даже лошади тяжело. На себе сажали. Помню, на Паске удочку эту тянем и куролесим: «Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ» [10].

6. Жили. Комендатура была. Кулиха ж поженились... Свадьба... У войну. Наши женились. И немцы гуляли. А мы маленькие подойдём, одна девка с ими танцевала [встала и стала комически изображать танец русской девушки с немцем]. [А свадьбу по-старинному играли?] По-старинному. Песни пели. [А ёлку наряжали?] И ёлку наряжали. Ёсяко. Песни:

— Уж ты, ёлка, ты, ёлка, елущечка,
Зелёная макушечка...
Чи всё тебе, всё...
— Только у меня нету макушечки.
Макушка была, буря слóмила,
Буря слóмила...

Потом:

Только у меня нету родного батюшки.
Батюшка был...

Что ты?! Немцы танцевали, ухажорились с нашими деўками [11].

7. [А свадьбу в Высоком по старинке играли?] Да. И ёлка, всё. Свадьбу хорошо сыграли. И немцы помогали. Свадьба хорошая была. Яго бабе отец старостой был. И вот и немцы помогали. И немцы помогали, и свои. И хлеба привозили [1].

8. [Хоронили во время войны по-старинке?] В Жерелёве жил псаломщик, звали. А так бабки пели. [Во время войны не больше стали веровать в Бога?] Веровать стали больше. Молиться. Святые письма всякие переписывать: если получил письмо, надо было шесть написать. Это зашло в тупик: и деревня ж не разбухает. Я получил это письмо, написал девять, соседям раздал, им надо каждому по девять писать. А некому: деревня-то кончилась [12].

9. Всё было. Всё было. Вы тогда, когда с крёстной беседовали, была жива такая у нас Анастасия Ивановна Серенкова по-девичьи, что вот в Святки возникла вечеринка. Ну, собрались парни-подростки, пришли окруженцы, среди них холо-стяков не было, семейные. Но раз гармошка играет, пришли, сидят, смотрят, оценку дают деўкам, что вот эта будет хорошая, вот эта жидковата. Так судачили. Сидели. Ну, пришел полицай-ёнок: «Сыграйте русского!» Сыграли русского. Он вихляется, как обезьянка. И запел:

На сосенке, на макушке
Коммунист качается.
Посмотрите, коммунисты,
Ваша власть кончается.

Сынок полиция. Это ему в радость было и его папе... Как до войны, так и в войну. «...» Ну что немцы? Немцы воевали? На танцы они еще могли прийти посмотреть, как русские танцуют. Обычная вечеринка, если уговорили кого-то с гармошкой прийти. Соберётся народ, будут и страдания, частушки подпевать и краковяк танцевать, какой-нибудь вальс «На сопках Маньчжурии», что достался нам от той поры, от царской ещё. Так вот полицайёнок тот вывел из терпения одну девицу. Она комсомолка, учительница уже была молодая. Она подругу: «Пошли!» Гармонисту: «Играй саратово!» Была у нас такая пляска, которая с частушками надо. Ну, пошли. Она первую запекает:

Подруга дорогая,
Где же наши соколы?
На них серые шинели
И ремни широкие.

Съёжился всё-таки полицайёнок. Счас батьку или немцев привести? Та про любовь и страдания. Она вторую тут же берёт инициативу, чтобы подруга такие же припевки:

Наши соколы в бою, в бою
Проливают кровь горячую
За Родину свою.

Вот так же даже было. А что? В соседней хате немцы. И полицайёнок это кривляется. Может настучать. Она это оценила: рисковать, так рисковать.

Война, война,
Что наделала она?
Полицаи стали в моде
И сопливая шпана.

Так что многие не растерялись: хрен с вами. Всё равно сожрёте. Что молодость и красота незамеченной не останется. И она вроде бы даже к своей смерти шаг делала. Но миновало. Она недавно умерла, в прошлом году. 85 лет прожила [12].

10. [А не помните, в войну праздники были? Или ничего не праздновали?] Праздновали. В войну праздновали праздники: Никола, Рождество, Пасху. У нас в Мужикове кирпичная была контора, и туда собирались. Гармонистов сколько было — ох! У нас вот только у Полякоўке было: Ванька — раз, Федька — два, Иван — три, Андрей — четыре! И все с гармошками, как по-заиграють!!! Ой! Это ужас, как вокруг — в три ряда круг народу танцевали! Это саратово, русская, цыганочку — все танцевали, не боялись: есть и хорошие немцы [13].

11. Один раз нас, дураков, небольших ребят, три или четыре, нас называли немцы... Один главный немец поехал в Латыши. А

тут остались, ну, простынки. Ёзяли и собрали вечеринку. И вот мы туды попали на вечеринку. Ему звонять. Он: «У нас хорошо». — «А у нас еще лучше». Пока он приехал, мы уже поубегли [6].

12. [Значит, немцы тоже на вечеринки ходили?] Да. Да. Танцевали. У нас же у Веселом свадьба была. Отец Василий женился. Как раз у войну. Нас-то не пускали. Вот Матрёха во, Катя Козлова. И вот с немцем вот так [показывает]. [Не осуждали люди, что с немцами на вечерках гуляли?] Ах, милая моя, тут бы с кем бы погулять. Веселей же будет. Гуляли. Еще молодки наши некоторые ужаснулись. И народ знали. А чего ж? Мужиков нету. [Вечеринки зимой или летом были?] Клубов не было, по домам ходили. [А как же комендантский час?] Это где немцы стояли. А у нас не стояли [11].

13. Был слепец, в гусли, что ли, играл. Потом этот слепец... По-своему богохульная. Про Лазаря всё ж с каким-то религиозным легенда эта оттенком. Этот человек родственником мне был. Ходил по окрестным деревням в праздничные и предпраздничные дни — Рождество, Пасха... Весной, знаю, что в Сергеевке мы зимовали после немецкого отступления, и он про Лазаря именно эту притчу под брэнчание этой шарманки исполнил. Но в хате зимовало 4 семьи. Хозяйки выслушали то, что он пел, и пошли искать ему какой-нибудь гостинец: кто яичко, кто ломтик хлеба. И он в это время стал так бормотать, считая, что все ушли. Это уже богохульное:

Лазарь ты, Лазарь,
Святой лупоглазый,
По углышкам лазил.
Углышек обломился,
Лазарь убился...

Это уже не оттуда. Это его собственная импровизация. Такое если б бабы услышали, могли и гостинца ему не дать. Он так про Лазаря непочтительно. Как пацаны любили по углам лазить. [Он только про Лазаря пел?] Я не помню. Я не любитель слушать, потому что... Это не молитва была, но хотя так тональность и смысл религиозный вкладывался. Для воспитания жадных богатых людей [12].

14. На дорогу нас гоняли. А снег был какой сильный! Как назло. И какие ходили молодки, устроят, бывают, возню, в снегу покатаются. Немцы. А одного, Козюлю, так и не укатали. Вредный такой был. Но так, чтобы ударить кто, не было такое. А лопатки на плечо, с работы идём, бывало, поём песню:

Чтобы Сталину родному
Все богатства показать,
Показать и похвалиться
Нашей схваткой боевой,
Приезжай, товарищ Сталин,
Приезжай, отец родной!

Так мы Сталина не говорили, а «этот». Называли слово «этот», а если проговоримся, так они: «Сталин? Сталин?» Так мы уже не стали. А сами вот идём, как с оружием на плечах. А кто не управлялся, мы же вместе, так поможем друг другу. У нас не издевались. Мы всё время с немцами жили [2].

Примечания

¹ Значительная часть архивной коллекции опубликована в изданном Государственным республиканским центром русского фольклора сборнике «Из первых уст. Великая Отечественная война глазами очевидцев» (М., 2010). В настоящую подборку вошли тексты, не представленные в этом издании.

² Подробнее о традиционном праздновании Духова дня в Куйбышевском р-не Калужской обл. см.: Миненок Е.В. Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 273—285.

³ Ср.: «А на Пасху неделю. Как зайкнуть, неделю. У нас, бывало, как зайкнуть со второго дня, иконы носили по деревням. Батюшка ходил, служил у каждый двор. Вот подходить ко мне — я стою с полотенцем и с буханкой хлеба. Полотенца мои берут (ими

накрывают столы) и несут ко мне у хату их. Тогда уже носят эти полотенца, сьмают и на крышу закидывают: мол, чтоб лён рос большой. А у нас другая встречаешь со своими полотенцами. И вот так-то всю неделю ходю, какой приход у батюшки. Пока он обслужит уже деревня. А последнее уже воскресенье, как это уже называется у нас — Становое воскресенье. Несут у церковь этих икон на две партии: партия женщин, молодых там, молодец, девок, и партия мужчин, молодые ребята и мужчины. Вот сперва покричат Христа девки-молодухи, потом ребята. И до самой церкви, бывало, так-то Христа кричат. Пять километров несешь, и уже Христа так-то кричать. «...» А сейчас ничего нету. Сейчас неизвестно — Пасха седня или нет. Еще как Манька была моя [дочь], выйдет утром, закричит — к ей подойдуть. А уже два года никто и не слышать, как это кричать» [14]; «А вот на Пасху у нас хорошо праздновали. Вставали часа в три ночи, вытапливали печь, готовили обеды. Потом встают, выходят кто постарше, похристокают на улице, потом приходят, завтракают. Позавтракали, начинают наряжаться. Собираются бабы, наряжаются и пошли по домам христокать, по домам. [А дети ходили?] Не, дети у нас не ходили. У нас среднего возраста люди соберутся человек десять, ну вот и пошли. Придут и в каждом доме похристокают» [15]; «Пасха святая. У церковь ходю. Сало носят, паску пьют. Попы пели, Богу молились. Как придем, все становим рядом. Батюшка в ризе, маленькие ведерочки, брызгает. Крутом церкви мы не ходили, а взрослые ходили, "Христос воскрес" кричали: "Как пройдет шесть недель, / Пойдет Христос на небеса, / Потянет рож за волоса [вариант — колоса]"» [16]; «Мы паску пекли и после войны, на улице кричали песни: "На воскресень Бог / Расточатся вразия, / Ой, пасха священная / На низ показалася, / Пасха новосвятая, / Пасха таинственная, / Пасха вся честная. / Иисуса Христа избавь. / Пасха непорочная, / Пасха великая..." Она длинная, эта паска. Не помню. Ходили славить Христа, потом яйца дарили» [17]. См. также: Горянина Н.Ю. «Христокать можно...» (пасхальный тропарь в предпасхальный период) // Экспедиционные открытия последних лет: Статьи и материалы. Вып. 2. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 гг. СПб., 2009. С. 92—97.

Список информантов

1. Вера Ивановна Блинова, 1936 г.р., с. Жерелёво, урож. д. Садовиче (АКФ 2006, т. 1, № 2, 8, 9).
2. Нина Ильинична Шляхтова, 1925 г.р., с. Жерелёво (АКФ 2006, т. 6, № 27).
3. Мария Васильевна Харламенкова, 1925 г.р., д. Ново-Дяглево (АКФ 2006, т. 3, № 127).
4. Нина Александровна Захаренкова, 1929 г.р., д. Дяглево (АКФ 2006, т. 9, № 72).
5. Анастасия Владимировна Щербакова, 1930 г.р., с. Закрутое (АКФ 2006, т. 1, № 580).
6. Пелагея Кузьминична Евдокушина, 1923 г.р., д. Дегирёво, урож. д. Новый Приют (АКФ 2006, т. 1, № 326, 425).
7. Александра Петровна Мишутина, 1920 г.р., д. Хатожа, урож. с. Мокрое (АКФ 1987, т. 6, № 38—39).
8. Пасковья Ивановна Ерошенкова, 1930 г.р., с. Кузьминичи (АКФ 2006, т. 9, № 20).
9. Мария Фоминична Климова, 1923 г.р., д. Бестань (АКФ 1987, т. 31, № 58).
10. Вера Васильевна Шевеленкова, 1926 г.р., с. Кузьминичи (АКФ 2006, т. 3, № 36).
11. Пасковья Петровна Сазонова, 1930 г.р., с. Закрутое (АКФ 2006, т. 1, № 325—326, 580).
12. Павел Афанасьевич Антонов, 1931 г.р., с. Жерелёво (АКФ 2006, т. 1, № 84, 313—317).
13. Пелагея Ефимовна Седина, 1933 г.р., д. Александровка (АКФ 2006, № 2006, т. 5, № 12).
14. Фекла Ивановна Герлюк, 1910 г.р., д. Мамоновка, неграм. (АКФ 1987, т. 22, № 94).
15. Екатерина Митрофановна Решетова, 1930 г.р., д. Дяглево (АКФ 2006, т. 3, № 121).
16. Мария Климовна Лобачёва, 1920 г.р., д. Бестань (АКФ 1987, т. 24, № 5—6).
17. Евдокия Фоминична Устинова, 1915 г.р., д. Суборова (АКФ 1987, т. 2, № 17).

СВЯТКИ В КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ

В 2000—2002 гг. я проводил этнографическое исследование в Калужской области. Удалось посетить 25 деревень трех районов — **Малоярославецкий р-н**: Машково, Потресово, Скрипорово (безрезультатно), Анисимово, Милчино, Меньшовка; **Боровский р-н**: Кабицыно, Вашутино, Фатеево, Лапшинка, Маланьино, Белкино, Тимашово, Бавыкино, Ивановское (безрезультатно), Трубицыно, Сороковец, Уваровское; **Жуковский р-н**: Мишково, Кочетовка, Доброе, Колесниково (безрезультатно), Машково, Ступинка, Кривошеино. Было опрошено более 40 человек.

Указанная группа деревень располагается вблизи пяти городов (Обнинск, Боровск, Жуково, Малоярославец, Балабаново). Многие прежние жители разбегались по городам, в деревнях сейчас живут их дети и внуки, а сами деревни постепенно занимают московские дачники. Тем не менее последние коренные жительницы хранят память о старине и помнят некоторые фольклорные тексты.

В настоящей публикации представлены материалы по святочным обрядам на указанной территории.

Святочное ряжение

1. [Записано от руки:] Рядились, как нищенки ходили, сумки наперевес, в рванье. И в коронах ходили, «как боги-ни» [1].

2. [Две подружки рассказчицы «пришли в колпаках», шубах навыворот:] «Бабка! Открывай-ка! Что у тебе есть, сколько денег у тебе, счас мы тебе будем воровать!» Ой, я перепугалась, затряслась. Маски свои сняли, расхохотались! Сели за стол... [2].

3. Всяко рядились. Я большинство, хоть я и это, стариком на... это, лапти оденем, ну, и конечно, такое, бельё это, одежду всю старую [нрзб]... шубу вывернем, и шапку. «...» Две подружки были, мы любили с ней наряжаться всё время. Пойдём по всей деревне. Кто узнать, кто не узнать. Полную сумку наберём. Пирогов [3].

4. [В покойников наряжались:] В белом выходили, в белом выходили. Это, значит, идут, простынями покрывались. На дороге прямо стоят. Как раз у нас кладбище в этой стороне. И с той стороны выходили, это сколько раз. «...» [Наряжались в черта:] Эти, усы какие-то делают из этого, у лошади от хвоста отрезали. Ну, сделают какие-то вот здесь вот, это, волосы вот такие вот подвешут. Немножко отрежут тут. Тут какую-ни-

будь шапку необыкновенную из соломы, какую-нибудь сделают, эту вот делали, прямо на шапку привяжут тут. Втыкали. В шляпу. И в шляпе этот пук соломы. И его вычернут в сажу. Краски-то не было. В сажу. Ну чёрт! [4].

5. [На Старый Новый год:] Мужчины вывернуть шубу. Молодые мужики. Вывернуть шубу, оденется. Вот медведь, значит. Или мужчина какой-нибудь женщиной соберётся, платок кроют. Ну вот, по деревне ходят. К кому попроще зайдут, там им по стопочке поднесут [5].

Святочные бесчинства

1. У нас у одной была труба прямая. Вот глянешь в неё — небо видишь. Ну вот, влезли на крышу, стекло положили. Бабка затопила, а она не топится и не топится. Дым в избу идёт. Посмотрит в трубу, небо-то видно. Ну, в чём дело-то, што? Измучилась. Сани ей на крышу втащили. «...» Дрова воровали. Бывало, у соседа. Один раз вот у этой взяли, а мене терраску завалили всю... И туды кидали, и сюды кидали. Ни двери, ничего не было. Я утром выходила в четыре часа, ничего не было. Вышла в пять часов, в шестом — а у меня вся терраска заваленная. Ни вылезть, ни вытить, ничего. Эта вышла. Я кричу: «Матрён! У тя дрова-то целы?» Она говорит: «Ни одного полена нету». Я говорю: «Ну, бери у меня теперь. А то я, — говорю, — я не выйду». «...» Бороны кляли на колодец. На колодец кляли. Сани, бывало, у совхоза уволокём куды-нибудь в этот, в овраг, увезём. Утром запрягать, запрягать, ни одних саней нету. Пойдут искать [6].

2. У бабки одной окна глиной замазали. Она спала до двенадцати часов. Пришла [нрзб.], говорит: «Что ж такое, не рассветает?» Вот, говорит: «Здесь светло, а там не рассветает!» А у ней замазали окна. Старая бабка. Одна подошла, говорит: «Во, бабка, — говорит — у тя замазали глиной окна...» [2].

3. И на крышу лазили, и трубу закрывали, чтоб дым не пошёл. Вот. И дорожки стелили [соломой]. «...» Ну жениха, невесту, от жениха да к невесте, чтоб люди утром встали, видели, где невеста, где жених [7].

4. Под Старый Новый год. Городушки городили. «...» Сруб стоит на деревне у кого-нибудь. Строится кто-то собирается. Счас откуда-нибудь утащут борону... И на сруб сверху затащут её. Сани около дома не оставляй! Не оставляй. Вытащут и увезут на гору. С горы катаются, на санях. Сломают — бросют. Ну и не ломают — там оставляют. Обратно не привезут. А у одних разобрали баню. «...» Крышу, солому сняли. Крышу, эти, стропила все в кучку сложили и стены. В четыре. Вот эту стенку сюды сложили, эту стенку — сюды сложили. Но баню разо-

брали полностью, до земли. «...» Шибко очень, я бы сказала, не озорничали. Ну вот, одну, эту вот, проказу, что разобрали баню. Ну а так, ну сани вывезут на дорогу, оглобли подымут кверху да и какую-нибудь доску привязать [нрзб.] или слегу какую, жердь [5].

5. Гусиное крыло взяли и верёвку привязали. В трубу опустили. А сверху стекло положили. Бабуля встала утром печку топить, а крыло гусиное знаете как горит, вонь какая?! Она вышла, посмотрела, и весь дым идёт в дом. Труба-то закрыта стеклом. Весь дым в дом идёт, вот этот вонючий. Она ходит вокруг дома, а мы вот здесь, на терраске сидим, с девочками. И молодые пары, молодые, уже женатые, с нами тоже бегали. Да! Городушки городили. Потом она сыну своему говорит: «Борьк, а Борьк! Штой-то, — говорит, — дым-то весь идёт домой?» Он взял полено, по этой, по трубе кидает. Уж потом мы смотрели, смотрели. Жалко стало. Ребята полезли, сняли это стекло. У Селивёрстовых туалет вытащили на дорогу. Поставили. Отец пошёл в туалет, а туалета нет. Через дорогу кричит: «Кузьма, а Кузьма! Вышел, — говорит, — вышел в сортир, а сортира нету!» Вот что делали. Потом в этом доме, женился этот Боря. Детей у них не было. Люльку привязали к крыльцу. Люльку [нрзб.] на крыльцо повесили. И куклу положили. [Нрзб.] ребёнка принесли им [8].

Святочные гадания

1. Постучишь в окно: «Суженый-ряженный! Как тебя звать?» Тебе ответит через окно хозяйка [9].

2. ...Подбегает [нрзб.]: «Как суженого-ряженного зовут?» Ну вот так... Тебе должен жених, муж попасться с таким же именем. Вот, спрашиваешь. Говорят там: Петя там, Ваня там. Ну, по имени называют. Значит, ты, кто первый, у первого ты спросила вот. Муж, мол, вот с таким у тя именем должен быть [4].

3. Это как, в окно. Бегали тоже, стучали. «Как наречённого звать?» [10].

4. Бегали, у кого свет в доме, раньше с лампами сидели-то. Если лампа горит, покричать там, как звать: «Тётъ Катъ! Как суженого звать?» Покричать. А вот. Или по-хорошему скажет, а то — «Верхуил!» [смеется]. Ну и захохотали, побежали [5].

5. Бросали ботинки через двор. Куда носом глядять — оттуда жених придёт [11].

6. Валенки бросали... Куда он упадёт, этими вот, головашками. Если упадёт — то, значит, в тот край замуж выйдешь [12].

7. Через крышу кидали лапоть. В какую сторону упадёт, в той стороне твой жених будет [13].

8. Валенки через пожарный сарай бросали [14].

9. [Кидали ли обувь?] Это да! Через колодчик, через сруб. <...> В какую сторону ляжет, например, вот, башмачок, в тот ты сторону замуж выйдешь [5].

10. На Святках слушали под окнами: если скажут «сиди» — будешь сидеть в девках, если кошку или собаку гонять на улицу — выйдешь замуж [2].

11. Ходили на речку, камни доставали зубами. <...> Рябой [камень] — мужик попадет рябой, чистый — значит чистый [15].

12. Бабушка у нас это, со Спас-Загорья. Куда-то они, вот где дорога соединялась, вот так, вот в эту сторону шла, а вторая вот с этой. <...> Да, на перекрестке. И вот они жгли как-то, знаете, чего? Бороны. Были бороны. Ну, негодные, наверно. И вот в какой ветер подует. Ну тогда были ещё богатые какие хозяева. Она говорит, мы жгли, и, эти, бороны, и вдруг едет, э... ну какой-то кулак, что ли. И лошадь очень испугалась, что, это, горит. Ночью ведь это, в двенадцать ночи. И вот он их стегал. Стегал их этим, кнутом. В разные стороны, а снегу много. Мы, говорит, как в снег бросились и увязли. И вот он их настегал. <...> В какую сторону, это, ветер подует, вот этот дымок. Ну, как она мне рассказывала. Я не знаю. И, значит, туда, вроде, замуж выйдешь [16].

13. У колодца девки гуляют, а мы бумагу жечь. Если долетит огонь до воды — значить, свадьба будет [11].

14. [Подбегали к забору и обхватывали колья:] Парное, непарное, захватишь сколько. Если парное — значит, этот год замуж выйдешь [11].

15. Обнимали вот, парные-непарные, вот эти вот, штaketники. Ну, это под Новый год [16].

16. Дрова, у кого на улице лежала поленица, вот дров захватить охапку. Вот, парно возьмёшь или непарно. Парно — значить, замуж выйдешь в этом году, а непарно — значит, ещё погуляешь [5].

17. Раньше-то соломенные были крыши-то... А мы вот вытащим [соломинки зубами]: парные — будет парно жить [17].

18. Вот идти [нрзб.] двое, трое, пятеро. Направо (?). Ага! Скоко, курица, петух. Две курицы, петух. Так. Насыпают, ставят эту, как её, свечку. Насыпают зерно, зеркало, хлеб. Вот, воду, зерна и хлеб. Или што там. Вот сидят, ждуть. В двенадцать часов выпускают кур. И они начинают вот, или вот зеркало посмотрится курица, то есть так курица, петух, какая разница-то. Это будет очень шикарный, чистоплотный. А если в хлеб, то, значит, будет хлебобордный... А если вино, то уже... воду, то значит уже — пьяница [12].

19. Сажали петуха на стол, и блюдце воды, и блюдце зерна. Где он клонет. Если в воду — то муж будет пьяница, а зерно — то нет, будет богато жить [13].

20. Ставишь воды, хлеба в другую тарелочку положишь. Зеркало поставишь. Ну вот. У кого петух в зеркало посмотрится

— это уж будет форсун, а воды напьётся — это пьянюшка, хлеба наклюётся — крестьянин будет [6].

21. [Курицу приносили:] если она клюёт — значит, много будет, етих, цыплят, а если она пьёт — значит, пьяница муж попадётся [18].

22. Курицу. Начертишь крух иставишь воду, пшено там, всё. Если пшено клюёт — значит, обжора муж будет, если воду пьёт — значит, пьяница будет. <...> В двенадцать часов ночи на насест повесишь (?). Вот. А в избе крух сделаешь. Иставишь пшено, воду там, всё такое, вот. Вот еёпустишь в серёдку... [Если зеркало клонет], это модный кавалер будет, начёсанный, набритый [9].

23. Никого не было. Мы, значит... Мама оставила курицу. Дверь поближе, потому что на шесть они сажались. Ну и вот. Мы зеркало там поставили, хлеб положили, по-моему, деньги положили, ещё чего-то. И вот еёкрутим, крутим. Но она спит, конечно, а мы еёкрутим — куда он клонет... Ну вот, в зеркало, например — жених будет модный очень, если в хлеб — значит, это, ну хлебобордный, хорошо жить будешь, в деньги — богатый [16].

24. ...Пить то ли клевать. Если клевать — то жених будет рябой, если пить — то жених будет пьяница [19].

25. Носили курицу и клали хлеб, деньги, глину. Что-то ещё, уж не помню. Вот во что эта курица клонет, значит, вот такой тебе достанется. Если в деньги клонет — так денежный, богатый, значить, достанется судьба. В глину клонет — значит, дурак [смеется]. <...> А в хлеб — это крестьянин. Тоже зажиточный. Богатый человек [5].

26. Бумажку жали вот так вот. И ставили её на сковородку. В сковородку так перепрокидывали и на стенку — вот, какое отражение. Тогда же лампы было, тогда не было электричества. И вот какое отражение, там чё-то казалось. Я боялась. [А зачем на сковороду ставили?] А вот сковородка, она ровненькая такая. Её когда перевернёшь, она ровная. И к стенке вот, ждётся [или «мнётся»]. Вот такое вот, что там? А я очень боялась, что крест там будет. Кто-нибудь умрет. Я всегда боялась это жечь [16].

27. Берёшь стакан. Такой. Чистый. На бумагу становишь. Так. Накрываешь... Водой наливаешь. Сходишь, чистой водой. А! Поставил, бумагу положил, поставил стакан, туда положил кольцо. Такое, венчальное. И воды наливаешь. И вот... И накрываешь полотном белым, а свечка стоит за тряпкой. И ждёшь! Вот в двенадцать часов там выходит тень... И сидишь ждёшь. Выходит тень. Прямо вот половина стакана, вот. Как есть человек, вот так он прям... [12].

28. Со свечой сидели, кольцо надо обязательно, чтобы было венчальное. У кого-то просили кольцо. Вот в кольцо глядели, но мы ничего не видели... [Кольцо кладут куда?] В воду. Непитую

воду с колодца принесём прямо и, это, в стакан кладём, накрываемся, со свечкой сидим. И вот, глядим [20].

29. Бумагу. Ставишь [на нее] стакан чистый, чтобы на нём ничего не было. Вот как стекло было. Воды наливаешь, кладёшь туды кольцо. И у меня вышел гроб! В Новый год вышел, а мать в Троицу померла [6].

30. А некоторые золу клали. На золу стакан с водой. В стакан, вот это опускали, кольцо обручальное. Ну, мамино там или чьё. Ну, чё-то я не знаю, от долгого смотрения там чего. Ничего не видно было [16].

31. Ставили два зеркала. Один сзади, а другой, вот такой, спереду. И я свою мужика видела, за которого я замуж вышла. И его только выпускать надо вот до сих пор [показывает по локоть]. Больше выпускать его нельзя. Надо всё прикрывать. [А иначе что будет?] Может убить! [Свечку зажигать надо было?] Да! Свечка горела, и вода стакан стоял, бумажка лежала, и вот я смотрела в зеркало [6].

32. [Кольцо] венчальное... В двенадцать часов ночи. Зеркало ставишь и в кольцо глядишь. И вот, кто там выйдет, значит, за этого замуж выходишь. <...> Как он только появится — надо зеркало закрывать, а то может убить. Кольцо должно лежать в стакане с водой [2].

33. Ну, у нас с зеркалом не гадали. <...> А боялись, суженый выйдет — по морде дасть [смеется]. В зеркале появится да по морде дасть [5].

34. [При гадании с зеркалом, если увидишь, что кто-то «выходит» из зеркала, надо его прикрыть.] А то, говорит, может домовая долбануть... [12].

35. Ставили свечи [четыре штуки и зажигали]. Вот куды упадёт, значит, там жених [21].

36. Свинец выливали. [Церковь — венчаться] [14].

37. Свинец лили... Видно как вроде круглый. Как замуж, вроде, скажут, выйдешь замуж. Свинец выливали [10].

38. Потом расплавляли олово. В стакан опускали — что получится? [19].

39. Ложишься спать, под койку ставишь [тазик или миску с водой]. И приговариваешь. Лучинок наколешь. «Суженый-ряженный, переведи меня через мостик». Три раза надо сказать. Ну и ложишься спать. Вот какой сон тебе приснится? Кто тебе приснится? [20].

40. [Перед сном говорили:] «Суженый-ряженный, приезжай ко мне на вороном коне». [Под подушку клали записки с именами парней и пустые бумажки, а утром одну вытаскивали] [1].

41. [Звали:] «Ряженный! Приходи, поужинай-то!» <...> Все боялись токо. Вот. Вдруг придет. Ну и что ж, пришёл бы. Приходит-то ведь, это, а приходит-то дьявол. Ну не человек... [22].

42. Колодец запирали я. «Суженый-ряженный, нужна будет вода — приди за ключом». А я пришла, а у меня кто-то

ночевал, тётка, что ля? И тут ещё при матери, наверно, при матери говорю: «Колодец заперла». А мне мать и говорит: «Вот придёт за ключом, как ты пойдёшь отдавать его? Кому?» А я испугалась, побежала, взяла этот замок. Не стала, чтоб он запертый там был. [А ключ куда надо?] Ключ у мене. Придётся ко мне он должен. [Его в карман или куда еще?] Ну да. [Или в подушку?] Нет. В карман, наверно. Да куда придётся. <...> А я побежала, взяла этот замок, не стала дожидаться. Придётся кто-нибудь. А кто придёт? Черти придут-то! Человек, что ль, придёт-то? Нечистый! [6].

43. Ложили и расчёску, под подушку ложили. И колодец из спичек делали, под подушку ложили [из четырех спичек; расческой волосы] взбарахтайш и расчёску положиш. «Суженый-ряженный! Приди, причеши!» [9].

44. Клади мужское, это, нательное бельё [например, кальсоны отца или брата] клади, под подушку <...> «Суженый-ряженный! Приди ко мне за бельём». Ну кто приснитца, значит, тот твой суженый [3].

45. Сперва кусочек хлебушка с солью ели. Правильно. И, это самое, замок запирали, и вот эту вот, ключик, под подушку. Значит, жених, какой жених приснится <...> А, колодец ещё делают из спичек. Колодец, значит, четыре спички. Вот так клали и замок на него клали. И вот запирали, и вот этот ключик. Во-во! Точно! Ключик этот под подушку [16].

46. Сыпали овёс и ложились спать. Что приснится. Хороший мужик, хороший жених, плохой, рябой или конопатой. <...> Под подушку сыпали... «Приснись, приснись, суженый-ряженный» [19].

47. Короля клали. Что приснится, а то и не приснится ничего. <...> Ну, если женщина, то крестового кладёт, а девушка бубнового кладёт. Виновый — это, конечно, плохой, король. [Его не клали?] Нет. [А червовый?] Червовый — это как вроде изменчик, там от жены гуляет или что [6].

48. Ну а потом приходили домой, клали поленя. На поленя ложились спать <...> А поленя так вот колодцем клали и ложились спать. Если сон приснится. Приснится парень или нет [23].

49. Имена кладут. Имя какое-нибудь. На записочке. Или под Новый год написать записочек, там: Вася, Дима, Коля, Толя. Ну, и в общую сумку. И таскают, кому какое имя достанется. Ну, это всё просто так. Не сбывалось такое [5].

50. Писали года: «счастливый», «плохой», «средний» там, вот такой. Или вот писали: «соль», «уголь». <...> Прямо чего вытаскиш. Вот я всегда писала, значить: «счастливый» «плохой», «хороший» и «счастливый». Вот я всегда вытаскивала «плохой»... <...> На бумажке пишешь вот, заворачиваешь ды... [А куда прячешь?] У карман, а потом идёшь вот и... или куда-нибудь, и всё. Вот так вот, особенно были мужские шапки. Мужские шапки потрясёшь, какой год вытаскишь... [21].

51. А года вот и шас я кладу. А, надо какой-то вытаскивать: «новый», «счастливый», «несчастливый». Года три. Ну, какой-то вытаскиш из них. <...> Пишешь, в трубочку свёртываешь. Года: «несчастливый», «счастливый» и «средний». [А куда кладёшь их?] Под подушку. А утром встаёшь и вытаскиваешь [24].

52. Под подушку мы клали бумажки, писали там вот: «красный», «синий», «чёрный». Какой год выйдет. Чёрный — значит, плохо будешь жить, красный — это хорошо, синий — среднее [15].

Список информантов

1. Анастасия Сергеевна Волкова, 1925 г.р., урож. д. Егорьево Бабынинского р-на, живет в д. Кабицыно.
2. Мария Фёдоровна Степанова, 1922 г.р., урож. д. Акатово, живет в д. Кочетовка.
3. Антонина Георгиевна Родионова, 1924 г.р., д. Миличкино.
4. Татьяна Тихоновна Марочкина, 1934 г.р., урож. д. Мишино (Калинино) Жиздринского р-на, живет в д. Кабицыно.
5. Мария Сергеевна Хрычова, 1912 г.р., д. Кривошеино.
6. Пелагея Ивановна Балашова, 1915 г.р., д. Маланыно.
7. Мария Григорьевна Ермилова, 1927 г.р., урож. Детчинского р-на, живет в д. Миличкино.
8. Надежда Ситунова, 1947 г.р., д. Кривошеино.
9. Александра Ефимовна Горбуль (Андреева), 1925 г.р., д. Потресово.
10. Ефросинья Федоровна Гысова, 1909 г.р., д. Лапшинка.
11. Клавдия Даниловна Вековищева, 1912 г.р., д. Кабицыно.
12. Марья Васильевна Занегина, 1931 г.р., д. Маланыно.
13. Евдокия Петровна Зеленова, 1931 г.р., урож. д. Шемякино Малоярославского р-на, живет в д. Тимашово.
14. Анна Романовна Преснова, 1910 г.р., урож. д. Пяткино, живет в д. Машково Боровского р-на.
15. Нина Ефимовна Щетинина, 1925 г.р., д. Фатеево.
16. Анна Ивановна Андрианова (Рябова), 1925 г.р., д. Анисимово.
17. Аграфена Ивановна Сорокина, 1926 г.р., урож. окрестностей с. Недельное, живет в д. Меньшовка и в Малоярославце.
18. Мария Иосифовна Цыганкова, 1914 г.р., урож. д. Рождествено Калужского р-на, живет в д. Потресово.
19. Александра Петровна Махова, 1920 г.р., д. Машково Жуковского р-на.
20. Александра Александровна Желобинская, 1926 г.р., д. Маланыно.
21. Мария Тихоновна Тузова, 1920 г.р., д. Сороковье.
22. Елизавета Алексеевна Савельева, 1913 г.р., д. Уваровское.
23. Ксения Егоровна Анопочкина, 1934 г.р., урож. пос. Просвет (Юхновский р-н?), живет в д. Уваровское.
24. Мария Семёновна Мигунова, 1929 г.р., д. Вашутино.

Публикация **Б.А. ГАСАНОВА**
(Обнинск)

РАССКАЗЫ О РУСАЛКАХ ИЗ ПОСЕЛКА БЕТЛИЦА

В настоящей публикации представлены материалы, записанные А.Ф. Балашовой в пос. Бетлица Куйбышевского р-на Калужской обл. во время фольклорной экспедиции филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (руководитель экспедиции — Л.Ф. Миронихина) в 2008 г.

«Может, расстроимши ты была...»

Это, может быть, всё на нервной почве. Русалка шла выше даже леса, здоровущая. Лён посеян был. Тогда льны сеяли. В нём же головки как поспеют, они не мочут эти головки. Лес уже дальше был, она ближе. Может, не выше леса.

Раскрашена, две косы, круглая голова, как выступают артисты на этом... Одета всё хорошо. Если я с ней выйду на дорогу, то я с ней лоб в лоб встречаюсь. Ну, я притишила чуточку ход. Она мимо меня швырк. Метров, ну, может, в шести. И пошла своим путём. Тоже лён — налево и направо. По льну, на переезд. Как раз мне идти на дорогу до переезда, потом — на станцию. Мне надо было пройти одной. И каждый день надо ходить на работу. 8 часов. Как же она могла меня не видеть, если мою дорогу перерубила мне?

А наутро я пришла — мама не поверила. А наутро мы пошли с мамой глядеть (после работы). Мне мама ответила: «Русалки есть: может, расстроимши ты была, плакала в ночное время».

Это было в моей жизни самое страшное: волк [далее шел рассказ о встрече с волком] да эта русалка. 2,5 года на линии путейым обходчиком была. Мне говорят: счастье было бы, если б ты со мной поговорила. Ну не каждый так может-то. Я перекрестилась. Она не исчезла. Она пересекла дорогу — и пошла своим путём. Только я шла на перекрёсток на переезд, она — по линии, мне перерубила дорогу. Её стёжка осталась. Она меня по линии провожала, может, до самой станции. А по льну пошла до самой лощины. И она — до водостока. А там, где она шла, колея осталась во льну [1].

«Как кто что-то путал»

Я сама русалку своими глазами видела! Вот. Расскажу. Это вот так было! Перед Богом говорю! Это было перед войной! Это было в сороковом году.

А гречиху косють с набелками — её в ряд ложут, в ряд, как там косють. Набелки — это кутья... Как же это называется? С грабельками! Да, привязывают! И её, как косить, она рядами. А мы идём — эту гречиху граблями сгребаем в кучу. И вот кучечками. И она так и лежит, там дож не дож. Погода, суслядь, грёбёт. Пошли мы на утройх. И вот этой Поле было 25 лет, женщина, только кривая. Соседка. Мы даже на одной там улице жили. И моя подруга, тоже она покойница: нету, умерла давно уже.

Гребём. Нитки чёрные. Катущенные нитки. По одному ряду. Петля... Нитки.

Я беру вот так вот и наматываю — вот на эти нитки. Вот надо ж попасть на эти ряды. Идём-идём. Стоять две берёзки. Во, берёзки две. И там намотано. Вот так вот восьмёркой. Вот так-то вот толщина.

И эта Поля, покойница, царство ей Божие, берёт — и вот так-то рвёт. Почва вот такая-то вот! Ой! У меня аж мурашки во сейчас. Во, Господи! Это ж было мне ещё 15 лет. Шестнадцатый. Вот так вот. Берёт эти нитки. И я — с рук. Там ещё — дальше... Видно, там дальше, по гречихе, были, но мы не знали: мы спугались. Она и говорит: «Пойдёмте домой».

А мы вот через речку только перешли. На бугре. И говорит: «Пойдёмте к матке». А ещё её мать живая, уже старая была. Вот. Прибегаем к этой (Ольга звали, бабка Ольга) Ольге. «Мам! Ты смотри-ка, — говорит, — мы в нитках запутались — по гречихе. Проверь: прямо как то что-то путал восьмёркой. Вот. Сорвали вот такой-то пучок — чёрные нитки, катушечные». Она вот так-то ложить эти нитки и говорит: «Бегите! На то место, — говорит, — бегите, где вы эти нитки забрали. И, значит, смотрите во все стороны, кругом. Вы должны кого-то увидеть».

Вот. Знала она что? Я не знаю. Ой.

А я говорю: «Лихо». А я былась опять назад идти. А она: «Идите! Идите». Перекрестила нас. «Идите, не бойтесь!» — это тётка Ольга. Вот. «А я, — говорит, — подожду».

Мы коло Васютки через кладку перебегли. Там она небольшая. И на эту горку. Ну, минут 10, не больше, мы 15, может, бежали. Вот. Приходим на эту горку. Стоим. Стоим. Видим — идёт женщина. Волосы распущены до сих пор. Босиком. Белая рубаха. Длинная, вот посюда [по щиколотку], только что видно, что босая. До сих пор [по локоты] рукава короткие. Вот так держать руки [согнуты в локтях]. Вот так. И вот так-во бегить.

А мы: «Э-эй! Э-эй!» — кричим. А она с этой стороны. Мы-то перешли на горку. А она — с этой. А там у нас были... И в школу ходили. И после меня ходили дети. В Хатожу, в школу, до войны. Кладки. Это речка дальше. Переход — и к школе. А Полюшка: «Побегите до кладки! Мы там её всё-таки...» Она берёт... [А кладки — это что такое?] Ну, переход по речке. Наложено. По речке. Там кладки наложены. Где переходили мы, как в школу нас... Вот.

Она по горке вот, никуда не поворачивает. Так голову держать, волосы... Уверх зачёсаны. И вот так во бегом. Не быстро. А вот таким во стилем [как спортсменка]. Она там во бежит, а мы сюды бежим. Вот. Подходя к кладкам. Вот. Нам, кладкам... Как поднялся какой-то вихрь! Ой! А там ольха, ракиты! Ну речка! Там же растения! Ветер какой-то! Вихрь какой-то! Как зашумел всё! Мы встали — и вот нас так всё...

Я говорю: «Всё. Давайте пойдём назад». Вот назад не идут ноги. Аж под ногами прямо как что щекошет. Испугались мы очень. Всё. И грабли мои там были. И бросила и грабли. Не стала брать. Не пошла на это место. Мы шас ещё и по стёжке. По бугру стёжка была.

Пришла домой. Говорю: «Мам! Иди! Коло Васютки, через речку грабли там, вот так-то и так-то». Она: «Ты, наверно, брешешь». Мне так и говорит. Не верит мне мать, что это так. Я говорю: «Дай! Я говорю — видела своими глазами. Теперь». [Она не обернулась, русалка?] Не обернулась. Вот вихрем куда-то всё — как её унесло куда. Больше ничего.

И утихло всё. Вот тихо — ничего. И видела — своими глазами. Высокая, стройная! [А роста человеческого?] Большая, высокая! [То есть как дерево примерно?] Да ну, какое тебе? Она, по-моему, выше мене была. Высокая. Человек. Голова. Ну женщина — и всё [2].

«Будешь сама лечить»

А она [бабка, врачевавшая дочь информантки] и говорит: «Дочь, я ж, — говорит, — русалку видела». А я говорю: «Бабуль! Я сама видела. Ну-ка, Расскажи, как ты видела!» Вот у ней [расспрашиваю]. Теперь я расскажу, что она мне рассказывала.

«Я, — говорит, — это были жнивь — вот когда жнут рожь». Раньше серпами жали. Теперь комбайн жнёт. Серпом. «Я, — говорит, — жала. Уже молодой. Родила мальчика. Иваном назвала. И, — говорит, — мой мальчик... Из Ветмьиды в Мокрое 14 километров носила этого ребёнка на руках. В больницу (больница ж в Мокром у нас была). А Ветмица — вон где. И у нас от Садовище — семь километров».

Говорит: «Туча. Заходить туча. Зашла туча. И, — говорит, — пошёл дождь, а я на свекру и говорю, на свекровью: "Мам! — говорит, — сбегая я по малину. Жать шас нельзя рожь, — тогда ж единолично жили, свои дольки имели все. — Пойду малины кузовок наберу", — кузовки тогда были <...> Ну дождь прошёл. А сыро... "Пойду". А лес там! Лес! У нас в сорок седьмом году вот здесь Людиновский лес... И шас всё лес. Соттуда возють! Сколько тут лесу вывезли с этого Раменного (во, где я работала)! Там страшно лес какой был! Там малины! Там черники! Там и клюквы! Там всё — в этом лесу. Ладно. Говорит: «Побегла. Бегу. Одна. Ни с кем. Бегу. Бегу. Слышу: ребёнок плачет. Плачет ребёнок. И думаю: "О Господи! Наверно, пошла в малину женщина беременная — и родила! Надо ж идти на крик на этот, на детский". И, — говорит, — бегу! Бегом побегла. Бегу. Бегу. Подхожу — лежить ребёнок. Настоящий ребёнок лежить». А вот я не спросила: мальчик? девочка? Вот у бабки не спросила я!

«Мене, — говорит, — всё... А было, — говорит, — сказано вперёд. И рассказывали. Слышала, что мои бабки, прабабки, — это бабка, а ей было уже — ей так-то было, как мне сейчас, годов восемьдесят с лишним. — Что увидишь этого ребёнка — обязательно или сыми платок, накрой его, или вот — рубахи раньше во с длинными рукавами... — А у мене, — говорит, — рубаха с длинным рукавом — холщовая. Я, — говорит, — вот тут пуговку расстегнула — и по рубцу так зубами, — говорит, — разорвала. Выврала рукав — и ребёнка накрыла».

Говорит: «Стою. Закаменела. Спугалась. И, — говорит, — куда ж больше по малину?

Поворачиваюсь назад. Иду, — говорит, — назад, бегу домой. Ребёнка этого накрыла: рукав оборвала. Бегу домой. Навстречу идёт русалка». [А как выглядит?] А, как я рассказывала, так она рассказывает. В длинной рубахе в холщовой, в белой. Вот. Волос распущенный. Раскрытая. Босая. И рукав вот такой. Вот, как я говорила. «Я, — говорит, — иду — всё. Думаю: что шас будет? А она сразу и говорит: "Ну, милая, спасибо тебе, что накрыла моего ребёнка". Он где-то. Она уже сколько пробежала — не только что отвернулась — она стоит перед ней. «А, — говорит, — я стою, — говорит, — просто у мене всё закаменело». Теперь она: «Не волнуйся! Не волнуйся! Что ты хочешь?» Ей говорит, спрашивает: «Что ты хочешь? Скажи. Я выполню твоё завещание, что попросишь у меня». — «А я, — говорит, — язык не ворочается у мене. Что сказать? Думаю».

«Богатство... Может, ты хочешь богато жить?» А она: «Никакое мне богатство не надо. Я родила себе сына. А сын у мене болеть. Я хочу, чтобы мой сын здоровый был. Больше мне ничего не надо. Вот. Дай. Помоги, миленькая, чтобы мой сын, Ванечка мой, не болел». Просила она так. Попросила, говорит, у ней. «А больше, — говорит, — мне ничего не надо, только да чтоб у меня здоровые были». — «Всё будет. Твой сын вырастет. Выучится. И будет работать в Москве». А ещё сыну этому... Ещё в люльке был. «И будешь сама лечить. Будешь лечить. Ото всего». А она: «Миленькая ж моя, это ж надо знать: надо ж учиться». — «Я тебе каждую ночь буду преподносить рецепты. И ты будешь знать».

И, говорит, во сне вот приходит, как наяву. «Вот сплю, ложусь — сплю. И она мне... Я всё запоминаю. Вот. Прочитаешь мне. Вот эти разные. Вот. С сучьищими там... [Заговоры?] Да, заговоры».

И говорит: «Дочь! Я всё повьучилась. И она мне помогла. Дочь, милая, и дай Бог ей! Господи! Это сущая правда».

И мне... Я ей рассказывала [о своей встрече с русалкой]. «Всё равно, — говорит, — к войне ж. Видишь». И надо было нам спрашивать: «К добру или к худу?» У ей, у русалки, нам. Ну, нам ни к худу, ни к добру не сказала. Вихрем её куда-то унесло. А мы когда спрашивали, она ничего нам не ответила.

А эта бабка... Она ж попросила. Она ж говорит: «Что ты хочешь? Хочешь богатой быть? Или что у тебя главное?» — «Самое главное — у мене ребёнок болеть. Чтоб ребёнок не болел. Главное». И, говорит, ни разу в больнице не побывала, как эта русалка ей помогла.

Вот это истинная-истинная правда. Я многим рассказывала. И говорю: «Вот это я лично...» [2].

Список информантов

1. Мария Николаевна Волкова, 1925 г.р., образов. 2 или 3 кл., жила в Новой Деревне, Цыпляевке.

2. Зинаида Яковлевна Гурова (урожд. Савкина), 1924 г.р., урож. д. Садовище Калужской губ., образов. 6 кл.

Публикация А.Ф. БАЛАШОВОЙ, аспирантки МГУ им. М.В. Ломоносова

Регионами компактного расселения албанцев на территории бывшего Советского Союза являются Буджак и Северное Приазовье (Украина).

Предки албанцев Украины переселились на территорию Российской империи в 1811 г. в связи с османским гнетом на территории Балканского полуострова. Они вышли из юго-восточной Албании (предположительно современные области Корча, Дево, Колёня) — традиционно православной зоны. Переселение единоверцев с Балканского полуострова было санкционировано русскими властями, заинтересованными в заселении Приазовья и Причерноморья, которые отошли к России после войн с Турцией.

До прихода на украинские земли албанцы несколько веков (ориентировочно с XVI в.) прожили в Восточной Болгарии в тесном соседстве с болгарскими и гагаузами, также мигрировавшими в Россию.

В 1811 г. была образована албанская колония Каракурт (ныне с. Жовтневое Болградского р-на Одесской обл.), выходцы из которой в 1860-е гг. основали поселения Гаммовка (прежнее название Джандран), Девнинское (бывший Таз) и Георгиевка (бывшие Тюшки); в настоящее время все эти села находятся в Приазовском р-не Запорожской обл.).

А.А. НОВИК

СВАДЬБА И БРАК У АЛБАНЦЕВ ПРИАЗОВЬЯ В 1930—1940-е гг.

Переселившись на украинские земли в XIX в., албанцы впервые столкнулись с русскими и украинцами, молдаванами и ногайцами. Жизненный уклад, бытовые установки, традиции и обычаи тесно связывали албанцев с другими выходцами с Балканского полуострова. Помимо родного албанского языка они владели также гагаузским и болгарским. Русскоязычные были для албанцев совершенно новым населением, с которым они столкнулись в Буджаке (междуречье Днестра и Прута). Но их общение с русскоязычными было ограничено, как правило, общением с чиновниками; на бытовом уровне общения с русскими и украинцами практически не было. После переселения в Приазовье связи албанцев с русскоязычным населением усилились, однако некоторая настороженность и отчужденность все же сохранялась. Как вспоминают информанты, вплоть до Второй мировой войны албанки пугали русскими детей: «Придет русский и заберет тебя». Если в селе неожиданно появлялась подвода из районного центра с начальством либо еще кто-нибудь «чужой», то женщины также гнали ребятишек домой и прятались сами: «Русские едут!»

В Георгиевке и Девнинском население изначально было почти исключительно албанским. В Гаммовке албанцы проживали совместно с гагаузами. В ближайшей округе возникли болгарские, украинские, русские и смешанные поселения. До 1920-х гг. албанцы не признавали межэтнических браков.

После двух революций и Гражданской войны в селах значительно сузились возможности выбора брачного партнера, и межэтнические браки стали возможны. Однако несколько десятилетий вступать в брак разрешалось со «своими», а именно с болгарскими и гагаузами (предки современных приазовских албанцев несколько веков прожили среди болгар и гагаузов); всех прочих считали «чужими».

Распространение межэтнических браков среди албанцев, болгар и гагаузов приняло в 1920—1930-е гг. систематический и масштабный характер. Многие представители старшего поколения противились ломке старых установок и запретов. Однако молодежь стойко сопротивлялась и, как правило, добивалась разрешения на брак с представителем другого этноса. В это время особенно распространился обычай умыкания невесты по обоюдному согласию. Так, жених

пробирался ночью или на рассвете к дому невесты и увозил ее в свое село. После присылали сватов, и не оставалось ничего другого, как играть свадьбу. Родители невесты, таким образом, в некоторой степени сохраняли свое лицо. Схожая картина наблюдалась в болгарских и гагаузских селах.

Важным фактором, влияющим на выбор брачного партнера в XX в., была советская система. Молодые комсомольцы и коммунисты, работавшие в период коллективизации в тракторных и полевых бригадах, на фермах и в колхозных садах, знакомились друг с другом уже не с помощью свахи или родни, а непосредственно в процессе труда. Брак заключали по любви, а не сообразуясь с пожеланиями родителей и приоритетами семейных связей. Многие из нынешних информантов видят в этой ситуации начало утраты этнической идентичности, говоря: «Раньше было правильно, когда родителей спрашивали, а потом все потеряли». Однако когда говорят о себе, то с удовольствием подчеркивают, что женились или выходили замуж по любви, без принуждения и без решающего слова родителей.

После Голодомора 1932—1933 гг. на Украине множество сел и дворов в Приазовском районе опустело. Сюда советские власти стали переселять украинцев и русских из северных районов Украины. После окончания Великой Отечественной войны появились переселенцы из западных областей Украины. Незамужних девушек привозили на грузовиках в местные колхозы и устраивали на работу — кого на животноводческую ферму, кого в полеводческую бригаду. В скором времени стали возникать новые семьи: местные парни охотно женились на переселенках, к тому же старики уже не могли активно противиться межэтническим бракам. Население Приазовья стало еще более смешанным.

К этому времени происходит коренной слом и во взглядах местных жителей на интимную сторону жизни. Отношения между полами становятся более свободными. Так, по воспоминаниям многих информантов, до Второй мировой войны внебрачная беременность была чрезвычайно редким явлением. Ее всячески пытались утаить и выйти каким-то образом из затруднительного положения. Это могла быть ускоренная свадьба либо помощь *знающей* женщины, специализировавшейся на прерывании беременности (такие знахарки были почти в каждом селе). С середины 1940-х гг. беременность до свадьбы перестала быть исключительным явлением. Тем не менее местные албанские девушки старались придерживаться более пуританских взглядов, чем их приезжие сверстницы (либо казаться таковыми).

С середины 1940-х — начала 1950-х гг. албанских юношей стали призывать в армию. До этого албанцы в армии не служили (в начале войны албанцев призывали на фронт, но потом власти стали отсеивать представителей «неблагонадежных» народов, находившихся под гитлеровской оккупацией либо воевавших на их стороне). Попав в армию, албанские парни в различных уголках Союза знакомились с девушками разных национальностей, а после службы привозили их домой и женились на них. Так появились смешанные албанско-белорусские, албанско-татарские и иные семьи. В албанские семьи вливается иноэтничный элемент. В семьях, в которых традиционно говорили на албанском, в присутствии молодой невестки и снохи начинают говорить по-русски, чтобы она могла понять, о чем идет речь. Дети, рождавшиеся в смешанных семьях, становились сызмальства двуязычными, причем первым языком для них зачастую становился русский. В быт албанцев проникал русский взгляд на организацию хозяйства, появлялись новые суждения и оценки.

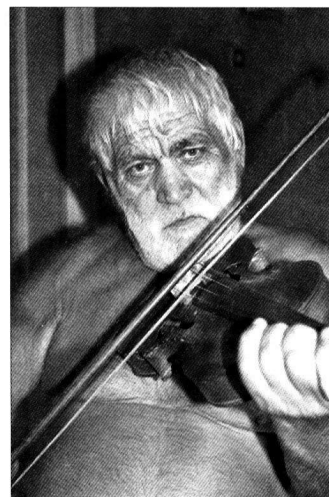
Переход в албанскую семью для девушек разных национальностей складывался по-разному. Здесь сказывались уже не столько кросскультурные различия, сколько психологический климат в семье. Мне не раз приходилось выслушивать от украинских, русских и белорусских женщин противоположные мнения об албанцах: одни говорили, что албанцы терпимы и хозяйственны, с ними легко поладить и влиться в их семью. Другие рассказывали совершенно иные вещи. Так, одна информантка, русская, переселившаяся из центральных районов России в с. Девнинское, заявила, что «вышла замуж за турка и сама отуркманилась»; к быту и установкам албанцев она так и не смогла привыкнуть за 30 лет замужества.

Чисто албанских семей, как говорят сами жители, практически не осталось. Почти всегда можно найти болгарского или гагаузского дедушку, русскую или украинскую бабушку. Тем сильнее подчеркивают свой «албанский род» немногие несмешанные семьи. Но и в таких семьях албанская речь уже не звучит постоянно, как это было еще несколько десятилетий назад. Здесь свою роль сыграла школа. Школы в албаноязычных селах Украины были «русскими», т.е. преподавание в них велось на русском языке. Дети из албанских семей, приходившие учиться в первый класс, сталкивались с серьезными языковыми проблемами; они не понимали учителей. Чтобы у детей в будущем не было проблем с учебой, многие албаноязычные родители переходили в разговорах между собой в присутствии детей на русский язык. Со временем дети, приходившие учиться в школу, уже владели русским, но с родителями и особенно с представителями старшего поколения, а также со своими сверстниками-албанцами продолжали говорить на албанском. Как вспоминают учителя, еще 25–30 лет назад дети на переменах разговаривали между собой по-албански. Сейчас школьники общаются по-русски. На албанском они могут разговаривать лишь с дедушками и бабушками, у которых принято говорить на родном языке. Украинский язык, который сейчас насаждается местной администрацией, албанские дети осваивают с трудом.

С языковым вопросом неразрывно связан и вопрос этнической самоидентификации. Согласно последней переписи населения в Советском Союзе, на Украине проживало приблизительно 5 тыс. албанцев. В 1996 г. Украина вводит гражданские паспорта нового образца, где отсутствует графа «национальность». Подсчет населения ведется уже без учета этнической принадлежности. Единственным источником, позволявшим до сих пор считать людей той или иной на-



Албанка из с. Георгиевка Анна Кирилловна Бурлачко. 2008 г.



Н.Д. Пантов (с. Девнинское) играет на скрипке. 2009 г.



С. Девнинское. Восстанавливаемый православный храм конца XIX в. 2008 г.

циональности, оставались хозяйственные книги, ведущиеся в каждом сельсовете [2], где сохранялась графа «национальность». Работая с хозяйственными книгами, можно не только подсчитать количество албанского населения, но и проследить менявшиеся стереотипы, степень «престижности» этнической идентичности.

В советские годы многие албанские семьи записывали своих детей русскими либо украинцами, чтобы у них не было проблем из-за необычной национальности, как это часто случалось в разные периоды советской власти. Многие люди записывали себя украинцами или русскими, однако имеют албанских предков. При работе с хозяйственными книгами часто натываешься на курьезы. К примеру, в Георгиевке я нашел такую запись: «Отец — албанец. Мать — русская. Сын — украинец. Пол — женский». Однако это всего лишь казус.

В Приазовье, как и на Украине в целом, распространено слово *суржик*. Оно означает смесь русского и украинского языка. Также *суржиками* называют людей, родители которых представляют разные этносы. Многие информанты рассказывали о себе: «Я — суржик. У меня отец албанец, а мать украинка». Семьи полиэтнического состава также часто называют *суржиками*. Многие выставляют напоказ свое смешанное происхождение и даже гордятся им, подчеркивая, что стоят выше национальных условностей и какой-то определенной этнической принадлежности.

После провозглашения независимости Украины в 1991 г. стало «модным» записываться украинцем. Многие усматривали выгоды в формальной принадлежности к титульной нации новообразованного государства. Однако отсутствие экономических успехов в стране, идеологический кризис и разочарование в национальной политике привели к середине 1990-х гг. к устойчивому желанию многих албанцев подчеркнуть свою этническую принадлежность. Многие не только перестали стесняться быть албанцами, но и стали этим гордиться и порой кичиться. Зачастую, даже если в семье лишь одна бабушка или дедушка были албанцами, внуки могут записываться албанцами. И здесь действуют несколько иные механизмы, чем, скажем, в случае принадлежности к немецкому, еврейскому или греческому этносу. Албанцем быть невыгодно, как в названных случаях: Албания не оказывает поддержки диаспоре, в то же время люди устойчиво декларируют свою этническую идентичность.

Важным этапом в жизни каждого человека является свадьба (алб. *dársmlë* -a¹). Опыт полевой работы подсказывает, что, рассказывая о свадьбе, информанты, как правило, пересказывают то, что было на их собственной свадьбе, в меньшей степени повествуют о свадьбе своих родственников, друзей и т.д., могут опустить некоторые моменты, а значение других — преувеличить.

Я остановлюсь на сценарии свадьбы, которую играли в 1930—1940-е гг. Сведения получены мною главным образом у жительницы с. Георгиевка Анны Кирилловны Бурлачко (1940 г.р.). Анна Кирилловна, уроженка Георгиевки, считается авторитетом в селе по части знания албанского говора и местных традиций [2]; будучи ребенком, она принимала участие во всех свадебных церемониях и являлась наблюдателем почти всех обрядовых действий. Ее тяга к участию в подобных мероприятиях поощрялась отцом, и это позволяло ей всегда быть среди взрослых. А малый возраст давал возможность наблюдать и за мужской частью свадьбы, и за женской.

Краткий план ключевых этапов свадебного обряда такой.

Когда в семье выросал сын, родители торжественно спрашивали, есть ли у него невеста — *нүсэ* (*nusë* -ja). Получив утвердительный ответ, принимали решение идти в дом невесты. Как правило, это происходило после храмового праздника села (в Георгиевке — Рождество Богородицы, 21 сентября).

До самого решения сватать семья жениха пыталась навести справки о невесте и ее близких. Нередко сведения о семье невесты получали в последний момент, когда уже приходили в другое село сватать (и иногда принимали решение отменить затеянное):

У меня было три тётки. Степанида, Матрёна и тётя Настя. Степанида рано вышла замуж. И Матрёна пошла замуж. А тётя Настя всё не могла выйти. Вот соберутся её сватать, а люди начинают на неё наговаривать. Говорили, будто у неё лёгкие больные, чахотка, значит. Сваты вертались.

Тётя Настя уже в годах была. А выйти замуж не могла. Наговаривают на неё что попало!

Однажды малё (бабушка. — А.Н.) пошла в церковь. Пришла — а там тётю Настю обсуждают. Приехали сваты, спрашивают. А две женщины им про Настю рассказывают, что она больная. Притом женщины эти — свои же, наши родственницы.

Бабушка всё это слышала. Подошла до иконы и стала молиться: «Боже! У меня нема ничего. Вся сила в твоих руках!» И тут до неё подошла женщина, ударила её так по плечу и говорит: «Апо! Опять твою Настю... а когётен (осуждают. — А.Н.).»

Бабушка вышла с церкви и пошла домой. Приходит — Настя сидит, ткёт. Бабушка ей рассказала, что её опять сватают, да две

родственницы в церкви на неё наговаривают, что она больная чахоткой...

Потом она вышла замуж за вдовца. Всё равно вышла. Он ей во время войны изменил. Остался где-то после войны, женился, сюда не поехал. Остались трое детей. Она с этими детьми мучилась... Но вырастила их.

Ещё бабушка и мама рассказывали. Настя всё время ткала, пряла шерсть. И сидит дома — жили они на проулку, — а по проулку дети гуляют. Раньше дети крупные были, большие, не то что теперь — мелкие, как карлики. И они Настю дразнят: «Чахотка! Чахотка!» Раз пройдут, потом возвращаются, песни поют. Прости Боже! Притом две девушки были — наши же родственницы. Все время её дразнили.

Потом колхоз начался — до этого индивидуально жили. И те родственницы обе заболели чахоткой. Настя на степу была. А они за ней присылают — пусть, мол, Настю к нам придёт, приведите Настю! А Настя говорит: «Не пойду! Я из-за них замуж не вышла. Они на меня наговаривали!» А бабы ей другие говорят: «Настю! Езжай! Оговаривали они — не твой это грех! Им за это отвечать. Езжай!» Настя собралась и поехала. Как только до порога дошла — они тут и кончились обе. Самый большой грех — на людей наговаривать и проклинать (Степанида Максимовна Шопова, 1938 г.р., с. Девнинское; записал А.А. Новик в 2011 г.).

Родители жениха отправлялись (строго в субботу) в дом невесты спрашивать согласия ее родителей, которых заранее предупреждали о предстоящем визите. Пришедших усаживали на почетном месте на *клёсэр* (*klesër*) — продолговатую подушку с домотканой шерстяной наволочкой. Родители невесты спрашивали дочь, согласна ли она выйти замуж. При согласии назначали день сватовства (в албанском говоре Украины — *рурэ* (*rugë*)). В 1930—1940-е гг. практически не было случаев, когда невеста совсем не знала жениха и свадьба устраивалась по договоренности родителей. На *рурэ* подарков в дом невесты не носили. Родители невесты пришедших не угощали и также ничего не дарили.

На *спрос* (помолвку) из дома жениха отправлялась целая процессия — самое меньшее 15 человек: родители жениха, сам жених, ближайшие родственники. Процессию сопровождал приглашенный музыкант. Когда приходили в дом невесты, обменивались с хозяевами подарками: полотенцами, фартуками, рубашками. Мать жениха дарила невесте отрез на платье, фартук, платок, бусы, браслет, серьги. Кольцо не дарили, его вручали в день свадьбы (надевали на мизинец правой руки). Невеста после визита провожала жениха до ворот и удалялась в свою комнату. Присутствующие оставались «гулять» до утра. Родственников жениха обязательно провожали по улице к дому.

Обычно свадьбу назначали через месяц после *спроса*. Невеста после помолвки ходила в одежде, которую ей подарила будущая свекровь. Встречая кого-нибудь из родственников жениха, присутствовавших на *спросе*, невеста целовала им руку с обеих сторон троекратно. Обычай целовать руки старшим был широко распространен в албанских селах. Такой же обычай бытовал и среди других балканских переселенцев [1. С. 181].

Основные приготовления накануне свадьбы начинались в четверг. В этот день в домах жениха и невесты резали скот, готовили мясо. Женщины приступали к приготовлению всевозможных блюд. Родители жениха договаривались о свадьбе с его крестным — *нун* (*nun* -i). *Нун* отводится большая роль как в свадебном обряде, так и вообще в семейной обрядности и общественной жизни. *Нун* — это также и посаженный отец на свадьбе, и кум. Жена кума — *нүнэ* (*nune*) — это и крестная мать, и посаженная мать на свадьбе,

и кума. *Нунэ* покупала невесте фату и венок. На свадьбе *нун* и *нунэ* играют большую роль, чем родители молодых. Такая же традиция существовала и на Балканах [3. С. 31—33; 4].

В пятницу в дом невесты приходили ее подружки, родственницы, главная из них — дружка, *шóке* (*shoqe*). Собравшиеся девушки отправлялись оповещать о свадьбе родственников и друзей в своем селе и округе. Вернувшись вечером после обхода, они пекли свадебный пирог.

В субботу рано утром начинались приготовления к свадьбе. В домах невесты и жениха готовили кушанья. В субботу собирались все родственники и приступали к трапезе.

Рано утром в воскресенье в доме жениха начинались приготовления к большому застолью. Крестная жениха вместе с родственниками отправлялась за невестой. Жених ожидал невесту в ее дворе. К нему молодую выводила маленькая девочка. Во двор выходили родители и родня невесты, они благословляли молодых. Все отправлялись в церковь. Из церкви процессия направлялась в дом жениха. После того как церковь в Георгиевке в 1930-е гг. разрушили, участники свадебной церемонии направлялись в сельсовет, где новобрачные расписывались. Уже из сельсовета процессия направлялась в дом жениха.

В дом молодоженов вводила крестная жениха. Невеста становилась в угол стола. Она не сидела вместе с гостями, а все время находилась на ногах. Свои места занимали гости. Играла музыка, приглашенных обносили спиртными напитками (вино и водка стояли на столе), подавали закуски: вначале почетным гостям, затем близкой родне, затем более далеким родственникам. Самые почетные места на свадьбе занимали *нун* и *нунэ*. Застолье продолжалось до 6—7 часов вечера. Затем подавали сладкую лапшу. После этого блюда гости должны были вставать и расходиться. Крестных провожали до дома.

После брачной ночи, в понедельник, с утра вновь собирались гости. Их угощали, и веселье продолжалось, как в первый день.

После свадьбы в течение месяца молодая ходила каждую субботу в родительский дом, там она мыла голову, мылась сама и возвращалась в дом мужа. Спустя месяц молодая становилась полноправным членом новой семьи.

В 1950-е гг. обряд изменился. Роль крестных уже не была столь велика, как прежде. Празднование свадьбы могло ограничиться одним днем. В связи с тем что в селе появились приезжие, в свадебную обрядность стали проникать другие обычаи. С 1950-х по 1990-е гг. сценарий свадьбы в албанских селах приближался к распространенным в других регионах, и не только Украины, но и бывшего Советского Союза. Многие обычаи были совершенно забыты и о них сейчас с тоской вспоминают представители старшего поколения.

Примечания

¹ В албанском языке принято указывать для существительных неопределенную и определенную форму.

Литература

1. Ксенофонтова-Петренко О.Н. Семейные обряды в селе Саргана // Культурно-бытовые процессы на юге Украины / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М., 1979.
2. Новик А.А. Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. Полевые записи. Автограф. 1998. Архив МАЭ РАН. Кн. 1, оп. 2. № 1726. 202 л.
3. Узенёва Е.С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. М., 2010.
4. Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2003.

Фото автора

А.С. ДУГУШИНА

РОДИННАЯ ОБРЯДНОСТЬ ПРИАЗОВСКИХ АЛБАНЦЕВ

Обряды и обычаи родинного цикла являются неотъемлемой частью традиционного культурного кода албанцев, проживающих в трех селах в районе Приазовья на юге Украины (с. Жовтневое (прежнее название Каракурт), с. Девнинское (Таз), с. Георгиевка (Тюшки) и с. Гаммовка (Джандран)).

У албанцев Приазовья, как и у любого другого народа, отводится важное место рождению ребенка. Несмотря на развитие медицинских знаний, регулирующих процессы родовспоможения и ухода за детьми, албанцы до настоящего времени придают большое значение исполнению ритуальных действий и соблюдению традиционных установок, способствующих защите, здоровью, благополучию матери и ребенка. Нельзя не отметить, что комплекс традиционной обрядности албанцев Приазовья, связанный с рождением детей, со временем претерпел изменения. Коренным образом ситуация изменилась в 1940-е гг., когда большинство женщин стали рожать в больницах. В результате социально-экономических преобразований больше всего «пострадал» цикл обрядов, сопутствующих родам. Утрата определенных обрядовых действий произошла прежде всего из-за того, что исчез институт повитух, а некоторые магические действия, например закапывание плаценты под деревом во дворе дома или перерезание пуповины специальным лезвием, в больничных условиях выполнять просто нет возможности. Значительно лучше сохранились пережитки традиционной родинной обрядности, связанные с народными верованиями в отношении беременной женщины, послеродовые ритуальные действия, направленные на защиту роженицы и ребенка, а также обычаи, сопутствующие таким событиям, как первое купание, первый шаг, первая стрижка и т.д. Именно поэтому больший интерес представляет обращение к ситуации начала и середины XX в., специфика которой и будет представлена в данной статье.

Беременность

Свою беременность албанские женщины держали в тайне от окружающих и скрывали округлившийся живот фартуком из-за боязни сглаза. При этом о своем положении запрещалось рассказывать не только людям вне семейного круга, но и близким. Особенно этот запрет касался мужчин и старших детей. Но если мужчины в семье соблюдали запрет говорить о беременности, то на детский вопрос о большом животе мать могла ответить: «Поела борща, а потом фасоли сырой». Когда ребенок рождался, детям говорили: «Вот купили ребенка» или «Пошли до колодца, потом к речке, поймали и принесли девочку/мальчика». Беременные старались меньше появляться на людях, избегать общения вне дома, они не участвовали в сельских праздниках и обрядах (например, день села или похороны). Беременная невестка освобождалась от тяжелой домашней работы (принести воды из колодца, выстирать белье, покормить скотину) и в связи с этим реже выходила во двор, где вероятность встречи с односельчанами была высока.

Все просьбы и желания беременной старались исполнять. Считалось, что, если отказать беременной в угощении, которого ей захотелось, это грозит появлением у женщины или ребенка физических изъянов. В случае, если беременная украдкой взяла то, в чем ей отказали, на теле у ребенка появ-

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА ДУГУШИНА, аспирантка Музея антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

вится родимое пятно в виде украденного предмета. По другому объяснению, отказ провоцирует появление под мышкой у беременной кожного образования в виде огура, который не сойдет до тех пор, пока она не получит (не съест) желаемого.

Поведение беременной регламентировалось различными запретами. Нельзя пользоваться ножницами, шить, переступать через кочергу, порог, веревки, шланги, смотреть на огонь, стричь волосы, наступать на пепел, выбранный из печи, и др. В противном случае ребенок запутается в пуповине, родится со сросшимися пальцами, больным, мертвым и т.д. Считается опасным прогонять пинком кошку, иначе на теле ребенка появится участок кожи с шерстью или он родится с волосатой спиной.

Тесная связь ребенка и матери обнаруживается в выборе беременной продуктов питания. Считается, что в этот период женщина ест именно то, что «просит» ребенок. Любопытство к тому, каким будет ребенок, беременная женщина удовлетворяет через соотнесение своих желаний с желаниями ребенка. То, что «он ест», провоцирует мать наделять его зависящими от этого качествами и характеристиками: прихотлив/неприхотлив, привередлив или ест все подряд, сытый/голодный, худой/полный и др. В этом контексте отказ от еды, которую «просит» ребенок, может вредно сказаться на его будущем: изменить характер, отлучить от материнской груди, лишит аппетита, что в традиционных воззрениях противоречит благополучию ребенка.

Однако перед наступлением родов запрещалось есть горькую, соленую и кислую пищу. Считается, что от таких продуктов внутренние органы женщины могут воспалиться и она умрет. Также беременных предостерегали от употребления куриных крыльев, иначе ребенок будет беспокойно спать, закладывая голову под мышку.

В случае отсутствия детей албанские женщины обращались за помощью к знахаркам (*bábo*). Знахарка 6–7 дней ставила женщине глиняные горшочки на поясницу и следила за тем, «тянут они или не тянут». Если же такой способ лечения не помогал, женщина признавалась бесплодной (*grúa nok ka dím*). Такими же средствами с применением горшочков знахарки помогали сохранить плод в случае простуды в период беременности.

Роды

До 1940-х гг. родовспоможение происходило с участием повитухи (*bábo* или *pláka*). Повитуха была уважаемым человеком в селе, поскольку считалось, что

она «спасала всех женщин». Считалось, что умение помогать роженицам женщина могла открыть в себе во второй половине жизни, и такое умение воспринималось ею и окружающими людьми как Божий дар. Повитухами могли быть не только албанки, но и, например, русские женщины. При этом повитуха иной этнической принадлежности была не менее уважаема, чем повитуха-албанка. Несмотря на отсутствие медицинского образования у повитух, женщины им доверяли больше, чем врачам. В 1940-е — начале 1950-х гг., когда стало возможным рожать в больницах, женщины предпочитали рожать в селе. Пожилые информантки, заставшие это время, до сих пор придерживаются мнения о том, что с повитухой было лучше рожать, потому что она больше заботилась о роженице. Ее не считали виноватой в смерти ребенка или женщины, поскольку верили, что повитуха сделала все, что могла. Смерть в таком случае связывается с представлениями о предначертанной несчастливой судьбе, которую никто не в силах предотвратить¹.

За помощь повитухе не принято было платить деньгами, однако семья преподносила ей различные подарки: отрез ткани, продукты, мыло, платок и др. Некоторые семьи приглашали ее как уважаемого гостя на семейные праздники — на крещение ребенка, на его свадьбу. Согласно албанским верованиям, на похороны повитухи все женщины, рожавшие с ее помощью, приносят платок, который повязывают на руке покойной. Женщины верили, что на том свете повитуха узнает их по платку и протянет той женщине, которая его дарила, чтобы провести с собой по правильному пути в мире ином.

Для женщин повитуха становилась символом женского объединения. Сохранились сведения о праздновании «Бабиного дня», когда собирались все роженицы одной повитухи и устраивали гуляние. Как правило, это происходило 21 января — в день, следующий за Ивановым днем по православному календарю. Повитуху приглашали на праздник в дом к одной из рожениц. Женщины приносили еду и вино, повитухе дарили отрез на платье, фартук, традиционный платок (*çambër*), мыло, чулки, вязанные тапочки. Мужчины на это время покидали выбранный для встречи дом. Если же мужчина случайно попадал в дом, где собирались женщины, или сам хотел присутствовать на празднике, его наряжали в женский костюм. Однако мужчины редко приходили на такой праздник, потому что женщины подшучивали над ними и всячески разыгрывали.

Повитуха, приглашенная принимать роды, сначала мыла руки, нагревала воду

и читала молитву Богородице. Женщина рожала на *патах* — глинобитных нарах, расположенных по периметру жилой комнаты. В этой комнате могла находиться только повитуха, всех домочадцев выгоняли за пределы двора. После появления младенца на свет повитуха давала роженице выпить 100 граммов водки в качестве дезинфицирующего средства. После этого повитуха одевала роженицу в кожаные из овчины (*guzóh*). Эта процедура проводилась для того, чтобы согреть роженицу и восстановить ее силы.

Пуповину повитуха могла перерезать двумя способами. Она отмеряла расстояние размером в два пальца от живота новорожденного, отрезала ножницами и завязывала отрезанным от своего фартука куском ткани; или пуповину просто стягивали веревкой из ткани, и роженица вместе с ребенком лежала до тех пор, пока пуповина сама не отпадала.

Ритуальные действия с плацентой, известные всем балканским народам, занимают особое место и в рамках родинной обрядности албанцев Приазовья. Плаценту, выходящую вслед за ребенком, следовало закапывать в землю в ночное время, чтобы никто посторонний этого не видел. Свекор или муж роженицы выкапывал яму во дворе дома у дерева — это место считалось «чистым» и связанным с плодоносящей силой растений; повитуха опускала туда плаценту и плотно засыпала землей. Магические действия с плацентой производились с целью оградить мать и ребенка от опасности, которая может произойти в том случае, если плаценту найдут животные или люди, способные слезить.

Послеродовые обряды

Несомненным балканизмом является поверье, будто судьба ребенка «пишется» тремя мифическими существами в первые дни после рождения². Представления об этих существах различны, чаще их описывают в образе трех женщин-предсказательниц (болг. *орисници*, *наречници*; рум. *ursitoare*; серб., макед., хорв. *sudenice*, *usude*, *vršnice* и др.). Пережитки этого мифологического сюжета о даровании судьбы живы в разной интерпретации и у албанцев Приазовья. Существует легенда о «трех мужиках», по другим сведениям — трех женщинах, которые появляются в первую ночь после рождения ребенка, и идентичная по содержанию легенда о трех ангелах или, как вариант, — о мужчине в белых одеждах, которого информанты ассоциируют с Богом, что, по всей видимости, вызвано влиянием христианства³. Из-за размытости образа определенного названия у этих существ нет. Сближает верование албанцев Приазовья с балканскими мифами о

предсказателях судьбы не столько число мифических существ, сколько функции, которые они несут. Предназначенные предсказателями является судьбой, которую невозможно изменить: двое из них пророчат ребенку скорую смерть или иные напасти, а третий как бы находит компромисс и дарует ребенку здоровье, предрекает продолжительность жизни, профессию, время вступления в брак.

Вплоть до наших дней сохраняются пережитки верований о том, что женщина в течение сорока дней после родов остается «нечистой» и вместе с ребенком уязвима для злых сил. Нестабильность положения новорожденного ребенка и матери диктует соблюдение различных ритуальных и бытовых ограничений. Роженице повязывали красную нить на руку для защиты от сглаза, ей нельзя было выходить за пределы двора, спать с мужем. На место, где лежала роженица, запрещалось садиться, иначе у матери пропадет молоко, а ребенок покроется прыщами. Сегодня несоблюдение роженицей сорокадневного периода вызывает осуждение у представителей старшего поколения, например в ситуации, когда молодая мать выходит на прогулку с коляской. С другой стороны, сама роженица представлялась опасной для окружающих: она ела из отдельной посуды, не готовила пищу, не ходила в церковь. О рождении говорили: «Там, где пройдет роженица, колючкой все порастет», «Куда наступит роженица, там воспламенится земля» («*Kjo leqëne kush kel, nga i sajë çarp del zjar*»). На 41-й день после родов отец впервые видит ребенка, когда они с женой идут его показывать в дом родителей жены. С течением времени некоторые верования в отношении роженицы утратили актуальность и перешли в иную сферу. Например, считалось, что у человека, который что-нибудь займет у роженицы, непременно случится в доме беда. Сегодня в доме, где случился приплод скота, хозяин откажет гостю в просьбе одолжить необходимое, опасаясь причинить беду.

Наиболее сохранными элементами в традиционном культурном коде являются верования в заговоры, талисманы, колдовство и эффективность народной медицины. Традиционным детским оберегом является небольшая бусинка в виде глаза (*sy*), которая передается в семье из поколения в поколение для защиты от сглаза. Такие обереги в начале XX в. были привезены состоятельными жителями сел из паломнических поездок в Иерусалим.

Большое значение придается народной магии и медицине для лечения детских болезней. В качестве другого примера можно привести обряд «про-

дажи» ребенка. Такой обряд совершался матерью в случае смертельной болезни у ребенка с целью обмануть злые силы и даровать ему новую жизнь. В первоначальном исполнении мать выносила рано утром больного ребенка на перекресток, пряталась и ждала первого встречного. Человек, обнаруживший ребенка, становился второй матерью или отцом ребенку. Люди верили, что с этого момента ребенок идет на поправку. Позже этот обряд стали совершать в домашних условиях. Мать оставляла ребенка у открытого окна, и любая проходившая мимо женщина могла его забрать. На следующий день родная мать отправлялась с подарками к «новой» матери забирать своего ребенка. В наше время сельские женщины просто договариваются между собой о «продаже» больного ребенка. Однако, несмотря на трансформацию и упрощение обстоятельств и ритуальных манипуляций, семантика обряда осталась прежней — обмануть или запутать злые силы, наставившие болезнь⁴. В качестве доказательств информанты указывают на взрослых уже людей в селе, жизнь которых спасли через обряд «продажи».

На третий день после родов мать роженицы и другие ближайшие родственники могут посетить женщину и поздравить с рождением ребенка. В качестве подарков и угощений приносили *kaniska* — специальный подарок, который несли и на свадьбу, и на рождение⁵. Это хлеб, конфеты, печенье, курица или утка, связанные вместе большим куском ткани от основания кверху. В самой же семье пекли *kadësh* — обрядовый хлеб. Это же название получил и третий послеродовой день. Важно было разламывать хлеб руками и раздавать куски пришедшим гостям. У албанцев Приазовья собственно пар, который исходит от хлебных кусков, и называется *kadësh*.

Также у албанцев Приазовья бытует специальное название для 40-го послеродового дня — *pogonik*, когда поздравлять роженицу и младенца приходили все родственники и соседи без исключения. Такой же лексемой албанцы именуют подарки ребенку, принесенные на 40-й день — игрушки, сладости, которые гости бросали ребенку прямо в колыбель, чтобы будущая жизнь малыша была сытой и богатой.

Колыбель — *kolovizë* — заранее готовили свекор и свекровь. Изготавливали ее из плотного мешка или матраса, который по бокам обивали деревянными дощечками. К краям колыбели крепили кольца, в которые вдевали веревки. Сплетенные веревки подвешивали к гвоздю на потолке, а саму колыбель устанавливали рядом с кроватью матери. Такая конструкция, напоминающая маятник, была удобна для матери: ночью она легко могла

протянуть руку и покачать плачущего ребенка. В колыбель для защиты от сглаза подкладывали метлу или веник. Считалось, что веник вкупе с другими предметами (топор, нож в люльке, бусины, которые пришивали на шапочку ребенку) отводит глаз от ребенка и защищает от русалок — женских мифологических персонажей, обитающих на реке, которые могут ночью украсть из колыбели ребенка.

Соль, широко применяемая в родинной обрядности на Балканах, присутствовала в прежние времена и в обрядах албанцев Приазовья. Во время первого купания повитуха или свекровь совершала обряд натирания солью младенца. На спинке ребенка бритвой или острым ножом делали три надреза и посыпали солью. Считалось, что в будущем от человека не будет дурно пахнуть. Из-за этого детей шуточно называли *турки соленые*. Аналогичный обычай существует и у соседних этнических групп (греков, болгар, гагаузов)⁶: ребенку сыпали соль на сгибы ручек, ножек, на шейку и оставляли кричащего младенца на несколько часов. Постепенно, в особенности у горожан, обычай изменился: стали подсаживать воду при купании. Очевидно, что соль также имела этнодифференцирующие функции.

После 40-го дня и очищения роженицы в церкви крестили ребенка. Когда ребенка после крещения приносили домой, говорили: «Турка взяли, христианина принесли»⁷. Имянаречение зависело от предпочтений родителей мужа: они могли настоять на церковном, но чаще ребенка в зависимости от пола называли в честь бабушки или деда по отцовской линии. В случае рождения второго ребенка одного пола с первым отдавали дань уважения родителям матери: детей называли уже в их честь. Третьего ребенка называли именами близких родственников (брата, прабабки и др.)

Неотъемлемой частью цикла обычаев, связанных с детьми, являются события с участием кума (крестного): крещение и первая стрижка. Балканские народы всегда придавали большое значение кумовству, зачастую приравнивая его к кровному родству⁸. Традиционно у албанцев Приазовья кумовство было наследственным, и статус кума переходил к представителю следующего поколения только в случае каких-либо несчастий. Один кум был для всех детей в семье, к нему относились с большим уважением и почтением. Сегодня институт кумовства во многом видоизменился — теперь кума выбирают для каждого ребенка, однако внимательное отношение к кумовьям сохраняется и в наши дни. Они являются первыми гостями на семейных

торжествах, в календарные праздники дети в первую очередь навещают кумовьев с подарками и поздравлениями⁹. Кумовья, в свою очередь, опекают крестных детей и нередко после их взросления становятся их близкими друзьями.

Безусловно, многие из родинных обрядов и ритуалов албанцев Приазовья заслуживают более детального анализа. Отдельный интерес для исследования представляют периферийные аспекты в области этнографии родин: положение сирот, избавление от плода, народная медицина, взросление детей, их воспитание и многие другие. Подобно другим сферам традиционной семейной обрядности (свадебной, погребально-поминальной) в родинном комплексе наблюдаются черты, сближающие культуру приазовских албанцев с традиционной культурой балканского ареала. В то же время очевидна и неоднородность обрядов родинного комплекса, сформировавшаяся в результате нескольких миграций и проживания в условиях полиэтничности с учетом изменения внешних факторов: социальных, экономических, культурных, политических и др.

Примечания

¹ Nushi J. Mitologji e besime në Myzeqe (me një parathënjë nga Mark Tirtja) // Etnografia Shqiptare, 1974. F. 294—295.

² Седакова И.А. Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве // Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 42—43.

³ Толстая С.М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 59.

⁴ Толстая С.М. «Ако се деца не држе»: магические способы защиты новорожденных от смерти // Кодовы словенских культур. Бр. 7. Деца. Београд, 2002. С. 57.

⁵ Будина О.Р. Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 253.

⁶ Толстой Н.И. «Соленный болгарин» // Studia Slavica: Языкознание. Литературоведение. История. История науки: К 80-летию Самуила Борисовича Бернштейна. М., 1991. С. 38—46; Попов А.П. Понтийские греки // Красная книга. Бюллетень № 2. С. 118 (http://history.kubsu.ru/pdf/kn6_102-133.pdf).

⁷ Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 161.

⁸ Бромлей Ю.В., Кашуба М.С. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982. С. 199—200.

⁹ Иванова Ю.В. Албанцы // Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. Т. 1. М., 1995. С. 284—285.

Д.С. ЕРМОЛИН

СОВРЕМЕННЫЙ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД АЛБАНЦЕВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ

Данная статья базируется в основном на полевых материалах, собранных автором в ходе этнографических экспедиций в албанские села Приазовья (2007—2011 гг.) и Буджака (2011 г.).

Основу погребально-поминальной обрядности албанцев Буджака и Приазовья составляют общие для восточноевропейского ареала компоненты (тип погребения, поза умершего, структура погребальной обрядности и поминального цикла и пр.), типологически сближающие ее с традицией регионов, в которых албанцы жили после того, как оставили свои земли. Однако бурная история данной этнической группы привела к тому, что к настоящему моменту погребально-поминальный обряд албанцев представляет собой сложный комплекс состоящих из разных по своей природе компонентов и культурных напластований, которые объединены в развивающееся и гибкое, но в то же время целостное явление культуры, функционирующее среди албаноязычного населения Буджака и Приазовья и являющееся важным маркером идентичности данной этносоциальной общности.

Приготовление савана. Главным элементом смертной одежды является саван (будж. алб. *миробэза*; приаз. алб. *йолбэза*¹). Считается нормой, что каждый должен изготовить себе смертную рубашу при жизни и положить в узел с прочими вещами для похорон. Если же человек по каким-то причинам не успел изготовить *миробэза*, то за него это делают именно те, кто его обряжает (в этом требовании проявляется отношение к таким людям как к особым, вхожим в иной мир).

Отрез белого ситца 1,5—1,7 м длиной и 0,8 м шириной складывают на одну треть и по середине перегиба делают Т-образный разрез для головы. Материал не сшивают и не обметывают. Раньше при изготовлении савана не использовали металлические предметы (иглу, ножницы) — ткань рвали, а отверстия прожигали (пожилые жители в с. Жовтневое до сих пор придерживаются подобной практики). Сейчас допускается минимальное использование ножниц.

ДЕНИС СЕРГЕЕВИЧ ЕРМОЛИН, канд. ист. наук; Музей антропологии и этнологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

По представлениям албанцев, саван — это божественное одеяние, и перед Богом человек должен предстать только в белой смертной рубаше. В случае ее отсутствия покойный будет вынужден «на том свете ходить голым, потому что там красивой одежды нет»² [4. Л. 19]. Исключительный интерес представляют замечания информантов о том, что на том свете в этой рубашке покойный будет летать и несшитые края ткани будут развеиваться на ветру [4. Л. 12].

Русские и украинцы, проживающие в изучаемом регионе, надевают нижнее белье покойному на голое тело; старообрядцы-поповцы (с. Мироновка) используют белую рубашу с рукавами, длиной ниже колен. В Приазовье наряду с албанцами погребальную рубашку типа *миробэза* используют только болгары (с. Строгановка), однако болгарская *пригуялка* изготавливается из отреза белой ткани длиной 1,2—1,5 м, отверстие для головы прожигается (отсюда и название одеяния). Спереди *пригуялка* закрывает бедра, сзади — прикрывает лопатки. Аналогичная практика зафиксирована у болгар и гагаузов Добруджи [1. С. 79; 6. С. 99]. В Буджаке рубашу типа *миробэза* наряду с албанцами используют болгары и гагаузы (гагауз. *ич гельмек*, досл. «внутренняя рубаша»). Таким образом, сравнение элементов культуры различных этнических групп, проживающих в непосредственном соседстве, позволяет считать вышеописанный саван (*миробэза*, *пригуялка*, *ич гельмек*) и поверья, связанные с ним, в контексте культуры албанцев, гагаузов и болгар балканизмом, который мог быть принесен на новое место жительства с прежних мест проживания и устойчиво сохраняется по настоящее время.

Подготовка тела к погребению. После того как тело усопшего обмыто, нужно связать руки и ноги, чтобы тело приняло правильное положение. Иногда под подбородком также повязывают тесьму либо сложенный платок. Вербки развязывают непосредственно перед погребением (на следующий день после смерти). По представлениям албанцев, веревки нужно обязательно снять и положить в гроб: «если не развяжут ноги, значит, не сможет ходить» [3. Л. 7].

Более архаичной является практика, согласно которой веревки с ног, рук,

из-под подбородка, а также черную нитку, которой измеряли рост умершего, закладывали под черепицу на угол дома. Данное свидетельство было получено от единственного информанта — Анны Кирилловны Бурлачко (1940 г.р., алб., Георгиевка); в первой четверти XX в. эта практика фиксируется с существенным добавлением: нитки кидали на крышу дома для того, чтобы «счастье и здоровье здесь чтобы остались» (*kësmeti the shindeti kuty tsesë*) [2. С. 164]. В беседе с А.А. Новиком и автором данной статьи А.К. Бурлачко также добавила, что раньше старики клали нитку и веревки под крышу, чтобы из этого материала «птица сделала гнездо» [5. Л. 18]. Эта мотивировка глубоко символична: из вещей, находившихся в соприкосновении с покойником и обладающих особой магической силой, птица должна свить гнездо, являющееся символом продолжения рода и непрекращающейся жизни. В настоящее время практика класть веревки и нитку в гроб полностью заместила бытовавшую ранее традицию, которая не фиксируется в погребальном обряде ряда этнических групп, населяющих Приазовье (украинцы, болгары, русские).

Приход гостей с цветами. Нельзя идти в дом, где находится покойник, с пустыми руками — обязательно следует приносить цветы, причем албанцы подчеркивают особую важность живых цветов и зелени. Раньше помимо пышных и ярких букетов садовых цветов, в которых утопал гроб с покойным, считалось необходимым принести небольшой букетик, непременно составляющими которого являлись базилик (приаз. алб. *бисилёк*, лит. алб.

borzilok, лат. *Ocimum basilicum* — базилик благородный) и бессмертник (приаз. алб. *челемык*, лат. *Helichrysum arenarium* — бессмертник песчаный). К этим растениям добавляли небольшое количество зеленых листьев и обматывали красной нитью; ни в коем случае нельзя было завязывать узел. Такой букет приазовские албанцы называют *китка*.

Приготовив *китку*, человек заворачивал в носовой платок небольшое количество денег и сладости (конфеты, печенье, куски сахара); концы платка, сложенные вместе, наматывали на стебли растений в букете, но узел не завязывали. Подойдя к гробу с покойником, пришедший должен был три раза перекреститься и произнести: «Ндэлезэт!» (Вечная память!)³, после чего можно было положить цветы в гроб.

Близкие родственники умершего должны были приготовить и положить в гроб несколько букетиков с просьбой передать их конкретным умершим. Считалось, что усопший, попав на тот свет, будет раздавать *китки* усопшим родственникам тех людей, которые положили их в гроб. Именно поэтому, как объясняют жители села, они добротой обматывали букеты нитью, чтобы цветы и зелень не распадались. Очевидно, что албанцы воспринимали покойника как посредника между живыми и мертвыми, а сам факт смерти — как возможность связи с потусторонним миром. В начале XX в. Н.С. Державин отмечал, что при последних минутах умирающего присутствующие обращаются к нему со словами «shume ndelez (имярек)!» (вечная память, букв. 'много памяти', такому-то!), «как бы посылая через умирающего свой поклон ранее умершему близкому родственнику» [2. С. 164].

В настоящее время в контексте похоронно-поминального комплекса бытуют многие представления, связанные с цветами (за исключением букетиков-передач для умерших родственников, которые готовят лишь пожилые албанцы), а главное — сохранилось особое отношение к зелени на похоронах, демонстрирующее исключительную важность этого аспекта. Албанцы подчеркивают, что цветы, положенные в гроб, принадлежат по-

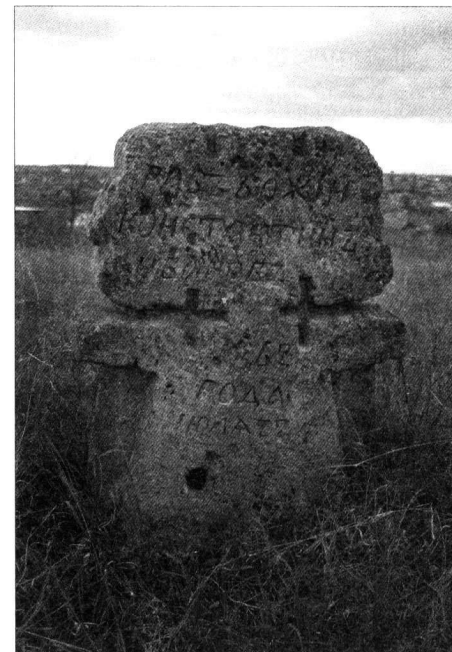
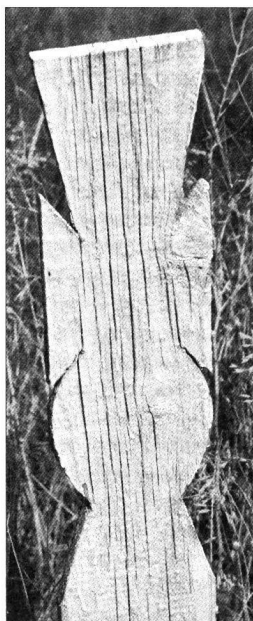


Албанка М.С. Бельтек поливает могилу, с. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Памятник на могиле Константина Иванова (?) (1862 г.) на заброшенном кладбище, с. Жовтневое. 2011 г. Фото Д.С. Ермолина

Деревянный женский намогильный крест, с. Георгиевка. 2008 г. Фото Д.С. Ермолина →

Поминальный обед на кладбище в день Пашка а Йогле, с. Жовтневое. 1969 г. Фото из личного архива Е.С. Бонжук ↓



койному: во многом именно в связи с этими представлениями существует запрет вынимать цветы из гроба. По поверью, разбрасывание цветов во время траурной процессии повлечет за собой новые смерти в селе: дорожка из растений укажет путь на кладбище.

Поминальная трапеза после похорон. Первая поминальная трапеза совершается сразу после возвращения с кладбища. Как и раньше, на поминки приходят в том числе и те, кто выполнял в ходе похорон важные обрядовые функции: мыли покойного, копали могилу (они же несли и опускали гроб). Семья усопшего устраивает поминки либо у себя дома (сейчас во дворе или в доме, раньше собирались исключительно внутри дома — в комнате, где стоял гроб), либо в столовой. Второй вариант является инновацией, получившей распространение в годы советской власти. Однако и сейчас многие албанцы оценивают удобство и современность такого решения.

Информанты отмечают, что ассортимент блюд на поминальной трапезе в последние годы существенно изменился и в настоящее время сближается с набором блюд праздничного стола. Как прежде, поминки начинают с куты (*кучюя*). В качестве первого блюда выступает *чорба* (суп типа борща), после него, как правило, подают блюдо *картоля тэ идэндра* (тушеная картошка с мясом и томатом). Набор закусок может быть любым — колбаса, сыр, рыба, салаты и овощи. Водку и вино покупают в большом количестве, из безалкогольных напитков популярностью пользуется сладкая газированная вода. В последнюю очередь присутствующим подают сладкую выпечку, конфеты и *узвар* (густой компот из сухофруктов, взвар). Выпив *узвар* и взяв некоторое количество сладостей с собой (чтобы члены его семьи также помянули усопшего), человек покидает поминки.

Проведение поминок после похорон по такому сценарию — практика последних 30–40 лет. Наиболее ранним сценарием, дожившим в памяти албанцев до наших дней, вероятно, стоит считать следующий: женщины первыми возвращались с кладбища в дом покойного, где их ждали родственники, которые не присутствовали при погребении. В передней комнате были накрыты столы, причем ассортимент блюд был крайне скудным, а приготовленная пища имела характер повседневной (это отмечают сами албанцы): кутя, тушеная фасоль *бавэ*, *картоля тэ идэндра*, *крупа ма ляр* (тушеная перловая крупа с кислой капустой), *чорба тэ*

прэрэ (сладкая домашняя лапша с изюмом). Первая партия женщин входила в комнату и вставала вокруг стола (после похорон поминали стоя). Существовал запрет пользоваться на поминках столовыми приборами: следовало ломать хлеб, после чего макать кусок хлеба в тарелку с блюдом. В каждое блюдо макали трижды, выпивали по стакану *узвара* и расходились. Затем к столу приглашалась следующая партия ожидающих. После того как все женщины помянут усопшего, с кладбища возвращались мужчины и таким же образом участвовали в трапезе. Помимо еды, им полагалось по три глотка домашнего красного вина. С 1970-х гг. на столах появляются салаты и закуски (которые теперь едят приборами), свое место на столе занимает водка (как мужской напиток), женщинам позволяет пить вино, а трапеза проходит сидя. С конца 1980-х гг. мужчины и женщины начинают сидеть вместе.

Поливание могил при походах на кладбище. У албанцев и в Буджаке, и в Приазовье до настоящего времени устойчиво сохраняется обычай поливания могил при посещении кладбища. До девятого дня с момента смерти близкие родственники ходят на кладбище и поливают водой свежую могилу — каждый день утром и вечером [7. С. 157]. На восьмой день вечером, полив могилу, родные приглашают усопшего на поминки: «Приходи к нам завтра на обед» [5. Л. 12]. На следующий день утром не ходят (покойный должен отдохнуть), а идут после поминок. До года посещают кладбище и поливают могилу в остальные предусмотренные традицией поминальные даты и каждую субботу.

В качестве посуды раньше использовали обыкновенные чайники, с появлением пластиковых бутылок стали использовать их. Бутылки на кладбище несут без крышки, «потому что это ихняя вода» [3. Л. 11]. По возвращении с кладбища чайник или бутылку ставят на порог дома, где посуда должна простоять до вечера (если ходили утром) или до утра (если ходили вечером), после чего ее снова можно использовать в быту.

Воду на могилу льют три раза крест-накрест, начиная с головы, так, чтобы распределить по вертикали три креста равномерно по могиле. Основная цель ритуала — напоить покойника, утолить его жажду (приаз. алб. *а ляртэ вдэкурнэ*) и дать ему умыться. Подобными мотивами руководствуются и албанцы Балкан, когда поливают могилы своих близких [10. С. 438; 12. Ф. 324–325]. На могиле также оставляют воду в банке или в стакане.

Ритуальное поливание могил и омовение костей водой или вином (в случае так называемого повторного погребения) широко известны и хорошо описаны на балканском, в частности на албанском, румынском, болгарском и гагаузском материале [1. С. 144–145; 8. С. 304; 9. С. 248–249; 11. Ф. 227, 230–231].

Календарная поминальная обрядность. В настоящее время центральным поминальным днем в православном календарном цикле албанцев Украины является *Пашка а Йогле* (досл. *Малая Пасха*), который совершается на восьмой день от Пасхи (зафиксированы также названия *Их понеделник*, *Тэ Хэнэ тэ Вэррэвет* (досл. *Могильный понеделник*), *Провод*). Именно к этому дню приурочены основные события: обязательное посещение кладбища и коллективная трапеза. Прочие поминальные дни календарного цикла сейчас ощущаются второстепенными или вообще являются забытыми.

К *Пашка а Йогле* начинают готовиться заранее: в субботу после Пасхи женщины готовят пищу для поминальной трапезы, которая во многом совпадает с блюдами пасхального стола, — пекут куличи, красят яйца, делают слоеный пирог *мелина* с творогом и сметаной, отваривают куриное мясо. Пожалуй, одним из самых важных компонентов обрядовой кухни в этот день являются небольшие калачики вытянутой формы из дрожжевого теста (*куляч*, *sg.*) — их также пекут в субботу, причем количество изготавливаемой выпечки строго соотносится с числом усопших близких родственников. По поверью, бытующему у албанцев Приазовья, хлеб, приготовленный в воскресенье, будет испорченными — «он весь червивый» [7. Л. 67], поэтому именно в субботу выполняют все основные хозяйственные дела перед важнейшим поминальным днем, а воскресенье оставляют для отдыха.

В понеделник женщины встают затемно и продолжают подготовку к *Пашка а Йогле*. Всю приготовленную пищу, а также бутылки с алкогольными напитками (водка для мужчин, вино для женщин) раньше заворачивали в платки, в последнее время складывали в фабричные сумки и пакеты. Такой узел (сумка) с едой и напитками, являющийся элементом обрядового действия (например, свадьбы или поминальной трапезы), называется *каньска*.

До середины 1990-х гг. трапеза на кладбище была обязательным элементом *Пашка а Йогле*. В настоящее время люди собираются за поминальным столом дома. Далее приводится описание

того, каким образом осуществлялись посещение кладбища и трапеза до середины 1990-х гг.

Взяв корзину с узлом-каньской, скатерть и чайник с водой для поливания могил, в 8 утра люди шли на кладбище. Там все присутствующие расстилали на земле скатерти в специально отведенном месте рядом с кладбищем, раскладывали еду. Тем временем старшие женщины из каждой семьи ходили поливать могилы близких родственников семьи. Полив водой три раза в форме креста и положив на могилу обрядовый хлеб *куляч*, женщина шла к следующему захоронению.

До середины 1980-х гг. мужчины и женщины рассаживались отдельно, мужчины пили водку, женщины — вино. Дети должны были разнести пасхальные яйца и куличи, давать односельчанам с просьбой помянуть усопших членов их семьи. Перед поминовением обменивались следующими репликами: «Ндэлейо!» (Поминайте!) — «Ндэлезэт!» (Вечная память!). По домам расходились в 13—14 часов.

С начала 2000-х гг. происходит ряд важных трансформаций в организации поминального дня *Пашка а Йогле*. Во-первых, настоятель храма в с. Георгиевка убедил прихожан в том, что помянуть усопших следует дома по возвращении с кладбища. Во-вторых, в настоящее время жители села ходят на кладбище поливать могилы в 3—4 часа утра, поскольку местное духовенство выступало и против этой традиции. В 10 часов утра на кладбище совершается крестный ход, после чего читаются литии на могилах. Пришедшие на кладбище люди раздают конфеты и печенье, после чего спешат домой.

Вторым по значимости поминальным днем православного календаря является *Э Вдэкрэвт а Йенни* (досл. *Покойников четверг*), известный у православных как Великий или Страстной четверг. Албанцы Приазовья имеют этот день также *Дыта Тюра* (досл. *Их день*).

В этот день нужно пойти на кладбище до восхода солнца, полить могилы родственников и зажечь свечу за упокой. Несмотря на последующие заботы в течение дня, женщины встают задолго до рассвета и идут с чайниками или бутылками на сельское кладбище. В настоящее время это, как правило, люди пожилого возраста (не больше 10—15 человек в каждом селе). Поливают могилы, как и в остальных случаях, три раза крест-накрест, а по возвращении домой ставят тару на крыльцо. Важно уйти с кладбища до восхода солнца, потому что, согласно поверью, зафиксированному в беседах с информанта-

ми, в этот день Господь отпускает души усопших на свободу на сорок дней. Днем в четверг в качестве поминального угощения жители албанских сел также обмениваются сладостями и выпечкой, иными словами — «раздают».

Поскольку, по представлениям албанцев, души возвращаются на свои места накануне Вознесения, после пребывания в мире живых их необходимо проводить. Для этого в среду вечером накануне праздника (или в четверг утром до восхода солнца) люди идут на кладбище. Кроме тары с водой все несут тарелки с луком и чесноком; число взятых тарелок соответствует числу усопших близких родственников в конкретной семье. На кладбище тарелки вместе с луком и чесноком раздают с просьбой помянуть покойных [2. С. 168; 5. Л. 21].

Были зафиксированы некоторые свидетельства того, что посещать кладбище нужно и в Троицу (специального названия в говоре нет). В этот день некоторые носят на кладбище зеленые ветки различных растений и травы: акации, маслины, мяты, чабреца. Полив могилу и покрыв ее зеленью, люди удаляются с кладбища.

Помимо этого поминальной считается каждая суббота. В этот день нужно ходить на кладбище, ухаживать за могилами родных и близких (в том числе и поливать водой), ставить свечи в храме, а также *раздавать*. По албанским поверьям, если хозяйка в субботу будет стирать, то покойники на том свете будут пить мыльную воду, слитую после стирки [5. Л. 34].

Интересной и, возможно, архаичной является примета, согласно которой «если во время застолья разлилось вино или водка на стол, значит, на том свете тоже хотят, а им не дают, — надо помянуть» [3. Л. 28].

В целом, несмотря на то что в своей основе погребальный обряд албанцев Украины имеет структуру, сходную со структурой погребения восточных славян, обращает на себя внимание наличие в нем черт, ныне бытующих на Балканах и отсутствующих среди восточнославянского населения. Данные черты обрядности албанцев Буджака и Приазовья обнаруживают очевидные типологические параллели в традиционной обрядности албанцев, болгар и гагаузов, проживающих на Балканах. Тем не менее в настоящее время зачастую практически невозможно отделить «албанское» от «болгарского» и/или «гагаузского», поэтому мы можем говорить лишь о балканско-поминальном пласте в погребально-поминальной обрядности колонистов Буджака и Приазовья.

Примечания

¹ В селах Приазовья для наименования савана, хотя и ошибочно, используется лексема *йолбэза*, имеющая гагаузское происхождение и обозначающая обрядовый акт положения завернутых в полотенец монет под гроб во время остановок похоронной процессии. Термин *миробэза* также имеет гагаузское происхождение и восходит к названию обрядового полотенца *миру беци* (досл. «холст для миро») [6. С. 29].

² Схожие объяснения фиксируются и у гагаузов [9. С. 246, 264].

³ Букв. «память». Информанты сами переводят эту формулу как «Царствие Небесное!»

Литература

1. Вакарелски Х. Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.
2. Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 156—169.
3. Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Полевой дневник 2008 года. Архив МАЭ РАН. Кн. 1, оп. 2, № 1851.
4. Ермолин Д.С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Приазовья. Полевые записи 2009 года. Архив МАЭ РАН. Кн. 1, оп. 2, № 1905.
5. Ермолин Д.С. Приазовский отряд. Погребально-поминальная обрядность жителей сс. Георгиевка, Гаммовка, Девнинское, Чкаловка, Мироновка, Новокиевская, Строгановка Приазовского района Запорожской обл. Украины. Полевая тетрадь. 2010 г. Архив МАЭ РАН. Кн. 1, оп. 2, № 1972.
6. Курогло С.С. Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев, 1980.
7. Новик А.А. Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи. 1998 г. Архив МАЭ РАН. Кн. 1, оп. 2, № 1726.
8. Салманович М.Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977. С. 296—312.
9. Трефилова О.В. Гагаузская терминология народной духовной культуры в северо-восточной Болгарии. Семейная обрядность // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. М., 2008. С. 232—270.
10. Юллы Дж., Соболев А.Н. Албанский гегский говор села Мухурр (кранна Дибыр). Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты. München, 2003.
11. Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.
12. Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2006.

Ю.А. НОВИКОВ: «В ИДЕАЛЕ НАДО ЗАПИСЫВАТЬ ВСЁ»

Во время работы с материалами по Кижской волости мне часто приходилось пользоваться записями фольклорной экспедиции кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в Карельской АССР в 1956—1959 гг.

Это была крупная экспедиция. Ее целью было соби- рание эпических жанров фольклора — былин, баллад и духовных стихов. Участники — студенты и аспиранты филологического факультета под руководством доцента кафедры Э.В. Померанцевой обследовали места, где во второй половине XIX и первой трети XX в. записывали эпос известные собиратели: политический ссыльный и губернский чиновник П.Н. Рыбников, ученый-славист А.Ф. Гильфердинг, фольклористы братья Б.М. и Ю.М. Соколовы и А.М. Астахова. За четыре года работы экспедиция охватила большую территорию к северу и востоку от Онежского озера, захватив часть Архангельской обл. Были сделаны этнографические наблюдения над жизнью онежских деревень, записаны биографические сведения о многих исполнителях. Но наиболее ценными материалами стали обширные записи фольклорных жанров, главными среди которых были, конечно же, былины.

Некоторые из участников экспедиции стали впоследствии учеными, чей авторитет в фольклористике сегодня общепризнан. Это В.М. Гацак, Ю.И. Смирнов, Е.А. Костюхин. В числе этих ученых и Юрий Александрович Новиков, профессор Вильнюсского педагогического университета, доктор филологических наук, автор более 150 научных работ. Его главные научные интересы — традиционная культура русских старообрядцев в Прибалтике и былины Русского Севера. За последние десять лет по этим двум темам вышло несколько его монографий. В 2013 г. Юрий Александрович празднует 75-летний юбилей.

К началу экспедиции Ю.А. Новиков был студентом, окончившим первый курс. В нашей беседе, состоявшейся в 2011 г. во время научной конференции «Рябининские чтения», он вспоминает первые дни экспедиции и начало своей работы в качестве фольклориста-полевого, рассказывает о методике ведения полевых записей, которой пользовались еще братья Соколовы в экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга» в 1926—1928 гг., а затем и ученица Ю.М. Соколова Э.В. Померанцева, обучавшая этой методике студентов фольклорного семинара.

Сведения, которыми поделился Ю.А. Новиков, ценны не только как эпизод из автобиографии — первые встречи с фольклором будущего известного ученого. И не только потому, что из его уст звучат замечания, где обобщен его последующий многолетний экспедиционный опыт — об условиях бытования тех или иных фольклорных жанров и наиболее полного проявления творческих возможностей исполнителя. Его рассказ интересен также и как своего рода «документ эпохи». В нем отразились, с одной стороны, особенности работы фольклориста в то время, когда архаичные жанры можно было встретить в деревнях в достаточном количестве, а записывающая техника сильно отставала от потребностей собирателя. С другой стороны, в нем запечатлены некоторые реалии жизни деревень середины XX в. и их жители.

Д.Д. АБРОСИМОВА

Юрий Александрович, чем запомнилось вам начало экспедиции?

Тогда уже реставрация церквей в Кижях была в полном разгаре. Преображенскую и Покровскую церкви почти закончили, колокольня была в первозданном виде. Там очень симпатичный старичок был, смотритель. Эрна Васильевна Померанцева договорилась, и мы провели два дня и одну ночь в Кижях в доме Ошевнева, который недавно перевезли на остров. И нам его как квартиру дали. Весь состав экспедиции был полностью, мы еще не разделились. Мы еще запись, собственно, не начинали. Старик этот, смотритель, открыл нам — ключи у него были — одну церковь, другую. Кладбище еще не было упорядочено, и ограды не было, просто фундамент остался. «Только, — говорит, — ни в коем случае на колокольню не лезьте». Но если есть запрет — это как сюжет волшебной сказки: он обязательно должен быть нарушен. Залезли на колокольню. Какой вид там открывается! Бог знает куда видно: эти острова, лодки, кое-где кораблики. Вечером — рыбу ловить. А там мелко-водье везде возле берега. Ничего, по-моему, не поймали, но воспоминаний! Почти ночь, а мы рыбу ловим.

Помните ли вы свой первый опыт фольклорной записи?

Полкилометра севернее собора отдельный дом стоял с хозяйством. И Эрна Васильевна взяла меня и Женю Костюхина: «Пойдемте за молоком, мальчики». Мы пошли, приходим. Молодая женщина качает ребенка, поет колыбельную песню. «А мама как раз сейчас корову доит, подождите немножко». Она качает, поет колыбельную песню. Эрна Васильевна на нас один раз посмотрела грозно, второй раз грозно. Мы ничего не понимаем. «Писать!» В натуральной обстановке. А у нас ни карандашей, ни бумаги нет. «Надо быть при оружии!» И достает два карандаша, какой-то блокнотик, разорвала. Мы записали эту колыбельную песню.

В этой экспедиции вы ориентировались исключительно на эпос?

У нас экспедиция была целевая все эти годы. Прежде всего эпическая поэзия. За былинами охотились, конечно, но их было мало, в силу того что Заонежье после войны было так развоено — здесь живого места не было. Кого в концлагеря, кого расстреляли, кто снялся и уехал, кто в армии был и не вернулся. Потом тут только записали пару текстов, которые чудом уцелели. Если с записью былин ничего не получается, то записывали сказки и сказочную прозу. За преданиями охотились. Свадебный обряд, заговоры, духовные стихи — они же долгое время были под негласным запретом, вот мы и писали их. Дальше, по убывающей, — песни. Разные: кадильные, «утушку», хороводные, плясовые, протяжные, лирические, бытовые. Городских романсов почти не записывали — просто даже времени уже не хватало. Конечно, в идеале надо записывать всё. Потому что это репертуарный контекст для исполнителя. И вот в конце частушки пошли, пословицы, загадки.

Какие из этих жанров, на ваш взгляд, записывать сложнее?

Пословицы вообще невозможно записывать: «Бабушка, давай пословицы». Я в Литве нашел староверку Колесникову, которая записывала сама всё, что знала. Она записала более тридцати тысяч пословиц, поговорок, фразеологизмов. И вот она говорит, что она помнит только одну: «Волка ноги кормят». Потому что пословица приходит в речевой ситуации. И тогда они летят одна за другой. Загадки тоже хорошо, потому что загадки одна в другую переходят. Одна бабушка

про помело или про горшок загадку сказала, а у другой другая совсем загадка. Вот, мол, а у кого лучше? Тем более если из другой деревни вышла замуж, то и традиция немножко другая... Трудно записывать похоронные причитания, потому что они приурочены: их надо исполнять или во время похорон, или в поминальные дни на кладбище, а просто так — нет. «Знаете? Ну, давайте плач по мужу!» Бабушки относились к этому очень негативно. Очень хорошо было, когда удавалось исполнителей собрать вместе. Свадебный обряд сколько ни записывай — всегда будет по-разному, даже в той же деревне. Потому что каждая рассказывает о своей личной свадьбе или о свадьбе сестры или подруги. Свадьбу можно было растянуть на семь дней, если семьи богатые, и можно было в один-два дня уложиться, чтобы расходов поменьше...

Очень было интересно, как у людей, особенно при рассказывании сказки, совсем другой настрой, когда есть аудитория. Когда есть соседи, члены семьи, особенно дети. Тут исполнитель уже на нас и внимания не обращает. Вот перед ним горящие глаза, вот кто-то свои эмоции высказывает. И тексты тогда гораздо более полные. В волшебной сказке — повторы: те же самые формулы, те же самые сцены повторяются два-три раза. И исполнители начинают спрессовывать при записи тет-а-тет с собирателем. А когда аудитория более-менее представительная, надо блеснуть мастерством, показать все, на что он способен, — он уже «выдает» в идеальном варианте. И надо фиксировать все реплики, ремарки. Не только исполнителя, а вот эти, что аудитория говорит. Потому что это тоже одна из граней жизни, функционирования фольклора. Тогда понятно, для чего он нужен.

Вообще записать что-то можно в зависимости от степени сохранности традиции, во многом — в зависимости от количества населения. Потому что очень важно, чтобы на небольшой территории было много местного коренного населения. Тогда они, общаясь, сохраняют традицию. А где-нибудь на выселках, где две семьи, у них это быстро исчезает, и остается поздний слой фольклора. Причем именно к нему, к душещипательным жестоким романсам у исполнителей, женщин, было трепетное отношение. Придешь: «Бабушка, что-нибудь старинное...» И она как самую старинную песню поет: «Как на кладбище Митрофановском отец дочку зарезал свою...»

Кроме былин удавалось ли записать другие редкие жанры?

В Каргопольском районе, около Ошевенска, мы записали даже народную драму, «Царя Максимилиана». Это была у нас единственная запись, и она была довольно редкой в советское время.

Расскажите, пожалуйста, о методике записи, которой вы пользовались.

Методика у нас, в общем-то, была неоригинальная. А та, которую использовали братья Соколовы. Обычно работали парами. Песенные жанры — просто: один записывает одну строку, второй другую. Хотя бывали иногда накладки: оба пишем вторую строку или оба пишем первую. Сложнее было с прозой. Я пишу и слушаю, и слово, которое я слышу, я напарнику шепчу, и он с этого слова начинает писать. Иногда, когда бывали вдвоем, тогда третий человек тоже слушал и записывал вот эти стыки. Напряженно работали, с утра до вечера. Пары постоянные, как правило. С нами были и такие «зубры», как Нина Савушкина, Виктор Михайлович Гацак, уже аспирант последнего года обучения. И вот нас «состегивали», первокурсников с опытными!

Был ли у вас с собой магнитофон?

У меня был большущий синий чемодан, магнитофон «Эльфа». Весил он не знаю сколько. Я его протаскал



Ю.А. Новиков возлагает цветы на могилу Т.Г. Рябина. Остров Киж, сентябрь 2011 г., конференция «Рябининские чтения». Фото О. Семененко

пол-экспедиции. И выяснилось, что кроме Сенной Губы в деревнях нигде нет электричества. Значит, он оказался не нужен.

Запомнился ли вам кто-то из исполнителей в этой или следующих экспедициях?

В основном женщины, конечно, были хранителями традиций. У мужиков все быстро выветривалось, потому что они гораздо более мобильные, они подвержены влиянию и СМИ, и грамоты, и всего прочего... Однажды нашли почти девятистолетнюю старушку, Михеева, кажется, ее фамилия. Великолепная сказочница! В ее репертуаре около семидесяти сказок, причем разные жанры: и детские прибаутки, и классические волшебные сказки, и бытовые. Потом на Пудогме мы в шестьдесят девятом году нашли великолепного сказочника. Все на него указывали: «Сходите к нему». Ему уже за девяносто лет было. И мы к нему четыре вечера приходили. И только по одной сказке волшебной записывали за вечер, но такой стройной! Как-то я мимо проходил и хозяйку спрашиваю — а она все вокруг дома крутится. «Что вы в избу не идете?» А она говорит: «Иван выгнал». — «???» — «Сказку репетирует».

Репетировал ту, которую мы сегодня вечером должны от него записывать. Он восстанавливал! Потом, когда мы поспрашивали, его, оказывается, в довоенные годы специально приглашали на мельницу. Там же очереди, когда много народу, делать нечего, и надо время скоротать. И его без очереди не пропускали, потому что он был ценен как человек, который скрашивал этот досуг. Он на мельнице и сам рассказывал, и других слушал, усваивал. Поэтому он уже относился как профессионал к этому, прямо как в театре, когда готовят постановку. Когда вышла книжка Кирилла Васильевича Чистова «Русские сказители Карелии», я стал читать главу об Иване Фофанове — один к одному. Кирилл Васильевич поехал на Купецкое озеро записывать Фофанова, еще будучи студентом. Поехал к нему один. А тот работал сторожем нефтебазы, охранял, присматривал. Кирилл Васильевич пошел поискать его там и слышит (а там деревянная кладка), как тот поет! Но поет кусочками — прогоняет фрагменты былины, которую он потом будет исполнять. И Кирилл Васильевич частично это зафиксировал. Вот это удивительный случай, такое профессиональное отношение. Конечно, далеко не все так относились, особенно уже в советское время, когда традиция разрушалась. Яркое впечатление на меня произвел Михаил Июдин с Волкострова. Но не потому, что он был таким уж выдающимся мастером (хотя он приговоры дружки хорошо знал), а потому, что от него я записал первый в жизни ду-

ховный стих. На втором курсе у меня была тема курсовой работы: «Духовные стихи о Егории Храбром на территории бывшей Олонецкой губернии». Я эту тему уже облюбовал, Эрна Васильевна подсказала. И я первые «Муки Егория» от него записал: «Наезжал царище Кудреянище, Кудреянище, да сам наяннище...»

Каково было ваше общее впечатление о деревнях, людях, которых вы встречали?

Когда мы ездили, это были весьма еще живые деревни — много людей. Но каждая третья изба, каждый третий дом уже рушился. Когда крыша начинает течь, тогда дни его уже сочтены. Стоишь, смотришь: полотенца деревянные, выходы высокие, балкончики наверху, и выйти страшно — рухнешь вместе с ними. Много таких было. Женя фотографировал эти умирающие дома, умирающие деревни. О людях самые приятные воспоминания. Приходим, шесть человек: два парня, четыре девчонки, где-то к девяти вечера. Бабушка, одна живет. «Ой, бажонье, ой, бажонье², проходите!» Если печка горячая, сразу нас раздевает, всё это кладет сушить. Если нет, она тут же растапливает, самовар на стол, напоят чаем с калитками, задаст вопрос: «Кто вы и зачем идете?» Вот такое чисто восточное гостеприимство. Но что меня еще удивило, и не только в Заонежье. Где-то на Тамбичозере, по-моему, хозяин подарил нам маленькие грузила, голяши. Причем не просто голяши для тяжести, а как будто бы отобранные художником — он, может, из двадцати один выбирает — разноцветные такие. Сверху оплетены берестой. А поскольку это уже чуть ли не сто лет назад делалось — так как будто единое целое. Пожалуйста, грузила.

Примечания

¹ На третий год экспедиции, в 1958 г., Юрий Александрович был руководителем одного из двух отрядов экспедиции, работавших на Пудогге, Кенозере и в Каргополье. — Д.А.

² Ср. *бажанный, баженый* — олон., арханг., заонеж., новг., вологод., влад., вят., твер., калуж., перм. 'милый, любимый, желанный, дорогой' (ласковое обращение) (Словарь русских народных говоров. Вып. 2. Л., 1966. С. 45). — Прим. редакции.

Интервью

Д.Д. АБРОСИМОВОЙ

(Государственный музей-заповедник «Киж»)

Л.И. ИВАНОВА

ФОЛЬКЛОР КАРЕЛОВ-ЛЮДИКОВ: ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Среди карельского населения республики традиционно выделяют три основные диалектные группы: северных собственно карелов (их язык наиболее близок финскому), южных карелов-ливвиков (испытавших наибольшее влияние русского языка) и карелов-людиков (их диалект содержит значительный вепсский субстрат).

Как отмечает А.П. Баранцев¹, последние проживают в ряде деревень юго-восточной Карелии, которые узкой прерывистой цепью тянутся от реки Свирь и ее притока Важинки через нижние участки рек Шуи и Суны до озера Сандал. Это часть территорий Олонецкого, Пряжинского и Кондопожского р-нов. Наиболее крупными поселениями являются Михайловское, Святозеро, Пряжа, Виданы, Спасская Губа, Святнаволок, Пяозеро, Юркостров, Тивдия, Ерши, Сележское, Сопоха, Койкоры.

Традиционная лудиковская территория включает в себя полностью обрешенные деревни Половину, Логмозеро, Нижние Виданы, Кончезеро. Здесь же возникли города Петрозаводск и Кондопога, которые наряду с пришлым (часто многонациональным) населением рабочих поселков (Интерпоселок, Матросы, Шуйская Чупа, Гирвас) оказали огромное влияние на быт и нравы карелов-людиков.

Людики уже в начале XX в. были самой малочисленной группой карелов. В 1905 г. их насчитывалось немногим более 10 тыс. человек. К 1970-м гг. их численность не превышала 6—7 тыс. Такое быстрое сокращение объясняется в первую очередь соседством с русским, а в рабочих поселках и с украинским и белорусским населением, в результате которого происходила активная ассимиляция и миграция лудиков. Сыграла свою роль и Великая Отечественная война, во время которой многие лудики были эвакуированы на русскую территорию.

Следует отметить и еще одну деталь. На карелов-людиков огромное влияние оказывало соседствующее с ними ливвиковское население. Уже в XIX в.

в исконно лудиковских деревнях жило много ливвиков. Именно с ними, в первую очередь благодаря языковой близости, происходила самая активная ассимиляция. Но если в самом лудиковском диалекте присутствует сильное влияние вепсского языка, то на уровне фольклорной традиции выделить какие-либо явные особенности, отличающие ливвиков от лудиков, практически невозможно. Фольклорные жанры, образы, обряды и верования у этих групп карелов едины. Однако вследствие большего русского влияния у лудиков чаще пелись русские песни. Они часто даже причитывали по-русски. У ливвиков русский субстрат в причетной традиции никогда не фиксировался.

Уже в XIX в. в традиционных лудиковских деревнях жило много карелов-ливвиков. Известного рунопевца Архиппа Муйлачу из Эльмитозера и его внучек, знавших сказки, причитания, руны, Марию Федоровну Архипову (1866—1936) и Анастасию Федоровну Никифорову (1888—1971) следует отнести к ливвикам, несмотря на то что проживали они в лудиковских деревнях (Вохтозеро и Спасская Губа).

Долгое время и в финской, и в русской научной литературе эту территорию было принято называть «беспесенной»². Объяснить это можно лишь малой обследованностью традиции. Материалы, хранящиеся в Научном архиве Карельского научного центра и Фонограммариуме Института языка, литературы и истории, и даже экспедиции XXI в. полностью опровергают эту точку зрения.

Первыми лудиков посетили финские фольклористы. В 1845 г. Д. Европеус в Святозере записал произведение, переходное от калевальской метрики к прозаическому, сказочному изложению, под названием «Сказка (starina) кузнеца Илмаринена». У ливвиков прозаические сказки об Ильмоллине были довольно распространены. Запись Д. Европеуса интересна тем, что в ней на 3—4 стихотворные строки приходится прозаическая фраза. Исполнитель руны неизвестен. К сожалению, на первоначальном этапе изучения уст-

ЛЮДМИЛА ИВАНОВНА ИВАНОВА, Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

ного народного творчества роль авторского начала (роль самого сказителя) в фольклорном произведении недооценивалась. Поэтому собиратели не только не уделяли внимания личности исполнителя, но даже не записывали его имя. В этой руне контаминируются два сюжета: основной — о сватовстве в Хийтоле и в кратком изложении — «Золотая дева». Интересно, что здесь выкованная кузнецом жена не золотая, а медная (это, видимо, чисто бытовая деталь: медь была более знакома деревенским жителям, чем золото, и в то же время более ценна по сравнению с железом).

В 1871—1872 гг. у лудиков побывали фольклорист А. Борениус и языковед А. Генетц. Последний посетил Святозеро, Спасскую Губу и Уссуну, записал две сказки, бытовые рассказы, но основное внимание сосредоточил на описании лудиковского диалекта.

Самой значительной находкой А. Борениуса стал *Kostin Gordii* по прозвищу *Näkki* (Бык) из д. Пелдожа. Его имя традиционно переводят на русский язык как Константин Гордеев. Но правильным переводом будет все-таки Гордей Костин, и эту поправку следовало бы ввести в карельское эпосоведение. От него были записаны две художественно полноценные руны: «Сватовство в Хийтоле» и «Морские женихи» (SKVR³. II. 97). Традицию деда перенял его внук, Василий Архипович Гордеев, разносторонне одаренный сказочник и рунопевец. Его в 1938 г. записывали студенты во время экспедиции в Прижинский р-н, позже В.Я. Евсеев.

Летом 1892 г. по поручению Императорского Географического общества в поездку по южной Карелии отправился Н.Ф. Лесков, уроженец с. Святозеро. Судя по материалам, опубликованным в «Живой старине», он больше записывал карелов-ливвиков, хотя посетил и деревни, в которых проживали лудики — Пряжу и Святозеро. В 1893 г. он опубликовал лудиковские пословицы и загадки. Записал он и эпические песни. Одна из них, о сватовстве Илмаллиненна, опубликована в SKVR (II. 96). Записана она в Бородиннаволоке, рядом со Святозером, от Катерины Туру. Текст состоит из 484 стихов и в художественном отношении считается очень ценным. Но, к сожалению, от этой исполнительницы больше никто ничего не записал. При этом стоит отметить, что, судя по языку, этот текст скорее ливвиковский. Н.Ф. Лесков сожалел, что мало записал во время

этой поездки, оправдываясь собственной малоопытностью и скрытностью карел. При этом он подчеркивал обилие песен на ужасно исковерканном русском языке⁴.

В 1908 г. в Петербурге был издан маленький русско-карельский словарь, подготовленный школьным учителем из Святозера М.Д. Георгиевским. Пятую часть в нем занимает предисловие известного русского академика Ф.Ф. Фортунатова.

В 1905 г. Юхо Куйола посещает северных и южных лудиков и в 1944 г. издает словарь лудиковского языка. В 1946—1950-е гг. выходит в свет двухтомная историческая фонетика лудиковских говоров Аймо Турунена.

Огромный материал о жизни и верованиях карелов-лудиков собрал Пертти Виртаранта. В 1963—1984 гг. опубликованы три тома лудиковских текстов, записанных от уроженца д. Галезеро С. Годарева. Вообще работы этого финского исследователя уникальны. Они посвящены всем трем группам карелов и детально освещают их быт, верования, обряды и фольклор. Их перевод на русский язык был бы прекрасным памятником всем носителям карельского языка, доступным и русскоязычному читателю.

В отличие от северной Карелии и южного приграничья на лудиковскую территорию финские ученые выезжали редко, так как она находилась вдалеке от границы. Для русских исследователей преградой был языковой барьер. Именно поэтому основное эпическое наследие лудиков, к огромному сожалению, осталось незаписанным.

В 1930 г. был организован Карельский научно-исследовательский институт, преобразованный в 1937 г. в КНИИ культуры. С этого времени началось планомерное исследование национальных языков, фольклора и этнографии.

В 1938 г. к лудикам выезжают студенты ЛГУ, собирают эпос В.Я. Евсеев. В результате были записаны руны и сказки от Василия Архиповича Гордеева, уроженца Пелдожи, и А.В. Чесноковой, жительницы Святозера. Кроме их богатого репертуара от лудиковских карел собраны эпические песни «Весть о смерти родных» (5 вариантов), «Жена жалуется на мужа» (7), баллады «Выкуп девушки» (8), «Огой и Гаврой», «Поиски брата (гуся)», «Унтамо и Каллерво» и др.⁵

Самым исследованным населенным пунктом на лудиковской территории можно считать село Михайловское Олонецкого р-на.

В 1964 г. сюда выезжали У.С. Конкка и М.Ф. Пахомова, которая сама была из карелов-лудиков. Они привезли много песен (свадебных, лирических, танцевальных, протяжных, кадильных, «утушных») и частушек, правда, они почти все были на русском языке. От А.П. Фоминой удалось записать карельские плачи. В этом же году состоялась экспедиция А.С. Степановой и Х.Б. Кабановой к другой группе лудиков — в Сележский с/с Кондопожского р-на. Были обследованы деревни вокруг озера Сандал: Ерши, Тимойгора, Тивдия, Белая Гора, Ояжа. Данную поездку можно считать одной из самых успешных в истории собирания лудиковского фольклора. Руны, к сожалению, здесь уже не пели, говорили, что они остались только на севере (Lapissaseon). Записали много самых разнообразных песен, в том числе и очень редко исполняемых, например мещанский романс «Пастушка юная, младая». Но практически все они снова звучали по-русски, только уже гораздо чище, чем во времена Н.Ф. Лескова (сказывались процессы ассимиляции карелов русскими). Были единичные варианты и на карельском языке, например «Itköyneičöi». Собирали свадебные и похоронные причитания (многие из них на русском языке), баллады, предания, быличку о хозяйке риги. Зафиксировали подробное описание свадебного обряда от Е.П. Бабаровой и О.П. Фоминой. Но главной находкой были сказки, за которыми и ехала А.С. Степанова, до этого работавшая здесь учительницей. В результате привезли около 20 сюжетов, записанных в д. Ерши от свекрови и невестки М.И. (84 года) и И.Ф. (58 лет) Шатиных, в Белой Горе от М.С. Гришановой (77 лет) и др. В основном это сказки волшебные: «12 братьев» (СУС 451), «Мачеха и падчерица» (СУС 480 А), «Брат и сестра» (СУС 705), «Настасья краса, черная коса» и др. (СУС 725, 510 А, 480 В, 170, 158 АА). Записали также сказки бытовые и о животных. Несколько из них были включены в сборник южнокарельских сказок, составленный У.С. Конкка и А.С. Степановой.

В 1960—1980-е гг. у лудиков много работали языковеды. А.П. Баранцев, издавший сборник лудиковских говоров и монографию о них, записывал уроженцев Пелдожи и Михайловского (1965, 1969, 1970, 1983 гг.). В 1976 г. в Михайловское и Кондопожский р-н ездила В.П. Федотова. Записывала у лудиков и Н.Н. Мамонтова. В 1984 г. побывал в Гирвасе В.Д. Рягоев. Особо следует отметить его поездку

в Святозеро в 1968 г., во время которой был записан богатый причетный репертуар А.В. Чесноковой. В 1987 г. в Пряжинский и Кондопожский р-ны ездила И.И. Муллонен. В 1988 г. она же вместе с Н.Г. Зайцевой и В.Д. Ряговым собирали материал в Михайловском. В 1988 г. Н.Н. Пахомов (он сам пишет и стихи, и прозу на лудиковском диалекте) ездил в Верховье и Михайловское. Следует отметить, что языковеды, уделяя основное внимание собиранию материала для сборников говоров и словарей, а позже — топонимики, привозили из экспедиции и разнообразные ценнейшие фольклорно-этнографические сведения о праздниках, обрядах, традиционной пище, утвари, одежде, предметах быта и орудиях труда, сельскохозяйственных работах, мужских и женских занятиях, народной медицине, верованиях и мифологической прозе.

В 1987 г. А.П. Конкка побывал в Спасской Губе, привез интересный материал о традиционных праздниках, обрядах и верованиях. Р.П. Ремшуева посетила Святозеро.

На протяжении последних десятилетий в Михайловское регулярно ездили музыковеды (правда, без знания карельского языка): Т.В. Краснопольская, И.Б. Семакова, С.Ю. Николаева. Именно благодаря им песенную традицию михайловских лудиков можно считать если не самой исследованной, то наиболее полно зафиксированной. Материалы, собранные ими, находятся или в личных коллекциях, или в архиве петрозаводской консерватории.

В начале XXI в. к записи лудиков вернулись фольклористы. В 2001 г. в Виднах и Петрозаводске работали В.П. Миронова и Л.И. Иванова. Было собрано много мифологической прозы, заговоры, легенды (о потопе), предания (о священном острове, о камнях-следовиках), сведения о календарных праздниках, обрядах, гаданиях, народной медицине.

В 2002 г. в Михайловское ездила В.П. Миронова. В 2011 г. состоялась наша совместная экспедиция, в ее состав был включен и видеооператор Ф.С. Герасимов.

Мы посетили пятерых информантов-лудиков, записали много быличек, сведения по народной медицине и верованиям, святочной обрядности. Распространенными на этой территории оказались и так называемые хулиганские частушки, жанр, исполняемый обычно мужчинами, чаще всего в мужской компании или реже там, где есть молодые женщины. Записывать

жанры, включающие обценную лексику (это и заговоры, и частушки, и пословицы, и загадки), было достаточно сложно всегда. Изначально они имели сакральную и обережную функции, поэтому с собирателями этими знаниями не делились. Позже ненормативная лексика попала под запрет по этическим причинам, и информанты считали недопустимым исполнять такие тексты в присутствии посторонних людей. До последнего времени фиксации хулиганских частушек не уделяли должного внимания. Нам их исполнил Алексей Петрович Фомин, глаза которого и в 73 года просто светятся молодым задором и удалством.

Нельзя обойти вниманием и в какой-то мере неожиданный опыт, который во многом состоялся благодаря тому, что в Михайловском в это же время оказалась преподаватель консерватории С.Ю. Николаева со своими студентами.

Обычно мы записываем каждого исполнителя индивидуально. Изредка это супружеская пара или две-три соседки. Но такие групповые беседы не всегда бывают удачными: иногда более интересный информант может замолчать под напором более говорливого, или они перебивают друг друга, и запись получается хаотичной, разговор трудно контролировать. Идеальный вариант, когда собеседники дополняют друг друга, способствуя разматыванию клубка воспоминаний.

В описываемый июньский вечер в Карельском доме, специально построенном финнами для этих целей, собрались шесть женщин 1931–1938 гг.р. Чувствовалось, что они очень соскучились по общению и рады поделиться своими знаниями с приезжей публикой. Большую роль сыграло то, что они уже были давно знакомы с одним из собирателей (С.Ю. Николаевой) и поэтому не стеснялись нас. В результате получилась уникальная запись беседы, во время которой женщины и пели, и танцевали, и делились воспоминаниями о своей жизни, о праздниках. Песни пелись и лиро-эпические, балладные, и протяжные, и лирические, танцевальные, кадильные. Причем большинство из них были на карельском языке. Их репертуар казался неисчерпаемым. Женщины очень сожалели, что им редко удастся собираться вместе, а во время концертов им разрешают спеть только одну-две песни. Они исполнили и хулиганские частушки, и частушки, которые во время беседы пелись специально только для гармониста. Вспомнили детские считалки, игры и колыбельные — что всегда поодиночке

дается трудно. А здесь женщины одна за другой спели 4 разных колыбельных, показали 3 вербальные игры с младенцами, вспомнили 18 считалок. Нам рассказали, как когда-то праздновали Святки и День Кегри, на который сейчас наложился современный праздник День урожая. В карельской традиции в этот день пекут особые пироги-серпы *čirpiierait*, символизирующие завершение осенних сельскохозяйственных работ и года. В связи с этим была рассказана интереснейшая быличка, сюжет которой совпадал с очень редким мифологическим рассказом о Кегри, а персонаж при этом назывался Сюдю. Это свидетельствует о близости данных архаичных образов, ассоциирующихся с границей года и культом предков.

Раньше говорили, что в Рождественский сочельник Сюдю (*Synd*) опускается на землю. Он как на землю опустится, ему на ноги нужны портянки (*hattarat*). Раньше пекли блины, больши-и-ие. Такие большие-большие. Из овсяной муки пекли — нужны для Сюдю портянки. Он на землю опустится, ему нужны портянки. Ходили ряженые (*smuutat*) весь святочный промежуток, до Крещения (*Vederistu*). А перед Крещением пекли сапоги для Сюдю. Ему нужны сапоги на ноги (*soapkat*), он уходит на небо. Сапоги — это пироги (*mušnikat*). Раскатывали сканцы из овсяной муки, разведенной на простокваше, и пекли сапоги... Значит, были у него ноги. Это Бог (*Jumal*) опускался на землю с неба. Двенадцать дней Бог ходил по земле. А в Крещение Бог уходил на небо...

А я Кегри не помнила. Мы такого праздника не праздновали. Осенью праздновали Казанскую. А у нас называли, когда все полевые работы заканчивались, все хлеба и все зерновые убрали — Завершение (*Loppijäizet* 'Окончание?'). Другие говорили — Кегри, а мы — Завершение. Собирались все в одном доме. Не спали... Ездили на Важинскую ярмарку, покупали вино, подарки. И праздновали этот праздник всей деревней. Собирались в одном доме и гуляли. У нас назывался *Loppijäizet*, а раньше говорили день Кегри (*Kegrinpäivä*).

А мама нам рассказывала, была очень давно такая история.

Села женщина в канун Рождества прясть. А в Рождественский сочельник это был грех — нельзя было прясть. Ну и пришел этот Кегри (*Kegr*). Пришел Сюдю (*Synd*). Он пришел напугать, чтобы не дедали больше этого. А говорили, что он приходил еще осенью, во время осенней Казанской. Он еще тогда приходил пугать, чтобы это дело больше

не повторилось. Это Кегри приходил. А у нас говорили Сюндю. Он приходил осенью, и после этого уже больше никто не прят.

Ну, вот. Женщина села прясть. Месяц светит. А ведь раньше ламп не было. Лучина горит, и при ней и ужинали, и все делали. А детей у них было много. А бабушки не было. И женщина не успела спрясть весь лен. Обычно все к этому времени уже заканчивали. После этих праздников уже готовились вязать. Ну, вот. Месяц светит. Она села у окна. А на окнах ведь ни занавесок не было, ничего. Месяц светит, мороз только потрескивает. А морозы были сильные, до 40 градусов и больше. Она придет и придет. А раньше ведь двери не запирали, замков не было. И вдруг дверь открывается, и — копна сена в избу вваливается! И у нее двенадцать веретен в руке! Он ударил этими веретенами женщину по пальцам: «Ты чего прядешь в такой вечер!? Бог спустился на землю, а ты вздумала прясть!» Она испугалась! «Вот первый раз петух пропоет, и к этому времени чтобы все веретена были напрядены!» Она испугалась, но хитрая была! «Что сейчас? Убьет меня или что?» А детей — артель! Дети спят наверху на полатах. Она начала прясть. Немного напрядет на веретено, и отложит на лавку. Снова возьмет веретено, снова немного напрядет, и снова положит на лавку. Уже последнее двенадцатое веретено... А шерсти-то на прялке тоже мало! Если все двенадцать веретен полностью прясть, много шерсти надо! Начала последнее веретено прясть — совсем в прялке мало шерсти! Вдруг петух как закукарекает! Копна эта — в дверь! Ушла, только дверь скрипнула. Потом женщина всем про это рассказала: «Никогда больше в Рождественский сочельник прясть не садитесь и ничего не делаете!»

Я у мамы спрашиваю: «Кто такой Сюндю?» — «Бог это. Это Бог спустился на землю с неба в Рождество вечером». Я у матери спрашиваю: «Может, это неправда?» — «Правда это, дочка! Мне рассказала бабушка, а бабушке — прабабушка!» Это истари было. Раньше ведь всегда в Бога верили. Нет! Это дело есть точно! Хотя на ростань ходили Сюндю слушать... Сейчас народ не верит, в церковь не ходит, развратно себя ведут. А раньше не так жили! (записали в с. Михайловское в 2011 г. Л.И. Иванова и В.П. Миронова от Лидии Константиновны Фоминой, 1938 г.р., местной. Фонограммархив ИЯЛИ КарНЦ РАН. Диск 3712).

После воспоминаний о разнообразных фольклорно-этнографических

традициях женщины сплели кадрили и представили современные сценки на карельском языке «Продажа лошади» и «Иван да Марья», которые они с удовольствием показывают во время деревенских праздников.

Завершилась беседа любимыми карельскими песнями («Kazvoikolme čomoaruudu», «Kazvattiminnuumamoi», «Kullervo Kallervonpoigu», «Itkõyneičoiulahuttau») и переводной с русской «Субботени» («Meileonnygõisuuvattaine»). В результате получилась наглядная картина живого, естественного бытования фольклорных жанров в условиях традиционного деревенского праздника или беседы (*ildukečoi*) долгим зимним вечером. Не хватало только рукоделия, которым часто были заняты девушки и женщины во время таких посиделок.

В 2012 г. состоялись две комплексные экспедиции к людикам Олонецкого и Кондопожского р-нов. В них участвовали представители нескольких смежных наук (языковеды, фольклористы, этнографы, архитекторы). В итоге после обработки всего собранного материала будет представлен разносторонний взгляд на материальную и духовную культуру народа.

Таким образом, выводы, которые были сделаны сто лет назад о «беспесенности» людиковского края, оказались ошибочными и преждевременными. Народные традиции и фольклор карелов-людиков, испытывавшие русское и ливвиковское влияние, живы и сегодня. И, видимо, будут жить в народе до тех пор, пока жив язык.

Примечания

¹ Баранцев А.П. Фонологические средства людиковской речи. Л., 1975. С. 3—4.

² Kuusi M. Sampo-sepos. Helsinki, 1949. S. 65, 79.

³ SKVR — «Suomenkansanvanhatru-pot», 34-томный свод карельского и финского фольклора, издававшийся в Финляндии в первой половине XX в. В ссылке римскими цифрами указывается номер тома, арабскими — номер текста в нем.

⁴ Живая старина. 1893. Вып. 3, отдел 4. С. 433.

⁵ Степанова А.С. Эпические песни Южной Карелии / Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 81.

Статья написана в рамках проекта «Комплексное экспедиционное исследование людиковского этноязыкового ареала» № 12-11-10602 е(р)

Ж.И. СУРКОВА УРОВНИ И ВИДЫ ВАРИАТИВНОСТИ СКАЗОЧНОГО ТЕКСТА

(к проблеме экспериментальных
методов описания и изучения
фольклорной традиции)

Осознание теоретической важности анализа повторных записей пришло в отечественную фольклористику в конце XIX в. (в этот период организуются полевые выезды в ранее обследованные районы, например экспедиция А.Ф. Гильфердинга по следам П.Н. Рыбникова). В то время повторные записи изучались главным образом с точки зрения исторического изменения фольклорной традиции. Уже в XX в. они стали рассматриваться в русле проблемы вариативности. Среди подобных исследований особо следует отметить работы К.В. Чистова. Современная фольклористика переводит проблему повторной записи в ситуацию полевого эксперимента.

В ходе экспедиций кафедры русского устного народного творчества МГУ им. Ломоносова метод полевого эксперимента применялся в отношении текстов разных жанров, в частности сказок, которым и посвящена данная публикация. Исследуемые тексты записаны в Кировской обл. в ходе экспедиций с конца 1980-х гг. по настоящее время. Варианты одного и того же сказочного текста фиксировались в разных ситуациях и с разным временным интервалом: от одного дня до нескольких лет. Это сделало возможным изучение повторных записей разных типов — от одного исполнителя или от разных представителей одной локальной традиции.

Полагаем, что сравнение разных по полноте вариантов одного сюжета позволяет выявить разные ступени компрессии текста и, соответственно, уровни консервации его в памяти. С этой целью мы проанализировали четыре варианта сказки «Медведь на липовой ноге». Сравнение текстов показывает, что при повторной записи от разных исполнителей сохраняются основные структурные элементы сюжета и песенные вставки, варьированию же подвергаются формулы-реплики персонажей и различные изобразительные средства повествования. Таким обра-

ЖАННА ИГОРЕВНА СУРКОВА (Москва)

зом, наблюдается два направления компрессии сказочного текста: сокращение до основного структурного элемента сюжета и сокращение до отдельной формулы (обычно песенной вставки), что позволяет считать эти элементы текстообразующими. Именно до них, вероятно, сжимается текст для архивации в памяти. Остальные же его элементы разворачиваются по ходу воспроизведения сюжета с опорой на фоновое знание традиции. Об этом свидетельствует «алгоритм» вспоминания забытой сказки, содержащий несколько этапов: 1) исполнитель проговаривает песенную вставку; 2) отталкиваясь от нее, вспоминает основные события сюжета; 3) по ходу их изложения к концу рассказа уже дополняет текст репликами персонажей и описаниями. Таким образом, повторная запись одного сказочного текста от разных исполнителей позволяет выявить основные структурные элементы сюжета и обнажить механизмы свертывания и развертывания текста.

Сравнение же текстов, записанных в разное время от одного исполнителя, позволяет проследить более тонкие механизмы варьирования в зависимости от особенностей ситуации исполнения. Для этого сравним два варианта сказки «Коза-дереза» (СУС 212=К2015), записанные от В.Д. Прудникович в с. Сорвижи Арбажского р-на Кировской обл. (Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ, 2009, т. 1, № 612, 696). Первая запись осуществлялась 10 июля 2009 г. в следующей ситуации: собиратель неожиданно отвлек Валентину Дмитриевну от хозяйственных дел, она неохотно согласилась на беседу, но, включившись в нее, в итоге сообщила разнообразный в жанровом отношении материал, в том числе несколько сказок. Собиратель информировал Валентину Дмитриевну о своем приходе на следующий день и просил рассказывать именно эту сказку для видеозаписи, поэтому исполнительница готовилась к повторной записи с особенной тщательностью. Сама ситуация видеозаписи принципиально отличается от ситуации интервью и подразумевает скорее художественное исполнение текста, чем информирование собирателя о его сюжете и основных особенностях.

Для сравнения двух вариантов сказки проанализируем их сходство и различие на разных текстовых уровнях с помощью таблиц.

Табл. 1. Вариативность структурного уровня

Формула-реплика: ответ старухи	Старуха: «Ой, да что ты, дед? Я так ее уделаю ».	Ой, старуха: «Стара я стала!»
7-й структурный элемент сюжета: старуха ухаживает за козой		Накормила козу, напоила, постельку ей сделала хорошую.
Формула-реплика: вопрос старика	Ну, так же приходит с работы: «Ну, козынька моя, пила ли, ела?»	Идёт дед с работы: «Ну, ты как, козонька моя? Пила ли, ела?»

Из приведенного в табл. 1 примера следует, что в случае пропуска структурного элемента сюжета, он компенсируется другими элементами текста:

1) глаголом «уделаю» в предшествующей реплике старухи, который обозначает намерение старухи ухаживать за козой (лексический уровень);

2) частицей «ну» со значением «ожидаемость» (коммуникативный уровень);

3) конструкцией «так же» со значением аналогичности (лексический уровень).

Вместо проговаривания всех структурных элементов текста исполнительница прибегла к констатации типичности и повторяемости этого элемента. Произошла компенсация «недостаточности» текста на структурном уровне указанием на типичность его структуры на коммуникативном и лексическом уровнях.

Табл. 2. Вариативность лексического уровня

Формула зачина	Жили-были дед с бабой .	Жили-были дед да старуха ... Дед да баба .
1-й структурный элемент сюжета: просьба старухи	Бабка всё просила: «Дедушка, купи козочку».	Вот старуха всё просила: « Старик , хоть бы ты купил козочку! Старик , купи козочку!»

Замена слова (*баба*) в традиционной формуле на более литературную в глазах исполнительницы лексему *старуха* осознается ею как нарушение нормы и в ходе повествования подвергается исправлению на привычный вариант. Для соответствия этому нетрадиционному для сказки наименованию происходит перестройка всей лексической системы текста: далее герои везде будут именоваться *дед*, *баба* и *дочка* в первом варианте, а во втором — *старик*, *старуха* и *внучка*. Таким образом, происходит стабилизация текста на лексическом уровне (см. табл. 2).

Табл. 3. Вариативность видо-временных форм глагола

5-й структурный элемент сюжета: внучка ухаживает за козой	Как дед придет на работу, она сходит , козочку напоит , накормит , постельку ей наладит . Всё хорошо.	Ладно, ушёл на работу. Внучка напоила , накормила , постельку чистеньку постелила , всё переделала .
---	--	---

Во втором варианте сказки исполнительница использует преимущественно аористные формы глагола, отражающие последовательность событий, происходящих в актуальном времени. Каждое событие сказки (даже повторяющееся) рассматривается как единичное. В первом же варианте периодически используется конструкция «как + настоящее время глагола», которая отражает последовательность событий, происходящую в узуальном времени. Таким образом, при первой записи исполнительница на разных уровнях текста подчеркивает повторяемость и типичность его элементов (см. табл. 3).

Табл. 4. Вариативность по числу смен коммуникативных регистров и их разновидностей

20-й структурный элемент сюжета: появление волка	Идет волк.	Идёт волк. Волк идёт, зубами пощёлкивает...
23-й структурный элемент сюжета: появление медведя	Идет медведь. Переваливается тихонько.	Идёт медведь косолапый, с батожком подошёл...
26-й структурный элемент сюжета: появление петуха	Идет петушок золотой гребешок.	Идёт Петушок, Золотой гребешок, Шёлкова бородушка, Маслена головушка. Он очень рано встаёт И голосисто поёт.

Второй вариант сказки содержит значительно большее число смен коммуникативных регистров и их разновидностей (описательной или повествовательной). Как видим, в повествовательный текст вставляются пространные описания и даже интегрируются тексты других фольклорных жанров, в данном случае — потешки (см. табл. 4).

Табл. 5. Вариативность по количеству смен субъектной перспективы

Формула-реплика: гнев старика		«Ох, ты, дрянь такая, девочка нехорошая! Почто ты мою козочку не кормила? Давай, вон из дому!»
6-й структурный элемент: изгнание внучки	Вот до чего дошло. Он дочь выгнал.	Девочка поплакала и пошла из дому.

В первом варианте сказки используется двухвалентная лексема «выгнал» с целью обозначения связи между субъектом и объектом (так как необходимо обозначить сразу два действия: старик изгоняет дочь, и дочь вынуждена уйти). При этом субъектом действия является только старик (он же субъект восприятия; его действия подвергаются оценке). Во втором случае используется одновалентная лексема, так как изгнание дочери выражено репликой старика. Субъектом действия является, кроме старика, еще и дочка (она же субъект восприятия, ее эмоциональное состояние получает дополнительное освещение). Второй текст более разнообразен и полон за счет большего числа смен субъектных перспектив, коммуникативных регистров и их разновидностей (см. табл. 5).

Табл. 6. Вариативность коммуникативного уровня

Формула-реплика: наказ старика	«Ты, доченька, у меня козочку напой , накорми ».	«Ты, девочка, у меня напой , накорми козочку! И чтобы постелька была у неё мягенькая!»
--------------------------------	--	---

В первом варианте реплики использован только императив, обладающий коммуникативными параметрами каузации и желания и выражающий мягкий вариант требования. Во втором варианте императив дополняет конструкция с начальным «чтобы», обладающая параметрами срока, бенефактивности и нормы (более сильное требование, обоснованное понятиями о норме поведения, выполнение которого приурочено к определенному сроку). Использование большего разнообразия коммуникативных средств отличает второй текст (см. табл. 6).

Таким образом, для первого варианта сказки характерно стремление к редукции, которое компенсируется указанием на типичность и повторяемость всех элементов текста (подобная ситуация регулярно возникает в полевом интервью). В режиме видеозаписи текст сказки тяготеет к художественной сложности, большому объему и в значительной мере ориентируется на литературную традицию. Из того следует, что повторная запись сказочного текста от одного исполнителя открывает широкие перспективы для выявления механизмов приспособления текста к определенной коммуникативной ситуации за счет вариативности его структурного, лексического, грамматического и коммуникативного уровней.

В заключение обозначим направления теоретического осмысления повторных записей: выявление 1) основных структурных элементов текста; 2) механизма компрессии текста; 3) механизмов варьирования и стабилизации текста на структурном, языковом и коммуникативном уровнях; 4) механизмов интеграции разножанровых текстов.

И.А. БЕССОНОВ

БЕЛАЯ АРАПИЯ: ЗАГАДОЧНАЯ СТРАНА ИЗ ФОЛЬКЛОРНОЙ ГЕОГРАФИИ

В русской литературе XIX в. периодически встречается непонятный для современного читателя топоним *Белая Арапия*. Первые он обнаруживается в пьесе А.Н. Островского «Праздничный сон до обеда» (1856), описывающей быт купеческой Москвы:

Ничкина. Нового нет ли чего?

Красавина. Что бы тебе новое-то сказать? Да вот, говорят, что царь Фараон стал по ночам из моря выходить, и с войском; покажется и опять уйдет. Говорят, это перед последним концом.

Ничкина. Как страшно!

Красавина. Да говорят, белый арап на нас подымается, двести миллионов войска ведет.

Ничкина. Откуда же он, белый арап?

Красавина. Из Белой Арапии.

Ничкина. Как будет на свете-то жить! Такие страсти! Времена-то такие тяжелые! [11. С. 20]

Упоминание белых арапов мы находим в романе А.С. Тургенева «Новь» (1877). Там говорится, что «старая няня Васильевна во время обеда входила с большим темным платком на голове и рассказывала шамкавшим голосом про всякие новости: про Наполеона, двенадцатый год, про антихриста и белых арапов» [13. С. 434]. Таким образом, Белая Арапия — это страна, в которой живут «белые арапы», образ которых отчетливо связан с эсхатологической тематикой: они упоминаются в одном ряду с Антихристом, Наполеоном и «последним концом». Откуда мог возникнуть этот причудливый и экзотический образ?

Впервые к его анализу обратился Л.И. Чернышев в очерке «Темные слова в русском языке» [19. С. 306]. По его мнению, термин *белые арапы* в XVIII — первой половине XIX в. использовался как обозначение арабов, противоположенных неграм — «черным арапам». Слово *арап* попало в русский язык не позднее XVI в. и могло обозначать как арабов, так и негров, хотя в XVIII в. чаще использовалось во втором значении [18. С. 50]. Подобное употребление нередко порождало путаницу. Так, русский путешественник XVII в. Ф.А. Котов специально пишет о живущих вблизи Барсы бедуинах, что «те арапы нечерны, черны арапы под Индею» [16. С. 119]. Украинский историк Д.И. Яворницкий

(1855—1940) отмечает, что запорожские казаки называли *Белой Арапией* Египет [21. С. 275]. Таким образом, разграничение «черных» и «белых» арапов встречалось в восточнославянской этнонимике вплоть до XIX в., когда они стали именоваться «неграми» и «аравитянами» соответственно. В народной традиции эта омонимия удерживалась дольше: так, казаки-некрасовцы в начале XX в. именовали Сирию *Арапией*, а ее жителей *арапами* [10. С. 52, 71].

Приведенные выше данные никак не объясняют связи «белых арапов» с эсхатологической тематикой. Ведь очевидно, что этот образ попал в русский фольклор и художественную литературу из-за того, что «белый арап» воспринимался как противник России в будущей эсхатологической войне. По всей видимости, причиной возникновения подобных слухов явились внешнеполитические события 1833 г. Тогда Николай I отправил русские войска на помощь турецкому султану против наступавшей на Константинополь армии Мухаммада Али, правителя Египта. Положение Османской империи в то время было отчаянным — египетская армия одержала несколько блистательных побед над турками, войска Мухаммада Али, заняв Сирию и азиатскую часть Турции, находились недалеко от Константинополя. Россия, надеясь на укрепление своего влияния в Турции, оказала серьезную помощь султану: в Босфор вошли русские военные корабли, около десяти тысяч русских десантных частей разместились на азиатском берегу Босфора [6. С. 65]. Египтяне были вынуждены прекратить наступление и начать мирные переговоры. Перспектива войны с загадочным и неизвестным противником, по-видимому, произвела сильное впечатление на русских солдат. Н.А. Крылов в 1906 г. писал, что «полвека назад среди оставшихся матросов черноморского флота много еще было живых, которые помнили *поход под белого арапа*. Так матросы и пехотный десант с полевыми артиллеристами называли помощь императора Николая Павловича, которую в 1833 г. он оказал турецкому султану против взбунтовавшегося египетского хедива» [8. С. 694—695]. По-видимому, именно после этого похода в России стали популярны слухи о войне против «белого арапа».

В первом обнаруженном нами упоминании этого выражения, относящемся к 1856 г., мы еще находим очень многое, свидетельствующее о первоначальном

«египетском следе». В выражении «царь Фараон стал по ночам из моря выходить» мы видим отражение легенды библейского происхождения об утонувшем в Черном море воинстве Фараона, превратившемся в *фараонов* — полулюдей-полурыб. Один из связанных с ними фольклорных сюжетов действительно ассоциируется с эсхатологической темой: фараоны спрашивают, когда наступит конец света. Ср. у казачьего этнографа И.И. Железнова: «В ину пору эти самыя чудовища, их тоже зовет фараонами, ухватятся за корабль ручищами, словно граблями, да и спрашивают: "когда Осподь с судом сойдет?" "Завтра" ильбо "после завтра", скажут им с корабля, чтобы только отвязаться <...> Им, вишь, узаконено жить в море до преставления света. Тогда, вишь, их и рассудят с царем фараоном: из-за него, ведь, погибли и сделались получеловеками» [5. С. 56]. У А.Н. Островского появление царя Фараона мыслится как эсхатологическое чудо, предвещающее скорое наступление «последнего конца». Уже в следующей фразе возникает образ «белого арапа», который легко встраивается в формирующуюся цепочку ассоциаций. Связь «белого арапа» с царем Фараоном объясняется просто — оба они связаны с Египтом. Русские солдаты, разместившиеся в 1833 г. в Турции, несомненно слышали о том, что будут воевать с Египтом; упоминание Египта могло родить библейские ассоциации с исходом евреев и потоплением в море воинства Фараона. Интересно, что героиня Островского рассказывает о предстоящих событиях так, как могли бы говорить о них русские солдаты и матросы, разместившиеся на Босфоре: «Белый арап на нас подымается, двести миллионов войска ведет». Кроме того, в пьесе Островского содержится еще один эсхатологический мотив — завуалированная отсылка к Апокалипсису: «Шестой Ангел вострубил, и я услышал один голос от четырех рогов золотого жертвенника, стоящего пред Богом, говоривший шестому Ангелу, имевшему трубу: освободи четырех Ангелов, связанных при великой реке Евфрате. И освобождены были четыре Ангела, приготовленные на час и день, и месяц и год, для того, чтобы умертвить третью часть людей. Число конного войска было две тмы тем; и я слышал число его» (Откр. 9, 13—17). Численность апокалиптической вражеской армии — «две тмы тем» равна приведенному в пьесе

А.Н. Островского числу 200 миллионов. Изображенный в Апокалипсисе переход войска через Евфрат в античных и более поздних — средневековых и современных источниках обычно ассоциируется с эсхатологическим нашествием с Востока². Подобное отождествление «белого арапа» с эсхатологическим противником имеет место и в данном случае.

По-видимому, важную роль в усвоении образа «белого арапа» сыграло то, что русские солдаты должны были воевать с неизвестным противником, в отличие от хорошо знакомых им французов, турок или венгров. Мало того, этот противник уже прославился своей непобедимостью, одержав массу блестящих побед над старинными врагами России — турками. Не менее значимо то, что самого боевого столкновения не произошло — русские так и не увидели египетских солдат и реального впечатления о них получить не могли, поэтому заменили его фантастическими представлениями фольклорного и книжного, в том числе библейского, происхождения. Наконец, нельзя исключить влияния на русских солдат слухов и толков, ходивших в Константинополе: в фольклоре народов Османской империи военная угроза столице традиционно связывалась с эсхатологической темой.

Таким образом, мы относим начало распространения образа белых арапов в русской народной традиции к 1830-м гг. В пьесе А.Н. Островского, написанной в 1856 г., «белый арап» предстает как эсхатологический противник России, косвенно ассоциирующийся с Египтом. В романе А.С. Тургенева «Новь» (1877) «белые арапы» также ассоциируются с эсхатологической тематикой, однако связь с Египтом исчезает. В последние десятилетия XIX в. Белая Арапия начинает отождествляться с новым эсхатологическим противником России — Китаем (представление о будущей войне с Китаем, отождествленного с Гогом и Магогом, было широко известно уже в середине XIX в. [15. С. 229]). Так, в очерке А.И. Левитова «Сцены и типы на сельской ярмарке» (1884) читаем: «А эфто, господя, город Китай в Беларапской земле на поднебесной выси стоит» [9. С. 36]. Такое же отождествление находим в статье М. Дикарева, опубликованной в 1894 г.: «Великороссы Нижнедевицкого уезда (Ворон[ежской] губ.) рассказывают, что перед страшным судом Китай (он же Белая Арапия) покорит весь свет, в том числе и Белого Царя, которого будет держать в плену три года; как только Белая Арапия выпустит из плена Белого Царя — немедленно же настанет конец света» [4. С. 160]. В этом тексте помимо отождествления Белой Арапии

с Китаем мы обнаруживаем сквозной мотив белого цвета, указывающий на то, что образ Белой Арапии начинает восприниматься в первую очередь через цветовую характеристику.

Осмысление семантики белого цвета стоит в центре еще одного фольклорного произведения, посвященного Белой Арапии, — этиологической легенды о происхождении ее жителей. В истории, в 1855 г. рассказанной русскому офицеру в армянском селении в Херсонской губ., повествуется, «откуда пошли белые арапы» [8. С. 695—696]. Дева Мария по пути в Египет остановилась у одной арабки и вымыла младенца Христа во взятом у нее корыте. После того арабка и ее муж омылись этой водой и стали белыми. В данном случае эсхатологические коннотации отсутствуют, сами белые арапы интересны как своего рода экзотика, диковинка, происхождение которой объясняет данная легенда.

Помимо литературных произведений и записей фольклора, в которых Белая Арапия связывается с эсхатологической тематикой, у этого образа существуют и социально-утопические коннотации. Впервые мы находим их в повести Г.П. Данилевского «Воля» (1863). Там беглые крестьяне рассуждают: «В Белую Арапию, тетка, уйдем, коли так!» — «Да вы здавайтесь, беспутные! <...> Ну куда вы затеяли, в какую такую это Белую Арапию? Где она?» — «На вольных землях за Астраханью, где рай житье, на речке Белорыбице» [3. С. 364]. В дальнейшем представления о «Белой Арапии» как о фантастической, чудесной «далекой земле» кочуют из сочинения в сочинение. Некоторую лепту в популяризацию этого выражения вносит новая пьеса А.Н. Островского «Тяжелые дни», опубликованная осенью 1863 г. в журнале «Современник». В ней писатель снова употребляет топоним *Белая Арапия*. Герой пьесы Досуев произносит такой монолог: «А живу в той стороне, где дни разделяются на легкие и тяжелые; где люди твердо уверены, что земля стоит на трех рыбах и что, по последним известиям, кажется, одна начинает шевелиться: значит, плохо дело; где заболевают от дурного глаза, а лечатся симпатиями; где есть свои астрономы, которые наблюдают за кометами и рассматривают двух человек на луне; где своя политика, и тоже получают депеши, но только все больше из Белой Арапии и стран, к ней прилежащих» [12. С. 3]. Как видно, герой передает популярные народные воззрения и толки, часть из которых носит эсхатологический характер (шевеление рыбы, на которой стоит земля, наблюдения комет и упоминание Белой Арапии). Тем не менее эсхатологический контекст образа, известный самому А.Н. Остров-

скому, здесь неочевиден; знакомый с ним читатель скорее воспримет Белую Арапию как причудливый, абсурдный образ, созданный народной фантазией.

В 1864 г. Апполон Григорьев в статье «Отживающие в литературе явления» использует словосочетание *белая Арапия* как синоним несбыточных, утопических мечтаний, в частности называя роман Чернышевского «Что делать?» «эпопеей о белой Арапии» [2. С. 5]. В.М. Чернов, вспоминая свою учебу в Дерпте в 1891 г., рассказывает о своем споре с приятелем: «Я придумал на досуге еще один аргумент, который преподнес товарищу с большим торжеством, считая его убийственным. Вот он пренебрежительно относится к русскому крестьянству за его рабью покорность и пассивность, за способность только бунтовать на коленях и уходить куда-то искать "Белую Арапию" <...> Вместо того, чтобы искать выхода из своего положения во времени, бороться за лучшее будущее, он "взыскует града" в пространстве» [17. С. 79—80]. В.Г. Богораз в 1908 г. пишет очерк «Белая Арапия», посвященный русской эмиграции в Канаду, в котором, в частности, содержится такой пассаж: «Русская народная мысль со странным упорством обращается к этому вопросу: "Где лежит такое царство, Белая Арапия?" Там реки молочные, кисельные берега, там вольные мужики и "вместо подати подушной там по душам благодать", по старому раскольничьему присловью» [1. С. 249]. В опубликованной в 1915 г. статье А.И. Фаресова «Отголоски войны в деревне» приводятся слова кого-то из его собеседников — сельских интеллигентов — по поводу крестьянских ожиданий социальных изменений после окончания войны: «Ослабить немецкий милитаризм и засиле германской промышленности можно только умственным и техническим просвещением русского народа. Мужики эти чувствуют инстинктивно и ждут преобразования. Никакой "Белой Арапии" в этом нет» [14. С. 193]. В данном случае *Белая Арапия* опять-таки используется как синоним народных социально-утопических ожиданий.

Итак, мы видим, что Белая Арапия прочно ассоциируется с социально-утопическими идеями и предстает как вымышленная далекая земля. Это позволяет поставить вопрос: существовала ли среди русского крестьянства социально-утопическая легенда о Белой Арапии? По-видимому, ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. Во всех вышеперечисленных примерах образ Белой Арапии возникает в литературных произведениях или в речи интеллигенции, рассуждающей о народной психологии, и является обобщенным наименованием «далеких земель» рус-

ских народных легенд. В то же время во всех фиксациях этого образа в фольклоре (материалы Дикарева и Крылова) — к сожалению, очень немногочисленных — Белая Арапия не несет в себе никакой связи с социальным утопизмом. Нам не известно ни одного исторического примера побегов крестьян в Белую Арапию или поисков этой страны — в то время как «далекие земли» реальных народных легенд всегда были объектами поисков. Характерно, что К.В. Чистов в своей монографии (см. [20]) ни разу не упоминает о Белой Арапии. Сам топоним вряд ли мог бы навести русских крестьян на социально-утопические ассоциации: очевидно, что жителями этой страны являются арапы, т.е. не русские и не православные люди — в то время как «далекие земли» всегда мыслились или как страны с благочестивым православным населением (Беловодье, Город Игната), или как свободные, незаселенные земли (река Дарья, Анапа). Наконец, одновременное восприятие Белой Арапии как счастливой далекой страны и как эсхатологического противника представляется крайне маловероятным: мы не знаем случаев подобного сочетания мотивов не только в русской, но и в мировой культуре.

Таким образом, можно предположить, что употребление топонима *Белая Арапия* в социально-утопическом контексте восходит к роману Г.П. Данилевского «Воля». В годы крестьянской реформы его романы «Беглые в Новоросии» и «Воля» не могли не вызвать большого читательского интереса. После выхода романа «Воля» выражение «Белая Арапия» закрепилось в литературе и речи интеллигенции, но не было известно народу. По всей видимости, важную роль здесь сыграла экстравагантность этого топонима, призванная подчеркнуть абсурдность народных поисков «далеких земель».

Но откуда о Белой Арапии узнал Г.П. Данилевский? Следует отметить, что писатель был хорошо знаком с жизнью народа: в 1850-е гг. он занимался описанием побережья Азовского моря и устья Дона, в 1860-е вел активную общественную работу в Харьковской губ. и мог услышать о Белой Арапии от простонародья юга России. Основной вопрос заключается в том, принадлежит ли употребление этого выражения в социально-утопическом контексте самому писателю или оно было заимствовано им из народной традиции. Дополнительную сложность создает непоследовательный характер использования фольклорных материалов в романе «Воля». Так, героиня романа, критически относящаяся к поискам Белой Арапии, рассказывает, что ее муж в молодости пытался бежать

на Сырдарью (вспомним о поисках крестьянами «реки Дарьи»). С другой стороны, географическая локализация Белой Арапии «на речке Белорыбице» выглядит скорее как авторская фантазия, чем как заимствование из фольклорной традиции.

Даже если предположить, что социально-утопическая трактовка Белой Арапии стала известна Г.П. Данилевскому из народной традиции, мы имеем дело либо с малоизвестной локальной традицией, либо с окказиональным переосмыслением образа Белой Арапии кем-то из информантов Данилевского. В любом случае назвать причины подобного переосмысления не составляет труда — белый цвет в русской традиции нередко связывался с образами «далеких земель». К.В. Чистов отмечает: «В словаре И. Срезневского, так же как и в академическом «Словаре русского языка», значение «белый» — «чистый», «свободный», «вольный» — специально выделяется и истолковывается <...> Напомним еще о том, что в XIX в. на Алтае параллельно с легендой о Беловодье бытовала легенда о Белогорье, раскольников селение в Австрии называлось Белой Криницей и т.д.» [20. С. 292]. Очевидно, что эти ассоциации могли прийти в голову как народным рассказчикам, так и самому писателю.

Скажем несколько слов о пространственно-временных рамках бытования народных легенд, связанных с образом Белой Арапии. Мы предполагаем, что они зародились в 1830-е гг.; их наиболее поздние фиксации относятся к 1890-м гг. В 1906 г. Н.И. Крылов говорит об этом образе уже в прошедшем времени («в русском народе, особенно по Черноморскому побережью, любили рассказывать о Белорапии, о войне с белыми арапами» [8. С. 694]). Заметим, что большинство упоминаний Белой Арапии связаны с южными губерниями: Н.А. Крылов говорит о «черноморском побережье» и Херсонской губ., М.А. Дикарев — о Воронежской губ., действие романа Г.П. Данилевского и очерка А.И. Левитова также происходит на юге России — скорее всего, на родине писателей в Харьковской и Тамбовской губерниях.

Таким образом, топоним *Белая Арапия* и связанный с ним этноним *белые арапы* в результате исторической случайности оказались втянуты в мир русской народной культуры. Наиболее устойчивой характеристикой этого образа стала его связь с эсхатологической тематикой. В культуру и язык русской интеллигенции образ Белой Арапии, по всей видимости, попал благодаря роману Г.П. Данилевского «Воля» (1863), став популярным обозначением идеальной, несуществующей страны народных легенд.

Примечания

¹ Как видно, Ф.А. Котов также причисляет к черным арапам темнокожих по сравнению с арабами индийцев.

² Ср., например, предсказание нашествия с Востока у латинского писателя Лактанция (IV в.): «Запад попадет в рабство, а Азия получит власть повелевать» [7. С. 510]. В дальнейшем образ великой армии восточных народов, переходящей Евфрат, возникает во многих католических и православных произведениях.

Литература

1. Богораз В.Г. Собр. соч. Т. 7. СПб., 1911.
2. Григорьев А.А. Отживающие в литературе явления // Эпоха. СПб., 1864. № 7. С. 1—26.
3. Данилевский Г.П. Воля (Беглые воротились). М., 2011.
4. Дикарев М.А. Толки народа (в 1892 г.) о скорой кончине мира // Этнографическое обозрение. М., 1894. № 2. С. 157—162.
5. Железнов И.И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков // Железнов И.И. Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1910.
6. История Востока. Восток в Новое время (конец XVIII — начало XX в.). Кн. 1. М., 2004.
7. Книга об Антихристе: [Антология] / [Сост., вступит. ст., коммент. Б. Деревенского]. СПб., 2007.
8. Крылов Н.А. Откуда пошли белые арапы // Исторический вестник. СПб., 1906. № 5. С. 694—696.
9. Левитов А.И. Рассказы. Очерки. Воронеж, 1980.
10. Минорский В.Ф. У русских подданных султана // Этнографическое обозрение. М., 1902. № 2. С. 31—86.
11. Островский А.Н. Собр. соч. Т. 2: Пьесы. 1857—1865 гг. М., 2008.
12. Островский А.Н. Тяжелые дни. М., 2013.
13. Тургенев И.С. Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1999.
14. Фаресов А.И. Отголоски войны в деревне // Исторический вестник. СПб., 1915. № 4. С. 172—199.
15. Хатунцев С. Мотив «китайской угрозы» у К.Н. Леонтьева и «леонтьевские мотивы» в «Трех разговорах» Вл.С. Соловьева // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 224—237.
16. Хождение на Восток Ф.А. Котова в первой четверти XVII в. // Известия Общества русского языка и словесности. СПб., 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 67—125.
17. Чернов В.М. Записки социалиста-революционера. Берлин, 1922.
18. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1999.
19. Чернышев В.И. Избранные труды. Т. 1. М., 1970.
20. Чистов К.В. Русская народная утопия. СПб., 2011.
21. Яворницький Д.І. Історія запорізьких козаків. Т. 1. Львів, 1990.

А.И. ЗУДИН

ЭТИОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ КАЗАКОВ-НЕКРАСОВЦЕВ

Легенды занимают заметное место в фольклоре казаков-некрасовцев. В отличие от таких жанров, как сказка или историческое предание, известных по сборникам Ф.В. Тумилевича¹, но на сегодняшний день фактически полностью утраченных в современной некрасовской традиции, легенды продолжают оставаться актуальным жанром. Достаточно сказать, что в результате двух комплексных экспедиций Южного научного центра РАН 2010 г. в места проживания некрасовской общины (поселки Новокумский, Кумская Долина и Малосадовый Левокумского р-на Ставропольского края) были записаны более 90 нарративов от 16 респондентов². Среди них отмечены практически все разновидности легенды, выделяемые современными исследователями: этиологические (объясняющие происхождение мира, природы, народов, животных, растений, а также некоторых элементов традиционной обрядности и норм традиционного этикета), этические (о взаимоотношениях людей с Богом, святыми и об отношениях внутри социума) и эсхатологические (о «последних временах», Страшном суде и последующих судьбах человечества)³. Среди отмеченных разновидностей, пожалуй, самую значительную группу составляют этиологические. Следует оговориться, что зачастую тексты, заключающие в себе объяснение происхождения того или иного явления, объекта или его качества, не представляют собой самостоятельный нарратив. Например, объяснение такого природного явления, как пятна на Луне, является составляющей сюжета библейской легенды о Каине и Авеле. Эта же легенда содержит объяснение обычая предавать тела покойных земле. Иногда подобные мотивировки могут совершенно неожиданно возникать в контексте легенд, относящихся к другой разновидности жанра. Так, легенда (а в сущности пересказ жития) об Алексее человеке Божьем заключает в себе рассказ о происхождении обычая погребать в деревянных гробах. Также этиологические мотивы могут

содержаться в нарративах, по формальным признакам относящихся к другим фольклорным жанрам, например в поверьях. Цель нашей публикации заключается в характеристике этиологических легенд через их типологизацию по сюжетно-тематическому принципу. В соответствии с избранным принципом этиологические сюжеты были распределены по следующим группам: космологические, антропологические, зоологические, фитоологические и культурологические легенды.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Этот тип легенд включает в себя темы творения земли, появления гор, лунных пятен, происхождения Млечного Пути, природы грома, землетрясения, вихря.

Земля. Наряду с библейским рассказом о творении мира из Книги Бытия в некрасовской устной традиции сохранились сюжеты, являющиеся отголосками древних космогонических представлений, а также обнаруживающие параллели в других славянских традициях, в том числе относящихся к зонам наибольшей славянской архаики, как-то Балканы и Полесье. Сам акт творения излагается следующим образом: «Сотворил [Бог] землю, небо и землю, в первый день... На второй день вроде светила совершил, большую и малую. Большую светила — просвещение дня, а малую светила — просвещение ночи. Луну-то, просвещение ночи. И моря же создал, и озера создал. А субботу дал отдыхать, а воскресенье дал молиться» [1]. В дальнейшем Христос с апостолами Петром и Павлом продолжают упорядочивание мироустройства: путешествуют по земле, отделяя воду от суши [2]. Аналогичная легенда была отмечена и у болгар⁴. В некоторых мифологических рассказах земля представляет собой пространство, имеющее четкие пределы: на *краю света* небо сходится с сушей и морем, где «бабы белье моют, скатывают и на край неба кладут» [3]; земля стоит на слонах и черепахах [1].

Горы. Возникновение гор связано с ростом камней, которые «заклинает» Бог, останавливая их рост, «а то росли и росли бы» [1]. Согласно другому варианту, горы «заклинает» апостол [4].

Пятна на луне. Появление пятен на луне связывается с библейской леген-



Елена Кондратьевна Гулина, 1950 г.р.



Марфа Захаровна Саничева, 1935 г.р.

дой о Каине и Авеле: «Стол там стоять, и они сидять. Спорють за приданое (наследство. — А.З.), кому больше достанется... Вы хорошо посмотрите, увидитя, как они сидять. Один с одной стороны, другой — с другой» [5].

Млечный Путь. Легенда о Млечном Пути (у некрасовцев — *Матвеева дорога*) содержит мотив «рассыпания соломы», широко распространенный

АНТОН ИВАНОВИЧ ЗУДИН, канд. ист. наук; Научно-исследовательский центр традиционной культуры ГБНТУ «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

у южных славян, а также отмеченный в Полесье⁵. Наименование Млечного Пути как *Матвеевой дороги* оригинально. Однако четкое объяснение происхождения такого названия у некрасовцев утрачено, а сама легенда представлена в очень редуцированном виде: «Ну, Матвей. Матвей, наверно, святой был. Он солому возил» [1]. Вероятно, оно связано с представлением о Млечном Пути как дороге святых, также более характерном для южных славян⁶.

Гром. Представления о громе связываются с ветхозаветной легендой о пророке Илье. Будучи взят живым на небо, Илья разбегает по небу на огненной колеснице, отчего происходит гром (*Илья-пророк подал глас*), который осмысливается как доброе предзнаменование: «жить будем ешо», «войны не будеть» [1; 5].

Землетрясение. Землетрясение осмысливается как Божье наказание за человеческое беззаконие: «Бог, говоря, дунул и тряханул землю... За наше беззаконие Бог оком, мол, повел и поетому, мол, землетрясение» [1].

Вихрь. Вихрь имеет демоническую природу: «Мы говорили, бес женится. Беса свадьба началась» [6].

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

В данной группе легенд объясняется не только возникновение человека и его физических особенностей, но и разделение человечества по ряду признаков (языковому, конфессиональному), в фольклорно-мифологическом духе трактуются ключевые события всемирной истории.

Творение человека. Представления о первых людях у некрасовцев связаны преимущественно с библейской историей. Однако был отмечен и фрагмент дуалистического мифа, включающий известные в славянской традиции мотивы творения человека из глины и неумелого подражания беса Богу⁷: Бог лепит человека из глины и вдыхает в него жизнь, попытки беса оживить своего человека ни к чему не приводят [7].

Первые люди. Рассказы об Адаме и Еве повторяют содержание соответствующего сюжета из Книги Бытия. Однако эти сюжеты не ограничиваются простым пересказом Библии, а получают типичное осмысление в фольклорном духе. Так, Адам и Ева могли избежать изгнания из рая, если бы рассказали в своем грехе [1]. В очень редуцированной и интерпретирован-

ной в духе христианской этики форме предстает и общеславянская фольклорная версия эволюции человечества. Люди библейского времени мыслятся как благочестивые великаны-долгожители. Дальнейшие изменения человеческой природы, уменьшение роста и сокращение продолжительности жизни, связываются с постепенным вероотступничеством [1].

Кадык. Общеславянский мотив «адамова яблока» не был отмечен у некрасовцев. Происхождение данной мужской физической особенности связывается с ветхозаветным сюжетом об Аврааме и Исааке: Авраам приносит своего сына Исаака в жертву Богу; в тот момент, когда Авраам делает надрез на горле Исаака, Бог останавливает его [1].

Всемирный потоп. В контексте данной библейской легенды Всемирный потоп осмысливается как точка отсчета истории, а сам Ной Праведный выступает прародителем современного человечества: «Мы колениа от Ноя, мы. Все вот. Наши все род. Все, кто живёт, все от Ноя. Ноево поколение мы...» [2].

Распятие Христа. Муха спасает Христа от гибели, прикрыв Его пупок: «И пупок-то, как гвоздём, не пригвоздили» [1]. Это событие также осмысливается как одно из ключевых в истории, поскольку с ним связывается спасение всего человечества: «Он не воскрес бы, и людей бы не было, дитё» [8].

Разделение языков. Обычно данный мотив связывается с ветхозаветным сюжетом о строительстве Вавилонской башни. Однако в одном некрасовском нарративе разделение языков связывается с сюжетом из Деяний апостолов о схождении Святого Духа. Христос наделяет людей 70 языками: «На семьдесят языкох люди заговорили. Когда Он с собрания уходил, Иисус Христос. Уже Он там своим умом всех определил своим языком» [2].

Происхождение мусульман. В этой легенде отразилось традиционное противопоставление «своего» и «чужого». Мусульмане своеобразно исключаются из библейской родословной: «Будто тоже шёл, Моисей шёл, или кто шёл. И пузырь-то, пузырь... Ну, наверное, от Бога был какой-то пузырь. Катился пузырь. И вон его как будто бы жезлом приколол, етот пузырь, и они будто бы турки такие, мол, чупатые, лупатые. Мусульмане. И вот оттуда будто бы появилось мусульманство» [1]. Мотив происхождения из пузыря, возможно, является реминисценцией дуалистического

мифа: Бог разрывает пузырь, в котором обретается черт (Сатанаил)⁸. Отголосок данного мотива в некрасовской легенде (Бог/Моисей, бес/мусульмане (турки)) не является случайным и соответствует традиционным представлениям об иноверцах/инородцах как носителях демонической природы⁹.

ЗООЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Свинья. Этиологический сюжет, связанный со свиньей, представлен в легенде о спасении Христа-младенца. Согласно некоторым вариантам легенды, свинья изначально была нечистым животным [8; 9], но получила благословение от Господа, поскольку прикрыла сеном Христа, спрятав его от преследователей. Бог наделил свинью самым вкусным мясом, и она не чувствует боли при убое [2]. Легенда содержит объяснение обрядового предписания разговляться свининой на Рождество (у всех респондентов) и Пасху [1].

Лошадь. В той же легенде антиподом свиньи выступает лошадь, съевшая (разгребавшая) сено, в котором был скрыт Христос-младенец. Из-за этого она была проклята Богом, чем мотивируется запрет на употребление в пищу конины [4; 10 и др.]. По другой версии, запрет распространяется только на употребление левой части лошади [1].

Воробьи. В событиях, связанных с распятием Христа, активное участие принимают воробьи. Они выступают пособниками евреев, приносившими гвозди для распятия [1; 2]. По другой версии воробьи мучают Христа, расклеивая Его раны [6]. По этой причине воробьи были прокляты Богом и получили наименование *жиды*.

Павлин. Данная легенда содержит мотив превращения. Муж с женой собираются к пасхальной службе. Жена успевает нарядить мужа, но не успевает сама. Оба превращаются в птиц: «он остался красивый, а она некрасивая осталась» [6]. Согласно другому варианту легенды, «она будто бы павлиниха павлина наряжала. Нарядила яво, а себе только головку украсила, и "Христос воскрес" запели, "Христос воскрес", и она как не успела» [1]. С этой легендой связано поверье о том, что купающегося павлина можно увидеть на лимане утром накануне Пасхи [2], в ночь на Чистый четверг [11].

Рыба. Рыба наделяется качеством святости. Данное представление со-

держится в следующих мотивировках: «Бог-то ездил по морям-то. Он яё святил. Вот она и святая» [2]; «Потому что Бог рыбашил» [3]. Доминирующая христианская символика рыбы в некрасовской традиции, вероятно, обусловлена прежде всего особенностями хозяйственных занятий казаков: рыболовство являлось основой их существования.

Уж. В одном из вариантов легенды о Всемирном потопе спасителем ковчега выступает уж: он затыкает дыру в ковчеге, которую прогрызла крыса, и за это награждается Богом оранжевыми отметинами, чтобы человек мог его отличить от иной змеи и не причинил ему вреда [1].

ФИТОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Хлеб. Легенда о хлебном колосе сохранилась в очень редуцированной форме. Например: «Папаша говорил — хлеб раньше высокий был. И люди были высокие. Наверное, время другое было. А может, люди более верующие были» [1].

Табак. Зафиксировано два варианта этиологической легенды о табаке. В первом сюжет о табаке включен в состав легенды книжного (скорее всего, греческого) происхождения, попавшей в фольклорную среду, очевидно, из переводной литературы. Некрасовская легенда точно передает книжный сюжет, по которому после отсечения головы Иоанна Крестителя *Иродову плясовицу* постигла кара. Проезжая по замерзшему озеру, она проваливается под лед, льдина отсекает ей голову, которая остается на поверхности, а тело уходит под воду¹⁰. Табак вырастает из похороненной головы *плясовицы* [5]. Другой вариант легенды представляет собой компиляцию двух сюжетов: библейского — об Иродиаде и известного в старообрядческой среде — о происхождении табака из тела похороненной блудницы: Иродиада умирает и на ее могиле появляется табак, произрастающий из *поганого места* [2].

Этиология растений находится в прямой связи с их качественными характеристиками. Табак как нечистое, греховное растение противопоставлен растениям, наделяемым апотропейными свойствами (васильку и *тушканьим ушкам*).

Василёк (возможно — базилик) произрастает из головы Иоанна Крестителя [8].

Тушканьи ушки (предположительно сильноопушенная разновидность гор-

ного шалфея либо коровяк) приобретают внешнюю особенность, красные пятна на листьях, от крови Христа, капающей во время шествия на Голгофу [8].

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

Данные легенды объясняют происхождение обрядов, обычаев, запретов.

1. Предписание разговляться свиной на Рождество и Пасху (см. Зоологические легенды).

2. Происхождение захоронения покойников в землю связывается с библейской легендой о Каине и Авеле. Каин убивает своего брата и совершает первые в истории человечества похороны по примеру воробьев, закапывавших мертвых птенцов [1]. Данный сюжет о предании тела Авеля земле восходит к книжному рассказу из Толковой Пален¹¹.

3. Легенда о Петровском посте, объясняющая происхождение обычая [12]. В ней апостолы Петр и Павел предстают в качестве рыбаков, продающих улов рыбы. Плохая торговля в летнее время вынуждает их обратиться к Богу. По их просьбе Бог устанавливает пост.

4. Происхождение обычая красить яйца на Пасху связывается с новозаветным сюжетом о воскресении Христовом. Христос воскресает, раздает еврейским детям крашеные яйца и отправляет их к родителям свидетельствовать о Воскресении. Евреи на устроенном в честь распятия пиру не верят чуду. В подтверждение оживает приготовленная к пиру живность [2].

5. Один из вариантов легенды о Всемирном потопе содержит мотивировку актуального верования. Дьявол проникает в ковчег, вселившись в козу (согласно другому варианту — в осла (*ишёка*)). Таким образом, козья шкура интерпретируется как оберег от нечистой силы (даровника¹²) [1]. Видимое противоречие объясняется амбивалентностью образа козы, выступающей в народных представлениях «как ипостась нечистой силы и одновременно как оберег от нее»¹³.

6. Объяснение обычая погребения в деревянных гробах приводится в агиографической легенде об Алексее человеке Божьем: для тела усопшего святого был изготовлен золотой гроб, однако известный своей крайней аскезой Алексей отвергает такое почитание; для него был изготовлен деревянный гроб, который с этого времени становится неотъемлемым атрибутом христианского погребения [2].

7. Происхождение обычая дважды в год праздновать память св. Николе и один раз в четыре года св. Касьяну связывается с широко распространенной легендой. Никола и Касьян путешествуют вместе. Однажды им на пути встречается человек, тонущий в болоте. Касьян отказывается прийти ему на выручку, не желая замарать одежду. Никола спасает человека. Глядя на это, Бог устанавливает в честь св. Николы два праздника в году. Св. Касьян наказывается тем, что праздник в его честь приходится только на високосный год: 29 февраля [1].

8. В одной из легенд объясняется происхождение пищевого запрета в чужой конфессии. Изначально Христом было принято обрезание, а Магометом крещение. В дальнейшем «Исус Христос егу [обрезанию] не пондравил, пошёл креститься. А Магомет озяб, пошёл [обрезанию] получил. И разошлись — холодно» [7]. Во время этой встречи Магометом были определены и пищевые ограничения для мусульман: разрешение употреблять в пищу только один бок свиньи. Легенды об изначальной допустимости для мусульман употреблять мясо свинины, но только с одного ее бока, известны в болгарской и сербской фольклорной традиции¹⁴.

9. Запрет макать хлеб в солонку связывается с новозаветными рассказами о предательстве Иуды и о Тайной вечере, во время которой Христос предсказал, что будет предан тем апостолом, который опустит перст в солонку [1].

Анализ легенд некрасовских казаков обнаруживает их генетическую связь с восточнославянской традицией. Большинство сюжетов и мотивов имеют аналоги, ранее отмеченные в других региональных восточнославянских группах, а также зонах наиболее архаичных славянских традиций. Многие относятся к фонду общерусской и общеславянской классики. Некоторые из таких сюжетов, содержащих наиболее архаичные мотивы, можно обнаружить лишь в сборниках дореволюционных материалов.

Примечания

¹ Тумилевич Ф.В. Русские народные сказки казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 1958; *Он же*. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д, 1961; и др.

² В публикации использованы полевые материалы этнолингвистической экспедиции Института социально-экономи-

ческих и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН 2010 г., записанные Т.Ю. Власкиной, Н.А. Власкиной, Н.А. Архипенко, А.И. Зу-диным.

³ Белова О.В. Легенда // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 90.

⁴ Бадаланова Ф. Болгарская фольклорная Библия // ЖС. 1999. № 2. С. 6.

⁵ «Народная Библия»: Восточно-славянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004. С. 129.

⁶ Там же. С. 129—130.

⁷ Веселовский А.Н. Дуалистические поверья о мироздании // Веселовский А.Н. Народные представления славян. М., 2006. С. 408—409.

⁸ Веселовский А.Н. Еще к вопросу о дуалистических космогониях // Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1891. Вып. 6. С. 106; Булашев Г.О. Украинский народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1992. С. 72.

⁹ Белова О.В. Инородец // Славянские древности... Т. 2. М., 1999. С. 416.

¹⁰ См.: Веселовский А.Н. Легенды об Ироде и Иродиаде и их народные отражения // Веселовский А.Н. Народные представления славян. М., 2006. С. 550.

¹¹ Белова О.В. Каин и Авель // Славянские древности... Т. 2. С. 436.

¹² В некрасовской традиции аналог домового.

¹³ Белова О.В. Коза // Славянские древности... Т. 2. С. 522.

¹⁴ Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии. М., 2008. С. 213.

Список информантов

1. Елена Кондратьевна Гулина, 1950 г.р.
2. Марфа Захаровна Саничева, 1935 г.р.
3. Мария Елифановна Ялуплина, 1934 г.р.
4. Арина Абрамовна Беликова, 1941 г.р.
5. Татьяна Тимофеевна Елисютикова, 1934 г.р.
6. Полина Федоровна Беликова, 1952 г.р.
7. Яков Федотович Пушечкин, 1933 г.р.
8. Екатерина Изотовна Бабаева, 1933 г.р.
9. Федор Анисимович Гаврилушкин, 1937 г.р.
10. Анна Алексеевна Ялуплина, 1936 г.р.
11. Ирина Семеновна Молодцова, 1936 г.р.
12. Пасковья Тимофеевна Пашина, 1952 г.р.

Н.Р. ОЙНОТКИНОВА

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ АЛТАЙЦЕВ

(по материалам Улаганского района Республики Алтай)

Христианизация алтайцев во второй половине XIX в. оказала достаточно большое влияние на их мировоззрение и фольклор, что весьма ощутимо и по сей день. Это подтверждается, в частности, бытующими в народной среде библейскими легендами о сотворении первых людей, о змее-искусителе, соблазняющем этих людей плодами со священного дерева, о Всемирном потопе. Данный пласт заимствованных сюжетов и мотивов в фольклоре алтайцев, до сих пор остается малоизученным. Хотя именно эти сюжеты повлияли на современный «облик» исконного фольклора. Данная статья посвящена анализу полевых записей, сделанных мной совместно с научным сотрудником ИФЛ СО РАН, кандидатом искусствоведения Е.И. Исмагиловой у теленгитов, одной из диалектных групп алтайцев, в ходе экспедиций 2008—2009 гг. в Улаганский р-н Республики Алтай по проекту РГНФ № 08-04-00415а «Исследование влияния христианизации на фольклорную традицию теленгитов». Приведенные тексты записаны на теленгитском диалекте алтайского языка, в статье приведены переводы на русский язык.

Теленгиты — одна из этнических групп алтайцев, компактно проживающих в Улаганском р-не и исповедующих православную веру. Христианская вера проникла в долину р. Чолушман (северная, наиболее доступная в то время часть нынешнего Улаганского р-на) в 1860-е гг. В 1864 г. в нескольких километрах от устья Чолушмана (окрестности Телецкого озера) была учреждена община в честь Благовещения Богородицы, в 1879 г. преобразованная в Благовещенский мужской монастырь. Первым наместником этого монастыря был назначен иеромонах Макарий (Невский)¹. В результате постоянного общения теленгитов с русскими происходило стихийное принятие православных обычаев, касающихся, прежде всего, внешнего поведения: ношения креста, установления дома икон, традиции отмечать Рождество, Крещение, Масленицу, Пасху, Троицу, Петров день, совершения похоронного обряда и т.п. С приходом советской власти храмы Чолушмана и Улагана были закрыты. В памяти современных местных жителей сохранились рассказы о закрытии церквей и репрессиях против

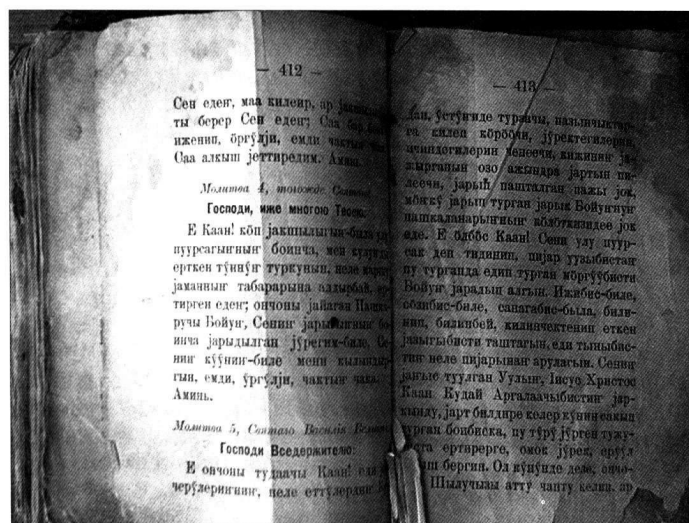
священников. В настоящее время среди теленгитов Улаганского р-на наблюдается возрождение православных традиций.

Бытование фольклорных произведений с библейскими сюжетами указывает на их книжное происхождение: они появились в результате ознакомления верующих алтайцев со Священным Писанием, а также в результате заимствования и осмысления легенд на библейские темы, распространенных в прошлом среди русского населения Горного Алтая, вместе с которым пришла христианская религия.

Библейские сюжеты часто соединяются с существующими сюжетами алтайских преданий и мифов. Легенда, записанная от крещеного теленгита М.Г. Ультуркеева, близка библейскому сюжету: «Человека Бог из глины сотворил. Затем он тростинкой ему в рот воздух вдунул, в него душа вошла. Из одного его ребра, женщину создал, вместе жить, без греха жить создал. В раю жить создал. В раю живя, человек провинился. Когда был обманут змеем, съев запретный плод, он был изгнан из рая» [1]. В этой легенде усматривается связь с дуалистическими легендами о совместном творении мира Богом и Сатаной, присутствующими в фольклоре многих народов, в том числе и восточных славян², однако в теленгитской легенде, как и в библейской, творец один. Согласно Библии, Бог оживляет человека своим дыханием. В рассматриваемом тексте человек оживает после того, как Бог внедряет душу (*тын*) с помощью тростинки. В других легендах, широко распространенных у других групп алтайцев, душу в человека внедряет Эрлик, божество подземного мира, который ассоциируется с Сатаной: он с помощью тростинки вводит ее через задний проход³. Исходя из этого, мы можем предположить, что информанту были известны разные версии дуалистических легенд, трактующих творение мира с помощью автохтонной языческой мифологии.

В данном тексте наряду с библейским, использован мотив алтайских верований: одна из ипостасей души у алтайцев — *тын*. В языке алтайцев известный тюрколог-лингвист Н.А. Баскаков выделяет 7 названий души человека: *siine*, *tyн*, *qut*, *djula*, *sür*, *djel-salgyn*, *üzüt*, — которые обозначают ее различные ипостаси и метаморфозы⁴. Этнограф Л.П. Потапов, изучавший

НАДЕЖДА РОМАНОВНА ОЙНОТКИНОВА, канд. филол. наук, Ин-т филологии СО РАН (Новосибирск)



Молитвослов, переведенный на телеутский язык миссионерами Алтайской духовной миссии на рубеже XIX и XX вв.



Церковь св. Пантелеимона (с. Балыктуюль). 2008 г.

шаманизм и мировоззрение алтайцев, считал, что термину *тын* 'душа' синонимичны: *кут*, *суне* (из монгольского), *жула*⁵. В переводах на русский язык эквивалентом алтайского слова *тын* всегда выступает слово *душа*, несмотря на то что объем и содержание этих концептов не совпадают. В понимании русских душа — «это средоточие внутреннего мира человека, его истинных чувств и желаний»⁶, в понимании алтайцев *тын* 'душа' — «нематериальная субстанция, неотторжимая при жизни человека, при лишении ее человек умирает»⁷. Общим для этих концептов является то, что душа как алтайцами, так и русскими понимается как нечто «невидимое и нематериальное, связанное с дыханием»⁸. Таким образом, анализируемый текст показывает, что адаптация легенд книжного происхождения происходит не только на уровне эпизодов сюжета, но и на уровне языка, который имеет свои концептуальные границы.

Во время экспедиции нами было зафиксировано несколько вариантов предания о потопе. У теленгитов на основе библейского сюжета о потопе и Ное появилось топонимическое предание о священной горе Дьети-Кель (букв. «Семь Озер»). Это самая высокая, почитаемая местными жителями гора, неподалеку от которой находится село Язулу. Наиболее интересной нам представляется запись, в которой речь идет о праведнике Ное, укрывавшемся на плоту вместе со своей семьей и представителями животного мира. По рассказу, Ной спасся на горе Дьети-Кель со своей семьей сыновьями (в Библии у Ноя три сына): «В Язулу Дьети-Кель очень почитают. Раньше потоп был. Человек по имени Ной на вершину Дьети-Кель поднялся. Там он жил, потом, когда вода испарилась, он оттуда спустился,



Вечерняя служба в церкви св. Пантелеимона (с. Балыктуюль). 2008 г.

так поговаривали. Ной вместе с семьей сыновьями поднялся. Скот-животные от этого Ноя пошли, говорят. Потом роды от детей его семи сыновей пошли. Старые люди так поговаривали» [2].

Распространенный библейский сюжет адаптирован к местным географическим реалиям. Здесь лишь отмечается, что от детей сыновей Ноя пошли человеческие роды. Существует другой сюжет, согласно которому происхождение алтайских родов связывается с потомками Ноя: «Давным-давно, в давние времена на Алтае жил человек по имени Ной. В то время, когда на земле деревья-камни были, тогда потоп был, оказывается. Ной со своими детьми-потомками большой плот, вёсла сделал. На большую гору, на вершину [горы] Себи подняв скот, пищу, так они жизнь сохранили. Нои —

это те самые люди, которые, спасшись, остались. От тех людей оставшихся многих людей считают людьми Ноя: ной-майманы, ной-кыпчаки, ной-тодоши»⁹. Майман, кыпчак, тодош — названия крупных тюркских и монгольских племен.

В следующем варианте рассказчик не упомянул ни имени библейского персонажа, ни того, какая птица принесла ему весть о прекращении потопа: «Он знал, что будет потоп. Плот сделал, говорят. Из всех животных по паре собрал, из птиц и прочих животных по одной самке и одному самцу, посадив на плот, поплыл. Забравшись на Дьети-Кель, на их вершинах, на суше спасались ведь. Местность под названием Дьети-Кель тоже в верховье Язулу. Когда потоп прекратился, какую же птицу выпустили?

Чтобы она посмотрела: есть ли земля. Та птица прилетела с листиком в клюве» [3]. Рассказчик не вспомнил, какая птица известила Ноя о прекращении потопа (в Библии это был голубь).

Согласно другой версии, во время потопа на горе Дьети-Кель спаслись два человека: «В Язулу раньше был потоп. Весь народ там потонул, погиб. Два человека, дойдя до Семи Озер, сделав плот, плавая на нем, выжили. На большую гору никто не мог подняться. Когда вода поднялась, с той горой сравнялась, затем пошла на убыль» [2].

Ярким примером народного осмысления житийного сюжета может послужить рассказ о святом Пантелеимоне, построенный на основе известной христианской легенды о святом великомученике Георгии Победоносце: «На святой горе Шоссе очень большой змей был, говорят. Спускаясь оттуда, проглотил столько людей на этой земле. Тогда этот святой Пантелеимон сел на своего бело-серого коня, выпив церковного вина и накинув на себя плащ, который носил обычно. Если [змея] спустится, то должен съесть дочь царя. Пантелеимон подумал: "Вот, если ее проглотит — проглотит и моих людей. Если я его убью, то спасу свой народ, ведь я тоже человек Бога". Он, выпив вина, накинув черный плащ, сев на бело-серого коня, взяв большое копье, пошел навстречу этому змею и ткнул копьем ему в пасть, конь его встал на одном месте, не двигаясь ни туда ни сюда, не шевелясь, встал. Так он убил этого змея, большим святым стал» [4]. Этот рассказ мог возникнуть в результате переосмысления комментариев к иконографическому сюжету Чуда св. Георгия о змии.

Интересным оказался рассказ о рождении Иисуса Христа, его распятии и воскрешении; рассказчица не скрывает того, что читала об этом в Библии: «Когда еще не было Иисуса Христа, правила с неба. На земле были люди, которые исполняли наказ Бога (*кудай*). Если они не исполняли, то Бог им делал плохо. Первого святого звали Иосиф. О нем я читала. Мария и Иосиф не хотели дружить. Бог ему дал наказ: "Ты ее не бросай, это человек, появившийся с иной земли". Евреи, узнав о том, что родился у них ребенок, их преследовали. Когда у Иосифа и Марии родился ребенок, они, сбежав оттуда, ушли. Они, пряча, своего ребенка вырастили. Потом, когда до них дошел слух о том, что правитель умер, они вернулись домой. Потом они убили Иисуса Христа, его тело спрятали в склепе. Сестры Марии святые Магдалина и Маргарита ходили туда смотреть... Когда Иисус спускался с неба, богатые люди шелк расстелили, бедные люди тополиные,

березовые, осиновые листья расстелили. Богатые люди говорили: "Иисус, увидев красоту наших шелков, к нам спустится. На ваши листочки Иисус никогда не спустится", — когда так сказали, Иисус на эти листья спустился. Теперь это святые деревья. Все по сказанному Иисусом Христом, кто верит, тот задумается, кто не верит, тот не подумает» [4].

В одном из эпизодов подчеркивается одна колоритная деталь: когда Христос, воскреснув, спустился с небес, одни люди расстелили шелк, а другие тополиные, березовые и осиновые листья (вместо библейских пальмовых). Тополь, береза и осина типичны для флоры Горного Алтая. В Евангелиях эпизод с постиланием одежд и листьев под ноги Христа связывается с его входом в Иерусалим; наша же рассказчица связывает его с событиями, происходившими после воскресения Христа.

Дуалистическое восприятие мира отразилось в поверье об ангелах-охранителях дверного порога: «С правой стороны двери сидит ангел, держа книгу. За порогом сидит ангел *кёрмёса* (дьявола), держа конскую кожу, углем записывает все плохие дела человека. Белый ангел в белую книгу записывает. Прежде так пожилые люди говорили» [5]. Интересная символическая параллель проведена между белой книгой, черным углем и шкурой коня. Конская кожа вызывает ассоциацию с конем, которого алтайские шаманы приносили в жертву во время проведения обряда, уголь же — с символическим мраком, чернотой. Представление о том, что у порога сидят добрый и злой ангелы, скорее всего, возникло на основе традиционных верований русских о злых и добрых духах. В алтайском фольклоре этих «охранителей» называют *кёрмёсами* дверного порога (*бозогонын кёрмёзи*). Здесь имеются в виду духи, охраняющие двери от других злых духов. В алтайском фольклоре *кёрмёс* — это душа человека в загробной жизни.

В другой легенде говорится о снятии брачных запретов между теленгитами и русскими, т.е. язычниками и христианами, в результате обретения общей веры. Здесь упоминается вымышленный топоним — священная гора Парлык: «Алтайские теленгиты с русскими людьми не имели права жениться. Потом один знающий человек сказал: "Гора Парлык открыта, теперь русские и теленгиты могут жениться", — так с тех пор люди стали жениться. Гора Парлык — это такое место с большим значением, куда спускается Бог (*кудай*), говорят» [5].

Особо почитаемым у крещеных теленгитов считается 2 августа, день пророка Ильи, когда, по приметам народного календаря, обязательно бывают грозы:

«Второго августа день пророка Ильи. Раньше моя мама говорила: "Илья-пророк по небу на колеснице едет". В этот день бывает сильная гроза. Молнии бьют, их называют блеском его меча» [4].

Таким образом, бытование легенд с библейскими сюжетами и мотивами указывает на их книжное происхождение: они появились после христианизации в результате осмысления Священного Писания, а также вследствие заимствования легенд, бытовавших в прошлом среди пришлого населения Горного Алтая. В этих повествованиях наблюдается адаптация библейских сюжетов к реалиям существующей фольклорно-лингвистической традиции алтайцев.

Примечания

¹ Православный Алтай: небесный покров и земной подвиг // К свету: Альманах. Вып. 20. М., 2002. С. 110–111.

² Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.

³ Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойоткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск, 2012. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30). С. 405–409.

⁴ Там же. С. 109.

⁵ Потанов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 56.

⁶ Урысон Е.В. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М., 1999. С. 15.

⁷ Басаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения и этимология) // Советская этнография. 1973. № 5. С. 108–113.

⁸ Урысон Е.В. Указ. соч. С. 17.

⁹ Несказочная проза алтайцев... С. 133.

Список информантов

1. М.Г. Ультуркеев, 1928 г.р., теленгит, с. Балыктуюль; зап. в 2008 г. (АИФЛ, ед. хр. 12.073, № 45).

2. Т.С. Тазранов, 1932 г.р., теленгит из рода тёлёс, с. Саратан; зап. в 2009 г. (АИФЛ, ед. хр. 13.030, № 596).

3. Т.И. Токоёков, теленгит из рода кёбёк, с. Балыктуюль; зап. в 2008 г. (АИФЛ, ед. хр. 12.073, № 9).

4. М.С. Тонтушева, 1926 г.р., теленгитка из рода дьитас, с. Паспарты, работала чабаном, награждена орденом Ленина; зап. в 2009 г. (ед. хр. 13.030, № 602–603).

5. М.М. Манзырова, 1928 г.р., теленгитка из рода дыбак, с. Улаган; зап. в 2009 г. (АИФЛ, ед. хр. 13.030, № 469, 464).

Сокращения

АИФЛ — Архив Ин-та филологии СО РАН (Новосибирск)

НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ в с. БОГОРОДСК РЕСПУБЛИКИ КОМИ

В публикации представлены материалы по народному календарю, записанные фольклорной экспедицией Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми в июне 2012 г. Село, расположенное на левом берегу р. Вишера (правый приток Вычегды), заселено коми населением с XVI в. Если в этнографических исследованиях территория относится к верхне-вычегодской этнографической группе коми, то в фольклористических работах данный район выделен в отдельную вишерскую локальную традицию коми (*Вишер вожс*). Выбор данной территории для обследования был продиктован возможностью оценить жизнь одной традиции на протяжении последнего столетия. Вишерская фольклорная традиция в начале XX в. привлекла коми поэта и композитора В.А. Савина и «этнографа-композитора» П.А. Анисимова¹. В 1939—1940-е гг. коми писатель и фольклорист И.А. Осипов (начал исследовательскую деятельность под руководством Н.П. Андреева) совместно с поэтом В.И. Елькиным и музыкантом П.А. Анисимовым зафиксировал здесь уникальную песенную и сказочную традицию. Впоследствии был издан сборник текстов «Песни и сказки Вишеры»². Лучшие образцы певческой традиции представлены также в первом выпуске трехтомного свода коми песен³. Материалы, записанные в 2012 г., позволяют говорить о хорошо сохранившейся традиции. В ходе экспедиции большое внимание было уделено фиксации традиционного фольклора (песенные жанры, причитания, несказочная проза, детский фольклор), обрядовой культуры (похоронно-поминальная, строительная, календарная, скотоводческая традиции и народная медицина) и мифологических представлений (о демонологических персонажах, людях со сверхъестественными способностями, *шеве*). В работе размещены только выборочные тексты, характеризующие календарную традицию Богородска⁴. Особый интерес представляют две календарные даты — обрядовый обход села на Петрово заговенье, в местной традиции называемый *Чаг чагйö каян лун* (букв. «День поднимания шепки на шепку»), и девичьи посиделки на Филипповское заговенье под названием *Чипан öбедня* (букв. «Куриная обедня»).

Престольные праздники на Вишере

Ильин день — большой праздник в этом селе. Раньше на Ильин день и на Пречистую⁵ сюда приезжали отовсюду: с Нившеры, Троицка, Большелуга. Это и пожилые люди, и мужики — все приходило во время больших праздников. Ильин день и Пречистая — это богородские праздники. А Троица уже в Троицке. Иванов день — праздник в Ивановской. В Большелуге — Прокопий, наверно. Где праздник, туда ходили. В Сюзябье — Петров день, в Лунь ходили на второй день после Петрова дня. Есть Пасомын, Паслэччем — там не знаю, какой праздник, Николин день, наверно. Есть Осенний Никола и Весенний Никола. Весенний Никола — 22 мая, а Осенний Никола — 19-го числа, праздник в Нившере (СМФ, 1926⁶).

Верхний этаж храма считается летним — Рождество Пресвятой Богородицы. <...> Нижний — Божоявление Господне — зимний, он с печью. У нас два престольных праздника: 21 сентября — Рождество Богородицы и 19 января. Здесь как предание было, Ильин день почитают как День села. И, по преданию, именно на Ильин день приходила олень-самка, чтобы принести себя в жертву. Много лет она приходила, всегда к Ильину дню резали. И однажды она опоздала, что-то не смогла прийти к этому времени, и люди зарезали вместо неё быка. Она потом пришла, а быка уже зарезали, потом вокруг церкви кружилась-кружилась и ушла. После этого больше и не приходила. Какой [олень], когда — потом не знаю (РТФ, 1958).

Рождество / Рёштво

[На Рождество что делали?] Играют, в доме играют, в круг соберутся, поют да играют, поют да играют. Я-то тоже у Столяр⁷ Осипа пела, но что пели, уже не помню. [Как это было?] Собрались у Осип Марьи⁸, была Столяр Осип Марья, у Осип Маши мы несколько раз собирались на игрища. Напечём, потом несём им, где играем, туда несём выпечку, и нас пустят на игрище. Пирого и шаньги, говорят, просят. Столяр Осип Миша говорил: играйте, играйте, мол, только пирого и шаньги несите. <...> Приготовит, было, таз, и несите, мол, пирого да шаньги, и можете потом всю ночь и весь день играть. Тогда заплетаются, крутятся так:

Заплетой, заплетой, завивайся труба.
Среди утеча потопил своё,
И медок, и медок, сё медок.
Сё во исъваса корные,
Ново приеде медок пьяные,
Эй, кей вы поपाल, вы поपाल.
Дай най корошо, дай най пригошо⁹.

Эту [песню] мы часто пели, на Рождество заплетались (ИМС, 1923).

Масленица / Йёвыы

На лошадях катаются, некоторые прогуливаются на лошадях и вокруг церкви ходят. <...> Мы, было, ездили с плугом и бороной, волюсть объезжали тоже. По селу [проедем], положим [на воз] плуг, положим борону, потом вокруг церкви проедем, сходим потом вниз по селу и обратно поднимаемся, и распрягаемся (ИМС, 1923).

Евдокия / Йёлдöкя лун (14 марта)

Тогда, мол, цыпленку только попить. Если капелька упадет, слава тебе, Господь, — хороший год будет. Цыпленку попить вода есть (ИЛИ, 1932).

Егорьев день / Ёгорей лун

А в Егорьев день луж больших еще не было. Это было 6 мая. Они тогда водой из луж мылись, принесут те, кто чесоткой болел. Раньше ведь сильно чесоткой болели, лекарств ведь не было. Потом водой из луж мылись. Потом зуд проходит. Из какой-то лужи, ложкой да чем, тогда особо луж еще не было, в мае немного лужи появляются. Водой из этих луж мылись от чесотки (ГАС, 1935).

Великий четверг / Ыдждьд четверг

В ночь на Великий четверг в хлев заходят и даже, мол, коров доят. [Этот *тыккöдчысьяс* 'наводящие порчу'?] Да. Моя мама тоже рассказывала. Не пиши уж это, болтают тут всякое. Три парня как-то гуляли тогда. Вечер, поздно уже было, наверно полночь, — в это время примерно они и плохое делают — около полуночи, около 12 часов ночи. И три парня как-то гуляли там, около какого-то дома. И из дверей хлева какая-то баба вышла с тусском. Она уже успела в какой-то один дом к корове зайти и выходит уже с тусском. Потом они, тогдашние парни, знают они, почему она, посторонняя, ночью выходит отсюда с тусском. И они поймали эту бабу. А она, мол, ничком упала, и три мужика и никак, мол, не смогли ее перевернуть. Ее лицо хотели узнать, кто она, кто это из хлева вышла с тусском. И три мужика, мол, «о Господи!», переворачивали, на землю ничком упала, и так и не смогли ее перевернуть. Вот такая у нее сила, у колдуньи, была. И потом один мужик скажет: «Давай, мол, косу отрежем, раз уж не смогли лицо посмотреть, мол, давай косу отрежем». А раньше молодые бабы, хоть и пожилые бабы, косы носили. Длинноволосые, тогда короткие волосы не носили. <...> И баба обратилась: «Христа ради, мол, косу не режьте. Приходите, мол, к нам завтра, вас горячей сметаной накормлю. Намесят

[сметану] и в печку поставят, и горячей сметаной, мол, накормлю. Завтра, мол, приходите к нам». А лицо тогда еще не показала. Потом, конечно, она назвалась, наверно, раз ее косу хотели отрезать (СМФ, 1926).

Благовещение

/ Додь вож бергёдан лун¹⁰

День переворачивания оглоблей сней — это Благовещение. Иногда снег еще вот такой высоты, снег лежит еще, и не поворачиваешь [оглобли]. День переворачивания оглоблей. [Что тогда делают?] Что тогда делают!? Гуляют. В день Благовещения не работают, тогда нельзя даже пуговицу пришивать. Если, мол, пришьешь пуговицу, вечером обратно распори, вот (ИМС, 1923).

Преполование / Преполовенный

[Было такое, что женщины поля обходили?] Это ведь пастбища обходили, как уж и есть этот праздник, что уж и есть, вокруг пастбищ обходили, тогда уже черемуховые почки раскрыты, тогда вокруг пастбищ обходили. Выйдут с церкви, и там идут вдоль, потом по тракту выходят, возвращаются, там повсюду обходят. Как праздник и называется, водосвятые, что ли, — Преполование. Однажды там обходили. Тогда хоругвь высоко поднимают, и хоругвь скрипит. А там, у Клавы, как и [звали] отца, была лошадь, жеребец будто еще был, он испугался, сердце у коня лопнуло, и на месте скончался. Хоругвь скрипит, ветер качает и скрипит, там и умер конь, растил, растил. «...» Обходили с иконами в день Преполования, там пели, столы и всё там, ели и пили. [Там кресты не стояли?] Крест, крест там был. Там и сидели потом, пели там, после к церкви спускались. «...» [Попы тоже ходили?] Идут, сам поп, может, и не несет хоругвь, кто-то, может быть, несет впереди. Высоко поднимают хоругвь, и она скрипит. «...» [Откуда начинают обход территорий?] С церкви и начинают, с церкви выходят, потом вдоль берега идут, потом там есть луг, пастбище, очень большой луг, потом сюда по тракту придут. [На воду спускаются?] Спускаются, там тоже пастбища. Я уже не обходила (ИМС, 1923).

Щепку на щепку поднимать / Чаг чагие кайны

Щепку на щепку опять поднимают. Что за праздник? Вот что за праздник был, праздник забылся. Длинную жердь брали. Потом за жердь все держались, примерно такой длины палки брали и по волости ходили, обходили: «Щепку на щепку поднимали, щепку на щепку поднимали!» — по всей волости поеморем. [Кто жердь носит?] Сами, держимся несколько [человек]. [Какого возраста (дети)?] Нам тогда лет по 12 было, может

быть, 13 уже было. «...» Сами, сколько поместимся. Иногда три партии пройдет. Иногда сами сколько-то соберемся, по 7—8. [Могут несколько жердей носить?] Могут. Иногда три партии идут: сначала старшие пойдут, конечно не взрослые, а в шестом-седьмом учащиеся. А мы были маленькими, вот такую жердь отыщем и за нее держимся человек семь-восемь, только и даем-стучим туда: «Щепку на щепку поднимали, щепку на щепку поднимали!» Смешно, интересно было! [А где ходили?] «...» По дороге, обходим село. [Откуда начинаете?] От дома, мы тогда в Катые (верхний конец села. — Л.Л., Р.А.) жили. «...» Из Катые в Кытыд (нижний конец села. — Л.Л., Р.А.) идем, сюда приходим, на основную дорогу [мир туй]. Потом из Кытыда, там тоже дорога, так обойдем вокруг и потом к церкви пройдем. До Катыепома идем, потом к церкви придем. У церкви потом играем в мяч. По Ягу (название части Богородска, ближе к лесу. — Л.Л., Р.А.) полностью обходим. [Жердь носите, потом что с ней делаете?] Где закончится, туда жердь бросали. [Жердь из дому берете?] Из дому брали. Отцы нам нарочно тонкую жердь заготовят, нарочно, знали ведь. С детства эта традиция была (ИЛИ, 1932).

Петрово заговенье тогда. [Кто тогда ходит?] Сами, девушки-парни, кто по волости прогуливается. Жердь возьмем за оба конца и по ней постукиваем сами, ударяем. Жердь длиной 6 метров, по ней колотим-бьем, идем вниз, поем еще что-то. [Чем ударяете?] Колом, концом кола ударяем. [Что говорите при этом?] «Щепку на щепку поднимались, на титьку поднимались, на баню поднимались», — всякое говорили. А наш дядя Петр был очень озорным, и он таких людей сзади, в нарядных людей, коровьего навоза много, и он щепкой берет, и этим коровяком бросает на них сзади (ИМС, 1923).

Спасы / Спасьяс

Первый Спас — он скверный, а Третий Спас еще сквернее. Спасы, мол, все трое, скверные. Тогда работать нельзя. Вот здесь у нас, он еще мне приходится двоюродным братом, этот Вид Василь, его жена откуда-то с Печоры, а здесь она замужем. Одна дочь здесь есть, и ее мама, Фаиной звали, кажется, ее мама была, на Спасов день пошла. Поели-попили, мол, отец рассказывает, и куда-то, мол, стала собираться. Вторая платок накидывает. Куда же, мол, Фаина собралась?! А там, мол, на островке, очень красивый пырей [растет]. «...» И, мол: «Схожу, хотя бы серпом срежу» — она, мол, сказала. «Да не иди, мол, да зачем же ты пойдешь — вон под окнами два воза сена. На сани застоговали, два воза трактором привезли, и не ходи, мол». — «А схожу, мол, теленку

хоть мелкий пырей нарву». «...» Потом она ушла. Ведь не раз говорили: «Не ходи, Фаина, не ходи», но всё равно, мол, пошла. Пошла. Обед прошел, вечереть стало уже — Фаины всё нет и нет. Что это за дела? Потом отец туда направился. Один серп, она серпом жала, один серп вот так схватила и серпом срезала, и туда на нос упала и умерла. Пошел, мол, и как только сердце мое не лопнуло. Тогда, на Спасов день, ничего не надо делать (ИЛИ, 1932).

Спасов день, говорят, нельзя, мол, отвергать. Есть Первый Спас, потом Второй и Третий — три Спаса. У нас соседка была, Вивой звали, имя — Виве, женщина Виве. Виве, покойница, собралась туда за ягодами, с Мамон-бора много ягод собирали и сейчас собираем. Потом и сказал ей кто-то: «Виве, мол, сегодня очень большой праздник — Спасов день, не пойдешь же за ягодами, мол, потеряешься». Она и ответила: «Велики Спаса», — вот отвергла. Потом она в Мамон-бору собирала-собирала ягоды, и выходить стала, и «Дорогу, мол, не нахожу. Поднимусь на пень, мол, на пень, с пня эта церковь Богородска видна, но как выйти, не нахожу». Вот какой великий [Спас], вот он, про Спаса наша мама-покойница говорила: «Великий праздник, мол, его отвергать нельзя» (ГТН, 1932).

А Спасовых дней три вида есть. Но сейчас яблочный и другие Спасы, говорят — это Первый Спас, Второй Спас и Третий Спас — три Спаса есть. И на Спаса, хоть, скажем, на какой из Спаса, одна женщина пошла, ходила лошадь искать. Тогда будто единоличная жизнь была, не было колхоза, и домашние ей сказали: «Не иди, мол, сегодня Спасов день, можешь потеряться». А она будто [сказала]... это и будет отвержение, себя будто выше поставила: «Потеряюсь куда-то». Получается, будто унижение Господа, вот так сходитесь. И эта женщина пошла искать лошадь в тот день и потерялась. И у нее (куда она пошла, Мамон-бор знаешь, может, по дороге в Троицк, с ней там это [случилось]) вокруг нее река стала, сама на одной кочке осталась. Ей, наверно, помере... показалось, это бы так, может, и не случилось, посреди Мамон-бора река не появится «...». И она целый день там находилась, никуда шагнуть не может, ни выйти, ни пойти, с воды выйти. Потом когда-то вечером уже пришла домой и рассказала. Родители ей говорили: «Сегодня, мол, Спасов день, не ходи никуда, потеряешься». Вот и показалось ей или так сделал Господь при старой-то жизни. Сейчас ведь не верят, и, может, такое и не случается (СМФ, 1926).

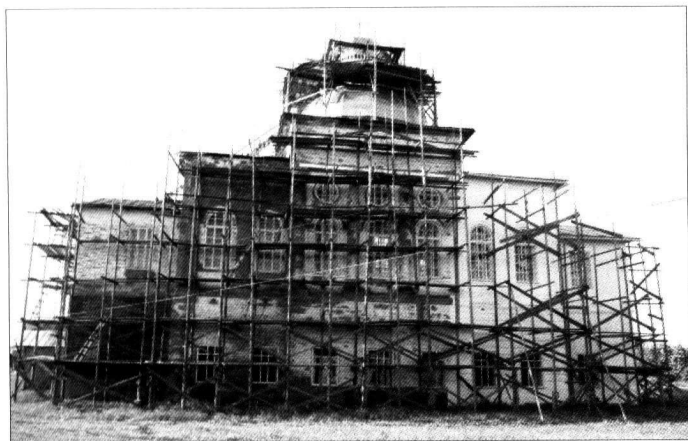
Одному мужику говорили: «Сегодня, мол, Спасов день, не ходи никуда», —



Талантливые исполнители коми песен начала XX в. из Богородска: Маланья Андреевна и Федора Андреевна Михайловы. Копия с фотографии из семейного архива Е.Ф. Панюковой (Богородск)



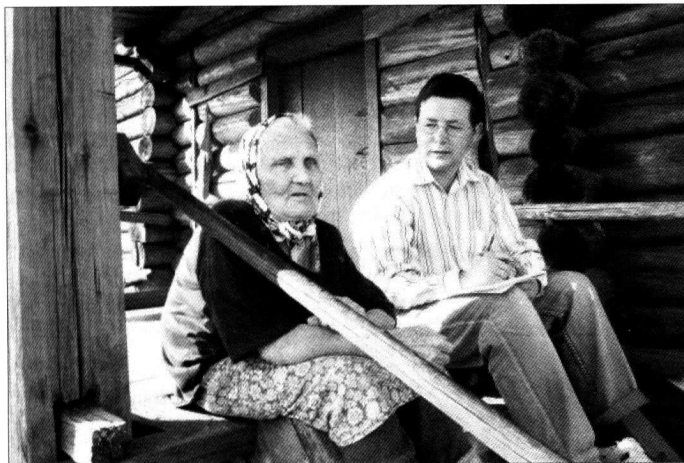
Фотокопия с рисунка «Храм села Богородск в начале XX в.» (автор неизвестен). Церковь построена в 1848 г. Нижний этаж — престол во имя Богоявления Господня, верхний — во имя Рождества Пресвятой Богородицы, по которому село именуется Богородском; прежнее название «погост Вишера» (по р. Вишера) закрепилось в коми варианте топонима Висер. В 1936 г. храм был закрыт, здание использовалось в качестве склада, позже здесь размещались учреждения культуры



Церковь в Богородске. Современное состояние



«Житыник» — амбар. По количеству амбаров судили о благосостоянии вишерцев



А.Н. Рассышев беседует с жительницей Богородска М.С. Игушевой, 1923 г.р.



Повозка для доставки хлеба. Переворачивание таких повозок было одним из видов молодежных бесчинств во время «Куриной обедни»

домашние сказали. Он уже мужик был, с детьми и со всеми, корова на пастбище [была]. Он косил-косил, и спать ему захотелось, устал, пообедал, потом прилет будто отдохнуть. Это потом уснул мужик, потом и сон видит: пришли будто трое, все трое бородатые, какие-то святые, но Спасы. Третий Спас или кто самый жестокий, мол, самый суровый он — Третий Спас ли, что ли. Ну и придут, а он спит и сон видит. И как будто говорят эти три мужика, эти святые: «Мол, этого убьем, этого мужика, мол, убьем». А другой скажет: «Не убьем, мол, детей у него много, и не убьем, мол, и так и останется». А ему всё снится, не просыпается. И он опять скажет, кто-то один суровый, мол, Спас есть. Опять третий скажет: «Детей, мол, не убьем, ни его не убьем, а его корову зарежем. И корова его посреди пастбища умрет. Домой пойдет и расскажет жене, расскажет, как и что было. И корова в нужное время не придет, и пойдут искать корову, а корова посреди пастбища умерла». Третий скажет: «Ни детей, мол, не убьем, ни его самого не убьем, а корову зарежем». И корова, мол, пластом лежит посреди пастбища. Вот тогда на Спасы нельзя отвергать (СМФ, 1926).

Пречистая / Пречиста (21 сентября)

[Говорят, сюда олень прибегал?] На Пречистую, всегда на Пречистую, Люда, приходил, даже, золотце, сама видела глазами. Я ведь здесь жила, сейчас вот [в местечке] Ягвыв. И здесь, у нас тут амбар был, там и прошел он и перешел на другой берег. [Это было на Пречистую?] Да, на Пречистую. А раньше на Пречистую всегда приходил, может, олень или лось, чтобы зарезали в церкви, вот ведь как, чудеса. На Пречистую, я уже взрослая была, может, 18 лет уже было. [Вот вы когда видели, тогда не зарезали?] Тогда приходил лось и убежал, за церковную ограду не заходил, только прошел здесь. И пожилые, старушки [говорили]: «Вот, мол, Господь снова отправил» (МАН, 1929).

[Говорят, в какой-то день сюда олень приходил?] На Пречистую, я думаю, олень своими ногами к церкви приходил, чтобы его зарезали, зарезали. Не знаю, приходил или нет, я это не застала, но рассказывали, было это и есть. Олень, мол, если не придет, у кого-то овцу или что-то зарежут, если олень не придет. Приходил, мол, приходил (ИМС, 1923).

Куриная обедня / Чипан ъбедня

А на Куриную обедню всегда устраивали посиделки и теперь еще справляют. Потом когда-то у какой-то бабы курица умрет. Курица умерла, и как теперь-то, теперь ведь 9 дней делают, 40 дней и годовщину. А как 40 дней стало, она по-

звала соседей отвесть Куриную обедню. Обедню провела и даже крест сделала. Потом вот так всегда до нынешних дней Куриная обедня идет. Взрослые и дети — все на Куриную обедню вечером идут. Потом дурачатся: поленицы разваливают, дымоход закрывают. Это Куриная обедня называется. [А что женщины делали?] Блины печем. А бабы теперь еще вино пьют, гуляют, блины пекут; блины едим, как испечем. Мы школьниками были, да что там, в кругу играем, когда собираемся. Потом блины печем. Потом женихи есть. Одноклассников, они поменьше, и их не звали, парней. Потом они поднимаются [на крышу дома] и трубу нашу закроют. Печка топится — в доме дым полностью только и будет. А если позовем [одноклассников], ничего не натворят. <...> [Чтобы блины печь, в одном доме собирались?] Где хочешь Куриную обедню справлять, там же и печем. Мы ведь тогда маленькие еще были, что там, в 4-м, 5-м, 6-м, 7-м [классах] были, собираемся подруги толпой, потом эта хозяйка сама напечет. А кто постарше нас, они сами пекли. Вот такую стопу напекут! Из дому несли. Еще больше напекут, еще и на два блюда, когда много нас соберется. А муку из дому у матерей просим, и давали. Приносили муку. Муку и молоко приносили. Потом из них блины печем — высокую, вот такую гору. Потом в наше окно стучатся — учителя еще ходили-торгошили. Не разрешали, не разрешали [отмечать]. Мы когда-то потом спрятались <...> Открыла потом бабушка, разозлилась, когда сильно стали стучаться, мы потом — кто на сарай, кто куда. Потом мы с одной подругой, она уже умерла — Ия Михайлова была, мы с ней... раньше лари для муки были по длине этого гардероба. Там муку хранили раньше, а кто богаче — зерно хранили. Мы потом в мучной ларь с подругой забрались. Потом наш классный руководитель был, Василий Ефимович Ивашов, он тоже уже умер, математику преподавал, потом, то ли звук издала, конечно, он слышал, он ларь открыл. Мы там в ларе... Потом на следующий день нас на линейке [в школе вывели]... В школу пришли, а там крупно нарисована карикатура. «Что же это, что это? Ларь!» Потом круглый год нас этим дразнили. Аминь, аминь! (ИЛИ, 1932).

27 ноября, кажется, эта Куриная обедня. Ее сейчас еще празднуют. Мы, было, вечером печь затопим, блины напечем, чай поставим. И уже вечером сначала прогуляемся, потом придем, а кого-то нарочно оставляли блины печь. Потом, кто много напечет блинов, потом все девушки соберемся и за чаем блины едим. Так и сейчас еще делают, кому не лень. Сегодня, мол, Куриная обедня — день поедания

блинов. [Это девушки собираются?] В основном девушки делали. Вечером, когда печешь, и не заметишь, как на дом поднимутся и трубу закроют. [Кто?] Парни. Мы у одной соберемся и пойдем в другое место. Кто беднее живет, потом мы все ей что-то отнесем из еды. Сколько нас человек пойдет, все, то одно, то другое, ей отнесем. Потом эта бабушка нам разрешит... Потом печку затопим, одни девушки пойдут прогуляться, а другие — блины пекут, обычно двое остаются. Как напекут, и мы придем. А пока мы гуляем, озорные парни поднимутся на дом и трубу закроют — весь дым в дом (СМФ, 1926).

Как-то дальние сестры и братья у тети Анны [пекли], и кто-то поднялся и трубу закрыл, когда печка топилась — весь дом в черном дыму. А они блины пекли! На Куриную обедню поздно собирались. <...> Переворачивали телегу для хлеба. На Куриную обедню дровни разваливали. Даже у немощных людей разваливали! Потом у сельпо телегу, на которой хлеб возили, откатят куда-то и оставят. Потом на крыльце [к дверному кольцу] привяжут [веревку], издали брякают, сами не подходят. Какую-то тонкую веревочку привяжут и брякают (ИМВ, 1935).

Примечания

¹ Об экспедиции см.: Савин В.А. «Мусюр» сайын: Висер вожд коми йӧз-костса сьланкывъяс чуко́ртӧм = «За водоразделом»: сбор коми народных песен по Вишере // Коми му = Зырянский край. 1926. № 9. С. 33–41; № 10. С. 35–38; № 11. С. 35–43.

² Висер вожса сьланкывъяс да мойдкывъяс = Песни и сказки Вишеры / Сост. И.А. Осипов. Сыктывкар, 1941.

³ Коми народные песни: В 3 т. Т. 1: Вычегда и Сысола / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1966. Вып. 1.

⁴ Тексты записаны на коми языке, в статье приводится пословный перевод на русский язык, если не оговорено иное.

⁵ Пречиста — народное название праздника Рождества Богородицы.

⁶ В скобках указываются инициалы и год рождения информантов.

⁷ Прозвище.

⁸ Т.е. у Марьи Осиповны.

⁹ Песня приводится по записи.

¹⁰ Название на коми языке означает буквально «День переворачивания оглоблей саней».

Л.С. ЛОБАНОВА,
А.Н. РАССЫХАЕВ,

канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

ТРАДИЦИОННОЕ ЗНАНИЕ В МЕНЯЮЩЕМЯ МИРЕ: ЭКСПЕДИЦИЯ НА АЛТАЙ 2012 г.

Алтай — это особый регион, к которому издавна было приковано внимание путешественников, философов, антропологов и фольклористов. Здесь на относительно небольшом пространстве встречаются ислам, христианство и учение Будды, традиции оседлой и кочевой жизни.

В современной алтайской религиозной традиции имеются два основных направления: шаманизм (или неошаманизм, так как собственно шаманская традиция в советское время оказалась почти прерванной) и языческий бурханизм. Вслед за Б.К. Кнорре назовем второе направление именно так, чтобы отделить его от собственно буддийской интерпретации бурханизма, под которой понимается вполне буддийская картина мира, лишь по-другому названная¹. Язычники-бурханисты чаще называют свою религию *ак жаг* (алт. 'белая вера'), при этом у самих шаманистов имеется, по сути, та же мифология, что и в *ак жаг*. Принципиальная разница в том, что «беловерцы» исключают кровавые жертвоприношения и поклонение Эрлику², а их лидеры избегают термина «шаман» и предпочитают называться *кам* или *jarлык* (алт. 'вестник').

В июле 2012 г. состоялась совместная экспедиция аспирантов РГГУ (Москва) и Практической школы высших исследований (*École pratique des hautes études*, Франция) в Горно-Алтайск, Усть-Канский и Онгудайский р-ны Республики Алтай, где в основном живут алтайцы, относящиеся к группе алтай-кижи³. Цель экспедиции состояла в том, чтобы отыскать в традициях современных алтайцев сюжеты и тексты, зафиксированные в позапрошлом столетии Н.Ф. Катановым, и проследить их развитие и трансформацию в условиях современной культурной неопределенности, поисков национальной идентичности алтайских племен в современном мире. Всего по результатам двухнедельной работы было записано 100 интервью от 43 информантов.

Эпос — душа Алтая

Во время кризиса традиционной культуры и национальной идентичности какой-то жизненной элемент традиции становится стержневым и берет на себя функции других, менее устойчивых. На Алтае таким «спасательным кругом», по нашим наблюдениям, стал эпос. В советское время сохранению традиции способ-

ствовали народные сказители, исполнявшие алтайский эпос⁴, в частности Н.У. Улагашев и А.Г. Калкин. По замечанию Б.К. Кнорре, в периоды относительного идеологического «потепления» их творчество способствовало реактуализации традиционной мифологии, восстанавливало в памяти народа бурханистские и шаманистские практики, предоставляя материал для возрождения народных верований⁵. Те же функции, как нам кажется, эпические тексты выполняют и сегодня (только уже в печатном виде). Книжки хранятся в городских квартирах и деревенских домах, в аилах и районных библиотеках. Люди обращаются к эпическим текстам и как к историческим источникам, и как к своду жизненных правил. Во время нашего разговора с Марией Калкиной собеседница вспоминала и эпические сюжеты, и множество преданий о своем свекре сказителе Алексее Григорьевиче Калкине:

А у Маадай-Кара⁶ этот, как его, Караты-кан, это его, говорит, смерть была, ой, ну да, на звезде Пл... Орион, да? Уч Мыйгак. В середине косули, трое это... косуль — это как звезда Ориона, созвездие, да, Ориона? И вот в середину этот выстрелил, Когудэй-мерген, и оттуда это... А внизу этот телёнок они, он всё... потормошил, она кричала свою мать, и этот Орион спустился, и вот эти Уч мыйгаки спустились, и он выстрелил в середину. Ну, это ламы ему предсказали, он в середину выстрелил и оттуда ящичек, такой маленький сундучок выскочил. И из сундучка там, говорит, яйцо есть, в яйце иголка. И вот эту иголку вот так сломал [показывает: переломил пополам], и всё, Караты-кан. [Это была душа Кара-Кула?] Угу. Душа Кара-Кула. [А Уч Мыйгак — это косули?] Ну. Мыйгак, мыйгак или косули, говорят. Это звезда Ориона. А вот Большая Медведица — это, по алтайскому поверью, это... как сказать... покровительствует... Ну, дедушка (А.Г. Калкин. — К.Р.) говорил, что это у кого... кто у бездетной семьи, тот, говорит, на Ковшик, ну... спрашивает, чтобы потомство было, чтоб дети были, молятся этому, этой звезде [1].

На Алтае существует целый комплекс легенд, повествующих о великих сказителях прошлого и утверждающих их приобщенность к миру духов, их шаманский, провидческий дар. Мария Калкина рассказывала: когда Алексею Григорьевичу Калкину было двадцать с небольшим лет, он однажды оказался в тайге на горе *Тон Кулак* (алт. 'Замёрзшее

ухо') и заснул там, ему явился старичок — дух этой горы — и сказал: топшур (музыкальный инструмент) не бросай, станешь великим сказителем. С тех пор на этом месте большой валун, на котором растёт кедр.

Приверженность эпосу свойственна не только шаманистам:

[Как переводили Библию на алтайский язык? В этом деле принимал участие Торбоков?]⁸ Да, он читал «Алтай баатырлар» в детстве и сказал: моё молоко — это «Алтай баатырлар». И он перевёл [Библию] как «Алтай баатырлар», там все эти слова, да? Как у «Алтай баатырлар» [2].

Споры о духе и душе

Христианизация Алтая — процесс давний, первая миссия Русской православной церкви в этих краях была организована в 1828 г. по инициативе Тобольского архиепископа Евгения (Казанцева). В то же время в Россию потихоньку проникают иные христианские течения. Очевидно, бурный всплеск евангелического движения протестантов на Алтае (Горно-Алтайск, Улаганский р-н) можно отнести к началу 1990-х гг. В это время происходит сильное зарубежное влияние на отечественных пятидесятников и баптистов. Мы побывали в гостях у верующих алтайцев евангелической общины «Река жизни», которая откололась от местного филиала миссии «Новая жизнь», основанной пастором П.Ч. Джонгом в 1991 г. Характерно, что основной причиной формирования отдельной алтайской общины стало желание совершать молитвенные собрания на алтайском, а не на русском языке.

Важным событием для общины стало осуществление перевода Ветхого и Нового Завета на алтайский язык. Первым переводчиком Евангелия стал знаменитый алтайский писатель Михаил Васильевич Чевалков (1836 г.). Затем уже в наше время (в конце 2000 г.) с помощью Российского Библийского общества было решено возобновить начатый 170 лет назад перевод Библии на алтайский. Уже переведена книга Бытия (переводчик С.С. Торбоков), идет работа над переводом Евангелия. «Восстанавливая в правах» Библию на Алтае, люди обращаются к мифологическому сюжету, который был записан собирателями еще в позапрошлом веке⁹.

А что касается Писания, да? Они, у них есть легенда, что были свитки ко-

жанные, ещё коровы, инек (алт. 'корова'. — К.Р.), покушали, и у них не осталось, но были [2].

Важнейшим для алтайцев-христиан стал вопрос, как передать христианские понятия о душе, духе, Боге-Спасителе через традиционную религиозно-мифологическую лексику. О решении этой нелегкой задачи рассказала нам Галина Вуд, христианка, тюрколог, знаток алтайского языка и культуры, всю жизнь прожившая на Алтае:

Ну и приходили алтайцы, говорили, что вот эта терминология *бий* для них неприемлема, потому что имеет значение Эрлик-бий. [В первом неудачном переводе *бий* значило «Господь»?] Да. Это уже, знаешь, 12 лет прошло уже, а теперь сознание меняется, всё же язык меняется, сознание меняется, но в это время для них это была такая ассоциация, что это наоборот: и тот любящий Творец, Спаситель. Эрлик, который хочет поработить всех, не даёт свободу, держит в подземном царстве, фольклорный характер [2].

Кажется, для наших информантов-христиан было очень важно не допустить в библейский перевод традиционной терминологии, семантически связанной с идеей обладания, власти. Неприемлем не только термин *бий* (алт. 'господин', 'барин'), но и ээ (алт. 'хозяин'), так как эти слова — традиционные эпитеты духов шаманского пантеона:

А что касается духов, то на Алтае считаются территориальными: *карданыг*, *тууныг*, такие. А *агару* — это святой, поэтому это другое дело, это не ээзи. Можно сказать про бия ээлер, как ты говорил, это управлять, господствовать над кем-то, ээлер — это тоже похоже слово, ээзи, но это уже глагол будет. Но дело в том, что у Бога к нам другое отношение <...> Мы не куклы на верёвках, он нам дал свободную волю, мы можем выбрать. Поэтому это не подходит для нас [2].

Важно и то, как с использованием алтайских традиционных определений обозначить важные для христианства понятия души и духа. Пытаясь объяснить такое словоупотребление, информанты затрагивают все аспекты традиционных представлений о душе, проявляющиеся в разных ситуациях — в болезни человека, при испуге, в смерти, посмертном состоянии.

[*Агару Тын* — это ясно что...] Дух. Святой Дух. [А что значат слова *кем*, *сүне*?] *Сүне*... угу. *Сүне* — это душа... Вот когда мы занимались рецензией текста

[Евангелия], у нас... Алтайский язык очень богатый. [*Кут* — третье слово.] *Кут? Кудын чыкты*, а-а! У нас где-то около семи слов, означающие душу. Но там есть немножко разница. *Сөстөрдө* (досл. алт. 'в словах'. — К.Р.): *сүне*, *тыны*... *сүнези*, *тыны*, *куды*, *жула*. <...> Когда человек заболевает, *кам* приходит, он говорит: *жулазын аппарат*, в общем, уже у него уже душу взяли. И его просят возвратить, и он делает ритуал, он говорит вот: «Верну *жулазын*». *Сүне* — это уже когда человек умер, они говорят: *сүне анда жарген* — призрак его ходил. Вот этот же человек умер, но мы видели его призрак... [Образ?] Да, образ, призрак, как бы дух его, как бы вот душу его. Вот. В разных контекстах разные слова используются. *Жула* — это уже когда человек ходит, он не умер, он живой, но он странный становится, заболевает. Когда приходит *кам*, *кам* видит, что его душа уходит как, вышла из тела и туда куда-то, в другом месте, он возвращает его. [*А кут? Куды что значит?*] *Куды чыккан* — есть такое выражение, *кудын чыкты* — я так испугался, что у меня, из меня вот дух вышел! <...> Я с Кош-Агачского района, как-то это слово у нас сильно не пользуется. Я просто из языка знаю, что есть такое выражение: *куды чыккан*. Ну это, я думаю, образное выражение, когда человек очень перепугается, до такого состояния доходит, что он... Ну тут уже речь уже о таком духовном страхе. И даже может материально... [нрзб.] Ну тоже это как образное, это тоже означает, а так очень много слов, мы просто удивлялись, насколько богатый у нас язык, красивый. Есть диалекты разные. [По Библии, у человека есть тело, душа, дух. Какое слово употребляют, когда говорят о душе человека?] Душа? Так... Я думаю, контекст нужно смотреть. *Тыны*. *Тын*. [А это разве не Дух — *Агару Тын*? А человеческая душа?] *Тын*, *кижинин тыны* (алт. 'человеческая душа'. — К.Р.). <...> Допустим, мы уже ясно понимаем, о чём речь идёт, потому что мы понимаем, есть душа, а есть дух. Когда человек умирает, они говорят, *кижинин ты...* *кижинин тыны* [нрзб.], *тыны чыкты*. <...> Ну, сложно сразу тебе, голова уже забита [улыбаясь], это надо потихонечку. <...> Не бойтесь того, что может убить ваше тело, но бойтесь того, кто может убить вашу душу, угу, *жула*. Здесь речь идёт... [*жула*] *eje* (алт. 'да'. — К.Р.). Ой, у меня где-то конспекты были, мы там как раз обсуждали это место. *Жула*, *сүнези*, душа вот *жула*. [нрзб.] *жуламын сүүнчизи* — радость моей души. Вот здесь *жула*. [Это откуда? Какой текст?] Матфей, 12-я глава, 18-й стих [3].

Хозяева гор в буддийской, бурханизмской и христианской традиции

Культурное или, если быть точным, религиозное разнообразие Алтая отражается в фольклорных представлениях очень ярко. Первые наши собеседники

— ламы Горно-Алтайского буддийского храма Валерий и Сарымай сразу же провели разграничительную черту между «правильным» буддийским и «неправильным» шаманистским почитанием территориальных духов:

[В.:] Огромные территории под владением [духов] находятся. Поэтому им периодически мы подношения делаем. <...> Язычники тоже делают подношения им, но в буддизме вот эти подношения, как сказать, более в буддизме не делается.

[С.:] Жертвоприношение делается усовершенствованным, что ль, сказать, или как, не знаю. [Надо заколоть животное?] Нет, это же всё нет. В буддизме не делается, жертвоприношение делали шаманы, раньше. [В.] Шаманы, да. [А сейчас не делают?] [С.:] Сейчас не делают. Но есть, наверное, где-то шаманы... [В.:] Ну, делают, но видать-то редко. Я слышал <...> такую глупость, например, делают. Где нельзя делать жертвоприношение, там делают... ну, там проблемы потом возникают. Вот, например, *нагам* жертвоприношение нельзя делать. <...> Ну, это хозяева водной среды. Если им мясное, во... винно-водочные такие подношения делают, продукты, которые... в продуктах присутствует лук, чеснок. <...> Человек подношение делает, чтобы... что-то просит, чтоб у него было хорошо, вместо этого проблемы, наоборот, будут, они проблемы создадут, потому что это, получается, неуважение проявляет тот человек, который делает. Надо поэтому все эти вещи знать [4; 5].

Хозяева гор, горные духи, хозяева местности — традиционно значимые персонажи в мифологии тюрков Южной Сибири — получают новое осмысление в зависимости от того, в контексте какой культуры они находят себе место. Наши собеседники-ламы используют образ хозяина тайги для объяснения одной из буддийских доктрин:

[Может человек встретить хозяина местности?] [В.:] Нет, они могут любой облик принять. [С.:] Вот у нас Белый Старец... алтайцы называют его *Ак-Пырхан*, они видят его на белом коне, в алтайском белом одеянии. <...> [В.:] Они могут принять облик марала, допустим, вот. Иногда... часто принимают они облик этого... орла. [Как можно распознать духа?] Узнать-то, конечно, сложно, поэтому вот в буддизме говорят: не делай никому плохого, даже не помышляй. Потому что есть существа, которые... для которых наш человеческий язык без разницы, всё читаемо. [Мысли читают?] Ну, можно так сказать [4; 5].

Совершенно иное осмысление территориальных духов мы нашли в среде



Топшур знаменитого сказителя Алексея Григорьевича Калкина (дом-музей А.Г. Калкина, с. Ябоган Усть-Канского р-на). Фото К.Е. Розовой



Гриф топшура современного сказителя-христианина Айдына Курманова (Горно-Алтайск) венчает фигурка лошадиной головы, вырезанная из дерева (исполнение эпоса в традиции ассоциируется с ездой на лошади) Фото К.Е. Розовой



Деревянная кадка для квашения традиционного кисломолочного напитка чеген из коровьего молока (с. Ело Онгудайского р-на). Фото К.Е. Розовой



Старинная конструкция для приготовления молочной водки аракы (дом-музей сказителя Табара Чачиякова в с. Ело Онгудайского р-на) Фото К. Жакмо

алтайских евангелистов, которые, по сути, конструируют этиологию духов местности в соответствии с известным библейским сюжетом (Откр. 12: 9)¹⁰. Такую трактовку можно встретить еще в записях позапрошлого века, у В.И. Вербицкого¹¹. Вот как объяснил нам

происхождение и сущность духов местности и хозяев гор Айдын Курманов, христианин и сказитель-кайчы¹²:

...Когда возник бунт на небе, были сброшены ангелы и ещё были поставлены Божьи ангелы. Если это с библейской

точки смотреть, вот эта вся иерархия становится на свой порядок и место. [Сброшенные становятся здесь внизу?] Есть [нрзб.] контролирующие от Бога, есть нищие, которые были сброшены Богом на землю. <...> Они подразделения свои имеют. Вот смотри, у Бога какие:

ангелы, архангелы, херувимы, серафимы, силы, да? Категории... Вот это то же самое, что было сброшено, но противящиеся Богу, на землю упало. <...> И вот они упали — где упали? На землю упали: на гору, на воду, в степь. Имеют они своё господство, территориальное. И они уровень, иерархию свою имеют. И этим распределяются. Они друг с другом точно имеют контакт, общение, и войны происходят между ними [6].

По-другому рассказал нам о духах тайги Эрмен Шуранов, молодой охотник из с. Ело. Он провел четкую границу между миром людей и миром духов:

...На каждой горе свой хозяин, свой дух. Поют там они ночью там, всякое бывает. [Говорят, после встречи с ними человек может красиво петь?] Не знаю, не встречал [смеется]. Лучше не встречать. <...> Ну есть места здесь, где живут духи. Обычно там роща... если нечаянно поставлен... там будешь ночевать, чего только не наслушаешься. Обычно, если не веришь, спишь так всё. Обычно приезжаешь если, устаёшь, хоть там всё... хоть по потолку бегай, без разницы. Они сами по себе, я сам по себе. Нормально, не боишься [7].

Народные игры Эл-ойын: новая мифология

В культуре современных алтайцев есть праздники, связанные, как отмечает Б.К. Кнорре, либо с родовыми, либо с общеалтайскими национальными природными культами, например *Чага-байрам* — новый год по лунному календарю, *Эл-ойын* — общенародные игры с традиционным колоритом, *Лажыл-бур* и *Сары-бур мөрөгүл* — весенние и осенние моления на природе¹³.

Праздник *Эл-ойын* (алт. 'народные игры') проводится в Республике Алтай с 1988 г. Это кочующий праздник, в 2012 г. его устроили неподалеку от с. Ело Онгудайского р-на в урочище Кабайлу-Межелик. На праздник собираются тысячи участников и зрителей со всего Алтая, специально на мероприятия прибывают делегации из Монголии, Тувы, Хакасии, Казахстана, съезжаются алтайцы из всех районов. В рамках праздника проводятся соревнования по борьбе *куреш*, стрельбе из лука, конному и гиревому спорту, поднятию камней, выступают мастера горлового пения и сказители-*кайчы*.

Расспрашивая местных жителей об этом празднике, мы обнаружили целый комплекс связанных с ним мифологических представлений. Так,

по мнению лидера *ак жан* Акая Кинэ (Сергей Кыныев), *Эл-ойын* уходит корнями в алтайскую древность:

Вот тутошний праздник Эл-ойына, он потом в Европу ушёл в виде хolidея, ну там его называют, да? Ну, христианство его маленько в другом свете показало, и люди понимают маленько в другом свете. А на самом деле очень древний праздник, который ушёл с тех времён ещё с Алтая, это праздник благословения неба и земли [8].

Одно и то же событие, по уверениям алтайцев, происходит на каждый *Эл-ойын* — в первый день праздника обязательно льет сильный дождь и бывает гроза (интересно, что в этом году так и случилось — дождь был сильнейший, казалось, сами небеса рушатся на землю). Для жителей с. Ело это недобрый знак недовольства духов-хозяев местной священной горы, *байлу кыр*. Вот что рассказала нам Галина Тюхтенева, на памяти которой проходил первый *Эл-ойын* 1988 г.

У нас священная гора. [Там нельзя, значит, проводить Эл-ойын?] Там нельзя! Вот так-то и вот сделали же! И поэтому ка-аждый год такой дождь! А дождь пря-ямо вот вокруг вот так [показывает — вокруг священной горы у с. Ело] и гроза [говорит тихо, таинственно]. <...> А там, знаешь, а там прямо вокруг этого Эл-ойына, и дождь прямо вот это кругом, кругом идёт. [Как же местные старейшины-алтайцы согласились на проведение праздника там?] Ну, ну ни у кого не спросили, сделали — и всё. А сейчас вот нам людей забирать, и каждый год такая гроза! И так страшно! <...> И у нас в деревне всё кувырком! У всех дерутся, семьи рушатся и, и... [Из-за этого?] Из-за этого. И сказали вот, которые эти, сказители эти так говорили, что здесь в деревне плохо будет из-за этого, что там Эл-ойын, людей собирают [9].

Примечания

¹ Кнорре Б.К. Алтайская народная вера: ревитализация в свете сакральной геополитики // Информационно-аналитический портал «Религия и право» (<http://www.religionip.ru/node/256>).

² Эрлик — персонаж традиционной алтайской мифологии, владыка подземного царства.

³ Алтай-кижи — наименование этнической группы алтайцев, проживающих в бассейне р. Катунь и на западе Республики Алтай.

⁴ В первую очередь имеются в виду тексты, изданные в продолжающейся серии «Алтай баатырлар» («Алтайские богатыри»; Горно-Алтайск, 1948—2009. Т. 1—44).

⁵ Кнорре Б.К. Указ соч.

⁶ «Маадай-Кара» — алтайское героическое сказание, впервые было записано от *кайчы* А.Г. Калкина.

⁷ *Кара-Кула каан* — антагонист героя в эпосе «Маадай-Кара» (Маадай-Кара: Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 263 и сл.; мотив уничтожения его души — с. 353—354).

⁸ См. о переводе Библии далее.

⁹ «Алтайцы утверждают, что у них прежде был язык ойротский и были книги. Большая часть их народа ушла в Саратовские степи — Сарт-айман и унесла с собою книги. У телеутов осталась одна только книга, но и ту, когда она была замочена и разложена для просушки на поленницу, корова съела» (*Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы: Сб. этнографических статей и исследований. М., 1893. С. 43).

¹⁰ Об этом сюжете см. также: Толстой Н.И. Откуда дьяволы разные? // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 246—249.

¹¹ «...Они поклоняются еще солнцу и луне, горам, озерам и рекам, чья жертвами духов их обладателей и хозяев (ээзи) на основании того предания, что при разгроме и свержении Эрлика и его слуг, каждый из них на что упал, тому и хозяин стал, получив силу и право всячески вредить человеку и даже умерщвлять его в своей области» (*Вербицкий В.И.* Указ. соч. С. 137).

¹² *Кайчы* — сказитель эпических произведений (алт. *кай*); совр. — исполнитель горлового пения.

¹³ Кнорре Б.К. Указ соч.

Список информантов

1. Мария Калкина, 58 лет, смотрительница музея А.Г. Калкина; с. Ябоган.
2. Галина Вуд, около 40 лет, научный сотрудник Горно-Алтайского гос. ун-та, эвангелистка; Горно-Алтайск.
3. Чечек (Светлана) Курманова, пенсионерка, род. в Кош-Агаше, эвангелистка; Горно-Алтайск.
4. Валерий, хакас, ок. 40 лет, лама; Горно-Алтайск.
5. Сарымай Урчицаев, ок. 40 лет, родом из с. Кулада, лама, музыкант; Горно-Алтайск.
6. Айдын Курманов, около 40 лет, музыкант, исполнитель кая, эвангелист; Горно-Алтайск.
7. Эрмен Шуранов, род майман, 36 лет, охотник, скотовод; с. Ело.
8. Сергей Кимович Кыныев, ок. 50 лет, алтайский духовный лидер, адепт «белой веры»; урочище Кабайлу-Межелик.
9. Галина Тюхтенева, пенсионерка; с. Ело.

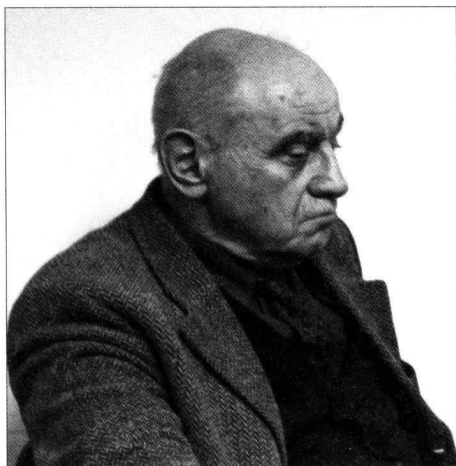
К.Е. РОЗОВА, аспирантка
Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

К 80-летию В.М. ГАЦАКА

Виктор Михайлович Гацак — ученый с мировым именем. По собственному признанию Виктора Михайловича, он «целовал крест» Науке и людям, которые к этой самой Науке питают такую же преданную страсть, как и он сам. Не удивительно, что все, кому посчастливилось общаться и работать с В.М. Гацаком, отзываются о нем как о человеке исключительной порядочности, всегда готовом прийти на помощь, щедро поделиться своими знаниями и опытом. Эти свойства характера юбиляра находятся в несомненной связи с его воспитанием.

Он родился 2 июня 1933 г. в поселке Липканы Хотинского уезда Бессарабии, сначала учился в украинской школе, потом в румынской, а затем в русской, что ему очень пригодилось в дальнейшем. В 1950 г. В.М. Гацак поступил на историко-филологический факультет Кишиневского государственного университета им. В.И. Ленина и после его окончания был направлен в аспирантуру Института мировой литературы им. А.М. Горького. Кандидатскую диссертацию «Молдавские и румынские эпические песни о гайдуках и некоторые вопросы их соотношения с южнославянскими» он писал под руководством двух выдающихся ученых — Д.Е. Михальчи и В.И. Чичерова. Большое влияние на молодого исследователя оказала также Э.В. Померанцева, под руководством которой В.М. Гацак вместе со студентами и аспирантами МГУ записывал народное творчество на Русском Севере. В этой экспедиции в июле 1956 г. Виктор Михайлович встретился со своей будущей супругой — Людмилой Николаевной Гавриловой. По окончании аспирантуры В.М. Гацак работал в секторе фольклора Института языка и литературы АН Молдавской ССР (Кишинев), однако вскоре вернулся в Москву. Семейное счастье, рождение дочери Екатерины, любимая работа стали для Виктора Михайловича благодатной средой, способствовавшей раскрытию его потенциала.

В 1969 г. В.М. Гацак был избран заведующим сектором изучения народно-поэтического творчества (с 1986 г. — Отдел фольклора) ИМЛИ. В 1976 г. защитил докторскую диссертацию по теме «Восточнороманский героический (войницкий) эпос». Живейшее участие В.М. Гацак принимал в создании серии «Фольклор народов СССР» (сейчас эта серия называется «Фольклор народов Европы и Азии»). Ему принадлежит идея много-



томного издания свода «Фольклорные сокровища Московской земли». Виктор Михайлович — один из основателей серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Под его руководством создавались научные сборники серии «Фольклор», книги серии «Международные связи русской фольклористики». Он — член редколлегий журнала «Живая старина». Долгие годы являлся членом редколлегий, а потом и главным редактором журнала «Известия РАН. Серия литературы и языка». Свой вклад В.М. Гацак внес и в отечественную историографию, подготовив к печати неизвестные или малоизвестные работы А.Н. Веселовского, Б.М. Соколова, Н.П. Андреева, Н.П. Карнауховой, Ф.М. Селиванова. Со свойственной ему увлеченностью он занимался изучением народного театра, сказкой, исторической песней. Виктор Михайлович автор более 250 работ. Его труды переведены на английский, японский и другие языки.

Много сил и времени В.М. Гацак посвятил экспедиционным исследованиям в Румынии, Болгарии, Югославии, на Украине и в России (в Алтайском крае). Эпические певцы и их тексты — одна из главных тем в научном творчестве юбиляра. Свои наблюдения над «механизмом» запоминания и воспроизведения сказителями устно-поэтических произведений, эксперименты и опыты составления синоптических таблиц, методы и приемы анализа фольклорных записей от одного и того же сказителя или при передаче текста от сказителя-учителя к сказителю-ученику Виктор Михайлович подробно осветил в фундаментальном труде 1989 г. «Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики». Выводы Гацака привели его к разработке теории «этнопоэтических констант»: сюжетно-повествовательная основа фольклорных текстов устойчива, а на нее свободно накладываются

«композиционно-сюжетные инициативы» и «вербальные импровизусы», то динамично убавляясь, то прибавляясь и не нарушая при этом целостности произведения. В своих последующих исследованиях В.М. Гацак продолжает развивать теорию констант как явления, пронизывающего традиционную культуру во всех ее составляющих.

В последние годы Виктор Михайлович часто рассуждает о многомерном постижении фольклора при помощи мультимедийных и цифровых технологий: «Нас ожидают интересные открытия иных свойств народной традиции, включая ее функции, постоянные трансформации жанровых границ, способы реализации в конкретных исполнительских актах. Подобное фактическое многообразие со временем будет только нарастать, множась в бесчисленных проекциях междисциплинарных наблюдений и обобщений, и, как следствие, изменится сам исследователь. <...> Научное постижение феномена фольклора — это исторически открытый, неостановимый процесс»¹.

Преемственность поколений — особая тема в биографии В.М. Гацака. С нескрываемой радостью Виктор Михайлович любит рассказывать о своих учениках, которых называет «космонавтами». 23 исследователя из разных регионов России, ближнего и дальнего зарубежья под его чутким руководством защитили кандидатские диссертации, 11 — докторские. По его инициативе и под его руководством были организованы «Школа молодого фольклориста», межвузовские симпозиумы, семинары «Искусство собирания и комплексного изучения фольклора». Сочетая научно-образовательную деятельность с дружеской беседой, Виктор Михайлович легко и умело создавал необходимую для будущих ученых творческую атмосферу. Помню, как на сдаче кандидатского минимума он вдруг попросил меня спеть несколько лирических песен и рассказать любимые мною сказки.

Долгия Вам лета, дорогой наш Виктор Михайлович! Низкий Вам поклон!

Примечания

¹ Гацак В.М. Предисловие к Материалам Международной научной конференции (16–18 ноября 2011 г., Москва) // Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора. М., 2012. С. 6–7.

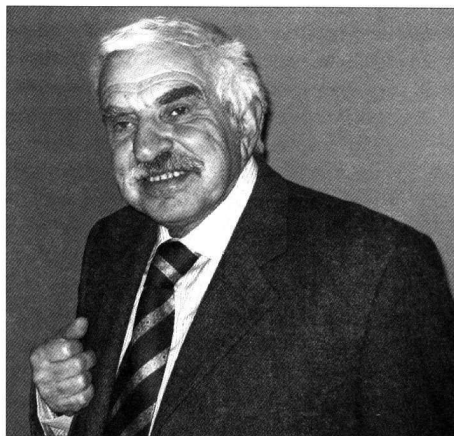
Т.В. ГОВЕНЬКО, канд. филол. наук;
Ин-т мировой литературы РАН
(Москва)

К 70-летию М.А. ЛОБАНОВА

Михаил Александрович Лобанов — яркий, разносторонний исследователь. Получив великолепную академическую музыковедческую школу (в десятилетке при Ленинградской государственной консерватории — у С.Я. Вольфензона, в консерватории — у М.С. Друскина и затем у М.К. Михайлова — в аспирантуре), М.А. после первого курса (1963), как и все тогдашние студенты-композиторы и музыковеды, попал в фольклорную экспедицию. И эти два обстоятельства своеобразно определили его судьбу как исследователя, в сфере интересов которого постоянно присутствуют как профессиональная европейская музыка, так и русский музыкальный фольклор. Исследование стилистики русских народных песен в мелодике А.К. Глазунова (тема кандидатской диссертации, 1975) продолжилось позднее в этномузыковедческих работах, посвященных Ф. Шуберту, И. Стравинскому. У юбиляра есть и работы по «чистому» музыковедению — от небольшой монографии о Г. Вольфе (1989) до брошюры о современном петербургском композиторе Г. Фиртиче (2012). О широте интересов ученого говорят и его филологические работы¹, учебно-методические труды², наконец, многочисленные музыкально-критические выступления: М.А. — многолетний председатель фольклорной секции Союза композиторов Санкт-Петербурга. На заседаниях секции по его инициативе часто проходят дискуссии с композиторами, по-разному использующими в своих сочинениях фольклорный материал.

Но все-таки главное в профессиональной деятельности М.А. — этномузыковедение. Он и до сих пор — неутомимый собиратель, экспедиционный практик (теперь уже со студентами — как профессор Педагогического университета им. А.И. Герцена). В перечне его трудов большую часть составляют многочисленные статьи и внушительные тома публикаций, вышедших под грифом Пушкинского Дома (Института русской литературы РАН), где он работал после окончания консерватории. Эта линия активно продолжается и после перехода М.А. на работу в Российский институт истории искусств³.

Особое место в творческом списке М.А. Лобанова занимает монография «Лесные кличи»⁴. Со свойственной М.А. последовательностью и даже педантичностью он в течение нескольких десятилетий экспедиционной работы искал и фиксировал этот, казалось бы, периферийный для фольклориста материал. Однако постепенно собрался основательный корпус звукозаписей, богатейший этнографический



контекст, обозначился вполне отчетливый ареал существования традиции возгласов, зовов, ауканий — «вокальных мелодий-сигналов» — на смежных территориях Новгородской, Ленинградской, Тверской, Вологодской и Архангельской областей. В монографии фактически открыт для науки в высшей степени своеобразный пласт традиционной музыкальной культуры Северо-Запада России. Привлекая обильный сравнительный материал прежде всего Скандинавии и Балтии, автор предлагает весьма смелую — на грани дерзости — историко-культурную гипотезу. В то же время М.А. проводит блестящие параллели с некоторыми фортепианными произведениями Грига и Шопена, в очередной раз демонстрируя устойчивый интерес к европейской композиторской музыке.

Склонность М.А. к строгой систематизации музыкально-песенного материала, которая проявилась еще в серии его статей, опубликованных в изданиях ИРЛИ в связи с подготовкой Свода русского фольклора, реализовалась позднее в одном из любимых детищ исследователя — систематическом указателе напевов, опубликованных фольклористами в XX в. В 2003 г. вышли три внушительные части, посвященные записям ленинградских фольклористов⁵. В настоящее время эта трудоемкая работа продолжается с привлечением публикаций собирателей из других российских регионов.

М.А. Лобанов находится в непрерывном поиске новых теоретических проблем. Среди многочисленных исследовательских тем отметим, например, следующие: вокальное многоголосие⁶, способы формообразования в народных песнях⁷, источниковедческие аспекты⁸. В настоящее время М.А. — один из искушенных знатоков русского песенного фольклора, эрудит, теоретик. Знакомство с огромным кругом источников — необходимое подкрепление его исследовательской мысли. Мы, коллеги, уже давно привыкли к тому, что М.А. подчас возьмет и ошеломит внезапным поворотом мысли, вновь найденным научным ракурсом, а то и просто дискуссионным нестандартным высказыванием, неожиданной репликой...

Все мы желаем Михаилу Александровичу еще долго сохранять столь свойственные ему остроту взгляда, недюжинную работоспособность и свежесть восприятия.

Примечания

¹ Лобанов М.А. Стих былины. Метрика — Семантика — Генезис. СПб., 2007.

² Лобанов М.А. Этносольфеджио (на материале традиционной песни русской деревни) (+CD). СПб., 1996; переизд. в 2007 г.

³ Назовем важнейшие: Песни и сказки пушкинских мест. Фольклор Горьковской области. Вып. 1 / Изд. подгот. В.И. Еремина, М.А. Лобанов, В.Н. Морохин. Л., 1979. (Памятники русского фольклора); Традиционный фольклор Новгородской области. Песни, причитания / Изд. подгот. В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, М.А. Лобанов. Л., 1979. (Памятники русского фольклора); Посиделки в Новгородской области: Песни, игры. Новгород, 1988 (доп. тираж — 1989); Нижегородская свадьба: Пушкинские места — Нижегородское Поволжье — Ветлужский край / Изд. подгот. М.А. Лобанов, К.Е. Корепова, А.Ф. Некрылова. СПб., 1998. См. также сб. статей и материалов: Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов: Ст. и материалы. [Вып. 1] / Сост. и отв. ред. М.А. Лобанов. СПб., 1996; Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1982—2006 годов: Ст. и материалы. Вып. 2 / Сост. и отв. ред. М.А. Лобанов. СПб., 2009.

⁴ Лобанов М.А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997. В 2000 г. монография защищена в качестве докторской диссертации.

⁵ Лобанов М.А. Русские народные песни в записях ленинградских фольклористов (1927—1991): Музыкально-систематический указатель напевов по их первым публикациям: В 3 ч. Ч. 1: Часть библиографическая; Ч. 2: Нотные примеры; Ч. 3: Часть аналитическая. СПб., 2003.

⁶ Лобанов М.А. Многоголосие русской песенной лирики Пинежья по современным данным // Песенная лирика устной традиции: Научные статьи и публикации. СПб., 1994. С. 232—255.

⁷ Лобанов М.А. Междустрофное импровизационное варьирование в русской народной песне (традиция и обучение) // Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли. Л., 1989. (Фольклор и фольклоризм; Вып. 2). С. 52—79.

⁸ Лобанов М.А. Новочеркасская рукопись. Новое о деятельности А.М. Листопада // Советская музыка. 1983. № 10. С. 85—89; Он же. Нотные записи А.М. Листопада из донской песенной экспедиции (От рукописи к изданию) // Памяти А.М. Листопада: Сб. науч. ст. Ростов-н/Д, 2007. С. 15—31.

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

Облик дьявольский в русском Средневековье

Д.И. Антонов, М.Р. Майзульс. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа. — М.: Индрик, 2011. — 375 с.: ил.

Демонология, как область средневековой схоластики, была не в чести у официальной отечественной науки. Традиционной областью исследования были ведовские процессы, в советский период — атеистическое обличение веры в дьявола и инквизиции; обращение к демонологии как специальному предмету изучения вызывало недоумение. Н.И. Толстой, посвятивший специальные статьи проблемам облика дьяволов и происхождению их видов¹, рассказывал о том недоумении, которое вызывал столь несерьезный предмет у коллег, увлеченных проблемами более «солидными» (инерция такого отношения к сюжету сохраняется — ср. с. 15 рецензируемой книги).

Между тем проблема происхождения и понимания (в том числе визуализации — экстериоризации) зла является фундаментальной проблемой истории культуры. Эта проблема, как отмечают авторы рецензируемой книги уже во Введении (с. 10—11), становится наиболее насущной в периоды культурных кризисов — в эпоху Черной смерти на Западе, а в конце Средневековья и на Западе и на русском Востоке культуру захлестывает волна inferнальных сюжетов и образов. На рубеже тысячелетий отечественная историография пополнилась многочисленными изданиями по демонологии².

Авторы рецензируемой книги, учитывая достижения исторической антропологии (от Э. Маля и Ю. Балтрушайтиса до Ж.К. Шмитта³), хорошо представляют себе (и демонстрируют читателю) все сложности интерпретации сакрального искусства. Христианское искусство, восходящее к античному, должно было преодолевать древнюю традицию эстетического восприятия внешнего мира, чтобы не «сотворить кумира», равно как и дуалистические тенденции, абсолютизирующие зло; тем более опасной была сфера демонического — визуализация зла в иконописи. «Иконоборческие» порывы людей, рассматривающих средневековые изображения и затирающих лица и атрибуты демонических персонажей, рассмотрены в первой главе — «Образ врага» в сакральном искусстве». Древний *эйдолон*, античный образ нагой крылатой души умершего, равно как и канонический образ «темного ангела», морально (и визуально) нейтральных носителей злого начала (смерти), сменяется образом

падшего ангела, монстра, который может приобретать зооморфные черты античных сатиров (не являвшихся носителями зла в античной традиции), вздыбленные волосы горгоны и т.п. (с. 35—52).

Глава вторая — «Бесы, монстры, грешники» — посвящена в основном развитию древнерусской демонологической иконографии, развивающейся на византийской основе. Авторы обнаруживают характерные тенденции в развитии иконографии традиционных образов: фигура Ада, первоначально лишенная демонических черт, все более демонизируется, сближаясь с образом Сатаны (с. 58—63); античный Анд/Гадес, как и библейский Шеол — обители бесчувственных душ — не были юдолью адских мук (и обителью сатаны — недаром в апокрифических текстах Ад стремится избавиться от Сатаны, ср. с. 189). Эйдолоны начинают изображаться висющими вниз головой (напоминая о судьбе падших ангелов), становятся мучителями грешников в аду. Формируется «визуальная иерархия» демонических персонажей; Сатану выделяет среди бесов признак старшинства — борода (реже Люцифер сохраняет черты архангела — убранные волосы, отличающие его от хохлатых бесов, см. с. 90). Характерные иконографические признаки бесов — хохол, вздыбленные волосы — становятся маркером бесовской природы в тех сюжетах, где бесы прикидываются ангелами, соблазняя святых (высокий колпак может прикрывать хохол). Признаком демонической природы змея оказываются химерические черты — крылья, человеческое лицо или руки. Знаки бесовской природы переносятся на иноверцев и еретиков; авторы отмечают характерную для «археологической» иконографии особенность — гребни шлемов римских воинов становятся хохлатыми, указывая на принадлежность их к богоборцам (с. 100—104); впрочем, сама по себе «этнографическая» специфика, определяющая инородцев, — еврейские остроконечные шапки, чалмы, колпаки кочевников сами по себе указывали на иноверие и, стало быть, греховность (ср. с. 112)⁴. Конечно, средневековая иконография не отражала непосредственно исторических и даже книжных реалий: А.В. Чернецов обратил внимание рецензента на то, что в иконографическом сюжете среди «языков», ожидающих Страшного суда (ср. рецензируемую книгу, с. 108), присутствуют белолычие эфиопы (хотя соотнесение их облика с бесовской чернотой характерно для книжности, с. 296—297). Естественно, демоническими иконографическими чертами наделялись грешники: на миниатюре XVIII в. языки пламени над головами грешников напоминают бесовские хохлы (с. 113). Заметим, что на миниатюрах

Лицевого свода XVI в., изображающих казнь «жидовствующих» еретиков, казнимые погружены в пламя, знаменующее их пребывание в геенне: авторы обратили внимание на предшествовавшую казни упорствующих еретиков церемонию «аутодафе» — на берестяных колпаках еретиков была надпись «Се есть сатанино воинство» (с. 125)⁵. Средневековая иконография безусловно повлияла на фольклор Нового времени, иконографический образ беса вполне узнаваем в шишигах, трясовицах и кикиморах русского фольклора (см. с. 125—129).

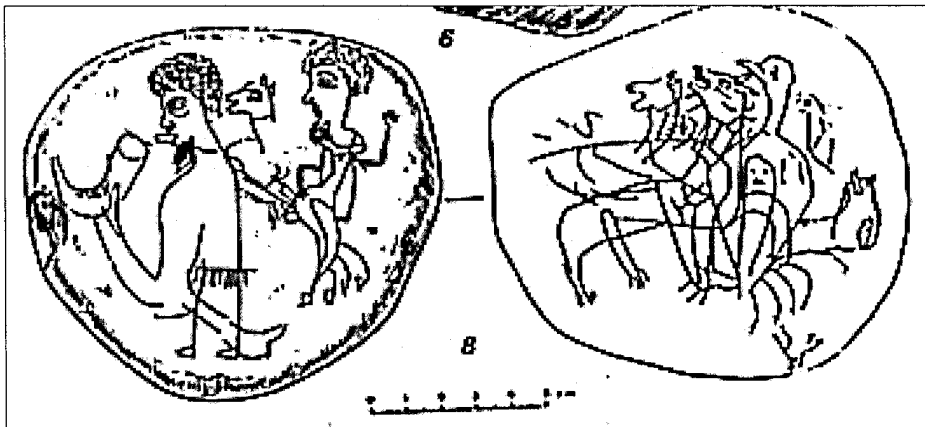
Третья глава посвящена всплеску демонической иконографии в позднее Средневековье (XVI—XVII вв.): бесконечно варьируются химерические черты бесов, непрямолинейно отражая сложность их образов в книжности. Это сближает иконографию нечистой силы с иконографией народов-монстров края ойкумены. Доминирующим иконографическим признаком беса становятся рога (не вытесняющие, впрочем, традиционного хохла). Пестрота тела отличает нечистую силу от «чистых» персонажей. Многоликость дьявола с расположением лиц в области «телесного низа» соотносится с поглощающими способностями ада, его трехликость — с инверсией божественной троичности. Еще один новый признак демоничности — высунутый язык, демонстрирующий противоясность нечисти (им наделяются и образы грешников-сластолюбцев в аду, равно как иконоборцев и евреев — с. 161, 164). Особую каноническую и иконографическую проблему представлял образ Антихриста как воплощения сатаны: он должен был прельстителем человечества и одновременно демонстрировать сатанинские черты. Отсюда иконографическое удвоение образа Антихриста (апокалиптический зверь и царь — с. 182—183), сочетание звериных и человеческих голов у семиглавого Антихриста.

Раздваивается в древнерусской иконографии и образ смерти, анализируемый в той же главе; образ смерти-макабра (мертвеца) развивается по преимуществу под влиянием западноевропейской, но не византийской традиции (с. 199). Воплощение индивидуальной смерти отличается от апокалиптического образа Всадника-Смерти. Под влиянием русской традиции, где смерть женского рода, формируется женский образ смерти, распущенные волосы означают принадлежность смерти к бесовским персонажам (ср. с. 203—204). На миниатюрах, иллюстрирующих Апокалипсис, Всадник-Смерть «сотрудничает» с адом, истребляя человеческий род (с. 210—211). При этом смерть сохраняет догматические функции ангела, разделяющего душу

и тело и безразличного к посмертной судьбе умершего.

Ад в древнерусской иконографии оказывается и локусом (мрачной преисподней, исполненной огня), и персонажем — бородатым гигантом, образ которого унаследован от Византии (и античности) (с. 227). С XV в. формируется иконографический образ красного (огненного) чудовища с разверстой пастью, поглощающей грешников, прибежище сатаны и Антихриста. Образы сатаны и ада сближаются в позднесредневековый период.

Глава четвертая — «"Картины ада" в лицевых сборниках XVII—XVIII вв.» — открывается наблюдениями над традиционной для средневекового христианства коллизией, связанной с посмертной судьбой человека: существует ли надежда для грешников и должны ли они терпеть муки до Страшного суда? Может ли молитва живых облегчить эти муки? Православной иконографии и книжности, не признававшей чистилища, известны, однако, сюжеты спасения молитвой: на миниатюре сборника середины XVIII в. отрок удочкой вытаскивает мать из преисподней, вдоль удилища нанесено начало молитвы «Отче наш» (с. 254—255); мотив напоминает распространенный сюжет уловления сатаны самим Иисусом и в то же время сближается с легендарным сюжетом «Грешная мать (мать св. Петра)» (СУС 804). В целом миниатюры отражают визионерские картины адских мук, условно именуемые «дантовскими сюжетами»: изощренность этих сюжетов характерна и для восточной, и для западной иконографии (в православной иконе эти сюжеты распространяются с XV в.), хотя восточная иконография не достигает той степени систематизации и иерархизации адских мук, которая свойственна Западу (с. 260—261). Образы грешников и еретиков сливаются в русских миниатюрах с образами бесов, поглавцев и т.п., утрачивая Божий «образ и подобие» (с. 263—265). Особую проблему среди разнообразных сюжетов адских мук представляют функции бесов-мучителей, в том числе сатаны как владыки ада: если считать «палаческую» функцию бесов самостоятельной, это придает онтологический статус злу, чего не могли помыслить ученые книжники — сатана и бесы прежде грешников оказались в геенне (ср. с. 273). Бесы включаются в повествовательные сюжеты, где играют служебную роль или демонстрируют победу святости над бесовщиной (с. 275—276). Авторы обращают внимание на малоисследованный пласт демонической иконографии, включающий резьбу владимиرو-суздальских соборов, орнаментальные мотивы,



Ил. 1. Изображения на камне из раскопок в Новгороде (по Е.А. Рыбиной)

передающие образы драконов, и т.п. Заметим, что и здесь очевидно влияние западного — романского искусства (ср. с. 283) и, стало быть, эстетики, которая включала категорию «чудовищного» как необходимый элемент картины мира, призванный подчеркнуть красоту Божьего творения⁶. Более того, именно в демоническом можно усматривать начало искусства и символики, прямо не связанных с сакральными сюжетами; если использовать формулировку авторов, это скорее бестиарий, чем демонология (с. 278): хорошо известно, что в этом символическом контексте лев может оказаться символом Христа или воплощать ад (ср. с. 284).

Авторы прослеживают процесс «снижения» демонических образов в иконографии (и книжности) под воздействием западной традиции, наделение их гротескными (подчеркнутые гениталии, горб и т.п.) и бытовыми чертами в конце средневековой эпохи (с. 298 и сл.). В Заключении («"Образ врага": от Средневековья к Новому времени») авторы обобщают тенденции развития демонических образов в древнерусской традиции, соотнося их с историческими процессами исследуемой эпохи. Естественно при этом, что полного соответствия иконографии историческим фактам нет: в частности, вызывает сомнение утверждение авторов, что в период христианизации тема загробных мук оставалась «на периферии книжности и иконографии» (с. 317). Как раз начало христианизации связано с удивительным иконографическим феноменом, описанным в «Повести временных лет» под 986 г.: философ-грек демонстрирует князю Владимиру запону (тканую икону?) с судищем Господним, изображением адских мук и райского блаженства⁷. Нарастание эсхатологических ожиданий увязывается с противоположной тенденцией в развитии иконографии — наделением нечистой силы чертами комичных персонажей (с. 323 и

сл.). Воздействие «смеховой культуры» на иконографию постоянно интересует авторов — трудно сказать, смешными или пугающими представлялись гротескные образы демонов средневековым зрителям? «Фольклорных» свидетельств того или иного отношения к демоническому от Средневековья практически не сохранилось, за исключением древних новгородских находок, где демоническая иконография воспроизводится «в быту». На плоских камнях (диаметром не более 10 см) из новгородского слоя XI—XII вв. прочерчены, в частности, геральдический «лютый зверь» с одной стороны и зооморфная личина с высунутым языком (напоминающим гениталии) с другой; еще более яркий пример — камень с многоглавым чудовищем (птичьи и звериные головы совмещаются с туловищем) с одной стороны и непропорциональными бородатыми фигурами с другой: одна с высунутым языком тянется к питьевому рогу, другая — химерическая (то ли с птичьим туловом, то ли четырехногая)⁸. Трудно сказать, как использовались в быту эти камни (см. ил. 1).

Более определенно «смеховая культура» выступает в архаической традиции ряжения, обличавшейся как бесовская древнерусскими книжниками, но присутствовавшей и в официальной культуре, как свидетельствуют фрески Святой Софии в Киеве («готские игры»). Поскольку ряжение предполагает условность образа демона или животного, под маской которого скрыт человек, то и календарная традиция, вводящая ряженных в мир людей, предполагает визуализацию и ритуализацию и, стало быть, условность угрозы со стороны иного мира и нечистой силы, которая может быть смешной, а не страшной. И здесь неясно, что важнее — «бестиарий или демонология».

В целом рецензируемая книга представляет собой фундаментальный и проникновенный труд в области визуальной антропологии — пример понимания того,

как конструируются демонологические образы в контексте книжной и народной культуры.

Примечания

¹ См. переиздание: Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 245—279.

² Интерес к демонологической проблематике ознаменован книгой В.П. Даркевича «Народная культура средневековья» (М., 1988). Собственно демонологии посвящен сборник текстов «Демонология эпохи Возрождения» (М., 1996); практически одновременно с рецензируемой книгой вышла монография А.Е. Махова «Средневековый образ между теологией и риторикой» (М., 2011), посвященная по преимуществу проблемам средневековой демонологии.

³ В обширной библиографии не хватает разве что изданных по-русски работ У. Эко по средневековой эстетике.

⁴ Согласно «Повести временных лет», бес, наводящий сон во время молитвы, является в образе поляка (Повесть временных лет. СПб., 1986. С. 82).

⁵ См. миниатюры: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955, вклейка между с. 224—225. Едва ли в этом воспроизведении церемонии «шпанской» инквизиции, на которую прямо ссылались инициаторы действия XVI в., можно усматривать «обыгрывание визуального образа» острокопечных колпаков.

⁶ См.: Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. М., 2003. С. 16, 51, 83. Дело доходит до пародийных образов демонов в маргиналиях на страницах иллюминированных рукописей (что отмечают авторы вслед за В.П. Даркевичем, см. с. 300).

⁷ См. об этом сюжете: Петрухин В.Я. «Русь и все языки»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 162—170.

⁸ Рыбина Е.А. Рисунки средневековых новгородцев (по археологическим материалам) // Историческая археология: традиции и перспективы. М., 1988. С. 15—39. Интересны и выполненные в романской манере синхронные пластины из Пскова: на одной изображен кентавр, на другой — зверь с высунутым языком, см.: Лабутина И.К., Кондратьева О.А. Пластины с изображением кентавра и фантастического животного из раскопок во Пскове // Советская археология. 1975. № 4. С. 224.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Самое полное собрание украинских причитаний

Голосіння / Упоряд. І. Коваль-Фучило; [Наук. ред. Л. Іваннікова]; НАН України, ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. — Київ: ЛОГОС, 2012. — 792 с. + DVD.

До недавнего времени украинская причетная традиция была известна исследователям хуже, чем русская и белорусская. На протяжении XX в. неоднократно выходили антологии русских причитаний¹, в 1986 г. была опубликована представительная коллекция белорусских похоронно-поминальных плачей², а вот украинским причитаниям в этом отношении не повезло: до недавнего времени самым полным собранием украинских обрядовых плачей был сборник «Похоронні голосіння», подготовленный и изданный Иларионом Свенцицким еще в 1912 г. во Львове³. В советское время разрабатывавшийся проект публикации антологии украинских плачей остался нереализованным: в 1991 г. киевский фольклорист Степан Мишанич подготовил сборник причитаний для книжной серии «Українська народна творчість», однако это издание так и не увидело свет. В этих обстоятельствах объемный сборник «Голосіння», составленный Ириной Коваль-Фучило к столетнему юбилею публикации собрания И. Свенцицкого, имеет особую ценность.

Книга «Голосіння» является амбициозной попыткой собрать под одной обложкой все украинские обрядовые причитания, записанные с 1840-х гг. до 2012 г. Сюда вошли все опубликованные украинские плачи (561 текст), обнаруженные исследовательницей, причем значительная часть этих текстов была выверена ею по рукописным оригиналам, хранящимся в архивах. Кроме того, сборник включает 658 причитаний, которые прежде не публиковались: часть из них была обнаружена во время архивных разысканий (всего было обследовано 6 архивов Украины, а также Полесский архив Института славяноведения РАН в Москве), остальные были записаны составителем и ее коллегами в экспедициях последних лет. Таким образом, сборник И. Коваль-Фучило увеличивает количество украинских причитаний, введенных в научный оборот, более чем в два раза. Дополнительную ценность данному изданию придает наличие нотных записей: составитель сборника тщательно воспроизвела все нотные расшифровки, которые прилагались к уже опубликованным причитаниям, а этномузыковед Людмила Ефремова подготовила несколько нотировок к новейшим полевым записям. К

книге прилагается DVD-диск, который содержит аудио- и видеозаписи украинских причитаний, часть из которых зафиксирована в ситуации живого бытования. Таким образом, сборник, подготовленный И. Коваль-Фучило, поражает масштабом работы, проделанной составителем, однако на этом его достоинства не заканчиваются.

Корпус записей причитаний предвзряют краткая заметка «От составителя», где объясняются основные принципы текстологической работы над сборником, а также большая статья И. Коваль-Фучило «Украинские причитания: история собирания и локальные особенности бытования», которая состоит из двух частей. В первой части автор описывает историю собирания украинских причитаний за полтора столетия, выделяя при этом три основных этапа. Первый этап длится с середины XIX в., когда были опубликованы первые записи украинских плачей, до публикации в 1912 г. сборника И. Свенцицкого, который фактически подвел итоги работы собирателей XIX — начала XX в. Второй этап, выделяемый автором статьи, начинается с появления публикаций плачей, возникших под влиянием сборника И. Свенцицкого, а заканчивается в середине 1960-х гг., когда причитания начинают записывать на магнитофон, а не фиксировать от руки. Для третьего этапа, который продолжается до настоящего времени, характерно использование звукозаписывающей аппаратуры при фиксации причитаний, а позднее и видеофиксация их исполнения.

Подробно разбирая каждый из этапов, И. Коваль-Фучило дает краткую характеристику всех основных публикаций и архивных коллекций украинских причитаний, особое внимание уделяя личностям собирателей. Очень удобно, что, характеризуя ту или иную коллекцию записей, автор статьи всегда указывает порядковые номера соответствующих текстов в сборнике; таким образом, читатель, познакомившись с историей фиксации и кратким описанием очередной коллекции причитаний, имеет возможность быстро найти и посмотреть сами записи.

В случае, когда у составителя была возможность просмотреть рукописные оригиналы опубликованных текстов, читателю предлагается краткий текстологический анализ основных расхождений между исходной записью и публикацией. Так, например, выясняется, что И. Свенцицкий вносил серьезные редакторские исправления в тексты причитаний: с одной стороны, он упрощал очень точные фонетические записи причитаний, выполненные В. Гнатюком; с другой

Работа написана в рамках программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (проект «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции»)

стороны, унифицировал и «украинизировал» записи других авторов, порой внося абсолютно немотивированные исправления, грешащие против этнографической правды. Таким образом, даже тексты из классических публикаций украинских причитаний И. Коваль-Фучило публикует в более точном виде с обстоятельными текстологическими комментариями.

Вторая часть вступительной статьи имеет большое теоретическое значение, в ней автор ставит ряд вопросов о классификации записей причитаний. Учитывая, что причитания являются импровизационным жанром, а их тексты зависят от обстоятельств исполнения, И. Коваль-Фучило предлагает разделить все имеющиеся записи обрядовых плачей на две группы: причитания, исполненные по просьбе собирателей, и плачи, которые записываются «в естественном бытовании», т.е. во время похорон или поминок (автор называет их «живыми причитаниями»). В свою очередь, причитания первой категории делятся еще на три подтипа. В первый подтип попадают плачи, в которых объект голошения неизвестен; обычно это короткие тексты, полученные в ответ на вопрос собирателя «Как у вас голосят?»; к ним же примыкают тексты, полученные в ответ на вопросы «А как голосят по матери? А как голосят по ребенку? А как оплакивают мужа?»; во всех этих случаях информант обычно конструирует текст из тех устойчивых мотивов, которые наиболее характерны для данной локальной традиции. Ко второму подтипу автор относит плачи, полученные в ответ на вопрос типа «Как вы голосили по своему мужу?»; в этих текстах обычно появляются мотивы, звучавшие во время оплакивания на похоронах, поэтому они близки к «живым причитаниям». Третий подтип причитаний, исполненных по просьбе собирателя, включает в себя отрывки из чужих плачей, которые информанту доводилось слышать на похоронах; в подобных случаях информант часто комментирует исполняемые фрагменты причитаний, рассказывает собирателю об их обрядовом контексте.

Отличительными чертами «живых причитаний» И. Коваль-Фучило считает обращение к конкретному покойнику, что подразумевает повышенную эмоциональность голошения, наличие в плаче эпической части, повествующей о жизни адресата причитания, а в тексте — комментариев собирателя, описывающего, в какой момент обряда звучит данный плач. Действительно, для большинства плачей, записанных в условиях живого бытования, подобные особенности характерны, однако можно предположить, что некоторые причитания, исполненные

по просьбе собирателя, также могут отвечать перечисленным критериям. Самым показательным примером тут будут плачи знаменитой вопленицы И. Федосовой из сборника Е.В. Барсова, где есть и обращение к конкретному покойнику, и повышенная эмоциональность текста, и указание на действия плакальщицы во время обряда, и развернутое описание обстоятельств жизни и смерти оплакиваемого, однако общеизвестно, что все эти тексты были записаны не в живом бытовании, а во время общения с собирателем. В связи с этим можно поставить под сомнение отнесение составителем отдельных плачей сборника к «живым причитаниям». Например, один из плачей (№ 1049), записанных в начале 1910-х гг. собирателем Иваном Волошинским, И. Коваль-Фучило относит к «живым» только на том основании, что он обладает высокой эмоциональностью, а сам текст предваряет пометка собирателя «В хате». Еще менее убедительным кажется отнесение к «живым причитаниям» плача по мужу (№ 240), записанного в начале XX в. в Херсонской губ. Дмитрием Яворницким. Судя по всему, основанием для этого стал комментарий к части текста «Пришли на кладбище и плачут», позволяющий предположить, что собиратель лично наблюдал процесс оплакивания. В то же время к другим плачам данного собирателя есть похожие комментарии, которые, возможно, являются репликами информанта. Удивительно и то, что Д. Яворницкий, обычно точно указывающий имена информантов, в данном случае пишет, что плач записан от группы «молодых женщин», хотя плач исполняется от первого лица и обращен к мужу-моряку. От этой же группы женщин Д. Яворницким был записан и другой плач по мужу (№ 239), который составитель сборника не относит к «живым причитаниям». Если исключить абсолютно неправдоподобный вариант хорошего исполнения причитания, то остаются два возможных объяснения: либо Д. Яворницкий записывал плачи на кладбище в поминальный день от различных женщин, которые ходили по могилам одной группой (в этом случае оба причитания являются «живыми»), либо он встречался с компанией молодых украинок, которые вспоминали и исполняли причитания по его просьбе (в этом случае оба текста нельзя назвать «живыми»). Таким образом, хотя сама идея классификации плачей, предложенная И. Коваль-Фучило, является новаторской и крайне продуктивной, распределение текстов по указанным категориям могло бы быть более осторожным.

В статье ставится вопрос и о том, по какому принципу располагать тексты

причитаний в сборнике. В украинской фольклористике до недавнего времени было принято классифицировать тексты по объекту оплакивания (т.е. выделялись такие разделы, как «Плачи по матери», «Плачи по мужу», «Плачи по сыну» и т.д.). И. Коваль-Фучило ставит под сомнение оправданность такого подхода, справедливо отмечая, что, к примеру, причитания по матери, записанные на Полтавщине, имеют больше общего с причитаниями по отцу, зафиксированными в том же регионе, нежели с причитаниями по матери, собранными на Львовщине. По этой причине в своем сборнике она классифицирует причитания по географическому принципу, выделяя четыре основных вида украинской причетной традиции: поднепровскую, полесскую, бойковско-опольскую и гуцульско-подольскую. В статье обозначены географические границы этих культурных зон и подробно описаны наиболее типичные мотивы причитаний из каждой традиции. Так, например, для поднепровских причитаний характерен мотив невозможности передать умершему гостинец, для полесской плачевой традиции типично представление о том, что покойник может показаться живым в виде птицы, в бойковско-опольских причитаниях большое значение имеет сетование по поводу того, как много умерший работал ради своих близких, а в гуцульско-подольских плачах часто встречается описание будущей несчастной жизни сирот и т.д. Кроме того, на территории Поднепровья с середины XIX в. по настоящее время широко бытуют пародийные причитания (например, шуточный плач по теще), которые почти не встречаются на других территориях, а для гуцульско-подольской традиции характерен такой архаичный элемент похоронного ритуала, как непристойные (*сори́мицьки*) причитания.

Следуя принципам классификации, заявленным во вступительной статье, И. Коваль-Фучило делит весь корпус собранных текстов плачей на четыре раздела по культурным зонам. Внутри каждого раздела тексты сгруппированы по собирательским коллекциям, которые расставлены в хронологическом порядке, причем в заглавии коллекции указываются собиратель, время и место записи (например, «Записи Сергея Брайловского в Черниговской губ., 1883—1884 гг.»), что позволяет легко ориентироваться в большом корпусе текстов по оглавлению. Внутри коллекции тексты обычно отсортированы так, что записи, сделанные от одного информанта, располагаются рядом, что удобно для изучения индивидуальной вариативности в творчестве

отдельных воплений. Чтобы те, кто интересуется причитаниями отдельных типов (например, плачами по мужу или пародийными причитаниями), легко могли найти по оглавлению нужный материал, составитель присвоила каждому тексту название по единой схеме: обязательно указывается объект оплакивания («Причитание по матери», «Причитание по брату» и т.п.), в случае же, если это не похоронно-поминальное причитание, то дополнительно указывается его тип («Рекрутское причитание по мужу», «Окказиональное причитание при прощании с собирателем-фольклористом» и т.п.). Подобный принцип наименования текстов действительно очень удобен для практического использования, однако можно пожалеть, что составитель в этой классификации не разделяет похоронные и поминальные причитания, которые, как правило, имеют довольно существенные различия и по прагматике, и по поэтике⁴.

Все причитания в сборнике имеют сквозную нумерацию (общее число — 1219 текстов), при этом публикация каждого причитания включает не только сам текст плача, но и комментарии собирателя или информанта к нему, которые даются курсивом. Новаторство И. Коваль-Фучило как составителя сборника особенно заметно при публикации тех записей, где она сама выступала в роли собирателя. Здесь она не только сохраняет замечания информанта, сопровождающие исполнение причитания, но и приводит свои вопросы, представляя общение с плакальщицей как полноценный диалог, так что читатель может понять механизм собирательской работы, оценить мастерство и такт интервьюера. Многочисленные записи причитаний, сделанные в конце 1990-х — начале 2010-х гг. составителем во всех остальных регионах Украины, дают читателю полное представление о современном состоянии украинской плачевой традиции. В качестве небольшого технического замечания можно отметить, что составитель не совсем удачно выбрал форму представления диалога собирателя и информанта в книге: и вопросы первого, и комментарии второго даны курсивом, каждая реплика начинается с новой строки и предворяется знаком «тире». Однако не всегда понятно, какую фразу говорит собиратель, а какую — информант, а в одном тексте (№ 767) в беседе принимают участие сразу два информанта, так что понять, кому из них принадлежит какая реплика (и кто из них в итоге исполняет причитание), просто невозможно. Хотя таких сложных случаев в сборнике совсем мало, иная система графического оформ-

ления реплик собирателей и информантов могла бы полностью решить эту проблему.

К каждому опубликованному тексту составитель дает подробную атрибуцию (имя собирателя, биографические данные исполнителя, место и время записи), сведения о предыдущих публикациях и републикациях, информацию о месте архивного хранения, а также текстологические и научные комментарии, некоторые из которых столь подробны, что могли бы стать основой для отдельных научных работ. И. Коваль-Фучило внимательно сверяет публикации причитаний с рукописными оригиналами, описывая и анализируя все расхождения; комментирует непонятные места в тексте плачей и пометки в записях собирателей; указывает близкие мотивы в других жанрах украинского фольклора; проясняет этнографический контекст исполнения причитаний по другим материалам собирателя. Таким образом, обстоятельные научные комментарии следует признать одним из бесспорных достоинств сборника.

Как и любое серьезное научное издание, книга содержит развернутый справочный аппарат. Наиболее ценной его частью является сводная таблица записей по коллекциям, которая содержит следующую информацию: место и время записи, имя собирателя, количество текстов в коллекции и краткие примечания, характеризующие коллекцию: указывается тип записи (живое бытование; исполнение по просьбе собирателя; самозапись), тип причитаний (рекрутские; окказиональные; пародийные; непристойные), а также указывается наличие нот. В целом таблица очень полезна и удобна для использования, хотя можно заметить некоторую непоследовательность в заполнении раздела, где характеризуются коллекции: так, не всегда указывается тип записи, а наиболее распространенные похоронно-поминальные причитания и вовсе оказываются фигурой умолчания, которые везде подразумеваются, но нигде не указаны. Возможно, что для дополнительного удобства читателей стоило бы сделать и отдельный указатель записей, содержащих ноты, так как в сводной таблице указаны лишь коллекции, где есть нотировки, а точное их количество и расположение остается неизвестным.

За сводной таблицей следует очень полезный раздел с информацией о собирателях украинских причитаний, где очень кратко дается их биография (годы жизни, основные достижения), а также указывается, где и когда они записывали плачи. В некоторых случаях составитель дает библиографические ссылки на новейшие работы, где можно найти дополнительную информацию о жизни и научной деятель-

ности собирателя. Сборник мог бы украсить и указатель информантов, который бы позволил оценить количество записей (в том числе повторных), сделанных от отдельных воплений; впрочем, эту функцию в значительной степени выполняет сводный именной указатель, включающий имена и фамилии всех людей, упомянутых в книге. Наконец, издание содержит замечательный географический указатель в виде таблицы, который позволяет представить, сколько причитаний было записано в различных районах и областях (так, например, выясняется, что в Винницкой обл. было записано 139 плачей, а в Одесской — всего 2) и быстро найти нужные тексты по их номеру.

Подводя итог, можно сказать, что книга «Голосіння», подготовленная И. Коваль-Фучило, является практически образцовым сборником причитаний, максимально полно представляющим украинскую причетную традицию во всем ее многообразии. Следует отметить, что данный сборник является подлинно новаторским и по принципу систематизации материала, и по уровню текстологического и научного анализа. И. Коваль-Фучило проявила себя и как блестящий собиратель, и как исследователь украинских причитаний. Хочется надеяться, что за этим изданием последует большая монография по данной теме, где все научные находки и открытия, разбросанные по сборнику, будут собраны воедино. Остается лишь традиционно пожалеть, что такая ценная книга имеет весьма скромный тираж (300 экземпляров). С другой стороны, можно порадоваться, что те, кто интересуется украинскими причитаниями и кому все же посчастливилось достать эту книгу, смогут найти почти всю интересующую их информацию под одной обложкой.

Примечания

¹ Русские плачи (причитания). Л., 1937; Причитания. Л., 1960; Обрядовая поэзия. Причитания. М., 2000 и др.

² Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мінск, 1986.

³ Свенціцький І. Похоронні голосіння. Львів, 1912. (Етнографічний збірник. Т. 31).

⁴ Подробнее см.: Алексеевский М.Д. Проблема классификации похоронно-поминальных причитаний // Проблемы классификации, типологии и систематизации в этнографической науке. Материалы Пятых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2006. С. 129—132.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ,
канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Мифологизированное лесное пространство в севернорусских быличках

Н.А. Криничная. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии / Русский Фонд Содействия Образованию и Науке (Ун-т Дмитрия Пожарского). — М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2011. — 623 с.

Новая книга Н.А. Криничной привлекает внимание весьма необычным ракурсом рассмотрения севернорусской мифологической прозы. Она посвящена не традиционным образам народной демонологии (черту, лешему, водяному и др.), а малоизученному явлению мифологизации природных локусов и ландшафтных объектов, нашедшему отражение в жанре суеверных рассказов. Автор стремится показать, что в рассказах о встрече человека с иномирными существами «каждая из изображаемых частей пространства, обретая в мифологическом восприятии свою устойчивую символику, предопределяет начало, течение и исход коллизии» (с. 5) и что в основе этой символики лежат древнейшие ментальные архетипы, которые проявляются («пульсируют») в современных фольклорных текстах. Более того, само место действия или ландшафтный объект, по мнению исследователя, может выступать в роли своеобразного мифологического персонажа либо в качестве некоторой субстантивированной сущности, с которой людям приходится сталкиваться во внешнем пространстве.

Книга включает пространное вступительное исследование автора; корпус быличек и поверий (всего 507 текстов), большая часть которых отобрана из собрания фольклорных записей Архива Карельского научного центра РАН; комментарии автора к публикуемым текстам; специальные указатели (топосов, мифологических персонажей, собирателей фольклорного материала, информантов); словарь диалектных слов; список источников. Многие тексты публикуются впервые. Они были записаны в 1930—1990-е гг. в Карелии, Архангельской, Мурманской, Вологодской областях. Кроме этих записей, в издание включены некоторые публикации из олонечской периодики, а также из старых изданий фольклорных сборников. И исследовательская часть книги, и сами тексты мифологической прозы распределены по рубрикам, соответствующим природным локусам: дерево, лес, гора, болото, река, поляна, дорога, «такое место».

Говоря об этих пространственных элементах, автор отмечает, что для севернорусской традиционной культуры характерно особое восприятие леса как обобщенного символа всего «чужого» мира, противопоставленного обжитому локусу, принадлежащему людям. Все другие участки ландшафта (болото, гора, поляна, водные источники) мыслятся как части широко понимаемого лесного пространства, поэтому наиболее популярным персонажем в нарративах оказывается леший, а не водяные, болотные, горные, полевые духи-«хозяева». Так, согласно данным включенного в книгу «Указателя мифологических персонажей», водяной упоминается лишь в двух текстах, кикимора — в одном, кудельница — в двух, полевой — в двух, шишко — в трех, покойник — в восьми рассказах; несколько чаще упоминаются «знающие» люди (ведьма, колдун, знахарь). В абсолютном большинстве текстов фигурируют всего два персонажа; это по-разному именуемые леший (*лес, лес праведный, лесной, лесовик, лесовой, лесовой хозяин, лешак, лёший, мужик длинный, долгий* и др.) и черт (*бес, враг, вражонок, дьявол, кривой, лембой, сатана, цорт, цёрт, чертий* и др.). Оба часто являются в виде человека, животного, вихря, дерева, куста, пня и т.п. Если мифологический персонаж в рассказе прямо не идентифицирован самим информантом, то в «Указателе» он дается в кавычках — и это очень правильный способ обозначения: «дяденька», «лесничий», «кум», «сосед», «отец», «брат», «цыган», «человек», «птица», «заяц», «сова» и т.п. Не вполне традиционным для структуры подобных указателей является то, что в список мифических существ автор включает ряд так называемых персонажей, имеющих зооморфный или фитоморфный облик: лес, дерево, пеня, куст, береза, сосна, ель, ольха, «лип-дерево», зайчиha, ворона и т.п. Причем подразумевается, что это не форма оборотничества демона (черта, лешего), а некое отдельное мифическое существо.

Действительно, в книгу включены некоторые уникальные тексты, в которых в качестве мифологического персонажа выступают деревья. Таковы, например, два рассказа на общеизвестный сказочный сюжет о «золотой рыбке»: береза (вариант: «лип-дерево») просит человека не рубить ее и за это готова выполнять все новые и новые требования жены лесоруба — обеспечивает семью мукой, дровами, деньгами; а на просьбу привередливой старухи сделать так, чтобы их с мужем все люди боялись, дерево отвечает тем, что превращает обоих супругов в медведей (№ 2—3). Или быличка о том, как елки бегут следом за путником, пугают его, кричат ему вслед и т.п. (№ 1); или еще один рассказ о «сосне-хозяйке», разрешившей ночью путнику переночевать

под ее кроной (№ 9). Однако во многих других случаях персонажный статус дерева (обозначенный в комментариях формулировкой «мифическое существо показывается в фитоморфном облике») не столь очевиден. К числу таких фитоморфных «мифических существ» автор относит, например, пеня в рассказе о заблудившихся людях, которые, блуждая по кругу в лесу, трижды выходят к одному и тому же пню (№ 48). В одном из поверий о «приношениях лешему» ради сохранности сельского стада используется выражение: «кака береза на тебя глянет — под [нее] положи яйцо» (№ 18); это дает повод автору рассматривать березу как «мифическое существо, показывающееся в фитоморфном облике» (с. 487). Между тем словосочетание *глядит на тебя* может пониматься и как *глядится тебе*, т.е. бросится в глаза. В таком случае степень мифологизации березы (до уровня «мифического существа»), по-моему, несколько преувеличена. Согласно «Указателю мифологических персонажей», такие фитоморфные образы фигурируют примерно в 28—30 текстах, и в большинстве случаев речь идет скорее о разной степени персонификации растительных объектов, чем об их персонажном статусе.

Вместе с тем нельзя не согласиться с автором, что в мифологизированных образах лесных растений отражаются древние представления об одухотворенных деревьях, которые являютсяместищем неких мифических существ: душ людей (живых или умерших), предков либо неких древесных духов, способных карать нарушителей запретов и опекать тех, кто соблюдает правила поведения в лесном пространстве. На основе этих архаических верований в мифологической прозе формируются почти нерасчленимые образы «дерева-человека», «дерева-лешего» и дерева — жилища сверхъестественного существа. Очень интересно проанализировано в книге явление мифологизации леса, который в севернорусских быличках имеет свои особые «топограммы». Например, по-разному оцениваются различные участки леса: ближнего, «исхоженного», хорошо освоенного человеком и дальнего, неизвестного, чужого. Первый из них определяется в рассказах как «наша», «эта», «домашняя», «правая» сторона, а второй — как «другая», «не тая», «обратная», «левая». Часто граница между тем и другим участком проходит, как считалось, по реке, ручью, по дороге, оврагу. Дальний лес наделяется эпитетами: темный, мрачный, густой, дикий, дремучий, непроходимый, с необычно высокими, старыми деревьями. Он осмысливается как пограничная зона между мирами и вход в иной мир. Лес, по словам автора, предстает в севернорусской мифологической прозе как обобщенный образ антимира;

в нем «локализируются умершие, и в первую очередь предки, образы которых в фольклорно-мифологической традиции оказались совмещенными с образами духов-«хозяев» леса» (с. 64).

Все прочие ландшафтные объекты (гора, болото, река, остров, поле) по сравнению с лесом играют в мифологической прозе не столь заметную роль. В «Указателе топосов» по-разному именуемый лес (*лес, бор, березник, ельник, осинник, сосняк, олешиник, перелесок, бурелом, залесье, красное, черное, чаща, тайга* и др.) выступает в качестве основного места действия почти в 300 текстах, а остальные топосы (вместе взятые) — в двукратно меньшем числе быличек. К тому же практически все эти ландшафтные объекты так или иначе связаны с лесом. Например, в некоторых текстах отмечается соотнесенность горы (скалы, холма, возвышенности) с лесной растительностью, что подтверждается и двойственным значением сев.-рус. диал. лексемы *варак*: 1. 'Небольшая гора, сопка' и 2. 'Лес на горе'. Как вершина горы, так и ее подножье воспринимаются как опасное место, где постоянно «чудится» и где появляется леший. В суевежных рассказах за возвышенными участками леса закреплена функция топографических координат, служащих человеку для ориентации в однообразном лесном мире. Эта же функция присуща и болотистым участкам, водным источниками, полянам. Все эти природные объекты характеризуются особой медиативной ролью как пограничное пространство между верхним и нижним лесом, между зыбкой и твердой почвой, между заросшими и открытыми участками суши.

И, конечно, знаковый статус отвоеванного у природы пространства приобретают в этой системе координат возделанные людьми и используемые в хозяйственных целях такие участки леса, как покосы, пастбища, пашни, подсеки, вырубки, поляны, которые также служат надежными ориентирами для заблудившегося в лесу человека. Вместе с тем для людей, работающих на этих (удаленных от села) землях, это одновременно и та сфера, в которой постоянно происходят контакты с чертом и лешим, а также с некоторыми женскими мифическими существами — с «бабой в красном или синем сарафане», «кудельницей», «высокой старухой» или с «длинноволосой женщиной» и др.

Специальная рубрика в книге посвящена мифическому топосу, условно называемому «такое место», «тое место», в которое попадают заблудившиеся люди и не могут из него выйти, ходят по кругу. В этом месте всегда «чудится», «пугает», появляются призраки; лишь тому, кто смог прибегнуть к специальным магическим

приемам (например, вывернуть одежду наизнанку), удается вырваться из этого «запредельного» локуса.

Локусом, прямо противопоставленным лесу, является в мифологических рассказах домашнее пространство (село, двор, ближайшие огороды, дом), а в роли связующего звена между тем и другим выступает дорога. Дороги и лесные тропы осмысливаются в рассказах как частично освоенное пространство и как сквозные нити, соединяющие разные участки ближнего и дальнего леса. Поскольку большинство опубликованных быличек посвящено заблудившимся людям, мотив потерянной дороги оказывается наиболее частотным. В «Указателе топосов» дорога/тропа по числу упоминаний (в 240 текстах) сближается с лесом. По наблюдениям исследователя, каждому из типовых происшествий на дороге предпослан свой особый знак-символ: опасными точками пути, например, считаются стыки двух дорог, перекрестки, развилки, середина определенного участка тропы, близость к дороге старых деревьев, завалы на пути и т.п. Факт «исчезновения дороги» часто становится основной сюжетной завязкой рассказа. По народным представлениям, человек сбивается с дороги не сам по себе, его «уводит» с правильного пути некое мифическое существо. По-разному оценивается в быличках позиция встреченного человеком или преследующего его демонологического персонажа: показываясь впереди, тот старается заманить людей вглубь леса, на бездорожье; занимающий позицию позади путника «нечистый» обычно лишь пугает (прежде всего такого человека, который ведет себя в лесу неправильно), идет следом за ним, а затем исчезает.

Таким образом, в исследовании Н.А. Криничной представлены своеобразные «портреты» наиболее значимых мифологизированных участков природного пространства, которые выступают в текстах быличек не просто как общий фон происходящих событий, а в какой-то мере и как активно действующие одухотворенные сверхъестественные силы. Однако надо признать, что вполне логичная для исследовательской части книги система представления материала по «локативным» разделам в части публикации самих текстов создает для составителя вполне очевидные трудности. Во-первых, в одном и том же рассказе обычно представлен целый ряд (либо даже весь перечень) этих локусов: человек идет в лес, собирает ягоды в болотистой местности, теряет дорогу, бродит в незнакомых местах, минуя гору, поляну, выходит к реке и находит путь домой. Включение таких текстов в ту или иную «локативную» рубрику выглядит достаточно случайным и произвольным. Типичным с этой точки зрения является

текст № 416 (в разделе «Поляна, пожня, нива»), в котором изображаются все этапы пути героя повествования: река, берег, луг, лес, горы, болото, дорога, деревня. Таких рассказов, включающих самые разные ландшафтные объекты, но попавших в строго определенную рубрику, среди опубликованных текстов множество. Во-вторых, подобный принцип систематизации текстов вынуждает составителя разносить по разным рубрикам варианты быличек с одним и тем же сюжетом, если в них фигурируют разные природные локусы. Между тем в ряде случаев сам материал этому сопротивляется. Так, естественное стремление сгруппировать в одном месте близкие по сюжету тексты (независимо от их локативных параметров) приводит к тому, что в рубрику «Поляна, пожня, нива» попадает группа быличек (№ 376, 378, 379), в которых нет указаний на этот локус, но которые составляют единый цикл рассказов с мотивом «первое слово» («чтобы избавиться от приставшего лешего, человек должен произнести первое сказанное им слово, с которого начался их диалог»). Это же относится к циклу быличек с мотивом «женщина ходила к лешему/черту бабить новорожденного», попавших в раздел «Лес» (№ 177—182), где в трех текстах из шести нет упоминаний о лесе.

При всем том важно отметить, что предложенный в книге принцип описания мифологических рассказов в зависимости от особенностей их локативных характеристик позволяет обнаружить во всем многообразии опубликованных текстов некое смысловое единство, основанное на концептуальном противопоставлении «своего», «близкого», домашнего и «чужого», «отдаленного» природного пространства. Становится очевидным, что перед нами не случайная выборка разрозненных по тематике быличек, а объединенный общим содержательным стержнем корпус текстов, в основе которого лежат представления о природном пространстве как о множестве конкретных одухотворенных топосов, перед которыми люди испытывают и чувство страха, и стремление освоить эти участки соседствующего с ними опасного мира, и намерение наладить взаимовыгодные контакты с мифическими «хозяевами» этих мест. Именно это смысловое ядро наглядно реализуется в сюжетах о людях, заблудившихся в лесу, потерявших дорогу, попавших во власть лешего, который «водит» путников по бездорожью. Почти каждый второй текст из общего числа включенных в книгу быличек посвящен этой теме.

Автор рецензируемого труда склонен трактовать мотив «мифическое существо похищает человека, удерживая его некоторое время в лесу» как реминисценцию древнего обряда инициации, целью

которого было ритуальное оформление наиболее значимых этапов жизненного цикла каждого индивидуума, связанных с переходами: от детства к отрочеству, от состояния безбрачия к браку, от зрелости к старости и т.п. «Этот переход от одного статуса к другому, — пишет Н.А. Криничная, — интерпретируется как утрата дороги и нахождение ее» (с. 154). В соответствии с этой гипотезой, в мифологических рассказах должны были бы похищаться преимущественно такие категории людей, которые пребывают в особом лиминальном состоянии (дети, молодежь предбрачного возраста, глубокие старики). Однако нельзя не заметить, что в опубликованных текстах среди заблудившихся людей фигурируют все без исключения половозрастные категории: маленькие дети, подростки, группа девушек, группа парней, вместе девушки и парни, взрослые люди (чаще всего зрелые женщины, бабы, поскольку хождение за грибами и ягодами — это по преимуществу их занятие); мужики, в том числе подвыпившие; оба супруга, отдельно муж или жена, старики и старухи, «брат и невестка», «мать и дочь», «отец и сын», «два мужика с женами», разнополая группа взрослых («люди семейные») и т.п. Кроме того, объектами похищения и удерживания в лесу часто оказываются домашние животные, которые точно так же попадают во власть лешего и не могут найти дорогу домой, а это едва ли может быть связано с обрядами инициации. Причиной «блужданий», как это следует из содержания опубликованных быличек, чаще всего служит неправильное поведение самих людей: проклятия родственников в адрес тех, кто отправляется в путь; неосторожное «похвальное слово» самого путника («недолго схожу», «скоро приду», «вслепки найду дорогу»); выход в дорогу в неподходящее время; несоблюдение ряда запретов, предписанных для пребывающих в лесу, и т.п. И именно в зависимости от правильного или неправильного поведения человека, оказавшегося в «чужом» пространстве, мифологический персонаж обнаруживает свои карательные или патронажные функции.

Вместе с тем в книге убедительно показано, что любой участок дикого природного пространства осмысливается в мифологической прозе как пограничная зона между земным и потусторонним мирами и что именно в этих медиативных точках осуществляются контакты людей и с вредоносными духами-«хозяевами», и с умершими предками-опекунами. В одном из рассказов содержится выразительная формула обращения заблудившейся женщины к своей умершей матери: «Матушка, с того света мне-ка дай ты дорогу-то!» (с. 347). Безусловно, большой интерес представляет рецензируемое

издание и для специалистов, и для широкого читателя, поскольку в нем показаны присущие фольклорно-мифологическому мышлению способы концептуализации природного пространства, запечатленные в суеверных рассказах, и публикуются сами эти тексты, большинство из которых впервые вводится в научный обиход.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА,

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

Работа выполнена в рамках проекта «Мир и человек в этнолингвистическом словаре "Славянские древности" (к 90-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого)» (грант РФФИ 12-06-00048-а)

Книга о Харузиных

М.М. Керимова. Жизнь, отданная науке. Семья этнографов Харузиных: Из истории российской этнографии (1880—1930-е годы). — М.: Восточная литература, 2011. — 759 с.

Книга М.М. Керимовой «Жизнь, отданная науке» посвящена видным этнографам конца XIX — начала XX в. из семьи Харузиных. Исследование состоит из четырех глав, представляющих портреты-персоналии («Михаил Николаевич Харузин: недолгое счастье творчества (1859—1888)», «Николай Николаевич Харузин: подвижничество длиною в жизнь (1865—1900)», «Алексей Николаевич Харузин: на перепутье эпох и судеб (1864—1932)», «Вера Николаевна Харузина: универсально одаренная личность (1866—1931)»), а также трех приложений. Впервые в отечественной этнографии деятельность этих ярких ученых, внесших выдающийся вклад в развитие отечественной гуманитарной науки, получила всестороннее и полное освещение.

Несомненным достоинством исследования является обращение автора к многочисленным архивам (Отдел письменных источников Государственного исторического музея, Российский государственный архив литературы и искусства, архив Русского географического общества, отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Петербургский филиал архива Российской академии наук и др.), в которых находятся материалы Харузиных. Перечень архивов, представленный на с. 19, вызывает восхищение. В ходе работы над книгой М.М. Керимовой были сделаны настоящие архивные открытия, например, ею был обнаружен личный архив А.Н. Харузина, находившийся в подвале Научной библиотеки им. А.М. Горького Московского государственного университета и оставшийся

невостребованным на протяжении почти столетия. (В Приложении 2 «Библиотека Харузиных и архив А.Н. Харузина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки им. А.М. Горького МГУ», с. 659—686, подробно описан состав архива.) Исследовательнице принадлежит также заслуга в обнаружении в Государственном историческом музее машинописного варианта рукописи мемуаров В.Н. Харузиной «Прошлое. Воспоминания детских и отроческих лет», изданных в 1999 г.

Опора на архивные материалы позволила автору монографии уточнить многие даты из жизни Харузиных. Так, дата рождения Михаила Николаевича — 4 июня 1859 г., а не 1860 г., как это указывается в «Энциклопедическом словаре» Граната, в «Русском биографическом словаре», а также во всех изданиях «Большой советской энциклопедии» (с. 69). На основании записей Н.И. Харузина (отца этнографов) поставлена под сомнение общепринятая дата рождения Алексея Николаевича — 29 февраля 1864 г. или 28 февраля 1863 г. (с. 387)?

Все главы монографии хорошо структурированы. Названия параграфов в главах позволяют легко и быстро в объемном тексте находить нужную информацию. Значительное пространство исследования отведено под реферативно-оценочное изложение трудов Харузиных. М.М. Керимова передает содержание монографии М.Н. Харузина «Сведения о казачьих общинах на Дону. Материалы для обычного права» (М., 1885), книги Н.Н. Харузина «Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта)» (М., 1890), его статей «К вопросу об ассимиляционной способности русского народа» (1892), «Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов» (1898), «"Знамена" у мордвы в XVI и XVII в.» (1900) и др., монографии А.Н. Харузина о казаках «Киргизы Букеевской орды» (М., 1889—1891. Вып. 1—2), путевых и научно-популярных очерков В.Н. Харузиной «На севере (путевые воспоминания)» (М., 1890), «Вотяки» (М., 1898), «Лопари» (М., 1902) и др. Особо подробно излагаются основные положения фундаментальных учебных книг Н.Н. Харузина «Этнография» (М., 1901—1905. Вып. 1—4) и В.Н. Харузиной «Этнография» (М., 1909—1914. Вып. 1—2). М.М. Керимова указывает основные отзывы на труды Харузиных, в отдельных случаях освещает современные точки зрения на ту или иную проблему в области этнографии, однако при всем уважении к изложению концепций этнографов конца XIX — начала XX в. реферативное начало в рецензируемой монографии нам представляется избыточным.

Одной из самых сложных проблем при работе над трудами по истории науки, построенными по принципу портретов-персоналий, является выстраивание историко-культурного контекста. Всегда трудно поддерживать баланс между индивидуальной научной биографией определенного лица и историческим фоном. Следует сказать, что М.М. Керимова старается преодолеть эти трудности. Например, приступая к освещению преподавательской деятельности Н.Н. Харузина (чтение первого систематического курса по этнографии в 1896—1900 гг. в Московском университете), исследовательница сначала описывает создание кафедры географии и этнографии Д.Н. Анучиным (в 1884 г.) и место этнографии (очень скромное) в его курсе по истории землеведения. На фоне урезанного курса Д.Н. Анучина Н.Н. Харузин по справедливости, как это доказывает автор монографии, выглядит первопроходцем в преподавании этнографии в России.

Исторический контекст четко прочитывается в изложении биографии А.Н. Харузина, губернатора Бессарабии в 1904—1908 гг., на жизнь которого в ноябре 1905 г. было совершено покушение. А.Н. Харузин, в отличие от своих братьев, пережил Октябрьский переворот. При советской власти его судьба была предопределена: бедственное положение семьи, первый арест в 1927 г., затем повторный арест в 1932 г. и смерть в больнице при Бутырской тюрьме. Подчеркнем, что трагические обстоятельства жизни А.Н. Харузина и его сына Всеволода, расстрелянного в 1937 г., восстановлены М.М. Керимовой в значительной мере на основании личного архива потомков Харузиных.

Тем не менее следует сказать, что во многих случаях необходимого историко-культурного контекста в рецензируемой монографии явно не хватает. Так, в описании первой экспедиции Н.Н. Харузина 1886 г. на Северный Кавказ автор монографии полностью игнорирует цели и задачи, которые ставил перед собой руководитель этой экспедиции В.Ф. Миллер. Экспедиция, напомним, являлась пятой поездкой В.Ф. Миллера на Кавказ (1879, 1880, 1881, 1883, 1886), причем если первые поездки имели лингвистические и фольклорно-этнографические цели, а результатом их стали знаменитые «Осетинские этюды» В.Ф. Миллера (М., 1881—1887. Ч. 1—3), то в экспедиции 1886 г. В.Ф. Миллер решал в основном археологические задачи (поездка была организована Московским археологическим обществом). В 1886 г. он вместе с Н.Н. Харузиным побывал в Чечне, Ингушетии, Осетии и Кабарде, собрал

сведения об остатках древнего христианства в Терской области, сделал обмеры старинных горских башен, исследовал храм Тхаба-Ерды и т.д. Итоги экспедиции нашли место в первом выпуске («Терская область. Археологические экскурсии В.Ф. Миллера») «Материалов по археологии Кавказа, собранных экспедициями императорского Московского археологического общества, снаряженными на высочайше дарованные средства» (М., 1888). Этнографическая составляющая экспедиции в 1886 г. легла на плечи молодого помощника В.Ф. Миллера — студента Н.Н. Харузина; впечатления от поездки легли в основу его первой статьи «Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей».

Пребывание Н.Н. Харузина и В.Н. Харузиной в 1887 г. на Купецком озере (Пудожский уезд Олонецкой губернии) и их встречу со сказителем-былинщиком Никифором Уткой (см. с. 88 — письмо Н.Н. Харузина к В.Ф. Миллеру, к сожалению приведенное не в полном объеме) также желательно было бы вписать в историко-культурный контекст. В данном случае следовало бы напомнить читателям о том, что с Никифором Прохоровым работали П.Н. Рыбников, А.Ф. Гильфердинг и другие собиратели фольклора¹.

Игнорирование историко-культурного контекста проявляется во многих фрагментах книги, например: «В 1914 г. Харузина получает письмо от прославленного (курсив наш. — Т.И.) учено-фольклориста П.Г. Богатырева, в котором он от имени Комиссии по народной словесности Этнографического отдела ИОЛЕАиЭ приглашает на свое сообщение о новых книгах по этой проблеме» (с. 446). Однако следует помнить, что в 1914 г. П.Г. Богатырев (1893—1971) был еще студентом Московского университета (1912—1918), поэтому назвать его «прославленным» фольклористом в данном контексте неправомерно. В данном случае никому не известный 21-летний студент П.Г. Богатырев, вероятно, не без трепета приглашал на свой доклад прославленного этнографа В.Н. Харузина.

Равным образом выбивается из историко-культурного контекста другая фраза: «Надо сказать и о том, что после революции 1917 г. Вера Николаевна получила возможность окунуться в сферу новых проблем этнологии и общаться с видными учеными: П.Ф. Преображенским, А.Н. Максимовым, С.А. Токаревым, С.П. Толстовым, В.К. Никольским и многими другими» (с. 464). Имена известного теоретика в области изучения первобытного общества А.Н. Максимова (1872—1941), специалиста по этнографии и фольклору чувашей В.Н. Никольского (1878—1961), исследователя истории Древней Греции и Древнего Рима П.Ф. Преображенского

(1894—1941) в приведенном контексте уместны, а вот Сергей Александрович Токарев (1899—1986), лишь в 1925 г. окончивший факультет общественных наук Московского университета, и Сергей Павлович Толстов (1907—1976), учившийся в МГУ с 1923 по 1930 г., в этот ряд явно не вписываются.

К сожалению, в книге остался неразвернутым один очень важный посыл, сформулированный во Введении: «Харузины находились в центре литературно-художественной и музыкальной жизни Москвы. Выдающиеся писатели, художники, музыканты того времени: Л.Н. Толстой, А.А. Фет, И.С. Аксаков, З.Н. Гippiус, Н.Г. Рубинштейн, С.И. Танеев — составляли круг их общения. В их доме бывали известные художники В.В. Кандинский, Н.Д. Бартрам, друг И.И. Левитана А.В. Средин, актриса Малого театра А.Н. Ермолова — сестра М.Н. Ермоловой, искусствовед Н.И. Романов, коллекционер живописи И.Е. Цветков, философ и литературовед Г.А. Рачинский, журналист А.С. Миллюкова (супруга П.Н. Миллюкова), скульптор Е.И. Беклемишева (урожденная Прохорова) и многие другие» (с. 7). Названные имена в дальнейшем действительно упоминаются в исследовании, но полностью их взаимоотношения с Харузиными не описываются. Лишь в Приложении 1 «Н.Н. Харузин и В.В. Кандинский. Письма В.В. Кандинского к Н.Н. Харузину» (с. 618—658) раскрыты взаимоотношения студентов юридического факультета Николая Харузина и Василия Кандинского, одинаково увлеченных этнографией. Хочется надеяться, что у исследовательницы имеются планы на основе архивных материалов развернуть темы общения Харузиных с названными представителями русской интеллигенции.

Монография М.М. Керимовой завершается разделом «Библиография», в котором представлен перечень трудов М.Н., Н.Н., А.Н. и В.Н. Харузиных, а также рецензий на их исследования. К сожалению, ценность библиографии значительно снижается в связи с тем, что составитель почему-то решила не давать страницы статейной продукции.

Тем не менее хотим повторить еще раз: значение монографии М.М. Керимовой для истории этнографии в России бесспорно велико. Мы хотели бы также подчеркнуть еще одну сторону этой книги — общекультурную. Исследование М.М. Керимовой раскрывает перед читателем интеллектуальный и духовный мир одной из образованных купеческих семей конца XIX — начала XX в. — тех семей, которые жили по принципу не «разбрасывания камней», а их «собираания». В деятельности Харузиных, в

отличие от пламенных (и искренних) революционеров и блестящих предстателей декадентства, разрушительное начало, к которому всегда была склонна русская интеллигенция, уступает место созидательному вектору, который столь нужен нашему времени.

Примечания

¹ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. 2-е изд. / Под ред. А.Е. Грузинского. М., 1910. Т. 2. С. 77—145; Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Подготовка текста и коммент. А.И. Никифорова и Г.С. Виноградова. М.; Л., 1949. Т. 1. С. 411—510; Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подгот. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 225—230.

Т.Г. ИВАНОВА,

доктор филол. наук;

Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН

Цыганский архив Инги Андрониловой: мистификация или достоверный источник?

В 2006 г. под эгидой Российского института истории искусств вышла книга «Язык цыганский весь в загадках» [9]. Эта публикация включала как обширный лексический материал, так и диссертацию Инги Михайловны Андрониловой (1937—1994), посвященную русским кочевым цыганам. Предисловие раскрывало трагическую судьбу собирательницы фольклора, подвергшейся травле со стороны коллег. Окончив аспирантуру в московском отделении Института этнографии, Андронилова была вынуждена переехать в Ленинград. Там она вынесла новый удар судьбы: в 1974 г. рукописи подготовленных к печати книг (и коллекция фотографий) были изъяты при весьма странном обыске. Чудом сохранились лишь некоторые черновые материалы (черновые карточки с поговорками, материалы по статистике и картотека изданий о цыганах). Этот удар Инга Михайловна восприняла как крушение дела всей своей жизни. У нее резко ухудшилось здоровье, и она умерла в возрасте 57 лет [9. С. 3—8]. Вплоть до 2006 г. единственной научной публикацией И.М. Андрониловой оставалась статья «Советской этнографии» [1]. Высокое качество этого текста сдерживало критику; сомнения в душевном здоровье исследовательницы и подлинности ее архива выражались кулуарно. Однако в 2012 г. с программными тезисами по поводу

творческого наследия Андрониловой выступила И.Ю. Махотина, заявив, что материалы, опубликованные в книге «Язык цыганский...», не вызывают доверия: «...фиктивные источники продолжают появляться и приниматься во внимание некомпетентными исследователями, так как они нередко добротн подготовлены к публикации, а критические отзывы о них недоступны широкому кругу читателей» [5. С. 113]. К сожалению, исследователи из смежных отраслей могут довериться этому тексту. Поскольку я придерживаюсь диаметрально противоположного мнения (и не смог переубедить коллегу накануне защиты ее кандидатской диссертации), то вынужден выступить с полемической статьей.

Прежде всего, необходимо оговорить вопросы авторства. Все свои претензии молодой тверской литературовед И.Ю. Махотина предъявляет конкретно И.М. Андрониловой. Уже адресность критики является передержкой. Инга Андронилова несет личную ответственность перед наукой только за то, что сама завершила для обнародования. Сохранились два ее таких текста: статья о жилище и диссертация. Рукописи, подготовленные ею к печати (очерки о цыганах, словарь «Термины материальной культуры», сборник песен, сборник сказок), утрачены [9. С. 8]; мы можем судить об их научной состоятельности лишь по косвенным признакам. Для меня таковыми являются достоверность и детальность диссертации. По сию пору цыгановедение не располагает более надежным источником по материальной культуре русских цыган.

Что же стало объектом для разгромной критики? Главной мишенью избрано собрание афоризмов, т.е. текст, который сама Андронилова к печати не готовила. Архив опубликован в том виде, как он записан на черновых карточках. Систематизация, расшифровка почерка, справочный аппарат и т.д. — это труд сотрудника Российского института истории искусств С.В. Кучепатовой. Вполне возможно, что хозяйка архива провела бы строгий отбор (который снял бы многие вопросы). Есть и еще один важнейший факт. Лексический материал в архиве — плод коллективных усилий. Подавляющая часть афоризмов была собрана другими людьми. Первые фразы были записаны от цыган еще до рождения исследовательницы. Почерком И.М. Андрониловой заполнено только 1000 карточек, остальные 12 000 записаны другим почерком и «имеют несколько иной стиль комментариев» [9. С. 9].

И.Ю. Махотина ни словом не упомянула обо всем перечисленном, хотя в предисловии С.В. Кучепатовой история формирования картотеки изложена очень подробно. Фактически мы видим

презумпцию виновности в действии: Инга Андронилова — и только она — ответственна, по мнению критика, за излишне вольную обработку фольклора, несмотря на то что большинство текстов собрано другими людьми, а воля исследовательницы по отбору и редактированию материала нам неизвестна.

Рассмотрим приемы, при помощи которых Махотина пытается дискредитировать архив Андрониловой. Прочитаем вводную часть: «Сборник "Язык цыганский весь в загадках" содержит 13140 текстов, идентифицированных составителем С.В. Кучепатовой как фразеологизмы и малые жанры фольклора русских цыган. Однако даже беглое ознакомление с материалом позволяет говорить о нем как о масштабной мистификации (см.: [Шаповал 2008 55—56])» [5. С. 113]. Обратим внимание на ссылку, которая как бы демонстрирует мнение известного лингвиста. Читатель может подумать, что вывод о «масштабной мистификации» сделал именно В.В. Шаповал. Однако приведем реальное мнение В.В. Шаповала: «Недавно опубликованная стараниями С.В. Кучепатовой книга "Язык цыганский весь в загадках" содержит обильные материалы И.М. Андрониловой, которые нуждаются в критической проверке» [8. С. 55—56]. Вот, собственно, и всё. Далее следует разбор одной-единственной фразы из 13140. Возникает вопрос: где же здесь доказательства мистификации? Похвальная осторожность В.В. Шаповала превращена в решительную негативную оценку. Таким образом, борясь с мнимой мистификацией, И.Ю. Махотина прибегла к реальному подлогу.

Перейдем к главному приему дискредитации. Повторим, что своей целью критик ставила выведение публикации «Язык цыганский...» из научного оборота. Было бы логично, если бы именно это издание и стало мишенью строгого разбора. И.Ю. Махотина пошла иным путем. Она воспользовалась тем, что в 1963 г. И.М. Андронилова (будучи еще 25-летней студенткой журфака) опубликовала сборник авторских сказок [6]. Данная книга, носящая название «Сказки идущих за солнцем», не являлась научным изданием, но именно на анализе этой художественной прозы Махотина строит свою систему обвинений; более половины критического текста посвящено пристрастному анализу книги, изданной под псевдонимом Инда Романы-чай. Подразумевается, что читатель не заметит подмены предмета обсуждения. Однако я не могу представить себе критика, который возмущался бы искажением фольклора в «Коньке-горбунке» или «Уральских сказах». Разумеется, П. Ершов и П. Бажов писали по мотивам народных сюжетов, но научная статья, в которой к анализу их твор-

чества применялись бы этнографические мерки, была бы нонсенсом.

И.Ю. Махотина рассматривает как серьезную улику авторские переделки народных и эстрадных песен. Эти претензии несостоятельны в самой своей основе: Инга Андроникова имела полное право на самостоятельное творчество «по мотивам» фольклора. Я указывал И.Ю. Махотиной на недопустимость критики одного жанра по законам другого. И если молодой литературовед все же игнорировала предостережения, то это было сознательным выбором. Я могу понять горячность молодости, для которой все средства хороши. Но совершенно не поддаются моему пониманию ни позиция научного руководителя (который должен был бы поправить диссертантку), ни внутреннего рецензента «Традиционной культуры».

Перейдем к аргументам по поводу научного издания 2006 г. И.Ю. Махотина обвиняет И.М. Андроникову в фабрикации афоризмов, посвященных вождению медведей. Главным доводом является то, что это не свойственное русским цыганам занятие [5. С. 114]. По моему мнению, это ложная претензия. Фразы, которые помещены в рубрику «Медведчики» [9. С. 8], описательны, их могли бы сказать русские цыгане, глядя на заезжих с юга дрессировщиков. Вопрос вообще не возник бы, если бы составительница поместила данные фразы в раздел «Цыгане среди цыган» [9. С. 33–36], где сгруппированы меткие наблюдения за чужими этногруппами. Более того, в книге имеются сентенции, посвященные евреям, грузинам и татарам [9. С. 29–33]. Русские цыгане вовсе не обязаны были говорить только о своем быте. Они комментировали правительственные указы, обсуждали личности Сталина и Хрущева [9. С. 245–246]. Совершенно непонятно, почему в их речи не могли упоминаться цыгане, которые водят медведей?

По поводу «нехарактерных» профессий возможен и другой подход. В коллекции собраны не только устоявшиеся пословицы и поговорки, но и окказиональные цыганские изречения по разным поводам. Мы не должны абсолютизировать критерии «типичного» и «нетипичного». Способ заработка может считаться нехарактерным для этногруппы, но в конкретной цыганской семье может быть и «чужой» промысел. Так, известно, что лужение посуды было промыслом «котлярьских» таборов. Тем не менее русский цыган Я.А. Васильев сдружился с выходцами из Румынии, освоил их ремесло и стал выполнять подрады как медник-лудильщик¹. Приведу еще один пример: И.В. Серафимович² кочевал под Псковом с табором, состоявшим из русских и польских цыган. Тем не менее его

семья какое-то время имела медвежонка. Когда зверь подрос, он был продан в цирк. И пусть меня кто-то убедит, что в упомянутом таборе не могла быть произнесена фраза на русско-цыганском диалекте: *Конэскэ рич враго, а ромэскэ друго* (Кому медведь враг — а цыгану друг) [8. С. 202]. Как исключение возможно очень многое.

Следующая подтасовка касается словиц о яме. И.Ю. Махотина пишет: «К "обнаружению" следов культа индуистского бога Ямы в фольклоре русских цыган И.М. Андроникову привело предвзятое истолкование выражений, имеющих русский прототип» [5. С. 114]. Далее приведены примеры цыганских сентенций из книги «Язык цыганский...» со с. 56. После такого обвинения читатели вправе ожидать, что на указанной странице имеются авторские комментарии Андрониковой, касающиеся пережитков индийского язычества. Однако в реальности в разделе «Яма» (образцы 856–886) [9. С. 55–56] нет ни малейших намеков на культ бога Ямы. Либо под ямой подразумевается могила (*Яматыр никон на уджала* — От ямы никто не уйдет), либо мы видим цыганскую вариацию поговорки «Не рой другому яму» и т.д. Таким образом, Махотина сознательно ввела читателей в заблуждение; в своем стремлении представить Андроникову фальсификатором она сама прибегла к фальсификации.

Очень важны в системе доводов И.Ю. Махотиной параллели между текстами коллекции и более ранней литературой: «Важным этапом ее [мистификации] разоблачения становится сопоставление с публикациями В.Н. Добровольского... А.Н. Куна... А.В. Германа, советских цыганских писателей» [5. С. 113]. Литературовед указывает на даты соответствующих публикаций (1894, 1908, 1922 гг.); по ее представлениям сходство с теми или иными фразами из указанных книг само по себе является уликой. Остановимся на этом подробнее.

Прежде всего, не будем отвергать версию, что кто-то из первых собирателей коллекции действительно мог использовать обороты из предшествующей литературы. Для любительского этнографического собрания это норма. Приведу пример из архива семьи Панковых (который мы с И.Ю. Махотиной сейчас готовим к научной публикации). Составляя фольклорный сборник, Н.А. Панков включил в него не только собственные находки, но и сказки из публикации упомянутого выше В.Н. Добровольского «Киселёвские цыгане». В наших глазах это не криминал, поскольку для любителя естественно стремление к самой широкой презентации фольклорного материала.

Мне могут возразить, что Н.А. Панков сослался на первоисточник, а в коллекции Андрониковой таких ссылок нет. Однако,

как уже говорилось, С.В. Кучепатова опубликовала материалы черновой картотеки; никто не докажет, что при собственноручной подготовке к печати И.М. Андроникова не снабдила бы заимствования своих предшественников такими же сносками. Эта исследовательница была знатоком литературы по теме. Известна ее библиография по фондам ленинградской Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, а также дипломное сочинение 1965 г. «Литература на цыганском языке» [9. С. 4–5]. При щепетильности, которую мы отметили в тексте диссертации, именно такого подхода мы вправе были бы ждать.

Лично я вижу полную параллель между семейными архивами Панковых и Андрониковых. Николай Панков, заполняя карточки с цыганскими именами, наряду с самостоятельно собранными именами русских цыган записывал имена и прозвища из зарубежных печатных источников. При этом никаких ссылок на источник заимствований на карточках нет. Значит ли это, что под данным предлогом следует объявить панковский архив фальшивкой?

Налицо двойные стандарты. Почему-то цыганскому активисту Н.А. Панкову (которому И.Ю. Махотина симпатизирует) дозволено опираться на чужие публикации. Но если точно так же (и в те же 1930-е гг.) поступил неизвестный нам по фамилии собиратель, это — повод заявить, что архив Андрониковой в целом «невозможно использовать»³.

Возможны и иные объяснения. Порой фольклористы последовательно фиксируют одну и ту же поговорку на протяжении целого столетия. Кроме того, существует влияние печатных источников. Многие пословицы, зафиксированные В.И. Далем, обрели «второе дыхание» благодаря его сборникам. Песни литературного происхождения бытуют в народе как фольклорные. Удивительно, что приходится напоминать такие элементарные вещи литературоведу. Но снова перед нами система двойных стандартов. И.Ю. Махотина нашла и обнародовала литературные корни некоторых фольклорных произведений, к примеру, именно она сопоставила наивную цыганскую песню XIX в. «Антипка балалайку...» с лицейским стихотворением А.С. Пушкина «Городок» [4. С. 74]. Почему же когда заимствование из литературы находит в фольклоре сама Махотина, то это — вклад в науку, а если заимствование обнаружено в архиве Андрониковой, то перед нами «доказательство» фальсификации?

Нам приходилось слышать, что у цыган влияние литературных источников не могло быть серьезным в силу их безграмотности. Однако известно, что городские цыгане были грамотны, поэ-

тому они могли пересказывать таборным гостям опубликованные тексты. Не надо также преуменьшать грамотность сельского цыганского населения. Поскольку Андроникова вела полевую работу в Смоленской области, остановимся именно на этом регионе. Прежде всего отметим результаты переписи, проведенной там цыганскими активистами в 1933 г.: кочевых цыган оказалось втрое меньше, чем оседлых [7. С. 236]. Дети последних уже в довоенное время посещали сельские школы, учились в техникуме, поступали в столичные вузы. Во время войны многие смоленские цыгане стали офицерами, в том числе в технических родах войск. В Государственном архиве Российской Федерации хранится показательный документ: цыганки-колхозницы из д. Александровка, уцелевшие в ходе массового расстрела цыган нацистами, написали заявление с требованием расследования. Все девять колхозниц имели хорошо поставленный «городской» почерк⁴. После всего сказанного зададимся вопросом: почему сельским цыганам ныне отказывают в способности прочитывать литературные записи сказок, а потом пересказать детям и таборным родственникам? Я только что показал путь, которым (без всяких фальсификаций) фразы, прочитанные в книгах Добровольского, Куна или Германа могли «вернуться в народ». По моему мнению, цыгановеды должны отслеживать подобные примеры из коллекции Андрониковой и комментировать их. Архив нуждается не в бойкоте, на котором настаивает пристрастная критика, а в научном осмыслении.

Мы переходим к последнему аргументу Махотиной: «...Исследовательница не владела разговорным цыганским языком и интервьюировала информантов по-русски». По мнению автора, это исключало самозапись; кроме того, ей кажется сомнительной фиксация столь колоссального объема материала, поскольку собирательница не могла вести запись непосредственно в домах консервативных цыган [5. С. 113].

Отметим уязвимые стороны этого построения. Во-первых, 12 000 фраз были зафиксированы предшественниками Андрониковой. Во-вторых, цыгановед в принципе может успешно вести полевую работу, владея только русским языком (см. об этом: [2]). Что касается работы Андрониковой «в домах консервативных цыган», то и тут нельзя согласиться с критикой. Собирательница могла преувеличивать свои трудности, но желательно выслушать свидетеля, который непосредственно наблюдал за ее полевой работой. Цыганский поэт Н.А. Василевский вспоминает, что в юности познакомил Андроникову с цыганами Смоленска, Сафоново и Ярцево, от ко-

торых записывались сказки, притчи и поговорки. Молодая фольклористка бывала на свадьбах, крестинах и вечеринках, «где она смело могла пользоваться магнитофоном». Далее Василевский перечисляет фамилии и прозвища информантов [3. С. 156–157]. Важно, что те же фамилии упоминает сама И.М. Андроникова [9. С. 12].

Возникает законный вопрос. Мы не сомневаемся в аутентичности дореволюционной публикации Добровольского (хотя этот этнограф работал до изобретения звукозаписи). Может быть, мы не будем отвергать находки, которые Андроникова фиксировала при помощи магнитофона?

Полагаю, после всего сказанного коллеги будут и далее ссылаться на книгу «Язык цыганский весь в загадках», проигнорировав необъективную критику И.Ю. Махотиной. Тем не менее я не считаю, что статья в «Традиционной культуре» сыграет лишь отрицательную роль. В шаткой системе доводов есть и рациональное зерно. Остановлюсь на слабых местах сборника афоризмов.

Как уже отмечалось, коллектив, работавший над сбором лексического материала, не включал ни одного знатока русско-цыганского диалекта. Записи содержат многочисленные ошибки. Готовя коллекцию к публикации, С.В. Кучепатова намеренно не вносила исправления, чтобы ученые спокойно и честно анализировали материал. Таким образом, если возникнет необходимость в цитировании, желательно получить консультацию у лингвистов (или носителей языка) и привести фразы в грамотный вид.

Кроме того, собиратели семейного архива Андрониковых явно рассчитывали сделать двуязычное издание. В результате такой установки на цыганский язык были переведены многие предложения, изначально сказанные по-русски. К ним явно относятся все фразы, обращенные к деревенским жителям (например, при выпрашивании подаяния [9. С. 221]). Кроме того, маркером ненужного перевода является отсутствие рифмы в цыганском «эквиваленте» поговорок. При цитировании таких образцов следует приводить лишь «складный» русский вариант поговорки.

Естественно, упомянутые частные недостатки ни в коей мере не позволяют отвергать коллекцию афоризмов в целом.

Завершая статью, хочется сказать, что меньше всего мне хотелось бы вызвать у коллег недоверие к И.Ю. Махотиной. Конечно, в обсуждаемой публикации допущены такие недобросовестные приемы, как двойные стандарты, подмена предмета обсуждения и намеренные вольности с цитированием. Однако достоинством этого автора являются упорная работа с литературой и введение малоизвестных источников в научный оборот. Если И.Ю. Ма-

хотина будет с большей ответственностью подходить к своим публикациям, мы вправе ждать от нее ценных статей и монографий.

Примечания

¹ См.: Удостоверение от комбината бытового обслуживания о праве выполнять медно-лудильные работы как населению Н[ижне]Удинского района [Иркутской обл.], так и организациям. 1970 г. (личный архив русского цыгана Николая Яковлевича Васильева, Москва).

² Иван Владимирович Серафимович, 1939 г.р. По отцу котляр из вицы йонешти, по матери русский цыган. Зап. в Москве в 2009 г.

³ Когда я привлек И.Ю. Махотину к работе над цыганским архивом семьи Панковых, мне не приходило в голову, что одним из последствий станет необоснованная критика материалов И.М. Андрониковой. На мой взгляд, вовсе не обязательно дискредитировать коллекцию Андрониковой, «расчищая поле» для нашей будущей научной публикации.

⁴ Заявление колхозниц д. Александровка в Государственную Чрезвычайную Комиссию от 9 ноября 1943 г. (ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, д. 1091, л. 6–60б).

Литература

1. Андроникова И. Эволюция жилища русских цыган // Советская этнография. 1970. № 4. С. 31–45.
2. Бессонов Н. Нарративные источники как один из информационных ресурсов цыгановедения // Наукові записки: 36. пр. молодих вчених та аспірантів. Т. 15: Рома в Україні: із минулого в майбутнє. Київ, 2008. С. 73–94.
3. Василевский Н.А. Пословицы // Цыганско-русский словарь. Русска рома: севернорусский диалект. Калининград, 2013.
4. Махотина И.Ю. Песни литературного происхождения и жестокий романс в репертуаре русских цыган // Известия Саратовского университета. 2011. Т. 11. Сер. «Филология. Журналистика». Вып. 3.
5. Махотина И.Ю. Фиксация и изучение фольклора русских цыган в XIX–XXI веках // Традиционная культура. 2012. № 3. С. 108–119.
6. Романы-чай И. Сказки идущих за солнцем: По мотивам цыганского фольклора. Л., 1963.
7. Справка «О состоянии работы по обслуживанию трудящихся цыган» // Судьбы национальных меньшинств на Смоленщине, 1918–1938 гг.: документы и материалы. Смоленск, 1994.
8. Шаповал В.В. Харкуно совнакай: «фальшивое золото» вторичных источников // 8th International Conference on Romani Linguistics. (4–6 Sept. 2008, St. Petersburg). St. Petersburg, 2008. P. 55–56.
9. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступит. ст. и справ. аппарат С.В. Кучепатовой. СПб., 2006.

Н.В. БЕССОНОВ
(Москва)

Конференция

«Фольклорное поле — 2012»

26 февраля 2013 г. научно-исследовательский Центр тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета (ТвГУ) совместно с Тверским областным Домом народного творчества (ТОДНТ) провели VI областную научно-практическую конференцию «Фольклорное поле — 2012». В конференции приняли участие сотрудники различных научных и образовательных учреждений Тверской обл., сферой интересов которых является фольклор и традиционная культура региона. С докладами также выступили сотрудники Государственного республиканского центра русского фольклора (ГРЦРФ), которые работали в Торжокском р-не Тверской обл. в рамках совместного проекта ГРЦРФ и областного Департамента культуры «Традиционная культура Тверской области».

С приветственным словом к участникам конференции обратилась директор ТОДНТ **Е.Г. Марина**, отметив, что встречи исследователей народной культуры способствуют сохранению и возрождению традиций Тверской земли.

Открывая конференцию, **М.В. Строганов** (НИЦ тверского краеведения и этнографии ТвГУ) напомнил историю этого мероприятия и отметил его роль в консолидации различных научных центров, собирающих и изучающих фольклорные традиции Тверского края. Еще в 2002 г. было создано Объединение тверских фольклористов, включившее в себя сотрудников ТвГУ, Тверского филиала Государственной академии славянской культуры (ГАСК), Тверского музыкального колледжа им. М.П. Мусоргского, ТОДНТ. Деятельность объединения была направлена на координацию фольклорной работы и взаимную поддержку коллективных и индивидуальных проектов; одним из результатов его работы стала первая конференция «Тверское фольклорное поле» (2003).

Но, к сожалению, на начальном этапе деятельность Объединения тверских фольклористов не имела единой мотивации и не получила необходимой поддержки администрации, располагавшей разными формами поощрения и стимулирования работы. В результате первый опыт коллективной работы в виде конференции не имел продолжения и был заменен другими фольклорно-этнографическими конференциями, посвященными **В.И. Симякову** и **А.М. Смирнову-Кутаческому**. Однако с 2008 г. ТвГУ и ТОДНТ стали систематически проводить научные заседания, посвященные полевой работе. Информация о предыдущих конференциях появлялась в печати¹; их материалы были опубликованы в ряде изданий².

С самого начала в этих конференциях участвовали не только исследователи и собиратели из Тверской обл., но и фольклористы из Петербурга и Москвы; такая форма сотрудничества позволяет пополнять тверские фонды материалами, собранными коллегами, и создавать единое информационное пространство тверской народной культуры.

Доклады «Фольклорного поля — 2012» были сгруппированы по районам, обследованным в прошедшем году. Преподаватели Тверского музыкального колледжа им. М.П. Мусоргского вместе со своими студентами обследовали Помежье (русло реки Межи и ее притоков) в Бельском р-не. **И.Н. Некрасова** по материалам 2012 г. описала специфику свадебного фольклора Бельского р-на. Она выделила элементы свадебного обряда, отметив не только сохранность песенной традиции района, но и приуроченность конкретных свадебных песен к определенным этапам свадьбы. **Н.Е. Михайлова** подробно проанализировала современное состояние календарной обрядности Кавельщинского сельского поселения, особое внимание уделив обрядам первого выгона скота и праздникам егорьевского цикла.

Вторая группа докладов была посвящена изучению Старицкого р-на. Студентка Старицкого (педагогического) колледжа **Т.В. Аргунова** рассмотрела различные типы кукол, которые бытовали на территории района до середины XX в. Она продемонстрировала, как с течением времени куклы-игрушки и куклы-обереги трансформировались в сувенирную продукцию и образцы дизайнерского искусства. О песенной традиции Старицкой земли рассказала **Н. Степанова**. Историю возникновения обрядовых практик, связанных с иконой Ахтырской Божьей Матери, рассмотрел в своем докладе преподаватель Старицкого колледжа **А.В. Шитков** на материале документов, связанных со строительством часовни, легенд об обретении иконы и чудесах от нее. Особое внимание было уделено функционированию данных представлений в советскую эпоху, а также в настоящее время.

Народные традиции Осташковского р-на стали предметом внимания преподавателей и студентов Тверского филиала ГАСК. Современные формы бытования народной инструментальной традиции района проанализировал **В.И. Ситников**; **С.А. Ситникова** на примере масленичных обычаев Осташковского р-на выявила типы и значение ритуальных масленичных огней.

Ряд докладов был посвящен Торжку и Торжокскому р-ну. **Н.Е. Котельникова** (ГРЦРФ) обратилась к материалам, записанным от жительницы Торжка Татьяны Васильевны Черепан, и проанализировала специфику песенного и прозаического репертуара информантки, ее воспоминания, размышления о культуре и сохранении традиций. **В.Е. Добровольская** (ГРЦРФ) проанализировала механизмы возникновения и функционирования городских топонимов Торжка. Она выявила группы топонимов, связанных с мифологическими персонажами и историческими деятелями, а также остановилась на знаковых местах города, которые задействованы в ритуальных практиках. Особое внимание было уделено различиям между представлениями о городском пространстве, бытующими в среде работников культуры, и теми, которые известны рядовым жителям города, а также преданиям об объектах городского ландшафта, которые создаются музейными работниками в рамках своей профессиональной деятельности.

Особое место занял рассказ-воспоминание **С.Н. Лебедевой** (Центр славянской культуры ТвГУ) о хоре села Грузины и о его организаторе, руководителе и главной исполнительнице Марии Ефимовне Симоновой, чей репертуар лег в основу современного репертуара народного фольклорного ансамбля ТвГУ «Славяночка».

Несколько докладов были посвящены современному городскому фольклору и фольклору различных социальных групп. **И.Ю. Махотина** (Тверь) в докладе об отношении цыган к лошадям выделила типы торговцев лошадьми и отношение к ним в цыганской и русской традиционной культуре; рассмотрела атрибуты барышников и запреты, связанные прежде всего с кнутом и тростью; проанализировала клички лошадей, распространенные у цыган Тверской обл. **К.В. Бабковская** (Тверь, ДК «Затверецкий») обратилась к анализу сюжетов о мифологическом персонаже — хранителе кладбища. Она рассмотрела два вида быличек — записанных в экспедиции и бытующих в Интернете, и на основе анализа текстов реконструировала внешний облик и функции персонажа, а также причины, провоцирующие его контакт с людьми. Фольклор археологов, прежде всего обряды посвящения, проанализировала студентка ТвГУ **Е.В. Вакуленко**, выделившая ряд обязательных элементов и отметившая трансформации в обрядах различных возрастных групп археологов. **А.А. Власова** (ТвГУ, научная библиотека) посвятила свое сообщение формам празднования Дня святого Валентина в сети Интернет. **М.В. Строганов** рас-

сказал о проекте «Пословицы и поговорки моей семьи», проанализировал функционирование пословиц и поговорок в семейном кругу и показал их роль в сохранении поведенческих нормативов, связанных с представлениями, включенными в систему обычного права.

Примечания

¹ Добровольская В.Е. «Тверское фольклорное поле — 2010» // ЖС. 2011. № 4. С. 67—68.

² Тверское фольклорное поле 2007: Доклады и публикации. Тверь, 2009; Вестник Тверского государственного университета. 2010. № 4. Сер. «Филология». Вып. 2 (материалы «Фольклорного

поля — 2008»); В памяти народной. Великая Отечественная война в фольклорных и непрофессиональных произведениях: 65-летию Победы посвящается / Сост. Е.М. Белецкая, Л.М. Концедайло, Е.Г. Марина, М.В. Строганов. Тверь, 2010 (материалы «Фольклорного поля — 2009»); Тверское фольклорное поле — 2010: Доклады и публикации: Памяти Ю.М. Соколова. Тверь, 2011.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

М.В. СТРОГАНОВ, доктор филол. наук;

НИЦ тверского краеведения и этнографии Тверского гос. ун-та

100 лет

Зубовскому институту

В 2012 г. Российский институт истории искусств отметил свой столетний юбилей. Основные празднования состоялись в октябре. Но немало мероприятий прошло в течение всего года. Институт объединяет искусствоведов разных специальностей. Идея подобного сообщества принадлежит создателю и первому директору Института графу Валентину Платоновичу Зубову. За сто лет Институт по-разному именовался, пережив различные, далеко не всегда счастливые, периоды своей жизни. Общую концепцию, однако, удалось сберечь. Можно сказать, что глубинная идея основателя Института не утеряна, атмосфера свободного творческого диалога между представителями разных отраслей искусствоведения сохраняется.

22—24 октября 2012 г. прошла большая юбилейная конференция. В ней приняли участие петербургские, московские ученые, а также гости из Великобритании, США, Австрии, Франции, Казахстана, Киргизии. Конференция началась с торжественного открытия и пленарных заседаний, носивших название «Феномен Зубовского института». Приоритет на этих первых встречах был отдан сотрудникам Института. Среди выступивших здесь докладчиков: Л.Г. Ковпацкая («Институтские дни и годы М.С. Друскина в контексте 1920—1990 гг.»); Г.В. Копытова («75 лет кабинету рукописей РИИИ»); П.А. Багров («Из истории сектора кино»); И.Д. Саблин («Русское искусствознание в институте и вне его»); А.А. Кириллов («В.Э. Мейерхольд и Российский институт истории искусств»). В рамках конференции состоялись «Золотые лекции» А.В. Бартошевича, Л.О. Акопяна (Москва), А.Н. Сокурова, А.И. Климовицкого (Санкт-Петербург), П. Зука (Дарем, Великобритания). В начале второго дня прошло еще одно пленарное заседание — «Зубовский институт: люди, судьбы, годы». Затем конференция разделилась на секции и круглые столы: «Феномен юбилея», «Какие истории кино нам нужны?», «Творческие ресурсы изучения музыки как искусства», «Опера: в поисках новых аналитических подходов», «Методы, школы, имена театроведения: традиции и перспективы», «Новые технологии в искусстве и искусствознании».

Два круглых стола имели отношение к традиционной культуре. Один из них — «Генрих Орлов и актуальные проблемы сравнительного искусствознания» — был организован сектором искусствоведения Института. Тематика сообщений строилась вокруг научных работ, идей и концепций выдающегося музыковеда Г.А. Орлова, немало лет проработавшего в Институте (последние годы жизни он провел в США, где издал свою знаменитую книгу «Древо музыки»). Среди прозвучавших докладов были: «Опыт Г. Орлова и задачи сравнительного искусствознания в науке и художественном образовании XXI в.»

(И.В. Машневский, Санкт-Петербург); «Г. Орлов о концепции музыкального языка — pro et contra (взгляд из XXI в.)» (А.В. Денисов, Санкт-Петербург); «Проблемы семантического анализа маканного текста» (В.Н. Юнусова, Москва); «Многоплановая комбинаторика как универсальный композиционный принцип инструментальной музыки изустной традиции» (С. Субаналиев, Бишкек, Киргизия); «О принципах номинации в башкирской инструментальной традиции» (Р.Ф. Зелинский, Петрозаводск—Санкт-Петербург); «Сравнительное изучение русской и греческой монашеской традиции в аспекте звукотворчества» (И.А. Чудинова, Санкт-Петербург); «Г. Орлов и проблемы сравнительного музыкознания» (Г.В. Тавлай, Санкт-Петербург); «Стиль научных работ Г. Орлова (от 1960 — к 1990 гг.)» (Л.А. Купец, Петрозаводск); «Ритуальные инструментальные мелодии мари в контексте финно-угорского этномышловедения (к постановке проблемы)» (Е.С. Таникова, Санкт-Петербург). В дискуссиях круглого стола принимали участие В.И. Лисовой (Москва), О.М. Герасимов (Йошкар-Ола), М.Н. Тимофеева (Великий Новгород) и др.

Второй круглый стол «Традиционная культура и современность: антропологический, исторический, искусствоведческий аспекты» был организован сектором фольклора Института. Изначальная концепция круглого стола заключалась в целостном представлении фольклорного творчества. Поскольку тезисы были разосланы заранее, каждому участнику отводилось 10 минут на выступление и 20 минут на обсуждение доклада. Тематика докладов отразила устоявшиеся и новые исследовательские методы, исторические проблемы и современные подходы. Сообщения затрагивали в основном этномышловедение, но также и зрелищно-игровую культуру; касались любых видов фольклора, не обходя стороной и теоретические вопросы традиционной культуры: Н.Ю. Альмеева (Санкт-Петербург, «Фольклор и этническая история: вопросы корреляции»); В.А. Лапин (Санкт-Петербург, «Традиционный фольклор в межэтнических контактах»); М.Г. Хрушева (Астрахань, «К проблеме постижения этнической специфики (на примере музыкального фольклора удмуртов)»); М.А. Лобанов (Санкт-Петербург, «Музыкальная ткань песни в исследованиях фольклористов РИИИ»); А.В. Ромодин (Санкт-Петербург, «Антропологическое изучение народной музыки»); У. Моргенштерн (Вена, «Эгалитаризм и элитизм в традиционной культуре и в этномышловедении»); А.Ф. Некрылова (Санкт-Петербург, «Традиционная зрелищно-игровая культура в современной России»). В дискуссиях выступили О.А. Пашина (Москва), Е.Е. Васильева, О.М. Финиман, М.Н. Власова, Е.Н. Разумовская (Санкт-Петербург) и др.

Каждый вечер во время конференции проходили концерты. Во время первого из них выступила певица Ирина Зубова — внучка основателя Института, живущая в Голландии. Ее сестра — Татьяна Зубова, также посетившая юбилейные торжества,

ныне живет в Штутгарте, в одном городе со своим отцом — Иваном Валентиновичем, сыном графа В.П. Зубова. Ирина Зубова исполнила программу, состоявшую из русских романсов и песен (аккомпанировал на рояле А.В. Ромодин). Во втором отделении стихи русских поэтов читал актер К. Райкин. В других концертах принимали участие молодые петербургские актеры и юные музыканты. Проходил показ фильмов сотрудницы Института кинорежиссера И.В. Евтеевой. Во время закрытия конференции ее участниками была принята «Декларация в защиту российской науки о культуре и искусстве».

Сектор фольклора провел и собственную юбилейную конференцию. Эта встреча проходила 8 октября 2012 г. и называлась «Фольклористика в Зубовском институте: история, личности, методы». Первоначальную подготовку конференции осуществлял безвременно ушедший от нас коллега В.В. Виноградов. С основным докладом на заседании выступил В.А. Лапин («Изучение фольклора в ГИИИ в 1920-е годы»). Продолжили ученые, представляющие ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН: Ю.И. Марченко («Фонографические записи экспедиций ГИИИ в собрании Пушкинского Дома»); М.Н. Власова («Собирательская деятельность фольклористов И.М. Левиной и А.И. Никифоровского в экспедициях ГИИИ на Русский Север (по материалам Рукописного отдела ИРЛИ РАН)»); Т.Г. Иванова («И.В. Карнаухова в стенах ГИИИ»); А.Н. Розов («О песенном указателе Н.П. Колпаковой, хранящемся в архиве

РИИИ»). Е.Е. Васильева (Санкт-Петербургский университет культуры и искусства) прочла доклад «"Книжная песня" и фольклористы». Г.А. Левинтон (Европейский университет в Санкт-Петербурге) выступил с сообщением «Фольклорные жанры и фольклористические методы». Представители Санкт-Петербургской консерватории обнародовали доклады: «Н.И. Жемчужина — собиратель и исследователь музыкального фольклора» (И.С. Попова, Е.В. Долматова); «М.С. Друскин — собиратель и исследователь русской революционной и рабочей песни» (С.В. Подрезова). Сотрудники сектора фольклора РИИИ выступили со следующими темами: «Е.В. Гиппиус: исследование традиционной музыки Белорусского Полесья» (Т.В. Тавлай); «Ф.А. Рубцов — один из основоположников отечественной музыкальной фольклористики» (Н.Н. Глазунова). Завершил конференцию яркий доклад Е.Н. Разумовской (Музыкальный колледж им. Н.А. Римского-Корсакова) о незаурядном музыковед-исследователе: «Л.М. Кершнер — портрет фольклориста».

Все сообщения, касающиеся фольклорной тематики и прочитанные во время праздничных конференций, будут опубликованы в специальных юбилейных «Временниках Зубовского института».

А.В. РОМОДИН, доктор искусствоведения;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Санкт-Петербург)

Международная молодежная школа «Народные культуры Баренцева Евро-Арктического региона: новые методы исследования»

8–11 ноября 2012 г. Институт филологии и межкультурной коммуникации Северного (Арктического) федерального университета им. М.В. Ломоносова (САФУ, Архангельск) провел международную молодежную школу по фольклористике «Народные культуры Баренцева Евро-Арктического региона: новые методы исследования» (руководитель проекта — директор Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера САФУ Н.В. Дранникова). Организаторы использовали разнообразные формы обучения молодых исследователей: обзорные лекции специалистов по народной культуре из России и зарубежных стран, научные семинары по более узким темам, просмотр и обсуждение антропологических фильмов, практические занятия (запись полевых материалов в Архангельске) и выступления молодых фольклористов с последующим обсуждением.

Первый день работы школы прошел в режиме пленарных заседаний.

А.Л. Топорков (Институт мировой литературы РАН, Москва) прочел полноформатную лекцию «Понятие "фольклор" в современной филологии», предложив студентам осмыслить многочисленные связи фольклористики с другими научными дисциплинами, помогающими определить широкое поле традиционной культуры. Н.В. Дранникова (САФУ) в докладе «Мифологические персонажи культурного пространства в севернорусском и норвежском фольклоре (типологические аспекты)» предложила типологический анализ системы демонологических персонажей в традиционной культуре двух соседних этносов. Оживленное обсуждение вызвала лекция адъюнкт-профессора Университета Северная Британская Колумбия (Виктория, Канада) Мишеля Бушара «Восток и Запад, фольклор и антропология: как преодоление разли-

чий поможет обогатить исследование». Лектор, в частности, предложил студентам вспомнить, какие приметы бытуют в среде учащихся, тем самым показав, как современный человек оказывается втянутым в мифологическое пространство. Лекция Ильи Лемешкина (Институт восточнославянских исследований философского факультета Карлова университета, Прага, Чехия) «Фольклор и древняя литература (на материале былины о Михаиле Потыке и Плача Ярославны)» была посвящена взаимодействию устной и книжной традиций. Йенс Петер Нильсен, профессор университета г. Тромсё (Норвегия), предложил вниманию слушателей доклад «Политика России и Норвегии по отношению к меньшинству саамов в период с 1814 по 1917 гг.: сравнение подходов». Докладчик представил некоторые общие сведения о саамах, об ареалах их проживания и численности в разных странах (России, Финляндии, Норвегии, Швеции) и показал особенности подхода к их изучению в Норвегии и России. Т.Г. Иванова (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург) посвятила свое выступление «Свод былин: вопросы, на которые нет окончательных ответов» одному из вопросов, которые ставит работа над былинной серией Свода русского фольклора в Пушкинском Доме, — славянской колонизации Русского Севера (в том числе Архангельской земли). Архангельская былинная традиция происходит из Двинской земли (Колмогоры/Холмогоры) и Пинежья (Кегрола/Кеврола). Соответственно мощные былинные традиции Западного Поморья и Зимнего берега Белого моря разворачивались из Двинской земли, а традиции Кулоя, Мезени и Печоры — с Пинеги. В докладе была предложена гипотеза, согласно которой краткость пинежских былин свидетельствует не об угасании местной традиции, а о консервации их исконного вида. В.В. Головин (Санкт-Петербургский университет культуры и искусств) в лекции-докладе «Текстология фольклора в литературном тексте» предложил фольклористический анализ стихотворения Н.А. Некрасова «Дед Мазай и зайцы», продемонстрировав невозможность понимания многих аспектов литературных произведений без обращения к традиционной народной культуре.

М.Л. Лурье (Европейский университет в Санкт-Петербурге — ЕУ СПб) в докладе «Городская песня: проблемы определения и изучения» обратил внимание на сегмент народной культуры, которым долгое время пренебрегали фольклористы, осветив изучение городской песни в Ленинграде в конце 1920-х — начале 1930-х гг.

Во второй день школы была развернута работа семинаров — форма, предполагавшая активизировать работу слушателей.

В рамках работы семинара «Проблемы фольклористики как научной дисциплины» **Т.Г. Иванова** выступила с докладом «Указатели географических названий в Своде русского фольклора как инструмент в изучении глубины исторической памяти в былинах». На примере топонима *Рязань* исследовательница подчеркнула, что начинающие фольклористы должны представлять значимость исторических знаний для понимания разных сторон фольклорных произведений и уяснения фольклористических процессов.

Доклад **А.Л. Топоркова** «Подделки и мистификации русского фольклора» и развернувшаяся вокруг него дискуссия стали для слушателей примером того, что в науке нет окончательных истин: исследователи, уважая мнение друг друга, могут стоять на разных позициях. Докладчик принципиально не разграничивал понятия «фальсификация» и «литературная мистификация», объединяя под данными понятиями и известные подделки А.И. Сулакадзева, и «Краледворскую рукопись» Вацлава Ганки соответственно. **Т.Г. Иванова** и **И. Лемешкин** в своих возражениях доказывали, что отдельные литературные подделки сыграли в европейской культуре в целом (как «Оссиан» Дж. Макферсона) или в национальной культуре того или иного народа (как «Краледворская рукопись» в Чехии) большую позитивную роль, что переводит поднятие «подделка» в понятие «литературная мистификация». Оживленную полемику спровоцировал доклад **И. Лемешкина** «История русского эпосоведения XIX — первой половины XX в. Пражская перспектива», в довольно жесткой форме высказавшего претензии к российской фольклористике, которая якобы далеко отставала от европейской фольклористической мысли и упустила многие возможности по собиранию былин. **А.Л. Топорков** справедливо предложил посмотреть на историю собирания песенного эпоса с иных позиций — в аспекте широкой картины собирательской работы предшественников. **А.Л. Топорков** в лекции «Ритуал в традиционной культуре: историография и проблемы изучения. Классификация ритуалов» кратко представил основные научные подходы к изучению ритуалов в отечественной и зарубежной науке и указал на продуктивность междисциплинарного изучения этого сегмента традиционной культуры. После лекции **Т.Г. Иванова**, ведущая семинара, вызвала слушателей на активный диалог, предложив им вспомнить, какой ритуал занимает важное место в студенческой жизни; в ответ были описаны разные варианты обряда вызывания «халявы», покровительствующей студентам на экзаменах, и некоторые другие современные ритуалы.

Секцию «Фольклористика в системе антропологических дисциплин» открыл семинар **Н.В. Дранниковой** «Локальная идентификация в фольклорно-речевой практике жителей Архангельского Поморья», на котором была поставлена проблема фольклорно-речевой гомогенности локальных групп на примере одного из сел Зимнего берега Белого моря. Прежде всего были рассмотрены особенности функционирования присловий и локально-групповых прозвищ, одни из которых могут выступать в роли эндонимов-самоназваний (и в этом случае они свидетельствуют о развитом локальном самосознании группы), но чаще бытуют в роли экзонимов — наименований, данных «чужими». Было также показано, что осо-

бенности фольклорно-речевой практики группы выступают маркерами межгрупповых отношений. **Мишель Бушар** провел интерактивную лекцию «Канадский дьявол "yable": франкоканадский дьявол в фольклоре. Где кроется русский дьявол?», в которой показал актуальность и широкое бытование мифологических нарративов о дьяволе в современном франкоканадском фольклоре. Особый интерес у слушателей вызвало представление одного сюжета, разыгранное докладчиком с привлечением слушателей. **М.Л. Лурье** в лекции «Фольклор города: методика исследования современных локальных нарративов» представил ряд возможных путей описания локальной идентичности и показал, как происходит ее конструирование через фольклорные жанры, бытующие в современном городе. **В.В. Головин** посвятил свою лекцию «Детское обычное право (по материалам севернорусского фольклора)» практикам взаимообмена в детском коллективе и их параллелям из мира взрослых, представив определенную систему ценностей детского социума.

На секции «Фольклористика и "классическая" этнография» прошел семинар **Веры Сурво** (Университет г. Хельсинки, Финляндия) «Вышивка Русского Севера: междисциплинарность в изучении этнокультурной специфики народной традиции». Молодым фольклористам, зачастую плохо представляющим специфику крестьянского декоративно-прикладного искусства, было полезно узнать об истории изучения традиционных орнаментов, об основных методологических подходах к реконструкции их символики, о повседневных и обрядовых практиках, связанных с вышивкой.

Большой интерес вызвала лекция **Т.В. Симашко** (Гуманитарный институт филиала САФУ, Северодвинск) «Приметы в современном дискурсе». Лекцию предварило небольшое письменное анкетирование, во время которого слушатели должны были вспомнить известные им приметы, связанные с теми или иными предметами или частями тела; затем им были предложены описание и лингвистическая типология современных примет.

В секции «Информационные технологии и фольклор» **Н.В. Дранникова** и **А.Е. Гильдебрант** (САФУ) провели семинар «Использование информационных технологий в деятельности Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера САФУ», представив «Мультимедийный каталог традиционной культуры Архангельского Поморья», дистанционные учебные курсы для студентов по изучению фольклора, созданные на сайте Центра изучения традиционной культуры Европейского Севера САФУ (<http://folk.pomorsu.ru>), и др.

Вечером прошло занятие по визуальной антропологии: демонстрация и обсуждение документальных фильмов, сделанных по материалам фольклорно-антропологических экспедиций в Архангельское Поморье под руководством **Н.В. Дранниковой**.

В третий день участники школы получили возможность освоить методику собирательской работы в городских условиях. Они разделились на несколько групп, каждая из которых работала с одним из старожил Архангельска, записывая материалы по локальному тексту и фольклору города. После полевой сессии все группы собрались вместе и провели отчетный семинар, обсуждая собранные материалы и методику работы. Для тех участников школы, которые прежде не проводили полевую работу в городе, такая форма обучения оказалась особенно полезна.

Во второй половине дня с докладами выступали молодые фольклористы. **М.Д. Алексеевский** (Государственный республиканский центр русского фольклора, Москва) в докладе «От причитания к элегии: фольклорные и литературные мотивы в творчестве пудожской крестьянки» показал творческую эволюцию современного «народного поэта», пенсионерки

из Пудожского р-на Карелии. Вдохновленная тем, что ее предки были исполнителями былин и причитаний, женщина начала сочинять литературные плачи и со временем добилась творческой славы на местном уровне. **Т.О. Коноплева** (САФУ) в сообщении «Шведские мифологические персонажи: к постановке проблемы» описала персонажную систему скандинавских соседей, кратко охарактеризовав облик и функции каждого духа. В докладе **О.Н. Болговой** (САФУ) была охарактеризована фольклорно-собираТЕЛЬская деятельность Г.Л. Цейтлина, ссыльного, записывавшего сказки в Западном Поморье; исследователю удалось отчасти восстановить биографию этого фольклориста. Доклад **И.В. Козловой** (Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург) «Методы собирания и издания советского эпического фольклора на Русском Севере в 1930—1940-е годы» был посвящен советскому псевдофольклору. Систематизировав данные о публикации этих произведений, докладчица выделила две основные стратегии их создания: в Карелии с широким кругом сказителей работали профессиональные собиратели-фольклористы, в то время как в Архангельской области немногочисленные сказители-«звезды» тесно сотрудничали с собирателями-любителями (журналистами, писателями, работниками культуры). **Е.А. Манжурин** (ЕУ СПб) в сообщении «Визуальные образы "родного края" в постсоветской геральдике Сибири и Севера» проанализировал новые гербы российских городов, активно создающиеся в постсоветское время, и особое внимание уделил используемым там символам локальной идентичности. В докладе **Лукаша Вроны** (Познанский университет им. Адама Мицкевича; САФУ) «Языковой образ мира: Песни о смерти» в лингвистическом ракурсе были рассмотрены польские песни названной тематики и устойчивые фразеологические выражения, по которым можно реконструировать представления о смерти в польской народной культуре. **А.Р. Чепиль** (САФУ) представила доклад «Устный рассказ в фольклоре субкультуры ролевого движения города Архангельска: традиция рассказывания и типы персонажей», посвященный исследованию устной повествовательной традиции архангельских ролевиков. В докладе исследовались дискурсивные особенности рассказов: роль рассказчика; типы героев и их функции. **М.А. Морозова** (ЕУ СПб) в докладе «Народные песни в репертуаре современных скаутов (на материале западноевропейского отдела организации российских юных разведчиков)» проанализировала состав песенников российских скаутов, указав на особую роль совместного исполнения песен в данной субкультуре и объяснив, почему в этих песенниках заметное место занимают фольклорные песни. **Н.Г. Урванцева** (Карельский государственный педагогический университет, Петрозаводск) в докладе «Проблема классификации жанров детского фольклора» рассказала о своей работе над библиографическим указателем

по русскому детскому фольклору и обратила внимание на фундаментальную проблему, выявленную в ходе этой деятельности: предлагаемые в разное время отечественными исследователями принципы классификации детского фольклора противоречат друг другу и плохо подходят для практического использования. **А.В. Козлова** (Санкт-Петербургский государственный университет — СПбГУ) в докладе «Лешуконское лицедейство: краткий обзор современных ритуальных практик» рассмотрела традиционные и окказиональные практики современного ряженья на территории Лешуконского р-на Архангельской обл. Особое внимание было уделено игровому женскому ряжению в охотников, активно используемому «внеурочно» (дни рождения, посиделки «в компании»), которое было проинтерпретировано докладчицей в социально-гендерном аспекте. Доклад **О.С. Беличенко** (ЕУ СПб) «Район современного российского города: образы, тексты, практики» был посвящен специфике восприятия и символического членения городского пространства в современной культуре. На материале записей, сделанных докладчицей в Петрозаводске и других городах Русского Севера, было показано, как семантика городского района/микрорайона может обгравываться в различных культурных текстах и практиках. **Т.Н. Морозова** и **Н.В. Дранникова** (САФУ) выступили с докладом «Промысловый календарь поморов Зимнего берега Белого моря (по материалам экспедиций в д. Сояна, с. Койда и с. Ручьи Мезенского района Архангельской области в 2009—2011 гг.)», выделив главные особенности локального народного календаря. В докладе **Т.Д. Подьяковой** (САФУ) «Актуализация мотивов волшебной сказки и мифов в текстах современных оппозиционных СМИ» были выявлены разнообразные приемы использования мифов и волшебных сказок в медиатексте. **К.В. Ярцева** (САФУ) в докладе «Сравнение сюжетных и стилистических особенностей древнеанглийских эпических поэм и эпических песен русского Севера» сопоставила зачины и некоторые другие «общие места», а также имена героев древнеанглийских эпических поэм и русских былин. Докладчица привлекала и более широкий контекст, обращаясь к эпосам других народов мира. **А.А. Гавриленко** (СПбГУ) в докладе «"Ведь как без поговорки, без пословицы заговоришь? Никак": паремии и ситуации их употребления» актуализировала прагматический подход к анализу пословиц и поговорок, бытующих в спонтанной речи жителей современной деревни.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

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

И.В. КОЗЛОВА, канд. филол. наук;
Российский гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена
(Санкт-Петербург)

Конференция

«Города и посады Поважья: история и современность»

15—16 ноября 2012 г. в г. Вельске и с. Пежма (20 км от Вельска) Архангельской обл. проходила межрегиональная научная конференция «Города и посады Поважья: история и современность». Конференция, в шестой раз организованная Вельским краеведческим музеем им. В.Ф. Кулакова, собрала 29 ученых из разных городов Архангельской обл., а также Вологды, Москвы и Санкт-Петербурга. Основными темами

стали устная история и материальная культура; в конференции приняли участие краеведы, историки, археологи, этнографы, фольклористы и реставраторы.

Первый день начался с докладов по археологии Поважья (архангельские археологи **А.Г. Едовин** и **А.Е. Беличенко**). После этого участники дискутировали о торговом населении Важского уезда в XVIII в. (доклад аспирантки Европейского университета Санкт-Петербурга **А.Н. Макаровой**).

Жительница с. Верховажье **И.Н. Попова** выступила в секции «Личность в истории» с сообщением о заслуженном летчике-испытателе СССР Валентине Ивановиче Цуваре, оставившем записки, в которых были зафиксированы неформальные

подробности его жизни (в частности, семейное предание, согласно которому в детстве бабка уронила его на грядку, прокомментировав его «первый полет» словами: «Будет летчиком»). Остальные верховажцы выступали на второй день конференции. Экскурсовод Верховажского районного исторического музея **В.П. Пивоваров** рассказал о памятниках местной архитектуры XIX—XX вв. Всего в селе 30 культурных объектов, к сожалению не получивших статусов охраняемых памятников. **А.В. Дубов**, заведующий отделом фольклора и этнографии Верховажского районного центра традиционной народной культуры, рассказал о традиционных народных играх, уделив особое внимание мужским (например, катание яиц с глиняных горок на Троицу, борьба на пятках и борьба на специальных палках, сделанных из украшенных резьбой ивовых прутьев 3-4 см в диаметре).

Краевед **Н.И. Плотников** (с. Верховажье) представил свою концепцию происхождения некоторых вельских топонимов. Студент Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) **Ф.О. Орлов** (Москва) выступил с докладом по народной топонимике деревень Поважья.

Н.В. Петров (Москва, РГГУ) поднял проблему фиксации и анализа текстов устной истории Поважья XIX—XX вв.: на материале устных интервью и письменных источников (тетрадей с записями местных жителей и материалов краеведов) обсуждались достоверность Ефремовской летописи (пропавшей рукописи об основании с. Пакшеньга) и осмысление деревенскими жителями событий 1905 г.

Тему личности в истории затронули и другие участники. **В.И. Щипин** (Москва) рассказал о долгой и трагичной жизни Ивана Степановича Карпова — крестьянина, дьякона, автора воспоминаний о быте и социальном укладе красноречивых жителей первой половины XX в. **С.А. Кузнецова** (Районный краеведческий музей г. Шенкурска) выступила с докладом о директоре 1-й Советской школы, взявшем на себя руководство в 1920-е гг. В 1918 г. Шенкурск был захвачен интервентами, и многие уехавшие на каникулы учителя попросту не смогли вернуться в школу в сентябре, оказавшись по другую сторону фронта. **Е.Ф. Луцковская** (Городской краеведческий музей г. Северодвинска) рассказала об обширной коллекции семейных реликвий Ивана Михайловича Мамонова, насчитывающей 80 предметов 1581—2001 гг. Самым старым предметом является Библия из типографии К.К. Острожского (печатник Иван Фёдоров), в ней были обнаружены сделанные шариковой ручкой записи, посвященные полетам человека в космос; внутри были вложены лотерейные билеты, также ставшие экспонатами музея. Заведующая научным отделом Устьянского краеведческого музея **Т.В. Высоких** выступила с докладом «Дневники И.Н. Кононова как источник по истории, культуре и общественной жизни северной русской деревни 50—90-х гг. XX в.». В этих дневниках, скопированных докладчицей в 1995 г., запечатлены бывальщины и байки, деревенские обычаи и традиции, проблемы сельских жителей и события, важные как на деревенском уровне, так и на уровне всей страны.

Краевед **Р.А. Балакшин** (Вологда) в докладе «Священник Иоанн Верюжский как церковный историк» осветил судьбу священника и рассмотрел его записки о церковном быте.

Историк **С.А. Гладких** (Котлас) рассказал о жителях Вельского уезда, принявших участие в боях на сопках Маньчжурии в 1904—1905 гг. Не остался без освещения и юбилей Отечественной войны 1812 г. Директор Вологодского регионального научно-исследовательского центра краеведения и локальной истории «Северная Русь» **С.А. Тихомиров** (Вологда) выступил с докладом «Локальные особенности Поважья в восприятии событий эпохи 1812 года: исторические реалии и документальные свидетельства»; основным источником стала церковноприходская летопись Вельского собора, написанная местным священником.

Директор Вельского краеведческого музея **Г.А. Веревакина**, организатор конференции, рассмотрела процессы национализации недвижимости в Вельске в 1918—1922 гг. Хранитель музея **Т.Н. Цапина** посвятила свой доклад летописи Вельского Троицкого собора, освещавшей жизнь города в 1868—1914 гг. В летописи (достоверность которой, впрочем, докладчиком была поставлена под сомнение) содержались записи о самых различных событиях: от пожаров до указаний по сбору ягод, от эпидемий до проведения праздников; описывается реакция жителей на смерть государей и объявление войны.

На конференции рассматривались и практические вопросы. Архитектор-реставратор **И.Л. Воинова** (Санкт-Петербург), уроженка Вельска, выступила с докладом «Состояние объектов культурного наследия на территории Вельского района, проблемы их сохранения и возможные пути решения»; по мнению докладчицы, будущее — в инвестициях со стороны местных предпринимателей. Реставратор **М.А. Соколова** (Архангельск) рассказала о своем опыте восстановления лубков из коллекции Вельского музея (например, из простого парогенератора и сплюсненной трубки был сделан аналог парового карандаша — аппарата, применяющегося зарубежными реставраторами). **В.И. Старцев** (Москва) рассказал о вехах восстановления Хмельницкой церкви (Коношский р-н), а **И.В. Кулаков** (Москва) — о реставрации Пежемского Богоявленского храма.

Т.А. Санакина (Государственный архив Архангельской области) говорила о восстановлении церковной деятельности в Вельске в 1943—1950 гг. Процесс был долгим и трудным: для подачи ходатайства необходимо было собрать подписи верующих (упоминалось заявление, в котором было более 6000 подписей), и от подтверждения прошения об открытии до самого открытия могло пройти от двух до трех лет.

Краевед **О.П. Трескина** (Архангельск) посвятила свой доклад хроникам о возникновении пос. Исполиновка. Особый интерес слушателей был вызван тем, что отец, дед и прадед докладчицы были родом из Исполиновки.

По итогам конференции планируется выпуск сборника.

Ф.О. ОРЛОВ,

студент Российского гос. гуманитарного ун-та
(Москва)

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор **О.В. Трефилова**
Дизайн и верстка:
И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева
Обработка иллюстраций:
Н.А. Пивоварова
Ответственный за печать и подписку
Э.Р. Жукова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 245-2079, 245-2205
Факс: (499) 246-9323; E-mail: crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)

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

Подписано в печать 05.09.2013. 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», 2013



1. Ритуальный обход очага посолонь мужчиной и женщиной. Фото К.Е. Розовой

2. Кам «кормит» огонь очага «белой» пищей (молочными продуктами). Фото К. Жакмо



3. Кайчы Аржан Кезереков исполняет кай после окончания моления. Фото К. Жакмо

4. Информант показывает, как правильно повязывать узел на ритуальной ленточке кыйра. Такие ленточки повязывают на деревьях в почитаемых местах: узел образует «головку», а края сложенной вдвое ленты — «ручки» и «ножки» человека, символизирующего жертвователя. Фото К.Е. Розовой



Неошаманистское моление перед праздником Эл-Ойын. Кабайлу-Межелик, 28 июня 2012 г. (фото 1—4)



В 2012 г. состоялась совместная российско-французская экспедиция в Республику Алтай, одним из направлений которой был сбор материала по верованиям современных алтайцев. Читайте статью К.Е. Розовой, написанную по материалам экспедиции, на с. 49—52.

Мешочек для пуповины (девочки), который в старину мать носила на поясе. Дом-музей сказителя А.Г. Калкина, с. Ябоган Усть-Канского р-на. Фото К.Е. Розовой →



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>

По вопросам приобретения изданий
Центра русского фольклора обращаться:
119034, Москва, Турчанинов пер., 6;
тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05;
E-mail: crf@inbox.ru

Издания Центра можно также приобрести:
«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



В следующих номерах:

А.А. Гавриленко
(Санкт-Петербург)
*Пословичный репертуар
одного информанта*

Г.И. Романий
(Иерусалим)
*Формулы-восклицания
в детских играх*

В.П. Ершов
(Петрозаводск)
*Дневник
заонежского бондаря*

О.А. Сулейманова
(Апатиты)
*Памятная вещь
в семейной культуре*

И.Ю. Васильев
(Краснодар)
*Культ каменной бабы
из музея села Белая Глина*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Обзоры, рецензии

Научная хроника

