

ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

1'2015

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре



ЖИВАЯ СТАРИНА

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

1(85)2015

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Издание осуществлено при финансовой
поддержке Министерства культуры
Российской Федерации

СОДЕРЖАНИЕ

ВРЕМЯ И КАЛЕНДАРЬ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- Т.А. Агапкина.* Праздник — время праздное? (о пользе нарушения запретов) 2
О.И. Шалак. «Рахманьский великдень» в Подолье (XIX—XXI вв.) 5
Е.А. Самоделова. Святочные подблюдные песни Калужской, Орловской
и Тульской областей 8
П. Христов, Е.В. Петрова. «Свой» праздничный календарь у болгар
Одесской области и украинцев Софии 13

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

- Р. Слюжинкас.* «Еврей» — персонаж масленичного ряженья в Литве 17
 Пасхальные обряды и обычаи на Гомельщине. Предисловие, публикация
и примечания *Г.И. Лопатина* 19
 Былички о «неурочном времени». Публикация *В.В. Запорожец* 22

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ РОССИИ

- М.В. Кундозерова.* Большой дуб: о мифологеме мирового древа в карельских рунах . . . 24
Н.А. Мамонтова. Хосунные предания илимпийских эвенков 27
В.И. Рогачев. Обычай похищения невест у мордвы
(по материалам XIX — начала XX в.) 31
Н.В. Бессонов. Невесты «чужой крови» в цыганских таборах 33
В.Н. Янышева. Цыганские «страшные истории» 37
И.А. Бессонов. Фольклор и обряды галичских татар 40
Г.Р. Хусаинова. Фольклор челябинских башкир в современном бытовании 44

ЭКСПЕДИЦИИ

- Е.В. Рычкова.* «Народная Библия» зауральских старообрядцев 47
Л.С. Лобанова. Материалы из села Ёртом Удорского района Республики Коми 50
В.А. Шилкин. Праздник «Сороки» в Волгоградской области 53

ЮБИЛЕИ

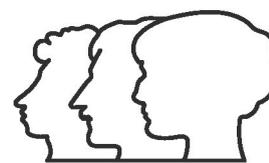
- К юбилею *Н.Ю. Данченковой* 54

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- Т.А. Агапкина.* Справочник по народной ботанике 55
М.В. Ахметова. Книга об *икоте* в Верхотамье 58
Т.Г. Иванова. Песни села Марково: электронное издание 59
Н.Г. Урванцева. Новая книга о детском фольклоре Карелии 61
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- О.В. Трефилова.* XVIII Толстовские чтения 63
М.О. Гардер. XIV Международная школа-конференция по фольклористике
и культурной антропологии 65
Д.И. Антонов. Конференция «Демонология как семиотическая
система» 67
Е.В. Попова, Ю.А. Перевозчиков. Симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи
в культурах народов Урало-Поволжья» 69
В.Е. Добровольская, М.В. Строганов. Конференция «Фольклор Большой Волги» 71
 Третий конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева 72



ГОД ЛИТЕРАТУРЫ В РОССИИ

2015

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 респу-
бликанский центр русского фольклора

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

Н.Ю. Данченкова, канд. искусствоведения;
Государственный институт искусствознания

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

А.Б. Мороз, доктор филол. наук, профес-
сор; Российский государственный гумани-
тарный университет

С.Ю. Неклюдов, доктор филол. наук, про-
фессор; Российский государственный гу-
манитарный университет

В.Я. Петрухин, доктор ист. наук, профес-
сор; Институт славяноведения РАН

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

С.М. Толстая, доктор филол. наук, про-
фессор; Институт славяноведения РАН

Адрес редакции: 119034,

Москва, Турчаинов пер., 6

Тел.: (495) 708-3102, (499) 245-2205

Факс: (499) 246-9323; E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

Сайт: www.folkcentr.ru

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

На 1-й и на 4-й стр. обложки: «Жаворонки» —
обрядовое печенье праздника Сорока муче-
ников (22 марта), испеченное *З.П. Лапиной*
(1937 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского
р-на Волгоградской обл., живет в Волгограде).
2010 г. Фото *В.А. Шилкина*

Т.А. АГАПКИНА

ПРАЗДНИК — ВРЕМЯ ПРАЗДНОЕ?

(о пользе нарушения запретов)

*Народ интересуется только тем, что может дать или дает ему средства к жизни.**Гр. Верещагин. Этнографические очерки*

В исследованиях последних лет концепт традиционного календарного праздника базируется на двух основаниях. Важнейший признак праздника — его сакральность: «для мифопоэтической эпохи любой праздник соотносится с сакральными ценностями данного коллектива» [15. С. 329]. Формой выражения сакральности праздника является прежде всего ритуал сезонный (в процессе которого легитимизируются природно-климатические, социальные изменения и создаются предметы, имеющие особый смысл для коллектива и индивида), а также, разумеется, ритуал церковный.

Кроме того, праздник — это «праздное», т.е. свободное от работы и повседневных занятий время [15. С. 329—330]. Формой выражения «праздности» является принятая система запретов на разные виды работ, которая и становится одним из наиболее очевидных маркеров праздничного времени. Как говорили в Полесье, «раз нэ робимо — то свято» (раз не работаем — значит, праздник) [16. С. 96]. Запреты на работу, с одной стороны, отражают реалии бытового православия («праздник есть долг Богу», своего рода трудовое «безвременье», время отдыха от трудов) и указывают на почитание христианских праздников, а с другой — объясняются страхом перед персонами сакрализованными в народной мифологии праздника, сурово карающими нарушителей этих запретов (об этих двух аспектах мотивации запретов на работу см.: [17. С. 436]).

Эта идея жертвы, приносимой человеком в виде, так сказать, упущенной выгоды (время празднования могло быть использовано для достижения благосостояния), подспудно присутствует в концепции «праздного» времени, ведь труд, почитаемый в будничное время, получает прямо противоположную оценку, едва только речь заходит о праздниках. Как сказано в перечне грехов из Свитка Иерусалимского, «горе тем будет, кои воскресенье Христово и праздники Господни не почитают, и труды прилагают, и желают себе прибытку, и тот человек собирает на главу свою вечный огонь...» [4. С. 86] (костромская рукопись; курсив наш. — Т.А.). Это противопоставление будничного труда и праздничного досуга, когда мысли человека должны быть обращены к Богу, становится особенно очевидным и одновременно снимается, нивелируется в мирской помощи, работе в праздник, но не на себя, а на погорельцев, больных, вдов и сирот.

Общеизвестно, что два основных слова, используемых для номинации праздника в славянских языках («праздник» и «свято»), мотивированы именно этими двумя идеями.

В данном случае нас будет интересовать идея праздности, пустоты, нестяжательства и неделания вообще. Если приглядеться к праздничному ничегонеделанию, то становится понятно, что на самом деле праздничное время предельно насыщено разными видами деятельности (посещение церкви, ритуалы коллективные, индивидуальные или семейные, в том числе гостевания; общесельские формы досуга и мн. др.). Помимо этих легитимных форм «деятельности» празд-

ничное время заполнено магией. Однако эта магическая деятельность не всегда так уж явно отличима от повседневной, будничной, от собственно «работы», нацеленной на получение прибыли и умножение благосостояния, а та грань, которая их разделяет, на самом деле невероятно тонка. Многие виды деятельности — при незначительном изменении угла зрения на них — могут легко квалифицироваться и как магические, и как обычные, трудовые, как часть того или иного вида работ.

Смысл такой деятельности заключался в том, чтобы — в нарушение календарных запретов — работать в праздник: на Благовещение, в Великий четверг и Страстную пятницу, на Пасху или в Рождественский сочельник. В данном случае мы сознательно выбираем только самые большие христианские праздники и почитаемые дни, в отношении которых запрет на разные виды работ (не только полевых и хозяйственных, но и многих домашних) более чем актуален. Результаты такой деятельности (работы в праздник) должны были «перевесить» возможный ущерб от наказания за нее.

В эти большие праздники выполняли не только обязательные виды повседневных работ, чуть более ритуализованные по сравнению с их будничным вариантом, и совершали не только собственно магические действия апотропеического и профилактического характера, но также и действия, имеющие промежуточный статус, — полумагические-полутрудовые, направленные на будущий успех, прибыль, богатство и умножение.

Трудовым действиям и видам работ, которые чаще всего совершались в праздник, было присуще так называемое косвенное целеполагание — когда совершающий их был нацелен не на прямой и непосредственный результат, а на результат косвенный (подразумеваемый) и отложенный. Этот процесс близок целеполаганию в обрядовом фольклоре, яркой особенностью прагматики которого является его принципиальная «перлокутивность», косвенность, т.е. несовпадение буквального, прямого значения сказанного (...) с тем, что «имеется в виду», т.е. с иллюкутивной целью [18. С. 57].

Одну такую группу составляют трудовые действия, которые не столько являются частью какой-то работы, сколько намечают или обозначают ее, указывают на нее. На русском северо-западе, в Белозерском крае, рано утром в Великий четверг все старались «примерно проработать всякую работу, чтобы не уставать весь год» [14. С. 667]. В этом случае мы имеем дело собственно с работой, совершаемой в праздник, но ориентированной не на непосредственный результат (который при реальном исполнении работы в любом случае имеет место), а на результат будущий (в течение года) и косвенный (не уставать). Впрочем, как только работа уступает место подражанию ей (в Тотемском уезде Вологодской губ. в Великий четверг крестьяне брали в руки все сельскохозяйственные орудия и делали вид, что работают ими, чтобы не брала усталость в течение лета в работе [13. С. 164]), так сразу характер действия меняется и оно переходит в категорию магических.

Близки к этому однократные хозяйственные действия, являющиеся частью того или иного вида работ. Так, в Скопской котлине (Македония), когда после полудня на Рождество в церкви звонили «во славу Божию», женщины трижды пускали челнок по ткацкому станку, чтобы в течение года у них спорилось тканье; кузнец трижды ударял по наковальне, а колесный мастер — топором по дереву, чтобы весь год у них была работа [20. С. 89]. В отличие от собственно тканья, кузнечной или плотницкой работы эти действия также вписываются в тактику косвенного целеполагания, так как ориентированы на успех вообще, а не на конкретный и сиюминутный «профессиональный» результат.

Другой вид трудовых действий, совершаемых в праздник, — это «заделывание» каких-либо дел, что формально кладет начало реальной работе, но на самом деле преследует более масштабные цели. В польском Поморье, например, для обеспечения удачи в рыбной ловле в Страстную пятницу рыбак должен был начать делать удочку, а в пасхальную ночь плести сеть [28. С. 52]. Жители Олонейской губ. в Великий четверг старались сбить хоть немного свежего масла, чтобы в течение года его «собиралось» больше [19. С. 392]. На Украине женщины в Великий четверг выбеливали небольшой кусок полотна, чтобы успешно делать это в течение года, хотя в любой четверг, не говоря уже о Страстном, белить белье запрещалось [3. С. 112]. Очевидно, что в подобных случаях речь идет не о точечном результате (хорошая удочка и сеть, сбитое масло или отбеленное белье), а в целом об успехе того или иного вида деятельности. Примечательно, что к большим праздникам традиционно было приурочено начало основных сезонных работ хозяйственного цикла. Вспомним, к примеру, выгон скота в день св. Георгия или начало сева озимых в праздник Рождества Богородицы.

К этому примыкают некоторые промысловые работы и другие способы добывания средств к существованию, от успешности выполнения которых в праздничный день зависит удача всего промысла в течение года. На Вологодчине охотники на зайцев в Великий четверг брали заячью лапу, вешали ее в огороде и стреляли: считалось, что от того, удастся ли первый выстрел, зависит успех всей будущей охоты [13. С. 99]. В Закарпатье верили, что если бы человек закинул сеть в реку в пасхальную ночь и выловил хоть одну рыбу, то в течение всего лета его ожидал бы отличный улов [7. С. 93]. Очевидно, что непосредственный результат этих действий (сиюминутная прибыль) хотя и имел место, но не шел ни в какое сравнение с тем, какое значение придавалось ему в перспективе.

Промысловые работы, выполняемые в большие праздники, часто были сродни кощунству, поскольку их успех был связан с участием нечистой силы, что вместе с тем не мешало пользоваться результатами такого труда. Белорусы, в примере, считали, что в праздник рыба ловится хорошо, «ибо в большой праздник чёрт несёт рыбы» [27. С. 22—23].

Наиболее выразительными в этом отношении оказываются «трудовые традиции» самого скорбного дня года, Страстной пятницы, на которую распространяется общий запрет работать (вспомним об актуализации этого запрета в начале 1990-х гг., когда патриарх Алексей II обратился к властям с просьбой объявить Великую пятницу нерабочим днем). Так, к примеру, чехи в Глинецко утром этого дня делали гнездо для несушки — считалось, что в этом случае курица будет класть яйца только в него [21. С. 257]. В трудовых действиях, совершаемых в Страстную пятницу,

получили также развитие мотивы, связанные с евангельскими событиями этого дня, например мотивы крови и ран. Сербь, чехи, словаки, поляки прививали деревья в Великую пятницу, уподобляя раны на деревьях ранам Христа и полагая, что привои будут хорошо расти и плодоносить [6. С. 50; 30. С. 194], а хорваты Каставщины были убеждены, что соки пойдут из дерева в молодую ветвь так же сильно, как кровь — из ран Христа [24. С. 56].

Считая, что в Страстную пятницу любое дерево становится очень твердым и крепким (в воспоминание о муках Христа, принятых им на деревянном кресте), поляки Верхней Силезии стремились в этот день разжиться древесиной для разных хозяйственных поделок [26. С. 180]. С этим согласуется известная в Олонейской губ. практика заготавливать в Великий четверг лучину на весь год, которая, как и предыдущее обыкновение, определенно имела практическое значение: «В Великий четверг <...> мужики едут в лес и здесь вырубает несколько сосен для лучины. Обычай срубить сосны для лучины в Великий четверг ведется исстари, и ему следуют все крестьяне Горского прихода»; при этом крестьяне, видимо, стремились нейтрализовать ущерб, нанесенный таким нарушением правил, и потому оставляли срубленные сосны до осени в лесу, за границами культурного пространства, и только тогда доставляли их из леса к дому [12. С. 8].

В память о том, как после кончины Христа его слова и учение распространились — «разрослись», «дали побеги» и принесли обильный «урожай» (символический образ распространения христианства), в Страстную пятницу сажали плодовые деревья, полагая, что такое дерево разрастется и даст урожай (Живец, Силезское воеводство) [22. С. 140—141]; сеяли горох, чтобы он разрастался (Виленщина) [29. С. 277], и т.д.

В Великопольше (Добжинская земля) в ту же Великую пятницу католическое население в массовом порядке занималось полевыми работами — пахотой, боронованием, севом, а также вывозом на поля навоза, — в убеждении, что эта работа непременно обеспечит их благополучие. И всё это — вопреки строжайшему запрету на любые работы с полудня Великого четверга и вплоть до окончания пасхальных праздников. Некоторые женщины считали также необходимым стирать в этот день, поскольку в этом случае коровы давали якобы много молока [25. С. 194]. Эти действия, в отличие от многих вышеописанных, со всей определенностью могут быть охарактеризованы как собственно трудовые, без каких бы то ни было поправок на «косвенность» их целеполагания.

Наконец, еще одна группа трудовых действий, которых мы коснемся, относится к изготовлению в праздник предметов, используемых впоследствии не по своему прямому назначению, а в магических целях. Известно, что у восточных славян, чехов и словаков одним из строго регламентированных действий было прядение. Однако во многие праздники, когда в целом прядение было строго запрещено, имела место замена этого запрета на рекомендацию прясть, поскольку речь шла об изготовлении особой нити. Обычно ее использовали в лечебных и других магических целях, но иногда цели были вполне утилитарными. В частности, в день св. Алексея пряли нить, из которой делали рыболовные сети, чтобы лучше рыба ловилась [3. С. 139—141], поскольку, видимо, св. Алексея почитали и день его памяти традиционно праздновали рыболовы. Специальные вещи изготавливали в праздник не только с помощью прядения. В севернорусских

причитаниях изготовление женской подвенечной рубахи связывается с большими праздниками: это рубаха, «коя шита по три вечера Рождественских», ее «кроили по четыре Благовещенских, / И вышивали по заутреням Христовским, / И поспешали по обидням по Петровским!» [2. С. 376].

«Трудовая магия» праздничного дня могла преследовать и совершенно иные цели. Так, само нарушение запрета работать понималось иногда как магический прием. Чехи считали, что в Страстную пятницу можно избавиться от мышей, для чего в тех домах, где были мыши, нужно было печь хлеб, что было категорически запрещено (огня не разводили) [23. С. 332]. Иногда запрет на работу в праздник просто игнорировался — ради иных, более высоких целей. Так, по наблюдениям Н.Я. Никифоровского, в Витебской губ. «первую заказную самостоятельную работу следует давать дитяти в тот именно день, когда дитя родилось, не стесняясь даже тем, если это пришлось в праздник: дитя скоро поймет работу и всегда “широ” будет работать» [11. № 225].

Эти действия и работы, выполняемые в расчете на непрямо и отложенный результат, находятся, как мы уже говорили, на периферии трудовой деятельности, на границе труда и магии. Утилитарное хозяйственное или промысловое действие вписывается в хронотоп христианского праздника, что создает понятный парадокс, ибо будущая удача и искомое благосостояние фактически «питаются» сакральностью того праздничного времени, которое вместе с тем есть долг Богу и потому должно быть свободно от будничных забот и посвящено совершенно иным устремлениям.

Свидетельства о работах и трудовых действиях, совершаемых в праздник и по воскресеньям, можно встретить, хотя и довольно редко, в сочинениях XVII—XVIII вв., посвященных осуждению народных суеверий. Например, в Румянцевском сборнике 1754 г. о практиках и деятельности крестьян в Великий четверг говорится следующее: «В великий четверг <...> платия моют до солнца и моются сами, и прядут и ткут и масло вертят и устойки снимают» [5. С. 93], что, как мы видели выше, сохраняло актуальность до самого последнего времени.

Вместе с тем та же церковь далеко не всегда проявляла строгость к нарушителям праздничных запретов и, по-видимому, не считала их такими уж грешниками. Принципиальное значение для понимания этого момента имеет, как нам представляется, тот факт, что вопросы, которые касались нарушения запретов работать в праздничные и воскресные дни, казалось бы само собой разумеющихся для христианина, практически не встречаются в средневековой исповеди на Руси [9. С. 275], обычно нетерпимой ко множеству других прегрешений против веры и церкви, что, видимо, в большей или меньшей степени отражает реальную ситуацию праздничного времяпрепровождения. Даже в старообрядческой среде можно встретить подобное отношение к рассматриваемой проблеме. Приведем фрагмент интервью с духовной матерью старообрядцев филипповского согласия (Южная Вятка, 2008 г.; речь в нем идет о работе в воскресенье): «К одной женщине в воскресенье пришел священник (или духовный отец — ?) и увидел, что ее в доме нет, а по углам свечи чудным образом горят. Он вышел в поле, увидел, что она работает. Спросил, а молилась ли она? Та ответила, что нет, т.к. ей детей надо кормить, и он тогда сказал ей, чтобы она никогда так не делала, а молилась бы по воскресеньям и не работала бы. Однако однажды он зашел к ней в воскресенье, она молилась, но

свечи чудным образом не горели. Тогда он сказал, чтобы она поступала так, как необходимо. Поэтому, если нужда заставляет, то можно работать и в воскресенье...» [10. С. 226]. Примечательно, что житейско-нравоучительный смысл этого рассказа не противоречит религиозно-мистическому, а напротив, поддерживается и усиливается им.

Наконец, о вполне осознанном игнорировании запретов на работу в праздник упоминают и иностранцы. Дж. Компани, входивший в Московское посольство XVI в., писал: «В праздничные дни москвиты не освобождаются от занятий и телесного труда, они считают, что в эти дни запрещается не труд, а греховные поступки. По крайней мере, по их словам, почитание праздничных дней пошло от иноземных обычаев и восходит к иудеям, а их обряды у них запрещены... Таким образом, всегда, будь это день Пасхи или Рождества, они трудятся. Исключение составляет только день Благовещенья, который они очень чтут и считают священным» [8. С. 90]. В свою очередь, народные запреты на работы в праздники, мотивированные мифологической семантикой праздника и угрозой вполне конкретного наказания за их нарушение, носили избирательный характер и во многом определялись местной традицией.

Получается, таким образом, что в традиционной культуре — параллельно с запретами на работу в праздник (церковными и народными) — фактически действовали нормы, ориентированные на иную систему ценностей (о других ситуациях, связанных с нарушениями запретов, см.: [1]). Если запрет на работу в праздник вписывался, с одной стороны, в систему так называемого бытового, или народного, христианства и исходил из ее ценностных ориентиров, а с другой — в мифологическую систему с ее представлением о персонифицированных и карающих праздниках-святы, то правила, предписывающие совершать в праздник определенные полумагические-полутрудовые действия, были частью системы, которую можно назвать бытовым практицизмом. Праздничное поведение, как и поведение вообще, диктовалось жизненными потребностями, а основным ценностным ориентиром было благополучие сообщества.

Литература

1. Байбури А.К. Правила нарушения правил // Етнолінгвістичка проучвања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 51—58.
2. Барсов Е.В. Причитанья Северного края / Изд. подгот. Б.Е. Чистова, К.В. Чистов. СПб., 1997. Т. 2.
3. Борак О.О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.). Київ, 1997.
4. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908. Вып. 1.
5. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. М., 1913.
6. Грбић С. Српски народни обичаји из среза Бољевачког. Београд, 1909.
7. Из народних вѣровань // Подкарпатска Русь. Ужгород, 1930. Р. 7. С. 93—97.
8. Компани Дж. Московское посольство // Иностранцы о древней Москве. Москва XV—XVII веков / Ред. М.М. Сухман. М., 1991. С. 87—93.
9. Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV—XIX веках. СПб., 2006.

10. Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ имени М.В. Ломоносова) / Сост. В.П. Богданов. М., 2012.

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

12. Певин П. Очерк Горского прихода, Петрозаводского уезда, Олонецкой губернии // Олонецкие губ. вед. 1894. № 60. С. 6—9.

13. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский, Устьсыольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2008.

14. Сказки и песни Белозерского края. Зап. Б. и Ю. Соколовы. М., 1915. (Переиздание: Сказки и песни Белозерского края. Сб. братьев Соколовых. В 2 кн. СПб., 1999. Кн. 2.)

15. Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 329—331.

16. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М., 2005.

17. Толстая С.М. Грех // Толстая С.М. Пространство слова. М., 2008. С. 422—440.

18. Толстая С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Толстая С.М. Семантические категории языка культуры. М., 2010. С. 54—64.

19. Филимонов К.Ф. Присловья, приметы, обычаи, заговоры и верования простого народа в Вытегорском у. // Олонецкие губ. вед. 1892. № 37. С. 391—392.

20. Филиповић М. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // Српски етнографски зборник. Београд, 1939. Књ. 54. С. 277—566.

21. Adámek K. Lid na Hlinecku. Praha, 1900.

22. Boży rok w zwyczajach i obrzędach ludu żywieckiego w czasie doroczných świąt // Orli lot. 1934. № 3—4. S. 138—153.

23. Český lid. Praha, 1895. T. 4.

24. Jadras J. Kastavština. Zagreb, 1957. (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Knj. 39.)

25. Karwiczka J. Kultura ludowa ziemi Dobrzyńskiej. Warszawa etc., 1979.

26. Pośpiech J. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

27. Prüfferowa-Znamierowska V. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. 6. S. 1—37.

28. Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

29. Szukiewicz W. Wierzenia i praktyki ludowe // Wisła. 1903. T. XVII, zes. 4. S. 432—444.

30. Tomeš J. Rostliny v obyčejích a v léčitelství na Hornácku // Český lid. Praha, 1965. T. 52. S. 193—205.

О.И. ШАЛАК

«РАХМАНЬСКИЙ ВЕЛИКДЕНЬ» В ПОДОЛИИ (XIX—XXI вв.)

Рахман, рахманин, по представлениям украинцев, — «житель мифической местности, праведный христианин» [7. С. 7]. Соответственно, существует праздник *Рахманський великдень* (Пасха у рахман), который отмечают на Преполовение, или в так называемую *праву середу*. Этот праздник, как свидетельствуют материалы известных украинских ученых В. Шухевича [11. С. 243], Ф. Колессы [4. С. 95], И. Франко [8. С. 7, 8], Е. Сецинского [3. Л. 4] и др., бытовал в XIX в. в отдельных регионах Украины, преимущественно на Волини, Гуцульщине, Бойковщине и в Подолии (см. также [1. С. 281—285]).

О представлении подолян о рахманах писал Е. Сецинский, рукописная статья которого «Рахмане» [3], найденная нами в Институте рукописи НБУ им. В.И. Вернадского, в свое время так и не была напечатана. Подписанная Е. Сецинским — тогда студентом Киевской духовной академии, статья не датирована¹.

Но интересно, что в скором времени в «Подольских епархиальных ведомостях» была опубликована статья под названием «Местный народный праздник “Рахманський Великдень”» [12], подписанная псевдонимом «Churchman». Статья значительно шире, нежели рукописная «Рахмане», но во всем перекликается с рукописным исследованием Е. Сецинского, хотя дословно и не содержит ее частей.

Е. Сецинский прибегал к сравнительному анализу, пытаясь доказать, что народное представление о рахманах сформировалось под книжным влиянием преданий, которые проникли на Украину с Запада и Востока. Сначала автор обобщил собранные материалы о верованиях в рахман и *Рахманський великдень*: «Народные сказания о рахманах распространены в Волине, Подолии и Червоной Руси. Рахмане, рассказывают, это народ, не умеющий ни читать, ни писать, но крещеный, христианский. Живут они далеко на восходе солнца, за черными

морями, куда все реки сходятся. Они ведут жизнь святую, счастливую; нет у них ни горя, ни страданий; не имеют собственного счисления времени «...». Не имея счисления времени, рахмане потому празднуют Пасху тогда, когда доплывает к ним через широкое море скорлупа нашего пасхального яйца, или “писанки”. А живут они так далеко, что скорлупа заплывает к ним только через несколько недель, именно к Преполовению. Тогда они и празднуют “Великдень”, отчего Преполовение называется “Рахманским Великднем»» [3. Л. 1—10б.].

Интересно, что в Ольгопольском и Брацлавском уездах Подольской губернии в XIX в. о рахманах рассказывали то же, но немного с иными акцентами: «Праздник Преполовения Пятидесятницы называют “Рахманський великдень”, так как в этот день, по их (крестьян. — О.Ш.) мнению, празднует Пасху какой-то мифический народ — рахманы. Они, как видно, люди совсем некультурные и неграмотные, так как не имеют календаря и только по скорлупе красных яиц, которая приплывает к ним к указанному дню, они заключают, что нужно праздновать Пасху» [2. С. 727].

Е. Сецинский указал на все известные варианты верования в существование рахман, а также продемонстрировал, как само верование реализуется в украинском языке: «В некоторых местах говорят, что рахмане живут под землей и на “Рахманський Великдень” можно слышать, как у этого народа звонят в колокола, стоит только приложить ухо к земле. Говорят также, что “Рахманський Великдень”, празднуемый в Преполовение, или “правую середу”, остался от рахманов, когда-то живших в тех местах, где теперь празднуют этот день. Существует поговорка: “На Юра-Ивана, на Рахманський Великдень”, что означает “дурну надію [напрасные ожидания]”» [3. Л. 10б.]².

Ради полноты Е. Сецинский привел и исторически более позднее объяснение праздника: «“Рахманський Великдень” (и вообще сказание о рахманах) ведет свое начало от тех несчастных времен польского владения Ю[жной] Русью,

ОКСАНА ИВАНОВНА ШАЛАК, канд. филол. наук; Ин-т искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины (Киев)

когда церкви отдавались в аренду евреям, — тогда существовал еврей Рахман (Лахман?), который выдавал ключи от церкви христианам только спустя 2—3 недели после Светлого Воскресения, на Преполовение; с [тех] пор Преполовение называется “Рахманским Великднем”» [3. Л. 2].

Характерно, что первое, самое распространенное из представлений, бытует в Подолии до сих пор:

Лупину із свячених крашанок не можна кидати на землю. Її треба всю зібрати і пустити на воду... річку, ставок, щоб вона поплила. Пливé лупина від крашанок дуже далéко і довго до людей-рахманів. Вони не знають, коли Великдень, а коли побáчать крашанки, то й собі святкують Паску. Якшо́ про якусь подію не знають, коли вона́ відбудеться, то кажуть: «На Рахманський великдень» [ГНА].

Е. Сецинский связывал верования в рахман с представлениями о потустороннем мире и циклом солнечных мифов у славян, а также искал отголоски этих верований в былинах: «В былинах Соловей-разбойник называется “Рахманов” (Рыбн., III, стр. 14), “птица Рахманная” (Гильф., 987), что указывает на его заморское, индийское происхождение...» [3. Л. 3]. Сравнивая народные верования о рахманах и упоминания в повести «Александрия» (известной в украинских переводах XVII—XVIII вв.), хронику Амартола, житие преподобного Зосимы, Е. Сецинский акцентировал внимание на общих чертах устных преданий и книжных текстов. Такую общность не заметить было нельзя. Так, из жития преподобного Зосимы известно следующее: «...Рахмане днем и ночью молятся Богу, питаются плодами земли и пьют сладкую воду, вытекающую из-под корня одного дерева. Нет у них ни домов, ни огня, ни золота, ни серебра. Они живут целомудренно; спят в пещерах на земле, устланной древесными листьями. Ангелы сообщают им о праведных и грешных людях на земле, сколько кому назначено лет жизни, и они молятся за людей, как за своих братьев. В посту рахманы вместо древесных плодов питаются манной, падающей с неба, и только потому и знают о перемене времени. Живут они от 100 до 360 лет, а некоторые доживают до 1800 лет. Все они знают время своей кончины, всегда приготовляются к ней, живут и

умирают без болезней и не знают страха смертного» [б. С. 488—489].

Однако взгляды исследователя вызвали критические замечания неизвестного рецензента, записанные под рукописью статьи (что, очевидно, и стало поводом не печатать ее): «Вопрос о рахманах действительно очень важный, насколько он индийского происхождения, может указывать только сравнительное исследование, во-первых, вариантов предания всего славянского мира, во-вторых, сопоставление его с циклом вообще арийских преданий, в-третьих, объяснение этимологического слова рахмане и всех связываемых этому слову сродных будь-то бы разных названий, вплоть до браминов. Предположение, что народ почерпнул из книг это предание и до того усвоил, что создал даже обряд, увы почти [разложившийся] — не выдерживает критики. Все сказания чудесные древних книжников всегда почерпались от народа, а не наоборот — “Александрия” доказывает только, что это предание не только у нас было; что следует его искать и у других народов» [3. Л. 4об.].

Современный индолог С. Наливайко, обобщив фольклорный и языковой материал (не только украинский, но и белорусский), также утверждает, что представление о рахманах сформировалось не под книжным влиянием: «...Украинцы с давних пор знали о рахманах-брахманах, причем знали не из чьих-то уст, а из собственного опыта. Иначе они (знания. — О.Ш.) не могли бы так обильно и глубоко отразиться в украинских праздниках, фамилиях, названиях и фразеологизмах. Украинцы знали рахманов еще в языческие времена, а это отрицает утверждения некоторых исследователей, будто бы украинцы узнали о рахманах только после принятия христианства, когда обрели распространение церковнославянские памятники» [5. С. 272].

Но несмотря на необоснованность выводов об односторонности книжных влияний на народные взгляды (они могли быть взаимными, и отбрасывать это безосновательно), рукописная статья Е. Сецинского, построенная на сравнительно-историческом анализе, содержала важный фольклорный материал, а также указания на параллели: народные верования — книжные сказания о рахманах. Это исследование — одно из первых, в котором была затронута

проблема происхождения *Рахманьского великодня*.

С бытованием праздника связано несколько табу и предписаний, которые обуславливали отношение подолан к *Рахманьскому великодню*: «На рахманский Великдень никто не работает, считая работы, особенно полевые, тяжким грехом. Некоторые в этот день прикладывают ухо к земле и, по их рассказам, слышат стоны из-под земли, взывающие о помощи. По легендарным сказаниям, это — голос несчастного человека, выехавшего в этот день в поле пахать, но провалившегося под землю с плугом и волами. Это было давно, но и до сих пор он не может выйти на свет Божий и просить себе избавления» [б. С. 488]. Предписание не работать на *Рахманьский великдень* сохранилось до сих пор; в с. Котюжаны Мурованокуролицкого р-на Винницкой обл. рассказывают легенду, привязывая ее к этому празднику, но уже не осознавая, что *Рахманьский великдень* — это праздник весенний (о нем знают, но уже не празднуют), а потому герой легенды выезжает не пахать, а убирать урожай. Очевидно, речь идет о типологии запретов работать в поле³, а о том, пахота это или жатва, информантами уже забыто. Кроме того, легенда соотносится с определенной местностью, и наказание грешника усугубляется тем, что место, где он провалился, залило водой:

[А Рахманський великдень, він припадав на який день?] [ММД:] У сім неділь після Паски. [У сім? Це Трійця]. У яке число припадав? [На середу четвертого тижня після Великодня?] [Молчание, потом информантка спрашивает собеседницу и сама отвечает:] Колись і сваткували в нас Рахманський великдень, правда? Сваткували [молчание]. [І нічого не можна було робити в той день?] Не, не. [А не знаєте такого, не розказували, що один чоловік виїхав в поле орати волами (а то ж не можна було нічого робити) і він геть провалився під землю, чи такого не розказували?] [ИСН:] Так було. Так. [Було? Знаєте таке?] В наші країні так воно було. [ММД:] Ну вона розкажи, бо вона з батьками жила, а я з дідому. [ИСН:] Чулувік ни хотів сего слухати. Тут, як сказати, тутічки, на нашій території мали своє поли... Ну, значить, треба піти туди, це вже би сказати, ну, жнива... Ну, й пішов субі, значить, жати. Нажав там... Скільки на ті волі взяв... Воно ще це місци є оздьо

в нас... Нажав він і на ті волі набрав ті снопи... Воно, була дороба там, зраа її нима, там вже завалино всьо... І їхав з тобого по-о-ля в Кутюжани... То був Обухів, а се Кутюжани... Він їхав сюди, і так якраз проїхав — і провалився... І залляла вода... Зараз там нима вже нічого... Там дороги ни-ма-а-е... [А де це?] А оздьоб зраа за Парньою нашою... Се де, як би казати, де кінчаєця Парня наша... Зараз жи... [За лісом?] За лісом... Там у тім ярі воно є. Потому шо він прогрішив. [І того провалився?] Да. Се на Рахманський виликдень, на первий день⁴.

Іного предання о том, что, приложив ухо к земле, можно услышать звон колоколов — «как отголосок торжества, с каким празднуют рахмане свой Великдень» [б. С. 488], тепер уже не помнят.

Сейчас в Подолии бытует представление о том, что рахманы, «они, видно, народ бідніщий, і вони соблюдают лучше закон Божий. О! А ви знаети, колись люди сего дотримувались, а зараз вже люди ни дотримуюця цего всього. А вже... А-а-а! [сокрушенно машет рукой]» [ММД]. Рассказанное о рахманах носит явное влияние христианства, рассказчица даже делает ссылки на Библию:

Я читаю Біблію... Там божествені люди більши, як у нас. То це ни Паска — у їдлі. Це не іменно Паска, а... споминати страдані Господа Ісуса Христа. А це ми вже з сього... Як той кажи, лагодимо, суетимося. А воно ни так положино. Положино, я помню, например, як бабка старенька ще співали, шо «В п'ятницю святую всьо будём молчать, / О Христових муках смертних розмишлять». А в нас жи типер ця суета! Бо ми дужи бога-а-ті, дужи лагодим, но це Божови... ни вгодно. Це Божови ни вгодно. Божови — молитва... з чистим сердцем. Оце требуе Господь від людіни. Кажи: «Я тубі... нічого так ни помोजи, як молитва, пост»... Піст... А піст, як це піши, піст — се ни іменно, шо ви їсте сало... Воді навіть ни пити. Скільки можити. Скільки можити. Стільки потрёмайти сибе. Від їдла, від воді. А тоді... вже шо вам Бог післав. Тоді вже їжити... [ММД].

Все опрашиваемые рассказывают, как именно предупреждали рахман о том, что на Украине, в мире людей Пасха уже наступила («Я помню, хоч ми були зиденні (бо я сирота), але у бабки я бачила, як ці яїчка б'ют — і: «Біжі вікинь їх на воду» — і шоб лічно

викинути, і лигенько пустити на воду, і вони приплинут до сих людочок, і ці люди святкуют Рахманський виликдень» [ММД]), как надо правильно отсылать яичную скорлупу:

Я була мала. Мама моя справляла Паску. Пиче бабу... Пиче бабу — наб'є яєц. Бо були свої кури, всьо чисто... Всьо... А я мала. А мама кажи: «Так, осдьоб на тубі в місці ці шкаралупки...» [смеется]. А ми жили... Річка припіралася до нашого города. Люди ходили шматя прати, всьо чисто, бо припіралася... Я приходжу, а мама кажи, шо: «Бирі сю шкаралупку і тако по їдні її пускай». А я: «Мамо, ти й шо се так? Ма...» Я ж мала. Ну, шо се так — хочу знати. «Прийдеш, я туді тубі роскажу». Я пускаю, пускаю, пускаю [смеется], пускаю. Ну, ті шкаралупки — котра втопиться, ну, котра і попливе! Я приходжу ти й кажу: «Мамо, ну шо се? Я сиділа стіки і пускала ці шкаралупки... Ну, чога?» Мама кажи: «Вони поплинут до рахванів. Рахвані». [Рахмани?] Рахмані, да. Вони поплинут туда, куда... Коли вони приплинут, тоді рахмані знають, шо се у них Паска. Отак. [Ну, то це, певно не тільки ваша мама знала? А й інші люди в селі знали?] Канешно, знали «...» [А чи казали, шо ті шкаралупки, як припливають до рахманів, то стають яйцями?] Да. І вони роблят субі паску. Припливає це всьо — і вони роблят свую паску. Бо вони так ни знали... [АФС].

Бытует также представление, как рахманы узнают весть о Пасхе:

І вони сказали, шо вже руснаки робіли Виликдень, робім ми, бо вже шкаралупка приплила до нас. І вони з того дня начали робити в себі Виликдень [ИСН].

Представления о месте обитания рахман в XIX в. варьировали (далеко на востоке — там, по мифологическим представлениям, был и потусторонний мир) или на Украине, где и тепер помнят о рахманах), так же как и сейчас, ср.:

Вони якісь... Друга диржава! [АФС]; Ну, рахмани, вони жиють, ну, десь вони на Україні жиють. Вони на Україні. Но зраа знайти шо? Зараз багато переіначували. Пиримініли. Например, ранчи були такі... Скїфци. Такі нації. А зараз вони, може, вже іначі називаюця... Но Рахманський виликдень суцистуе — і ці люди святкували, коли приплине до них шкаралупка — вони святкували Виликдень. У нас святкуют Виликдень... Ну, мोजи, й там Ісуса Христа споминали, шо він воскрес, али це було так... як дата [ММД]⁵.

Если в других регионах бросали на воду скорлупу яиц, которая оставалась на Пасху от *крашанок* и *писанок*, то в Подолии это чаще скорлупа, оставшаяся от яиц, которые *били в бабу*, т.е. их добавляли в ритуальную выпечку *бабу*:

[А ця шкаралупка, шо її посилали, то це з галунок, крашанок, шо на Великдень розбивали?] Не, не, се, як готовили. Як готовили. [Як готували бабу, збирали ту шкаралупку і пускали на воду?] Да, да [ММД].

Кроме того, в Подолии не известно верование, распространенное на Гуцульщине [10. С. 158], о том, что яичная скорлупа, приплывая к рахманам, превращается в яйцо, которым делятся 12 рахманов. Однако известно, что из скорлупы, превратившейся в яйца, готовят пасхальный кулич — *паску*.

Все информанты также указывают на то, что *Рахманський великдень* в селе праздновали до тех пор, пока были живы хранители традиции (мама, бабушка). Именно они обучали детей всему, что связано с обрядом:

Ну, коли сі яйці приплинут — ну, так міні мама казала — шо бирі сю миску з шкаралупою... А я кажу: «Мамо, а я тако піду ві-и-сиплю!» — «А ти ни сип! Тако сядь — і пускай»... Я мала була... Шоб пліли, й пліли... [АФС].

Кроме того, важнейшим условием празднования было расположение жилья возле речки: после того, как одна из опрашиваемых перебралась в другой дом, отдаленный от реки, она уже не придерживается обычая «пускати шкаралупу до рахманів» [АФС].

В Подолии празднуют Пасху не только православные христиане, но и римо-католики, и представители других религий. Бытует представление эсхатологического характера: когда совпадут православная, католическая и еврейская Пасха, наступит конец мира:

Рахманський виликдень е!.. І їврейський, польський, і руский «...» Слухай, я тубі скажу... Колись казали, шо як встретяця польський, і руский, і жидівський... шоб Паска разом була... Щитай, шо всьо... Кінец світу... [АФС].

Подытоживая, следует сказать, что представления подолян о рахманах и праздновании *Рахманського велико-*

дня в сравнении с XIX в. не сильно претерпели изменения. Сохранены значение слова *рахман*, вариативность представления о месте обитания рахман, предписания во время отсылания «вести», запреты в день празднования *Рахманьского великодня*, легенда о человеке, который нарушил запрет выполнять полевые работы. Но поскольку сам обряд уже не исполняют, а только сохраняют память о нем, то большинство информантов не помнят, в какой именно день отмечали праздник раньше, саму же легенду не связывают с запретом пахать, а время случившегося «переносят» на период жатвы.

Примечания

¹ Вначале автор ссылался на недавно опубликованные материалы в «Киевской старине», указывая на 12-й номер 1883 г. Известно, что Е. Сецинский — историк, фольклорист, краевед, получил образование в Киевской духовной академии в 1881—1885 гг., из чего следует, что статья могла быть написана в 1884—1885 гг.

² Поговорка эта бытует в Подолии до сих пор.

³ На Украине даже были дни, когда только в отдельных селах в определенные праздники нельзя было браться за работу, ср.: «[А е в вас в селі такий день, що тільки в вашому селі не можна робити?] Градовий понеділок» [АИБ].

⁴ На вопрос о том, что именно жали — ведь была весна, рассказчица начала путаться в датах, было ли это *перед Спаса* или *перед Пётра*. Потом решила, что жали молодое жито.

⁵ На Гуцульщине бытовало и поверье о том, что яичная скорлупа приплывает в Турцию к православным, которых турки взяли «в ясир» [11. С. 243]; о верованиях гуцулов в рахман см. также: [10. С. 158—162].

Литература

1. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. [Дорохольский Н.] Народные взгляды, соединенные с некоторыми праздниками Православной Церкви (Этнографические заметки) // ПЕВ. 1901. № 42. С. 719—730.
3. ИР НБУ, ф. I, ед. сб. 1212. Сецинский Е. «Рахмане».
4. *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту // Етнографічний збірник. 1898. Т. 5. С. 76—98.

5. *Наливайко С.* Індоарійські таємниці України. Київ, 2004.

6. *П.В.* Праздник Преполовения и рахманский Великдень // ПЕВ. 1899. № 20—21. С. 488—489.

7. Словарь української мови: У 4 т. / Упоряд. з додатком власного матеріалу Б. Грінченко. Т. 4. Р—Я. Київ, 1909.

8. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. 1898. Т. 5. С. 160—218.

9. *Франко І.* Галицько-руські народні приповідки. Т. 3. Вип. 1 // Етнографічний збірник. 1909. Т. 27. С. 1—300.

10. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.

11. *Шухевич В.* Гуцульщина. Львів, 1904. Ч. 4.

12. [Churchman]. Местный народный праздник «Рахманский Великдень» // Прибавление к ПЕВ. 1884. № 18. С. 351—354; № 19. С. 378—383; № 22. С. 431—438.

Список информантов

АИБ — Афия Ивановна Бобонич, 1925 г.р., с. Верхний Быстрый Межгорского р-на Закарпатской обл., местная, пенсионерка; зап. И. Коваль-Фучило в 2008 г.

АФС — Анна Федоровна Солоненко, 1931 г.р., с. Котюжаны Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл., местная, бывшая колхозница, ныне пенсионерка; зап. автор в 2011 г.

ГНА — Галина Никитична Андрийченко, 1948 г.р., с. Борщивцы Могилев-Подольского р-на Винницкой обл., родом из с. Ковалевка Немировского р-на Винницкой обл., бывшая учительница математики, ныне пенсионерка; зап. автор в 2010 г.

ИСН — Ирина Савична Наклицкая, 1928 г.р., с. Котюжаны Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл., местная, бывшая колхозница, ныне пенсионерка; зап. автор в 2011 г.

ММД — Мария Максимовна Дорош, 1927 г.р., с. Котюжаны Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл., местная, бывшая колхозница, ныне пенсионерка; зап. автор в 2011 г.

Сокращения

ИИФЭ — Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рылского.

ИР НБУ — Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского.

ПЕВ — «Подольские епархиальные ведомости».

Е.А. САМОДЕЛОВА СВЯТОЧНЫЕ ПОДБЛЮДНЫЕ ПЕСНИ КАЛУЖСКОЙ, ОРЛОВСКОЙ И ТУЛЬСКОЙ ОБЛАСТЕЙ

Данная подборка подблюдных (святочных гадательных) песен построена на сплошной выборке из экспедиционных материалов, записанных Т.В. Зуевой (1950—2012) в Тульской области в 1977 г. и Е.А. Самоделовой в Калужской и Орловской областях в 1985 г.¹ Вместе с Е.А. Самоделовой в записи текстов принимали участие А.В. Беликов, О. Романова и Л.М. Шабанова (ныне Андрушина), за что им искреннее спасибо.

Одна из первых публикаций этого жанра появилась на рубеже XVIII—XIX вв.² Подблюдные песни описаны в научной литературе. Так, М.А. Лобановым представлена схема проведения ритуального гадания³; Л.Н. Виноградовой⁴ обрисована общая география жанра. Описано бытование подблюдных песен в Рязанской и Костромской областях, Поветлужье и Вятском крае⁵.

Экспедиционный опыт автора статьи на протяжении трех с лишним десятилетий (с 1981 по 2014 г.) в Центральной России показал, что в настоящее время жанр подблюдных песен встречается в определенных географических зонах, а не относится к повсеместно распространенным произведениям фольклора. Заметим, что такая картина наблюдается лишь на рубеже XX—XXI вв., а в прошлом было не так: например, в Рязанской губ. (Зарайский, Михайловский, Рязанский уезды) И.Е. Востоков до Октябрьской революции 1917 г. записал «наблюдные» песни⁶; граф В.Д. Толстой зафиксировал подблюдные песни в с. Знаменское Данковского уезда, также имеется запись 1875 г. в д. Подгородная того же уезда⁷. В начале 1980-х гг. музыковед Н.Н. Гилярова записала в д. Толстые Милославского р-на Рязанской обл. пару подблюдных песен⁸. Следовательно, уже к концу XX в. произошло существенное сужение географии бытования жанра.

В нашей практике этот жанр встретился в орловско-калужском Полесье.

ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА САМОДЕЛОВА, доктор филол. наук; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва)

Если в фольклористике принята дефиниция «подблюдные песни», то в народе бытуют иные региональные названия: *загадка*, *загадки заигрывать* (с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.), *стих*, *стихи петь* (д. Никольское, д. Семёновка Кромского р-на Орловской обл.). По наблюдению Т.В. Зуевой, в д. Кузьмёнки Арсеньевского р-на Тульской обл. подблюдное гадание называлось *серьги бросать*. Произведения этого жанра также записаны Е.А. Самоделовой и Л.М. Шабановой в д. Макеево, в с. Ретяжи Кромского р-на Орловской обл. и Т.В. Зуевой в д. Лелюпино Арсеньевского р-на Тульской обл., но уже без каких-либо локальных народных жанровых обозначений.

В один и тот же год, 1985-й, подблюдные песни находились в активной памяти у старожиллов Калужской обл. и в пассивной памяти — в Орловской обл. В каждом регионе имелись свои особенности исполнения подблюдных песен как важного календарно-обрядового гадания, однако поддается реконструкции лишь новогодний обряд «загадки заигрывать» в с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. К сожалению, в Орловской обл. нами собрано недостаточно материала для каких-либо выводов. Тем не менее общность ряда сюжетов и их сходное художественное оформление свидетельствуют не только о единстве жанра, но и о едином ареале бытования подблюдных песен — калужско-орловско-тульском. В частности, общей является обрядовая формула *сбудется — не минуется* (с вариантами).

Разница в обрядовом поведении участниц новогоднего гадания с песнями также заметна: она проявляется даже в соседних областях России. Так, почетное право вытаскивать из блюда кольца предоставляется разным ведущим: ребенку-первенцу в Калужской обл. и вдове в Орловской обл. В Калужской обл. сосуд с водой ставился на ступу — предмет бытовой, однако наделяющийся сакральным значением в семейной и календарной обрядности. В Кромском р-не Орловской обл. подобных обрядовых предметов не отмечено, однако там зафиксирован важный ритуальный жест: ведущая водит пальцем по краю чашки с водой, прежде чем достать чье-либо кольцо.

В с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. поддается реконструкции порядок проведения новогоднего гадания — «загадки заигрывать». Под

Старый Новый год девушки сообщали гадали на кольцах о важных событиях в наступающем году. Они собирались в одной хате, приносили ступу, на нее ставили сосуд с водой (часто ведро) и покрывали тканью. Просили благословения у Бога.

Существовала определенная схема исполнения песен-«загадок», в которой неизменными оставались первая (начальная) и последняя (завершающая) песни, а остальные исполнялись в произвольной последовательности. Когда звучали вторая и последующие песни, специально приглашенный ребенок-первенец доставал одно за другим кольца девушек (вероятно, это были венчальные кольца их матерей или старших замужних сестер). Первая песня славила Иисуса Христа, а последняя — крестьян-земледельцев, добытчиков зернового хлеба.

Тематика песен касалась всего жизненного цикла человека, включавшего как позитивные события, так и трагические. К песенному идеалу относится стремление девушек удачно выйти замуж, остаться в родном селении, жить в сытости и довольстве, а то и в богатстве. К печальным обстоятельствам имеют отношение отъезд на чужбину, рождение внебрачного ребенка, бедность и смерть.

Замечаются поэтические переключения песен-«загадок» с произведениями других фольклорных жанров (преимущественно свадебных обрядовых песен — например, с вариативными общими зачинами «Ой, свился клён со берёзою...», «Ой, курочка ряба...» и др.), что объясняется их единой мифопоэтической природой и общим генезисом, а также взаимовлиянием жанров.

Поскольку жизненный цикл человека включает счастливые и печальные моменты, то и песни-«загадки» исполнялись самые разные. Однако чтобы снискать божественное покровительство и привлечь удачу, гадание начиналось и завершалось всегда на позитивных нотах: прославлением Иисуса Христа и темой выращивания зернового хлеба.

Интересно, что в процессе гадания исполнялись не только серьезные песни, наполненные магическим смыслом и важнейшей поэтической символикой, но и шуточные, включающие оценочную лексику, что не исключает их предсказательной сути.

Определенная часть песен-«загадок» отличается большой стабильностью: разные старожилы с. Бояновичи

Хвастовичского р-на Калужской обл. вспоминали одни и те же произведения; другая часть «загадок» встречается реже, записана от одного исполнителя или от одной группы женщин.

В нашей песенной подборке мы приводим разные варианты и версии (указываются в круглых скобках после номера) песен-«загадок». Под вариантом мы понимаем аналогичный текст с небольшим различием (в одно-два слова), которое не изменяет смысл произведения; при этом трактовка смысла исполнителем не принимается в расчет, поскольку выходит за пределы художественного сюжета. Под версией — текст с принципиально иным смыслом, изменить который могут даже одно-два слова.

Знаком «h» обозначен звук [x]. Звук [y] («г» фрикативное) обозначен обычной буквой «г».

Село Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. (1985)

1. Под Старый Новый год «загадки заигрывать». Первый ребёнок у матери — таскает кольца.

— Господи, благослови!

Иисус Христос
У конопельках возрос.

2. Ой, свет свечу у ворот стоял
[Со] скотинкою, с животинкою.
Кому добро, кому вулица —
Не минуется.

(Вот эту спують первую, это не таскают кольца. Уже рядом станут петь другие, тогда таскают колечки).

3. Загадки заигрывать.

Кидали кольца в ведро. Становили ступу, на неё — ведёрочку маленьку с водой. Кидали кольца. Накрывают платком. Самый старший или самая младшая — кольца вынимает.

4. Возьмут перстень или ещё что. Начнут читать. Под Новый год вечером и утром.

5. Становят ступу, водицы. Перстни кидают, накрывают. Заиграют загадку, чей перстень попадётся. Мне доставалась загадка: «Вышла из-под печи мурá...»

Вышла из-под печи мурá,
И стала с господами равна.

6 (вариант)
Ой, с-под печи мурá,
С господами рамна [так].
Ой, кому добро, кому вулица —
Не минуется.

- 7 (вариант)
Из-под печи мура,
С господами равна.
Кому добро, кому вулица.
8. Курочка ряба-ряба
Навоз гребла,
Золоту кольцо нашла.
- 9 (вариант)
Ой, курочка ряба
Навоз гребла.
Навоз гребла —
Колечко нашла.
Кому добро...
- 10 (вариант)
Курочка ряба
Навоз гребла.
Навоз гребла,
Золотой нашла.
11. Лежить кобель на захваленке,
Раскинул хвост
На двенадцать вёрст.
Кому добро, кому вулица,
А нам не минуется.
(То есть выйдет [замуж]).
12. Бег груздик по ельничку,
Нашёл груздик воловеночку.
Кому добро, кому вулица,
Не минуется.
- 13 (вариант)
Шёл груздик по ельничку,
Нашёл груздик волвеночку.
14. Намўзды¹⁰ звенять,
Жениться велять.
- 15 (вариант)
Намўздыки звенять,
Жениться велять.
Кому добро...
- 16 (вариант)
Намўзды гремять,
Жениться велять.
17. Ой, скуй, кузнец,
Золотой венец.
Кому добро, кому вулица —
Не минуется.
- 18 (вариант)
Молодой кузнец
Сковал венец.
19. Сват на двор —
Сто рублей на стол.
(Замуж в этот год.)
- 20 Сей, мать, муку,
Пеки пироги —
К тебе гости,
Ко мне сваты.
- 21 (версия)
Сиди[ть] Фрол на печи,
Продаёт калачи.
Пеки, мать, пироги,
К тебе гости,
Ко мне сваты.
- 22 (вариант)
Сидит Хрол на печи,
Продаёт калачи.
(К богатству.)
- 23 (версия)
Хрол на печи
Продаёт кирпичи.
24. Ой, свился клён со берёзою.
Кому добро, кому вулица —
Не минуется.
- 25 (вариант)
Свился клён со берёзою.
26. У стенки сучок —
Это мой старичок.
Завалюсь за него,
Не боюсь ничего.
Кому добро...
(Под любую загадку.)¹¹
- 27 (вариант)
Ой, у стенки сучок —
Это наш старичок.
Завалюсь за него —
Не боюсь ничего.
Кому добро...
- 28 (вариант)
Ой, у стенки сучок —
Это мой старичок.
Завалюсь за него,
Не боюсь никого.
Кому добро, кому вулица —
Не минуется.
- 29 (вариант)
У стенки сучок —
Это мой старичок.
(Хорошо, выйдешь замуж.)
30. Сидит сирота на кочке
И расчёсывает височки¹².
(Выйдет [замуж].)
- 31 (вариант)
Сидит сирота на кочечке,
Расчёсывает височечки.
(Всегда переживать.)
32. Венички-пошумельнички,
Ещё повисать, ещё пошумять.
- 33 (вариант)
Венички-пошумельнички,
Ещё постоять, ещё пошумять.
34. По мякину шла,
Хомутину нашла.
(В девках родить.)
35. Стоить сосна середь лесу,
Всем соснам поворачивается.
(Богатая.)
- 36 (версия)
Стоить сосна посередь лес[а],
Всем лесом поворачиваеть.
Всем лесом поворачиваеть.
Намечено — не подсечено.
37. Катилось зерно по току
Подкатилось к вороху.
(К зерну, к богатству.)
- 38 (вариант)
Катилось зерно, зерно по току,
Подкатилось зерно к вороху.
(Замуж.)
- 39 (вариант)
Катилось зерно по току,
Подкатилось зерно к вороху.
- 40 (вариант)
Покатилось зерно по току,
Подкатилось зерно к вороху.
41. Живуть мужики богатые,
Гребуть деньги лопатами.
42. За дежою сижу,
Пятернёю гребу.
(Богатая.)
43. Мышь пицить,
Пирох тащить.
(К богатству.)
44. Бегить мышка по лавочке,
Несёт пирожок в лапочке.
45. По заречью шла,
Шубу овечью нашла.
(Ни плохо, ни хорошо.)
46. Сидит воробей на цобухе¹³,
Куда глядит, туда летить.
(Не на одном месте сидеть, туда-сюда лететь.)
- 47 (вариант)
Сидит воробей на поветышке,
Куда глядит, туда летить.
- 48 (версия)
Сидит воробей на цобухе,
Летел сокол и сбил хохол.
- 49 (вариант)
Сидит воробей на цобухе,
Летел сокол и сбил хохол.
50. Рассыпался горох
На двенадцать дорóh.
(Куда-нибудь смьёсса. — Уедеть.)

- 51 (вариант)
Свалился стои со подьца,
Рассыпался горох
На двенадцать дорои.
52. Подсечена, подмечена.
(Плохо, зять плох.)
53. Блеснула игла
С высокого терема.
(В армию идти.)
54. Махоточка мала,
У ней кашка сладка.
- 55 (вариант)
Махоточка мала,
У ей каша сладка.
56. Житья-бытья
Одна лык пучня.
(Бедность.)
57. Ишли мужики верёнию¹⁴,
А за ними вши плетёнию.
Кому добро...
- 58 (версия)
Идут старцы верёню,
За ними ушёл плетёню.
59. Новый стан
На дубашки стал.
(Мертвец. — Плохая.)
60. Дверка ступ,
Дубовая груп.
(Скоро смерть.)
- 61 (вариант)
Дверью стук,
Грбовая грюк.
62. Бежить ступа по улице,
Кричить ступа:
«Тананай, тананай».
(Умреть.)
63. У кушина [укушина?] была,
Задушили была.
(Плохая.)
64. У дерюги была,
Задушили была.
(Что зря загадок¹⁵.)
- 65 (вариант)
У дерюги была,
Задерюгала была.
66. У колодце была,
Заелозили была.
67. Белый кобель
Мордой¹⁶ об дверь.
68. Брысь под печь
Тараканьев стеречь.
69. На дубенке, на вязенке
Висить кусок говядинки.
70. Стоить мужик,
Ён задницу греть.
Кому добро, кому вулица,
Сбудется, не минуется.
(Кому хотять посмеяться.)
71. Сын с отцом
Сеял рожь с овсом.
Кому добро, кому вулица,
Не минуется.
(Напоследку.)
- Кромской р-н Орловской обл. (1985)**
72. Тётку молодую, стихи пели: какой
стих попанется, то и будет. Кольца в воду
бросали, серьги. Какой выпадет тебе стих:

Венички-пошумельнички,
Ещё повешу, ещё пошумлю.
(Долго не выйдет замуж.)
73. Кольца кидали в воду, водять: чья
попанется, на какой стих напанется, то
случится.
74. Ё чашку воды наливають, а туда
кольца кладуть, ну сколько вас там чело-
век — пять ли, шесть ли. А тоды сажают
ёдову, у какой мужа нет. И вот она паль-
цем так-то водить и причитываеть:

Сидить ворона на колу,
Глядять на чужую сторону.
(Это значить — далёко замуж вый-
деть.)
75. Кладуть в чашку, кидают кольца.
С ёдовой нужно сидеть. Бывало, пальцем
вóдить:

Сидить ворона на колу,
Глядять в другую сторону.
- Д. Кузьмёнки Арсеньевского р-на
Тульской обл. (1977)**
76. Серьги бросать:

За столом сижу,
Пятернёй вожу.
Ещё посижу,
Ещё повожу!
[Долгое девичество].

[Припев:]
Слава тебе,
Слава тебе!
Кому добро кажется,
Верно сбудется!
Сбудется,
Не минуется!
77. По погосту хожу,
Полотенце стелю.
Ещё похожу,
Ещё постелю.
[Припев]
[Долгое девичество].
78. Ой, венички,
Пошумельнички!
Ещё повисят,
Ещё пошумят¹⁷.
[Припев]
[Долгое девичество].
79. Курочка ряба
В навозе скребла.
Она выгребла
Золотой перстень¹⁸.
[Припев]
[К замужеству].
80. Синенький клубочек
Подкатился под лубочек.
[Припев]
[К замужеству].
- Д. Лелюпино Арсеньевского р-на
Тульской обл. (1977)**
81. По чашке хлыщу,
Креста ищю,
Слава.
Скоро сбудется,
Не минуется,
Слава.

[Припев:]
Кому поют,
Тому добро,
Слава.
Скоро сбудется,
Не минуется,
Слава.
82. На стенке крючок,
Это мой старичок,
Слава.
За него завалюсь,
Никого не боюсь,
Слава¹⁹.
83. Ползёт червяк
По завалинке,
Слава.
Ташит казну
На мочалинке,
Слава.
84. Бур бурчит,
Из порток торчит,
Слава!
Ещё побурчит,
Ещё поторчит,
Слава.

85. Идёт кошка
По лавочке,
Слава,
Ведёт кошку
За лапочку,
Слава.

Примечания

¹ В атрибуции полевых записей из личных коллекций Е.А. Самоделовой и Т.В. Зуевой приняты следующие принципы. Информанты расположены по хронологии записей; также учитывается последовательность исполнения текста информантом по отдельности или в группе. В случае комментирования подблюдных песен информантами при групповом исполнении принадлежность реплик тому или иному информанту также указывается в списке (например: «с коммент.»).

² Всеобщий Российский песенник, или Новое собрание лучших всякого рода песен, как-то: любовных, нежных, пастушеских, театралных, издевательских, выговорных, военных или солдатских, простонародных, веселых и печальных, плясовых, цыганских, хороводных, святочных, подблюдных, свадебных, малороссийских и др. новых песен. Ч. 1. СПб., 1791. Ч. 2. СПб., 1810.

³ Лобанов М.А. Морфология праздника: О процедуре подблюдных гаданий (к одной из гипотез В.Я. Проппа) // Морфология праздника (по материалам конференции 12—14 мая 2005 г.). Сб. ст. СПб., 2006. С. 59—77.

⁴ Виноградова Л.И. Подблюдные песни // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 95—97.

⁵ Давыденко А.А. Подблюдные вятские песни // Проблемы изучения русского народного поэтического творчества: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1981. Вып. 8. С. 93—105; Трохин В.И. Верхнеокские зимние «гадальные песни» // Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конф. (14—17 нояб. 1985 года в Куйбышеве). М., 1985. С. 43—44; Кулагина А.В., Ковтик В.А., Кирюшина Т.В. Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья // ЖС. 1997. № 1. С. 42—44; Сатыренко А.С. Подблюдные гадания в Вятском крае (По материалам фольклорных экспедиций МГУ) // ЖС. 1995. № 2. С. 56—57; Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор: Хрестоматия: Для высш. учеб. заведений. М., 1998. (Переизд.: 2001, 2002, 2003) — раздел с текстами подблюдных песен (Костромская обл.).

⁶ Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, фонд ОЛЕАЭ, ед. хр. 124, л. 16об.—17.

⁷ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. С. 320—322. № 1079, 1092, 1106.

⁸ Московская государственная консерватория им. П.И. Чайковского. Научный центр народной музыки. Архив, и. 2153—33, ф. 3577.

⁹ Мурá — зола.

¹⁰ Намúзды — колокольчики-бубенчики на лошадях.

¹¹ Имеется в виду общий для всех подблюдных песен данного села припев, начинающийся словами «Кому добро...».

¹² Вискí (ср. далее — висóчки, висóчекки) — волосы, волосики.

¹³ Цóнух — палка на печи для тряпок.

¹⁴ Верéнию — вереницей.

¹⁵ Комментарий исполнительницы подразумевает, что сюжетов подблюдных песен в их селе множество; данное замечание вставлено по ходу сообщения целого ряда таких произведений.

¹⁶ Судя по тому, как исполнители переплянули между собой, вместо «морды» в тексте должно было быть менее приличное слово.

¹⁷ Ср. варианты 32, 33, 72.

¹⁸ Ср. варианты 8—10.

¹⁹ Ср. варианты 26—29.

Список информантов

С. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. (1985 г.)

Абросимова Аксинья Иосифовна — тетр. 4. № 18-27. Зап. Е.А. Самоделовой, А.В. Беликова. Тексты № 5, 16, 18, 19 (без коммент.), 26, 32, 59 (без коммент.), 60, 64, 71 (с коммент.). Исполнены в последовательности: № 5, 59, 71, 64, 18, 26, 60, 19, 16, 32.

Ёрхова Наталья Николаевна, 1933 г.р.; Илюшкина Екатерина Андреевна, 83 г. — тетр. 4. № 30—47. Зап. Е.А. Самоделовой, А.В. Беликова. Тексты № 1, 8, 14 (с коммент.), 19 (с коммент.), 22, 29, 31 (с коммент.), 34, 35, 37, 43, 45, 46, 50 (с коммент. 1), 52, 59 (с коммент. 1), 61, 67. Исполнены в последовательности: № 1, 29, 35, 52, 8, 59, 34, 45, 61, 37, 22, 43, 31, 50, 67, 46, 14, 19.

Илюшкина Дарья Николаевна, 1910 г.р. — тетр. 4. № 112—115, 120—142. Зап. Е.А. Самоделовой, О. Романовой. Тексты № 3, 10, 11, 12, 14, 21, 25, 28 (без «ой»), 30 (с коммент.), 33, 36, 39, 41, 42, 47, 49, 51, 53 (в коммент. без «идти»), 54, 58, 59 (с коммент. 2), 62, 63, 65, 66, 68, 69, 71 (без коммент.). Исполнены в последовательности: № 3, 11, 28, 30, 14, 12, 36, 39, 41, 33, 58, 47, 42, 54, 62, 63, 51, 59, 49, 53, 66, 65, 21, 68, 71, 10, 69, 25.

Илюшкина Екатерина Андреевна, 83 г. — тетр. 4. № 180. Зап. Е.А. Самоделовой, О. Романовой. Тексты № 4, 70. Исполнены в последовательности: № 4, 70.

Толкачёва Пелагея Алексеевна, 1913 г.р. — тетр. 4. № 314—319. Зап. Е.А. Самоделовой, О. Романовой. Тексты № 13, 25, 41, 59 (без коммент.), 69, 71 (без коммент.). Исполнены в последовательности: № 71, 69, 13, 25, 59, 41.

Карпачёва Наталья Алексеевна; Аришкина Агриппина Лукьяновна, 63 г.; Пупанова Евдокия Алексеевна, 53 г. — тетр. 4. № 568—573. Зап. Е.А. Самоделовой, А.В. Беликова, О. Романовой. Тексты № 7, 23, 29 (без коммент.), 31 (без коммент.), 40, 46 и 47 (лишь 2-я строка). Исполнены в последовательности: № 23, 29, 7, 31, 40, 46 или 47.

Толкачёва Пелагея Алексеевна, 1913 г.р.; Яшкина Анна Сергеевна, 1924 г.р. — тетр. 4. № 641—651. Зап. Е.А. Самоделовой, А.В. Беликова, О. Романовой. Тексты № 2, 6, 20, 24, 28, 31 (без коммент.), 38, 44, 48, 50 (с коммент. 2), 53, 55, 56, 68, 69. Исполнены в последовательности: № 2, 24, 28, 6, 68, 31, 53, 48, 69, 56, 50, 44, 55, 38, 20.

Зуева Варвара Ивановна, 1911 г.р. — тетр. 4. № 704—708. Зап. Е.А. Самоделовой. Тексты № 9, 15, 17, 27, 57. Исполнены в последовательности № 17, 27, 15, 9, 57.

Кромской р-н Орловской обл. (1985 г.)

Трохина Анна Афанасьевна, 1905 г.р., родом из д. Никольское, живет в с. Ретяжи — тетр. 2. № 79. Зап. Е.А. Самоделовой, Л.М. Шабановой. Текст № 72. Местный говор приближен к литературному: отсутствует смягчение окончаний глаголов в настоящем и будущем временах во мн. ч. (в отличие от фонетики в соседних селениях), хотя встречаются диалектные формы и лексические диалектизмы.

Доманова Ефросинья Акимовна, 1907 г.р., д. Семёново — тетр. 2. № 94. Зап. Е.А. Самоделовой, Л.М. Шабановой. Текст № 73.

Селякова Александра Ефимовна, 1915 г.р., д. Макеево — тетр. 2. № 148. Зап. Е.А. Самоделовой, Л.М. Шабановой. Текст № 74.

Учасова Александра Ивановна, 1932 г.р., д. Макеево — тетр. 2. № 166. Зап. Е.А. Самоделовой, Л.М. Шабановой. Текст № 75.

Арсеньевский р-н Тульской обл.

(1977 г.)

Замолотова Ольга Павловна, 72 г.; Семернина Ольга Степановна, пенсионер, д. Кузьмёнки — тетр. Т.В. Зуевой. 1977 г. № 15 (I, I—IV). Зап. Т.В. Зуевой. Тексты № 76—80.

Алёшина Мария Фёдоровна, 63 г.; Алёшина Татьяна Николаевна, 24 г.; Коваль Пелагея Петровна, 64 г., д. Лелюпино — тетр. Т.В. Зуевой. 1977 г. № X (№ 44). Зап. Т.В. Зуевой. Тексты № 81—85.

П. ХРИСТОВ, Е.В. ПЕТРОВА

«СВОЙ» ПРАЗДНИЧНЫЙ КАЛЕНДАРЬ У БОЛГАР ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ И УКРАИНЦЕВ СОФИИ

Феномен народной религиозности на протяжении долгого времени остается устойчивым объектом научного интереса. Более того — многочисленные изменения, коснувшиеся политического, экономического, социального и культурного пространства стран бывшего Восточного блока после падения Берлинской стены, усилили интерес исследователей к динамике развития религиозной жизни в постсоциалистических странах. Навязывание официальной атеистической идеологии в годы социализма спровоцировало демонстративное проявление религиозности в 1990-е гг. Традиционные вероисповедания, публичное выражение которых было запрещено, после плюрализации религиозной сферы в странах Восточной Европы стремительно распространяются наряду с новыми религиозными движениями, восточными учениями, неоязычеством, идеями «ню-эйдж» и т.д. Сегодня религиозные практики служат не только для обеспечения взаимопонимания между различными сегментами социума, но и для формирования нового измерения идентичности.

В данной статье на примере болгар Украины (по материалам из Одессы и Одесской области) и украинцев Болгарии (по материалам из Софии) будет показано, как диаспорным группам, проживающим в урбанизированной среде с развитыми социальными коммуникациями, высоким уровнем мобильности, выраженным индивидуализмом, удастся сохранить «свое лицо», используя народную религиозную (в данном случае — православную) символику в календаре.

Болгары в Одесской области

Болгары, по данным переписи населения Украины за 2001 г., являются четвертой по величине диаспорой Украины и составляют 204,6 тыс. человек (ср. [7]), 150,6 тыс. из которых проживает в Одесской области, пре-



Церковь св. вмч. Пантелеймона в Софии, построенная Союзом русских военных инвалидов в 1923 г. (сегодняшнее состояние). Фото из Интернета



День св. Трифона (болг. Трифон Зарезан) — праздник виноградарей. Болгарское село Огородное (Чийшия) Одесской обл. Фото из архива сельского музея

ПЕТКО ХРИСТОВ, доктор наук, доцент; Ин-т этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук (София, Болгария)
ЕЛЕНА ВАЛЕНТИНОВНА ПЕТРОВА, канд. ист. наук, Одесская областная гос. администрация (Одесса, Украина)

имущественно в деревнях Бессарабии и в городах Болграде и Одессе. На сегодняшний день болгарская диаспора в Одесском регионе является самой многочисленной и составляет 73% всех украинских болгар [4. С. 56]. Тенденции

развития календарной обрядности болгар Украины определяются как формированием некоторых общих черт, присущих другим народам, так и сохранением ряда этноспецифических особенностей.



Празднование 200-летия основания села Огородное (Чийшия) Одесской обл. болгарскими колонистами. 2013 г. Фото П. Христова ←

Русско-турецкая война 1806—1812 гг. закончилась подписанием Бухарестского мирного договора, по которому Россия получила территорию между Прутом и Днестром, называемую Бессарабией. Одновременно в этом договоре отмечается концентрация огромных масс болгар в регионе, где закладываются основы будущей болгарской колонии [6; 8], через два столетия превратившейся в болгарскую диаспору. 29 декабря 1819 г. указом Правительствующего сената России болгарские поселенцы были объявлены колонистами, и среди множества прав и привилегий, регулирующих их жизнь в экономическом, политическом, социально-бытовом и правовом плане, они получают и право свободно исповедовать православную веру в соответствии со своими традициями. К 1826 г. болгарская община состояла уже из 60 колоний и в 33 из них были храмы.

К неоднократным попыткам воспитанников Кишиневской духовной семинарии «корректировать» духовную жизнь болгар-мигрантов добавлялось то, что церковь вводила в календарную обрядность болгар иноэтнические элементы: по сей день в болгарских селах Бессарабии *Сирница* зовется Масленицей, *колядники* ходят со «звездой» и поют рождественский тропарь, а обрядовый пасхальный хлеб называется *паска* [3. С. 29]. В XIX — начале XX в. Русская православная церковь устанавливала правила и принципы социально-культурной жизни в Бессарабии, не принимая многовековую традицию болгар и народную религиозность, принесенную с Балкан.

Монополия церкви пошатнулась, когда в Бессарабии была установлена советская власть. Произошла кардинальная трансформация сложившихся комплексов народной культуры, составлявших фундамент традиционного уклада болгарских переселенцев, начался процесс приобщения к советскому образу жизни и внедрение социалистических форм обрядности, свободных в религиозном отношении национальных стандартов [2. С. 5—18]. Главная особенность этого времени состояла в построении парадигмы советской идентичности, которая автоматически поглощала и нейтрализовала



все остальные идентичности, включая этническую [11. С. 134].

Крах социализма привел к изменению статуса церкви — она была принята как в верхах власти, так и в обществе в целом. В момент постсоциалистических преобразований вера стала одним из факторов, с помощью которого можно было компенсировать последствия кризиса в трудные годы перехода. По образному выражению хорватского социолога Срджана Врцана, «кризис религии» превращается в «религию кризиса» [15].

Болгары, как и другие этнические сообщества, с помощью религии поддерживают собственную идентичность в условиях тотальной модернизации и европеизации общества. Практически неизменными в болгарской среде остаются обряды календарного цикла, содержащие элементы, которые не только противостоят инновациям, но и указывают на этническую специфичность и уникальность болгарской диаспоры [9]. Во многом такая ситуация обусловлена замкнутостью коммуникации внутри «своих» сел и моноэтническими браками.

В 1990-е гг. в болгарских деревнях Бессарабии начинается активное восстановление полуразрушенных церквей, которые в советское время использовались как склады для хранения зерна, спортзалы, дома культуры, музеи. Из слов респондентов становится понятно, что церковь как духовный институт способствует интеграции, поддерживает преемственность этнокультурных традиций и трансляцию локальной культурно-исторической памяти общества.

Наиболее ярким примером является празднование престольных праздников (*храмов/сборов*). За счет сохранения традиционной обрядовой канвы они остаются стабильным консолидирующим звеном в существующей схеме публичных мероприятий в сельской местности. Ритуальный фокус таких служб, как и раньше, составляют жертвоприношение (*курбан*) [10. С. 265—278], животное и продукты для которого покупаются в складчину либо жертвуются односельчанами «за здоровье»; общая трапеза на церковном дворе; соревнования по вольной борьбе или футбольные турниры, концертная программа (как достояние советской эпохи).

Среди других народных календарных праздников, которые требуют обязательного участия местного священника, следует отметить день покровителя виноградных лоз св. Трифона,

празднование которого объясняется наличием виноградников в домашнем хозяйстве, а также активным производством вина в регионе. В большинстве болгарских сел Бессарабии в последнее десятилетие был возобновлен обряд обрезания виноградной лозы как черта «своего» календаря [14. Р. 290]. В советское время, когда закладывались механизмы групповой солидарности, он был вытеснен за границы семейного круга и начал воспроизводиться колхозниками на сельских виноградниках — именно эта форма была воспринята современными фермерами и частными предпринимателями как наиболее презентабельная в иноэтническом окружении. Кульминацией праздника является выбор лучшего винодела и его символическая коронация.

К разряду «новых» традиций можно отнести также введение при помощи официальных болгарских институтов (консульства, посольства) в местный праздничный календарь таких дат национальной истории, как День освобождения Болгарии от османского ига, День независимости, День славянской письменности и культуры, День будителей (деятелей национального возрождения), Собор и День бессарабских болгар, дни памяти Христо Ботева, Ивана Вазова, Василя Левского. Болгары в Одессе празднуют их, чтобы приобщиться к образцам и формулам, которые на данный момент являются консолидирующими [14. Р. 293].

О высокой роли религиозности болгар говорят и последние события, связанные с ремонтно-восстановительными работами в Спасо-Преображенском соборе (г. Болград) после пожара 26 января 2012 г. Центральный храм как символ общей исторической судьбы сегодня имеет важное значение для болгар Бессарабии. Во время нашего визита в Болград в октябре 2013 г. мы наблюдали, что купол храма реконструирован благодаря пожертвованиям местной болгарской общины.

Таким образом, болгары Одесской области, используя юлианский календарь, приходя в храмы Русской православной церкви, сохраняют свою идентичность с помощью своих религиозных ритуальных практик и специфичных элементов обрядности во время празднования общехристианских и национальных праздников.

Украинцы в Софии

Украинская диаспора в Болгарии сформировалась в XIX в. После Осво-

ждения в 1878 г. в Болгарию выехало большое количество интеллектуалов, которые внесли свой вклад в развитие молодого государства и общества. Среди них были Михаил Драгоманов, Леся Украинка, Владимир Гнатюк и др. [12. С. 208—214]. Вторая волна — это украинцы, входящие в состав Белой гвардии. Во время социализма начинается третья волна эмиграции, которую можно назвать «брачной» (как результат смешанных браков, заключавшихся, в частности, в период обучения в вузах). Демократические изменения в двух странах в начале 1990-х гг. породили еще одну волну эмиграции, а также — и трудовую миграцию [13. С. 90—94]. Показательно, что украинская общность в Болгарии и конкретно в Софии долгое время воспринималась как часть русской, и только интеллектуалы в конце XIX в. начали настойчиво отстаивать свою «украинскость».

По некоторым данным сегодня в Болгарии проживают 5—6 тыс. украинцев, однако по официальной переписи Болгарии 2011 г. граждан с украинским происхождением насчитывается 2500 человек (для сравнения: русских — более 15 тыс.). В последние 10 лет украинцы в Болгарии начали объединяться в организации национально-культурного направления в Софии («Маги-Україна»), в Бургасе («Україна — діаспора»), в Варне («Чорномор'є»), в Добриче («Добрич — Україна»), в Силистре («Український дім») [13. С. 97—98].

У украинцев, живущих в Софии и других городах Болгарии, нет своей церкви, отчасти это связано с малочисленностью данной группы, отчасти — с особенностями исторического развития православия на Украине и его институтами в стране. Украинцы первой и второй эмиграционных волн участвуют в жизни Болгарской православной церкви, отмечая, например, Покров Богородицы (самый важный праздник для украинских казаков) в церкви свв. Кирилла и Мефодия в Софии, где обычно присутствуют все украинские организации Софии. Представители украинской общины традиционно посещают Болгарскую православную церковь, где принимают активное участие в религиозной жизни. Некоторые из живущих в Софии украинцев и их дети активно посещают церковную службу в построенных русскими эмигрантами храмах — св. Николая Мирликийского Чудотворца и св. Пантелеймона.

Упомянутые храмы сейчас находятся под юрисдикцией Русской православной церкви. Первый из них, называемый *руската черква*, очень популярен не только среди эмигрантов из России и Украины, но и среди болгар, потому что все верят, что отец Серафим (в миру — Николай Борисович Соболев), чей гроб находится в подвале церкви, творит чудеса и помогает исцелиться [1. С. 26—29]. Пока о. Серафим служил в этом храме, церковь имела и болгарского священника. До конца 1969 г. в этом храме, как и во всех болгарских церквях, служба велась по юлианскому календарю. После принятия в декабре 1969 г. так называемого нового юлианского календаря, неподвижные праздники которого совпадают с праздниками по григорианскому календарю, весь литургический цикл совершается как в болгарских храмах. Это создает известное раздвоение у новых поколений потомков русских и украинских мигрантов — официальные церковные и гражданские праздники в Болгарии — по григорианскому календарю (точнее, по так называемому новому юлианскому), а на Украине и в России — по юлианскому.

После объявления независимости Украины среди части представителей украинской диаспоры отмечается стремление к обособлению от русской общности и возрождению «украинизма» [13. С. 97—99]. Наиболее активными в этом процессе являются дипломатические представительства украинского государства (посольства, консульства и т.д.), а также общественные национально-культурные организации, которые проводят совместные праздники и памятные дни — как христианские (Рождество), так и национальные (День памяти жертв Голодомора), но не в храме, а в посольстве Украины в Софии.

В повседневности можно видеть «гибрид» традиционных христианских, украинских национальных и народно-христианских болгарских праздников. Например, 1 марта — встречают *Бабу Марту* и обмениваются мартеницами [5]. Посольство Украины в Болгарии также пытается создать «места памяти» в Софии, связанные с историей Украины и украинцами в Болгарии. Еще в 1909 г. на площади Возрождения был воздвигнут памятник Тарасу Шевченко; поддерживается и памятник, установленный на могиле известного украинского ученого Михаила Драгоманова, похороненного в Софии. В послед-

ние годы посольство инициирует празднование украинских национальных праздников для диаспоры у памятника Т.Г. Шевченко. За 2012 г. фонд «Мати-Україна» при поддержке посольства Украины в Софии издал на украинском языке календарь для диаспоры, проживающей в Болгарии. Он отражает традицию празднования православных, украинских национальных, а также болгарских и украинских народных праздников. Например, праздничный календарь за март включает праздник встречи *Бабы Марты*, день Сорока мучеников, Международный женский день (08.III), Всемирный день Земли (20.III), даты смерти Тараса Шевченко (10.III) и рождения Максима Рыльского (19.III); в декабре рекомендовано отмечать болгарский *Никулден* (6.XII), «католическое Рождество» (25.XII), День вооруженных сил Украины (6.XII), а также день св. Николая (19.XII) [5].

В полиэтническом городе в течение нескольких десятилетий постсоциализма религиозные праздники вместе с национальными используются для конструирования новой или укрепления уже созданной диаспоральной идентичности. Как можно видеть, у православных групп населения — украинцев в Софии и болгар в Одесской области Украины праздничный сценарий, обрядовые действия и календарные моменты являются важными для акцентирования отличий, которые сохраняют во времени групповые особенности и формирование идентичности представителей диаспоры. Поэтому одни и те же христианские праздники православного календаря отмечают по-разному, а из-за особенностей официального церковного календаря — и в разные даты. В этом процессе существенную роль играет национальная политика государства и мероприятия, которые организывают его институты. Эти примеры показывают, как конструируется «особая» идентичность среди христианских групп, потому что у других религиозных групп эти процессы проходят по-другому, как например, у мусульманской общности в Софии и в Одессе в последнее десятилетие. Однако это тема другого исследования.

Литература

1. *Баева В.* Между енорияшкия живот, поклонничеството и туризма: руската църква «Св. Николай Мирликийски чудо-

творец» в София // *Българска етнология*. 2012. Кн. 1—2. С. 19—36.

2. *Водичар Е.* «Пролетарската» култура — мит и реалност в традиционния празничен календар на българските преселници в Бесарабия // *Българска етнология*. 2004. Кн. 1. С. 5—18.

3. *Водичар Е.* Церковь. Легитимность. Секуляризация. Возрождение (по материалам болгарской общины в Бессарабии) // *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Сер. «Історія. Філософія. Політологія»*. Одеса, 2012. Вип. 4. С. 28—32.

4. *Євтух В., Трошинський В., Галушко Ю., Чернова К.* Етно-національна структура українського суспільства. Довідник. Київ, 2004.

5. *Календар українців в Болгарії*. София, 2012.

6. *Клаус А.* Наши колонии. Опыт и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Вып. 1. СПб., 1869.

7. *Национальний склад населення Одеської області та його мовні ознаки: Статистичний збірник. № 4.* Одеса, 2004.

8. *Скальковский А.* Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае: Статистический очерк. Одесса, 1848.

9. *Петрова О.* Персональні святкові дати в обрядових традиціях населення Південно-Західної України. Київ, 2012.

10. *Петрова Е., Христов П.* Судьба традиции в пространстве и времени: на примере обряда «именной курбан» в среде болгар Бессарабии // *Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали*. Одеса; Велико Търново, 2013. Т. 12. С. 265—278.

11. *Пимпирева Ж.* Динамика на етнокультурната идентичност на бесарабските българи в постсоциалистическия период // *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност / Съст. Ж. Пимпирева*. София, 2012. С. 131—165.

12. *Христов П., Петрова Е.* Шишманов, България и българите през погледа на украинските учени в следосвобожденска България // *Шишманови дни*. 2012 / Отг. ред. Л. Пейчева. София, 2013. С. 208—214.

13. *Якімова А.* Українці в Болгарії: філософія історичного буття. Софія, 2011.

14. *Petrova E.* What is “Our” Tradition? Models and Practices of Identity Construction among the Bulgarian Diaspora in South-Western Ukraine // *Migration and Identity: Historical, Cultural and Linguistic Dimensions of Mobility in the Balkan / Ed. by P. Hristov*. Sofia, 2012. P. 288—298.

15. *Vrcan S.* Od krize religije k religiji krize. Zagreb, 1986.

Р. СЛЮЖИНСКАС

«ЕВРЕЙ» — ПЕРСОНАЖ МАСЛЕНИЧНОГО РЯЖЕНЬЯ В ЛИТВЕ

Обрядовое ряжение в народной культуре славянских народов (и в том числе ряжение в представителях разных народов) изучено и описано достаточно хорошо (см., например: [1; 2]). Наша статья построена на материале традиционной культуры литовцев, что дает возможность увидеть общее и особенное в этом явлении в славянских и литовской традициях.

Традиционная Масленица (лит. *Užgavėnės*) по сей день остается одним из наиболее популярных народных календарных праздников в городах и селах Литвы. В праздновании Масленицы принимают активное участие певцы и музыканты фольклорных ансамблей, местные жители и приезжие. Особенное внимание уделяется Масленице в Жемайтии — северо-западном этническом регионе Литвы. В местечке Плателяй постоянно действует музей традиционных масленичных масок; вышли научно-популярные издания о Масленице в Плателяе [4] и Куртувенае [12], научные труды [5; 7], сравнительные исследования [11], методические указания для подготовки к этому празднику (см.: [9; 10; 13; 14]).

Масленица в Литве издавна известна как праздник изгнания зимы и встречи весны, с ней связаны различные обряды и поверья. На Масленицу проходят большие, радостные, шумные народные гуляния с элементами народного театра. Литовские этнографы полагают, что в дохристианские времена она праздновалась в середине марта — во время весеннего равноденствия. В связи с установлением поста перед Пасхой Масленицу начали праздновать перед постом, во вторник¹, т.е. за 46 дней до Пасхи. Еще в начале XX в. в некоторых литовских селах она длилась три дня — воскресенье, понедельник и вторник [9. Р. 4]. Основное внимание уделялось обрядам изгнания демонов зимы, пробуждения земли и сил плодородия.

В настоящей статье мы не будем говорить о традиционных масленичных блюдах (блинах, *šūpinys* — жирном блюде из вареной картошки и свинины и т.д.), о качании на качелях и катаниях в санях, запряженных лошадьми, о сожжении символа зимы — огромного соломенного «женского» чучела Котре, Море (*Kotrė, Morė*) и т.п., о борьбе ряженных персонажей, олицетворяющих зиму и весну, — соответственно толстого *Lašininis* (от лит. *lašiniai* 'сало') и худого *Kanarinis* (от лит. *kanarė* 'конопля') — последний всегда побеждает, и т.д. Сосредоточимся на персонажах традиционного ряженья. В литовской традиции ряженья издавна известны три основных типа персонажей — орнитоморфные (цапля), зооморфные (лошадь, козел, коза, медведь, обезьяна) и антропоморфные (евреи, венгры, цыганки). Кроме этого рядились в новобрачных (парень переодевался в невесту, а девушка — в жениха), чертей и чертят, нищих, смерть, жандармов и т.д. Ряженные толпой ходили по избам, шумели, пели, баловались, могли украсть из кухни кувшин, черпак или кастрюлю, со двора курицу и т.п. Всё это приносили в одну избу и требовали выкуп.

Наряду с ряжеными «цыганами» и «венграми» самыми колоритными персонажами ряженья были «евреи». Ими рядились парни либо молодые мужчины, которые ходили группами по 3—15 человек. Атрибутом «еврея» была уродливая маска: с кривым или красным носом либо совсем без носа, с носом, пробитым гвоздем, или с «пузырьком» (стеклянным шариком) под носом (так изображался насморк);

обязательно — с черными густыми бровями и бородой. Маски были деревянными, их использовали многократно. Черные волосы, усы и бороду делали из шерсти или льна. На масках были явно выражены зубы; губы и щеки покрашены в красный цвет [6. Р. 160]. На голову обязательно надевали какую-нибудь помятую шапку (поскольку еврей обязательно носит головной убор). «Еврей» одет в дряхлую одежду либо в вывернутую наизнанку овечью шубу с горбом, пояс у него — из спутанной веревки или соломы, с деревянной палочкой вместо застежки. В руках он держит соломенный бич. К поясу часто привязывали «товары» — пустые коробки, дохлых птиц или куриные ноги, обрезки шкур, рваные сапоги и прочую рухлядь, а также «бумажник с золотыми монетами» — чулок с черепками, из которого постоянно сыпался пепел. Ряженные часто ходили «семьей» — отец и сыновья. «Отец» — маленький, молодой, щуплый, а «сыновья» — толстые, пожилые, сторбленные и седые [10. Р. 11]. По пути старались публично обнять и расцеловать всех девушек и женщин, не исключая старух. «Евреи» хвастались своим богатством и состоятельностью, но часто ходили, опираясь на палку, прихрамывая, подчеркивали свою увечность, вызывая жалость прохожих. Таким образом создавался парадоксальный образ «еврейского» персонажа, основанный на сочетании контрастных элементов.

Ряженные «еврейки» обычно выглядели аналогично, только носили женскую одежду; на голове либо платок, либо искусственные волосы, косы из веревок — часть маски. Следует отметить, что ряженные часто переодевались в персонажей противоположного пола: парни в женщин, а девушки в мужчин; не были исключением и «евреи» [13. Р. 93].

По этнографическим источникам конца XIX — начала XX в., «евреи» совали всем прохожим девушкам и женщинам дохлую ворону: мол, проверьте, будет ли эта птица нести яйца. Известны и их парадоксальные реплики: «Уй, а как же, завтра несла яички, так и вчера будет нести!» (информант — Я. Андриулене из местечка Ужвентис, Укмергский уезд) [5. Р. 32].

Дохлая ворона, как и отдельные части дохлых птиц, которые ряженный «еврей» старался продать под видом курицы, свидетельствуют об архаической связи образа чужака не только с карнавальным «миром наизнанку», но и с миром мертвых.

Интересно отметить, что еще в начале XX в. некоторые деревенские женщины охотно давали ряженным «евреям» свежие куриные яйца для того, «чтобы эта дохлая ворона их высидела»: считалось, что, если «еврей» возьмет яйца, их куры целый год будут хорошо нестись [13. Р. 94].

На постоянные предложения торговцев-«евреев» купить у них всякое «добро» хозяева часто отвечали предложением купить у них самих большой кусок сала (т.е. свинины), на что «евреи» никак не могли согласиться [10. Р. 15].

«Евреи» старались заходить в дома, где были старые девы: к последним цеплялись, щупали их, чтобы проверить, достаточно ли они дородны и узнать их «стоимость», и тщательно торговались с хозяином-отцом, предлагая за «хорошие деньги» (либо за дохлую кобылу и т.д.) купить у него это «бесплодие». Хозяева охотно включались в игру — спрашивали, откуда пришли купцы, требовали у них предъявить документы. Предводитель ряженных обычно произносил долгие речи о сложном и опасном пути, клал на стол рваные бумаги с неразборчивым текстом — «паспорт», хвалился богатством,



Ряженные «евреи» в масках. 1977. Из книги: *Užgavėnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008. P. 42*



Ряженный «еврей» продает весы. 1974. Из книги: *Užgavėnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008. P. 49*

умом и красотой каждого купца. Такие импровизированные диалоги иногда длились достаточно долго и вызывали у присутствующих смех. Под конец, когда всеобщий гомон начинал надоедать, местные девушки толпой выгоняли «евреев» из усадьбы — трясли или даже поджигали им бороды, принуждая их кричать «гвалт!» (подражая говору местных евреев) и немедленно убираться прочь [15. P. 32].

Холостякам ряженные «евреи» настойчиво предлагали взять в жены живую козу [13. P. 94].

Особое отношение ряженных к старым девам можно объяснить опасением, что бесплодие передается матери-земле, дающей хлеб, урожай, изобилие и достаток [8. P. 290]. Раньше в литовской деревне старую деву сравнивали с бесплодной коровой; подчеркивалось, что главное в жизни девушки — выйти вовремя замуж и родить как можно больше детей; только так она может считаться полноценным членом семьи и социума [13. P. 94].

«Евреи» часто водили с собой «замужнюю еврейку», которая постоянно заигрывала со всеми мужчинами подряд. Ее «законный муж» громко жаловался на унижительное поведение своей «жены» и просил ее «вести себя порядочно» [9. P. 16].

В любом случае ряженные «евреи» подчеркнуто делали или говорили всё наоборот, например надевали правый сапог на левую ногу, а левый — на правую [13. P. 93]. Иногда ряженные имитировали еврейскую речь — картавили и смягчали некоторые согласные.

В некоторых источниках описываются «еврейки», которые водили за собой ряженного козой и имели при себе сумочку, где был припрятан сосуд с «молоком» (т.е. с водой). «Еврейка» садилась посередине комнаты, начинала доить «козу», «коза» брыкалась, опрокидывала сумочку, «молоко» выливалось, а «еврейка» горько плакала и просила присутствующих посочувствовать ей [15. P. 599].

В конце разыгранной сцены хозяева обычно угощали всех ряженных «евреев», а те «по-еврейски» многократно кланялись, благодарили и спешили к следующему дому.

Возникает вопрос: почему «еврей» был настолько популярным персонажем литовского масленичного ряженья? Возможно, это связано с архаичными масками, которые изображали демонических существ. Позже, когда исконный смысл масок-демонов был позабыт (примерно во второй половине XIX в.), бородатые и кривоносые маски стали восприниматься как изображающие известных в каждом литовском местечке странных, «чужих» евреев [5. P. 36]. Вероятно и влияние господствовавшего в Литве католицизма: представителей других вероисповеданий часто называли «евреями», т.е. язычниками, нехристиами. Поскольку ряженные и их представления противоречили установкам церкви, возникла традиция называть этих персонажей «евреями», «цыганами» и т.д. [8. P. 46]. В любом случае в традиции литовской Масленицы никогда не проявлялось намерение высмеять или унижить тот или иной народ.

Образ ряженного «еврея» (а также «цыгана», «нищего» и т.д.) во время Масленицы — это лишь отражение оппозиции «ведомого» и «неведомого», «близкого» и «далекого», «ясного» и «таинственного» мира, «своего» и «чужого». Образ жизни местных евреев (отличные от католических выходные дни, вера и молитвы, другой язык, чуждость обычному для литовцев занятию — земледелию и т.д.) был известен и в то же время непонятен литовцу.

Нельзя не вспомнить, что вплоть до трагедии Холокоста еврей для простого литовского земледельца зачастую был основным связующим звеном с городом. Он был и поставщиком необходимых в обиходе мелких товаров, у него можно было обменять разное старье на нужные и приятные мелочи, получить товары в долг в его лавке. Иначе говоря — литовцы и евреи жили в ладу и при обоюдной выгоде. И во время Масленицы местные евреи обычно не обижались на ряженных. Они не принимали участия в веселье и даже старались не попасть ряженным на глаза [10. P. 25]. Зачастую они попросту наблюдали за гулянием на расстоянии и не выражали своего

отношения к происходящему, понимая, что в таких игровых представлениях нет сознательной цели реально их обидеть.

Важно отметить, что сегодня в Литве (особенно в городах) появляются новые персонажи масленичного ряженья — это широко известные современной молодежи «журналисты», назойливо «берущие интервью» у прохожих с «микрофоном» — палкой, на которую насажена сырая картофелина или свекла, «телевизионный оператор» с «видеокамерой» из картонной коробки и персонажи западного кинематографа и мультипликации («Человек-паук», «Бэтмен» и т.д.). Однако в деревне традиционные персонажи известны и любимы до сих пор. Важно, что образ еврея все чаще выступает как символ масленичного ряженья. Выражение «пойдём евреями...» (*eisim žydais...*) означает ряженье как таковое, в любых персонажах.

Примечания

¹ Католический Великий пост начинается в среду. — *Примеч. ред.*

Литература

1. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 204—211.
2. Виноградова Л.Н., Плотникова А.А. Ряжение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 519—525.
3. Antras papildytas leidimas. Vilnius, 1993.
4. Baltėnas A. Užgavėnės Platelių apylinkėse // Liaudies kultūra. 2014. № 1. P. 65—73.
5. Balys J. Lietuvių kalendorinės šventės. Silver Spring (USA), 1978.
6. Budrys-Budreckis P. Užgavėnės Lietuvoje. Kaune, 1937 (Naujoji Romuva. 1937. № 7).
7. Dundulienė P. Kalendorinių švenčių papročiai ir apeigos // Dundulienė P. Lietuvos etnologija. Antrasis papildytas leidimas. Vilnius, 1991. P. 228—314.
8. Dundulienė P. Lietuvos etnologija. Antrasis papildytas leidimas. Vilnius, 1991.
9. Krikščiūnienė I. Užgavėnės. Vilnius, 1992.
10. Kudirkas J. Užgavėnės. Vilnius, 1992.
11. Sliužinskas R. Persirengėliai lietuviškojoje ir lenkiškojoje kalendorinių švenčių tradicijoje: atitikmenys ir skirtybės // Tradicija ir dabartis. T. 6 / Sudarė R. Sliužinskas. Klaipėda, 2011. P. 93—109.
12. Užgavėnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008.
13. Užgavėnių kaukės / Sud. A. Vaicekauskas. Vilnius, 2009.
14. Vyšniauskaitė A. Žiemos išlydėjimas — Užgavėnės // Lietuvių kalendorinės šventės. Vilnius, 1990. P. 31—44.
15. Žemaitė-Žymantienė J. Etnografiniai rašiniai. Vilnius, 1957 (Raštai. 1957. T. 5).

ПАСХАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ НА ГОМЕЛЬЩИНЕ

Пасха, которую в белорусских деревнях называют *Уваскрэшанне Хрыстова*, *Паска*, *Вялікдзень*, занимает особое место в народной культуре. Именем этого дня призывают человека говорить правду: «Баба наша ўсё казала: “І скажы мне праўду, як Вялікаму дню ў вочы. Што-нібудзь ці гаворыш, праўду ты гаворыш... Глядзіш, як Вялікадню ў вочы”. <...> Эта вялікі дзень, эта самы Гасподні дзень, такі мілы дзень, справядлівы. <...> Еслі ты праўду гаворыш і ты чэсцен адзін перяд адным, ты глядзіш, як Вялікаму дню у вочы. А еслі ты чым-нібудзь грэшэн ці брэшэш што-нібудзь <...> ты будзіш уніз глядзець» [1]. Именем этого дня проклинают недобрых людей: «Госпадзі, Святой Вялікадня! Штоб яму Бог павыяў і шлуння, і пячонкі» [1].

Даже достаточно небольшой материал, использованный в данной публикации¹, показывает значимость пасхальной символики для самых разных аспектов — земледельческих, животноводческих, бытовых, семейных и социальных. Символика воскресения пронизывает многие ритуальные тексты, ср., например, заговор на мир в доме: «Так, як Хрыстос васкрес, так щёб к П. и Н. жизнь хорошая воскресла» или приговор, сопровождающий ритуальное умывание на Пасху: «Умывалась на Паску, на дзень, і дзяцей мыла. І гаварыла: “Хрыстос васкрэс. Штоб і вы так васкрэслі. Штоб былі такія чыстыя і красівыя, як Гасподзь наш, Ісус Хрыстос»» [2]. Некоторые наши информанты объясняют эту символику и с рациональной точки зрения: «Хрыстос ўваскрэс. Гэта жыццё пасля смерці. Гэта вера ў тое, што і людзі ўваскрэснуты таксама. Гэта не толькі Бог уваскрэс, а гэта і прырода ўваскрэсла, сонца ўваскрэсла, стала дараваць сваё цяпло. Людзі радаваліся, што зіму перажылі» [3].

В этот день весь мир словно становится храмом, и любое возвышенное место может восприниматься как престол. Особенно актуально это было во времена государственного атеизма, когда массово закрывались храмы: «У цэркву, як была, хадзіла. А не была, насіла [освящать пасхальные продукты] на крышу. Гасподня малітва асвятлячая ўсех і ўсюды» [4].

Записанные тексты в целом отражают общепасхальную традицию, однако часто информанты вносят в свои рас-

сказы примечательные детали. Как везде, жители наших деревень накрывают пасхальные столы, но наши рассказчики сравнивают пасхальный стол со зрелищем. Настоящим зрелищем была и «игра» солнца на Пасху, посмотреть на которое собирались целые семьи. Информанты рассуждают, в честь чего ликовало солнце, и рассказывают, что ожидает того, кто проспит его восход. Поскольку в белорусском языке слово «великий», в частности, обозначает «большой», возникает представление, что пасхальный день — самый длинный в году. Пасхальная тема возникает и в контексте не связанных с праздником мотивов: так, легенда о кошачьей и собачьей доле может дополняться деталью, что животные заслужили, чтоб их угощали «пасвячоным»².

В публикации сохраняются особенности языка информантов. Если письменные тексты были скопированы с листков либо тетрадей, сохраняются особенности орфографии и пунктуации оригинала.

«Самы вялікі дзень...»

[Вы калісь казалі, што баба казала, што Пасха — самы вялікі дзень...]

[ВАГ:]: Да. Самы вялікі... І ён, праўда, вялікі дліны...

[ПСК:]: То шта рана ўстаюць...

[ВАГ:]: Да. Рана ўстаюць, разгаўляцца...

[ПСК:]: І печы ўжо ня топяць... Дзень, канешна, бальшы... І яды многа...

[ВАГ:]: Гуляй, да і ўсё!.. Дак ён здаецца бальшы...

[ПСК:]: Дзяцям пляёнкі ня мыць...

[ВАГ:]: Раз у год празнуець... Назяўтра ўжо: «Ідзіца на работу!» [1; 5].

«Еслі мышца чылавак...»

Усё казалі: «Еслі мышца чылавак, дак не зажынаць». І на Вялікадня паску няльзя мясіць той маладзіцы.

Калі матка... Дак баба... Я ўсё мясіла... Буду казаць: «Баб, ну буду я сёдни мясіць?» І ўжо мяшу. Як матка не, дак баба ўсё... У нас баба мясіла хлеб: «Полячка, я сама буду мясіць, а ты дзелаю другую». [А ў цэркву яна магла хадзіць?] І ў цэркву не хадзілі. Як месячная бываець, дак і ў цэркву ня хадзяць. «Нільзя!» — гаворыць.

[Паску няльзя, а проста хлеб?] Баба ў нас ўсё дзелала, як толькі матка... Ну, яны знаяць ужо... Дак баба ўжо мяся. Етага нільзя, а так варыць, усё варылі.

У нас у Алёны бацька тож мясіў, калі ў цёткі Веры было месячная. Дак і ён мясіў. І калісь Козырыха казала: «Васіль, сёдни

табе хлеб мясіць». Ён: «Ну, добра!» Руки вымывая і мяса хлеб.

К Вялікадню, яна на віконы вешаіць рушнікі, калі баба... Мы гаворым: «Баба, упадзіш! Давай мы!» Яна: «Вы не дастаніця...» — «Дак матка ніхай!» А яна гаворыць: «Ета маё дзела...» І сама вешала. А калі пападая, так што матка вешая. Калі, на-верна, німа, дак матка вешая. Гаворыць: «Калі мыіцца...» Мне калісь васімнаццаць гадоў было, і мясечнага не было. Дзеўкі жаліяцца: «Так і так...» А ў міне німа. Ну, тады да пійсяці гадоў было. Деўкі... Туся наша атмылася ўжо... Сорак пяць ці сорак восем гадоў было... А ў міне да пійсяці пяці ішчо ішло [1].

[Ці былі такія жанчыны, што не маглі печ паску?] Былі ж, канешна... Як вам сказаць... Жэнскае... Не паложана ў такія дні капусту квасіць, засолку тожэ нільзя... [Як у вас такія дні называлісь?] Рубашнае называлась... [6].

Сонца радуіцца

Я ішла на работу... Ой, красіва!.. Пабудзіла я спачатку сваякруху, ужэ замужам была, мне ўжэ была дваццаць адзін год... Кароў ішла даіць... У чатыры часы сонца ўсходзіла... Як жа красіва!.. Мне здаецца: і так сонца падпрыгну... Асабенна ў правы бок... Сюды паверніцца сонца... Прышла да гавару на сваякруху: «Мам, хадзіці-ка сюды...» Сваякруха вышла і гаворыць: «Давай Наташку будзі...» Ета саседку. Я ўзбудзіла саседку. А тады, там у нас багамольная была, я пашла іе ўзбудзіла і сама ад іе двара пашла на работу. І вы знаіця, яно разнымі святамі... Розавы, жоўты... Такія праявіліся тыя святы... Я сама была... Сонца іграла... [7].

Счас пакажыцца красная, счас — розавая, палавінка зялёнага... І так во і мінялася. Ішчэ закопцім сцяклінку і на сцякліну глядзім. Мянніцца яно, іграя, радуецца, што Хрыстос васкрос, дак радуецца сонца — то зялёная, то розавая, усякімі сартамі [8].

[На Паску хадзілі сонца глядзець?] Да. Як яно іграіцца, гуляя так красіва. Усходзя ярка-ярка так. Сонца тожа вісяліцца... Хрыстова Паска. Сонца прыгая: рада, што Паска [9].

Знаіця, нашы радзіцілі, нас мама ўчыла ўсігда. Вот утрам рана на Паску, кагда сонца ўсходзіць, мама нас паднімала рана і вывадзіла на двор і гаварыць: «Сматрыцца, как іграіт сонца!» Слушайця! Эта удзівіцільная яўленія была, как іграла сонца! [І як яно іграла?] Ну, как вам сказаць! У маіх глазах: перылівы такія, я не магу дажэ сказаць, ано вот так іграла [сделала кругообразные движения руками]. Еслі абрысаваць, можыт быць, дажэ крылышкі ангелаў. Я ні магу сказаць, што ангел там был, а вот эці крыльы. Я ні відзіла галавы, но ваздушныя крыльы былі на сонце. І на столька перылівалась, вот іграла сонца.

Так ано спакойна, сонца. Вот пасматрыцца на сонца: нікакова нічыво, а тагда ано была ні то ленты, ні то палучалась, што крылышкі ангелочка. Я счытала, што эта крылышкі ангелаў. Усігда я сматрэла, і пачэму-та мне такая ўнушэнія была [10].

На Паску, у нас не было церкви, ходили, у нас был один дом, там певчая, у нас называли Свисток, отдаленная улочка, и практически почти каждый раз собирались у кого-то в доме, молились. Мы были малышки, ребенком я знала, что мне нужно было преподнести этот коржик, разбить яйцо, очистить от скорлупы и преподнести, чтобы священная вода попала на угощение.

А после всего, а надо было ночь просидеть, когда возвращались, надо было дожидаться, когда начинает всходить солнышко, я помню, мать говорила, что если ты хорошая, то солнышко должно тебе показаться. На небе оно радуется, пляшет, искрится. Вот мы всегда ходили на огород и смотрели: пляшет оно или не пляшет, играет оно или не играет. Мне всегда казалось, что оно как будто поворачивает [11].

Ета хто рана ўстае, таму Бог дае. А хто спіць да сонца, таму гаўно ў машонцы.

На Благовешчанне іграя сонца і на Паску... Усходжае красіва [12].

«Эта была зрэлішча такая!..»

Мама рана прыхадзіла, еслі магла насіць эці яйца, ужэ былі яйцы загатоўленыя ў суботу, канешна, пакрашана ўсё, масла... У нас абыкнавенна дзелалі: кусок масла, круглы такой кусок, наверх на этат круглы кусок лажылася кусок тварага абізацільна, лажылася на блюда і кругом блюда аблажывалась краснымі яйцамі. Эта была зрэлішча такая! У нас не была дастатка ў пітанні. Но мы ждалі этага маменту. І ўсё астальное: кусочык мяса — усё лежала так на стале... І вот рана утрам, да таго, штоб нас пасадзіць за стол, мама вывадзіла нас на сонца, і любавалісь. Усех вывадзіла, і маленькіх і большых. І мы васхішчалісь, как іграла эта сонца. Патом, канешна, малітву чытала, нас учыла «Отчэ наш». Садзілісь, начыналі с красных яйц. Патом ужэ кушалі масла, тваражок.

Хадзілі адзін да аднаго ў госці... У кожнага было свае застолле. Кожны стараўся неяк выдзеліцца, пачаставаць. І гэта была вера, што які ў гэты дзень, гэта значыць і на ўвесь год такое будзя. Бог пашле. Нельга нават [дажэ] была працаваць. Нават печ не тапілі. Усе стравы гатаваліся загадзя [10].

А тады садзімса абедать, абедайм, айца пасвятонага матка парэжа па крошачцы, з'ядом, тады ўжэ бяром і мяса, і сала. Сала і мяса не паложана свяціць, а толькі масла, яйцо, малако — эта тваражок [8].

«Умывалісь пітаком і красным яйцом...»

У дзевці на Паску бралі пятак. Умывалісь пітаком і красным яйцом, штоб

былі здаровыя і багатыя. Пятак — пяць капеек савецкіх. Вадзілі па ліцу пятаком, яйцом, а тады ўмывалісь вадой халоднай [13].

Мама сказала, што када нісёш яйца пасвічаць і паску, то нада абізацільна браць трапачку, іменна красная, мы іе вырэзали із мадер'яла. А патом, када баццюшка асвічаіт, как бы выціраць ліцо, штоб ано была розавая, румяная, маладая. А патом храниць. Дочка другой раз, бывае, закапрізічае... Іменно ано нісёт в сібе што-та світоя, добрая... Можэт, ад зглазу. Мама гаварыць: «Выцірэш этай трапачкай, і ўспакоіцца, і ні будзет капрізічаць». Вот мы іе і храним з таго дня³ [14].

Як родзіцца малы, дак як купаюць тога малага, дак у галоўку кладуць тый акрайчык паскі [15].

Яйка... Эта када-та. Я нічым ні мазалась... Якіх нас Гасподзь сздаў, так мы і живём. Хваціць і Гасподня красаты. Я счытаю, эта ўсё лішняя. І еслі эта дзелаць, нада какіе-та слава знаць [16].

«І сабакам жа крошкі сыплюць...»

[Крошкі, шалушкі застаюцца. Куды іх дзяюць?] Із маёй стараны, я так бы сказала, што і сабакі хочуць крошак. Патаму шта, вы чуіця, як Гасподзь сказаў, што ні то шта міня сажалець, і сабакам жа крошкі сыплюць, так жа і еты стол бальшую будзя чэсць імець, еслі сабраць ету скацерачку, што заслата, вынесць трухануць. І пцічка ўхваця, і сабака ўхваця, і каму толькі... Мы на падаконнікі сыпім, і пцічкі, і ўсякія сінчкі — усе-усе лятаюць. Я гавару: «Можэ, і сястра мая, і матка мая прылятая». Патаму шта яны знаюць, што мы многа любім, і ўсех-усех будзя пасылаць Гасподзь. Гасподзь абы куды ні пасылае людзей харошых і пцічак, каторыя яны годны Богу. Патаму шта, бачыш, як Ной паслаў перваю пціцу, яна нічога ні прынясла, а ўтарую пціцу паслаў, яна ўжэ ўсю справідліवासць прынясла. Дажэ ветачку намаслянаю ў клюве прынясла. Так жа сама і эта, усе пцічкі, усе лошадзі, вы ж разглядзіця, як другая гаворыць: «Ні веру!» — «Як жа ты, — кажу, — ні верыш? Еслі каждая ўсё живоя па-свойму ўсё здзелана. Богам здзелана. І ўсё так ё».

[Так што ваша сястра і матка, як птушкі прылятаюць?] Да. Эта так. Прылятаюць уместа пцічак. Я і гавару на сына: «Саха, сыпні, дзетачка, сыпні!» Я як малюся за етых людзей, каторыя ўмершыя, дак гавару: «Завіця тых, каторым некуды прыхіліць галаву. І тых завіця с сабой. <...> І тут, — гавару, — сып пабольшы, штоб...» [Паядзяць і скацерку вытряхаюць?] Ну, вытрусіш, тут усе пакушаюць... І пцічкі... А ніхто ж ні знае, чыя сястра, чыя матка, а Гасподзь пцічкамы душу ету. Усе прылятаюць на празнік, ка ўсім прылятаюць чэсныя, правідныя радзіцелі. Ка ўсем. І як садіцца есць, снедаць, абедать,

вічэраць, і гавары: «Чэсныя, правідныя радзіцілі, хадзіця... Ну, абедая — абедаяць, вічэраю — вічэраць... Хадзіця к нам». Эта, як і пцічкам сыпіш, дак завеш... Дац сыпаць, ты ні ўсігда пасыпіш, а як ты есць усягда садзіся да завеш — эта харашо. Чэсныя, правідныя радзіцілі прыходзяць абедаяць, вічэраць і снедаць [17].

«Наце ешце крошкі, камары і мошкі...»

Бабушка калісь наша, пакойніца, казала... Шалушкі нада хаваць, у хаце штоб было чыста, штоб гадасці не было... Ні павукоў... Шалушкі, як яечкі свячоныя абчышчаюць, як разгаўляюцца, дак этыя шалушкі. Штоб нічога у кварціры не было. У дзірэўні жылі... Мышы былі... Штоб ні мышэй... Цяпер жа выкідваюць у мусарку. А калісь жа бабушка хавала этыя шалушачкі, хлеба, пасвячоныя пасачкі атрэжа, акрайчык, кала ікон кладзя. Бывала, з Закружжа прыедзя з цэрквы... Паску... Самі іспяклі... Ціпер купляіма... Акрайчык атрэжа і паложка кала іконы пасачкі, яечкі паложка [2].

Крошычкі мамка із стала. Выношыла на двор. І ля двара кідала. Казала, што эта для тых, хто ні парою ўмер. Душы лятаюць. Дац: «Наце ешце крошкі, камары і мошкі, а павукам не давайця». Дзе ні ходзяць, ля дзвярэй [18].

«Сахрані міне, Госпадзі, маю картошачку...»

Яйцо дупяць пасвячоная, гароды сеім, бульбу сеім, укідаім у межы. Крышанку, бульбу свецім. Кажачь, штоб радзіла. Хто, можа, эта ні дзеляя. Ну, як я у цэркву еду, бульбінку ваьму ці две ў сумку із паскай. А тады тую бульбінку перярежу напал, начынаю саджаць і іе пасаджу. Шалушкі тыя туды. Калісь маслы, мяса з маслом свяцілі, то і масол еты туды. Січас я ні знаю, дзеляюць эта ці ні дзеляюць, ну а тады бальшыньство старынушкі рабілі. А січас ужо ні знаю, як яно робіцца. Ну, мы пакуль дзелаім эта [19].

На агарод эта пасвячонае. Пасвячаю паску, пасвячаю тры бульбінкі, пакрышу, як толькі пачынаю сеяць картошку, кладу ету пасвячонаю і сею картошку. А костачкі, эта пасвячоная, ў баразну: «Сахрані міне, Госпадзі, маю картошачку ад ўсякіх апасных мошак!» [8].

«Штоб у жызні вязло...»

Усе [оставшиеся крошки] сабіралі і насілі на ростані, дзе дарога перакрэсная, сыпалі этыя шалушкі. Гавораць, нада сабіраць этыя шалушкі і сыпаць на перакростак, штоб у жызні вязло [20].

На іконы лажылі... Із цэрквы прыдзіш, усё ўрэмя, атрызаіш кусочык паскі і ложым на іконку, і яно год ляжыць... Эта для такога абрыда, што яна ахраняя... Паска даўжна ляжаць цэлы год. Яна пасвячоная: і яна ні плесняя, ні цвіце, высагне толькі і ляжыць — ад Паскі да Паскі. А тую, ужо, паску, як ужо, ніку-

ды яна ні была... Хто размачываў курам, карові і скаціні давалі тэй хлеб, эта ж пасвіоны, штоб, можа, несліся [21].

Пасвяцілі. Нада храніць тады яе. Высушым і хранім паску ету. Тады, калі панадабіцца, ідзеш, там, важнае дзела, бярэш з сабой кусочык паскі, прыходзіш і гаворыш: «Я к вам з хлебам і паскай, а вы ка мне з добром і ласкай» [22].

На мир у доме

Ишла прасвятая Мати Богородица сребряным мостом, попиралася сребряным поцапам. Сустрэў яе святы Юрай Ягорай и пытае у яе: Куды, Прасвятая Мати Богородица, идзеш? — Иду к рабо божаму П. у дом. — А ты куды идзеш, Прасвятая Юрай Ягорай? — Иду к рабо божаму П. у дом жизнь налаждать.

Госпади, спасай и верни жизнь у день пад ясным сонцам, а у нocy пад ясным месяцам, пад дробными звездами. Города каменную сцяну от неба и до земли и загаваруй своими хормами губы и зубы рабо божаму П. на Н. шёб рабо божы П. и Н. не разявляли рта и зуб не выскаляли, шёб рабо божы П. и Н. здавалися у поли диким каменем, а у леси зяленым яварам. (Отчэ 3 раза).

Так, як Хрыстос васкрес, так шёб к П. и Н. жизнь хорошая воскресла⁴.

«У “наўбіткі” ігралі...»

Усе бралі яйца. Цэлыя яйца, небітыя. У «наўбіткі» ігралі: чыё яйцо разаб'ёцца. Счыталась, што тот пабедзіл, ч'ё яйцо не разбілась. І я так пабаялась, штоб эта яйцо ні разбілась. Мне так хацелась, штоб маё яйцо крэпчэ была другіх. І ўсе стрымілісь, штоб пабіць яйца ўсех аднім яйцом. Еслі адно яйцо разбіла ўсе яйцы, эта такая таржэство была для этава чылавека. І была очэнь грусна, кагда... Вот у міня, дапусцім... «Вот ты — хлюпик!.. Хлюпик!..» Счыталась, што еслі яйцо разбілась, то ты — хлюпик [10].

«Валачобныя — людзі добрыя...»

На Вялікадня... Як ужо яйца красныя, на другі дзень ці на трэці бегаяць пад вакно, пяюць... «Валачобныя» хадзілі пелі... На трэці дзень Паскі ў нас ходзяць валачобныя пяюць. «Валачобныя — людзі добрыя...» Ходзяць прыбраныя, пад вакном ходзяць пяюць. Яму ўжэ па пары яец выносяць. Валачобнікаў ждалі... «Хоць бы прышлі да папелі...» Пад вакном яны пяюць:

А чый эта дом да жалезнінкі?
Хрыстос васкрес, Сын Божжы!

А хто ж у етым даму ходзя па двару
Да красная дзевачка (ці хлопчык).

А на том жа храсту стаяў сокал,
Хацеў хлопец сокала ўбіць.

— А не бі ж ты міне,
Знадаблусь я табе

Пры худой гадзіны.

Хрыстос васкрес, Сын Божжы!

Паску пасвецяць, тада на другі дзень ці на трэці бягаць па падваканню.

На Вялікадня... Як ужо яйца красныя, на другі дзень ці на трэці бегаяць пад вакно, пяюць [8].

[Валочобнікі — хто такія?] Мужыкі. Хадзілі пад вокнамі і пелі. Старыя хадзілі... А мы пацанамі былі дак бегалі... Як яны паюць... Чылавец пяць-шэсць сабіраліся і пелі. [Старыя...] Гадоў па сорак пяць — па пяцьдзісят. [Маладзейшыя не хадзілі?] Нет. Не хадзілі [23].

Примечания

¹ В основу данной публикации положены материалы этнографических экспедиций Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций имени Ф.Г. Шклярова (ВМСБТ), записанные публикатором в населенных пунктах Ветковского, Гомельского, Чечерского р-нов Гомельской обл. Тексты атрибутируются по архиву ВМСБТ.

См. также другие наши публикации материалов по Пасхе: *Ланацін Г.І.* Вялікдзень. Па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый // Роднае слова. 2003. № 2. С. 107—109; *Лопатин Г.* Господен праздник // *Palaeoslavica*. Vol. 17. № 2. Cambridge, 2009. P. 193—220; *Он же.* Фольклорно-этнографический репертуар личности: Варвара Александровна Грецкая (I. Записи 2005—2010 гг.) // *Palaeoslavica*. Vol. 18. № 2. Cambridge, 2010. P. 183—217; «Як у хаце свяшчоная паска...» / Публикация Г.И. Лопатина // ЖС. 2005. № 1. С. 31—32.

² См.: «Як у хаце свяшчоная паска...» С. 31.

³ Информантка комментирует рассказ своей матери, приведенный мной в публикации: *Лопатин Г.И.* Обряды и обычаи деревни Хальч // ЖС. 2010. № 2. С. 58—59.

⁴ Из тетради, принадлежавшей Галине Яковлевне Терешковой, 1939 г.р., д. Дубровка Добрушского р-на; скопировано в 2002 г. Тетр. 76. Л. 98.

Список информантов

1. Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., переселена из пос. Амельное Ветковского р-на в Ветку; 2008—2014 г. Тетр. 117. Л. 138, 154, 157, 367—368, 530.

2. Пелагея Яковлевна Себелева, 1939 г.р., д. Пыхань Ветковского р-на; 2012 г. Тетр. 127. Л. 42.

3. Зинаида Михайловна Гончарова, 1955 г.р., ранее жила в пос. Лазарев Яновского с/с Ветковского р-на, сейчас живет в Гомеле; 2013 г. Тетр. 132. Л. 135.

4. Мария Лаврентьевна Морозова, 1925 г.р., д. Столбун Ветковского р-на; 1992 г. Тетр. 61. Л. 10.

5. Прасковья Сергеевна Кужельная, 1933 г.р., переселена из д. Старое Закружье Ветковского р-на в Ветку; 2014 г. Тетр. 117. Л. 530.

6. Мария Николаевна Неброева, 1933 г.р., переселена из пос. Селище Неглюбского с/с Ветковского р-на в Ветку; 2014 г. Тетр. 13. Л. 44.

7. Зинаида Яковлевна Лапицкая, 1926 г.р., переселена из д. Гаристы Ветковского р-на в Ветку; 2012 г. Тетр. 143. Л. 4.

8. Ефросинья Фроловна Суслина, 1928 г.р., д. Колбовка Ветковского р-на; 2010 г. Тетр. 132. Л. 17.

9. Варвара Ивановна Шехова, 1919 г.р., переселена из д. Воробьевка Ветковского р-на в Ветку; 2010 г. Тетр. 136. Л. 4.

10. Надежда Петровна Шершнева, 1939 г.р., род. в д. Железники Ветковского р-на; зап. в Гомеле в 2009 г. Тетр. 64. Л. 38.

11. Надежда Александровна Зимина, 1962 г.р., род. в д. Колбовка Ветковского р-на, живет в Ветке; 2009 г. Тетр. 132. Л. 3.

12. Фекла Афанасьевна Погарцева, 1930 г.р., пос. Романов Лес Шерстинского с/с Ветковского р-на; 2012 г. Тетр. 126. Л. 36.

13. Евгения Фадеевна Евдохова, 1943 г.р., д. Осовцы Гомельского р-на; 2010 г. Тетр. 4. Л. 28.

14. Нина Михайловна Ларионова, 1972 г.р., д. Хальч Ветковского р-на; 2009 г. Тетр. 135. Л. 9.

15. Анна Наумовна Карасева, 1928 г.р., переселена из пос. Пенное Добрушского р-на (до 1970 г. Ветковского р-на) в Ветку; 2010 г. Тетр. 121. Л. 33.

16. Вера Адамовна Антипова, 1937 г.р., д. Калинино Гомельского р-на; 2009 г. Тетр. 4. Л. 19.

17. Наталья Егоровна Радьковская, 1925 г.р., д. Бабичи Чечерского р-на; 2009 г. Тетр. 130. Л. 21.

18. Ольга Тимофеевна Лукьяненко, 1933 г.р., ранее жила в д. Михалевко Кормянского р-на, с 1986 г. живет в д. Золотой Рог Ветковского р-на; 1986 г. Тетр. 123. Л. 58.

19. Анна Степановна Шувалева, 1935 г.р., пос. Рассуха Яновского с/с Ветковского р-на; 2009 г. Тетр. 131. Л. 12.

20. Антонина Петровна Морозова, 1924 г.р., д. Пыхань Ветковского р-на; 2012 г. Тетр. 127. Л. 47.

21. Татьяна Ивановна Варечкина, 1936 г.р., переселена из пос. Подкамень Ветковского р-на в Ветку; 2009 г. Тетр. 121. Л. 24.

22. Екатерина Емельяновна Бурцева, 1925 г.р., д. Поколюбичи Гомельского р-на; 2009 г. Тетр. 4. Л. 23.

23. Петр Матвеевич Мамаев, 1948 г.р., д. Колбовка Ветковского р-на; 2010 г. Тетр. 132. Л. 27.

Предисловие, публикация и примечания

Г.И. ЛОПАТИНА (ведущий научный сотрудник Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф.Г. Шклярова, Республика Беларусь)

БЫЛИЧКИ О «НЕУРОЧНОМ ВРЕМЕНИ»

В данной публикации представлены былички о сглазе, проклятии или необычных случаях, произошедших в «тяжелую минуту», «неурочный час» и т.д., то есть во время, когда произнесенное недоброе слово (или даже недобрый взгляд) обязательно оборачивается плохим событием. Поэтому в народной культуре существует запрет на произнесение негативных пожеланий, особенно детям, так как сказанное слово может попасть именно в такую минуту — тогда человека уведет из дома нечистая сила и он даже может умереть¹.

1. Это, говорили, что бывает какая-то тяжёлая минута. Вот скажешь там чё-нибудь, но это в тяжёлую минуту, можешь чё-нибудь сказать... я на вас, там, допустим, чё-нибудь скажу: может отразиться на вас, а иногда может на мне отразиться. Да. Но про неё никто не знает, когда она бывает. Потом, наверно, не у каждого человека, это ж тоже у определённых людей...

Я знаю, что у нас был Андрей, и вот так там целая улица, усадьба, они жили там, родственники: сёстры, братья, пожилые... И вот был Андрей, и он ничего, он ничего не глазил, но когда увидит первый раз новорожденного... Вот мать скажет: «Пойди, возьми у соседки что-то!» — а там у неё цыплята должны вылупиться, если он пришёл и увидел вот это, на второй, на третий день — ничего, а на первый день увидел — тут же погибнет: цыплёнок, телёнок там, поросёнок — всё равно. И он очень опасался. Учитывали. Он знал об этом. И он ничего, вины-то его не было... И, если он знал, что там окотилась какая-то кошка, собака — не важно кто, он туда не идёт. Его и не посылали. Вот так бывает тоже.

А то ещё бывает ребёнок урочливый. Когда-то детей не показывали до шести недель. Вот родившегося ребёнка не показывали до шести недель. Потому что человек не знает, вот пожалуйста, вот этот Андрей, он же не знает, почему это так, и не знал. Уж потом это, во время жизни это выяснилось. Потом есть такой человек, который там позавидует, который такой глаз или такая минута — кто его знает (Эмилия Ивановна Степанюк, 1929 г.р., род. в с. Родинцы Улановского р-на Винницкой обл. (Украина), с 1937 г. живет в Москве, рабочая; зап. в 1998 г.).

2. А сглаз — это есть, я верю, меня сглазили. Да. Я (уже это после войны) в деревне у матери была, родила дочку свою. А когда до родов, я не могла ничего есть, очень плохо ела, так ела — кое-как, не хотелось мне есть ничего. А когда родила — появился аппетит у меня. Корова у матери отелась, и вы знаете, молоко

вот сейчас я не очень люблю, я как ела молоко! Я могла пол-литру и больше сразу съесть, с лепёшками там, с чем-то... И вот, значит, я стояла так, молоко это ела, проходит соседка, а я ем прям, ем, она так глянула на меня, и мне как-то сделалось нехорошо, думаю: «Как бы она не сглазила». Вот почему-то так? И она только ушла, как начало меня ломать, вот я не знаю что, вот вся ломаюсь, вот мне плохо, я не знаю, куда деваться! Сестра моя сразу поняла, в чём дело, а у матери были иконки, она всех от сглазу умывала по деревне. А иконки-то уже все вытерлись, вот две иконочки, я не знаю, может быть, была Божья мать, может, Спаситель, может быть, Николай Угодник — не знаю какие. Она говорит: «Ах, иконки вытерлись!» Она взяла одну эту иконку, в воду опустила, вторую, потом вот был камешек овальный, а на нём голова, то ли Иисуса Христа, то ли чего — я не знаю, с бородкой (мы молодые были, не интересовались тогда, заброшена была церковь...), и эту она туда положила, и ещё был камешек вот такой, он как бы соструган, и эт камешек, говорили, что от молнии нашли. И вот это всё опустила она в водичку и говорит: «На, выпей!» Я выпила, умылась, а эту под порог выливают и говорят: «Сглаз, под порог!» И всё прошло, минут 10, как нигде не бывала я. И всё вышло.

[Какой рукой выливать надо?] Ой, да правой рукой я вылила. [Под порог?] Вот ступенька, токо с внутренней стороны, конечно, открыть дверь, да, на улицу, один у нас там в деревне порог, и вот здесь лить. [Что за камешек?] Сказали, от грозы или от молнии, «от грома», как в деревне говорила мама. Вот такой он: тут [снизу] пошире, а тут [сверху] поуже, и как строгоют резцами — вот такими он всё. И не толстый был, вот примерно с мой палец. С той и с этой стороны. Вот этот камешек и иконки три — вот и всё. [Откуда он?] Мы не знаем. Он от сглаза. А сам он упал в какое-то дерево, что ли, или куда-то, и вот нашли, видимо, его как-то... Я не знаю, как правильно вам сказать-то. Он появился от грозы, а помогал от сглазу, и две иконочки и камешек с изображением, может, Иоанна Предтечи, Иван Креститель его называют, я не знаю. Вот так.

У мамы было две иконки, а какие? Они полиняли от воды, наверное. Две иконочки были у неё, и третий камешек овальный, и [с изображением] голова какого-то святого или Бога — я не знаю, с бородкой. А ещё был один камешек, я говорила, вот сюда узкий, и вот так будто ложкой поковыряли его весь с той и с другой стороны, а краешки такие тоненькие, узенькие, как листик. И вот мама умывала, люди приходили. И меня мама умывала, люди приходили. И меня умывали, когда у меня дочка народилась,

меня сглазили, и меня всю ломало, всю ломало, и умывала, и всё, конечно, помогло, я умылась, выпила водички и вылила «под пятку» [двери], как говорят. Вот всё это у нас было.

В какую минуту попадёшь. <...> Вот в часу 60 минут. Вот минута эта попадёт какая-то, в хорошую сторону — будет хорошо, а попадёт там какое проклятье — человек умереть может или ещё что...

Вот так вот. Вот не знаю, у нас там рассказывали, не знаю — совпадение или что там... Ну, одна женщина жила в доме, а ребятки баловались, или мешали, или чего... Она пошла, и открыл муж, она сказала, что дети балуются там, кричат... Он взял дверь, как захлопнет ей, и всё! Она ему крикнула: «Чтоб тебя рак заел!» Представляете: он заболел-заболел и умер.

Вот совпадение или что? Вот кто его знает чего (Елена Алексеевна Боровая, 1920 г.р., род. в д. Хомут Кораблинского р-на Рязанской обл., в Москве с 1940 г., рабочая; зап. в 1994 г.).

3. Тоже от мамы слышала. Значит, сидела дочь, ткала полотно да чё-то там соткала неправильно, какую-то там помеху ей сделала, а мать начала её ругать, проклиная. Ну, поругала и, значит, всё, успокоилась и ушла мать (там куда ушла?), а она осталась. И приходит, говорит, тётя за ней и говорит: «Пойдём ко мне, а то пока она психует, твоя мать». Ну, она вышла и пошла с родной со своей тётей и оказалась, нашли её уже за... вот у нас город, станция Ишим — за Ишимом в болоте! Это 70 километров эта тётя увела! Ну, она бежит по болоту, плачет, а там женщины ходили, подошли, спросили: «Откуда ты?» — «Вот отсюда». Да 70 километров!

Ну, они её вывели там домой, дали весть в наше село родителям. Ну, родители поехал, привез её. Она говорила, что вела тётя её: «Прямо я и не заметила, как прошла эти 70 километров. А потом оказалась одна кругом». Кто её вел — та исчезла, а она осталась на болоте одна.

Вот этого я боялась, когда как мать меня поругает, скажет: «Чтоб тебя вихрь утащил!» Вот этого я слова боялась всегда. Думаю: «Вот так вот утащит куда-нибудь туда, вот так заблужусь!»

А больше не знаю. Какой-то час бывает вредный — вот случалось, ну не знаю, когда он. Только, говорят, бывает такой час, вот что в этот час что скажешь — случается плохо. А я не знаю, какие часы бывают, но плохой час какой-то бывает. Тут уж неизвестно, какой час (Анастасия Васильевна Кондратьева, 1921 г.р., род. в д. Казанка Казанского р-на Омской обл., в Москве с 1932 г., рабочая; зап. в 1994 г.).

4. [В.А.:] Говорят, время какое-то бывает, что ли... У нас вот было такое, что когда я ещё была маленькая, у нас был дядя Тимофей, он рассказывал. В 12 часов ночи постучали: «Тимофей, выдь!» Тимофей вышел якобы и пропал. И три

года его не было. Вот сейчас тарелки какие-то летают, а то — в какие года! Вышел — и нет. Три года его не было. Через три года в это же время, в 12 часов ночи, он пришёл. И он не сказал, где был. «Нельзя мне говорить, где я был, не скажу, не спрашивайте!» И всё. И так и умер и не сказал.

[Т.А.:] Батюшка в церкви говорил, что в 24 часа бывает какая-то минута в жизни, вот попадёт на это место человек и делается дурным. А вообще-то я видела, это к матери приезжала, у нас там огород, а в уголке погреб, мы сидим за столом, и вдруг летит вихрь, и за погребом вместо вихря вдруг образовались во-о-от такие зелёные листья. И мама говорит: «Смотри, что творится!» — отцу. Выросли такие листья не знаю какого растения, и они вот так вот качались-качались, и вдруг они поднялись и полетели на кладбище! Эт я сама видела. Ну это было ровно в 12 часов дня. Вот и говорят, что 12 часов дня и 12 часов ночи, они не всегда, а может быть какая-то минута в это время, и может вот что-то случиться (Валентина Алексеевна Ребезова, 1928 г.р., и Таисия Алексеевна Ребезова, 1930 г.р., урож. д. Гонобилово Судогодского р-на Владимирской обл.; зап. в 1997 г. в д. Верея Московской обл.).

5. Это вот с двенадцати ночи до часу ночи — это вот неурочное время. То обычно маленькие дети в это время сильно плачут. Там кажется им что-то или пугаются они. [А днём бывает?] Днём нет, всё говорят, что вся нечистая сила, вот они выходят вот именно ночью. В двенадцать.

Это знаете, наверно, как, называется «неурочный ребёнок», когда, допустим, ну, нежеланный ребёнок там, что ли. Что вот рассказывали давно-давно, что одна мать всё время ругала ребёнка, ну, всякими вот такими словами нехорошими. И вдруг однажды ребёнок у неё исчез. Потерялся. Искали-искали его, нигде не могли найти. Всё: «Да пошёл ты к чёрту!» — его вот так. — Да пошёл ты к чёрту!» Ну, короче, стали искать. Нашли его дней через двенадцать, наверно, посреди болотины он сидел. Как уж он? Два с половиной годика ребёнку-то. И примерно километров даже пятнадцать от дома! И среди болотины. Вот когда она, говорить-то мог, уже... И вот стали его спрашивать: «Как ты суда попал?» А он и говорит: «Меня дяденька сюда принёс!» И конский помёт у него в карманах. «А он, — говорит, — мне вот такие пряники дал. Я, — говорит, — пряники ел». Вот. Вот такой случай был. Слышала (Лидия Николаевна Большакова, 1945 г.р., род. в д. Вороново Ярославской обл., с 1964 г. живет в Переславле-Залесском Ярославской обл.; зап. в 1997 г.).

6. Вообще родителям на детей нельзя даже сердиться. Нельзя сердиться — им будет очень плохо. У них несчастья могут быть. Она [мать] всё говорила: «А детки не

виноваты, что мы их нарожали, вот, это наша вина».

Вот тут нас трое было у неё, вот между нами братик был, на два года старше — он умер дизентерией, девять лет ему было. Вот мама плакала и говорит: «Я грешу — плачу, мне нельзя было плакать, я сама его Богу отдала». Папа у нас болел шесть лет, уже и пролежни были, у него нарыв в легком был, всё с легкого. В тридцать шесть лет он заболел, я вот только родилась, а он заболел. Ну вот он шесть лет лежал, потом ничего — до шестидесяти трех дожил. Она говорит: «Я у Бога молилась, что как же я деток подниму без него! А мальчишка есть мальчишка. Чо-то маленько не слушался когда-то, убежал без разрешения, я, — говорит, — в горячах сказала: “Господи! Да возьми ты у меня лучше Кольку, оставь мужа”». И всё, и он заболел и умер, а папа поправился. Она вот и говорила, что материнско слово может со дна моря достать ребёнка и может погубить. Надо думать, чего говоришь. Это ещё, говорят, минута такая есть, что скажешь — то и будет, а когда она — никто не знает.

Вот он, вот мы уж остались двое, она хоть когда-нибудь нас шлёпала или била там — нет. Ну, она сказать, конечно, скажет, что-то неправильно сделала, но она один раз скажет, так вот не было, чтобы криком (Людмила Валентиновна Поскакова, 1957 г.р., Пошехонье Ярославской обл., зап. в 2000 г.).

7. Бывало, говорят, какие-то часы бывают нехорошие, так я как положу внука в кроватку, крещу его и говорю: «Иван Креститель, окрести младенца Женюшки тело, освяти его место, благослови во святой час уснуть» (Таисия Алексеевна Ребезова, 1930 г.р., д. Гонобилово Судогодского р-на Владимирской обл., зап. в 1996 г.).

8. Эх, девонька, этот как говорят: «Не молись раннему вставанью, а молись доброму часу». Потому как в неурочное время начнёшь — всё не путём будет. А надо молиться, чтобы Господь во святой час на путь наставил (Анастасия Гавриловна Голубева, 1901 г.р., род. в с. Перцево, живет в с. Алексино Переславского р-на Ярославской обл., зап. в 1997 г.).

Примечания

¹ См. подобные публикации материалов, записанных в Нижегородской и Вологодской областях: *Коренева К.Е., Храмова Н.В.* В «неурочный час» и в «злую минуту» (по материалам фольклорных экспедиций Нижегородского государственного университета) // ЖС. 2008. № 2. С. 47—49; *Горлова Е.В.* Несчастливая минута // ЖС. 2003. № 4. С. 32—33. — *Примеч. ред.*

Публикация **В.В. ЗАПОРОЖЕЦ**,
Рос. ун-т дружбы народов (Москва)

М.В. КУНДОЗЕРОВА

БОЛЬШОЙ ДУБ: О МИФОЛОГЕМЕ МИРОВОГО ДРЕВА В КАРЕЛЬСКИХ РУНАХ

Образ большого дуба является одним из центральных образов карельской мифологии, сконцентрированной в основном в произведениях так называемой калевальской метрики¹, или в рунах. Дуб, вырастающий до неба, выявляется в эпических, лиро-эпических, эпико-заклинательных² рунах, а также в кумулятивных песнях. Сюжет о большом дубе в карельских рунах бытовал в разных версиях, а также контаминировал с другими сюжетами. Основная версия сюжета повествует о вырастании огромного дуба, скрывшего сияние небесных светил. Согласно одним вариантам, дуб срубается полностью, в других — от него лишь откалывается щепка. В заклинительной традиции к сюжету добавляется мотив изготовления стрел из щепки дуба, которые, попадая в тело человека или животного, вызывают колики. Сюжет был использован Э. Лённротом при создании «Калевалы» [6] (2-я песнь). Образу большого дуба как символу упорядочивания космоса посвящена третья глава нашего диссертационного исследования, а также отдельные статьи [10. С. 88—164; 9; 8; 11]. На основе анализа 139 текстов эпических и 68 текстов эпико-заклинательных рун на указанный сюжет нам представляется возможным сделать объективные выводы о природе мирового древа в карельских рунах, многозначным символом которого является большой дуб. Наше исследование основывается на статье В.Н. Топорова о мировом древе [16], основным параметром которого карело-финский дуб полностью соответствует. Метод типологической реконструкции позволяет нам сопоставить большой дуб с мифическими деревьями, известными другим этнокультурным традициям, в первую очередь с эддическим ясенем Иггдрасилем. Сознательно не затрагивая проблему универсальности [15; 1] концепта мирового древа, мы ставим своей целью рассмотреть, какие именно доводы приводятся современными исследователями против отождествления большого дуба карело-финских рун с мировым древом и насколько они являются убедительными.

В масштабе исследования традиций всех народов мира наличие или отсутствие мифологемы мирового древа в карельском фольклоре в конечном счете не влияет на сделанные выводы [2] (территориально Карелия входит в евразийскую лесную зону, для которой почитание деревьев универсально). Однако когда дело сводится к изучению финно-угорской традиции³, карельская мифология начинает играть немаловажную роль. И достижение поставленных целей во многом зависит от того, увидит ли исследователь в образе большого дуба мировое древо или нет [14]. Как известно, достоверность выводов проведенного исследования зависит от полноты анализа фактического материала, т.е. подлинных образцов устного народного творчества. Это условие является главным для фольклориста, но не всегда достижимым для антрополога или историка. При недоступности оригинального материала исследователи обращаются к аналитическим работам или литературным памятникам (например, к карело-финскому эпосу «Калевала»). В случае с карельским фольклором дело осложняется отсутствием в отечественной фольклористике специальной работы по карельской (и шире — прибалтийско-финской) мифологии, которая основывалась бы на изу-

чении всей совокупности доступных текстов. Как оказалось, финноязычная литература (а основная заслуга в исследовании разных аспектов образа большого дуба принадлежит именно финнам [12]) остается малодоступной. В данной статье предлагается осветить некоторые аспекты полемики с упомянутыми выше работами уважаемых исследователей, несмотря на принципиальное и, видимо, непреодолимое различие в подходах к решению проблемы соотносительности образа большого дуба с концептом мирового древа⁴.

Необходимо оговорить, что именно исследователи понимают под термином «мировое древо». Ю.Е. Берёзкин называет «мировым древом» не собрание “аллоформ”⁵, а вертикальную ось в воображаемой картине мира, которая связывает несколько ярусов мироздания и при этом мыслится твердой (то есть это не солнечный луч и не столб дыма) [2. С. 5]. Большой дуб же, по мнению исследователя, «не “организует” традиционный космос, не упоминается в рунах на другие сюжеты, не находится в центре мира, не связывает ярусы мироздания» [2. С. 8]. В.В. Напольских предлагает более конкретные критерии определения мирового древа: 1) это должно быть непременно дерево; 2) это объект, структурирующий мир; 3) оно занимает центральное или важное место в картине мира; 4) у него есть имя или он обозначается специальным термином [14. С. 20]. Автор утверждает, что «никаких черт мирового древа, кроме гигантского размера, этот дуб не имеет» [14. С. 22].

Весьма полемичные утверждения, высказанные в рассматриваемых статьях, полностью опровергаются выводами нашей работы (дерево, именуемое дубом (*tammi*), но с конкретной породой не соотносительное; может произрастать в сакральном центре Вселенной — пупе медной (мировой) горы, на острове посреди моря и пр.; наделяется признаками структурирования и связывания ярусов воедино; один из центральных образов карельской мифологии, встречающийся в разных контаминациях эпической руны и в разных жанрах и т.п.) [10. С. 88—164].

Предлагаю проследить, на основании какого материала авторами были сделаны подобные выводы. Как ни странно, В.В. Напольских для подтверждения своих мыслей отсылает читателя ко второй песни «Калевалы», что не вполне оправданно. Эпос «Калевала» является литературным произведением, созданным на основе фольклорных текстов, и создатель его — Элиас Лённрот. Отождествлять руны «Калевалы» и народные руны нет ни малейшего основания. Исследование мифологии по тексту «Калевалы» возможно, но это не будет изучением подлинно народной мифологии, которая преломляется в сотнях и тысячах вариантов аутентичных рун. Обратим внимание, что исследование М.А. Кастрена по финской мифологии [18] до сих пор считается ущербным, поскольку являет собой лишь «комментирование “Калевалы”» [32. С. 43]. Таким образом, выводы, сделанные на основе текста эпической поэмы Э. Лённрота, представляются как минимум поверхностными.

Ю.Е. Берёзкин, между прочим, справедливо отмечая, что образ большого дуба был известен также и другим прибалтийско-финским народам — эстонцам и ижорцам, более последователен в своих аргументациях относительно большого дуба: он ссылается на монографию по эстонскому фольклору [3], на англоязычную статью [17] 1892(!) г., посвященную заклинаниям древних финнов, а также на работу эстонского ученого о большом дубе [28]. Автор пишет: «Если считать мировое древо

МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА КУНДОЗЕРОВА, канд. филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

“архетипом”, то мы и здесь, очевидно, имеем дело именно с ним. Однако если воспринимать прибалтийско-финские тексты такими, какие они есть, то придется признать, что в них отсутствуют указания на значение данного эпизода...» [2. С. 8]. Какие именно тексты нам предложено воспринимать «такими, какие они есть», непонятно. Нисколько не умаляя достоинства работ, на которые ссылается автор, всё же подвергнем сомнению возможность судить по ним обо всей прибалтийско-финской мифологии и карельской в частности без анализа текстов рун.

Однако рассмотрим доводы В.В. Напольских против отождествления большого дуба с мировым деревом и связи этого дерева с финно-угорской древностью. Если Ю.Е. Берёзкин оставляет некую возможность видеть в карельских рунах архетип мирового дерева, то В.В. Напольских ее напрочь отсекает: «Калевальский дуб в мифологии прибалтийских финнов и саамов не может выступать в роли космической опоры мироздания (то есть собственно мирового дерева) еще и потому, что эта роль отведена здесь столбу (иногда — горе, но никак не дереву!), поддерживающему ‘пеструю крышку’ неба» [14. С. 23]. Несмотря на полное отсутствие аргументации в пользу этого утверждения, одно очевидное соответствие всё же имеется: дуб, воспетый в поэзии калевальской метрики, действительно никакого отношения к саамам не имеет, поскольку поэзия эта бытовала лишь у прибалтийско-финских народов (карелов, финнов, ижорцев, води и эстонцев). Объединение мифологий прибалтийских финнов и саамов продиктовано, видимо, цитируемой работой финского ученого У. Харва «Древняя вера финнов» [21], в которой автор приводит аналогичные представления о Полярной звезде как мировом столпе у финнов и саамов, отразившиеся в наименованиях звезды. У. Харва отдает роль опоры мироздания столпу Вселенной, реконструируемому лишь по нескольким образным поговоркам, сохранившимся в финском языке (например: *se elää maailmantolpaksi* ‘живет как мировой столб’ — говорят о долгожителе и т.п.) [21. С. 44]. Из этого следует, что мировой дуб карело-финских рун и мировой столб из финских поговорок не могут быть взаимозаменяемыми понятиями в карело-финской мифологии.

При этом необходимо учитывать точку зрения У. Харва на образ большого дуба (из статьи В.В. Напольских создается впечатление полного игнорирования этого образа со стороны названного автора). У. Харва связывал образ большого дуба с представлениями о Млечном пути. Он был абсолютно убежден в том, что наши предки представляли себе Млечный путь огромным деревом [21. С. 70—73; 25], срубленным вершиной на юг, комлем на север, как об этом говорится в рунах о большом дубе Беломорской Карелии. Это предположение рассматривается в работах многих финских исследователей, например у Ю. Тойвонена [36], А. Турунена [37. С. 289], М. Хаавио [19. С. 354], М. Кууси [27. С. 546], М. Сармела [30. С. 518]. Эта же теория лежит в основе одного из толкований финского названия месяца января в современном этимологическом словаре (*tammikuu* от слова *tammi* с мифологическим значением ‘Млечный путь’) [35. С. 266]. Однако, как справедливо отмечает А.-Л. Сиикала, даже если образ дуба, срубленного вершиной на юг, комлем на север, и мог повлиять на возникновение представлений о Млечном пути, то образ Млечного пути, наоборот, никак не объясняет руну о большом дубе, тем более что стороны света (с которыми соотносятся вершина и комель) упоминаются лишь в беломорских вариантах и не входят в основной прибалтийско-финский сюжет о большом дубе [32. С. 208]. Попутно отметим, что идея медиативной космической роли большого дуба, сваленного поперек реки Похьёлы

в качестве переправы (отвергаемая В.В. Напольских ввиду ее «натянутости», а также в сочетании с критикой стремления «непрерывно обнаруживать везде следы мирового дерева»), принадлежит, по иронии судьбы, именно У. Харва, и именно в этой же, цитируемой В.В. Напольских, монографии ученый ее провозглашает [21. С. 72]. Потом эту редко встречающуюся версию руны будут цитировать другие исследователи (в том числе и А.-Л. Сиикала) [34. С. 78; 33. С. 159; 30. С. 514]. Таким образом, ссылка лишь на исследование У. Харва, причем на выборочные положения, приводит к односторонним выводам.

Далее, выразив мысль о роли столба в качестве безальтернативной опоры мироздания в карело-финской мифологии, В.В. Напольских пишет: «Небо и земля предстают как два жернова гигантской мельницы, и наиболее распространенный термин для обозначения столба, соединяющего эти две сферы в прибалтийско-финских языках — *sammás* (отсюда — и название волшебной мельницы — Сампо, предмета вождлений героев калевальского эпического цикла, один из важнейших эпитетов которого — все та же ‘пестрая крышка’)» [14. С. 23]. Чтобы утверждать подобное, необходимо сослаться на тексты рун или на произведения, относящиеся к другим жанрам фольклора, в которых *sammás* соединяет небо и землю, либо на работы исследователей, решавших неоднозначный вопрос соотношения образов Сампо и мирового столпа [31; 20; 32]. Отсутствие доказательной базы подобных суждений ставит под сомнение их правомерность. Далее автор рассматривает этимологию термина *sammás*, провозглашает его арийским заимствованием, вследствие чего «термин, равно как и неотрывная от него мифологическая концепция, не могут претендовать на прауральскую древность». На наш взгляд, «неотрывность» термина и концепции, якобы с ней связанной, как уже отмечалось, необходимо аргументировать (независимо от предполагаемого времени ее происхождения), а в том, что «за пределами прибалтийско-финско-саамской традиции хороших уральских параллелей [данные представления] не имеют», удивляться не приходится. Ведь ни хороших, ни плохих параллелей воображаемой концепции нет и внутри самой прибалтийско-финско-саамской традиции (во всяком случае, автор их не приводит).

Возвращаясь к образу большого дуба, отметим, что цитируемый автор предлагает нам «иметь в виду и до сих пор, кажется, никем не опровергнутую точку зрения о том, что образ гигантского дуба в карело-финской эпической поэзии оформился под влиянием текстов народно-христианских заговоров (тут ссылка на один из шести томов «Калевальских штудий» К. Крона 1928 г. [25. С. 17]. — М.К.), и, следовательно, возводить этот образ к финно-угорской древности нет никаких оснований» [14. С. 23]. В качестве краткого экскурса в историю фольклористики отметим, что К. Крон разделял [26. С. 172; 24. С. 44] взгляды В. Мансикки, который видел в руне о большом дубе католическую легенду о распятии, а в образе дуба — крест, распятие (*ristinpuu*) [29]. К слову сказать, в исследовании К. Крона «Калевальские штудии» все (!) древние руны, содержащие «калевальские» (*kalevalanaiheiset*) сюжеты, объявлялись историческими по содержанию, позднекатолическими по времени возникновения и западнофинскими по месту происхождения [23. С. 271]. Все эти положения, свойственные работам «финской» школы, были преодолены в ходе дальнейших исследований поэзии калевальской метрики. Критику и опровержение этих тезисов можно найти, кроме прочего, в работах отечественных фольклористов В.М. Жирмунского [5. С. 80—98], Е.М. Мелетинского [13. С. 107, 114, 116], Э.Г. Карху [7. С. 20—28]. М. Кууси, крупнейший финский исследователь,

снисходительно писал, что «действительно, несложно было заметить христианские имена и мотивы в новых обработках *старой/древней* (курсив наш. — М.К.) руны» [34. С. 79]. Подобное стремление толковать возникновение руны о большом дубе на основе католической легенды (а не наоборот — констатировать влияние христианства на древний языческий сюжет) продиктовано склонностью во что бы то ни стало возвести появление непременно всех калевальских сюжетов к христианской эпохе, угождая тем самым, как отмечал В.Я. Евсеев, «религиозным чувствам буржуазно-помещичьих кругов Финляндии» [4. С. 25]. Очевидно, что вывод, сделанный на основе устаревшей концепции К. Крона, не может быть принят в современной науке. Образ большого дуба карельских рун уходит корнями в языческую древность. Насколько эта древность соотносится со временем финно-угорской общности, станет понятно лишь при обнаружении/необнаружении параллелей образу большого дуба во всех финно-угорских традициях. Однако такая задача осуществима лишь после проведения тщательного анализа всех фольклорных явлений той или иной традиции (а в чистоте проведения данного эксперимента, как видим, приходится сомневаться).

Недостаточная аргументированность доводов, сочетающаяся с отсутствием какого бы то ни было корпуса подлежащих анализу аутентичных текстов, не позволяет разделить «скептическое отношение к проблеме всеобщности этого мифологического концепта (мирового древа. — М.К.) на уральском материале» [14. С. 25]. Дело в том, что признание в образе большого дуба идеи мирового древа будет сопряжено с признанием очевидных параллелей в образах мирового древа в венгерской и мордовской традициях, что, в свою очередь, приведет к пересмотру выводов о том, что «мифологии народов уральской языковой семьи не дают оснований ни для утверждений об универсальном характере мирового древа, ни для реконструкции этого концепта как имеющего прафинно-угорское или прауральское происхождение» [14. С. 25]. Тезис о том, что попытки видеть в карело-финской мифологии существование концепта мирового древа продиктованы лишь «интенцией исследователей непременно видеть следы образа мирового древа везде», может приниматься лишь в русле интенции этот образ в карело-финской мифологии непременно НЕ видеть, ведь от этого зависит правомерность высказанной автором теории.

Примечания

¹ Нерифмованный аллитерационный стих, близкий восьмистопному хорю.

² Руна о большом дубе исполнялась также в обрядовом контексте избавления человека или животного от колик/прострела.

³ Карелы относятся к прибалтийско-финской группе финно-угорской ветви уральской языковой семьи (наряду с вепсами, финнами, ижорцами, эстонцами, ливами, водью).

⁴ Я благодарю Ю.Е. Берёзкина за терпеливое разъяснение своей позиции в личной переписке.

⁵ Критике подвергается данное В.Н. Топоровым определение «мирового древа» как включающего в себя бесконечный круг «аллоэлементов» (имеющих сколь-нибудь вертикальное и/или центральное положение).

Литература

1. Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии // Теория и методика архаики. Материалы теоретического семинара. Вып. 3. СПб., 2003. С. 24—36.
2. Березкин Ю.Е. Мифологические деревья в лесу культуры // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 3—18.
3. Вийдалетт Р. Эстонский фольклор. Таллин, 1980.

4. Евсеев В.Я. Исторические основы карело-финского эпоса. М.; Л., 1957. Кн. 1.
5. Жирмунский В.М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962.
6. Калевала: Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен / Э. Лённрот; Пер. Э. Киуру, А. Мишина. Петрозаводск, 1998.
7. Карху Э.Г. Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении. История литературы Карелии. Т. 1. СПб., 1994.
8. Кундозерова М.В. Большой дуб: происхождение мирового древа в карельских эпических песнях // Уч. зап. Петрозавод. гос. ун-та. Сер. «Общественные и гуманитарные науки». 2012. № 7 (128). С. 88—90.
9. Кундозерова М.В. Концепт мироздания в карельских эпических песнях: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2013.
10. Кундозерова М.В. Концепт мироздания в карельских эпических песнях: Дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2013.
11. Кундозерова М.В. Мировое древо и ландшафтные знаки-символы его локализации (по материалам карельских эпических песен и заклинаний) // Тр. Карел. науч. центра РАН. Сер. «Гуманитарные исследования». 2012. Вып. 3. С. 178—184.
12. Кундозерова М.В. Сюжеты о сотворении мира и о большом дубе в трудах фольклористов Финляндии // Эйна Карху — человек, филолог, мыслитель: Сб. ст., посвященный 90-летию Э.Г. Карху. Петрозаводск, 2013. С. 147—156.
13. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
14. Напольских В.В. Мифологема мирового древа и мифологии народов уральской языковой семьи // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 19—29.
15. Неклюдов С.Ю. Диалектность — региональность — универсальность в фольклоре // Универсалии русской литературы. 4. Воронеж, 2012. С. 8—38.
16. Топоров В.Н. Дерево мировое // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М., 2010. С. 324—336.
17. Abercromby J. Magic songs of the Finns // Folk-lore. 1892. Vol. 3. № 1. P. 49—66.
18. Castrén M. A. Föreläsningar i Finsk Mytologi. Helsingfors, 1853.
19. Haavio M. Suomalainen mytologia. Porvoo, 1967.
20. Harva U. Sammon ryöstö. Porvoo, 1943.
21. Harva U. Suomalaisen muinaisusko. Porvoo; Helsinki, 1948.
22. Holmberg U. Nykyaikainen tutkimus ja kansamme vanhat runot // Aika. № 12. Helsinki, 1918. S. 26—34.
23. Hautala J. Suomalainen kansanrunoudentutkimus. Helsinki, 1954.
24. Krohn K. Kalevalan kertomusten opas. Helsinki, 1932.
25. Krohn K. Kalevalastudien, V. Väinämöinen. Helsinki, 1928. (FFC; Vol. 26; № 75.)
26. Krohn K. Suomalaiset syntyyloitsut. Helsinki, 1917.
27. Kuusi M., Bosley K., Branch M. Finnish folk poetry: epic. an anthology in Finnish and English. Helsinki, 1977.
28. Laugaste E. Suur Tamm. Allikmaterjale iseseisvaks tööks eesti keele ja kirjanduse eriala üliõpilastele. Tartu, 1988.
29. Mansikka V.J. Ristinpuulegenda ja suomalainen runo isosta tammesta // Suomalaisen tiedeakatemian esitelmät ja pöytäkirjat. 1909. S. 179—200.
30. Sarmela M. Suomen perinneatlas: Suomen kansankulttuurin kartasto 2 = Atlas of Finnish ethnic culture 2: folklore. Helsinki, 2007.
31. Setälä E.N. Sammon arvoitus. Helsinki, 1932.
32. Siikala A.-L. Itämerensuomalaisen mytologia. Helsinki, 2012.
33. Siikala A.-L. Mythic images and shamanism. A perspective on Kalevala poetry. Helsinki, 2002. (FFC; Vol. 130; № 280.)
34. Suomen kirjallisuus. Vol. 1: Kirjoittamaton kirjallisuus / Toim. M. Kuusi, S. Konsala. Helsinki, 1963.
35. Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. R—Ö. Helsinki, 2000.
36. Toivonen Y.H. Ison tammen ongelma // Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja LIII, 2. Helsinki, 1946—1947. S. 1—36.
37. Turunen A. Kalevalan sanakirja. Helsinki, 1949.

Н.А. МАМОНТОВА

ХОСУННЫЕ ПРЕДАНИЯ ИЛИМПИЙСКИХ ЭВЕНКОВ

В данной статье речь пойдет о героических преданиях илимпийских эвенков. Илимпийскими принято называть группы западных эвенков, живших на момент установления советской власти севернее реки Нижней Тунгуски [2. С. 154—155], т.е. на территории современной Илимпийской группы поселений (сокращенно — Илимпия) Эвенкийского муниципального района (далее — ЭМР) Красноярского края. В частности, я рассмотрю предание о противостоянии двух богатырей, записанное мною на эвенкийском языке в пяти вариантах во время экспедиций 2010, 2011 и 2014 гг. в поселках Тутончаны, Тура, Эконда и Чиринда¹. В 2012 г. при содействии носителей эвенкийского языка Х.Н. Хирогир и Г.Г. Хутокогира мне удалось расшифровать и перевести на русский язык еще одно подобное предание, зафиксированное в 1980-е гг.² Илимпийские героические предания интересны тем, что в научной литературе их принято относить к хосунному эпосу³, распространенному преимущественно среди якутов. Г.М. Василевич считала, что хосунные предания являются отличительной чертой фольклора именно илимпийских эвенков [4. С. 16—17] и их сюжет во многом отличается от эпической традиции остальных эвенкийских групп (см. [7; 8; 15; 18; 21]). Целью этой статьи является обзор имеющегося корпуса опубликованных героических преданий хосунного типа, собранных среди илимпийских эвенков, с введением в научный оборот собственных полевых материалов.

Корпус хосунных преданий илимпийских эвенков

Корпус опубликованных хосунных преданий илимпийских эвенков невелик. Считается, что впервые подобное предание было зафиксировано В.Н. Васильевым в 1905 г. в Туруханском крае. В 1908 г. оно было опубликовано в журнале «Живая старина» под названием «Уриан и Малуна» [5], а в 1936 г. вошло в сборник материалов по эвенкийскому фольклору, составленный Г.М. Василевич [6]. В том же сборнике в приложении содержится еще один записанный В.Н. Васильевым

текст под названием «Оран», по ряду признаков относящийся к хосунным преданиям, а также текст «Нургауль», записанный Б. Иттером в 1925 г. на р. Илимпя [11]. Среди эвенков, живших в верховьях Нижней Тунгуски, некоторое количество хосунных текстов собрал Г.В. Ксенофонтов, который, как известно, зафиксировал идентичные предания и среди якутов [13]. В архивных записях Б.О. Долгих, хранящихся в Красноярске, имеется один текст под названием «Урэн», записанный им в 1939 г. на р. Катарамба Эвенкийского округа⁴. В 1966 г. вышла книга Г.М. Василевич «Исторический фольклор эвенков». К хосунным преданиям, опубликованным в ней, можно отнести следующие тексты: «Урон», «Урон, Унгковуль», а также с некоторыми оговорками «Нурговуль и чангиты» и «Олувуль и Нурговуль» [4]. В 1942—1946, 1954 гг. ряд хосунных преданий в Якутии собрал И.С. Гурвич, который подтвердил, что предания илимпийских эвенков действительно имеют много общего с якутскими преданиями о хосунах. Более того, аналогичные тексты встречаются и у соседних народов — долган и нганасан. Как и Г.М. Василевич, И.С. Гурвич считал, что хосунные предания появились впервые именно среди эвенков, а позже были заимствованы соседними народами, которые адаптировали их с учетом собственных фольклорных традиций [8]. Этой же точки зрения придерживался и И.В. Пухов [18]. Сопоставительный анализ хосунных преданий позволил И.С. Гурвичу очертить ареал их распространения — от Подкаменной Тунгуски на юге, Енисея — на западе, до р. Яна — на востоке, а также в северной части Восточной Сибири. На основе якутского хосунного эпоса исследователь выделил две версии преданий, которые он назвал таежной и тундровой. Я не буду перечислять основные мотивы, относящиеся к каждой из версий, которые при желании можно посмотреть в указанной работе И.С. Гурвича. Тем не менее, сравнивая эвенкийские и якутские тексты, я буду давать отсылки к тому или иному мотиву из этого списка.

Причины противостояния между богатырями и убийство главного героя

В илимпийских сказаниях о богатырях обращает на себя внимание тот

факт, что во многих из них фактически отсутствует вводная часть, что, в частности, характерно и для якутского олонхо (см. [9]), и в целом для ранних форм эпоса, в которых нет подробных описаний богатырского похода [19]. Во многих преданиях подобного типа вражда между богатырями объясняется желанием выяснить, кто из них сильнее. В этой связи А.П. Решетникова отмечает, что, в то время как герои якутского эпоса стремятся реализовать свое предназначение, эвенкийские богатыри чаще всего ищут себе подобных людей, с которыми можно было бы помериться силами [20. С. 294—295]. Вероятно, по этой причине повествование обычно начинается с того момента, когда враги неожиданно нападают на стойбище героя.

Из всех вариантов, записанных мною в Эвенкии, только в одном экондинском предании есть небольшое предисловие к истории про маленького богатыря Урэна, в котором рассказчик сообщает о противостоянии между его отцом, старшим Урэном, и богатырем Унгковулем (ПМА 2011а). В двух текстах, включая названный, присутствует также мотив ожидания врагов на помосте «дэлкэн» [22; ПМА 2011а]. В якутских преданиях на помосте находится враг главного героя. Этот мотив крайне важен для логики сюжета в связи с тем, что, спрыгивая с помоста, герой роняет стрелы, тем самым оказываясь безоружным. Выпавшие стрелы становятся «мостиком» к следующему мотиву — бегство героя и его ранение во время прыжка. Так, в одном экондинском варианте герой, пытаясь перепрыгнуть на противоположную сторону реки с наклонившегося дерева, терпит неудачу — он застревает, падает и оказывается убитым [22]. В другом — враг гонится за богатырем в сторону горы. Людям, наблюдающим за ними, кажется, что над горой летают белые лебеди (ПМА 2011а). Возможно, данное сравнение указывает на сверхчеловеческие способности богатырей, так как известно, что в эвенкийском эпосе герои нередко превращаются в птиц, или этот образ является трансформацией мотива «нападающие переплывают реку под видом диких оленей», встречающегося как в якутских, так и в эвенкийских текстах

(ср. [10. С. 110]). Затем герой пытается перепрыгнуть реку, но застревает. Однако врагу не удается его убить — даже будучи безоружным, он хватает рукой летящие стрелы. Урэн говорит своему преследователю, что тот убьет его только тогда, когда он сам закроет глаза (ПМА 2011а). Г.М. Василевич объяснял этот мотив тем, что, согласно традиции, нельзя убивать стариков с открытыми глазами [4. С. 368], что также связано с верой в особые способности взгляда (см. [16]).

В этом же тексте есть мотив «заключения души в птицу», но только в отличие от якутских преданий, в которых в птицу помещают душу врага, в эвенкийских таким образом враг пытается убить героя (ПМА 2011а). Данный мотив присутствует также в тексте «Урон и Унговуль» в записи Г.М. Василевич, для которого характерны элементы как тундровой, так и таежной версий [4. С. 167, 313]. В этом предании встречается и мотив принесения костного мозга Урона его отцу (для тундровой версии И.С. Гурвич называет следующие мотивы: «победители пробуют костный мозг врага — он безвкусный» и «мать и отец убитого объясняют это тем, что он пережил голод»). Так, в якутском фольклоре война часто сопоставлялась с оленем, диким или домашним. Таким образом, богатырь-антагонист иносказательно сообщает о смерти противника его родственникам, говоря о том, что он убил одного худого оленя [13. С. 339]. В тексте, записанном в Эконде в 1980-е гг., враги приносят отцу ногу убитого сына, выдавая ее за оленью. Отец героя сообщает, что его сын воспитал семерых детей, поэтому его костный мозг высох [22]. В данном контексте это также означает, что герой был удачливым охотником, он гнался за добычей до полного изнеможения.

После убийства главного героя почти во всех текстах враги оставляют метки (*илкэн*), по которым его сын отправляется мстить за своего отца. Этот мотив характерен как для тундровой, так и для таежной версии. Однако этого мотива нет в тексте, записанном мною в Тутончанах, который значительно отличается от остальных. В данном предании враги нападают в тот момент, когда мужчины уходят со стойбища, на котором остаются только женщины и дети. Шаманка прячет мальчика под котлом. Она же рассказывает вернувшимся мужчинам, как найти врагов (ПМА 2010а). Насколько

мне известно, во всех опубликованных эвенкийских преданиях мальчика спасает его дедушка. В якутских, напротив, нередко это делает женщина [10. С. 108; см. также 13. С. 369]. Тем не менее варианты, в которых фигурирует мать или бабушка мальчика, существуют, о чем писала Г.М. Василевич в комментариях к текстам [4. С. 17]. В 2014 г. мне также удалось записать предание таежного типа, в котором именно мать спасает ребенка, она же обучает мальчика стрельбе из лука (ПМА 2014). В остальных эвенкийских вариантах враги уводят женщин с собой, а на стойбище остается только старик, который прячет мальчика под котлом. Альтернативная версия спасения ребенка — дедушка обманывает врагов, выдавая мальчика за девочку (ПМА 2011а; ПМА 2011б).

Достижение совершеннолетия и обретение воинских атрибутов

Повзрослевший герой начинает интересоваться своим прошлым. Если в якутских преданиях он узнаёт о своем происхождении от хозяйки священного дерева (см. [9. С. 7—8, 35]), то в эвенкийских текстах, как правило, отсутствуют персонажи, относящиеся к верхнему и нижнему мирам, а все действия происходят на средней земле, поэтому о своем происхождении юноша догадывается либо сам (ПМА 2011б), либо узнаёт историю от дедушки (ПМА 2011а). Совершеннолетие наступает в тот момент, когда юноша становится удачливым охотником (см. [1. С. 91]). В записанных мною текстах рассказчики особо отмечали ловкость главного героя, его умение хорошо охотиться (ПМА 2011б). В одном из текстов упоминается обычай *нимат* — дарение или распределение мяса добытого животного. Юноша раздает мясо всем людям на стойбище и таким образом обретает статус взрослого члена общества (ПМА 2014). Новый статус позволяет ему получить воинские атрибуты — лук и стрелы, с которыми он отправляется на поиски врага. Относительно появления стрел известно, что внук получает их чаще всего от своего дедушки, который либо передает ему те, что остались от отца, либо делает их сам. Кузнец упоминается только в одном предании [4. С. 156]. Отмечу, что кузнец обычно не играет заметной роли в илимпийских преданиях [21. С. 6], но крайне важен для якутских, в которых он может быть, например, братом героя (см. [13; 17]).

Репрезентация главных персонажей

Для анализа следующего мотива, присущего таежной версии: «место жительства врагов — тундра» — следует немного остановиться на репрезентации главного героя и его врага. В отличие от ряда якутских хосунных преданий, в которых битва происходит между богатырями разных этнических групп, героями эвенкийских преданий, как правило, выступают представители одного народа, борющиеся друг с другом за право считаться самым сильным богатырем. Интересной особенностью является то, что у сына героя нередко отсутствует имя. Рассказчики называют его просто «сыном Урэна», «сильным человеком» или «парнем» [11; 22; ПМА 2011а; ПМА 2011б]. Другие действующие лица обычно отсутствуют либо их имена не названы. Исключением является один текст, в котором фигурирует брат врага по имени Хевакан [11. С. 271—272], чье имя образовано от слова *хева* 'освещение', 'свеча', 'лучина' [3. С. 473]. Примечательно и то, что имена отца героя и антагониста не являются устойчивыми. Так, в одних преданиях героем выступает богатырь Урэн, но в других этим именем назван его враг. Для наглядности я представлю их имена в виде таблицы⁵ (см. с. 29).

В эвенкийском героическом эпосе герой чаще всего отправляется на восток — в сторону восхода солнца [18. С. 157]. В хосунном эпосе нет объяснений, куда следует герой. Только в одном тексте в записи Г.М. Василевич есть конкретное указание на то, что богатырь Олувуль находился на Кочоме и Нижней Тунгуске, а Нурговуль — на Лимте (Илимпее) [4. С. 153]. Из остальных текстов можно сделать вывод о том, что враги жили довольно далеко. Например, в чириндинском варианте сын убитого богатыря ходит по меткам, которые «нигде не заканчиваются», он доходит до края земли и видит своих врагов с высокой сопки. Причем мы узнаём, что враги занимаются оленеводством, так как в тексте они названы *оролохол бзел* 'оленные люди' (ПМА 2011б). В другом варианте предания говорится о том, что враги находились «за тундрой». Из их занятий здесь упоминается рыболовство (ПМА 2011а).

Юноша мстит за смерть своего отца

Следующие мотивы, которые снова относятся к таежной версии, названы И.С. Гурвичем так: «юноша проникает в стан врага под видом странника» и «мать помогает сыну». Они есть во всех

Герой	Враг(и)	Место записи предания, собиратель и год(ы)
Уриан	Молуна	Туруханский край, В.Н. Васильев, 1905
Оран	Тунгусы	Туруханский край, В.Н. Васильев, 1905
Хуркокан	Нургауль	р. Олимпя, Туруханский край, Б. Итгер, 1925
Нургэвул	Чангитыл	р. Ика, Катангский район, Г.М. Василевич, 1931
Без имени	Урэн	озера Неконгда и Агата, Эвенкийский АО, Г.М. Василевич, 1935
Урэн	Нурговул	пос. Тура, Эвенкия, Г.М. Василевич, вторая половина 1920-х — начало 1930-х
Без имени	Нурговул	пос. Ербогачен, Катангский р-н, Г.М. Василевич, вторая половина 1920-х — начало 1930-х
Чэрэ 'Большеротый'	Эпчэкэн	пос. Ингаригда, Катангский р-н, Г.М. Василевич, вторая половина 1920-х — начало 1930-х
Урэн	Без имени	р. Катарамба, Эвенкия, Б.О. Долгих, 1939
Олувул	Нургэвул	пос. Бугоркан на Нижней Тунгуске, Катангский р-н, Г.М. Василевич, 1959
Урэн	Уңковул	оз. Агата, Эвенкийский АО, Г.М. Василевич, 1960
Урэн	Эрбэк 'Большой палец'	пос. Эконда, Эвенкийский АО, Г.В. Шакирзянова, 1980-е
Без имени	Булэсэл (враги)	пос. Тутончаны, ЭМР, Н.А. Мамонтова, 2010
Урэн	Уңковул	пос. Тура, Илимпия, ЭМР, Н.А. Мамонтова, 2011
Без имени	Урэн	пос. Эконда, ЭМР, Н.А. Мамонтова, 2011
Хо бэе 'Сильный человек'	Без имени	пос. Чиринда, ЭМР, Н.А. Мамонтова, 2011
Гарпанча 'Стрелок'	Плохие эвенки	пос. Тура, ЭМР, Н.А. Мамонтова, 2014

записанных мною преданиях, кроме тутончанского, в котором герою помогает его жена (ПМА 2010а). В остальных вариантах мальчик оставляет свою одежду и стрелы недалеко от стойбища и приходит под видом сироты. Его мать догадывается о том, что именно ее сын пришел на стойбище (ПМА 2011а). В других вариантах юноша узнает мать по бородавке на ее щеке (ПМА 2011в).

Далее следуют два мотива, которых нет в списке И.С. Гурвича. Первый заключается в том, что враг приказывает женщине накормить сироту мясом (ПМА 2011а, ПМА 2011в). Этот эпизод присутствует во многих преданиях, начиная с самой ранней записи В.Н. Васильева, поэтому его можно рассматривать как отдельный мотив. Во время еды в одних текстах между юношей и врагом начинается ссора, перерастающая в открытое состязание, в результате чего враг оказывается убитым; в других после еды следует состязание в стрельбе из лука, во время которого юноша расщепляет на

мелкие части целую листовницу, чем и выдает себя (ПМА 2011а). Затем герой приглашает врага «поиграть» с ним (о значении слова «играть» см. [14]), употребляя при этом форму *туг-лувэр* 'так', 'таким образом'. В эвенкийском языке частица *-лувар/-лувэр* используется для подчеркивания пренебрежения [12. С. 251]. Юноша намекает врагу, что ему ничего не стоит *поиграть* с противником *таким же образом*, каким он расщепил листовницу. Описание самого боя является кратким, в отличие от, например, тюркско-монгольских эпических текстов, в которых бой между богатырями — это кульминация сюжета [18. С. 166—167]. Некоторая интрига сохраняется лишь в текстах «Нургауль» в записи Б. Итгера и «Уриан и Молуна» В.Н. Васильева.

Борьба с медведем и смерть главного героя

Пожалуй, самой яркой особенностью эвенкийского хосунного эпоса является финальная сцена борьбы

с медведем. Захватив оленей врага (и став таким образом оленеводом), юноша возвращается со своей матерью обратно домой, после чего решает вступить в схватку с медведем, чтобы стать самым сильным существом на земле. Сцена борьбы богатыря с медведем очень драматична, и в некоторых текстах ее описание занимает почти треть сюжета, что контрастирует с коротким повествованием о состязании между юношей и врагом (ПМА 2011а; ПМА 2011б). В нескольких текстах герой убивает медведя, но в большинстве из них ему не удается этого сделать. Последний разрывает героя лапой. Дедушка героя видит, что в распоротой медведем груди юноши видны три сердца (ПМА 2011а). В тексте «Урон» записи Г.М. Василевич у юноши было два сердца, причем оба волосатые. В этом варианте предания герой не умирает, напротив, убив медведя, он становится еще сильнее. Дедушка героя оказывается шаманом и вылечивает раны внука [4. С. 154]. Упоминание

о нескольких сердцах есть и в тексте «Нурговуль и чангиты», в котором герой умирает в результате схватки со злыми духами, враги находят его уже мертвым. Они разрезают его, чтобы посмотреть, насколько он сильный, и видят, что у него два сердца [4. С. 153–154].

Большинство хосунных преданий илимпийских эвенков относится скорее к таежной версии, согласно классификации, введенной И.С. Гурвичем для аналогичных якутских преданий. Однако по сравнению с последними отдельные эвенкийские тексты, в частности в записи Г.М. Василевич, примечательны своей «зеркальной» структурой: мотивы, которые в якутских преданиях характерны для героя, в эвенкийских оказываются присущими антагонисту и наоборот. Удалось также выявить два мотива, отсутствующих в списке И.С. Гурвича, — совместное поедание мяса и «игра» юноши с врагом. Они прослеживаются во многих преданиях, начиная с ранних фиксации. Наиболее же яркой чертой илимпийских хосунных преданий является финальное состязание с медведем, заканчивающееся чаще всего поражением главного героя или его смертью. Причем данная концовка оказалась устойчивее, чем та, в которой юноша убивает медведя. Подобный сюжет отсутствует в якутском хосунном эпосе, поэтому его с известной долей осторожности можно считать особенностью именно эвенкийских преданий.

Примечания

¹ Исполнители: Р.Д. Лихоманова (Тутончаны), Г.Н. Хутокогир и Е.К. Хукочар-Эспек (Тура), Н.М. Удыгир (Эконда), В.Х. Ёлдогир (Чиринда). В связи с тем что Г.Н. Хутокогир родом из Эконды, я буду называть рассказанное им предание «экондинским». Полностью тексты можно посмотреть на сайте Корпуса: <http://corpora.iea.ras.ru/corpora>.

² Текст на эвенкийском языке «Урэн и Молуна» в исполнении Прокопия Александровича Удыгира. Записала Г.В. Шакирзянова в пос. Эконда в 1988 г. Текст был издан Эвенкийским краеведческим музеем (пос. Тура) в виде аудиозаписи на диске «Некэнгдэлэ нян би дегилделим».

³ Хосунные предания, хосунный эпос (якутск. *хоһуун* 'искусный охотник на диких оленей; удалец') — бытующие у северных якутов-оленьеводов, эвенков, долган, нганасан эпические сказания о богатырях-охотниках, связанные с темой междоусобных столкновений и

содержащие ряд локальных, в том числе «исторических» черт [8. С. 150–171; 22. С. 306–315].

⁴ Б.О. Долгих. Текст «Урэн». Архив Красноярского краевого краеведческого музея, о/ф 7886, Пир 220.

⁵ В таблице приведены имена героев и антагонистов так, как они записаны в оригинальных текстах на эвенкийском языке.

Полевые материалы

ПМА 2010 — Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Тутончаны ЭМР в рамках проекта «Землепользование и этничность в циркумполярном регионе» (NSF, руководитель проекта Х. Бич), сентябрь—октябрь 2010 г.

ПМА 2011 — Полевые материалы автора. Экспедиция в ЭМР в рамках проектов «Землепользование и этничность...» и Президиума РАН «Корпусная лингвистика» (руководитель проекта в 2011 г. — Д.А. Функ, после — К.Г. Шаховцов), июнь-август 2011 г.: а) пос. Тура; б) пос. Чиринда; в) пос. Эконда.

ПМА 2014 — Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Тура ЭМР в рамках проекта «Контент-анализ фольклорных текстов на языках коренных малочисленных народов Севера (эвенкийский и ненецкий)» (грант РГНФ № 12-31-01355, руководитель проекта — Н.А. Мамонтова), июль 2014 г.

Литература

1. *Василевич Г.М.* Материалы по фольклору эвенков Сибири // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. С. 1–147.

2. *Василевич Г.М.* Ессейско-Чириндинские эвенки (по коллекции В.Н. Васильева, МАЭ, № 1004) // Сборник Музея этнологии и этнографии. Т. 13. Л., 1951. С. 154–186.

3. *Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.

4. *Василевич Г.М.* Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.; Л., 1966.

5. *Васильев В.Н.* Тунгусские предания // Живая старина. Вып. 3. 1908.

6. *Васильев В.Н.* Тунгусские предания // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. С. 246–255.

7. *Воскобойников М.Г.* Эвенкийский фольклор. Л., 1960.

8. *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М., 1977.

9. *Емельянов Н.В.* Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М., 1990.

10. Исторические предания якутов. Ч. 1 / Сост. Г.У. Эргис. Под ред. А.А. Попова. М.; Л., 1960.

11. *Иттер Б.* Две сказки // Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936. С. 271–272.

12. *Константинова О.А.* Эвенкийский язык. Фонетика. Морфология. М.; Л., 1964.

13. *Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов. Т. 1. Иркутск, 1937.

14. *Лаверилье А.* Эвенкийская «игра» эви-/икэ: между игрой и ритуальным действием // Религиоведение. 2007. № 1. С. 3–9.

15. *Мыреева А.Н.* Эвенкийские героические сказания // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. С. 72–88.

16. *Неклюдов С.Ю.* Слепота демона и ее литературные перспективы // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2014. С. 125–147.

17. *Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов). Якутск, 2003. С. 84–141.

18. *Пухов И.В.* Фольклорные связи народов Севера (эпические жанры эвенков и якутов) // Якутский героический эпос. Публикация, перевод, теория, типология: Избр. ст. Якутск, 2004. С. 152–175.

19. *Пухов И.В.* Описание богатырского похода в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири и калмыков // Якутский героический эпос. Публикация, перевод, теория, типология: Избр. ст. Якутск, 2004. С. 142–152.

20. *Решетникова А.П.* Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск, 2005.

21. *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.

22. Сборник материалов по эвенкийскому [тунгусскому] фольклору / Сост. Г.М. Василевич. Л., 1936 (Научно-исследовательская ассоциация Ин-та народов Севера ЦИК СССР. Труды по фольклору; Т. 1).

Статья написана в рамках проектов «Развитие и пополнение электронного корпуса текстов на языках малочисленных народов Сибири (на материалах ненецкого, телеутского, шорского и эвенкийского языков)» программы Президиума РАН «Корпусная лингвистика» (2012–2014 гг., руководитель — К.Г. Шаховцов) и «Контент-анализ фольклорных текстов на языках коренных малочисленных народов Севера (эвенкийский и ненецкий)», грант РГНФ № 12-31-01355 (2012–2014 гг., руководитель — Н.А. Мамонтова)

В.И. РОГАЧЕВ

ОБЫЧАЙ ПОХИЩЕНИЯ НЕВЕСТ У МОРДВЫ

(по материалам XIX — начала XX в.)

В традиционной мордовской свадьбе структура обряда, число участников, характер и особенности песен всецело обуславливались формой заключения брака. В конце XIX — начале XX в. основной формой было сватовство невесты родителями жениха. Реже парень с девушкой сговаривались без ведома ее родителей и венчались в церкви, после чего брак считался заключенным. Еще более редким был брак путем умыкания.

Похищение невесты относится к наиболее древним формам организации брака и свадьбы. Предположительно оно возникло как продолжение обычая захвата женщин из чужого рода — «на почве нужды в женщинах, в которой могли оказываться отдельные роды» либо как «одно из последних борбых родов вообще» [9. С. 142]. Сходные формы заключения браков в старину можно было наблюдать и у соседей мордвы — русских: «законные, предусматривающие семейную договоренность о браке, сватовстве с церковным венчанием и народный свадебный обряд; браки “на веру”, сопровождавшиеся свадебным обрядом, но без венчания; браки тайные — “уводом”, “убегом”, без законного оформления и без свадьбы» [7. С. 421]. Брак путем умыкания был широко распространен у значительного числа народов дореволюционной России, в том числе у татар, башкир, чувашей [14. С. 243], карел [10. С. 41], а также у народов Северного Кавказа [8. С. 265—269]; о распространении обычая умыкания по предварительному сговору у славянских племен (полян, древлян, радимичей, северян, вятичей) свидетельствуют данные «Повести временных лет» [7. С. 466].

Можно выделить следующие типы умыкания невесты: насильственное, мирное (с согласия невесты, с ведома или без ведома ее родни) и формальное, т.е. имитация похищения. Все три формы бытовали у мордвы вплоть до 1920-х гг. Практика умыкания сохранилась и после обращения мордвы в христианство, несмотря на запреты со стороны властей [3. С. 334].

Обычно увозили девушек из другого рода, из отдаленной деревни, чтобы легче было укрыться от преследования

и чтобы невеста не могла вернуться домой. Похитителями становились родственники жениха, дружка и поезжане. Повсеместно практиковавшиеся у мордвы похищения по предварительному сговору совершались женихом, иногда — женихом с товарищами или главой семейства с его братьями либо сыновьями. При имитации похищения свадебный поезд возглавлял отец жениха или один из старших братьев.

Важную роль в свадебном обряде и в похищении невесты играл *уредев* — центральная фигура свадебного поезда жениха. Это слово обычно переводится на русский язык как «дружка», хотя их ролевые функции не совпадают, а «той идеи, которая заключается в русском слове *дружка*, *уредев* в себе не заключает» [9. С. 141—142]. Сам термин в мордовском-эрзя языке имеет два значения, одно из которых — ‘делатель, добыватель рабыни’, а другое — ‘шафер’ [13. С. 696].

В XVIII в. обряд похищения невесты был зафиксирован у черемшанской мордвы членом академической экспедиции И.И. Лепехиным: «...неимущие, которые не в состоянии дать выкуп за невесту, стараются подцепить где-нибудь девку удалством: подговаривают шайку удалых ребят и тайно приезжают в ту деревню, где подговорена девка; а иногда с базаров и других мест увозят противу воли девок» [4. С. 173—174].

О практике насильственного увоза невест свидетельствуют этнографические данные XIX — начала XX в. Интересные данные приводит П.И. Мельников: «Парень, приметив хорошую девку или узнав о такой по слухам, подговаривает родственников и идет за женой. Отправляются в деревню тайком и стараются застать девку в поле, или на ключах, ну словом где-нибудь, только непременно под открытым небом. Девку хватают и увозят. Между тем похитители гнали лошадей во всю мочь и, подъехавши к первому амбару своей деревни, заперли туда жениха с невестой на трое суток. Каждый день утром и вечером стучали в дверь амбара поленом, приговаривая: “свикайтесь, свикайтесь, свикайтесь”». На четвертый день, рано утром все родственники собирались к амбару, отпирали молодых и поздравляли их с законным браком. Затем пир горой, песни, пляски, музыка...» [5. С. 110]. Умыкание не отменяло свадьбу, а ускоряло ее, отсекая наиболее насыщенный и значительный в

поэтическом плане предсвадебный этап и сразу подводя ко второму.

К. Фукс в 1830-е гг. писал, что у мордвы крадут невест. Жених делает это, «не надеясь получить согласия родителей, не имея надежды к соединению браком. В этом случае избегали больших хлопот и свадебных расходов; скупые же были тому очень рады, потому что отец и мать невесты не обязаны давать бежавшей дочери никакого приданого, разве по доброй воле» [12. С. 12].

Мордовский просветитель М.Е. Евсевьев приводит сведения о насильственном похищении со слов своей матери, которая рассказала о похищении девицы из соседнего с ними дома: «Увидев вооруженную толпу преследователей, похитители бросили невесту, подводы с лошадьми и разбежались по лесу. Дома выяснилось, что невеста уже обвенчана, и ее пришлось вернуть похитителям» [3. С. 334]. Подобное произошло в селе Кабаево в 1914 г., когда «умыкнули дочь Нуштайкиных, которую только случай спас от насилия: похитителям пришлось везти ее мимо того дома, куда была выдана ее старшая сестра, разбудившая на крик сестры мужа и соседей, с помощью которых ее отбили...» [2. С. 373—374].

Сам свадебный обряд мордвы сохранил отголоски древнего обычая. Это особенно ярко отражается в сцене увоза невесты из отцовского дома [9. С. 141]. Хорошей иллюстрацией является пример, приводимый И.И. Лепехиным: «Двое из поезда берут невесту под пояс, а третий, главный дружка, за ноги и так ее выносят на двор. Невеста хватается руками за матицу и держится сколько есть сил; отец и мать, ближайшие сродники стараются развести ей руки и помогают вынести» [4. С. 175—176]. Как только невесту вынесут, *уредев* с саблей в руке оттесняет людей, требуя, чтобы невесте никто не попался навстречу. Никого не выпускают из избы, до тех пор пока невеста не будет посажена в *он-аву* (кибитку) и покрыта белой скатертью [4. С. 175—176]. Вся эта инсценировка, безусловно, отражает практику реальных похищений, когда была исключительно важна роль *уредева*: двери запирали снаружи, чтобы из дома не могли выйти домочадцы, невесту выносили силой и прятали в повозке, укрывая покрывалом, чтобы ее не было видно.

В XIX в. в Симбирской губернии *уредев* вместе с *поки кудат* (поезжанами)

«приезжает за невестой, а летом останавливается табором около околицы — как делалось это в старину, когда невесту действительно похищали. В дом невесты они являются уже не ночью, а ранним утром и проникают в него только после подачи. Здесь их угощают, невеста скоро прощается с родными, поезжане подхватывают ее, тащат в кибитку и везут — в настоящее время в церковь, в языческую пору, конечно, прямо в дом жениха» [9. С. 142].

С традицией умыкания связаны и такие эпизоды свадьбы более позднего периода, как заворачивание невесты в кошму, обрезание гужей, укрытие молодой в специально приготовленном доме,

вынос на руках, запираение ворот, взятие девичьего городка поезжанами, погоня за куницей, наречение молодой новым именем — *лемдима*. Так, в селе Алово Городищенского уезда Пензенской губернии *урьвали* (проводимые) заворачивали невесту в кошму и перевязывали вожжами. То же самое совершали в селе Трехболтаево (Чувашия), а в селах Сулла (Башкирия) и Алово — ее заворачивали вместе с подругой [2. С. 239]. Согласно еще одному описанию, невесту вместе с подругами заворачивали в *кенде* (кошму), закутывали в занавес, затягивали вожжами и выносили из дома¹.

Показательна имитация насильственного похищения в сцене борьбы у ворот:

торонь кандысь (дружка) просит открыть приехавшим гостям, но в ответ слышит: «Вы не гости, а воры, вы пришли украсть девушку, давайте сперва деньги, потом отопрем». Иногда действительно открывали «только после борьбы»².

К отголоскам умыкания можно отнести и эпизод, описанный И.Г. Георги: в момент укладывания молодых сопротивляющуюся невесту, посадив на рогожку, насильно относят к жениху в подклеть [1. С. 45].

Об умыкании невест свидетельствует и мордовский фольклор. В древнем сказании «Пенза ды Сура» герой Морго в ответ на отказ девушки Суры выйти за него замуж говорит ей:

Бути а молят парсо — салатан!	Если не пойдешь за меня — украду!
Сядо панжама экшес кекшезат,	Даже если за сто замков ты спрячешься,
Тостояк, тейтерь, мон тонь таргатан.	И оттуда все равно тебя я, девушка, выкраду [6. С. 27].

В песне «Моро Чимбулат атядо» («Песня о старике Чимбулате») главный герой не представляет себе иного способа женить сыновей, как добыть им невест умыканием. Он просит ума-разума, благословения у предков, чтобы исполнить старинный обычай:

Сынь, покштятне-бабатне,	Они, предки умершие,
Чимбулат атянь марякшнызь,	Старика Чимбулата услышали,
Превнес-содавксес путокшнызь.	На ум-разум наставили [15. С. 256].

После этого, отправившись на поиски невест, Чимбулат обнаруживает двух девушек, собирающих ягоды, и решает захватить их:

Косо стардынзе, тосо кундынзе.	Где застал, там и поймал.
Уш кедест-пилыгест сюлмсинзе,	Руки-ноги связал им,
Сон кильдень ракшас пугынзе.	На запряженную повозку положил [15. С. 262].

В песне действия Чимбулата оцениваются положительно:

Сон седикелень койтнесэ	Он по старинному обычаю
Уш урвакстынзе церанзо,	Поженил сыновей своих,
Истя саинзе урванзо,	Так он взял снох своих,
Нишке пазось сынэт вечкинзе.	Бог Нишке полюбил их [15. С. 262].

Повсеместно у мордвы практиковались похищения по предварительному соглашению с девушкой. Например, в архивах Уфимской духовной консистории имеется дело за 1819 г., озаглавленное «Брак мордвина деревни Кузайкиной, прихода Малыклов Мензелинского уезда, Тимофея Тимофеева с Марьей Прокопьевной без воли и согласия ее родителей», из которого выяснилось следующее: невеста, узнав, что родители не выдадут ее замуж ранее 30 лет, договорилась с суженым, чтобы тот ее похитил с поля, где она «брала ягоды в Петров день. После чего молодые были повенчаны в селе Порутчиково»³. Описанная форма брака известна у мордвы под названием *лисець тумеа* — «самокрутка»: девушка убежала от отца и матери, выходила замуж и передавала своему мужу тайно

от родни всё свое имущество. Однако такое похищение с согласия девушки, но вопреки воле ее родни было сопряжено с опасностью погони, борьбы и даже убийства (см. об этом: [5. С. 102—110; 9. С. 142]).

Брак уходом иногда совершался с тайного согласия родителей, желавших значительно сократить расходы на свадьбу: «Самоходка как жениху, так и невестину отцу становится по меньшей мере в пять раз дешевле против свадьбы, справляемой по всей форме» [11. № 33]. Таким образом семья жениха избавлялась от непомерных свадебных расходов, связанных со сватовством, предварительными подарками, угощением [8. С. 267]. Семья невесты также желала уменьшить свою долю в них. К названному способу прибегала сельская беднота, не имевшая средств

«отпраздновать многочисленные и дорогостоящие торжества традиционного свадебного обряда, которые были положены по сговору» [8. С. 267]. В целом это была универсальная форма организации брака, позволяющая ограничить расходы на свадьбу и имевшая распространение у малоимущих слоев населения на территории России вплоть до 1920—1930-х гг. Как результат значительно упрощалась структура свадьбы: не выполнялись обряды предварительного этапа, отсутствовала плата (калым) за невесту, сокращалось число участников и персонажей обряда (отсутствовала партия невесты). Вследствие этого обеднялась палитра самого действия: уменьшалось и количество свадебных поэтических произведений (опускались утренние и вечерние причитания невесты, ее

подруг), отсутствовали девичья баня, прощание с девичеством, не звучали разнообразные причеты, связанные с этими ритуалами, и т.д. Таким образом, менялись настрой и эмоциональная окраска свадьбы, ее время сокращалось, а ее поэтическое пространство сужалось.

Примечания

¹ Центральный государственный архив Республики Мордовия. Фонд рукописный М.Е. Евсевьева (ФР—267), оп. 1, д. 75, л. 29.

² Рукописный фонд НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. Папка М.Е. Евсевьева. «Мокшанская свадьба», л. 3—5.

³ Архив Уфимской духовной консистории, 1819, 7 июля, д. № 4449, л. 7—8.

Литература

1. *Георги И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обычаев, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 1.

2. *Евсевьев М.Е.* Мордовская свадьба. Саранск, 1990.

3. *Евсевьев, М.Е.* Мордовская свадьба // *Евсевьев М.Е.* Избр. тр.: В 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. С. 7—341.

4. *Лепехин И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб., 1771.

5. *Мельников П.И.* Очерки мордвы. Саранск, 1981.

6. *Радаев К.* Пенза ды Сура: Кезерэнь пингень евтамот. Саранск, 1972.

7. *Русские* / Под ред. В.А. Александрова и др. М., 1999.

8. *Смирнова Я.С.* К типологии обычаев умыкания (по материалам народов Северного и Западного Кавказа) // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 265—269.

9. *Смирнов И.Н.* Мордва: историко-этнографический очерк. Саранск, 2002.

10. *Сурхаско Ю.Ю.* Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л., 1977.

11. *Терновский А.* Свадьбы самохотки и моляны в мордовском селе Катмисе Городищенского уезда // Пензенские губернские ведомости. 1867. № 33—38.

12. *Фукс К.* Поездка из Казани к мордве Казанской губернии в 1839 г. СПб., 1839.

13. Эрзянь-рузонь валкс = Эрзянско-русский словарь / Под ред. Б.А. Серебрянникова и др. М., 1993.

14. *Ягафова Е.А.* Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII — начало XX в. Самара, 1998.

15. *Raasonen H.* Mordwinische Volksdichtung. Bd 6. Helsinki, 1977.

Н.В. БЕССОНОВ

НЕВЕСТЫ «ЧУЖОЙ КРОВИ» В ЦЫГАНСКИХ ТАБОРАХ

В данной статье речь пойдет о явлении, которое практически не описывалось в этнографической литературе. Автор обнаружил его благодаря полевым исследованиям и поначалу никак не ожидал, что столкнется не с частными случаями, а с повсеместной практикой. Имеются в виду весьма необычные межнациональные браки — когда образованные девушки выходили замуж за кочевых цыган. Это означало резкую перемену образа жизни. Таборные обычаи предписывали, что молодая жена должна гадать и побираться по деревням: босиком, в потрепанной одежде, с торбами через плечо. Уютный родительский дом сменялся на шатер. Новоявленные кочевницы собирали в лесу хворост, готовили на костре, соблюдали множество древних условностей и табу. Никто из цыгановедов не допускал даже мысли о распространенности таких браков. Во-первых, в силу того, что господствует стереотип о замкнутости цыганской традиционной среды. Во-вторых, вокруг этой темы существует информационная блокада. Цыгане-собеседники предпочитали замалчивать тот факт, что в семью когда-то вошла *гаджи*¹, поскольку каждому приятнее представляться чистокровным цыганом. Русская семья тем более не афишировала, что дочка сбежала в табор и позорит отца, собирая где-то подаяние с примотанным тряпкой ребенком. А попадая в поле зрения властей, эти искательницы кочевой романтики представлялись цыганками. Только в таком качестве они и фигурировали в официальных бумагах.

Нельзя сказать, что цыгановедение игнорировало смешанные браки. Однако до сих пор рассматривались две другие модели: а) союз хоровой цыганки с аристократом (такие случаи оставляли множество следов в прессе и русских семейных фотоальбомах)²; б) браки, заключенные в городе или колхозе (т.е. когда цыган или цыганка отказывались от кочевья).

Автор данной статьи долгое время придерживался тех же взглядов, что и его коллеги. Во время расспросов о дореволюционном прошлом цыганской семьи он отметил мелькнувшие фразы о бабушке-дворянке или поповне. Зная о

тяге некоторых цыган к розыгрышам, можно ли было трактовать иначе такой даже теоретически неправдоподобный мезальянс? Отказаться от предубеждений пришлось под влиянием печатного источника. В 1889 г. в английском издании «Journal of Gypsy Lore Society» было напечатано сообщение о лингвистической работе, которую проделал помещик М. Довойно-Сильвестрович. На его земле остановился табор. Гость не только составил словарь диалекта литовских цыган, но и описал манеру, в которой нищие кочевницы просят милостыню. Однажды помещик обратил внимание, что среди голых черноволосых детишек мелькает светлокосый блондин. Оказалось, это сын дворянки, которая тайно сбежала с полюбившимся ей цыганом. Причем после расспросов Довойно-Сильвестрович выяснил, что это вовсе не редкий случай³.

Не имея оснований далее сомневаться в реальности браков описанного типа, автор статьи приступил к отдельному исследованию. Источниками послужили: 1) семейные истории цыган; 2) информация, крупными разбросанная в мемуарной литературе; 3) личное знакомство с женами современных таборных цыган (этногруппы — *влахи*, «мадьяры» и люли).

Первое сообщение по этой теме было сделано в 2008 г.⁴ В настоящий момент собрана информация о двух с лишним сотнях таких браков. Данный материал позволяет сделать некоторые обобщения.

Оказалось, что в табор уходили девушки разных национальностей. На территории бывшего СССР это русские, украинки, польки, белоруски, представительницы прибалтийских народов и еврейки. Среди цыганских жен также оказались татарка, узбечка, таджичка, иранка и поволжская немка.

Женихи также принадлежали к различным цыганским этногруппам, отличающимся языком, обычаями и способами заработка. Удалось выяснить, что девушки-*ракли* входили в таборы: русских цыган, *сэрвов*, *влахов*, *кишинёвцев*, *плащунов*, *ловарей*, *лотвов*, группы *польска рома*, люли и «мадьяров». Даже у предельно замкнутых *котляров* выявлено четыре брака с русскими девушками.

Благодаря литературе и помощи зарубежных коллег удалось установить,

НИКОЛАЙ ВЛАДИСЛАВОВИЧ БЕССОНОВ; независимый исследователь (Москва)

что такие же «мезальянсы» существовали в других странах — в Великобритании, США, Польше, Германии, Финляндии, Италии и Румынии.

Самой большой неожиданностью оказался социальный «портрет» невесты. Логично было бы предположить, что это в подавляющем большинстве были крестьянки. С одной стороны, они были привычны к тяжелому труду под открытым небом. С другой — им было проще познакомиться с женихом. Цыгане кочевали именно по сельской местности, а на зиму снимали жилье в деревнях. Тем не менее гораздо чаще в табор сбегали девушки, принадлежавшие к иным социальным слоям. В царское время это были дворянки, поповны и купеческие дочери; в советское время — дочери врачей, учителей, офицеров, разного рода начальства. Очень часто это были студентки, бросавшие институт ради жизни в шатре. Они проявляли инициативу при знакомстве: например, добирались до таборов и приходили к вечернему костру на танцы.

Выпускница агрономического института Аза подошла к палатке под предлогом, что у нее сломался каблук. Естественно, с просьбой о починке она обратилась не к старику, а к молодому цыгану [1].

До наших дней дошла история о дочери помещика, которая подкатила к табору в пролетке с кучером. Она подозвала цыганского парня, которого впервые увидела утром. Совершенно неожиданно барышня заявила, что хочет за него замуж. Она поклялась, что будет всю жизнь попрошайничать и стыдно за нее не будет. Ночью юная дворянка сбежала из богатой отцовской усадьбы. Слово свое она сдержала [2].

Данный пример позволяет немного судить о мотивации невест-*раклюшек*⁵.

Причиной ухода в табор легче всего считать любовь. Но можно ли говорить о горячем чувстве к цыганскому парню, если девушка видела его всего один раз — да и то мельком? Нарративные источники позволяют сделать вывод, что первичным было желание «стать цыганкой». Именно таборная жизнь как таковая манила «книжных девочек», которые зачитывались поэмой Пушкина, прозой раннего Горького, находились под впечатлением образов Эсмеральды и Кармен. Конечно же, была и любовь. Среди избранных попадались достойные самых глубоких чувств цыгане. Но симптоматичным является следующий факт. В случае безвременной смерти мужа *ракли* не возвращалась в цивилизованный мир (где благодаря своим способностям сразу же нашла бы себе

место). Она либо выходила в таборе замуж вторично, либо продолжала кочевать вдовой. Родившихся в таборе детей образованные матери принципиально не учили читать и писать. Таким образом, их привлекала именно нищая скитальческая жизнь, а также очаровывал нравственный климат табора. В рваных шатрах царил дух взаимопомощи и уважения к старости. Здесь не было доносчиков, а влияние государства было сведено к минимуму. Можно даже назвать уход в табор формой внутренней эмиграции. Дворянки, к примеру, избавлялись таким путем от комплекса вины перед простым народом. Как мы помним, в литературе и публицистике XIX в. была очень сильна толстовско-некрасовская линия, согласно которой греховно жить в роскоши, «когда мужик страдает». Здесь нет возможности подробно описывать причины разочарования российским обществом — у каждой девушки в разные эпохи они были свои. Правильнее было бы перейти к главной установке этих решительных невест. Они жили с лозунгом «Как цыганка и лучше цыганки». Автора данного исследования поразил единодушный тон цыганских воспоминаний. *Раклюшки*, которые отсеялись после первых трудностей, не остались в народной памяти. Зато о женах, укоренившихся в шатре, говорят с восторженной интонацией:

Бывали такие русские девушки, что против них цыганке делать нечего. Они были образованные, быстро всё перенимали. Вот такую русскую каждый в таборе уважал! [3].

На базаре к ней очередь! Женщины ей больше верили. Цыганки так не гадали! [4].

Вечером цыганки возвращаются к своим палаткам, показывают, сколько нагадали. Одна с узлом идет, другая с полной торбой. А Феза обычно ничего не несёт. Идет налегке... Только сзади пацан хозяйский с тачкой! [5].

К достоинствам человека цыгане относили умение безропотно переносить голод, жару и стужу. Даже после войны оставались еще архаичные таборы, в которых традиция предписывала женщинам всю зиму ходить босиком. Попав в такое сообщество, городские девушки не обувались даже в самые лютые морозы (когда не выдерживали и выпрашивали в деревне валенки некоторые «природные» цыганки). В любой момент *ракли* стремилась показать себя с самой выгодной стороны. Вот эпизод, происшедший с дочерью крупного начальника в Белоруссии в начале 1950-х гг.:

С ней ещё случай был возле реки. Ну, как объяснить?.. Вот подходит табор к берегу. А можно ли вброд перейти? Никто не знает, глубоко или мелко. Кто пойдёт? Мужики не пойдут сапогами воду черпать. А цыганке что будет? Её и посылают.

Но это ж летом. А тут зима начиналась. Подъехал табор наш к Двине. Подвод десять. Паром-то стоит, а паромщика нигде нету. Ну и мужики пошли его искать... Сидим в телегах. Мы уже в кофтах тёплых, в шали закутаны. Снег уже выпавши был, но мороза такого нет. Двина не замёрзшая. С краю лёд стоит уже. А посреди гуляет.

И вот смотрит эта русская, что в реку уходит дорога наезженная. Она ж не знала, что сюда водовоз задом бочку загонял. Наберёт воды и обратно. Ну, она и решила, что тут мелко. Слезла с телеги... А она только полгода в таборе была. Всего полгодика. Она тогда ещё даже по-цыгански не разговаривала. Понимала только, о чём говорят. Но она ж запомнила, как это раньше бывало — цыганочка молодая заходит в речку, юбку не поднимает, потому что мужики рядом — нельзя, чтоб колени было видно. Надо узнать, пройдут ли кони. Цыганка ведь сразу разберёт, заболоченное дно или нет. И за ней пускают лошадей по этой речке.

Вот. Соскочила она с телеги — и к берегу. Может, хотела показать, что ей ледяная вода нипочём? Цыганки ведь холода не боятся, ходят босиком везде. «И что ж я, — думает, — хуже их? Не сумею пройти?»

Наши не сразу поняли, а потом стали ей кричать: «Не ходи! Нельзя туда!» А она по-русски отвечает: «Да ладно. Я только проверю». Ей орут: «Где ты лезешь, это ж Двина!» Она идет, а лёд-то ломается. Не держит. Только-только плёнкой затянулся. И дошла она чуть не до груди. А цыгане орут: «Назад, назад! Давай сюда!!!» Тогда ей понятно стало, что дальше — уже с головой. Я это хорошо помню. Я на телеге сижу и вижу, как она возвращается. Идёт — а лёд этот трескает: трах, трах, трах... как она пошла. А цыгане на неё удивляются, что такая *раклори* отчаянная. Села себе на телегу — и сидит. Ноги босые. Юбка тонкая ситцевая сразу колом встала. Все на неё смотрят и удивляются. Цыганки самородные, отпетые не сунулись бы, а она только полгода у нас — и пошла мерить, глубока ли Двина. Ей говорят:

— Ты ж замёрзла. Ну хоть в тряпки ноги заверни.

— Нет, мне тепло.

Пока паромщика нашли, пока он все телеги перевёз, пока до деревни доехали... Это ж сколько часов прошло?

Хорошо её помню. Симпатичная такая была. И не заболела — слава Богу! [2].

Следует обязательно отметить, что изначально любой табор был резко настроен против межнациональных браков. Родители скрепя сердце соглашались с выбором сына, только если он

приводил в табор красавицу — девушку, «от которой нельзя отказаться». Чтобы переломить предубеждения, молодые жены «чужой крови» должны были проявить чудеса дипломатии, выдержки и хитрости. Особенно трудно было подружиться с молодыми цыганками. Неприязнь последних базировалась на ревности. «Если все будут *гаджюшек* брать, то цыганочки без мужей останутся». Поэтому чужачку не брали с собой по воду, за хворостом или на гадание. Ее последовательно игнорировали. Разумеется, недавние горожанки нашли способ прорвать эту психологическую блокаду. Очень быстро они подмечали, что табор — это отнюдь не пасторальная идиллия. Частенько мужья «учили» своих жен кнутом. Конечно, в побоях цыгане никогда не доходили до таких жестоких крайностей, как некоторые мужики в дореволюционной деревне. Но для советских школьниц и студенток кнут был предметом, который они никогда не видели в родной семье.

К чести цыганских мужей, они в большинстве своем старались строить отношения с женой-*ракли* без физического воздействия. Им казалось, что девушке со студенческой скамьи можно всё объяснить словами. Для того чтобы сравняться с цыганками, *гаджи*, прекрасно зная таборные обычаи, нарушала их на глазах мужа и стариков. Спровоцировав несколько раз суровое наказание, она добивалась того, что ровесницы начинали ее жалеть. Бывшая кочевница Анна Орловская описывает этот момент такими словами:

Их лупят мужики, ну и её отлупили. Они сравнились. И всем нравится, что она ходит без всякой жалобы — вроде так положено. Цыганки же не сердятся на мужа долго. Он её побил, а она уже через два часа смеётся, хлопчет у костра. Несмотря, что вся в синяках... Вывела русская мужа из себя — и теперь она со всеми в равновесии. Теперь она законная жена. Битая. Теперь у неё много подруг. Цыганки молодые берут её на речку. В лес вместе идут. Поют песни с нею... Она уже считается как наша, родная. Уже законная таборная цыганка называется. Уже всё [2].

Интересно, что в коллекции И.М. Андрониковой, включающей цыганские разговорки и бытовые сентенции, мы находим фразы о межнациональных браках: «Вышла замуж за цыгана — будь, как мы, цыганкой»; «Шёл цыган по дороге, василёк во ржи нашёл»; «Чёрная туча с белой смешалась»; «Взял Ромка⁷ в жёны еврейку, не даёт ей потолстеть»⁸.

Важной частью интеграции нецыганок в кочевую среду была подгонка



Бывшая горожанка с дочерью (слева) возле своей кочевой палатки. Предположительно Венерия, начало XX в. Фотография из зарубежной частной коллекции

внешности под таборный стандарт. Славянские девушки стремились быть загорелыми «как шоколадка», блондинки темнили волосы народными средствами. Однако в деревнях (где цыгане снимали на зиму жильё) тайна иногда просачивалась наружу. Это отразилось в частушках с запевом «за цыгана выйду замуж», которые пели как деревенские исполнители, так и таборная молодежь:

За цыгана выйду замуж,
Хоть родная мать убей.
Карты в руки, шаль на плечи
И — обманывать людей! [6].

За цыгана выйду замуж —
Будут цыганяточки.
Пойду-выйду в чисто поле,
Разведу палаточки⁹.

До свиданья, бело платье,
Белые носочки.
Выйду замуж за цыгана
Собирать кусочки [7].

Мама — чай, мама — чай,
Блюдечко немытое.
Выйду замуж за цыгана —
Морда будет битая [8].

Можно сказать, что *ракли* одновременно жила в двух культурах. При ней оставался ее багаж (образование, городское воспитание, широкий кругозор). Но одновременно она впитывала и таборный взгляд на мир. Именно это делало *раклюшек* прекрасными гадалками. Кочевая цыганка Анна Орловская подметила, как умело бывшие студентки меняли роли в зависимости от ситуации:

В шатрах эти русские совсем как мы. Один в один. Но стоит только в город войти — сразу переменяются. Разговаривать начинают совсем по-другому. Деликатно. На ней цыганская юбка, всё как надо — а уже идёт подходом другим. Вот, мы придём, с чего начинаем? «Эй, хозяйка, давай погадай! Всю правду расскажу!» А она: «Разрешите войти. Я очень хорошо гадаю». А мы так не скажем: «Разрешите». Мы можем сразу за руку ухватить. А она уже культурно подходит. Она на площади или в парке никогда не затынет: «Миленький, родненький». Не-а. От неё только и слышишь: «Разрешите?», «Можно?»

Видишь, какой тон у неё? А мы сразу: «Дай!» А если не даст, обругаем ещё: «Пропади твоя голова!» Мы в магазинах бойко себя ведём. Зайдём гадать, к продавщицам лезем. Если она не хочет гадаться, кричим: «Ты посмотри на себя! Да кто тебя замуж возьмёт? Мы тебе сделаем — никто не возьмёт!» А *раклори* услышит и сразу успокаивает: «Возьмут, возьмут. Она симпатичная».

Видишь? Нарочно наперекор. Мы — девки — сначала не понимали, зачем это? Почему она в городе такая смиренная? А потом нам — кто постарше — дали укорот: «Не лезьте к ней. Она здесь своих родителей вспоминает. А вы, — говорят, — пешки».

Мы погадали, деньги взяли — и нам хоть трава не расти. «Ну ладно! Миленький-вшивенький, мы пойдём!» Вот какой наш разговор. А она красиво разговаривает с ними.

Конечно, ей стыдно. Она не может так идти нагло. Культурным людям грубить не может... Ну так ей виднее! Она подход знает, у неё разговор умный. Она тихо, тихо, а к вечеру больше нас всех нагадает — вместе взятых. И её ещё отпускать не хотят! Спасибо говорят. Студентки, продавщицы, эти ещё... в очереди, в парикмахерской. На каждую у неё свои слова. Кого успокоить, кому совет умный дать. Это мы их не понимаем, а она-то среди них выросла!

Но если пойдём в деревню — там она себя ведёт точно как мы. Все хватки таборные. Идём через поле в колхоз какой-то — видим, там баб много. Так она первая: «Девки, айда к ним гадать!» Тут она сразу запоёт: «Миленькая, родненькая...» И нахально поступить может. Видит, что курей на дворе много, и говорит цыганкам: «Уведите хозяйку в хату. Заговорите её». А сама шею набок, и поминай как звали! [2].

Постепенно у молодой жены менялась ментальность. Если вначале она умело играла роль таборной цыганки, то в финале реально становилась ею. Уже через несколько лет *ракли* признавала мужа «хозяином», который имеет полное право учить ее кнутом. Она внутренне соглашалась, что без страха получить

выволочку трудно встать до рассвета и переделать за день множество дел. Теперь ее действительно возмущало нарушение таборных обычаев. Она начинала видеть сны на цыганском языке.

Новая идентичность была предельно важна для этих женщин. Ощущая себя цыганками, они скрывали свое происхождение при любых обстоятельствах. Оказавшись в тюрьме или попав под сталинскую депортацию вместе с табором, *ракли* не признавалась, кем она была прежде. Это был серьезный поступок, поскольку раскрытие инкогнито иногда давало шанс немедленно обрести свободу. Более того, во время нацистских зверств многие погибли со своей новой семьей. Нам известно семь таких судеб. Вот описание нескольких трагедий. Под Пятигорском цыган повели на расстрел. Каратели поняли по внешности, что среди арестованных оказалась славянка. Они начали отталкивать ее в сторону. Но женщина кричала: «Это моя семья! Мои дети! Мой муж и отец!» Кончилось тем, что и ее расстреляли вместе со всеми¹⁰.

Под Николаевом была казнена Кристина — жена цыгана-*кишинёвца*. Немцы-каратели не знали, что расстреляли заодно с табором поволжскую немку. А та не пожелала просить пощады, предпочитая лежать в одном рву с мужем, сыном и дочерью [9].

О многом говорят и судьбы тех, кто уцелел. Украинка Мария Козимиренко решила сбежать замуж за таборного цыгана Григория Юрченко как раз тогда, когда начался геноцид. Родители пугали девушку: «Цыган сейчас принимают за евреев, стреляют. Погибнешь ты с этим парнем». Но, даже сознавая весь риск, девушка ушла из родительского дома к народу, который был приговорен оккупантами к смерти [10].

Чаще всего *ракли* была единственным лицом «чужой крови» в таборе. Но отмечены случаи, когда таких девушек было несколько. Украинская цыганка Вера Карамзина рассказывает о военном времени: «Человек шесть или семь было их у нас в таборе русских. Но я тогда сама девчонкой была... Помню только, что красивые девчата были» [11]. Аналогично в послевоенной Белоруссии кочевал табор, в котором, по словам цыганки Анны Орловской, было одновременно семь молодых жен-*раклюшек* (не считая женщин в возрасте, которые были замужем за цыганами уже очень давно). В таких случаях каждая новая горожанка имела собеседниц, с которыми можно было вспомнить студенческие годы, любимые книги, театральные спектакли и т.д.

Как известно, в 1956 г. был принят указ, запретивший кочевье. Перевод цыган на оседлость достаточно быстро увенчался успехом. К началу 1990-х гг. казалось, что кочевые таборы безвозвратно ушли в прошлое. Тем не менее после распада СССР в ряде мест цыгане потеряли работу и были вынуждены уехать на заработки. Этнографы называют этот феномен «вторичным кочевьем». Бывали случаи, когда в палатках начинали жить семьи, у которых несколько поколений предков жили оседло.

Автор данной статьи вот уже 15 лет ведет полевую работу на современных таборных стоянках. Вокруг Москвы и Петербурга можно увидеть венгерских цыган из Закарпатья, *влахов* с Юга России и люли из Узбекистана и Таджикистана. Современных кочевников отличает крайняя нищета. Пытаясь выжить в новых условиях, многие семьи практически не бывают на родине — иногда они даже зимуют в своих полиэтиленовых «будках». Тем не менее именно в эту бесправную обездоленную среду продолжают уходить хорошо образованные горожанки. При посещении таборов удалось найти пять таких примеров (три венгерки, русская и казашка). В разговоре выяснилось, что все эти женщины выросли в обеспеченных семьях. Одна из них свободно говорит на шести языках. Для отказавшихся от домашнего уюта женщин главной ценностью является сама скитальческая цыганская жизнь.

Тема, поднятая в данной статье, неисчерпаема и постоянно подкрепляется новым материалом. Его анализ может оказаться интересным для этнологов, психологов, фольклористов и историков.

Примечания

¹ *Гаджи* или *ракли* — цыганские слова, означающие женщину или девушку другой национальности. Курсивом в статье выделены слова, употребляющиеся в цыганском языке.

² *Бауров К.* Репертуары цыганских хоров старого Петербурга. СПб., 1996. С. 24—25.

³ *Dowojno-Sylwestrowicz M.* The lithuanian Gypsies and their language // Journal of Gipsy Lore Society. Vol. 1. № 5, July. Edinburgh, 1889. P. 251—258.

⁴ *Бессонов Н.* Нарративные источники как один из информационных ресурсов цыгановедения // Наукові записки: 36. праць молодих вчених та аспірантів. Т. 15: Рома в Україні: із минулого в майбутнє. Київ, 2008. С. 84.

⁵ *Раклюшка* — не цыганка. Слово применяется в цыганской речи и не несет

унижающего оттенка. Это просто констатация происхождения.

⁶ У ряда цыганских этногрупп слово «куда» под негласным запретом. Принято заменять его словом «где».

⁷ Ромка — персонаж, олицетворяющий цыганского парня (ср. Иван в русском фольклоре).

⁸ 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. С. 32, 331, 332, образцы 7141, 7137, 7138, 357.

⁹ Частишки в записях советского времени / Отв. ред. Б.Н. Путилов; Изд. подгот. З.И. Власова и А.А. Горелов. М.; Л., 1965. С. 79, № 1258 — зап. в Мезенском р-не Архангельской обл.; в сборнике опубликованы также варианты этой же частишки из Кировского р-на Мурманской обл. и Новоржевского р-на Псковской обл.

¹⁰ Стенограмма беседы артистов «Ромэна» с писателем Львом Гинзбургом. РГАЛИ, ф. 2928, оп. 1, д. 74, л. 17—18, 11 мая 1967 г. (рассказ Николая Семёнова со слов выжившего во время расстрела свекра русской женщины).

Список информантов

1. Боцман Фёдорович Орисов, 1942 г.р., цыган-кишинёвец; зап. Н.В. Бессонов в Волгограде в 2004 г.

2. Анна Антоновна Орловская, 1942 г.р., цыганка по отцу, полька по матери; зап. Н.В. Бессонов в г. Сафонове Смоленской обл. в 2003 и 2008 гг.

3. Борис Николаевич Шашков, 1937 г.р., русский цыган; зап. Н.В. Бессонов в Москве в 2006 г.

4. Николай Семёнович Чеботарёв (Василий Гуладо), 1927 г.р., цыган-кишинёвец; зап. Н.В. Бессонов в г. Волжском Волгоградской обл. в 2004 г.

5. Николай Васильевич Шевченко, цыган; зап. Н.В. Бессонов в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2005 г.

6. Татьяна Белашенко, русская, вышедшая замуж за цыгана; зап. Н.В. Бессонов в Москве в 2003 г.

7. Рада Васильевна Вингилиевская, 1964 г.р., цыганка-сэрвица по отцу и власица по матери; зап. Н.В. Бессонов в Петербурге в 2008 г.

8. Вера Стерияновна Кольдарас (Бабуса ле Стерианоки), 1949 г.р., по отцу — котлярка из вицы тошони, по матери — из украинских цыган; зап. Н.В. Бессонов в с. Айша Зеленодольского р-на Татарстана в 2013 г.

9. Лидия Яковлевна Потанова (Зевели), 1944 г.р., цыганка-кишинёвка; зап. Н.В. Бессонов в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2004 г.

10. Тамара Григорьевна Рубенчик, дочь М.Д. Юрченко; зап. Н.В. Бессонов в Москве в 2008 г.

11. Вера Павловна Карамзина, 1927 г.р., цыганка из сэрвицкого рода богданчики; зап. Татьяна Сторожко в г. Ахтырка Сумской обл. Украины в 2008 г.

В.Н. ЯНЫШЕВА

ЦЫГАНСКИЕ «СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ»

Песни, сказки и пословицы, бытовавшие в цыганской среде, зафиксированы в специальной литературе. К сожалению, все эти жанры фольклора постепенно исчезают. Практически не встречаются в устном пересказе сказки. Всё меньше на слуху пословиц и поговорок. Вызывает тревогу и судьба народных песен. Сохраняется то, что растражировано на пластинках, но при этом целый пласт фольклора забыт или почти забыт. На этом фоне один жанр представляет исключение. Собираясь вместе по разным поводам, цыгане и в наши дни делятся друг с другом историями, в которых фигурируют ожившие мертвецы, привидения и разного рода нечисть. Рассказчики и слушатели воспринимают это вовсе не как сказки — для них это совершенно реальные случаи; соответственно, в ходе повествования часто звучит фраза: «Всё это было на самом деле». Можно констатировать, что данный жанр не только не исчез, но и продолжает активно развиваться. Многие сюжеты связаны с современными предметами быта, например с автомобилями.

В фольклористике для такого рода историй употребляется название «былички». Цыгане предпочитают пользоваться устойчивым словосочетанием, которое употреблял еще Н.В. Гоголь в предисловии к книге «Вечера на хуторе близ Диканьки». Если спросить цыгана о «страшных историях», то они сразу же поймут смысл вопроса и поведают один из таких бродячих сюжетов. До сих пор в цыгановедении не было специального исследования быличек, однако некоторые образцы можно найти в книгах Е. Друца и А. Гесслера¹, В.Г. Торопова², О.А. Абраменко³. Фиксировали такие рассказы в собственной литературной обработке и писатели (в частности, И. Ром-Лебедев⁴, А. Клейн⁵ и Д. Фалеев⁶). Автором данной статьи была предпринята попытка обобщающего исследования. Помимо записей предшественников в него вошли результаты собственной полевой работы («страшные истории», собранные от представителей шести цыганских этногрупп). Былички фиксировались на нескольких цыганских диалектах, а также по-русски.

ВАЛЕРИЯ НИКОЛАЕВНА ЯНЫШЕВА; Московский музыкально-драматический театр «Ромэн»

История о мертвом женихе вошла в русскую литературу в 1808 г. благодаря поэтическому переложению В.А. Жуковского (баллада «Людмила»). Источником для нее послужили стихи Г. Бюгнера, основанные на немецких народных легендах. Популярность «Людмила» быстро стала популярной, сюжет о мертвом женихе перешел в русскую, а следом и в цыганскую устную традицию. В таборах была популярна следующая фабула рассказа: долго отсутствовавший жених везет девушку на кладбище, она обманывает мертвеца, подавая ему в могилу свои вещи, одежду, а потом бусинки с разорванного ожерелья. После крика петухов могила захлопывается, а невеста бежит к церкви и будит священника колокольным звоном. Нам удалось записать необычный вариант этой истории. Рассказчица вводит посещение храма в середину сюжета, а финал оказывается неожиданно оптимистичным. Мораль рассказа: любовь сильнее смерти.

Рядом с рекой на поляне стоял большой цыганский шатёр. Там жили богатые цыгане. И у одного цыгана была дочка. Красавица. И звали её Патрина. Недалеко от этого шатра стоял ещё один шатёрчик. Цыгане там были небогатые. И у одного цыгана там был сын. Звали его Митро. Такой был красивый парень. И эта девушка, Патрина, любила того парня...

Была драка... Парня убили. Случайно так получилось, что его убили. Девушке сказали, что он умер. Но она не поверила этому. Бывало, плакала, переживала. А цыган взял свою дочку, поднял всех цыган, и они уехали. И так она по нему плакала каждую-каждую ночь. Каждый день она плакала из-за него. Что она к себе его притянула. И каждую ночь он приходил к ней. Подходит к шатру и кричит: «Патрина, Патрина!» Все спали, никто не слышал. Только слышала одна она. И он её звал: «Патрина, Патрина! Пойдём походим!» И она выходила. Выходит. И они ходят, гуляют, смеются. И как к утру — первый петух как закричит — он с ней прощается. Уходит. Один день так. На другой день. И всё ночевать он приходит. И ей её бабушка... она ей рассказала всё — что они встречаются. И бабушка ей говорит: «Это, — говорит, — нехорошо — он мёртвый». А она говорит: «Нет, он живой». И бабушка ей говорит: «Если он тебя зовёт, ты не выходи. Он постоит-постоит и уйдёт». И что ей делать? Вот ночью все спят, и он её зовёт: «Патрина, Патрина! Пойдём походим».

А она ему говорит: «Я не выйду». Потом он ей говорит: «Если ты не выйдешь, будет беда». Кто-нибудь — либо мать, либо отец — должен умереть у неё. Она перепугалась. Вышла. И она ему говорит: «Пошли, — говорит, — в церковь». У неё в голове такие мысли были. Что, может быть, если он мёртвый, то он — если зайдёт в церковь — может быть, Бог даст, чтобы он живой стал. И вот они заходят в церковь. А в церкви-то — там уже никого нет. Все ушли. И она там прибирается, подметает — и всё тянет время там с ним. А ему дала тряпочку. «А ты, — говорит, — иди и протирай иконы». А она там хлопочет, всё собирает. И как время подходит — и уже ему нужно уходить. И она знает, что он сейчас уйдёт. И как-то так получилось, что поп пришёл раньше, чем должен был прийти. И они спрятались. И священник подошёл — туда, где стоит большая икона. Большая. И этот Митро — этот парень — зашёл за икону, спрятался за неё. И как подошёл поп к этой иконе, он упал. Парень. И девушка эта, Патрина, подбежала к этому попу и говорит: «Батюшка, батюшка, сколько ему жить?» А у него в голове: «три дня», «три дня», «три дня». И он так сказал: «Три дня».

Они ушли — и три дня так прошли, как будто прошли три часа. На третий день — уже к ночи он зашёл за ней, чтобы её забрать. И он ей: «Я пришёл за тобой. И ты идёшь со мной. И мы будем с тобой жить вместе».

Что ей делать? Она берёт с собой немного вещей: одежда на ней была, и юбку взяла с собой. И на ней были бусы крупные. И они идут. Пришли они на кладбище. Подошёл он к своей могиле и говорит ей: «Вот, — говорит, — дом. Заходи». А она ему говорит: «Митро, сначала ты иди. Я ж не знаю, как ты тут живёшь. Что там, как. А я буду тебе подавать свои вещи». Он туда зашёл, она открывает свой узелочек, берёт свои вещички и отрезает от них — режет она. И лоскуточками подаёт ему. Она хочет, чтобы время прошло. Всё ему отдала. Стоит голая — ничего на ней уже нет. И время немного уже — ещё время есть. Она берёт свои бусы, разрезает их и даёт ему по одной бусинке. По одной. Он понял, что время-то идёт, и как только петух прокукарекал, он взял её за руку — и к себе. Она вырывается, и эта могила закрывается. И она бежит. И там сторожка недалеко стояла. Там старик был в сторожке. Он охранял это кладбище, чтобы там не было всяких беспорядков. Или ещё чего-то. Она увидела эту сторожку — и давай стучаться. В эту сторожку. Старик открыл и видит, что она голая. Он дал ей что-то одеть. Она ему рассказала всё. Он ей говорит: «Я тут — как только я прихожу на свою службу — тут сижу. Я всё время слышу, как он плачет. И так плачет — аж сердце, — говорит, — колотится. Аж нехорошо делается».

Пришла она к шатрам и давай рассказывать всё. Отцу, матери. И говорит: «Я не знаю, что делать. Я уйду к нему». Отец говорит: «Пошли в церковь. Нужно ему поставить свечечку». Пошли они в церковь, поставили свечечку — и был праздник. Они — весь табор — пошли к нему. Проститься с ним. Пришли. Подходят они. И они все услышали — не только она одна — они все услышали (сколько их там цыган), они слышат, как он им говорит: «Вы пришли со мной попрощаться. Спасибо вам». А потом он обратился к ней и говорит: «Патрина! Я, — говорит, — не могу. Мне без тебя плохо». И в этот момент открывается его могила, и все цыгане — сколько было там цыган, все видят — она туда зашла, и могила закрылась. И как люди все там были у этой могилы — мать её, отец. Она же дочка их. Эта могила — вся в цветах.

И старик этот — который там был в этой сторожке. Сторож. Он всё время им говорил: «Как она пришла, как они теперь вдвоём — они смеются, поют — так им хорошо! И я, — говорит, — здесь сижу, и сердце за них радуется. Что они вместе» [1]⁷.

Классикой жанра является сюжет «Мертвый табор». Он был записан от цыган разных стран. Согласно общей схеме, парень подъезжает ночью к чужим шатрам, влюбляется в красавицу и играет с ней скорую свадьбу. Наутро он просыпается и видит вокруг только скелеты. Оказывается, все в таборе были убиты и оставлены непогребенными.

Популярным является и сюжет о мертвой невесте. Действие обычно происходит в кочевые времена, но нередко переносится и в наши дни. Вот история, случившаяся якобы не так давно в провинциальном городе:

Один цыган встречался с русской девочкой. Он хотел на ней жениться. Детей заводит. А она на чердаке повесилась. Только об этом никто ничего не знал. Вот встречаются они. Он ни о чём не догадывается. Приходит к ней в гости. Она его угощает. Они обнимаются. Разговаривают... Так проходит два месяца. И вот кто-то полез на чердак — а она там висит уже совсем высохшая. И как её нашли — больше она перед этим цыганом не появлялась [2]⁸.

Кочевые таборы в старину зимовали в деревнях. Там цыгане заимствовали крестьянские представления о домовых, русалках и леших. Леший по-цыгански именуется *вэшитко*. Он может появляться в виде старичка, но способен вырасти выше деревьев.

Кочевали цыгане в лесу. Мальчику было три-четыре года. Ну, может, пять

лет. И он потерялся в лесу. Может, тайга это была. Ну, я не знаю, какой лес. Искали, искали — не могут найти. Вдруг смотрят на сосну на большую. И на сосне он сидит, этот мальчик. И они говорят: «Как ты туда забрался?» А он им сказал: «Мне гаджэ [не цыган] дал конфетку и посадил меня на ветку. Подсадил меня». И три мужика с шестью какими-то хитростями забралась туда. Потому что 30—40 метров сосна была. И сняли мальчика. А в руке у него была какашка зажата [3]⁹.

Не обойден вниманием рассказчиков быличек и такой персонаж, как черт. Он может принимать любой облик:

Жил в деревне один цыган. И тут проезжал табор на кибитках. Ну он и говорит: «Заходите, чаем напою». Сели. Проезжий цыган говорит: «Давай барыши делать. Купи у меня лошадь». Хозяин купил. Те уехали. А он сено на этой лошади привёз, огород вспахал. Поставил её во двор... Ночью вышел — а там лошадь сидит — и с рогами! Короче — чёрт! Нечистая сила. Ну, цыган подумал: «Наверное, я перепил». И пошёл спать. Назавтра работал на этой лошади целый день. Поставил на двор. В темноте — уже трезвый — выходит. Там опять чёрт сидит... Всю ночь он думал. А утром убил эту лошадь и закопал [2]¹⁰.

Это была история, рассказанная русским цыганом. Но и от крымских цыган (мусульман по вероисповеданию) можно услышать былички про чертей:

Короче, девка одна. Крымка. (Это было на самом деле.) Она была до такой степени красивая, что влюбилась в свою красоту и ни за кого замуж не выходила. И как-то ночью явился нечистый. К ней приходил ночью нечистый этот — бэнг [чёрт]. Он приходил к ней, приставал. Она в шоке была от него.

Ну мы же мусульмане...

И в конце концов бабка говорит одна: «Пойди покрестись. Если после крещения он три раза ударится об крест, он больше к тебе приходиться не будет». Она покрестилась. Одеда на ночь ту рубашку, в которой её крестили. Он к ней пришёл, ударился три раза об крест. И больше к ней не приходил.

Но! Самое главное — что она сошла после этого с ума.

Страшно? [4]¹¹.

Вот ещё одна быличка про нечистую силу, рассказанная крымским цыганом:

Жила в одном городе цыганская семья. Была у них девочка одна. Её звали Калина. Ну и она пошла к сосед-

ке, хотела сделать чайник. У него нос отломался. А эта соседка лудила. И она пошла к ней, чтобы та припаяла нос к чайнику. И они стали спускаться по лестнице. Вначале девочка, а потом эта женщина. Ну, когда она запаяла нос, она стала подниматься. Теперь женщина первая, а девочка последняя. И увидела девочка хвост. И не ноги, а копыта. И стала быстрее из дома уходить. Так прям выбежала из дома и бежит. А та за ней не бежит, а летит. И когда она добежала до дома, и упала... и ветер такой огромный! И слово. Кричит: «Калина! Ты от меня не уйдёшь!»

Всё. Проходит время, она рассказывает отцу своему. Отец говорит: «Надо её позвать в гости». Ну, пошла девочка звать эту женщину в гости. Та ничего не подозревает. Отец положил около себя топор. Она пришла, присела. Ну, говорили, говорили. Тут он видит — у неё действительно хвост. Ну, отец схватил за хвост эту женщину — и отрубил. И тут же нечистая сила исчезла. Это было по-настоящему. В жизни. По-настоящему [5]¹².

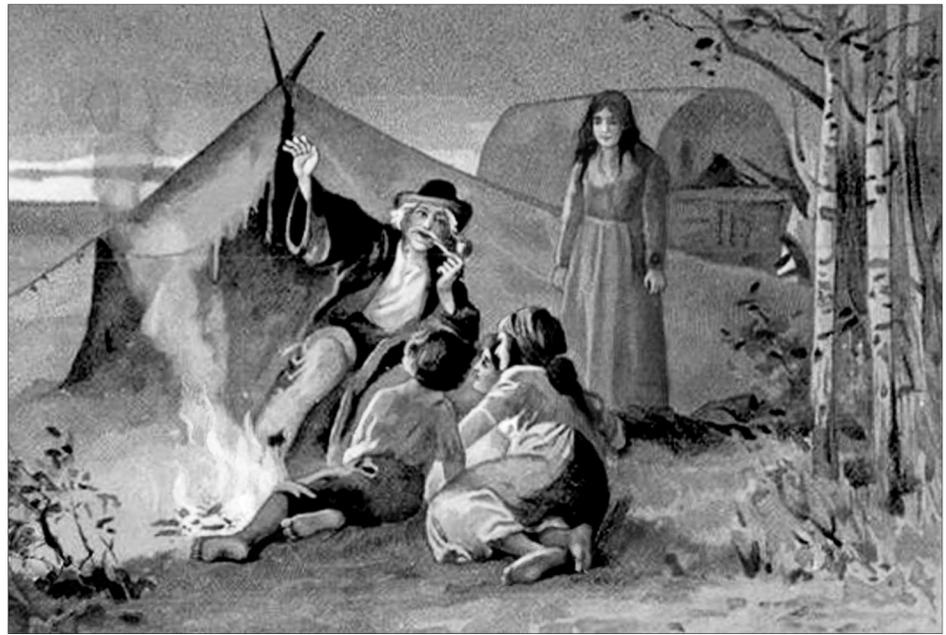
Популярны в цыганской среде истории про оборотней. Например, про животных, разговаривающих человеческим голосом:

Цыган отобрал добычу у волка. Нёс этого ягнёнка домой. Встретился ему дед. Говорит: «Пойдём, я тебе покажу, что с тобой было бы». Подводит его к костру, а там стая волков. Совещаются, что с ним делать. Дед сказал: «Не делай так больше! Если бы я тебя не спас, они бы тебя разорвали» [6]¹³.

Следующая история (несмотря на испуг ее героя) звучит всё же забавно:

Мой дед — ещё молодой был. Где-то он задержался надолго — с цыганами-приятелями — надолго. И шёл домой. Шёл через такой небольшой лесок. Вода текла и мостик. Вот идёт он, не боится — крупный был, молодой. Вообще ничего не боялся. Ну и идёт. А уже ночь была. Полностью ночь. И он один идёт. Идёт себе совершенно спокойно. Раз — кошка. Кошка бежит. Не вру! Раз — и кошка на него села. Оп! На плечо. «Ой, котуня! — говорит он по-украински. — Ой, котуня, котуня...» Раз — кошка на землю и таким вот голосом [говорит басом]: «Котуня, котуня!» Чтоб я умерла, если я вру — вот так дед мне рассказывал. «Котуня, котуня!» И дед дал жару бежать [7]¹⁴.

Не так давно на экраны вышел фильм «Чудо», в котором экранизирована легенда о девушке, танцевавшей с иконой и застывшей на многие месяцы. Циркулировал этот сюжет и у цыган. Нам приходилось многократно



Ночь в лагере. Акварель начала XX в. (Германия)

слышать его в национальной среде довольно до выхода ленты А. Прошкина. Приведем один из цыганских вариантов:

Эта история произошла в 1951 году, но о ней было запрещено говорить. В Новый год собралась молодёжь. Танцевали парни с девушками. А у одной девушки парень не пришёл. Его Николаем звали. Тогда она взяла икону Николая-угодника и говорит: «Мой Николка не пришёл — тогда я с тобой, Николка, потанцую». И приросли у неё ноги к полу. Стали рубить железными топорами, но железные топоры ломались. Поставили вокруг дома охрану. И два месяца она так стояла. Каждый день её мать проверяла, не изменилось ли чего. И тут подошёл старик и попросил охрану пропустить его. Охрана пропустила. Он вошёл, дотронулся до иконы. Она упала на землю. А икона исчезла вместе со стариком [2]¹⁵.

Часто приходится слышать от цыган истории о приходящих после смерти родственниках. Существует мнение, что явиться может покойник, которого что-то тревожит.

Умерла в Харькове у одной цыганки сестра. Страшной смертью. Погибла. И сорок дней ещё не прошло — был какой-то праздник. Ну, само собой кто-то там не танцевал — а эта цыганка танцевала. Она была молоденькая...

И вот никого не было дома. Ложится она спать. И дверь в спальню у неё была чуть приоткрыта. Услышала шум какой-то. Открывает глаза — и видит, как ползёт её сестра. Так вот на неё смотрит и говорит: «Вы там танцевали, а мне

было очень больно. Вы мне все ноги истоптали!»

Короче, цыганка эта давай орать. А сестра мёртвая не уходит. Лежит и на неё смотрит.

Она орала-орала-орала. И повезло ей. Приехал её муж, забежал в комнату, а там никого нет. Это на самом деле! Вот такая история. Правдивая. Вообще там, в Харькове, очень страшно. И я туда больше не поеду. Потому что когда я осталась в гостях — там в большой комнате перегородка. И за ней ребята, все девки... а я легла на диванчик. Только я закрыла глаза — и вдруг кто-то мне в спину — дыщ-щ-щ!!! Толкает. Представляешь? Я смотрю — тишина, никого нет. Я помолилась, повернулась, снова легла спать [8]¹⁶.

Как уже говорилось, цыганские приличия предписывают верить в реальность «страшных историй». Не принято внешне выказывать какие-то сомнения, поскольку часто рассказчики повествуют о членах собственной семьи.

В некоторых быличках покойники являются во сне:

У одной цыганки была дочка. Молоденькая красивая дочка. Она умерла. Погибла. И мать её похоронила как невесту. Одеда на неё фату, белое платье туфельки. И похоронила её как невесту — так как она не была замужем. Проходит три дня после похорон. Приходит девочка во сне к своей матери. И говорит: «Мам, тяжело мне ходить в туфлях. Ноги болят. Не могла бы ты мне тапочки передать?» А та спрашивает: «Дочка, как мне это сделать?» — «Мама, завтра ночью в

двенадцать часов выйдешь на дорогу. Увидишь машину. Останови её и передай туда тапочки». Ну, женщина не знает, что ей делать. То ли ей показалось, то ли на самом деле так? Она решила сделать, как дочь сказала.

Она вышла в двенадцать часов ночи на дорогу. Постояла. Вроде ничего. Уже хотела домой идти. Но тут увидела вдали фары. Приближается машина. Огромная грузовая машина. Она её останавливает. Человек, который за рулём сидел, спрашивает: «Что вы хотите?» Она отвечает: «Сынок, ты не поверишь. Но вот такая ситуация. Дочь у меня умерла — и просит тапочки передать. Тяжело ей ходить на высоких каблучках. Как невесту похоронила я её». А тот — за рулём: «Ну что ж... Передам. Везём мы солдата в цинковом гробу». Взял и уехал.

Ночью приходит она к своей матери опять и говорит: «Мам, как мне теперь легко. Ноги не болят. В тапочках хожу. Да ещё к тому же себе жениха нашла. Замуж вышла» [1]¹⁷.

Рассказывая эту историю по-цыгански, информантка уточнила:

Вот было суждено им быть вместе. И получается так, что и умерли они в одно и то же время — его же перевозили. Это сколько времени уже прошло. Они были предназначены друг другу.

В подобных рассказах отражается точка зрения на загробную жизнь как на продолжение жизни земной.

Здесь представлена только небольшая часть собранного материала. За рамками публикации остались истории о домовых, русалках, вампирах, о дурном глазе, о привидениях. Герои быличек плутают в лесу, на них нападают нечисть во время кражи, они защищаются крестным знаменем от летящей ведьмы. В рассказах фигурируют великаны, человек без головы, скачущий по небу всадник. Отдельный сюжет — гадание на кладбище о судьбе близких. Часть «страшных историй» связана с «нехорошим домом» или «проклятым местом». Некоторые цыгане до такой степени принимают мистику всерьёз, что иногда продают задешье дома и уезжают из поселка, где к ним явились во сне с предупреждениями об опасности умершие родственники.

Примечания

¹ Сказки и песни, рождённые в дороге: Цыганский фольклор / Сост., зап., пер., предисл. и коммент. Е. Друца и А. Гесслера. М., 1985. С. 141—147, 251, 261—277, 301—302; Сказки цыган СССР /

Сост. зап., пер. с цыганск. и коммент. Е. Друца и А. Гесслера. М., 1991. С. 77—86, 206—212.

² *Торопов В.Г.* История и фольклор крымских цыган. М., 2004. С. 57—58, 85—86.

³ *Абраменко О.А.* Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). СПб., 2006. С. 218—229, 255—258.

⁴ *Ром-Лебедев И.* От цыганского хора к театру «Ромэн». М., 1990. С. 76—78.

⁵ *Клейн А.* Цыганские сказки. Романэ байки на цыганском языке с переложением на русский. СПб., 2010. С. 73—78.

⁶ *Фалеев Д.* Бахтале-Зурале! Цыгане, которых мы не знаем. М., 2013. С. 262—288.

⁷ Подстрочный перевод с цыганского языка.

⁸ Рассказано по-русски.

⁹ Подстрочный перевод с лотфитско-го диалекта.

¹⁰ Рассказано по-русски.

¹¹ Рассказано по-русски.

¹² Рассказано по-русски (имеется вариант на цыганском языке).

¹³ Рассказано по-русски.

¹⁴ Подстрочный перевод с русско-цыганского диалекта.

¹⁵ Рассказано по-русски (имеется вариант на цыганском языке).

¹⁶ Рассказано по-русски.

¹⁷ Рассказано по-русски (имеется вариант на цыганском языке).

Список информантов

1. Рада Васильевна Вингилевская, 1964 г.р., *сэрвица* по отцу, *власица* по матери; зап. автор в Санкт-Петербурге в 2012 г.

2. Петр Петрович Михайлов, *крым* по отцу, русский цыган из *иличенгире* по матери, 1992 г.р.; зап. автор в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2007 г.

3. Ева Симанис, *лотвица*; зап. автор в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2009 г.

4. Линда (Золушка) Оглу, 1983 г.р., крымская цыганка; зап. автор в Москве в 2009 г.

5. Вячеслав Монтиевич Селибжанов, 1968 г.р., крымский цыган; зап. автор в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2009 г.

6. Владимир Георгиевич Голошанов, 1959 г.р., *крым* по отцу, *сэрво* по матери; зап. автор в Черкесске в 2008 г.

7. Тамара Череповская, 1962 г.р., русская цыганка; зап. автор в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. в 2009 г.

8. Анжела Энверовна Лекарева (урожд. Баталова), 1984 г.р., русская цыганка; зап. автор в Москве в 2009 г.

И.А. БЕССОНОВ ФОЛЬКЛОР И ОБРЯДЫ ГАЛИЧСКИХ ТАТАР

Наша статья посвящена истории и культуре татарской общины г. Галича Костромской обл. Причиной появления татар в старинном русском городе стала коллективизация. Резкий рост налогов, политические репрессии, борьба с религией — всё это заставляло крестьян, не желавших вступать в колхозы, переезжать в города. В 1930-е гг. первые татарские семьи из с. Ломаты Дубянского р-на Мордовской АССР начинают переселяться в Галич.

В Галиче переселенцы компактно заселили окраину города, образовав район, получивший название *Татарская слобода*. Татарская слобода наряду с «городом» (исторической частью Галича) и Рыбной слободой (поселением рыбаков вблизи Галичского озера) стала третьим районом, формирующим старую часть города. Однако связи галичских татар с малой родиной никогда не обрывались: в Галич приезжали новые переселенцы, некоторые семьи возвращались в Мордовию, татары-галичане сватали невест в Ломатах. По этой причине говорить о фольклоре и традициях галичских татар в отрыве от описания традиций и фольклора с. Ломаты фактически невозможно. Зачастую наши информанты не могли точно вспомнить, имели ли место те или иные обрядовые практики в Ломатах или в Галиче. Отметим, что уклад жизни в Татарской слободе долгое время оставался деревенским.

Следует сказать несколько слов об истории галичских татар. По данным краеведа М.Х. Меннибаева, село Ломаты возникло около 1647 г. как укрепленный пункт на Корсунской засечной черте, призванной защищать русские земли от набегов ногайцев. Его жителями стали местные татары-мишари, набранные из населения Курмышевского уезда. В XIX в. они числились государственными крестьянами удельного ведомства. К 1917 г. в Ломатах было три мечети и две школы. В результате коллективизации наиболее зажиточные семьи уехали; были закрыты все ломатовские мечети [4].

ИГОРЬ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕССОНОВ,
канд. филол. наук (Москва)

Перебравшиеся в Галич ломатовцы по мере сил стремились соблюдать свои традиции и сохранять культурную и религиозную идентичность. Разумеется, об открытии мечети в советское время не могло идти речи; религиозные люди, как правило, собирались на молитву в доме кого-нибудь из набожных стариков. Татарское население города сокращалось за счет миграции в другие регионы, в то время как в Галиче появилось много приезжих из республик Северного Кавказа. В 2000-е гг. в городе была создана мусульманская религиозная община, объединившая местных татар и кавказцев. Ее председателем стал дагестанский предприниматель Али Гаджимурадов. Община получила признание со стороны официального исламского духовенства и местной администрации: мэр Галича неоднократно поздравлял ее представителей с мусульманскими праздниками. Тем не менее вопрос о строительстве мечети в Галиче до сих пор не решен.

Важную роль в жизни татарской общины традиционно играли религиозные праздники. На вопрос об основных татарских праздниках наши информанты обычно называют Уразу-байрам (праздник разговения) и Курбан-байрам. Вот как описывает обычное празднование Уразы в 2000-е гг. Т.И. Рамазанова:

Мы собирались [на молитву], и мы, пенсионеры, ходили, женщины. После этого приходим, нужно обязательно что-то жареное, что-то вкусное. Не просто там лапшу, надо обязательно или беляши, или блины хотя бы, у кого-то если нет на беляши. А потом после этого по гостям ходить, детей своих приглашать, к детям идти, друзей приглашать, вот тоже без вина [ТИР].

Впрочем, по словам другого информанта, празднование все-таки не обходилось без алкоголя:

После Уразы, значит, чаепитие, и винцо, значит, было. Вроде справляли как надо [ИСР].

Основным обрядом другого важного мусульманского праздника, Курбан-байрама, было жертвоприношение барашка и приготовление общей трапезы:

А потом в день Курбан-байрам — не каждый, у кого позволяет только, — забивают барашку. Эту барашку... можно собрать гостей, можно гостей собрать, вот [ТИР].

Говоря о мусульманских праздниках, наши информанты придавали важное значение тому, что на столе должно быть обязательно чистое, халяльное мясо. Другие религиозные праздники — Мавлид-байрам (день рождения пророка Мухаммада) и Лейлят-аль-Кадр («ночь предопределения») — обычно характеризуются информантами как дни, когда нужно молиться и читать Коран.

Важную роль в жизни мусульман играет пост в месяц Рамазан. Религиозные татары-галичане также всегда соблюдали этот пост:

Ну, Рамазан обязательно нужно сяхар¹ читать, это утром, до заката солнца, человек может поесть, а потом... это до восхода солнца, а потом до заката потом, после этого. Весь день нельзя ни пить, ни курить. У русских ведь не так, там можно кое-что есть, пить можно. У нас ничего абсолютно, ни курить нельзя. В этот месяц нельзя ни пить спиртные напитки ни в коем случае [ТИР].

В этом описании интересны отличия от канонических норм шариата: мусульманам вообще нельзя употреблять алкоголь, но информантка, разумеется, зная об этом, оговаривает, что в Рамазан это особенно недопустимо (по-видимому, в остальные дни на употребление алкоголя даже верующие люди смотрят сквозь пальцы). Другим традиционным мусульманским обычаем, соблюдавшимся галичскими татарами, было проведение ифтаров — вечерних разговений во время поста:

Когда Ураза вечером, только собирают гости, только называют аваза-черга. Это называется «рот открывать». Это когда говение. Вечером, закат солнца, ходили в гости. Вот раньше очень много татар тут было, много, вот я приехала, я молодая, я тоже нездешняя, я из Мордовии, вот. И собирали, помню, полный дом, вот в этот дом. Собирали, и обязательно лапша у нас, обязательно никогда спиртное [ТИР].

Популярный у казанских татар весенний праздник Сабантуй в Галиче не праздновался. Отсутствие Сабантуя в праздничном календаре является характерной чертой традиции мишарей, отличающей их от других групп татар. Зато в быт и календарь мишарей проникли праздники, заимствованные у православных соседей — русских и мордвы. Частью традиции мишарей был Нардуган — зимний период, соответствующий русским Святкам [5. С. 252]. Это слово неизвестно опрошенным

нами галичским татарам, и святочные традиции приурочиваются непосредственно к православному Рождеству. В ночь на 7 января девушки гадали о женихе: в полночь становились на навоз и глядели в зеркальце (там должно было появиться изображение жениха), бросали калашу (куда она покажет, там и жених), ходили гадать в баню (совали в оконце руку и ждали, какая рука к ней прикоснется: голая или мохнатая). Другой характерной чертой мишарской традиции является празднование Йомырка-байрам («праздника яйца»), который наши информанты отождествляют с Пасхой. В этот день красили яйца; дети ходили по домам, просили у хозяев крашеные яйца, а затем играли с ними.

Семейные обряды галичских татар до сих пор сохраняют некоторые черты традиционного быта. Наши информанты характеризуют старинные устои Ломат как патриархальные и ортодоксально-мусульманские:

Раньше девка не видела жениха, жених не видел... Поженили сразу. Это до нас ещё, влепую. А сейчас свободно и дружат, и всё. А до нас, конечно было закрыто паранджой, идёшь в город, и всё закрыто лицо [ФС].

Еще в 1950-е гг. браки по решению родителей и характерная для мишарей смягченная форма похищения невест были распространенным явлением². Обязательной была и уплата калыма (обычно деньгами). Если брак заключался по любви, а у жениха не было достаточных средств для выплаты калыма, бракосочетание часто проходило без согласия родителей невесты: жених увозил ее к себе домой, где мулла проводил никах (обряд бракосочетания; этим же словом называлась и сопровождающая обряд молитва). В настоящее время молодежь имеет куда больше свободы в общении, чем в первой половине прошлого века. Браки «без дружбы», с помощью сватовства, заключаются и сейчас, однако и в этом случае основную роль играет взаимная симпатия молодых людей.

В послевоенные годы в Ломатах и Галиче еще сохранялись многие элементы сложного и длительного мишарского свадебного обряда. Свадьбе предшествовала встреча родителей жениха и невесты, аналогичная русскому рукобитью: родители невесты считали деньги, причитающиеся им в качестве калыма, матери брачующихся обмени-

вались полотенцами или платками в знак договоренности о свадьбе. Никах читался в доме невесты и сопровождался праздничной вечеринкой; первую ночь после никаха молодые также проводили в доме невесты:

Из дома все уходят, и остаются только жених и невеста ночевать, первая ночь. А вокруг дома полно малышни, они слушают, чего там говорят, что там <...> Полно, весь аул [ТИР].

Невеста оставалась в доме родителей еще в течение месяца, жених только приходил к ней ночевать. Такое откладывание переезда невесты в семью мужа характерно для «сергачского варианта» мишарской свадьбы, где молодая жена могла перебраться в дом мужа только после полной выплаты калыма [5. С. 227—228]. Тем не менее наши информанты никак не связывают разделение никаха и свадьбы с выплатой калыма. Свадьбу справляли через месяц после того, как невеста переезжала в дом жениха. Наиболее устойчивым элементом обряда была встреча свадебного поезда в доме жениха:

Потом жених приезжает с этими парнями, забирает невесту, и теперь-то машина, а тогда пешком, под ручки, и ведёт в дом жениха, а там выходят, их встречают, обязательно мёд, здесь полог, я даже своего старшего сына женила, отсюда дорожка, на этой дорожке обязательно с чашкой выходит уважаемый человек с этого дома, жениха, и сначала целую ложку мёда жениху, а потом невесте, потом они целуются, потом они заходят после этого, после благословения только родителей жениха, заходят домой [ТИР].

Сравним описание свадьбы казанских татар: «...в некоторых местах молодую встречают с медом и маслом (дают по ложке отведать), на землю иногда бросают подушку или стелют ковер, чтоб молодая в первый раз не ступила на голую землю» [2. С. 27].

Особую роль в свадебном обряде мишарей играл полог (*чебелдек*), им завешивали телегу, на которой ехала невеста. По словам наших информантов, разноцветными пологами разделялось внутреннее пространство дома, в котором жило несколько семейных пар. Однако мишарский обычай, предписывающий подругам невесты вышить чебелдек непосредственно к свадьбе [5. С. 223], в послевоенное время уже не соблюдался.

Гораздо лучше, чем свадебный, сохранился похоронный обряд:

Мы хороним всех мусульман по традиции мусульманской. Вот, например, умер человек, приглашаем женщин, мужчин, этот человек, кого-то приглашаем, извещают. Собираются все, их обмывают, у нас есть обмывальники, женщины и мужчины должны обмывать, четыре человека обязательно, все традиции абсолютно, как раньше вот. У меня мама тоже была верующей, я вот это всё знаю. Обмывают, и не в гроб, а на могилу. Могилу копают, вот такой где-то метр, а рядом вроде выступа, для того, чтобы придет ответ взять, человек чтобы на эти выступления облокотился, по бокам выступления эти, дальше выше делают доски, не прямо кидают в землю, доски, в пространстве находятся, а потом уже на эту территорию, наверное метров двадцать — метров тридцать, кидают землю. [А тело-то заворачивают?] Да, заворачивают, называется это кифен у нас. <...> И чалма, обязательно мужикам чалма, а женщинам платок <...>. И потом есть у нас носилки, чаназа называются. Две ручки, вот четыре человека берут, в чаназе вот уже человек заворачивает, называет одеяло. [В тот же день хоронят?] В тот же день хоронят и в определенные часы, обязательно надо до заката солнца захоронить. И еще... после этого молитву читают и расходятся. Через три дня называется чахшан. Собираются обязательно, которые могилу копали, <...> которые обмывали, мужина если, мужчин собирали, которые ночевали с покойником (у нас покойника одного на ночь не оставляют). Если умер, допустим, вторую половину дня, оставляют на второй день, а если первую половину [в тот же день]... С покойником обязательно кто-то должен ночевать, их всех отблагают, подарки им. Очень хороший стол. Сейчас столы, конечно, ломаются, раньше не так было, всё это хорошо. <...> Блюда у нас: обязательно лапша домашняя должна быть, это вот обязательно, дальше сейчас фрукты, беляши, пироги обязательно должны быть, ну вот конфеты, угощение и обязательно подарки [ТИР].

Частью традиции ломатовских татар были сельские вечеринки:

Парень выбирает девушку. И песни поют. Ну, допустим, про любовь. Если парень любит, так песни поют про любовь. И руку подаёт. И плясать, например, вот пляшут, пляшут, пляшут, а потом кого-нибудь просят, чтобы тоже плясал. Вот так, вечеринки такие были. Сейчас ничего нет [ФС].

По словам наших информантов, в Галиче в 1960-е гг. также проводились традиционные вечеринки. Другим атрибутом сельской жизни были драки «деревня на деревню», которые обычно происходили из-за девушек. В Галиче

же татарская молодежь регулярно дралась с русской молодежью из «города» и из села Шокуша [ИСП]. Многие старожилы до сих пор вспоминают драки между русскими и татарами.

В фольклоре галичских татар активно бытовали различные жанры не-сказочной прозы: былички, предания и легенды. Одним из наиболее популярных персонажей местной демонологии является *пери* — слово, которое информанты переводят как «черт». Казанские татары отождествляли *пери* с *дивами* [6. С. 256—257]; по своим функциям они близки к *джиннам* — образу, восходящему к мусульманской традиции. В фольклоре галичских татар *пери* предстает в виде обобщенного образа демонического существа, по-видимому соединившего в себе функции разных мифологических персонажей. Эту черту фольклора мишарей отмечает и Р.Г. Мухамедова: «Бичура и другие образы, имеющие место в мифологии казанских татар, у мишарей считаются разновидностью *пери*» [5. С. 244—245]. Наша информантка рассказала о том, как *пери* явился ей под видом умершего брата:

У меня брат умер, когда ехали сюда. И вот я во сне, в общем, брат умер, осталась я на квартире в Камешково Владимирской области. Ночью пришёл будто бы брат, дверь открыл, одеяло с меня снял и сказал: «Вставай сено ворошить». Ну что, я в открытую дверь прошла, три двери прошла, три двери прошла я. Но не слышали, что я встала. Только в лес, линию прошла, лес уже крупный-крупный пошёл. И я тут уж — как, не знаю, Аллах, видимо, помог, Бог помог — вспомнила, куда я иду, ведь у меня брат умер. Это не он... передо мной евонная вся фигура <...> [А как вы думаете, что же это такое было? Кто приходил?] Чёрт. Конечно, чёрт <...> *Пери* называется <...> Когда пришла, стучала-стучала. Стучала-стучала. Закрыто. Меня спрашивают: «Где ты была?» Вот так да так. Вышли посмотрели, и коровы там. Коровы вот тут, телёнок вот тут, всё обрисовала, что я иду и смотрю всё. Но действительно всё. И скорее меня домой отправили из Камешково. Но, конечно, мать потом долго молитвы читала [ФС].

Другая информантка [ТИР] считала явлением *пери* видение отсутствующего мужа. Как видно, *пери* является под видом умершего или отсутствующего родственника с целью погубить человека. Спасти от *пери* можно, произнеся: «Бисмилляхи Рахмани Рахим» (Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного). О том, что *пери* боятся

«бисмилли», упоминает в статье о мифологии казанских татар еще К. Насыров [6. С. 256]. Другим оберегом от *пери* у мишарей считалась душица (*мэтрушкэ*) — ее вешают к дверям, чтобы *пери* не могли войти в дом.

Нам удалось записать целый ряд эсхатологических текстов. Образность индивидуальной эсхатологии полностью основана на исламских источниках:

[Когда человек умирает:] И вот приходят фериштеляр³. С одной стороны приходят и с другой стороны два ангела приходят. <...> Нельзя прожить жизни, не грешив. <...> Но если ты раскаялся потом, понял, что это делать нельзя, и вот один фериште скажет: «Давай мы немножко будем милосердны к этому человеку». Другой скажет: «Да нет, сколько он натворил там делов, сколько натворил». — «Да нет, он же раскаялся при жизни». И они, значит, его поднимут, посадят на эту, ляхет⁴ называется, и вот откроют лицо, и вот перед ними, значит, лик. И вот лицо, мама говорили, и в Коране написано, я перевод читала. <...> Лик Аллаха покажут хорошему человеку. Вот эти фериште. А вот если там весь в грехах, значит, там страшный, это называется миркуль-макал⁵. С большими глазами, и сразу издеваться начнёт. С одной стороны дадут они по рёбрам, рёбра у человека выйдут, с другой стороны в эту сторону... [ТИР].

Здесь речь идет о «наказании в могиле», которое происходит до всеобщего воскресения. Согласно исламской эсхатологии, явившиеся умершему ангелы Мункар и Накир «праведников оставляют в покое вплоть до конца света, а грешников бьют по лицам и спинам до дня воскресения» [1. С. 87]. Упоминание о видении праведниками лика Аллаха, по-видимому, основано на следующем хадисе: «Он [праведник] — тот, для кого приходит в движение трон Милостивого, для кого открываются врата небес и на кого взирают 70 тысяч ангелов. Она [могила] сжимается и расширяется, создавая простор вокруг праведника» [1. С. 88].

Если говорить о коллективной эсхатологии галичских татар, традиционные русские мотивы (железные птицы и мир, опутанный проволокой) приобретают специфические черты:

Ты говорила [ФС] как-то, когда железки полетят, ещё чего-то. Когда железки полетят? Про самолёты, когда железо вверху летать будет [ГИ].

Здесь вместо «железных птиц» мы видим летающее железо. Этот образ

является примером описания «последних времен» как перевернутого мира: тяжелое железо летает по воздуху. Опутавшие мир сети наши информанты называют не проволокой или паутиной, а веревками:

И потом, говорит, придёт время, что вот все небо будет покрыто такими как, нельзя трогать, такими как... верёвками. Это не верёвки, это провода [ФС].

Конец «последних времен» мыслится как время вселенских катастроф, уничтожающих большую часть человечества:

В Коране написано. Что мы обязательно, вот такое она [мать] рассказывала, будет Судный день. Вот похож сейчас, посмотрите, какие цунами. Вот будет, говорит, небо с землёй встретится, они обнимутся, и будет непонятно что <...> Все умрут, и жизнь кончится на Земле, когда все вот ураганы будут, останутся единицы, где-то какой-то один процент людей, и заново опять начнётся эра другая. И вот такой этап вроде уже был, повторен уже, вот это мы на втором этапе [ТИР].

Этот рассказ фактически воспроизводит классические черты архаичных эсхатологических мифов. Конец мира мыслится как редукция оппозиции неба и земли, которые соединяются, возвращая мир в состояние первозданного хаоса. Однако часть людей спасется, и человечество вновь вернется к нормальному состоянию, причем, как указывает информантка, подобные катастрофы случаются периодически.

Специфически мусульманские мотивы встречаются в описании «последних времен» довольно редко. Например, к предсказаниям Сунны («Судный час не наступит до тех пор, пока не наступит беспутство, непристойности, разрывы родственных связей и неуважение к соседям» [3. С. 53]) восходит следующий мотив:

Когда друг друга не будут знать. <...> Ну родственных отношений не будет. Каждый сам по себе [ГИ].

Большое беспокойство у наших информантов вызывает тенденция к ассимиляции татарской молодежи. В отличие от 1930—1960-х гг., когда межнациональные браки не были приняты, сейчас многие молодые татары заключают браки с русскими. Общение в смешанных семьях происходит на русском языке, в результате дети не воспринимают татарской язык и, сле-

довательно, татарскую культуру. По сообщению Т.И. Рамазановой, в присутствии русского зятя или русской невестки члены семьи предпочитают общаться между собой по-русски, чтобы не обидеть своих родственников. Другим фактором, способствующим ассимиляции галичских татар, является отъезд значительной части татарской молодежи в другие регионы России. По словам Т.И. Рамазановой, сейчас в Галиче проживает около 30 татарских семей, что сильно уступает численности татарского населения города в советское время. Именно по этой причине многие традиции татарской общины, описанные в этой статье, уже ушли в прошлое.

Примечания

¹ Утренняя трапеза в Рамазан.

² Девушку хитростью заманивали в дом и запирали вместе с парнем, чтобы они оказались наедине (в нарушение шариатского запрета). Считалось, что после этого она должна согласиться стать его женой [5. С. 108]. Нам рассказывали о похожем обычае, когда парень должен был прилюдно схватить девушку за руки, что также обязывало ее выйти за него замуж.

³ *Фэриштэ*, мн. ч. *фэриштэлэр* — ангел.

⁴ *Лэхет* — могила, ниша в могиле.

⁵ Смысл слова неясен.

Литература

1. *Арзуманян А.Л.* Вопросы эсхатологии в мусульманской литературе. М., 2003.
2. *Ахмаров Г.Н.* Свадебные обряды казанских татар. Казань, 1907.
3. *Кулиев Э.* Пророчества о приближении конца света согласно Корану и Сунне. М., 2002.
4. *Меннибаев М.Х.* Ломаты // Самиздат: Электрон. ресурс (http://samlib.ru/m/mennibaew_m_h/loomaty.shtml).
5. *Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. Казань, 2008.
6. *Насыров К.* Поверья и приметы казанских татар // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1880. С. 241—270.

Список информантов

- ТИР — Такия Исмаиловна Рамазанова, 1940 г.р., урож. с. Ломаты.
 ИСР — Ислам Сафиуллинович Рамазанов, 1935 г.р., урож. с. Ломаты.
 ФС — Факия Сулеймановна, ок. 80 лет, урож. с. Ломаты.
 ГИ — Газима Исламовна, ок. 50 лет.

Г.Р. ХУСАИНОВА

ФОЛЬКЛОР ЧЕЛЯБИНСКИХ БАШКИР В СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ

Начало собирания фольклора челябинских башкир связано с именем Барья Альмухаметова; его записи 1929 г. хранятся в Научном архиве Уфимского научного центра РАН.

Исследование фольклорной традиции челябинских башкир было продолжено в 1960-е гг., когда под руководством А.Н. Киреева с участием С.А. Галина, Н.Д. Шункарова, М.М. Сагитова, Ф.А. Надршиной состоялся ряд экспедиций с целью сбора фольклора башкир, живущих за пределами Башкирской АССР, в частности в Челябинскую область — в 1960 и 1962 гг. Материалы экспедиций также хранятся в Научном архиве УНЦ РАН. Исследования фольклора башкир, проживающих вне Башкортостана, проводятся и сейчас. В последние годы башкортостанские фольклористы (в том числе Р.А. Султангареева, Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина) выезжали в экспедиции в различные области России, в том числе

в Челябинскую (2009 г.). Некоторые материалы экспедиции опубликованы¹.

Фольклор челябинских башкир во второй половине XX в. также собирали Д.Ж. Валеев и Н.М. Сиражитдинова². Большой материал записан этномузыковедом Л.К. Сальмановой в Аргаяшском районе Челябинской области в 1976—1990 гг.³ Позже фольклору челябинских башкир посвятили свои статьи Ф.А. Надршина, Ф.Ф. Гайсина, Г.В. Юлдыбаева⁴. Многие тексты опубликованы в своде «Башкирское народное творчество» на башкирском и русском языках.

В данной публикации представлены полевые записи автора 2009 г.

По наблюдению Н.М. Сиражитдиновой, «челябинские башкиры не утратили еще своего языка, его диалектных особенностей, своих песен, культуры и мироощущения»⁵. Действительно, в Сосновском районе Челябинской области башкиры говорят на аргаяшском говоре, в Кунашакском районе — на сальютском говоре. Шайтана (дьявола)

челябинские башкиры называют *мәлғүм*; подарки, раздаваемые на свадьбе, аргаяшские башкиры называют *күрис*, а кунашакские — *күрнис*. Однако на башкирском языке говорят в основном представители старшего поколения.

По нашим материалам, у челябинских башкир в основном бытуют общечелябинские **поверья**: шайтан может подменить новорожденного; *өй эйәһе* («хозяин дома», аналог домового) подает голос, если нужно разбудить человека; если у кого-то в семье умирают дети, то следующим дают имя со словом *тимер* 'железо' (Тимербулат, Тимербикә); кто застрелит лебедя, тот будет несчастлив.

Были записаны сведения по **лечебной магии**. Как и в общечелябинской традиции, от сглаза ребенка мажут влагой, собранной с запотевшего окна, умывают водой, которой до этого мыли посуду.

При сильном испуге человека лечат приемом *һанылдаттыу* (похлопывание) и произносят *һамак* (заговор). Приведем несколько текстов:

Һап, һап, һабынды,
Йөрәген низән кабынды?
Өркә, төш, күркә, төш,
Йөрәген, урынына төш!

Һапкорт, һапкорт,
Кайзан керзең, шунан сык.

Хоп, хоп, хоп.
Отчего твое сердце зажглось?
Страх, спустись, индюк, спустись,
Сердце твое, на место спустись.

Хоп, хоп,
Откуда вошел, оттуда выйди.

В **свадебном обряде** наряду с элементами, общими для башкирской традиции в целом (при сватовстве говорят: «Һеззә, нәмә, ыласын (?) бар, беззә карлуғас бар» (У вас сокол, у нас ласточка); идя сватать, сват подворачивает одну штанину до колен, и др.), отмечены и элементы, редко встречающиеся в других регионах. Так, при уходе из дома родителей в дом мужа невеста хватается руками за верхний косяк двери и не отпускает руки, пока близкие не пообещают дать ей скотину (обычно барана). Примечателен обычай *езнәй менән балдыз ярышы* (соперничество мужчины со свояченицей со дня свадьбы до конца жизни): при каждом удобном случае они стараются насолить друг другу. Так, нами был записан рассказ, как свояченица умудрилась пришить к матрацу кальсоны мужа своей сестры до колен, когда тот спал.

Довольно хорошо сохранились **колыбельные**:

Әлли-бәлли бәпкәсе,
Кайза аның әнкәсе?
[Базарға киткән әнкәсе].
Базарза сәсә күмәс эзләгән,
Сәсә күмәс тапмаған,
Күтенә сыбык килтергән.

Әлли-бәлли бәпкәһе,
Һыуға киткән әңкәһе.
Һыузан килһә әңкәһе,
Йылап яткан бәпкәһе.

Алли-балли, птенчик,
Где его мать?
Мать его пошла на базар.
На базаре она искала пресную булку.
Булку она не нашла.
По заднице бить прутик принесла.

Алли-балли, птенчик,
За водой пошла его мама.
К возвращению своей мамы
Плакал лежал ее птенчик.

Заклички дождя:

Ямғырым, яу, яу,
Кояшым бак, бак.
Майлы таба бирермен,
Майлы коймак бирермен.

Дождик мой, лей, лей,
Солнышко мое, выгляни,
Смазанную маслом сковородку дам,
Блины с маслом дам.

Заговоры (приводимый далее текст читают в бане, когда моют ребенка; на каждый взмах веника произносят один слог):

Мунса ташы — бүрәнә башы. Олоно оло тиң, кесене кесе тиң,	Камень бани — голова бревна, Старшего старшим признай, Младшего младшим признай.
Апайзы апай тиң, ағайзы ағай тиң. Бәхетле — тәүфиклы бул, Атаңа иш бул, инәнә иш бул.	Сестру сестрой называй, брата — братом. Будь счастлив, будь прилежен, Отцу помощником будь и маме.

Свадебные причитания (*сеңләү*), которые исполнялись перед проходами невесты в дом мужа):

Эй таштирмән, таштирмән, Мин бырғаһам да ватылмай. Атакайым каты күңелде — Мин йылаһам да йыламай.	Ой, каменная мельница, Я кидаю — не бьется. У отца моего жесткая душа — Я плачу, он — нет.
Ай буйғайын, буйғайын, Буйғайынға нисек буйзайың? Кәйнә лә хален мин белмәйем — Кәйнәгә нисек ярайым.	Ой, береза, ой, береза, Ты высокая, не достану. Я не знаю состояния свекрови — Как мне свекрови угодить?

Информанты по сей день хорошо помнят редкие теперь протяжные **песни**. Активно бытуют короткие песни (такмаки). Мы также записали сведения о **календарных обрядах** челябинских башкир: как и все башкиры, они празднуют *Карға буткаһы* (*Воронья каша* — день встречи весны, отмечаемый, когда прилетают грачи; птиц кормят остатками каши, чтобы год был благополучным и урожайным; в местной традиции к празднику готовят не кашу, а *дүмәлә* — блюдо из сметаны с мукой); *Габантуй* (*Сабантуй*); *Каз өмәһе* (Гусиный праздник, «помочи». Днем женщины — родственницы, подруги, соседки — собираются в доме, где режут гусей, вместе обрабатывают тушки. Вечером вместе с мужьями собираются у хозяйки, которая угощает их супом из гусятины, а провожая домой, дает каждой участнице *өлөш* (гостинец) — гусиное мясо, гусиные головы и лапки). Из мусульманских праздников популярен *Курбан байрамы* (*Курбан-байрам*).

Остановлюсь подробно на **сказочной** традиции. В д. Чишма Сосновского района мне удалось познакомиться с Захирой Калимулловной Хакимовой, 1936 г.р. Я записала от нее былички, колыбельную, заговор, произносимый в бане во время купания младенца, топонимическое предание («А где только ни копать, всюду вода выходит. Местность такая. Поэтому и деревню назвали Чишма [Родник]»), а также (что было для меня неожиданностью) — сказки, которые Захира Калимулловна усвоила от отца-сказочника.

Первая сказка — о трех дочерях богача, похищенных драконом (информантка называет его *йылмауыз*, тогда как обычно этот персонаж именуется *ялмауыз*). В тексте совмещаются три

мотива волшебного-героического (АТУ 532 «Незнайко») и богатырских сказок (АТУ 300 «Победитель змея»; АТУ 301В «Три подземных царства»): 1) похищение трех сестер драконом; 2) освобождение девушек батыром; 3) выход из подземелья с помощью птицы Самригуш. Сказка начинается с традиционного зачина: «Борон-борон заманда, кәзә команда...» (В давнее-давнее время, когда коза была командой...⁶).

В сказках разных народов одним из свойств чудовища, похищающего девушек, является многоголовость; в данном же случае он описывается как обладающий тремя (пятью, семью) ртами. В известных вариантах сказки батыр отрубает голову противника и прячет ее как доказательство своей победы; в записанном нами варианте он просто убивает дракона, а детали опускаются. Интересна следующая деталь: в башкирских сказках герой выбирается из подземного мира с помощью птицы Самригуш, наша же рассказчица назвала ее Карагуш (черная птица), прокомментировав, что «по-современному это самолет». Как и в известных вариантах, птица съедает бочку мяса и выпивает бочку воды, однако мотива нехватки мяса в этой сказке нет.

Отмечу, что рассказчица при исполнении сказки часто использует заимствования из русского языка типа *давай, тоже, свободный, согласна булып* 'согласилась', *освободить итә* 'освобождает', *ранить итә* 'ранит', *лечить итә* 'лечит'.

Вторая сказка относится к типу «Девушка у разбойников» в контаминации с сюжетом «Сестра входит в сговор с врагом брата». Сказки о разбойниках широко распространены в репертуаре башкир. Например, опубликованы такие сказки, как «Хатира» (АТУ 676 «Два брата и сорок разбойников»), «Разбойники-бесы» (АТУ 956А «Человек у разбойников»), «Девушка и сорок разбойников» (АТУ 956В «Девушка у разбойников»)⁷. Записанный нами вариант отличается

своеобразным началом, характерным для сюжетного типа АА 709 «Обиженная отцом дочь» (отец велит сыну убить новорожденную сестру; герой не убивает сестру; они попадают к разбойникам, количество которых варьирует: 5, 7, 40, 42; в этой сказке сначала речь идет о 7 разбойниках, затем о 40). Если в опубликованных сказках воров убивает сестра, то в данном варианте это делает брат. С одним из них, оставшимся в живых, девушка начинает жить тайком от брата, от которого впоследствии пытается избавиться, посылая его за мукой, за живой водой и за чем-то еще (ср. АТУ 315 «Звериное молоко»); информантка не вспомнила за чем, но принцип троекратности не нарушила. Сказка была завершена традиционной концовкой: «Әкиәтем ары китте, үзем бире калдым» (Сказка дальше пошла, я здесь осталась).

Еще одна сказка «Мальчик-мальш» (Бәләс малай), сюжет АТ 700 «Мальчик с пальчик», была записана нами в д. Старый Махмут Кунашакского района от Сауи Каюмовны Ахмедьяновой, 1955 г.р. Информантка услышала эту сказку в детстве от бабушек. Опубликованы три башкирских варианта этой сказки⁸. По всей видимости, данный довольно интересный вариант сказки активно бытовал в регионе. Рассказчица не использовала традиционные зачин и концовку; в отличие от З.К. Хакимовой, она употребляла меньше заимствований из русского языка (например, *ишишу* 'еще', *населә* 'насилу'), несмотря на то что была моложе ее.

Три описанные выше сказки приводятся далее в подстрочном переводе на русский язык.

Богач, его дочери и драконы

В давнее-давнее время, когда коза была командой (так обычно начинают сказку), был, говорят, один бай [богач]. У него было три дочери. Раз у бая было три дочери, он своих дочерей крепко оберегал. (Видимо собирался замуж выдавать,

поскольку был богатым.) Однажды у него пропала старшая дочь. Старшая дочь пропала, нет, не может найти. «Только найдите ее, половину состояния отдам», — говорит он. Бай так говорит. Очень скоро у него пропадает и вторая дочь. Когда пропадает вторая дочь, бай также продолжает их искать. Ищут. Не могут найти. Затем третья пропадает. У бая был братишка. Он говорит: «Давай я найду. Я найду». Бай дает ему коня, дает много денег. «Давай найди и привези», — говорит. Как-то он обнаруживает колодец. Привязывает своего коня, сам спускается в колодец. Спускается в колодец и идет по дороге. Идет-идет. Одна избушка стоит. Он заходит в дом, а там девушка сидит, старшая дочь бая. Она говорит: «Ой, братишка, зачем пришел? Тебя чудовище [дракон] с тремя ртами проглотит». Этот отвечает: «Да не боюсь я его. Я пришел тебя защищать. К твоему отцу тебя повезу». Девушка соглашается и прячет его. Возвращается змей с тремя ртами. Эту девушку похитил змей, оказывается.

Начинается схватка. Парень разрубает змея и освобождает девушку.

«Где твоя сестренка?» — «Недалеко отсюда».

Теперь он едет к ней. Приезжает, а там уже змей с пятью ртами. Этот змей тоже похитил девушку. Потом этот подкарауливает и убивает змея тоже. Ладно, убивают. Теперь и эта [вторая дочь] свободна. Может уже повезти их к отцу. Теперь к третьей девушке едут. К третьей приезжают, а там уже с семью ртами [чудовище]. С семью головами уже змей. Затем этого собрались все вместе убивать, тут он поранил руку парню. Всё равно его [змея] не оставляют, убивают. Затем парня третья девушка долго лечит, держит у себя. Теперь им на землю, на землю выйти надо всем троим. Они собираются и идут. Им встречается старик: «Ты, сынок, поймай птицу, готовь бочку мяса. Одну бочку воды приготовь. Потом вас поднимет на землю черная птица на себе». (Я думаю, по-современному это самолет [смеется]. Ведь сказка есть сказка.) В общем, он [парень] всё как надо делает. Парень выздоравливает. Подстреливает птиц и готовит бочку мяса, бочку воды. И вот прилетает одна птица. Девушки, парень садятся [на нее]. Птица говорит: «Если я посмотрю направо, мясо давайте, налево посмотрю — воды дай». Он так и сделал. Они летели на птице и выбрались из колодца на землю. Ну, привез он детей, девушек и вручил их отцу.

[Кто рассказал вам эту сказку?] Отец рассказал. [В ваше время был обычай ходить сказки слушать?] Ходили. К моему отцу много людей приходили. Дети сказки слушать приходили. Клуба не было. Ничего нет. При слепой лампе [керосиновой] мы сидели. [Кто приходил сказку слушать, с собой что-нибудь приносил? Дрова, хлеб, картошку?] Нет. Мама училась по-старому. Когда ходила учиться, приносила туда дрова. «...» Папа расска-

зывал сказки вечером, перед сном. Сказок у него было много. Еще одну знаю я.

Брат и сестра

Тоже так же вот один хозяин был. Совсем сына [т.е. сыновей] не рожала, это, жена его. Четыре дочери. Девочек по его поручению слуги убивали. Не разрешал рожать девочек. Однажды сын на свет появился у него. Когда он появился на свет, подрост, отец ему говорит: «Вот если твоя мать родит девочку, убей ее. Я уезжаю далеко (куда-то), на охоту еду». (Куда он едет, этого я не знаю.) Потом этот мальчик у матери спрашивает: «Мама, кого ты родила?» — «Дочку», — говорит. Мать говорит ему: «Сынок, я и тебя люблю, и ее люблю. Пусть живет. Давай отдадим ее какой-нибудь бабушке на воспитание». (Разве тайное не становится известно? Известно стало.)

Когда отец мальчика вернулся, рассердился на сына. «Ты почему, девочка родилась, не приказал убить?»

Мальчик с девочкой убегают. Уходят куда-то. Мальчик с девочкой, со своей сестренкой. Идут-идут и в одну заимку попадают. Дом один стоит. Домой заходят, а там громко заржали кони, семь лошадей стояли. «Эти семь коней, — семь воров говорят, — ворованные». Семь воров говорили. Их кони были. Потом этот мальчик сказал: «Я зайду, а ты молчи, стой». Он зашел. Как только он зашел, на него напали. Но он был сильный. Батыр. Когда он всех убил, один остался, у которого он только ногу отрубил. Во дворе у него колодец был. Он бросил всех покойников в колодец. Брат его был на охоте. Кушать ведь надо. Девушка остается дома одна. Поет. Ее слышит тот вор, у кого одна нога отрублена. Он просит девушку выпустить его. Говорит, что у него есть лекарство, что он выздоровеет. Предлагает вместе жить. Девушка жалеет его и освобождает. Вор был красивый парень. Они начинают вместе жить.

Парню-вору надо было как-то избавиться от брата девушки. Девушка жалеет брата. Вор настаивает на том, чтобы убить брата. Девушка спрашивает как. Вор предлагает послать брата за мукой с ветряной мельницы. Оттуда никто не возвращался. Брат девушки вернулся с мукой. Отдал муку сестре и сказал: «Положи куда-нибудь или испеки что-нибудь». Не получилось. Теперь в одном месте было лекарство, исцеляющее человека. Тех мертвых сорок воров нужно же оживить. Пока дойдешь до этого лекарства, с неба камни падают, и обратно идешь — камни с неба падают. Несмотря на это, брат девушки пошел за лекарством, оживляющим человека. По пути встретил одну старуху. Она дала ему клубок и велела идти за ним. Он шел, с неба падали камни. Он всё равно добрался до места. Это был родник. Он взял бутылку воды. Возвращаясь, зашел к той старухе и вернул ей клубок. Ладно. Он снова справился. Не умер. Как же его убить?.. Не помню. Его снова куда-то отправляют. Он

снова приходит к той старухе. А у старухи была дочь. Старуха сватает ее за него. У девушки было сорок служанок. Старуха предупреждает парня, чтобы он на них не смотрел, иначе окаменеет. Велит смотреть всё время на ухо коня. Он так и делает. Девушка ему говорит: «Ты теперь мой. Тебе не надо возвращаться домой. Тебя убьют, если ты там появишься».

Он всё равно возвращается домой. На него нападают и полуживого выкидывают. Невеста по зеркалу узнает, что ее жених попал в беду, еле живой. Девушка берет с собой воду, какое-то лекарство и исцеляет своего суженого. Парень понял, что сестра его предала. Он убил того вора. Потом с невестой и сорока ее служанками вернулся в дом отца. А отец искал своих детей. Через гонцов он просит отца построить сорок домов. Чтобы девушки отдельно жили. Он хотел их замуж выдать. Когда он с отцом совещается, рассказывает, что он пережил. Признается, что его оживила жена.

Здесь сказка дальше ушла, а я здесь осталась. «...»

Папа рассказывал. Папа очень много сказок рассказывал. Я некоторые только помню. Он очень интересные сказки рассказывал.

Мальчик-мальш

Были дед да баба. У них не было детей. Когда баба резала лапшу, отрезала себе палец. Маленький палец. Завернула палец в тряпку и убрала в укромное место. Ночью, когда спали, услышали детский голос. Он говорил: «Папа, мама». Встали, посмотрели, а там палец превратился в мальчика и прыгнул на пол. Дед с бабой так обрадовались. «На старости лет нам помощником, опорой будет. За нами ухаживать будет». Мальчик был шустрый, умный. Когда подрост, он с отцом на работу начал ходить. Мать дома остается, хлеб печет. Однажды мальчик с отцом в поле работали, лошадь у них плохонькая была, еле тащилась, спотыкаясь на каждом шагу. Mimo богат на хорошем коне проезжал. Остановился. А маленький мальчик сидит в ухе лошади и поет, разговаривает. Богач дар речи потерял. «Как, — говорит, — у тебя лошадь сама пашет поле да еще разговаривает?» Дед не растерялся: «Да», — говорит. У богача глаза загорелись. «Продай мне свою лошадь, — говорит. — Поменяемся. Ты мне свою лошадь отдай, а я тебе своего коня дам, еще дополнительно деньги дам». Мальчик шепчет отцу: «Продай, не плачь. Молча поменяй». Дед на хорошем коне отправляется домой. Он и свою лошадь, и сына оставляет богачу. А богач, в свою очередь, помогая лошади, толкает телегу, так добираться домой. Потом (о, приключений мальчика будет много), когда приехали в дом богача, он прячется в сене. Утром богач выходит во двор, а там овца: «Зарежь меня», — кричит. Богач режет ее. Потом мальчик идет к коровам, корова вместе с сеном проглатывает мальчика. Мальчик

из живота коровы кричит: «Зарежь меня». Богач и корову режет.

Мальчик пробирается в комнату дочерей богача. Утром девушки обнаруживают мальчика и начинают меж собой ругаться — мол: «Твой ребенок, не мой ребенок».

Ночью меняет местами обувь сыновей богача, чтобы их рассорить. Много всего творит он в этом доме. Вверх дном переворачивает дом богача. Потом отправляется домой к родителям. Дед коня хорошего заимел, сын вернулся живой-здоровый. Дед с бабой радуются, счастливо живут.

[У кого переняли сказку? Или читали где?] Когда я маленькая была, бабушки рассказывали. Долго-долго рассказывали. Длинная-длинная была она.

Примечания

¹ Фольклор челябинских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2012.

² См.: *Валиев Д.Ж.* Аргаяш башкорттарының рухи мирасы: халык йырлары, мифтар, легендалар... Өфө, 1996; *Сиражитдинова Н.М.* Песенное творчество челябинских башкир: жанровое своеобразие и поэтические особенности: Дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2008.

³ Частично включен в книгу: Башкирские народные протяжные песни / Сост., автор вступит. ст., коммент., указатели Л.К. Сальманова. Уфа, 2007.

⁴ *Назеришина Ф.А.* Ир күнеле — иркенлек (Силәбе яктары халык ижады ынйыларынан) // Агизел. 1999. № 5. 170—177-се б.; *Гайсина Ф.Ф.* Аргаяш ере — рухи мирас сығанағы // Ватандаш. 2010. № 2. 180—185-се б.; *Юлдыбаева Г.В.* Силәбе өлкәһе башкорттары халык ижадының бөгөнгө торошо (экспедиция һеземталәре буйынса) // Этногенез. История. Культура. I Юсуповские чтения: Материалы Междунар. науч. конф. Уфа, 2011. С. 341—344.

⁵ *Сиражитдинова Н.* Этническая история челябинских башкир. Исторический экскурс на основе фольклорных материалов. Lambert Academic Publishing, 2011. С. 71.

⁶ Редуцированный сказочный зачин «Было это в давние-давние времена, когда еще коза командиром была, утка в урядниках ходила, индюк — десятником, сорока — солдатом, петух — офицером, а журавли генералами были».

⁷ Башкирское народное творчество. Т. 5: Бытовые сказки / Сост. А.М. Сулейманов; Вступит. ст. и коммент. Л.Г. Барага и А.М. Сулейманова. Уфа, 1990. № 103—105.

⁸ Башкирское народное творчество. Т. 4: Волшебные сказки. Сказки о животных / Сост. Н.Т. Зарипов; Вступит. ст. и коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа, 1989. № 64.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и РБ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта № 14-14-02006 «Поэтика и стиль башкирских волшебных сказок»

«НАРОДНАЯ БИБЛИЯ» ЗАУРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Собирание фольклора старообрядцев Южного Зауралья — одно из направлений экспедиционной деятельности Курганского государственного университета. Кафедрой истории литературы и фольклора собран материал в конфессионально однородных и смешанных населенных пунктах региона. Пятнадцать коллекций содержат первичный аутентичный материал по фольклору, этнографии, верованиям старообрядцев (*двоедан*), отражающий их этические и исторические представления.

Одним из значимых разделов вербального фольклора зауральских старообрядцев являются пересказы популярных сюжетов из Священного Писания, так называемая народная Библия — легенды на ново- и ветхозаветные сюжеты как сами по себе, так и в сопровождении комментария. Большинство их имеет письменные аналогии, как канонические, так и апокрифические. При этом они являют собой примеры довольно свободной интерпретации известных традиций, преломленные сквозь призму традиционного или мифологизированного сознания.

Старообрядцы обращаются к Священному Писанию в разнообразных ситуациях для объяснения тех или иных явлений, принятия важных решений, подтверждения собственных суждений и т.д. При этом образуются вторичные тексты (метатексты), в которых используются рассказчиками риторические приемы, выбор сюжетов, ключевых слов, акцентирование внимания на тех или иных событиях не только характеризуют самих информантов, но и отражают ментальные особенности всего сообщества.

Можно выделить два типа источников, на основе которых создаются современные зауральские нарративы народной Библии. Первый — традиционные устойчивые сюжеты, которые фиксировались еще собирателями XIX — начала XX в., почерпнутые из Библии, житий святых, Миней, различных апокрифов, рукописных повестей, духовных стихов, лубочных картинок. Другой тип источников уже современный и отличается огромным разнообразием. Импульсом для живого народного творчества могут стать теле- и радиопередачи «о божественном», проповеди священников, газетные и журнальные статьи, иллюстрации в учебниках и т.д. Кроме того, в «божественном» ключе могут интерпретироваться и истории

из светской литературы и услышанные от односельчан, знакомых или соседей обычные житейские ситуации.

Соотношение между письменным и устным текстом может быть различным. Как правило, это зависит от личности рассказчика. Наибольшая степень близости к тексту-оригиналу характерна для нарративов, записанных от наставников, уставщиков или рядовых членов общины, хорошо знакомых со Священным Писанием. Образная система устойчива благодаря книжной традиции, однако способы межпоколенной трансляции текстов, как показывают наблюдения, во многом опираются на развитую устную культуру. Нередко рассказчики лишь опосредованно ссылаются на письменные источники. Их знакомство с текстами происходило не путем самостоятельного изучения (чтения), а в процессе коммуникации. Информация могла быть получена много лет назад, в детстве, от старших родственников: «Нам дед книгу такую читал, там много интересного пишут, да нету теперь книг тех», «Нам старики рассказывали, у них книги такие были, специальные» и т.д.

Герменевтические тексты — тексты-толкования Священного Писания для зауральских двоедан служат своеобразным переводом важнейших основ верования с книжного языка на язык крестьянских народных представлений. Включение книжных текстов в сферу актуальных верований (этиологические легенды) и использование известного приема, позволяющего объяснять события прошлого с помощью или на примере событий настоящего, способствуют адаптации коллективного религиозного опыта в повседневности.

Сотворение мира

Ничего не было сначала. Всё Дух Святой сотворил. Сотворил небо и землю, отличил воду, разделил её. А потом людей, Адама и Еву. Из земли Адама сотворил и вдунул в него душу. А потом он уснул, и он из его ребро достал и Еву сотворил. И вот стали жить. Сотворил сад, рай и какой-то плод там был. Яблоко. И он им запретил: «Вот это вы не ешьте, это зло». А бес притворился змеем или как, забыла. Или человеком. Змей там был. «Съешь яблоко». Она сначала отказывалась. А потом съела. Съела она этот плод, и у неё глаза открылись, и видеть стала саму себя голую, стала закрываться. Сама съела и Адама накормила. И потом Бог их проклял и на землю отправил:

«Будете своим трудом зарабатывать, будете детей рожать в болезни» [1].

У Бога был брат, оне не болно ладили друг с другом. Господь-от сотворил небо. А этот брат ещё выше взлетел и ещё небо сотворил. Господь ещё выше взлетел и ещё небо сотворил. Потом сдвинул этого брата, и тот глубоко в землю ушел. И уходит, уходит, уходит, и вспомнил, и молитву сотворил. Иисусову. И остановился. А Бог-от ему сказал: «Живые люди мои будут, а мертвые — твои». Хоть грешники, хоть не грешники, все были у беса. Сейчас, кто молится, сразу идет к Богу, кто грешный — в ад [11].

Хворь от сатаны

Сатана раньше тоже Богом был. Но свергнут из рая за гордость. В нечистое место где упал (в болото), там всякая гадость завелась. Может упасть и на чистое место, к примеру на ягодку. С виду она будет красивая, а плохая. Съест человек её, и от этого болезнь приключается [6].

О потопе

Мама рассказывала про Ноев потоп. Люди начали грешить, перестали верить в Бога. Бог бился-бился с имя, а оне пуше. Пили шибко, как сейчас. Бог предупредил, что наслёт потоп. А люди что? Как пили, матерились, курили, не верили, не почитали родителей, так и продолжали... И вот наступил потоп... [10].

Ной кто? Потоп-от был. Он ковчег сделал. Бог подсказал. Сам построил, сыновей, дочерей взял, врана (это ворон значит), голубицу, кошку, собаку и всех, кого нужно. Много кого взял. Пошла вода. Знашь, как она идет? Видала по телевизору? Ну вот. Таскало его по воде с шумом. Потом вода скрылась. Он вышел. «Вышел Ной, вышел Ной», — пел старичок Журавлёв. За что потоп, Бог его знает. Он ничего не говорил — Савастьян Иванович. А я сама не знаю. Раньше пресекали всё это. Мы уж все советски... [12].

Ной — это когда потоп был. Он взял с собой, чтобы мир не погиб, всё. Всё: птиц, своих ребят, жену, живность. Это чтобы не погибло всё. Вот он в ковчеге-то спасся. На Арат-горе ковчег стал. Евгеньюшка Назарьевна верила, говорила, что потоп был и погибнем. Она училась у старца. Он жил в Невьянских кельях [7].

Бог говорил людям: «Опомнитесь, перестаньте грешить, работайте, молитесь». А людям что? Веселились, не трудились. Один праведник был, Ной. Он внял Богу. Семью тоже держал в строгости.

Люди Бога не слушались. Тогда Бог решил их смыть с лица земли, чтобы они её грехами не поганили. А Ноя предупредил: ты, мол, готовься, строй ковчег. Тебе задание будет. Ной с сынами начал строить, долго строил, но сделал. Как только ковчег построили, Бог велел Ною-

праведнику взять на ковчег всех животных и птиц по паре. Ковчег большой был. Всех погрузили. И Ной усыпил всех. Сторожом на ковчеге Ной поместил собаку, чтобы, значит, никто самозвано не проник.

Сидит собака. А она была, как мы с вами, без шерсти, голенькая вся. Ветер, град, дождь, собаке холодно, а со службы не уйдёшь. Волны выше дома, страшно. И вот подходит к собаке-сторожу дьявол: «Пусти, — говорит, — меня на ковчег». Собака не пускает. Тогда дьявол напустил ишшо больше холоду: дождь, град, ветер. Собака совсем замерзла. Когда собака съжилась от холода, дьявол подполз к ней, стал обещать теплую шубу. Но собака опять не пустила. Дьявол подбавил дождя и граду, а сам оборотился в мышь. И давай сбивать собаку: «Пусти, собака. Много ли места займу, мышь-то? А тебе дам шубу». И опеть ишшо больше поддал снегу, граду и ветру.

Тут собака не стерпела, пустила мышку-дьявола. Дьявол юркнул в ковчег и начал грызть корабль. Грыз, грыз, грыз, прогрыз всё-таки. В дырку потекла вода, ковчег осел. Беда, потонуть ведь может. Тогда кошка кинулась на мышь и съела её. Уж здесь же была. Хоть вода была холодная, он всё ж-таки заткнул своим хвостом дыру. Увидел это Бог и повелел: «Пусть к собаке прирастёт шуба, но пусть она всегда живет во дворе. И в дождь, и в град, и в снег, и в ветер. Кошка пусть живёт в доме, в избе — рядом с человеком». Ужа Бог отметил зёздочкой на лбу, чтобы от других гадов отличить. Ему было велено жить недалеко от человека, у воды. А человек должен оставлять ему молоко [5].

Вот как Всемирный потоп был. Сорок дён ковчег по волнам в темени носило. Ной посылал голубицу поискать землю. Вернулась она ни с чем. Потом опять послал через сколько-то дней Ной голубицу. Опять ни с чем вернулась. В третий день принесла в клюве ветку. Ной понял, что где-то скоро земля. Голубица отдохнула и полетела. Ковчег начал двигаться за ней. Напали на землю. Ноевы дети начали распложаться. Так пошли люди. Птицы, звери тоже расплодились. Теперь люди грешат. А надо молиться. Тогда свет-конец Бог отодвинет. Он будет в восьмой тысяче [6].

У кошки рот поганый вот почему. Когда потоп назначался, Бог предупредил Ноя. Тот собрал ковчег. Туда как-то пробрался дьявол под видом мышки. Его не пускали, но он всё-таки пролез. Пролез и давай ковчег грызть. Вода пошла, ковчег наливается. Мышонок дальше грызёт. Кошка кинулась и съела его. Спасла ковчег, а свой рот опоганила [4].

Почему мамонты вымерли?

Когда потоп зачинался, Ной всей живности по паре на ковчег забрал, чтоб

не погибли оне вовсе. Только мамонты не уместились, вот поэтому и вымерли, и перевелись с тех пор на земле [6].

Конец света

Раньше был Всемирный потоп. Люди жили так странно, как сейчас. Ходили раздетые, развратничали. Вот почему потоп, Бог не выдержал. 40 дней и 40 ночей продолжался. Потом вышло всё. Потопа больше не будет. Старики говорили, перед свет-концом полетят железные птицы, потекёт река огненная. Сейчас-то мы все беззаконники, не верует никто. Но это беззаконие не пройдёт. Господь, он сперва уничтожит нас: кого на войне убьёт, кто помрёт, а кто останется, того и судить будут. Страшный суд скоро. А потопа больше не будет [9].

Евгеньюшка Назарьевна, она старе меня, с четвертого, может, пятого года, говорила: «Свет-конец будет. Солнце — это атом. Если атом упадет в море, землю отнесет от солнца. Без солнца погибель. Пророче на огненной колеснице на каменном мосту промчится» [3].

Лот

Лот был, брат у Ноя. И попал в ад, попросил Бога-то помочь, а Бог ему: «Сам хитёр, сам выскочишь». Думал, думал. Взял палку, стал мерять ад. В одну сторону, в другую. Сделал крест из палки. Сатана ему говорит: «Что ты меряешь?» — «Хочу здесь церковь построить». — «Ах, так!» И вышвырнул его из ада, как пробку [11].

Адам

Адам — первый человек. Создан Богом из ребра. Бог сделал его из своего ребра. Сделал и вдохнул душу. Потом сделал Еву и сказал имя: «Живите и сотворите мир» [3].

Каин и Авель

У Адама были первые сыновья Авель и Каин. Каин был злой, а Авель душевный, подчинялся матери и отцу. И вот они пасли стадо. И вот в новолуние принесли они жертву каждый от своего стада, там какого-то барашка или козла. У Авеля дым пошел кверху столбом, а у Каина сразу налетел какой-то ветер, и прямо стелется по земле дым. И понял Каин, что Бог не принимает его жертву, и из зависти убил Авеля. И вот эта кровь-то, которая вытекла в этот момент, и видна на Луне [1].

На месяце двоих видим. Один убил брата своего, вот он и носит его на спине. Так ли записано на месяце, не знаю, но слышала: старики говорили, брат брата убил и носит его на спине! Вот чудо и произошло. Бог так сделал, чтоб были они на месяце [11].

Легенда о лестовке

Ходила Богородица по свету. Пошла в ад. Там грешников много. Известно, грех по миру ходит. Всем в рай охота,

дак ведь рай всех не уместит. Пришла, стала быть, Богородица, приходит к аду. А главный-то их начальник, Сатана, остановил ее. «Нельзя», — говорит. «А я пройду», — говорит Богородица. А он говорит: «Сама пройди, а оружие свое оставь». Оружие-то — лестовка. Не меч, а силу вон какую имеет. Прошла она, не отступилась, лестовку с собой пронесла. Это для грешных. Есть лестовка Богородицына. Ты, видно, не знаешь? Думаешь, все лестовки одинаковы? Ан нет. Богородицына — особая [4].

Почему молиться надо по лестовке

Двоеданы молились по лестовке, а мирские — по пальцам. По пальцам когда молятся, то как бы дьявол в балалайку играет. А лестовку перебираешь — строго, хорошо [6].

Рука Иоанна Дамаскина

Иоанн Домаскин... Это святой, но не самый большой. Ему тоже службу ведут, поминают в число. Он создал певческие книги по крюкам, перевел на крюки пение. За это мучители отсекали ему руку. Он взял руку и пошел. Это тятя сказывал. Раньше-то все отца тятей звали. Идет Иоанн Домаскин, кровь льется: рука-то отсечена. Навстречу Богородица. Она говорит: «Дай руку». Он ей руку и подал. Она ее приложила к месту, ну, к этому, к отрубленному. Рука и приросла [3].

Почему нельзя говорить «здравствуйте!»

Это когда Бог Сатану свергнул, он прыгнул с небес и как палкой брякнул: «Здравствуйте!» Надо говорить «Здоровы живите, все крешшонные» [3].

Почему нельзя работать в праздники

Мария Магдалина, блудница, собралась в церковь на пригорке. Там плескалась женщина, и она осудила грешницу, ну, мысленно осудила. Та ушла в пустыню. А осуждавшая полоскала в большой праздник. Сама осудила, а сама тоже не по правилам. Попала в ад [1].

Как произошла кукушка

Пошел Господь посмотреть, что в миру делается. Соблюдают ли люди Божьи законы. Превратился в старца убогого и бредёт, на батожок опирается. Зашёл под вечер в одну деревню, попросился в крайнюю избу. Запустили его, только оговариваются: «Прости, отче, тесно у нас: семь ребят, да самих двое». — «Ничего, — отвечает Господь, — как-нибудь поместимся». Сели ужинать, картошку хозяйка детям разделила, а самим и есть нечего. «Ничего, — говорит Господь, — у меня кое-чего найдется...» И достаёт из своей сумки хлеб.

Наутро собрался Господь уходить и спрашивает добрых людей: «Все ли детки ваши?» — «Да нет, — отвечают, — подкидывают нам каждый год по одному. А своих не дал нам Господь...»

Вышел Господь из избы, смотрит, а какая-то женщина на завалину грудно-

го младенца кладёт. Тогда и говорит ей Господь: «Будь же ты птицей — кукушкой!» Так и получилось. С тех пор и считает кукушка, сколько она детей разбросала по чужим людям, да всё сосчитать не может [8].

Почему у кукушки гнезда нет

В Благовещение ничего делать нельзя. Говорится так: «Птица гнездышка не вьёт, девица косу не плетёт». Одна кукушка решила наперекор свить гнездо. Все отдыхали, а она в великий день сделалась шибко работающей. Бог её покарал, нет у неё гнезда, вот она и суется в чужие гнезда, разбрасывает детей куда попадая [4].

Почему нельзя макать хлебом в соль

Христос сказал Ивану Богослову: «Кому подам хлеб с солью, меня предаст». Ну, ладно. Вот макнул Христос в солонку и подал хлеб Иуде. Иван Богослов понял, что предаст Христа Иуда [7].

Почему собаке надо всегда давать хлеб

Старики говорили, что мы живем на доле кошки и собаки. Раньше колос был во весь стебель. Бог разделил колос на три доли: на человека, на собаку, на кошку. Но однажды одна женщина накормила семью, и у неё остался один блин. Женщина взяла блин да вытерла им стол. Бог рассердился, хотел совсем отнять у людей хлеб. Колос стал уменьшаться. Собака бросилась, ухватила колос ртом и завyla: «Господи, оставь мою долю!» Бог оставил, что было во рту у собаки. Поэтому сейчас говорят: человек живёт на доле собаки и кошки, и их всегда надо держать около человека и кормить, беречь. Собаке всегда надо бросать хлеб, её долю [2].

Почему петух поет

Солнце целый день калит, раскаляется. На ночь его уносят в море миллионы ангелов. Принесут к морю и разболокают его. Это значит одежды снимают. А одежда-то у него огненная. Пока разденут, крыльшки-то и опалят. А к утру им же солнце опять на место ставить. Перья начинают у них расти. У петуха перья схожие с ангельскими. Пёрышки растут, беспокоят его, он и поёт. Так возвещает восход солнца.

Когда петух поёт, говорят: «Свят Дух по земле, все бесы сквозь земли» [6].

Откуда пошли чай, табак, рябина

Солнце сделало жар. Все злаки покорились Богу, а табак, чай и рябина нет. Тогда солнце усилило жар, и рябина покорилась. Рябина покорилась не сразу, поэтому её ягоды красные и горькие.

Чай и табак не покорились, поэтому считаются погаными. Курить нельзя. Обыкновенную вскипячённую воду нельзя называть чаем. Называли её просто вода. Самовар на столе — шум в доме. Самовар кипит — дом шумит [4].

Почему посуду надо закрывать

В открытой посуде беси плещутся, моются, умываются. У одного царя прислуги не закрывали посуду. Беси и веселились.

Рассказали они об этом одному иноку. Хотели показать, что у царя порядков нет. Он им говорит, что не верит бесям. Только тогда поверит, если принесут золотую чашу. Они принесли ему чашу. Он на дне написал: «Смени слуг». Царь прочитал, когда чаша у него снова стояла на столе. Беси назад отнесли. Это они показали, что во дворце хозяйничают. Царь посмотрел внимательно за слугами, увидел неполадки и прогнал их. Заменял другими.

Беси рассердились и надумали иноку отмстить. Идёт он один раз. Смотрит, лошадь стоит, а сбоку сумка. Он заглянул в сумку, а там зеркало. Он возьми да посмотришь в него. Не понравился сам себе? Одна сторона бороды длиннее другой. Тут ножницы лежали. Он взял ножницы и обрезал с одной стороны, подравнивал. Заглянул в зеркало. Теперь другая половина меньше. Резал да резал, весь и обрился. Откуда ни возьмись карета с невестой. Зовут его венчаться. Молодой ещё был, тяжело иноком служить. Едут, гармонь играет, песни поют. Подъезжают, церковь вроде, венцы хотят накладывать. Он возьми и перекрестись. Всё пропало, он стоит под осиной, и петля над головой. Пошёл прощаться к святым отцам. Вот как беси довели [6].

Список информантов

1. Евсеева Матрена Евсеевна, 1929 г.р., д. Сумки, Половинский р-н, Курганская обл.
2. Пермякова Анна Ананьевна 1921 г.р., д. Самохвалово, Шатровский р-н, Курганская обл.
3. Пономарева Антонида Павловна, 1922 г.р., д. Широково, Шатровский р-н, Курганская обл.
4. Ваганова Евдокия Ивановна, 1903 г.р., д. Дружинино, Шатровский р-н, Курганская обл.
5. Гордиевских Зоя Евдотьевна, 1906 г.р., д. Ильино, Шатровский р-н, Курганская обл.
6. Спирина Евдокия Максимилиановна, 1914 г.р., д. Ильино, Шатровский р-н, Курганская обл.
7. Репина Агафья Ивановна, 1920 г.р., д. Дружинино, Шатровский р-н, Курганская обл.
8. Петрова Мария Ананьевна, 1918 г.р., д. Скоблино, Юргамышский р-н, Курганская обл.
9. Пережегина Марфа Николаевна, 1919 г.р., д. Скоблино, Юргамышский р-н, Курганская обл.
10. Еланцева Евдокия Ивановна, 1922 г.р., д. Камаган, Юргамышский р-н, Курганская обл.
11. Кокорина Анастасия Ксенофоновна, 1920 г.р., д. Сладкие Карасы, Мишкинский р-н, Курганская обл.
12. Колясникова Анисья Павловна, 1922 г.р., с. Шатрово, Курганская обл.

Е.В. РЫЧКОВА, канд. филол. наук;
Курганский гос. ун-т

МАТЕРИАЛЫ ИЗ СЕЛА ЁРТОМ УДОРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ КОМИ

В публикации представлен краткий обзор фольклорно-этнографических материалов, которые были записаны в с. Ёртом Удорского р-на Республики Коми в 2011–2013 гг. в рамках летнего лагеря-экспедиции «Дорога к храму», организованного Государственной общеобразовательной школой-интернатом «Гимназия искусств при Главе Республики Коми» им. Ю.А. Спиридонова (Сыктывкар). Лагерь-экспедиция (рук. С.В. Таскаев) в течение трех летних сезонов проходил в с. Ёртом¹. Участниками лагеря были учащиеся и педагоги Гимназии искусств и школ Удорского р-на. Основным направлением лагеря являлось участие в восстановлении Свято-Троицкого храма, кроме того, были организованы постоянные программы: «Акань / Кукла» (рук. А.Н. Амонариева) — обучение ткачеству, плетению поясов, изготовлению кукол; «Водный туризм» (рук. Л.И. Игушева) — сплав на катамаранах по р. Вашка; «Собиратели» (рук. Л.С. Лобанова) — погружение в традиционную культуру села через сбор фольклорно-этнографического материала; «Литературная строка» (рук. Н.А. Обрезкова) — обучение азам поэтического творчества; «Журналисты» (рук. П.И. Симпелев) — подготовка материалов для публикации в СМИ.

Сбор фольклорно-этнографического материала практикуется на гуманитарном направлении Гимназии искусств с начала 1990-х гг. Первоначально он являлся практической частью отчетной работы по предмету «Фольклор народа коми» (преподаватель Р.И. Вагнер), позже стали проводиться фольклорно-этнографические экспедиции, ставшие одним из основных видов деятельности этнокультурного центра гимназии (рук. А.А. Таскаева)². Как показала практика, в экспедиционной форме удается совместить несколько направлений. Основная задача экспедиции состоит в том, чтобы собрать этнографические и фольклорные материалы, которые позволили бы составить подробное описание современного состояния традиции исследуемого населенного пункта. Полевая работа ведется в основном методом интервьюирования старожиллов села, которое фиксируется на аудио- и видеоносители. Круг тем для беседы выбирается таким образом, чтобы отразить разнообразные стороны традиционной культуры: семейную обрядность, фольклор, народный календарь, традиционные занятия, народную медицину, строительную обрядность, народную демонологию, сведения исторического характера (о церквях, часовнях, коллективизации, Великой Отечественной войне и др.). Участвуя в подобном интервью, которое во многом напоминает ситуацию передачи опыта от старшего поколения молодому, учащиеся знакомятся с живым бытованием народной традиции и закрепляют свои знания, полученные в результате изучения теоретических курсов (таких, как история культуры народа коми, традиционная культура народа коми, полевые исследования и камеральная обработка экспедиционных материалов). Кроме того, в процессе экспедиции учащиеся прорабатывают темы исследовательских проектов, знакомятся с методами и формами фиксации сведений по традиционной культуре, вырабатывают навыки работы с различными формами традиционной культуры, ведут полевые дневники, пробуют себя в роли собирателей фольклора. В течение учебного года собранный материал систематизируется, расшифровывается и в дальнейшем составляет основу учебно-исследовательской работы обучающегося по выбранной теме.

Село Ёртом является одним из первых поселений, появившихся на р. Вашка. Упоминается оно впервые в Писцовой

книге 1608 г. в списке деревень, где значатся «Ёртома, другая Ёртома, Шилиевская, Козлейга и Иба». В 1860 г. эти же деревни вошли в состав Ёртомского прихода³. В 2011 г. сельское поселение Ёртом включало село Ёртом (коми *Йёртымдін*), деревни Шилиево (*Сёрдла*), Лязюв, Устьево (*Йёвнёрис*), Ыб. Экспедиционные записи велись в Ёртومه, Шилиево и Устьево, также засняты на видео и фото постройки и внутреннее убранство домов в д. Кэрттувья (*Кёрттувья*), которая исключена из учетных данных в 1989 г. и на данный момент пустует⁴.

Было опрошено 47 информантов, некоторых из них записывали два-три раза⁵. На цифровой диктофон записано более 60 часов фольклорно-этнографического материала. На видео записаны наиболее яркие рассказчики, а также демонстрация хореографических движений, внутреннее убранство домов, традиционные жилища; из современных традиций записаны крестный ход в с. Ёртом, празднование Параскевы Пятницы в д. Кривое (*Кёдже*) Важгорского сельского совета. Сделано около 2500 фотоснимков, на которых зафиксированы информанты, типы и виды построек, надгробные сооружения, предметы материальной культуры (половики, элементы народного костюма, посуда и утварь, предметы интерьера), декор домов, сакральные объекты (обетные кресты, часовни, родники, памятники)⁶, ландшафтные зарисовки, газетные статьи, рукописные тетради; скопированы альбомы и отдельные фотографии и т.д.

Сведения о семейной обрядности и фольклоре в экспедиционных материалах представлены неравнозначно. О проводах на военную службу и родильно-крестильной обрядности имеются лишь краткие упоминания. Свадебная обрядность представлена воспоминаниями информантов о своих свадьбах, содержащими сведения об отдельных этапах обряда, таких как сватовство, приготовление приданого, день свадьбы, послесвадебные испытания. Сохранились также воспоминания о коллективных состязаниях невест *азыла лугвьев*⁷ — о соревнованиях в беге на первом скошенном лугу для всех невест, вышедших замуж в течение года.

Лишь похоронно-поминальная традиция может быть достаточно полно охарактеризована по записанным материалам⁸. Тексты представляют собой рассказы-воспоминания; «инструкции», кто, как, когда, что должен делать и что при этом говорить; указания на существующие запреты и опасения случаев, которые происходили при нарушении, а также поверья, рассказы о сновидениях и ритуальные мотивировки отдельных обрядов. Экспедиционный материал демонстрирует тесную взаимосвязь похоронно-поминальной обрядности и верований — представлений о загробном мире, жизни после смерти, культе предков. Приведем лишь наиболее любопытные примеры.

Среди примет, которые носители традиции осознают как предвестников приближения смерти, преобладают описания случаев с птицами: это проникновение птицы в дом человека, стук в окно, прилет лесной птицы к дому. Представления о тяжелой и легкой смерти дополняются описаниями способов облегчения смерти, такими как перекладывание тяжело умирающего человека на пол, измерение его тела (*мурталом*), проведение символической рубки под корытом (*песласян вор улын кералом*). К оригинальным ритуальным действиям относится обычай при выносе гроба три раза возвращаться через порог дома (ср.: на нижней Вашке распространены обряды троекратного захлопывания дверей после выноса гроба и вращение

гроба по солнцу три раза⁹).

Особо хотелось бы отметить застолье, которое является неотъемлемой частью похоронно-поминальной обрядности. Строго регламентированы список необходимых блюд, порядок подачи и их качества. На поминках — *обедня* в первую очередь приносят горячую еду — *быттьё руас локтё душаыс мор-тыслён* (будто на пар приходит душа человека); в последнюю очередь приносят кисель, именуемый *рѳзѳна* (от русского *разгонять*), поев который все расходятся. Есть сведения также по организации отдельных поминальных столов для мужчин и женщин или соблюдению очередности, в таких случаях основным столом считается стол в зависимости от пола умершего.

При изготовлении гроба на его крышке карандашом или ножом рисуют окно, также имитируют окно на стенах могилы и сооружают крышу над гробом в могиле (*йирт*). Из намогильных памятников на кладбище преобладают столбы разной высоты, верхушки которых четырехгранные, остроконечные либо закругленные. На могилах мужчин преобладает остроконечный столб, а у женщин — закругленный. В верхней части памятников находятся углубления, куда вставлены иконы или фотографии. Надписи вырезаны или написаны на табличке: «Здесь покоится прах...»

Большой корпус текстов записан по народному календарю¹⁰. Информанты различают престольные праздники, которые называются *крам празьник*, *главнѳй празьник*, *сура* 'пивной' *празьник*. Согласно полевым материалам, в Ёртом отмечали два престольных праздника: летом — Троицу, а зимой — Афанасьев день (31 января). В честь Святой Живоначальной Троицы в 1877 г. была освящена ёртомская церковь¹¹. История этой церкви, вернее ее престола, уходит вглубь веков и связана с первым монастырем на Удоре Троицы Вознесения, упоминаемым в жалованной грамоте Ивана III Перми Вычегодской (1484). Согласно архивным документам, в начале XIX в. в Ёртом была сплавлена Троицкая деревянная церковь, со временем она обветшала, и вместо нее был выстроен каменный храм¹². Несмотря на то что ёртомская церковь однопридельная, в рассказах старожилов содержатся сведения о втором престольном празднике — Афанасьеве дне. Информанты высказывают предположение, что Афанасьев день отмечается в честь священнослужителя, который освятил каменную церковь [1]. Большинство информантов, вспоминая о «главных праздниках», акцентировали внимание на длительности праздничных гуляний. И Троицу, и Афанасьев день отмечали в течение четырех-пяти дней следующим образом: первый день в Ёртом, второй — в д. Устьево, третий — в д. Лязюв и четвертый-пятый дни — в деревнях Шилияево и Кэртгувья. Основная цель праздника, по мнению информантов, — встреча с родственниками и взаимное гостеприимство.

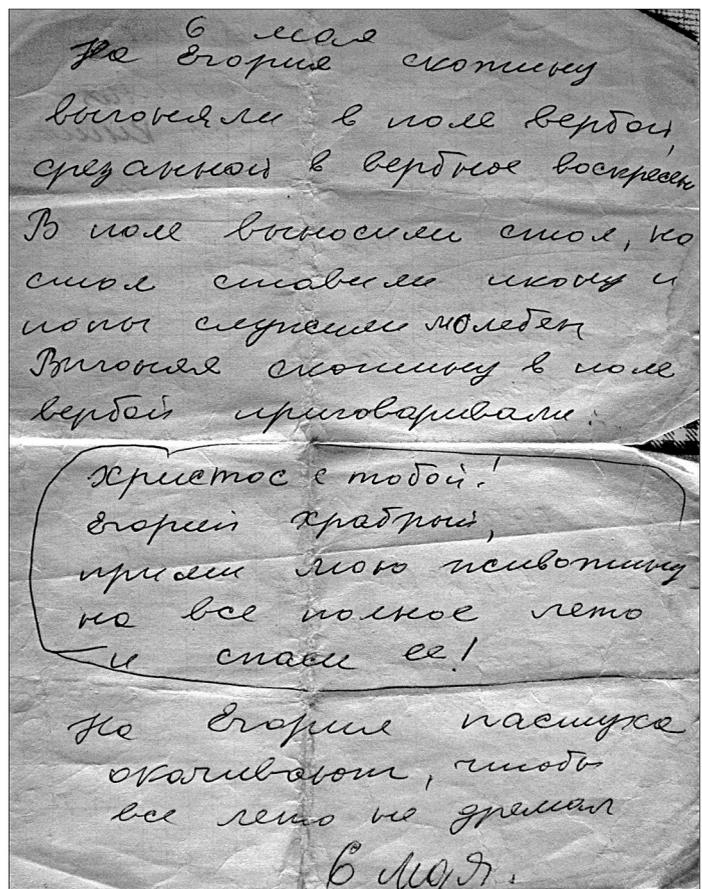
Были записаны сведения и о праздниках отдельных деревень Ёртомского сельского совета (прихода): в д. Коздинга (*Коздін*) отмечали Петров день, в д. Ыб — летний Демьянов день



Престольный праздник в советские времена в д. Устьево. Фото из семейного альбома В.И. Емусевой (1925–2010)



Нина Петровна Матвеева, 1931 г.р., жительница с. Ёртом, показывает игру в бабки («шег») с овечьими надкопытными косточками. 2011 г.



Молитва к св. Егорию, записанная Н.П. Матвеевой

(14 июля), в д. Крестово — Параскеву Пятницу, в д. Шилияево — Благовещение, в деревнях Кэртгувья и Устьево — *Шѳр Спас лун* (Преображение Господне, 19 августа)¹³.

Остановимся на некоторых заинтересовавших нас моментах. Были зафиксированы особенности в наименовании праздничных периодов и некоторых обрядов. Так, святочный период именуется *Ен лун дыр* (букв. «период святых дней»); хождение молодежи в масках по домам — *Старикадн ветлыны* (букв. «стариком ходить»); ритуальное действие Вербного воскресенья — *вербадн лачкыны* 'бить вербой' и отражается в тексте приговора: *Верба-верба лачкѳ, ог ѳд ме лачкы, колля бальыс лачкас* (Верба-верба бьет, не я ведь бью, верба с пушистыми шишками побьет) [2]. Материалы по календарной обрядности по большей части представлены в виде устных рассказов-воспоминаний о том, что раньше делали в этот

праздник. Например, в Великий четверг собирали *помеч* (помочи — коллективную помощь) для уборки дома, на Петров день женщины собирались у костра, варили кашу, прыгали через костер; в *Девятую пятницу* после Пасхи ходили в д. Крестово «молиться Параскеве» и набирать освященную воду — *Параскева ва*; на Ильин день обливали друг друга водой из колодцев, и в этот же день ходили на кладбище поминать (*кодрасыны*). Некоторые календарные традиции отражены в форме запретов и дополняются устными рассказами, основной сюжет которых — наказание человека, нарушившего правила поведения. К примеру, в Духов день нельзя трогать землю: мужчина, вспахавший огород в этот день, умер на следующий день, а в течение года умерли все мужчины этого рода. Среди календарных народных традиций, которые продолжают соблюдаться информантами, можно отметить гуляния на престольные праздники, посещение кладбища в поминальные дни, домашние богослужения на Параскеву Пятницу, а также ряд народных обычаев, приуроченных к датам церковного календаря, таким как Вербное воскресенье, Пасха, Троица и др.

Значительное место в экспедиционных записях составляют материалы по заговорной традиции. Записано более 60 ритуалов с различными заговорами на коми и русском языках: лечебными, хозяйственно-промысловыми, любовными. В основном тексты представляют собой описания конкретных случаев лечения различных заболеваний и построены в форме рассказа. В данной форме проявляются и народные представления о силе слова и заговора, о знахарях и колдунах. Многие заговорно-заклинательные ритуалы были записаны в форме комментирования рукописных тетрадей, когда информант, листая свою тетрадь с заговорами, читает текст, указывает область применения, источник записи, дополняет описаниями действий и необходимых деталей ритуала, вспоминает случаи применения конкретного заговорно-ритуального текста. Остановимся на некоторых примерах.

Первый раз брали интервью у Нины Петровны Матвеевой с группой детей в помещении сельской библиотеки. Рассказывая об обычаях, приуроченных к различным датам народного календаря, Нина Петровна вспомнила «специальную» молитву дня Егория: «*Ёгорей* — шестого [мая], специальная молитва есть у Егория, меня кто-то научил, по-русски, недлинная, но никак на ум не придет... *Кристос с тобой, Егорий храбрый, прими мою животину на всё полное лето и спаси их.* [Когда ее читаете?] Когда выпускаем скот на Егория, читаешь, тогда раньше на улицу, хоть и холодно бывало, а всё равно на улицу выводили и читали, но и перекрестишь» [2]¹⁴.

Этот же текст был записан во время следующего интервью, когда информантка зачитывала рукописную тетрадь с заговорами и молитвами: «*На Егория ты уже записывала?* [На этот раз еще не записала.] *На Егория скотину, на Егория. Ёгорей он шестого мая. Скотину выгоняют в поле вербой, срезанной в Вербное воскресенье. В поле выносили стол, на стол ставили икону, и попы служили молебн. Выгоняют скотину в поле вербой, приговаривали: «Христос с тобой, Егорий Храбрый. Прими мою животину на все полное лето и спаси её»... Для каждого [случая] раньше было. [Вы это переписали откуда-то?] Да мне это старушка одна рассказала, она уже умерла давно». В рукописи написано следующее: «6 мая / На Егория скотину / выгоняли в поле вербой, / срезанной в вербное воскресен[ье]. / В поле выносили стол, на / стол ставили икону и / попы служили молебн. / Выгоняя скотину в поле / вербой приговаривали: / Христос с тобой! / Егорий храбрый, / прими мою животину / на все полное лето / и спаси ее! [текст молитвы обведен]. На Егория пастуха / окачивают, чтобы / все лето не дремал. [6 мая — добавлено другим почерком]»¹⁵. Как можно заметить,*

последнее предложение остается не зачитанным. Сопоставив приведенные выше три источника, мы можем заключить следующее. Ритуальный текст имеет книжное происхождение, на практике сохраняется лишь вербальный уровень обряда, описанные в тексте действия не выполняются, потому что Егорьев день в рассматриваемой традиции не является днем первого выгона скота на пастбище; ветками вербы стегают скот на Вербное воскресенье; практикуется вольный выпас скота без пастухов.

Несказочная проза в записанных материалах представлена рассказами о мифологических персонажах, преданиями о чуди и первопоселенцах Ёртомы. Из духов локусов сохраняются представления о домовом, который именуется *жылец* (< рус. *жилец*), *жыкёр* (< рус. *жихарь*), *олыся* (< *олысь* 'жилец'), *дёмвей*¹⁶. В описываемой традиции распространено представление о существовании домового в каждом доме, в связи с чем распространен обычай перевода его в новый дом. Интересные представления записаны о нечистом духе — *шувгей*¹⁷ (< *шувгё* 'шумит лес'), основной функцией которого является похищение людей. Традиционно на вопрос: «А что рассказывали вам про *шувгея*?» — отвечали: «*Шувгей* — людей уносит, он ведь и чимских детей-то и унёс». Так информанты говорили о без вести пропавших двух школьников из недалеко расположенного пос. Чим, о которых писали и говорили в местных и федеральных СМИ и о судьбе которых с июня 2009 г. так и не удалось ничего выяснить.

Детский фольклор представлен считалками и описаниями игр, к примеру *Уролли* (типа прятки), *Кынтёмьсь ворсёл* (типа «Третий лишний») и др. Песенная традиция представлена 18 текстами, среди которых «С калинкою», «Уж ты сад», «Сама я розочку садила», «Во поле», также записано более 200 частушек на коми и русском языках.

В заключение хотелось бы выразить огромную благодарность информантам и отдельно Галине Владимировне Матвеевой, библиотекарю Ёртомской сельской библиотеки.

Примечания

¹ Подробнее см.: Дорога к храму / Сост. Г.В. Бутырева. Сыктывкар, 2013.

² Подробнее см.: *Зварич Л.Я.* Организация учебно-исследовательской работы по фольклору в образовательном пространстве Гимназии искусств при Главе республики Коми // *Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всерос. науч. конф. к 80-летию А.К. Микушева* (1—3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Т.С. Канева. Сыктывкар, 2007. С. 44—46.

³ Акты времени правления Василия Шуйского. М., 1914. С. 323—332. Цит. по: *Жеребцов Л.Н.* Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII — начале XX в. М., 1972.

⁴ Тема разрабатывалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 9 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств К.А. Сметаниной «Традиционный дом удорских коми (на примере дер. Кёрттувья)» (рук. А.А. Таскаева).

⁵ Список информантов, рассказы которых использованы в статье: Будрина Вера Николаевна, 1930 г.р.; Евсеева Августа Тимофеевна, 1928 г.р.; Захаров Александр Николаевич, 1953 г.р.; Захарова Ида Федоровна, 1933 г.р.; Иевлева Руфина Леонидовна, 1937 г.р.; Матвеева Галина Владимировна, 1961 г.р.; Матвеева Нина Петровна, 1931 г.р.; Матюшев Александр Егорович, 1926 г.р.; Матюшева Агния Ивановна, 1922 г.р.; Пантелева Эльвира Ивановна, 1940 г.р.; Пигулина Александра Ивановна, 1926 г.р.

⁶ Тема разрабатывалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 11 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств А.С. Ложкиной «Культурный ландшафт села Ёртом Удорского р-на Республики Коми» (рук. Л.С. Лобанова, А.А. Таскаева).

⁷ Упоминаемые обычаи описаны в: Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 101.

⁸ Тема разрабатывалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 11 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств И.Г. Коровиной «Особенности похоронно-поминального комплекса в микролокальной традиции села Ёртом Удорского р-на Республики Коми» (рук. Л.С. Лобанова).

⁹ Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удору: Материалы и исследование / Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002.

¹⁰ Тема разрабатывалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 10 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств А.В. Третьяковой «Ёртомский традиционный календарь» (рук. Л.С. Лобанова).

¹¹ Тема разрабатывалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 11 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств Э.Н. Пинягиной «Из истории Ёртомской церкви Святой Живоначальной Троицы» (рук. А.А. Таскаева).

¹² Клировые ведомости Троицкой церкви за 1896 г. (Национальный архив Республики Коми, ф. 231, оп. 1, ед. хр. 74, л. 45).

¹³ В д. Ыб была часовня во имя Бессребреников Козьмы и Дамиана, в д. Коздинга — во имя св. Первоверховных апостолов Петра и Павла, в д. Крестовская во имя св. мц. Параскевы, нареченной Пятницей. Ни одна из перечисленных часовен не сохранилась. На сегодняшний день деревни Крестово и Коздинга исключены из учетных данных, на месте д. Крестово не сохранилась ни одна постройка.

¹⁴ Примеры из экспедиционных записей приводятся в подстрочном переводе автора статьи, курсивом даются оригинальные выражения.

¹⁵ Фотография из личного архива автора.

¹⁶ Тема подробно рассматривалась в учебно-исследовательской работе воспитанницы 11 класса гуманитарного отделения Гимназии искусств В.К. Арефьевой «Образ домового в удорской локальной традиции» (рук. Л.С. Лобанова).

¹⁷ Подробнее см.: Лимеров П.Ф. Шувгей // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. М. 1999. С. 387.

Список информантов

1. Вера Николаевна Будрина, 1930 г.р., с. Ёртом; зап. Л.С. Лобанова в 2012 г.

2. Нина Петровна Матвеева, 1931 г.р.; с. Ёртом; зап. Л.С. Лобанова в 2011 г.

Л.С. ЛОБАНОВА,

Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра РАН (Сыктывкар)

ПРАЗДНИК «СОРОКИ» В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации приводятся материалы, записанные автором в фольклорно-этнографических экспедициях в Волгоградской области и связанные с праздником Сорока мучеников Севастийских (9/22 марта). В народе праздник носит название *Сороки*, иногда *Кулики*: «Был праздник Сороки. Сорок сороков, сорок мучеников» [9]. С этим днем связаны различные приметы и поверья: «В этот день примета такая. Зима должна встретиться с летом. И говорили: “Если курочка водички напьется, то весна будет теплая и лето. А если будет холодно, то весна будет холодная и длинная”» [11]; «Это праздник, когда птичка... Если в день этот напьется водички, ранняя весна будет. Если мороз, нигде водички не напьется, значит, весна будет затяжная, холодная» [12].

Хозяйки в этот день вставали рано и начинали готовить печенье — *жаворонков* (ед.ч. *жаворонка*, ж., и *жаворонок*, м.) «Пекли жаворонки, жаворонки, как хочешь» [11]; «Мама рано проснется, начнет жаворонков печь» [7]; «Мать моя делала жаворонков» [6]; «Мать начинает печь в печке жаворонков» [3]; «Про жаворонков единственное что я помню, моя бабушка, Маруша, всегда пекла жаворонки, и ходили мы с ними в церковь» [8]; «Обычно тесто с вечера ставили. Вместо дрожжей свою делали опару с дрожжами, с хмелем, чёрная мука там. Воды добавляли. Замесили всё это в глиняном горшке большом. Поставили, оно и стоит, тесто. Утром вставали, печку русскую топили» [5].

Жаворонков обычно пекли с распротертными крылышками, как бы летящих, с хвостиком, носиком и глазками (из изюма, гороха и т.д.): «Таких красивых с крылышками, глазки делает им» [7]; «Пекли и с хвостиком, и с глазками, и с клювом» [11]; «Из теста лепит, шутики там какие-то, как птички» [3]; «Жаворонков из теста. Глаза делали — горошины или что. Они из теста пекутся. Есть специалист, похоже делают и глазки, и клюв, и хвостик» [12]; «Из этого теста делали жаворонки, как птички. Головка с носиком, крылышки прилеплены и вот так ножом порезали, как полосочки на крылышках» [5]; «С крылышками и носик, всё как положено. Вот кружочек делаешь из теста. А потом делаешь лицо: носик, глазки, ушки. Всё как положено» [13]; «Я делала прям головку. Вот так крылышки, потом туловище, потом хвостик, а потом по ним полоски ножом делали и вытянешь тесто — клювик. А глаза чтоб были, спички вставляли. Вот это отлomiшь, серу вставишь в глазки» [4].

Внутрь печенья клали монетку, гвоздик, кусочек ткани: «И начинали ломать жаворонков. А мама ложила кому денежку, кому гвоздик, кому там что. Если денежка попала, значит, богатый будешь. Если гвоздик, значит, плотником будешь. Если кусочек материала, значит, швея будешь. У нас вот так делали» [7]; «И в одну жаворонку ложили копеечку. Вот кому попадет эта копеечка, значит, будет счастливая жизнь у него» [5]; «Да денежку, ну, в одну только. Не во все, а в одну. И кому она достанется, тот счастливый будет. Нас было семь человек, вот кому она достанется» [4].

Проснувшись, дети бежали на кухню, где мать давала им испеченные *жаворонки*. С этими *жаворонками* дети ходили по комнате и пели заклички, потом забрасывали их на крышу дома или сарая, чтобы весна пришла поскорее; иногда заклички пели, забравшись на крышу или другое высокое место: «Мы вставали, она нам давала жаворонку, и мы ходили по комнате и пели: “Жаворонушки, / Пичужонушки, / Прилетитя к нам. / Весну тёплую / Принесите нам”. Как пропоёшь эту песню три раза, по комнате походишь, а потом эту жаворонку на крышу закинешь, чтоб пришла весна побыстрее» [7]; «“Жаворонки, кулики, / Принесите нам муки. / Зима надоела, / Весь корм поела. / Быки да коровы / С голоду заморёны”. Это когда бросали эти жаворонки на крышу» [6]; «Их пякуть, потом она нам даёт, и вот кидают их. На сарай кинешь её» [3]; «Дети утром вставали, брали жаворонки и на улицу выходили и кричали: “Ой, жаворонки! Прилетайте к нам! Прилетайте к нам!” И на крышу кидали» [5]; «Каждый на сарай у себе кидали: “Жаворонка, приляти, / Весну красную приняси. / Зима надоела, весь корм поела. / Бык и корова стоят заморёны”» [4]; «И выходили. Маленькие на ручке держали, а побольше которые и на крышу их клали, закидывали и пели: “Жавороночка, / Пичужоночка, / Прилети-ка к нам, / Принеси-ка нам / Весну красну, / Лето красное. / Нам зима-то надоела, / Всю солонушку поела. / И до сена добралась / Хозяину поддалась”» [11]; «Жаворонки-господа, / Прилетите к нам сюда. / Зиму унесите, / Весну принесите. / Зима надоела, / Всё сено поела» [7]; «Жаворонки прилятели! Мы на кухню залазили туда [на крышу]» [10]; «“Зима, зима, уходи. / Весна, приходи, / Зиму прогони. / Зима надоела, / Всё сено поела”. Залазили на сарай. Пели, приговаривали. Вёсну приглашали, а потом ели» [2]; «На сарай кинешь её. И лезешь за ним туда. Жаворонки...

Видимо, приговаривали, я не помню щас. Вот помню: я на сарай за этой жаворонкой» [3]; «Пякли, кидали. Тогда же коровы были, кучки были. На эти кучки залазили и с этих кучков кидали жаворонков. Ну, помёт выбирали и кучки делали зимой. А весной их вывозили. А жаворонки, они-то весной, они-то ещё лежали. Вот мы на эти на кучки становимся и кидаем: “Жаворонки, прилягитя, / Весну красну приняситя”» [13]; «Зима кончалась, пели. Залазили на сарайные крыши и пели: “Жаворонки-кулики, / Да принесите нам муки / Хоть аржаненькой, / Пшеничненькой. / Зима надоела, весь корм поела”. И бросали эти жаворонки» [1]; «И на сарай опосля залазили. Испечем и кричим: “Жаворонка, прилягитя, / Весну красну принеси. / Зима надоела, / Весь корм поела”» [4].

В некоторых хуторах жаворонков насаживали на заостренную палку и бегали с ними по улице, изображая летящих птиц: «И на палке. Заостряли и на палку. Бегали с ними. В основном дети бегали с этими жаворонками» [5].

Незамужние девушки бросали жаворонков за ворота. Куда упадет печенье, с той стороны будет жених: «Куда жаворонок упадет. Если девушка хочет замуж, то на эту сторону она должна выйти. Если она пойдет эту жаворонку искать, её уже собачка скушала» [7].

Список информантов

1. Т.Н. Арчакова, 1940 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
2. А. М. Болдырева, 1935 г.р., урож. х. Глуховский Подтёлковского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
3. А.А. Клочков, 1929 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
4. Н.В. Колбашкина, 1939 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
5. Н.Ф. Лапин, 1938 г.р., урож. х. Балтиновский Урюпинского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
6. М.К. Куликова, 1936 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
7. З.П. Лапина, 1937 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2008 г.
8. Л.М. Немцева, 1941 г.р., Волгоград; 2014 г.
9. О.Г. Ровенская, 1955 г.р., урож. х. Кулички Нехаевского р-на, живет в Волгограде; 2008 г.
10. В.А. Рублева, 1939 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
11. В.П. Сафонова, 1932 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2009 г.
12. Н.П. Тришин, 1935 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
13. М.А. Юшкова, 1930 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

В.А. ШИЛКИН, студент Волгоградской консерватории им. П.А. Серебрякова

К юбилею НАТАЛИИ ЮРЬЕВНЫ ДАНЧЕНКОВОЙ



Н.Ю. Данченкова (стоит, третья слева) с коллегами из Государственного института искусствознания

Наталию Юрьевну Данченкову я знаю вот уже 35 лет, с тех пор когда она, юная выпускница Московской консерватории, работала там в Кабинете народной музыки. Красивая, спортивная (играла в волейбольной команде Консерватории), неподражаемо веселая и жизнерадостная, ко всему прочему счастливая молодая мама и блестящий, яркий, щедро одаренный, исключительно талантливый человек. Таковы были первые впечатления, оставшиеся в памяти. Мне повезло петь вместе с Наташей в консерваторском фольклорном ансамбле, работать в Институте искусствознания, участвовать в одних и тех же конференциях и совместных проектах, читать ее работы на стадии обсуждения, удивляться новым, нередко неожиданным поворотам ее мысли, видеть, как раскрывается ее многогранный талант.

Научный путь юбиляра начался в Московской консерватории, где в классе А.В. Рудневой она приступила к исследованию русской плачевой традиции. Уже на начальном этапе своей научной деятельности Н.Ю. Данченкова становится мастером экспедиционной работы и виртуозным нотировщиком народной музыки. Окончив в 1979 г. консерваторию и проработав несколько лет (1975—1987) в Кабинете народной музыки МГК им. П.И. Чайковского, Наталия Юрьевна в 1987 г. по приглашению Э.Е. Алексеева пришла во вновь созданный Отдел общей теории музыкального фольклора Государственного института искусствознания (ГИИ), где прошла путь от младшего до старшего научного сотрудника, став автори-

тетным специалистом по музыкальному фольклору, защитила диссертацию («Традиционные причитания Владимирской области», 1997), написала целый ряд прекрасных работ о причитаниях, о традиционных формах интонирования и др. С 1993 г. Наталия Юрьевна — старший научный сотрудник Отдела народной художественной культуры (с 2013 г. — Сектор фольклора и народного искусства)¹.

В 2000-е гг. Н.Ю. Данченкова занимается разработкой темы религиозности в народной культуре. Еще одна область ее интересов — история русской музыкальной фольклористики, чему посвящены главы в фундаментальных трудах ГИИ, в новом учебнике для музыкальных вузов («Народное музыкальное творчество», СПб., 2005) и, наконец, монография (надеюсь, что подготовленная и прошедшая обсуждение книга скоро увидит свет). Чрезвычайно интересными представляются и обобщающие работы Н.Ю. Данченковой, которые посвящены осмыслению русской музыкальной цивилизации в целом, ее философским и общекультурным закономерностям.

В последние годы Наталия Юрьевна обращается к самым разным и порой неожиданным темам. Она открывает малоизвестные страницы русской церковной музыки, демонстрирует свежий взгляд на творчество композиторов-классиков, изучает народную песню на эстраде, исследует современные формы музыкального творчества (Виктор Цой, Вени Д'ркин, молодежный мюзикл). И хотя широта интересов исследовательницы прости-

рается за границы фольклористики, тем не менее народная традиция всегда присутствует в этих работах в качестве своего рода точки отсчета.

В работах Н.Ю. Данченковой отражаются пылкость ума и яркая индивидуальность автора, а еще — удивительная музыкальность. Исследовательница слышит музыку, любит музыку, понимает ее и умеет о ней писать так, что музыка не умирает в ее тексте, а продолжает в нем звучать. Вот уж поистине редкостное качество для современного фольклориста! Теплота высказывания, эмоциональное, сердечное отношение к своим героям, яркий, образный язык и при этом зрелость мысли, аналитичность, строгость логических построений — таковы черты научного стиля Н.Ю. Данченковой, делающие ее вклад в современную отечественную фольклористику безусловным и неоспоримым.

Нельзя не упомянуть и другие стороны профессиональной деятельности юбиляра. С 1997 г. Наталия Юрьевна возглавляет отдел аспирантуры института, отдавая этой хлопотной работе немалую часть времени и души. В том, что в наше непростое время в ГИИ успешно функционирует аспирантское и соискательское образование, что талантливая молодежь рвется в нашу аспирантуру, пишет и защищает диссертации, — немалая заслуга Н.Ю. Данченковой. Она консультирует соискателей и аспирантов, составляет и редактирует многочисленные научные сборники, руководит коллективными научными проектами, участвует в работе научных советов, рецензирует докторские и кандидатские диссертации. С 2013 г. Н.Ю. Данченкова — член редколлегии журнала «Живая старина».

В юбилейные дни, с восхищением и благодарностью поздравляя Наталию Юрьевну, хочется пожелать талантливому ученому и прекрасному светлому человеку новых творческих успехов и новых научных свершений!

Примечания

¹ С библиографией работ Н.Ю. Данченковой можно ознакомиться на сайте ГИИ (<http://sias.ru/institute/persons/759.html>).

Н.И. ЖУЛАНОВА,

канд. искусствоведения,
Гос. ин-т искусствознания (Москва)

Редакция и редколлегия «Живой старины» присоединяются к поздравлениям и желают юбиляру здоровья и творческих успехов.

Справочник по народной ботанике

Билье у традиционалној култури Срба (приручник фолклорне ботанике) / Уред. З. Карановић, Ј. Јокић. — Нови Сад: Филозофски факултет, 2013. — 286 с.

Такой подзаголовок имеет новая книга сербских ученых «Растения в традиционной культуре сербов», изданная в 2013 г. Философским факультетом Университета в Нови-Саде под редакцией Зои Каранович и Ясины Йокич. Этот сборник, который состоит из нескольких статей, изданных параллельно на сербском и английском языках, затрагивает широкий круг вопросов, касающихся функционирования растений в мифологии, фольклоре, ритуально-магической и целительской практике. Книга встает в один ряд с такими коллективными трудами, посвященными славянской этноботанике, как «Кодови словенских култура. Бр. 1. Билье» (Београд, 1996), «Język a kultura. T. 16. Świat roślin w języku i kulturze» (Red. A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj; Wrocław, 2001), «Język, kultura i świat roślin» (Pod red. E. Komorowskiej i D. Stanulewicz; Szczecin, 2010), «Этноботаника: растения в языке и культуре» (Отв. ред. В.Б. Колосова; СПб., 2010), а также «Растительный и животинский свят в традиционална култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи. Стара Загора, 2003» (София, 2003) и некоторыми другими. Специфика же рецензируемого издания определяется несравненно более широким, чем в других сборниках, привлечением фольклорных текстов — песен, устной прозы, загадок.

Первую группу формируют работы, в которых рассматриваются «культурные типы» и «портреты» конкретных растений.

Открывает сборник статья Я. Йокич «Святые и демонические деревья в сербской фольклорной традиции», в которой автор предпринимает попытку разобраться в сложном феномене сербской традиционной культуры, а именно в понятии *сеновитост* (от серб. *сена* 'тень', 'сень', связанных и со значением 'душа') — в его приложении к деревьям, и определить, в чем конкретно выражается это понятие. «Сеновитыми» могут быть деревья и священные, и нечистые, демонические. Священное дерево сербской народной традиции, так называемый *запис*, — это старое дерево (обычно дуб или вяз; правда, вызывает удивление, что автор не упоминает о плодовых деревьях,

часто выступающих в роли *записа*, например груше) с вырезанным на стволе крестом, у которого в обетный праздник совершается богослужение. В остальное время *запис* служит местом почитания, исполнения магических ритуалов и объектом охранительных предписаний (нельзя срубить, ломать ветки, справлять нужду, спать под деревом, собирать поломанные бурей сухие ветки, использовать их в хозяйстве и т.п.). В свою очередь, эти запреты порождают целый пласт устных рассказов о наказаниях, которые постигают людей, причинивших вред или оскорбивших святое дерево, а взятые вместе запреты и рассказы об их нарушениях объединяют «культ» священного дерева с почитанием «демонических» деревьев, которым приписывается функция быть местом обитания ведьм (*вештици*), слетающихся туда на свои сборища. Рассматривая эти деревья, Я. Йокич обращает также внимание на то, что круг «демонических» деревьев гораздо шире (грецкий орех, ель, бузина, вяз и др.), однако дерево выбирается на эту роль не столько на основании породы, сколько по специальным признакам: одиноко стоящее, искривленное, необычной формы кроны или ствола, достигшее определенной высоты и более не растущее, дерево с омелью или обвитое плющом и т.д.

Отдельную группу в сербской традиции составляют деревья, считающиеся местом обитания *вил*, которые имеют несколько иной в сравнении с *вештицами* мифологический статус и которые совмещают вредоносные по отношению к человеку функции с опекунскими. Поэтому мифологические рассказы о наказаниях, которые насылают на нарушителей *вилы*, замечает Я. Йокич, предусматривают возможность исправления ситуации путем принесения *вилам* жертвы; в обмен на нее *вилы* оставляют лекарство, которое помогает человеку излечиться. Кроме того, исследовательница отмечает, что «вилинские» деревья, формально относящиеся к группе демонических, часто оказываются одновременно и священными, т.е. *записами*, что, по-видимому, отражает синкретический характер народных верований, а также, добавим уже от себя, и подсознательное стремление «населить» священные деревья мифическими существами и тем самым субъективировать наказания, которые насылаются на человека за нарушения запретов в отношении священных деревьев.

Возвращаясь к понятию *сеновитост*, с попытки осмысления которого

начиналась статья Я. Йокич, остается признать, что оно неразрывно связано с табуированностью определенных действий в отношении деревьев (таких, как нанесение вреда и осквернение), в то время как выбор конкретного дерева в качестве почитаемого и тип наказания за нарушение этих запретов различаются в зависимости от мифологической функции этого дерева (священное дерево, дерево *вештиц*, дерево *вил*).

В перспективе исследование мифологических аспектов почитания деревьев в сербской народной культуре можно было бы продолжить, составив, в частности, подробный реестр основных компонентов народных представлений о почитаемых деревьях во всей полноте их варьирования, а также в их диалектной «проекции».

Многие вопросы, поднятые в этой статье, находят продолжение в работе Д. Попович «Груша в традиционной сербской культуре и устной прозе». Исследовательницу прежде всего интересует неоднозначность образа груши в народных верованиях и фольклоре: груша выступает то как культовое дерево *затис*, наделяемое в том числе и функциями храма, то как дерево-медиатор, связывающее тот и этот свет и потому обладающее признаками мирового древа, то как место обитания разного рода демонов, то, наконец, как дерево, защищающее от демонов и способное остановить смерть или демонов болезни. Заметим в этой связи, что такая полярность значений в большей степени свойственна так называемой дикой (некультивируемой) груше, в то время как соответствующее садовое дерево наделяется несколько иными культурными коннотациями. Кроме того, надо иметь в виду, что в славянской мифологии (и в сербской, в частности) каждое из названных значений и функций — идет ли речь о мировом древе, дереве-медиаторе или дереве-храме — не связано жестко с одной определенной породой дерева и приписывается самым разным деревьям. А потому видеть в таком варьировании «ослабление влияния традиционных представлений» едва ли продуктивно. Скорее было бы интересно осмыслить, в каких еще образах деревьев, помимо груши, реализуются эти значения и функции на всем пространстве сербской традиционной культуры, а также выяснить, какова специфика этого конкретного образа (груша) в разных жанрах и обрядовых сферах сербского фольклора.

Третья работа, также представляющая «портрет» конкретного дерева, —

это статья М. Стефанович «Явор в сербской культуре». Автор обращает внимание на основные черты культурного образа явора — культового дерева, часто растущего вблизи святого источника, куда больные приносят свои дары и где умываются в надежде исцелиться; дерево, на которое принято «переносить» болезни, из-за чего, случалось, явор засыхал на корню; это дерево «светлое», «счастливое» и «доброе», из которого делали колыбель для ребенка, гусли и другие музыкальные инструменты, издающие чудесные звуки; растущее на участке земли, оно предвещает его хозяину успех и процветание; наконец, дерево, тесно связанное с человеком и часто его символизирующее (особенно в песенном фольклоре). Вместе с тем эти особенности явора как явления сербской народной культуры без труда можно обнаружить и в других индоевропейских традициях. Это заставляет автора затронуть проблему культурной идентичности, ее параметров и границ, поставить вопрос о том, что происходит с явлением культуры, когда определенная совокупность мотивов, известная в данном случае под именем «явор», обнаруживается в другой национальной культуре под другим именем. Представляется, что искать ответы на эти вопросы можно прежде всего в соседних славянских и неславянских культурах, в постоянном «диалоге» с которыми в рамках наднациональных — региональных и зональных — традиций и развивалась сербская фольклорная идентичность.

Этноботанические этюды продолжает статья З. Каранович «О герани (миф, обряд, магия, поэзия)». Автор называет наиболее значимые, на ее взгляд, причины широкой популярности герани (герань крупнокорневищная, *Geranium macrorrhizum*) в народной традиции, а именно этиологическую легенду о происхождении герани из пота Богородицы, а также сильный запах цветка, даже называемого в фольклоре *здравац миришвавац* (герань пахучая), и раскрывает основные аспекты этого образа: использование в скотоводческой и целительской магии, в обрядности Юрьева дня, в обычаях, связанных с детьми и молодоженами, — в качестве лечебного и очистительного средства, подателя здоровья и т.д. Вместе с тем, говоря о причинах, определивших столь высокий аксиологический статус герани в сербской народной культуре, автор не упоминает об этимологической магии, кажется имевшей определяющее значение для формирования всего круга выполняемых

этим растением магических функций. В связи с этим возникает вопрос, имеются ли у этого ботанического вида другие диалектные названия в сербской традиции, и если да, то сохраняют ли они те же магические функции, что и собственно *здравац*.

Вторая группа объединяет работы, посвященные функционированию растительных образов в разных жанрах сербского фольклора. Т. Вуйнович в статье «Функции и значение растений в свадебных песнях из собрания Вука Караджича» исследует вегетативный код свадебного фольклора. По ее наблюдениям, в песнях и причитаниях с помощью растительных образов маркируются и описываются фазы физического и социального взросления девушки, в том числе обретение ею красоты и достижение половой зрелости, прохождение невестой и женихом разных этапов перехода в самом свадебном обряде (при этом особое внимание автор уделяет растительным образам, ассоциирующимся со временной смертью-сном, в который погружаются невеста и жених), брачное соединение (что обычно символизируют культурные растения, в том числе виноградная лоза), выбор растений в качестве дара жениху и другие мотивы и эпизоды традиционной свадьбы. Делается вывод о том, что растительный мир свадебной поэзии представляет собой систему знаков, функции и смысл которых определяются свойствами соответствующих ботанических видов, а также конкретными сюжетными и обрядовыми ситуациями. Продолжение исследования автор видит в расширении корпуса свадебных песен, привлекаемых к рассмотрению, с последующим установлением сходств и различий отдельных растительных образов. Между тем перспективным могло бы оказаться также изучение функционирования в свадебном фольклоре не только отдельных растений, но и целых групп (деревья, цветы, травы; плодовые и неплодовые; культивируемые и дикорастущие; вечнозеленые и т.д.), связанных общими ботаническими и культурными признаками. Кроме того, помимо самих растительных образов интерес, безусловно, представляет исследование символики и знаковых функций основных этапов вегетативного цикла (пробуждение, рост, цветение, созревание плодов, увядание и др.) — в том числе в их приложении к свадебному обряду.

С. Самарджия в статье «Из гербария сербских народных рассказов (верования

о растениях и жанровые системы)» пытается показать, как определенная жанровая система, прежде всего сказка, трансформирует традиционные образы растений, стереотипы их восприятия, фразеологию, с ними связанную, как сказочная логика чудесного преломляет привычные представления и делает невозможное возможным (например, фразеологизм *кад вѣрба роди грожђе* под влиянием логики сказочного мира становится мотивом трудных заданий для героя сказки, вынужденного добывать в ином мире плоды явора, вербы и других деревьев).

Большой интерес вызывает статья Б. Сикимич «Как читать загадки: эротический мир культурных растений», продолжающая исследования автора в области малых фольклорных жанров. Вначале Б. Сикимич рассматривает весь круг растений, используемых в сербских загадках, причем делает это отдельно, во-первых, для основных категорий растений, таких как деревья, цветы, фрукты, зерновые, плоды, овощи и др., во-вторых, для загадок и отгадок и, в-третьих, для родовых (дерево, цветок, плод и т.п.) и видовых (сосна, дуб, ель, орехи, просо и т.д.) единиц. Предложенная методика позволяет автору выявить, с одной стороны, значительную неравномерность использования в загадках разных культурных растений в качестве обозначаемого и обозначающего, а с другой, — параллелизм использования культурных растений одной категории в качестве означающего в определенных моделях загадок (мелкие плоды как обозначение множества звезд, например). Б. Сикимич также обращает внимание на те культурные растения, которые оказываются на периферии ботанического словаря загадки. По ее мнению, стручковый перец (*наприка*) — как относительно новая сельскохозяйственная культура на Балканах — в XIX в. уже успел попасть в загадки, правда только в качестве обозначаемого, в то время как помидоры остаются фактически за пределами этого жанра. Вторая часть статьи посвящена эротическим загадкам о культурных растениях. Принцип эротической загадки состоит в том, что она описывает эротическое действие или телесный низ (правда, не всегда прямо называя эти действия или части тела), в то время как отгадка разрушает созданную иллюзию, тем самым не оправдывая ожиданий слушателей. Автор исследует основные модели эротических загадок о культурных растениях: «антропоморфный

денотат в одежде красного или желтого цвета» (типа *У нашега доломана црвен тур и долама* [У нашего доломана красные штаны и кафтан] с разгадкой *наприка*); «старый человек демонстрирует половой член» (типа *Старац сједи под плотом, подбожи чокотом, опељио уда пред добријем људма* [Сидит дед под забором, подперся пеньком лозы, выставил муде перед добрым людом] с разгадкой *виноград*); «антропоморфный денотат имеет нечто размером до локтя или колена», «плод, спрятанный в листе», «женщина, которая поднимает ноги» и др. Б. Сикимич отмечает, что именно внешний вид плода или растения определяет его обценные, эротические коннотации, а общий инвентарь культурных растений, попавших в сферу интересов загадки как жанра, обусловлен климатическими условиями того региона, в котором бытуют те или иные загадки. Сформулированные автором наблюдения могут быть значительно расширены, если к ним подключить, с одной стороны, материалы других балканских традиций, входящих в ту же климатическую зону, а с другой — загадки восточных и западных славян, в которых номенклатура культурных растений будет, очевидно, несколько иной, в то время как структурно-семантические модели загадок, как можно предположить, — очень близкими тем, что описаны в этой статье.

В статье М. Детелич «Могила в лесу (взаимодействие пространственного и растительного кодов в эпике)» рассматриваются сюжеты южнославянской эпики о смерти героя в лесу, за пределами культурного пространства, т.е. смерти преждевременной, внезапной, неестественной или насильственной. В таком случае, согласно эпическому канону, покойник должен быть похоронен там, где его настигла смерть (в горах, в поле, в лесу и т.д.)¹. Такая «могила в лесу» как сложный топос сербской эпики отвечает нескольким требованиям. Во-первых, на такой могиле высаживаются (или там вырастает) дерево (куст), обычно это роза, яблоня, виноградная лоза, сосна и ель. Автор обосновывает «выбор» каждого из растений, а также исследует связанные с ними эпические мотивы: растение появляется на могилах гонимых влюбленных/девушки/парня/брatъев и др.; растения, выросшие на соседних могилах, сплетаются друг с другом; одно растение оплетает другое; герой перед смертью просит посадить на его могиле дерево и т.д. Во-вторых, обустройство «могилы в лесу» предполагает установление у нее скамьи, выкапывание

водного источника в корнях дерева, иногда — привязывание коня у могилы. Появление этих атрибутов «могилы в лесу» обуславливает соответствующее поведение путников, которые, проходя мимо такой могилы, задерживаются у нее и тем самым поминают умершего: отдыхают на скамье; девушка украшает себя цветами с могилы; жаждущий находит воду, чтобы напиться, и т.д. Эти эпические мотивы при всей их условности и «художественности» было бы тем не менее интересно сопоставить с принятыми в южнославянской традиции правилами погребения погибших преждевременно и насильственно, что выявило бы как очевидные сходства между ритуальной практикой и эпосом, так и различия, обусловленные жанровыми канонами и художественной системой эпоса.

Завершает книгу подборка этнографических и фольклорных материалов о разных растениях, которые извлечены из опубликованных источников. Остается, впрочем, неясным, по какому именно принципу производился отбор именно этих свидетельств, а кроме того, удивляет, что в эту подборку не вошли архивные и современные полевые материалы.

В заключение отметим, что при всех несомненных достоинствах включенных в эту книгу работ вызывает сожаление тот факт, что в ней отсутствует какое бы то ни было введение или заключение. Оно помогло бы читателю увидеть представленный в сборнике материал сквозь призму определенной методологической рамки и в итоге воспринять его более цельно и системно. Общий взгляд на проблемы изучения растительного мира сербского фольклора и, шире, всей традиционной сербской культуры, растительный код этой культуры, принципы описания конкретных растительных символов, особенности «растительного мира» отдельных жанров сербского фольклора — эти и многие другие вопросы, которые были затронуты в отдельных статьях книги, несомненно, требуют обобщения и концептуального представления, которое, хочется надеяться, не заставит себя долго ждать.

Примечания

¹ Напомним, что этому эпическому сюжету посвящена статья Н.И. Толстого «Между двумя соснами (елями)» (*Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 447–454*).

Книга об *икоте* в Верхокамье

О.Б. Христофорова. *Икота*. Мифологический персонаж в локальной традиции. — М.: РГГУ, 2013. — 304 с. — (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика).

Книга О.Б. Христофоровой посвящена феномену локальной культуры Верхокамья (части Пермского края и Удмуртии в верховьях р. Камы), известному как *икота*, *пошибка* или *боль/болезнь*, — одержимости нечистой силой, которая проявляет себя определенным поведением, в том числе речевым. В рассматриваемом регионе компактно проживают старообрядцы-беспоповцы поморского согласия; именно в старообрядческой среде распространено данное явление. О.Б. Христофорова предлагает рассматривать *икоту* не как психическое заболевание, а как «объяснительную модель, своего рода “семантический зонтик” для явления самой разной этиологии» (с. 275); «фокус, в котором соединены социальные отношения и представления о мире, христианская антропология и народная медицина, половозрастная структура общества и особенности питания, физиология и невротические страхи, история старообрядчества и личные судьбы» (с. 276).

Книга вводит в научный оборот богатый полевой материал, записанный в 1999—2012 гг. Особенностью издания является обильное повторное цитирование одних и тех же фрагментов интервью, что, впрочем, представляется оправданным с точки зрения замысла и структуры книги, поскольку один нарратив может быть рассмотрен и прокомментирован в разных аспектах. Уже сам материал делает книгу необыкновенно увлекательной, однако не меньшее значение в этом плане имеет стиль изложения, одновременно легкий и четкий.

В первой главе даются «портреты» семи жительниц Верхокамья, страдающих *икотой*: краткие сведения о биографии каждой из женщин, записанные от них тексты (могут цитироваться до 7 интервью, взятых у одной информантки) и комментарии автора. Сопоставление записей, зачастую сделанных разными собирателями и в разные годы, наглядно выявляет «историю болезни», которая формируется в личном нарративе «икоточной». Эти нарративы включают истории о получении *икоты* (в результате порчи или нарушения каких-либо норм); рассказы о ее проявлениях, о взаимоотношениях *икоты* и ее хозяйки; оценки собственного состояния. Но, несмотря

на то что рассказы об *икоте* шаблонны и по структуре, и по набору мотивов, эти нарративы окрашены личным отношением к *икоте*, обусловленным жизненными обстоятельствами, «интеллектуально-эмоциональным фоном» и др. Например, Степанида Филатовна (памяти которой посвящена книга) — «невинная жертва», получившая *икоту* в подростковом возрасте от колдуна в отместку за отказ выпить из его чашки (последнее запрещалось этикетными и религиозными нормами — не пить перед взрослыми, не есть из общей посуды). «Обида» Степаниды Филатовны на традицию сформировала своеобразный «облик» *икоты*, которая проявляет себя вздохами и критическими комментариями по поводу всего окружающего. Марья Ивановна, трижды бывшая замужем, относится к своей *икоте* как к мужу (ее *икота* и называет себя человеческим именем — Фёдор Иванович). «Фёдор Иванович» заявляет о своей любви к Богу и предсказывает будущее, хвалит свою хозяйку, тем самым повышая ее самооценку. К Устинье Фирсовне, вернее к ее *икоте* — «Василию Ивановичу» (хозяйка называет его также Чапаевым), ходят ворожить, и ее ворожбе свойственны элементы игры, театральности; в отличие от многих других «икоточных» она едва ли воспринимает *икоту* как страдание, получая определенное удовольствие от сеансов ворожбы, и т.д.

Публикуемые тексты, записанные от «икоточных», исключительно интересны еще и тем, что в некоторых из них в процессе интервью начинает говорить *икота* информантки, практически становясь полноценным участником беседы (реплики *икоты* выделены отдельно).

Вторая глава посвящена семантике образа *икоты* и генезису этого мифологического персонажа.

Многие из способов проявления *икоты* и представлений о ней коррелируют с мифологией автохтонного коми населения Верхокамья, в которой существует демон болезни, называемый *шева* (мотивы, связанные с *шевой* и *икотой*, подробно сопоставляются автором). Благодаря предпринятому лингвистическому, мифологическому и историческому анализу О.Б. Христофорова приходит к выводу о финно-пермском происхождении феномена *икоты* у русских. По ее гипотезе, он возник в XII—XV вв. на территории нынешних Мезенского, Пинежского и Лешуконского районов Архангельской области в результате контактов русских и коми, а в Верхокамье попал в результате миграций в XVII—XVIII вв. В то же время в более поздний период некоторые мотивы, связанные с *икотой*, могли быть

заимствованы жителями Верхокамья от местных коми-пермяков. При этом среди верхокамских старообрядцев эти представления были законсервированы благодаря, с одной стороны, христианским представлениям об одержимости бесами, а с другой — тому, что сама старая вера здесь является «цементирующим фактором традиции» (с. 154). При этом автор полемизирует с гипотезой, согласно которой дух, вселяющийся в «икотницу», является душой неупокоенного «заложного покойника».

Икота сопоставляется и с другой мифологической болезнью, представления о которой распространены гораздо шире Верхокамья и происхождение которой (как и *икоты*) народная традиция приписывает колдовской порче, — с опухолью-килой. Эти две «болезни» роднят связанные с ними общие мотивы: и *икоту*, и килу колдуны пускают по ветру, обе они попадают к людям, забывшим прочитать молитву или осенить себя крестом, схожи и локусы, в которых человек наиболее уязвим перед ними (на пороге, у колодца и др.). В то же время мотивы, характерные для рассказов о киле в других локальных традициях, в Верхокамье связываются с *икотой* (вышедшая из человеческого тела *икота* переходит на дерево и принимает вид особого нароста).

Подробно рассматривается визуализация *икоты*. Примечательно, что «соборные» старообрядцы (члены молитвенной общины, для которых характерно следование строгим правилам), ориентирующиеся на Библию и на христианскую книжность, в том числе на лицевые книги, описывают *икоту* как одержимость бесом, в то время как представления «мирских» (т.е. не входящих в «собор») старообрядцев более фольклорны. *Икоту* визуализируют в виде какого-либо предмета, насекомого, гада, рыбы, птицы, животного или маленького человечка, либо ее облик аморфен. Как показывает О.Б. Христофорова, внешний облик *икоты* обусловлен в первую очередь сюжетом рассказа. К примеру, если речь идет о попадании *икоты* в человека, то она будет иметь вид соломинки, соринки, насекомого, лягушки и др.; в повествованиях об изгнании *икоты*, например в результате лечебного ритуала, она «рождается» в виде ребенка, небольшого животного (как правило, хтонического) или причудливого предмета, похожего на скалку с головами на обоих концах, покрытого глазами и т.д. В рассказах о поведении *икоты* внутри человека ее облик не актуализируется, хотя физические ощущения, которые испытывает «икоточная»,

косвенно свидетельствуют о наличии у *икоты* определенной формы (например, жертва *икоты* ощущает внутри своего тела комок или царапание лапкой и т.д.).

Сюжетикой рассказов обуславливаются также иные признаки *икоты*, например ее имя (часто *икота* называет себя по имени или имени-отчеству) и голос (икание, вздохи, голоса животных, междометия, членораздельная речь и др.). Автор отмечает такую интересную деталь, как «несовпадение визуального и акустического кодов при нахождении *икоты* внутри жертвы <...> в то время как вне человеческого тела противоречий между ними не возникает» (с. 174). Иными словами, *икота*, находясь внутри тела своей хозяйки, может говорить как человек, при этом имея вид животного или предмета; в рассказах же об *икоте*, еще не вошедшей в тело жертвы или уже вышедшей из него, такая особенность отсутствует. Подробно анализируется речевое поведение *икоты*. Ее высказывания осмысливаются как произнесенные помимо воли человека; при говорении от лица *икоты* изменяются тембр, интонации, ритм речи; отмечаются также определенные соматические изменения. Все это, наряду с эхололией и склонностью к матерной брани, в целом характерно для речевого антиповедения нечистой силы.

В третьей главе рассматривается прагматика нарративов и практик, связанных с *икотой*. Обращаясь к этой проблеме, автор выделяет «внешнюю» и «внутреннюю» позиции, с которых выступает говорящий об *икоте*. «Внутренняя» точка зрения (с которой может говорить и близкий родственник «икоточной»), хотя и существует в рамках традиционного дискурса, но «является источником новаций», в то время как «внешняя» выполняет роль «цензуры коллектива», к примеру редуцируя сложные личные мотивации «икоточных».

Для самих «икоточных» основными сюжетами рассказов являются вселение и поведение *икоты* внутри тела, имеющие интерпретативную функцию — объяснение собственных психосоматических состояний, расценивающихся как негативные. По мнению автора, это объясняется тем, что пожилые жители Верхоямья, как правило, сохраняют традиционные представления в области народной медицины; кроме того, для «соборных» старообрядцев до недавнего времени существовал запрет принимать лекарства и обращаться к врачам (но не к традиционным лекарям — костоправам и знахарям; последнее усиливает вовлеченность староверов в «лекарский» дискурс). Показательно, что исчезновение в

данной локальной традиции в наши дни подобных лекарей приводит к появлению в рассказах об *икоте* новых мотивов, задействующих «врачебный» дискурс, — избавление от *икоты* в результате хирургической операции или осмысление *икоты* как кисты.

В то же время повествованиям о вселении *икоты*, ведущимся от третьего лица, свойственна назидательная функция: в них подчеркивается, что *икота* попадает в человека, не соблюдающего определенные религиозно-этические предписания (например, пересекает перекресток без молитвы, употребляет пищу без молитвы и крестного знамения, ругается матом, злоупотребляет алкоголем и др.). При этом зачастую «внешние» рассказы об *икоте* выполняют еще и развлекательную функцию. В книге приводятся подобные сюжеты, касающиеся неожиданного комментирования *икотой* действий хозяйки, обличения ею действий окружающих людей, или красочный рассказ от лица *икоты*, которая по ночам выходит из тела спящей хозяйки, качается на маятнике, а потом летает в Москву, чтобы посмотреть, как «начальники-те тамо ругаются, поматеряют» (с. 237). Весьма интересно и сделанное автором наблюдение: посторонние рассказчики, говоря об «икотницах», маркируют слова *икоты* особым интонированием, а ее речь редуцируется и превращается в формулы.

Еще одна функция рассказов об *икоте*, выделяемая автором, — это социальная стратификация: в Верхоямье считается, что *икоте* подвержены исключительно старообрядцы. Примечательно, что в рассказах односельчан-«никониан» *икота* рассматривается в рамках представлений об одержимости бесом (сильно отличающихся от аналогичных старообрядческих представлений) и о проявлениях кликушества во время литургии или контакта со «святостями» (что для старообрядцев-беспоповцев неактуально). При этом в дискурс об *икоте* в значительной степени включены лишь пожилые староверы, приверженные традиционной культуре; *икота*, таким образом, выступает как «маркер старообрядческой традиции» (с. 275).

В качестве основных социально-культурных функций *икоты* О.Б. Христофорова выделяет психологическую (объяснение причины различных недугов), регулятивную (моделирование особого отношения окружающих к икотницам), функцию трансляции традиции (трансляция этических, религиозных и поведенческих норм), юридическую (соединенную с магической: у «икоточных» часто просят назвать имя вора или указать, где искать пропажу) и рекреационную (односельчане

провоцируют приступы агрессивного поведения у «икоточных» ради развлечения).

Завершает книгу приложение, в котором публикуется подробный указатель быличек и поверий, связанных с *икотой*.

В своей книге О.Б. Христофорова сосредоточилась на семантике и прагматике представлений об *икоте*, поэтому некоторые существенные проблемы остаются за ее пределами (например, почти не затронут гендерный аспект, вполне ожидаемый, учитывая, что *икота* — явление по преимуществу женское). Однако в следующей книге автор планирует проанализировать феномен *икоты* «в кросскультурном контексте с позиций медицины и социальной антропологии» (с. 276). Будем ждать нового исследования.

М.В. АХМЕТОВА, канд. филол. наук;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Работа выполнена в рамках исследовательской программы «Тексты—традиции—практики в устной культуре: структурно-семиотический, функциональный, коммуникативный аспекты» Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС

Песни села Марково: электронное издание

Аудиодиск «Марковские песни» (М., 2014), подготовленный известным этномузыковедом Т.С. Шенталинской (со-ставитель), А. Медведевым (звукорежиссер), А. Горчаковым (художник), В. Комиссаровым (продюсер), во многом можно считать уникальным явлением в области электронных публикаций русского песенного фольклора. На диске представлены записи, первые из которых были сделаны в 1900—1901 гг. еще на восковые валики фонографа — «прадедушки» современных звуковых носителей, а последняя — в 2000 г. Очень мало подобных вековых примеров звукозаписей в одной географической точке мы можем найти в истории отечественной фольклористики.

Уникален и регион, фольклорная традиция которого представлена на диске. Село Марково — это русское поселение в среднем течении р. Анадырь. Русские пришли на Чукотку в XVII в., когда в 1649 г. казаки Семёна Дежнёва поставили здесь Анадырский острог. Аборигенным населением в этой части Чукотки были юкагиры, оленные чукчи,

эвены (ламуты). Создание Анадырского острога побудило определенную часть юкагиров (чуванцев) перейти к оседлому образу жизни. Острог как укрепленное поселение, в котором стояли присылаемые из России казаки, просуществовал до 1764 г. В середине XIX в. центральным русским селением на Анадыре стало Марково, расположенное в 15 км выше бывшего острога. К концу XIX в. здесь проживало около 250 человек, называвших себя чуванцами, говоривших на особом «марковском» диалекте и сохранивших русскую фольклорную традицию.

Село Марково наглядно демонстрирует, какое место фольклорная традиция занимает в этнической самоидентификации отдельных групп населения. Казаки, прибывавшие в Анадырский острог, женились на представительницах местных народов. Потомки этих браков и в настоящее время сохраняют антропологические черты монголоидной расы: широкие скулы, узкие глаза. Фотография хора «Марковские вечерки», представленная в буклете рецензируемого диска, в этом смысле весьма выразительна. Песни же, которые пел этот народный коллектив, — русские, причем во всем их жанровом разнообразии.

Рецензируемый диск содержит три комплекса аудиоматериалов: записи от названного хора «Марковские вечерки», сделанные государственным Домом радиовещания и звукозаписи (Москва) в 1982 г. (песни № 1—17); полевые записи В.А. и Т.С. Шенталинских, осуществленные на магнитофон в с. Марково в 1969, 1981 и 2000 гг. (№ 18—23); полевые записи 1900 г. на фонограф так называемой Джесуповской экспедиции (№ 24—28; № 28 — плясовой скрипичный наигрыш «Камаринская»). Звуковой материал расположен именно в таком порядке. Диск открывается профессиональными записями, сделанными от хора, получившего в советское время статус народного коллектива. Это, без сомнения, самый качественный с точки зрения звукорежиссерского мастерства материал «Марковских песен». Затем следуют полевые записи Т.С. Шенталинской, естественно уступающие по качеству звучания. И, наконец, в самом конце расположены несовершенные звукозаписи начала XX в. Составитель диска, как видим, руководствовался эстетическими соображениями. Мы же, прямо скажем, предпочли бы хронологический принцип расположения материала.

Диск «Марковские песни» дает редкую возможность услышать былины, за-

писанные в 1900—1901 гг. на фонограф. Это материалы американской Северо-Тихоокеанской экспедиции по сравнительному изучению культуры и генезиса народов северо-восточной Сибири и северо-западной Америки, организованной на средства банкира Морриса К. Джесупа, президента Американского музея естественной истории (American Museum of Natural History) — Джесуповской экспедиции (The Jesup North Pacific Expedition). Расшифровки и нотировки фонограмм, хранящихся в Архиве традиционной музыки Университета штата Индиана (г. Блумингтон, США) (копии в настоящее время хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН), были опубликованы Т.С. Шенталинской в 1999 г.¹: отрывки на былинные сюжеты «Илья Муромец на Соколе-корабле», «Добрыня и Маринка», «Состязание коней (Иван Кулаков)», а также «Алеша Попович, Еким-парубок и Тугарин Змеевич» и «Дюк Степанович». Две последние былины представлены на рецензируемом диске (№ 24, 26; сказительницы Мария Алина и Ульяна Созыкина). В начале XX в. были записаны также исторические песни XVIII в. о Захаре Чернышове, плененном пруссаками в ходе Семилетней войны 1756—1763 гг. (№ 25, 27).

Несмотря на то что на фонограф было возможно зафиксировать только фрагмент былины, звучащие отрывки позволяют сделать некоторые наблюдения. Например, марковский эпический материал демонстрирует диффузию былинной и песенно-исторической традиций. В местном варианте былины «Алеша Попович, Еким парубок и Тугарин Змеевич» русские богатыри, попав на росстань, выбирают дорогу между Кестрем-городом, Пучин-городом и Киевом. Если Пучин-город — это явный отголосок былинной Пучай-реки, то Кестрем, без сомнения, попал в былинку из исторической песни о Захаре Чернышове (напомним, что одним из памятных событий Семилетней войны была осада русскими войсками прусской крепости Кюстрин в 1758 г.).

Песенный эпос, зафиксированный Джесуповской экспедицией и сохранившийся в рукописях, уже неоднократно публиковался². Долгое время считалось, что записи в с. Марково были сделаны В.Г. Богоразом, однако исследования Т.С. Шенталинской убедительно доказали, что автором записей является жена политического ссыльного и этнографа — Софья Константиновна Богораз³. В на-

стоящее время фольклористы благодаря рассматриваемому диску могут не только прочитать эпические тексты, проинтонировать их по опубликованным нотациям, но и услышать.

Корпус звукозаписей, осуществленных Домом радиовещания и звукозаписи от хора «Марковские вечерки» в 1982 г., наиболее представительен (17 песен). Этот материал свидетельствует о жанровом разнообразии песен, занесенных в Марково и бывших там востребованными, пусть в сценических формах, даже в последней четверти XX столетия. В селе пелись хороводные (№ 1, 5, 6, 7, 8, 11, 15, 16, 17), плясовые (№ 2, 4), лирические (№ 3, 9, 10) песни. Свадебный обряд сопровождался величальными припевками (№ 12, 13). Обряд святочного колядования включал виноградь (№ 14), которое, на наш взгляд, наряду с былинами, указывает на прочную связь марковской устнопоэтической традиции с традицией Русского Севера.

Из полевых записей Т.С. Шенталинской⁴, помимо лирических песен (№ 19, 20, 22) и частушек (№ 21), пользователя диска, без сомнения, привлекут фрагмент народной драмы «Лодка» (№ 18) и сказка «Про Чаечку» (№ 23). Последняя имеет особое значение для понимания местной фольклорной традиции. Сказка «Про Чаечку» (Чайка не отдает свою дочь ни за Ворона — он слишком черен, ни за Коршуна — он слишком сер, а отвечает согласием на сватовство Ястреба — он бел, как и ее дочь; Ястреб распарывает брюхо и съедает свою жену) является образцом не русского, а юкагирского фольклора. Устнопоэтическая традиция с. Марково, без сомнения, является примером «фольклорного двуязычия» (термин В.А. Лапина): для культурного сознания жителей села актуальными были произведения и русского, и юкагирского фольклора. Приходится только пожалеть, что в свое время фольклористами не были произведены специальные полевые исследования по выявлению этих двух пластов народной традиции в Маркове.

Рецензируемый диск сопровождается информативным буклетом, подготовленным Т.С. Шенталинской. После небольшой вводной заметки, знакомящей пользователя с материалами диска, даются тексты всех 27 песен. Пользователь, таким образом, слушая песни, может сверять свое слышание с текстовыми расшифровками. Наличие подобного рода буклета позволяет ис-

пользовать рассматриваемый диск в образовательных программах — как в средней, так и в высшей школе.

Примечания

¹ Шенталинская Т.С. «Не прошло и ста лет...»: Фонографические записи русского фольклора американской Северо-Тихоокеанской экспедицией // ЖС. 1999. № 2. С. 31—34.

² Венедиктов Г.Л. Анадырские и колымские записи былин В.Г. Богораза // Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. Т. 24. С. 148—160; Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Изд. подгот. Ю.И. Смирновым и Т.С. Шенталинской. Новосибирск, 1991; Якубовская Е.И. Традиционный фольклор русского населения Анадыря и Колымы в записи В.Г. Богораза и В.И. Иохельсона // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2008. Т. 33. С. 181—246.

³ См.: Шенталинская Т.С. Софья Богораз — автор записей русского фольклора на Чукотке // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 110—120.

⁴ См. печатную публикацию: Шенталинская Т.С. Марковские вечерки: Русские народные песни. Магадан, 1983; Шенталинская Т. Русская песня на Чукотке // Советская музыка. 1972. № 11. С. 113—117.

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

Новая книга о детском фольклоре Карелии

С.М. Лойтер. Детский поэтический фольклор Карелии: исследование и тексты / Мин-во образования и науки РФ, Петрозаводск. гос. ун-т. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. — 440 с.

Более двадцати лет прошло с момента выхода в свет первого сборника русского детского фольклора Карелии, который составила доктор филологических наук, профессор С.М. Лойтер. Новая книга, изданная в рамках реализации комплекса мероприятий Программы стратегического развития Петрозаводского государственного университета на 2012—2016 гг. (подпроект «Создание в ПетрГУ Центра по изучению и исследованию историко-культурного наследия Европейского Севера»), представляет собой итог многолетней собирательской и исследовательской работы автора в области дет-

ского фольклора. Исследования и тексты, собранные под одной обложкой, репрезентативны для русского детского поэтического фольклора, бытующего в Карелии на протяжении более полутора веков — со второй половины XIX в. до 2011 г.

Книга включает новый фольклорный материал: записи 1980—2000-х гг., тексты из архивов Петрозаводска и Санкт-Петербурга, записи детского фольклора Карелии разных лет, опубликованные в малодоступных изданиях, тексты, записанные студентами Карельского государственного педагогического института (позднее Карельского государственного педагогического университета, Карельской государственной педагогической академии) во время полевых экспедиций и камеральных практик с 1971 по 2011 г.

Всего в книге содержится 1371 текст. По словам автора, в исследовании «представлены только те жанры детского фольклора, которые имеют сложившуюся художественную форму и которые можно назвать поэтическими» (с. 14). С.М. Лойтер обращает особое внимание на вариативность сюжетов, мотивов и элементов текстов, записанных в разные годы и в разных местах, которая позволяет проследить жизнь фольклорного текста во времени и пространстве, а также возвести тексты к «одной модели» (Б.Н. Путилов).

Изучение разных жанров детского фольклора свидетельствует о том, что весь детский фольклор — игровой по преимуществу. Игровое начало свойственно и для материнского фольклора.

Во вступительной статье «Детский фольклор как специфическая область традиционной культуры. Собирающие и изучение детского фольклора в Карелии» автор актуализирует теоретические проблемы детского фольклора, проецируя их на локальную традицию и ее особенности. В этой части дается широкая панорама бытования русского фольклора Карелии, рассматривается история его собирания и изучения, определяется его место в общей фольклорной традиции края. Особое внимание уделяется деятельности учителей-краеведов, собирателей-подвижников — К.М. Петрова, Е.В. Ржановской, И.М. Дурова, воссозданы портреты этих «просвещенцев».

Первый раздел книги посвящен поэзии пестования. С.М. Лойтер в статье «Жанровый состав поэзии пестования Карелии» раскрывает историю собирания и исследования жанров материнского фольклора. Здесь опубликованы образцы материнской поэзии — колыбельные песни, пестушки, потешки, прибаутки и песенки, докучные сказки.

Колыбельные песни, опубликованные в книге, собраны во всех районах Карелии. Они сгруппированы по тематическим гнездам: «Сон да Дрема», «Уж ты, котя-коток», «Спи-ко со Христом, Богородицей...», «Люли-полюли, прилетели гули», «Поди, бука, на сарай...» и др. Большинство пестушек, потешек и песенок записаны студенческими экспедициями от взрослых и детей младшего школьного возраста в 1970—2000-е гг. Количество записей докучных песен мало численно, но тем не менее представлены наиболее часто встречающиеся сюжеты.

Второй раздел — «Игровой и потешный фольклор» — открывается статьей «Жанровый состав игрового фольклора Карелии». Эта часть книги посвящена текстам, которые созданы самими детьми, отобраны из «взрослого» фольклора и исполнены/исполняемы ими.

Тексты закличек, приговорок, дразнилок представлены в большом разнообразии вариантов. В сборник вошло более 400 считалок — «считалок-счетов», заумных, сюжетных и кумулятивных считалок. Тексты небылиц в книге расположены в хронологической последовательности, по мере записи. Стихотворные тексты соседствуют с ритмизованной прозой, равно как архаичные — с более поздними. Детские сказки этого сборника — это сказки о животных, волшебные сказки с героем-ребенком, кумулятивные и докучные сказки. Записи скороговорок представляют собой варианты общерусских текстов. Публикация игр представляет в основном наиболее популярные и широко распространенные игры 1970—1980-х гг. В сборнике даются также образцы записей «страшных историй» в Карелии.

Приложение содержит необходимые сведения о каждом помещенном в книгу тексте — кем, когда, где и от кого он записан. Все опубликованные тексты имеют ссылку на печатный источник. В алфавитном указателе мест записи приводятся города и районы Карелии с указанием номера текста. Диалектные и устаревшие слова объяснены в прилагаемом словаре.

Книга стала библиографической редкостью; ее тираж составляет всего 200 экземпляров. Издание адресовано профессионалам — фольклористам и этнографам — и всем интересующимся проблемами «культуры детства» — педагогам, психологам, лингвистам, библиотечарям, родителям.

Н.Г. УРВАНЦЕВА, канд. филол. наук;
Петрозаводский гос. ун-т

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Аргун Ю.Г. Из истории и этнографии абхазской диаспоры / Абхаз. ин-т гуманитар. исслед. им. Д.И. Гулиа АН Абхазии; Науч. ред. Т.А. Ачугба. — Сухум: [Арашь], 2014. — 156 с.: ил.

Ведерникова Н.М., Никитина С.Е. Соловки в памяти поморов (по материалам экспедиций в Поморье) / Мин-во культ. РФ. Рос. науч.-исслед. Ин-т культ. и природ. наследия им. Д.С. Лихачёва. — М.: [Ин-т Наследия], 2014. — 320 с.: ил.

Голант Н.Г. Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры / РАН. Ин-т славяноведения, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); [Отв. ред. А.А. Плотникова]. — М.; СПб.: Б.и., 2014. — 224 с.

Джекобсон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917—1991 / Подгот. текста Н.Н. Рычковой. — М.: РГГУ, 2014. — 424 с.

Жуковская Н.Л. Монголия: мир кочевой культуры: Учеб. пособие. — 2-е изд. — М.: РИОР; ИНФРА-М, 2014. — III, 239 с. + доп. материалы: [Электронный ресурс: <http://www.znaniium.com>]. — (Высш. образование: Бакалавриат).

Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2012—2014: [Сб. ст.]. — Вып. 3 / Ин-т славяноведения РАН; [Отв. ред. А.А. Плотникова]. — М.: Б.и., 2014. — 348 с.

Комарова Г.А. Этнография детства: междисциплинарные исследования / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — 2-е изд., доп. — М.: [ИЭА РАН], 2014. — 160 с.

Культурное наследие народов Кавказа: [Сб. ст.] / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе. — М.; СПб.: Нестор-История, 2014. — 292 с.

Латвийские старожилы: исторический опыт сохранения идентичности = Latvijas vecie cilvēki: identitātes saglabāšanas vēsturiskā pieredze: Сб. ст. / Ин-т филологии и социологии Латв. ун-та; Риж. Гребеншиков. старообряд. община; Старообряд. о-во Латвии; Сост. И. Иванов, Н. Пазухина, И. Рунце. — Рига: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2014. — 336 с. — Текст парал. на рус. и латыш. яз.

Маан О.В. Культурно-этнические контакты абхазов в раннем Средневековье / Абхаз. ин-т гуманитар. исслед. им. Д.И. Гулиа АН Абхазии. — Сухум: [Дом печати], 2014. — 216 с.

Малые города — большие проблемы. Социальная антропология малого города: Сб. ст. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ред. М.Е. Кабицкий, О.Ю. Артемова, М.Ю. Мартынова. — М.: [ИЭА РАН], 2014. — 358 с.: ил.

Малькова В.К. Новое этнопространство современной Москвы / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: [ИЭА РАН], 2014. — 107 с. — (Исследования по прикладной и неотложной этнологии; вып. 235).

Матвеева П.А. «Всё человечество едино»: В.В. Радлов и МАЭ / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [Отв. ред. Е.А. Резван]. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 255 с.: ил.

Назирова Р.Г. Становление мифов и их историческая жизнь / [Сост., предисл., указ.: Б.В. Орехов, С.С. Шаулов]. — Уфа: [Б.и.], 2014. — 292 с.

Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2009—2010 / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. З.П. Соколова]. — М.: ИЭА РАН, 2014. — 230 с.: ил.

Радловский сборник: научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; [Отв. ред. Ю.К. Чистов]. — СПб.: [МАЭ РАН], 2014. — 510 с.: ил.

Рафаева А.В. Компьютер — Слово — Фольклор. — М.: РГГУ, 2014. — 280 с. — (Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика).

Роднов М.И. Население Уфимской губернии по переписи 1920 года: этнический состав (Бирский, Златоустовский и другие уезды) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: [ИЭА РАН], 2014. — 178 с.

Русский народный календарь: Пословицы, приметы, обычаи, обряды, имена / Авт.-сост. Н.И. Решетников. — 2-е изд., перераб. — М.: ОЛМА медиа групп, 2014. — 303 с.: ил. — (Классика в иллюстрациях).

Фёдоров В.В., Мошков Н.В. Сказ о ложке и ложарях. — Нижний Новгород: Литера, 2014. — 108 с.: ил. — (Нижегородские ремёсла).

Этнокультурные процессы Гродненского Поманья в прошлом и настоящем / Нац. акад. наук Беларуси, Центр исслед. белорус. культуры, яз. и лит.; Ин-т искусствознания, этнографии и фольклора им. Кондрата Крапивы; Редкол.: А.Викт. Гурко, Л.В. Ракова, А.Вл. Гурко; — Минск: Белор. наука, 2014. — 447 с.: ил.

Этнос и среда обитания: Сб. ст. по этнологии. — Вып. 4 / Под ред. Н.И. Григулевич, Н.А. Дубовой (отв. ред.), И.А. Субботиной, А.Н. Ямскова. — М.: Старый сад, 2014. — 352 с.

Этноэтикет народов Северного Кавказа: Науч.-учеб. пособие / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Под ред. В.А. Тишкова. — М.; Пятигорск: ИЭА РАН, 2014. — 114 с.

In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. — Вып. 3. — М.: Индрик, 2014. — 464 с.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Легенды и предания Украины / Авт.-сост. И.Н. Кузнецов. — Киев: Освита Украины, 2014. — 440 с.

Предания языческой старины западных славян / Авт.-сост. Й.В. Громанн; Пер. [с чеш.] Волхва Богумила [Б.А. Гасанова]. — М.: Амрита-Русь, 2014. — 304 с.

Филёва Н.А. Рассказывают мастера: из материалов экспедиций по Архангельской области в 70—80-е годы XX в.: с фотографиями, комментариями и дополнениями автора. — Архангельск: Правда Севера, 2014. — 272 с.: ил. + 8 л. цв. вкл.

АЛЬБОМЫ

Костюм в русском стиле: городской вышитый костюм конца XIX — начала XX в. / Сост. Л. Скляр; Вступ. слово Д. Разумихиной. — М.: Бослен, 2014. — 237 с.: ил.

Портреты обских угров (из семейных фотоархивов обских и нижнесосьвинских манси и хантов) / Сост. и авт. предисл. Р.К. Бардина. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН, 2014. — 256 с.: ил.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Агапкина Т.А., Топорков А.Л. Восточнославянские заговоры: материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография. — М.: Индрик, 2014. — 320 с. — (Традицион. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Библиография журнала «Живая старина». 1994—2013 / Мин-во культ. РФ. Гос. респ. центр рус. фольклора; Сост. М.В. Ахметова и др. — М.: ГРЦРФ, 2014. — 160 с.

Исторический атлас еврейского народа: со времен праотцев до наших дней / Под. ред. Эли Барнави; Пер. с англ. яз. В. Гопмана; Ред. кол.: М. Абитоль и др. — М.: Книжники, 2014. — 378 с.: ил. — (История евреев).

Махов А.Е. Hortus daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. — М.: Интрада, 2014. — 320 с.: ил. + 8 л. цв. вкл.

МЕМУАРЫ УЧЕНЫХ

Васенко П.Г. Воспоминания о моей жизни и прошлом быте / Публ. Н.П. Матхановой; Отв. ред. Н.Н. Покровский. — Новосибирск: Изд-во Сиб. отд-ния РАН, 2014. — 331 с.

Власова И.В. Экспедиционные были. Путевые воспоминания / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. — М.: [ИЭА РАН], 2014. — 164 с.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА,
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

XVIII Толстовские чтения

21—23 апреля 2014 г. в Ясной Поляне прошли XVIII Толстовские чтения, организованные Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Конференция была посвящена теме «Антропоцентризм в языке и культуре» и отражала один из аспектов коллективного проекта «Мир и человек» — взаимоотношения окружающей среды и человека, имеющие вектор *от человека к миру*, т.е. как антропологический код используется в формировании языкового и культурного образа внешнего мира.

Открыл чтения доклад С.М. Толстой (Москва) «Человек как код», в котором были отмечены такие явления, как антропоморфизм и анимизм, т.е. придание элементам внешнего мира признаков и свойств человека, а также «телеологичность» восприятия мира, т.е. понимание внешнего мира как созданного для человека; были рассмотрены примеры персонификации явлений внешнего мира, проанализированы антропологические модели (включающие такие свойства и характеристики человека, как пол, способ существования, формы поведения) в представлениях о растениях, животных, небесных светилах, мифологических существах и др. Было показано, как специфические для человека признаки (язык, имя, смех, слезы, родство) могут приписываться явлениям внешнего мира: например, земля имеет пол (женщина, девушка), возраст (она *мать*), ей приписываются эпитеты и предикаты человека — она *святая, говорит, спит, отдыхает, родит* (хлеб), *трясется, разверзается*, к ней обращаются с приветствиями, просьбами, благодарностью, ее целуют, ею клянутся и др. В докладе был поднят вопрос о том, как в языке культуры соотносятся метафора и метонимия, с одной стороны, и мифологизация — с другой: эти явления не всегда поддаются разделению и четкому определению, особенно в архаических текстах, они тесно связаны и составляют единое (мифопоэтическое) целое (например, стертая языковая метафора типа *ветер дует* отсылает к мифологии атмосферных явлений).

В.Я. Петрухин (Москва) в докладе «Збручский идол: антропоцентризм славянского пантеона или парковая скульптура XIX века?» обратился к археологическому материалу, а именно к одному антропоморфному артефакту. Предметом доклада стал найденный в 1848 г. в р. Збруч (приток Днестра) четырехгранный каменный идол с четырьмя лицами, обращенными к разным сторонам света. Из-за отсутствия соответствий (скульптура является уникальной) трудно сказать, является ли такой антропоморфный идол древним или это подделка периода романтизма. Докладчик сравнил сюжеты, присутствующие на разных ярусах скульптуры (персонажи, поддерживающие вселенную; атрибуты идола), с известными книжными изображениями «древностей», однако и они в настоящее время не могут дать ответ на вопрос о подлинности скульптуры.

Е.Л. Березович (Екатеринбург) в докладе «Антропологический код в обозначениях пищи низкого качества» рассмотрела отантропонимические наименования, которые используются для наименования продуктов питания и употребляются главным образом по отношению к: 1) крепким напиткам (ср. рус. простореч. *ерофеич* 'хмельной напиток', дон. *фёдор* 'полбутылки', пол. диал. *marek* 'самогон' и др.); 2) повседневной, бедной пище; некачественной пище (костром. *афоня кислый*, яросл. *афоня приехал*, псков. *афонька был* 'о прокисшей пище' и др., пол. диал. *masiek* 'лепешка из некачественных продуктов' и др.). Были выделены модели, восходящие к хрононимам (пол. *gola zośka* 'блюдо из воды и лука с вареным картофелем', ели в голодное время — период около дня св. Зофии, 15.V, и др.); к образам тех, кто готовит, — это могут быть этнонимы (*Чай жидок, а хозяйка*

русская), антропонимы, принадлежащие представителям простого народа (*демьянова уха, васькина уха, аганина уха*) и др.; к образам тех, кто употребляет пищу (*монашій суп, бобьельский суп* 'пустой суп'); к образам тех, кто вынуждает поесть продукты низкого качества (арх. *сталинская уха* 'пустой суп', *керенский чай* 'некрепкий чай', *комиссарик* 'картофельная лепешка без муки', *гайдаровский суп* 'суп без мяса'). Был сделан вывод, что внутри «человеческого» кода антропонимические номинации нагружены, как правило, негативной экспрессией, они могут использоваться как эвфемизмы, иметь шутивную мотивацию.

А.А. Плотникова (Москва) в докладе «Антропоцентризм в языке и народной традиции градищанских хорватов Австрии» поделилась своими экспедиционными наблюдениями. Были рассмотрены примеры из народной ботаники (например, использование растения анютины глазки, *sirotice*, в поминальной обрядности поддерживается легендой о сиротках и мачехе, которые «видны» на лепестках), народной метеорологии (о вечерней заре говорят: «Мария (Божья Мать, белые вилы) на небе печет (пекут) хлеб»; ветер, который кружится, собирая мусор, называется *viški*, букв. «ведьмы», — «метеорологическое» значение слова отражает признаки, которые приписываются ведьмам в народной культуре, и др.). Черты антропоцентризма просматриваются также в народном календаре, семейных традициях, народной мифологии — как на уровне образности и метафоры, так и во фразеологии, предикатах, которые приписываются человеком животным, растениям, артефактам (ср. мотивировку обрядовых действий со скотом, растениями и т.д.: *da prime blagoslov* 'чтобы ему принять благословение').

Доклад Л.Н. Виноградовой (Москва) «Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за неурочную работу» был основан на полесском материале и касался календарных праздников и дней недели, в которые действуют запреты на тканье и прядение. В круг мифических «контролеров» прядильно-ткацких операций включаются: 1) персонажи христианского культа святых, олицетворяющие временные точки прядения и ткачества: Богородица, Бог, Пятница, Варвара, Ганка, Евдока, Дмитрий, Андрей, Филипп и др.; 2) души предков; 3) нечистая сила. В докладе были рассмотрены стереотипы поведения, которые приписываются этим персонажам, и мотивы запретов: несвоевременное прядение/тканье вредит персонажу (причиняет боль, колет веретенами, наносит раны и др.), незавершенная работа провоцирует приход в дом персонажа; он садится прядь (это всегда наказание, а не помощь); является нарушителем правил ночью и пугает его, портит кудель, пряжу (*обасцить куделью, насере в кудель*), угрожает сжечь на животе у нерадивой пряхи остаток недопряденной кудели, наказывает человека болезнями, несчастными случаями и др. Было показано, что мотивации запретов находят истоки в агиографических сюжетах, иконографии, а также в поверьях, относящихся к почитанию предков.

А.В. Гура (Москва) в докладе «Антропоморфизм в славянской народной зоологии» указал способы наделяния животных человеческими признаками и рассмотрел проблему через призму форм традиционной культуры и жанров фольклора. Антропоморфизм проявляется: 1) в наименовании животных антропонимами (*иванок* 'зимородок', укр. *грицюк* 'кулик', укр. *каторинка*, чеш. *magdalenka* 'божья коровка' и др.), в том числе в фольклорных жанрах (сказках, закличках и др.), откуда они переходят в разряд имен нарицательных; 2) в сопоставлении издаваемых животными звуков с человеческими (*пение птиц, плач кулика, смех совы*; отсутствие акустических проявлений также воспринимается антропоморфно, как немота — *нем как рыба*); 3) в приписывании животным таких человеческих прояв-

лений, как слезы, движение (*крокодиловы слезы*, выдра *танцует*, комары перед дождем *играют*, *бьют ступки*); 4) в наделении животных социальными и этническими характеристиками (рус. *прусак* 'таракан', рус. и полес. *жид* 'воробей', укр. *жидовска зозуля* 'удод'); ср. также представления о женитьбе животных, о социально-иерархических отношениях между ними: укр. *гадячий царь*, укр. (в сказке) *царь рыб*, рус. владимир. (в заговоре) *муравьиный царь*; 5) в приписывании животным определенных профессиональных и магических умений, умственных способностей, семейно-родственных отношений и др. Как указал докладчик, многие из этих характеристик восходят к архаическим представлениям о родстве человека и животных и о происхождении животного от человека.

О.В. Белова (Москва) в докладе «Отражение антропоцентрических идей в народных этиологических текстах» рассмотрела легенды о сотворении мира, в которых отражаются: сюжеты о первых поколениях людей (великаны, создавшие природный рельеф); модель противостояния первых творцов; сюжеты о том, что Бог изначально сотворил человека, а затем животных, которых подчинил человеку; мотив создания природных явлений и стихий из частей тела человека; мотив повторного творения людей и приспособления для них всей окружающей действительности; мотив происхождения растений и животных из плоти и крови человека (аист — Адам (первый человек), превращенный в птицу за прегрешения). Комплекс легенд и поверий позволяет сделать вывод о том, что, по народным представлениям, мир был устроен для самого ценного Божьего создания, которым человек себя мыслит, причем по меркам человека была создана не только природа, но и культура (в частности, ради человека были установлены меры: сколько раз в день нужно есть, сколько чарок водки следует пить, какова мера добра и зла и т.д.).

К.А. Климова (Москва) в докладе «Модели поведения человека в новогреческих легендах о происхождении животных» отметила два основных мотива превращения человека в животное — спасение от опасности или избавление от невыносимых мук (горя) и наказание (страх понести наказание) за нарушение запрета. Были детально проанализированы легенды о происхождении ласки (внутренняя форма номинации 'невестушка', 'хорошая женушка', 'добрая невеста Яниса'), тюленя, горлицы (внутренняя форма '18'), зорянки ('добрый Янис'), поползня ('пастушок'), совы, сплюшки, ласточки, а также фразеология, связанная с этими легендами и названиями. Название животного может заключать свернутый текст легенды (например, о происхождении поползня от потерявшего овец пастуха; о происхождении горлицы от девушки, которую мачеха обвинила в краже одного из 19 хлебов). Основным источником многих легенд являются древнегреческие мифы, которые или сохраняются (о ласточке Филомене во Фракии), или модифицируются и контаминируются с другими мифологическими сюжетами (сюжет о тюлене как о бывшей царевне контаминируется с сюжетом о горгонах — сестрах Александра Македонского). Иногда акцентируются антропоморфные черты животного после «превращения»: например, ласка прядет, собирает приданое, ищет жениха. В некоторых легендах (о происхождении черепахи, паука, ежа и пчелы) подчеркиваются такие «человеческие» характеристики животных, как «чистый—нечистый», «благословенный—неблагословенный».

Т.А. Агапкина (Москва) в докладе «Мотивы превращения человека в дерево в восточнославянских балладах» на примере трех сюжетов рассмотрела представление о том, что человеческая жизнь, прерванная до срока, может быть продолжена в дереве. В балладах дерево сохраняет связь с породившим его

человеком, наделяется эпитетами, которыми характеризуется человек (*рябина кудрявая*, *кучерявая*; *явор молодой*, *пригожий*, *румяный*), деревьям приписываются человеческие действия: они сообщают о злодеянии, спрашивают совета, жалуются на усталость, вздыхают, плачут, кланяются и т.д. Три балладных сюжета по-разному высвечивают аспекты этого превращения. В сюжете о тополе («Невестка стала в поле деревом») речь идет об изменении телесной оболочки человека, в результате чего получается гибрид — дерево-женщина, сохраняющая телесные, поведенческие и эмоциональные свойства человека. В сюжете «мать-отравительница», который завершается образом сплетающихся деревьев, тело человека после смерти прорастает деревом, которое сохраняет «память сердца» — эмоциональную доминанту человека, который материализуется через движение, заставляя деревья сплетаться ветвями. В сюжете о поющем дереве («чудесная дудочка») тело человека прорастает деревом, которое сохраняет память о злодеянии, и эта память (душа) материализуется через голос музыкального инструмента.

О.В. Чёха (Москва) в докладе «Земная жизнь неба в представлениях греков» показала, что Солнце и Луна, по греческим народным представлениям, обладают лицом, носом, глазами, что, в частности, отражено во фразеологии: «Когда месяц выставляет нос к северу, будет дуть северный ветер»; «Если у месяца гноятся глаза, будет буря», и др. В отличие от балканославянской традиции, где Солнце и Луна выступают часто как зооморфные существа, в греческой традиции эти светила наделяются антропоморфными признаками и чертами (ср. представление о месяце как об одушевленном существе божественной природы в текстах приветствий, произносимых во время обрядов встречи Луны, в которых месяц называется «добрый молодец», «молодой», «достойный»). В космогонических мифах и песенных фольклорных жанрах Солнце и Луна выступают как одушевленные существа, которые имеют пол, относительный возраст (один старше другого), находятся в отношениях родства (муж и жена или брат и сестра; у них есть мать, к которой Солнце уходит ужинать, сосать грудь — о закате) и др.

В докладе **М.М. Валенцовой** (Москва) «Предок, хозяин, обогатитель, любовник — о змеях в словацкой традиции» было показано, что змея в словацкой мифологии воспринимается в терминах человека. Были рассмотрены такие ипостаси змеи, как хозяин локуса (дома), дух-хранитель, дух-обогатитель, змей — мифический любовник. В словацкой традиции представлены почти все известные змеиные мотивы: поверья о полевой (лесной) змее, о короле змей, о змеином камне; о домашней змее, о демоне-обогатителе в виде летающего змея и в других ипостасях; о погодном демоне — драконе *шаркане*. На змей (змеев) распространяется понятие греха и морали, змеям приписывается социальная иерархия (во главе змей стоит царь, король, белая змея); человеческие свойства и умения: змей может одаривать человека и карать его; поведение змеи (змея) зависит от поведения человека.

Е.С. Узенёва (Москва) в докладе «Антропологический код в терминологии одежды» проанализировала мотивации названий обрядовой (свадебной) одежды в болгарских диалектах, связанные с человеком. Было показано, что названия одежды могут быть мотивированы: 1) соматизмами (среди которых подбородок — *забрадка*, *забрадул ка* 'платок, завязанный под подбородком'; голова — *вързглавка* 'платок, обвязывающий голову', бедра — *набедреница* 'платок, который невеста носит на бедре в знак помолвки', пах — *прескутник* 'платок на лоне' < *скут* 'лоно'; плечи — *дорамче* 'одежда без рукавов длиной до пояса', номинации, связанные с рукой или рукавом: рукава могли дарить на свадьбе отдельно от рубахи); 2) обрядовыми персонажами, для

которых изготавливается одежда; 3) действиями, которые совершаются с этой одеждой (платок *даровница*, платок *кланячка*, при дарении которого невеста кланялась, *процалник* 'длинный белый платок, которым невеста закрывала руки и который прикреплялся к ее поясу', название мотивировано действием «прощать грехи»; *божигробски рьченик* 'платок, в котором невеста совершила паломничество'). Докладчица отметила, что в настоящий момент хорошо изучены функции одежды как символического заместителя человека в традиционной культуре, и привела примеры из собственных экспедиционных материалов, записанных от болгар-мусульман.

О.В. Трефилова (Москва) в докладе «Хлеб и человек в славянской традиции» отметила черты антропоморфизации хлеба. Хлеб, в частности квасной, дрожжевой, имеет тело и наделяется душой; хлебу приписываются предикаты, относящиеся к человеку: хлеб *родится*, *растет*, после замешивания *бродит*, *подходит*, его *сажают* в печь, где он также может расти (подходить) или садиться, после выпечки хлеб *дышит*, в локальных традициях хлеб *мучается*, *умирает*; ритуальные

действия с хлебом в традиционной культуре свидетельствуют о том, что хлебу приписывается способность видеть, слышать, осязать. Антропоцентризм проявляется и в действиях, в том числе обрядовых, связанных с отношением человека к хлебу; к хлебу относятся как к живому существу, к жертве, хлеб и хлебом благословляют, хлеб величают, опевают, хлебом приветствуют, к хлебу обращаются с молитвой и т.д.

При подведении итогов конференции было решено, что на следующей встрече предметом рассмотрения будет сам человек как объект языкового и культурного осмысления и интерпретации с помощью «внешних» по отношению к нему кодов (и соответствующих языковых моделей, мотиваций, метафор и т.п.).

О.В. ТРЕФИЛОВА;

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена по проекту РГНФ 12-04-00267а «Славянская народная аксиология (оценки и ценности в языке и народной культуре)»

XIV Международная школа-конференция по фольклористике и культурной антропологии

30 апреля — 7 мая 2014 г. в г. Переславле-Залесском проходила XIV Международная школа-конференция по фольклористике и культурной антропологии «Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога», организованная Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. Доклады и лекции участников школы были распределены по 11 тематическим секциям, посвященным практическим и теоретическим аспектам фольклористики и антропологии, например: стратегиям ведения интервью, проблеме восприятия исследователя информантом, методам анализа материала, истории антропологических концептов и т.п. По традиции на открытии школы вступительное слово произнес профессор РГГУ, доктор филологических наук **С.Ю. Неклюдов**.

О.Б. Христофорова (Москва) в своей лекции рассмотрела эволюцию понятия «поле» в антропологии XX в. Историю и теорию полевой работы в Сибири на основе трудов раннесоветских этнографов изложил **Д.В. Арзютов** (Санкт-Петербург). **М.Л. Лурье** (Санкт-Петербург), основываясь на материалах государственных, университетских и частных архивов, показал, как в начале XX в. во многом благодаря поддержке государства возник феномен любительской фольклористики. О собирателях фольклора и этнографии в разные исторические периоды в своих докладах говорили и другие участники конференции: **А.И. Ковалевская** (Москва) рассказала о составленной В.Н. Татищевым анкете для сбора исторических, географических и этнографических сведений, **М.В. Гаврилова** (Москва) — об особенностях записи традиционных игр в конце XIX — начале XX в., а **И.В. Козлова** (Санкт-Петербург) — о том, какую роль в распространении и относительной популяризации «лиро-эпических новообразований» сыграли собиратели-любители.

В другом своем докладе **О.Б. Христофорова** подняла вопрос о возможности разграничения личного и группового в поведенческих паттернах и о существовании универсальной границы между нормой и психической патологией. Лекция **И. Зислина** (Иерусалим, Израиль) была посвящена методике исследования в психиатрии и фольклористике/антропологии:

опираясь на обширную практику, доктор Зислин выделил ключевые точки пересечения этих исследовательских «полей». В докладе о православном антропологе в православной среде **Е.Е. Левкиевская** (Москва) затронула этический аспект работы ученого и проблему отстранения от изучаемой среды, к которой принадлежит сам исследователь.

В секции «Между информантом и исследователем» **Н.С. Петрова** (Москва) рассказала о способах дистанцирования от внешних обстоятельств и методах построения коммуникации, к которым прибегали этнографы и фольклористы — заключенные ГУЛАГа, а также об использовании ими профессиональных навыков. Вопросу о том, чем ценен и чем потенциально опасен для научной работы опыт исследователя как непосредственного участника экстремальных групп, посвятил свой доклад **Д.С. Рыговский** (Новосибирск). Обобщив более чем 20-летний опыт работы среди филиппинского народа ифугао, **М.В. Станюкович** (Санкт-Петербург) обозначила те приемы и стратегии, с помощью которых антрополог может преодолеть трудности изучения чуждой ему традиционной культуры, одновременно не затрагивая ее болевых точек. Большой интерес участников вызвал доклад **М.С. Шклярчук** (Санкт-Петербург) о способах обретения и сохранения исследовательской идентичности при работе в закрытых (правоохранительных) структурах. В этой же секции **Н.С. Душаква** (Кишинев/Тирасполь, Молдова) рассказала о проблемах и особенностях сбора материала в старообрядческой среде. **К.А. Федосова** (Москва) провела семинар, где анализировались различные техники ведения интервью и ошибки собирателя, а **И.О. Шувалова** (Москва) рассмотрела проблему ролевого конфликта в автоэтнографии, с которой сталкивается участник-исследователь фольклорного движения.

С.С. Макаров (Москва) совместно с **А.С. Архиповой** (Москва/Умео, Швеция) представили первый в своем роде сюжетный указатель повествований, главным персонажем которых является фольклорист или антрополог. **А.С. Архипова** провела два специализированных обучающих семинара: о количественных и качественных методах обработки интернет-текстов и об основных знаниях, необходимых для подачи заявки на грант. **Н.С. Петрова** и **А.С. Архипова** поделились опытом изучения неподцензурной советской мифологии на основе изначально секретных архивных материалов (сводок ОГПУ и обзоров партийных органов) и читательских «писем во власть». Доклад

Г.Л. Юзефович (Москва) был посвящен феномену коммуникативного разрыва между отдыхающими и местным населением в советской Прибалтике. Темой докладов **Р.Ю. Урбановича** (Минск) и **Ю.И. Ковыршиной** (Петрозаводск) были различные аспекты обоюдного восприятия в отношениях информанта и антрополога.

О проблемах взаимовлияния книжных и устных источников, об особенностях отбора, упорядочения и сохранения материала в общественной исторической памяти, а также о памяти в устной традиции прочитал лекцию **С.Ю. Неклюдов**. Семинар **А.Б. Мороза** (Москва) был посвящен критике фольклорных записей XIX в. и основным способам проверки и фиксации фольклорного материала. **Е.В. Головкин** (Санкт-Петербург) рассмотрел проблемы, с которыми сталкивается собиратель среди коренного берегового населения Аляски, Чукотки и островов Берингова пролива. Он также рассказал об особенностях этнической самоидентификации «русских старожилов» Северо-Восточной Сибири и Аляски. В этой же секции прозвучал доклад **М.П. Момзиковой** (Санкт-Петербург) о редакции нганасанских текстов в архиве Б.О. Долгих и был проведен семинар **М.Е. Васильева** (Москва), посвященный изучению еврейских эпиграфических памятников Восточной Европы.

Одной из самых обширных по количеству докладов стала секция «Стратегии власти и структуры текста». Об изучении русского эпоса с момента его открытия и до наших дней, а также о том, как эпос использовался и используется властью для построения идеологической парадигмы, рассказал **Н.В. Петров** (Москва). Историю открытия саг и их превращения в инструмент конструирования исландской «государственной» идентичности изложила **И.А. Кучерова** (Москва). Проблемам взаимодействия политической пропаганды и идеологии, с одной стороны, и фольклора, с другой, был посвящен доклад **А.Б. Старостиной** (Санкт-Петербург), основанный на современном китайском материале, собранном в провинции Хэбэй. **Н.Г. Комелина** (Санкт-Петербург) выявила причины, которые обусловили интерес к политическому фольклору в Советском Союзе в 1920–1930-е гг.: запись производилась, прежде всего, для изучения меняющегося общества, для понимания настроений политического «врага», а также в рамках крупных исторических исследований. Проанализировав изданный в 1931 г. «Русско-ойротский речевой справочник», **Д.Ю. Доронин** (Москва) показал, что территория Алтая воспринималась государством как колониальный ресурс, а местное население — как культурно отсталое и нуждающееся в просветительской работе и охвате ее новой идеологией. Фольклорный материал периода Гражданской войны интересовал двух исследователей: **Р.И. Фахретдинов** (Санкт-Петербург) поставил вопрос, почему и как собирателями редактировались тексты о Гражданской войне, а **И. Жепникова** (Торунь, Польша) попыталась выяснить, насколько Чапаев как герой повествований («сказок») вписывается в концепцию Магдалены Зовчак о мифическом герое. **Г.Г. Кутырёва-Чубала** (Бельско-Бяла, Польша) посвятила свой доклад «деструктивному» влиянию открытого информационного пространства на песенную традицию. В докладе **А.В. Козловой** (Санкт-Петербург) обсуждалась проблема неизбежного размывания границ между носителем традиции, фольклорным специалистом и наивным фольклористом в создаваемых деревенских фольклорных коллективах.

В рамках секции «Коммуникативные стратегии при “живых записях”» **Л. Раденкович** (Белград, Сербия) прочитал доклад, где указал признаки, характерные для повествований о ходячих покойниках у славянских народов. Влияние различных параметров коммуникативной ситуации на композицию

и функциональную направленность текстов о контактах с умершими родственниками рассматривала **В.А. Черванёва** (Воронеж). Апельлятивные стратегии, характерные для диалога, которые используют рассказчики быличек, проанализировал **Д.И. Антонов** (Москва). В совместном докладе **М.И. Байдуз** (Тюмень) и **Е.Ф. Югай** (Вологда) попытались создать типологию информантов по отношению к своему рассказу и выделили два основных варианта «рационализирующего» речевого поведения опрашиваемых в ходе интервью. Доклад **А.С. Евсеевой** (Миасс) был посвящен соотношению рационального и иррационального в представлениях информантов, а также восприятию ими сообщаемой информации как достоверной. **Н.Н. Рычкова** (Москва) исследовала вопрос об уровнях самоидентификации жителей украинского села в Красноярском крае в сравнении с населением украинского анклава Саратовской области. О том, как современный информант рационализирует и приближает повествование к «научно» обоснованному, сделала доклад **Л.Д. Мориц** (Москва). В докладе **Ю.В. Ляховой** (Москва) были классифицированы спонтанные интерпретации, с помощью которых носители традиции в ходе интервью объясняли причину использования фигурки лисы в качестве детского оберега. **Д.А. Радченко** (Москва) сравнила особенности коллективных воспоминаний о фольклорной практике в Интернете и сведения, получаемые в индивидуальном интервью. **М.Д. Волкова** (Москва) на примере работ Б.А. Рыбакова об узорах русской вышивки продемонстрировала, как не подвергающиеся строгой критике интерпретации визуальных изображений создают псевдонаучную «традицию» толкований.

По наблюдениям, сделанным в полинезийских и мексиканских антропологических экспедициях, **А.И. Давлетшин** (Москва) представил доклад о языковой рефлексии в бесписьменных культурах. Другой доклад **А.И. Давлетшина** был посвящен литературному приему, обнаруженному пока только в традиционных текстах у нукерия (Полинезия) и жителей острова Пасхи — повествованию во втором лице. Проблемы полевой лингвистики также были освещены в лекциях: **О.А. Казакевич** (Москва) говорила о сложностях полевой работы в зоне языковых и культурных контактов, а **Н.Р. Сумбатова** (Москва) — о проблемах лингвистического анкетирования. **Н.М. Заика** (Санкт-Петербург) показала, как близкородственные языки или литературный вариант языка информанта-билингва, с одной стороны, и сложности перевода между романским и баскским языками, с другой, могут помешать сбору лингвистических сведений (на примере носителей баскского языка). Два доклада были посвящены экспедициям в Западную Африку: **М.Б. Коношенко** (Москва) рассказывала о самых интересных рабочих моментах лингвистических экспедиций, а **Д.Ф. Мищенко** (Санкт-Петербург/Париж, Франция) выделила наиболее частотные фольклорные мотивы рассказов об африканских экспедициях, которые встречаются не только у сторонних рассказчиков, но и у самих участников.

Из лекций **С.В. Дробышевского** (Москва) слушатели узнали об альтернативных эволюционных деревьях, построенных по разным определяющим вершину эволюции признакам, а также о низкорослых жителях острова Флорес, с которыми теоретически в верхнем палеолите могли контактировать вышедшие из Африки сапиенсы и в качестве памяти о которых в мифологии человека современного вида могли сохраниться те или иные элементы, например мотивы с участием троллей. В лекции «Мера всех вещей» рассматривались особенности восприятия свойств внешности человека представителями разных культур.

Прочитав увлекательную лекцию о происхождении языка, **С.А. Бурлак** (Москва) провела несколько семинаров по решению

и составлению лингвистических, фольклористических и антропологических задач. **А.А. Сомин** (Москва) прочитал лекцию о языковых реформах и провел лингвистическую игру. В ходе трех семинаров на простых и интересных примерах **А.Ч. Пиперски** (Москва) показал, как в филологических и антропологических исследованиях можно применять статистические методы анализа. Способы построения классификационных и филогенетических алгоритмов подробно разбирались на семинарах **Д.С. Николаева** (Москва). Семинар о глоссировании провела **М.В. Шкапа** (Москва), а **Е.В. Коровина** (Москва) сделала доклад об инструментальных методах в фонетике. Приемам работы с информацией в Интернете был посвящен семинар **В.С. Волка** (Москва), а **Д.А. Радченко** рассказала, чем отличается сбор фольклорного материала в Интернете от личного общения, а также о способах идентификации информанта в Интернете. На общем практическом семинаре **Г.Л. Юзевич** обсуждались эффективные подходы к формулированию темы научной работы.

В рамках школы под руководством **А.В. Дыбо** (Москва) впервые был организован тюркологический семинар «Языки, фольклор и этнография тюркских народов». **Л. Раденкович** прочитал лекцию о тюркских мифологических персонажах на

Балканах. **А.В. Дыбо** провела занятия по генеалогии тюркских языков и рассказала об этнографе и лингвисте Махмуде Кашгарском. С лекцией об эпической традиции тюрков Саяно-Алтая выступил **Д.А. Функ** (Москва). **О.А. Мудрак** (Москва) провел занятие по генеалогической классификации тюркских языков и диалектов, а серия лекций **И.В. Кормушина** (Москва) была посвящена различным вопросам тюркологии, в том числе руническим надписям и памятникам, оставленным ранними тюрками в Южной Сибири.

По итогам работы школы-конференции был опубликован сборник тезисов¹. С аудиозаписями большинства лекций и докладов можно ознакомиться на сайте ЦТСФ РГГУ (www.ruthenia.ru/folklore/Ls14/audio.htm).

Примечания

¹ Фольклор в поле и кабинете: знание информанта и интерпретация антрополога: Тезисы и материалы Междунар. школы-конференции / Сост. А. Архипова, С. Неклюдов, Д. Николаев. М., 2014.

М.О. ГАРДЕР, магистрант 1 курса
Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Конференция

«Демонология

как семиотическая система»

15—17 мая 2014 г. в Российском государственном гуманитарном университете прошла третья научная конференция «Демонология как семиотическая система»¹, участники которой — историки и филологи, специалисты по фольклору, иконографии, археологии — рассказывали о том, как в их материалах (хронологически развернутых от Древнего мира до современности) отражаются представления о различных вредоносных духах, персонажах низшей мифологии, какое место занимают эти представления в той или иной мифологической системе и как эти верования определяют различные обрядовые и социальные практики.

Организаторами конференции выступили Центр типологии и семиотики фольклора и Отделение социокультурных исследований РГГУ².

Конференция открылась серией докладов по славянскому фольклору. **Е.Е. Левкиевская** (Москва) рассказала о мифологизированных явлениях и состояниях, которые в разных диалектных традициях зачастую персонифицируются, превращаясь из объекта (места пребывания мифологических персонажей, контактной зоны и проч.) в субъект. **Л.Н. Виноградова** (Москва) отметила сближение в славянской традиции демонов и святых по общим функциям — контроля за соблюдением людьми нормативных правил поведения и наказания нарушителя. Ситуацию, когда человека награждает мифологический персонаж, рассмотрела **М.М. Валенцова** (Москва), разделив помощников и дарителей на четыре группы, с каждой из которых связан особый тип коммуникации «человек—демон» и разные типы даров. **Н.В. Петров** (Москва) выявил общую сюжетную модель, связанную со змеем-любовником, которая объединяет мифологические рассказы и некоторые былины. О демонических змеях в сербском фольклоре рассказала **М.А. Чернова** (Красноярск).

Важную для конференции проблематику — о границах демонологии как специфической исследовательской области — затронул **С.Ю. Неклюдов** (Москва). Он предложил ряд критериев, по которым самых разных персонажей низшей мифологии можно выделять в особую группу, причисляя к «демонам» (связь

с болезнью и смертью, временная и пространственная близость к человеку и т.п.). Очевидно при этом, что подобные границы будут не просто подвижны, но и очень вариативны в разных мифологических системах.

Во втором блоке докладов **А.П. Конкка** (Петрозаводск) проанализировал систему запретов в традиционной культуре карел, **Д.Г. Кикнадзе** (Санкт-Петербург) рассмотрела образ буддийского ада в японской прозе IX—XII вв., **Э.А. Неманова** (Улан-Удэ) — представления о Сагаан Убгене, Белом старце, распространенные в монгольском фольклоре, **В.В. Миндибекова** (Новосибирск) — демонических персонажей в мифологических рассказах хакасов, **Д.Ю. Доронин** (Москва) — трансформацию алтайских ритуалов похорон шаманов и представлений об их «посмертной активности» в земном мире. **Е.Н. Дувакин** (Киров) обосновал идею о том, что наименование русских «огненными врагами» в Северо-Восточной Азии связано не с огнестрельным оружием, а с распространенным палеосибирским мотивом: речь гостя из иного мира воспринимается людьми как треск огня.

Второй день конференции был посвящен демонологии Древнего мира и Средневековья, а также демонологическим представлениям старообрядцев — от XVIII в. до настоящих дней. Заседание открыли **Е.В. Александрова** и **Н.В. Лаврентьева** (Москва), рассказавшие о египетских стражах загробного мира и других обитателях Дуата по «Текстам пирамид» и «Текстам саркофагов». Следующие доклады были посвящены визуальному «образу врага» в Средневековье. **П.В. Башарин** (Москва) рассмотрел изображения демонов в мусульманской миниатюре по рисункам Сийах Калама и его последователей (XIV—XV вв.); **В.В. Хухарев** (Тверь) — русские перстни со змеборческим мотивом. **А.Е. Махов** (Москва) продемонстрировал, как, теряя прежнюю семантику, используются в европейской иконографии Нового времени средневековые маркеры демонического. **Д.И. Антонов** (Москва) проанализировал традиции изображения Антикрита как апокалиптического Зверя и царя-прельстителя в русской иконографии XVI—XVIII вв. и связь этих изображений с популярными на Руси эсхатологическими сочинениями.

Несколько докладчиков сфокусировались на литературных образах демонов, борющихся с людьми или входящих в человека. **М.Р. Майзульс** (Москва) обратился к кочующему сюжету о дьяволе, мстящем художнику за свой уродливый портрет, **Т.А. Михайлова** (Москва) — к демонам битвы в ирландской

саге (поставив вопрос о том, что стоит за этими образами — персонификация эмоций, визуализация природных стихий или нечто иное), **Г.В. Бакус** (Тверь) проанализировал сюжет о прении бесов с Богородицею в трактате XVI в. «Зерцало мирянина», а **О.В. Тогоева** (Москва) — споры о природе одержимости (вселение демона, болезнь или фальсификация?) во Франции первой половины XVII в.

В нескольких докладах обсуждалась старообрядческая тематика. **М.Г. Бабалык** (Петрозаводск) рассказала о демонизированных образах табака и хмеля в сочинениях XVII—XX вв., **Е.В. Быкова** (Киров) — о современной эсхатологии старообрядцев Кировской области, **О.Б. Христофорова** (Москва) проанализировала представления об Антихристе и отношения к власти беспоповцев поморского согласия, живущих в Верхокамье. Прекрасным завершением секции стал духовный стих об Антихристе, исполненный **С.Е. Никитиной** (Москва).

Третий день конференции открылся серией докладов о женских демонах и широко распространенной в Средние века «Сисиниевой легенде», говорящей о победе сакрального героя над девами-лихорадками. **А.Л. Топорков** (Москва) продемонстрировал бытование сюжета о трысавицах в русских заговорах и в литературе. **А.Л. Рычков** (Москва) поделился наблюдениями о влиянии надписей и изображений змеевиков на славянские заговоры против лихорадок, **О.В. Чёха** (Москва) — о трансформации образа Гелло (которую упоминает «Сисиниева молитва») в новогреческой мифологии, а **М.М. Каспина** (Москва) — о «Сисиниевой молитве» в еврейских магических текстах XVIII—XX вв. (где антагонистами оказываются Илья-пророк и Лилит со свитой). **А.К. Лявданский** (Москва) рассказал о демоницах сирийских заговоров.

Завершали конференцию доклады, посвященные злым исландским рождественским дедам, родственным троллям, в текстах XVII—XVIII вв. и массовой культуре XX—XXI вв. (**Т.Л. Шенявская**, Москва), современной городской демонологии (**М.И. Байдуж**, Тюмень), сюжету «король поклоняется глазам умершей любовницы» в еврейской и русской литературе (**А.В. Полонская**, Москва)³.

В многообразии тем, которые обсудили участники, общие сюжетные линии формировал не только близкий материал (как в серии выступлений о славянских духах — вредителях и помощниках или о средневековых визуальных образах демонов). Доклады и дискуссии помогли раскрыть несколько важных сквозных сюжетов. В некоторых случаях благодаря постоянно меняющемуся фокусу (визуальная, устная, текстовая традиция; актуальные верования и палеофольклор) стало заметно, как одни сюжеты варьируют в разные периоды и в разных традициях и как видоизменяются различные мотивы при их интересемиотическом переводе на язык книжности, иконографии и фольклора.

Доклады второго дня по-новому продемонстрировали, насколько мало соотносится яркий, разработанный образ Антихриста в древнерусских (оригинальных и переводных) текстах, в иконографии XVI—XVII вв. и в более поздней старообрядческой миниатюре (доклад Д.И. Антонова) с образом Антихриста в верованиях многих современных старообрядцев (доклады Е.В. Быковой и О.Б. Христофоровой). Основная (если не единственная) точка соприкосновения — «Откровение» Иоанна Богослова, фрагменты которого помнят некоторые староверы, при этом богатая русская визуальная и книжная традиция, в которой содержались многочисленные описания и изображения «погибельного сына», оказалась прочно забыта. Это приводит к тому, что номинация «Антихрист» в современной устной традиции старообрядцев зачастую мало или вообще не соотносится с персонажем Священного Писания, апокрифов, средневековой литературы и иконографии. «Сын погибели» в общем русле старообрядческой мысли либо отождествляется с историческим персонажем (патриарх Никон, Петр I), либо воспринимается как безличная (меняющая личины) духовная сила, но связь этих

представлений с контекстом древнерусских идей фактически полностью утрачена.

Визуальные маркеры демонического в средневековом христианском искусстве, о которых так или иначе упоминали многие докладчики, получили новое освещение благодаря выступлению А.Е. Махова о постсредневековом бытовании тех же знаков. При этом дискуссия после доклада позволила увидеть, что некоторые маркеры греха, такие как как нагота или мотив падения персонажа с неба (в средневековой литературе и иконографии общий для бесов, волхвов, оболыщенных иноков и т.п.), использовались применительно к демонам и в Новое время, когда их прежняя семантика уже была деактуализирована.

Наконец, важно отметить, что «Сисиниева легенда», которую в разных аспектах проанализировали А.Л. Топорков, А.Л. Рычков, О.В. Чёха, М.М. Каспина, основана на важнейшем для Средневековья кросс-культурном сюжете: сакральный герой встречает демонического противника, устанавливает над ним свою власть, узнает его имя, расспрашивает о его действиях в мире, наказывает (избивает) и получает обещание, что человек, вспомнивший об этой победе (упомянувший ее в заговорной молитве или прочитавший о ней в житийном тексте) обретет защиту от демона. Последовательность основных мотивов содержится уже в известном апокрифе «Завещание Соломона». Сюжет варьировал не только в средневековой магической традиции (в том числе в практике экзорцизма) и литературе Нового времени, но и в апокрифической агиографии. Он входил в популярные маририи свв. Никиты Бесогона, Ипатия Гангрского, Марины Антиохийской и Иулиании Никомидийской и определил иконографию этих святых (повергает демона, заносит руку для удара)⁴. В этом плане доклады о «Сисиниевой легенде» своеобразно дополнили выступление В.В. Хухарева о змеборческих сюжетах на русских перстнях, перекликающихся с популярной на Руси (в том числе распространенной на медных иконах-амулетах) иконографией св. Никиты Бесогона.

Следующая конференция запланирована на 2016 г., а ежегодный альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система» приглашает авторов.

Примечания

¹ О предыдущих конференциях см.: ЖС. 2012. № 1. С. 66–69; 2013. № 2. С. 67–69.

² Программу см.: http://ruthenia.ru/folklore/2014_demonology_programme.pdf; тезисы опубликованы на сайте УНЦТФ РГГУ (http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_demonology3.pdf) и в виде книги (Демонология как семиотическая система: Тезисы докл. Третьей науч. конф. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014. 119 с. Тираж 80 экз.). Статьи некоторых участников, написанные на основе докладов, вошли в третий выпуск ежегодного альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система» (выходит с 2012 г. под редакцией Д.И. Антонова и О.Б. Христофоровой). См. рецензии на первые два выпуска альманаха: ЖС. 2014. № 2. С. 59–62.

³ Несколько докладчиков, заявивших темы, не смогли принять участие в конференции; их тезисы опубликованы в сборнике.

⁴ См.: Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С. 61–75.

Д.И. АНТОНОВ, канд. ист. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Благодарю за помощь в подготовке обзора О.Б. Христофорову. Работа выполнена при поддержке Программы стратегического развития РГГУ

Симпозиум

«ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья»

16—18 мая 2014 г. в Ижевске прошел Международный полевой этнографический симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья». В симпозиуме приняли участие исследователи из научных, образовательных и музейных центров России, регионов Урало-Поволжья, Эстонии.

Симпозиум проходил в рамках Международного дня музеев и был организован удмуртским Архитектурно-этнографическим музеем-заповедником «Лудорвай», Удмуртским институтом истории, языка и литературы УрО РАН при участии кафедры этнологии и истории Удмуртии исторического факультета Удмуртского государственного университета, Финно-угорского научно-образовательного центра гуманитарных технологий УдГУ. Научное событие прошло при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012—2014 гг.), проект № 12-П-6-1011 «Этнокультурное наследие Камско-Вятского региона: источники, материалы, исследования».

Симпозиум объединил этнографов, историков, фольклористов, музейных сотрудников, представивших материалы о традиционных и современных формах взаимной помощи среди народов Урало-Поволжья, этнокультурных, экономических и моральных аспектах данного института. В центре внимания были этнические, социальные, конфессиональные, гендерные, мировоззренческие аспекты традиций взаимопомощи. В ходе симпозиума подробно обсуждались виды и механизмы взаимной помощи в сельской и даже городской среде, в традиционной и современной культуре. Исследователи отметили актуальность данного института в современном обществе, в культурной политике, использование и переосмысление опыта взаимной помощи в гражданских и общественных инициативах. Доклады содержали новые материалы этнографических экспедиций, архивных и музейных фондов, визуальные источники (фотографии, экспедиционные съемки, фильмы) о взаимной помощи.

Научная часть симпозиума открылась докладом **Н.В. Пислегина** (Ижевск), который, основываясь на архивных источниках конца XVIII — начала XIX в. и современных данных, показал исторические особенности развития института помочей среди народов Камско-Вятского края (удмуртов, русских, татар) в условиях традиционной крестьянской общины. Большой интерес вызвал подготовленный по материалам Урало-Поволжья доклад **Е.С. Данилко** (Москва) о традициях общинной взаимопомощи в старообрядческой среде. В контексте трудовой этики старообрядцев исследователь рассмотрела формы регулирования отношений с государственными структурами, организацию различных торгово-производственных предприятий и т.д., отметив, что некоторые из описанных традиций проявляются и в современной повседневной жизни этой этноконфессиональной группы. Влияние сакрально-культовой сферы на различные формы крестьянской взаимопомощи также было отмечено в докладе **Т.Г. Голевой** (Пермь), проанализировавшей на основе ранее опубликованных собственных полевых источников формы выражения благодарности в знахарской практике коми-пермяков. **Н.В. Анисимов** (Тарту) рассмотрел особенности коммуникации с миром мертвых в традиционной и современной культуре южных удмуртов в ходе проведения некоторых видов коллективных работ. Это обращение к предкам перед мытьем изб, при посадке картофеля, осенней заготовке мяса птицы и поклонение им с подношением определенных блюд.

Часть докладов, основанных на полевых, в том числе аудио-визуальных, материалах была посвящена описанию конкретных обрядов взаимной помощи. **А.В. Черных** (Пермь) рассказал о традициях, бытовавших у русских Пермского Прикамья, в частности об особенностях проведения коллективных женских помочей при подготовке льняного волокна (в регионе их называли *копотиха*), помочей при прядении (*супрядки*). **С. Карм** (Тарту) продемонстрировала и прокомментировала в контексте проблематики симпозиума фильм из видеархива Эстонского национального музея о помочах по строительству дома в удмуртской деревне Варклед-Бодья, расположенной в Агрызском р-не Республики Татарстан. **Е.В. Попова** (Ижевск), поделившись своими экспедиционными наблюдениями об обрядовом, социальном, ритуальном и гастрономическом аспектах трапез для участников коллективной взаимопомощи, показала фильм о женской взаимной помощи при обработке птицы у чепецких татар, включая финальную праздничную трапезу. Обычай взаимопомощи чепецких татар в контексте календарной обрядности стали также темой доклада **Р.Н. Касимова** (Ижевск). Докладчик пришел к выводу о значительном типологическом сходстве и взаимовлиянии локальных обрядовых традиций татар, русских, удмуртов и бесермян. Специфика обычаев представляемой этнографической группы татар, по мнению докладчика, во многом обусловлена социальными нормами и традициями ислама в культуре. Годовой цикл бытующих сегодня обычаев коллективной взаимопомощи на примере конкретной североудмуртской деревни был представлен в докладе **Л.Л. Лихачёвой** (Глазов). Докладчица отметила динамику видов традиционных помочей (посадка и уборка картофеля, мытье дома, заготовка мяса, сенокос, строительство дома и т.д.) на протяжении полувека, основываясь на опросе старшего поколения.

Традиции и новации в проведении помочей, роль института коллективной взаимопомощи в современной удмуртской деревне стали предметом выступления **Л.А. Волковой** (Глазов). Исследователь полагает, что совершенствование материально-технической стороны в современной агрокультуре влияет на социальные отношения, в том числе на нормы трудового поведения. Вместе с тем в стереотипном сознании удмуртов помочи остаются одним из важных этноопределяющих и этноинтегрирующих признаков. **Г.А. Никитина** (Ижевск) в своем докладе «Взаимопомощь как неотъемлемая составляющая “моральной экономики” крестьянства» рассмотрела этот обычай как один из социальных приемов, гарантирующих взаимную защиту хозяйств общинников от голода и других неблагоприятных ситуаций, на многих примерах показала трансформацию межсемейной кооперации в современной удмуртской деревне под влиянием рыночных реформ.

Несколько докладов было посвящено проявлениям обычая взаимопомощи в современной городской среде. **М.В. Ившина** (Глазов) в своей презентации попыталась показать проявления коллективной помощи в современной детско-молодежной традиции. По мнению исследователя, потребности в социализации и коммуникации приводят к формированию различных форм взаимной поддержки в стратегии поведения детей и подростков. Большой интерес проявила аудитория к докладу **А.А. Шкляева** (Ижевск), рассказавшего о совместных инициативах удмуртскоязычного интернет-сообщества по переводу и развитию современной лексики удмуртского языка — *веме-берыктон* (букв. «коллективный, совместный перевод»). Коллективный перевод и внедрение удмуртских альтернатив иностранным словам (*креативность, инновация, агентство, публичный* и т.д.) оказались организованы по аналогии с традиционными обычаями взаимопомощи. В докладе **Ю.А. Перевозчикова** (Ижевск) говорилось о проявлении вторичных форм культуры в современном домостроительстве и

строительной обрядности у городских удмуртов, подчеркивалась их взаимозависимость с еще бытующими традиционными формами.

В рамках симпозиума прошел круглый стол «Обряд и интерактивная деятельность в музейном пространстве», на котором были обозначены современные подходы в работе музеев Европы, России, Урало-Поволжья. Участники дискуссии обсудили особенности проведения фестивалей и праздников на музейной площадке, в частности в музеях под открытым небом. Прозвучавшие сообщения касались опыта презентации традиций взаимной помощи, обрядов народного календаря, гостевого этикета, народной кухни и мастер-классов по приготовлению традиционных блюд в музейно-образовательной сфере. Участники круглого стола сообщили об изучении музеями традиций взаимной помощи, отражении этой сферы культуры в экспозициях, выставках, музейных акциях и подчеркнули, что симпозиум позволил оценить широкие методические и научные перспективы для представления этой традиции в интерактивной и образовательной деятельности музеев.

Научные и культурные события симпозиума знакомили с коллективными инициативами в современных социальных, культурных проектах. Гостям был представлен художественный звуковой фильм «Соперницы» (1929), снятый в удмуртской деревне с участием актеров и местных жителей в массовых сценах (режиссер А. Дмитриев, сценарист Г. Гребнер). Сюжет разворачивается на фоне сельской жизни конца 1920-х гг. с ее бытом и традициями. Музыкальным сопровождением стало совместное исполнение сотрудниками музея «Лудорвай» и некоторыми участниками симпозиума наигрышей на традиционных инструментах, удмуртских и бесермянских обрядовых и лирических напевов, музыкальных и звуковых импровизаций в контексте сюжета фильма. Просмотр фильма стал коллективной акцией (выступлением) по озвучиванию фильма.

Сотрудники Архитектурно-этнографического музея-заповедника «Лудорвай» подготовили выставку, посвященную традициям взаимной помощи удмуртов по строительству дома, битью печей, шитью свадебного полога, обработке льна и мытью мотов (пряжи) с представлением предметов и фотографий из фондов музея.

Участники симпозиума выезжали в деревни Удмуртии, где во время встреч вопросы о традициях взаимной помощи становились предметом совместного обсуждения, пополнившего этнографические исследования. Гости побывали в с. Бураново Малопургинского р-на Удмуртии, где состоялась экскурсия по населенному пункту и знакомство со школьным музеем, посвященным исследователю народов края, местному священнику Г.Е. Верещагину — автору монографий об удмуртах, отмеченных серебряными медалями Императорского Русского географического общества. Музей создан силами жителей, учеников и учителей. Художник А.В. Пилин провел экскурсию по личному Музею-галерее войлока и текстиля, расположенному в с. Бураново. Музей села и Музей «Бурановских бабушек» в Доме культуры, собранный усилиями всех жителей и поклонников бабушек, лично представляли участники коллектива «Бурановские бабушки». Свято-Троицкая церковь села, которая восстановлена по инициативе бабушек и общими усилиями, является примером современных коллективных инициатив и традиций взаимной помощи. В д. Каменное Завьяловского р-на в Каменском амбаре культуры (Изгурт арт-кенос) — традиционном амбаре удмуртов, также построенном совместными усилиями и ставшем объектом современных культурных инициатив, участники симпозиума встретились с фольклорно-этнографическим ансамблем «Марзан гуръёс» («Жемчужные напевы»).

Гости симпозиума приняли участие в Международном дне музеев и в открытии на территории музея «Лудорвай» нового объекта — здания волостного правления, в III музейно-фольклорном фестивале «Ильинский хоровод — Веме карон», посвященном

традициям взаимной помощи — *веме*. Гостями фестиваля были Ансамбль Дмитрия Покровского (Москва) и творческие коллективы Удмуртии. Ключевой идеей Международного дня музеев на площадке музея «Лудорвай», интерактивной составляющей и практической частью симпозиума были акции по коллективной высадке капусты и картофеля на музейном огороде, установке плетня, возведении сруба бани. Они включали музыкальные и песенные элементы, обряды и этикетные нормы взаимной помощи.

В рамках полевого этнографического симпозиума прошла акция «Музейная библиотека всем миром» как современная форма коллективных инициатив. Исследователи участвовали в создании музейной библиотеки и подарили музею «Лудорвай» свои монографии, а также книги, изданные научными центрами, музеями, учебными учреждениями, которые они представляли на Международном полевым этнографическом симпозиуме. В ходе акции было передано 110 книг, дисков и фильмов по культуре, этнографии, фольклору народов Европы, России и Урало-Поволжья. Акция сопровождалась комментариями исследователей о научных направлениях и темах, представленных в переданных музею изданиях.

К Международному полевому этнографическому симпозиуму подготовлено несколько изданий. Статьи участников симпозиума о традициях взаимной помощи вышли в специальном номере журнала «Ежегодник финно-угорских исследований» (2014, № 2)¹. Отдельная публикация посвящена изучению известным этнографом Любомиром Николаевичем Жеребцовым традиций трудовой взаимопомощи у коми-зырян². В рамках симпозиума прошла презентация специально изданной к этому научному событию книги исследователя обычного права удмуртов Ю.В. Александрова (1969—2013 г.), посвященной роли сельской общины и крестьянской семьи в хранении, передаче и изменении обычно-правовых установок, семейно-общинным моральным и правовым традициям, институту взаимной помощи³. Архитектурно-этнографический музей-заповедник «Лудорвай» издал к симпозиуму каталог удмуртских головных полотенец⁴.

Идея коллективного выполнения срочных, трудоемких работ, оказание совместной помощи в кризисных жизненных ситуациях, как отметили исследователи, не потеряли своей актуальности, и, более того, вопреки изменениям в обществе оказались устойчивы как важный социальный и культурный, обычно-правовой ресурс. Коллективная помощь, по мнению исследователей, остается одной из важных сфер взаимодействия широкого круга родственных групп, сельского социума, как идея и практическая форма представлена в современных культурных, социальных и общественных акциях.

Примечания

¹ С его электронной версией можно познакомиться на сайте Финно-угорского научно-образовательного центра гуманитарных технологий УдГУ (http://finno-ugry.ru/educres/educenter_udsu/Yearbook_Finno_Ugric_Studies).

² Шаранов В.Э., Жеребцов И.Л. Л.Н. Жеребцов о традициях трудовой взаимопомощи у коми-зырян: Материалы к Международному полевому этнографическому симпозиуму «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья» (Лудорвай, 16—18 мая 2014 г.). Сыктывкар, 2014.

³ Александров Ю.В. Обычное право удмуртов (XIX — начало XX вв.). Ижевск, 2014.

⁴ Удмуртские головные полотенца (конец XIX — начало XX вв.) из музейного фонда БУК УР АЭМЗ «Лудорвай» / Сост. С.Х. Лебедева, Е.Л. Опарина, С.Н. Данилова. Ижевск, 2013.

Е.В. ПОПОВА, канд. ист. наук;
Удмуртский институт истории, языка и литературы
УрО РАН (Ижевск)
Ю.А. ПЕРЕВОЗЧИКОВ, канд. ист. наук;
Удмуртский гос. ун-т (Ижевск)

Конференция «Фольклор Большой Волги»

13—15 октября 2014 г. в Саратове прошла Всероссийская научная конференция «Фольклор Большой Волги», организованная Государственным республиканским центром русского фольклора (ГРЦРФ) совместно с Саратовским государственным университетом им. Н.Г. Чернышевского (СГУ) и Саратовским областным Домом работников искусств. В ней приняли участие исследователи из России, Литвы и Азербайджана.

На открытии конференции прозвучали приветствия Министерства культуры РФ, и.о. генерального директора ГРЦРФ А.В. Ефимова, проректора по научно-исследовательской работе СГУ А.В. Стальмахова, заведующего кафедрой истории русской литературы и фольклора Ю.Н. Борисова.

На пленарном заседании **М.В. Строганов** (Москва/Тверь) рассмотрел образ Волги в различных жанрах русского фольклора, отметил его специфику в фольклоре разных регионов Поволжья и предложил составить сборник текстов, отражающих образ Волги в культурах поволжских народов. **А.С. Ярешко** (Саратов) обратился к народно-певческим традициям Нижнего Поволжья. **Е.В. Киреева** (Саратов) отметила сокращение записей классического фольклора, увеличение воспоминаний о бытовании фольклорных жанров и уменьшение коллективного исполнения. **Н.А. Власкина** (Ростов-на-Дону) указала на необходимость исследования в поликультурных зонах не только архаического, но и позднего этнографического материала для выявления механизмов функционирования традиции.

На заседании по проблемам декоративно-прикладного искусства и художественных ремесел Поволжья **О.Н. Вернова** (Саратов) рассказала об экспедиционной деятельности и просветительской работе Саратовского этнографического музея. **А.Г. Кулешов** (Москва) посвятил свой доклад пропильной резьбе в оформлении домов, мебели и т.д. в Галичском р-не Костромской обл. **Т.Р. Валькова** (Москва) представила образцы одежды разных социальных групп с. Безводного Нижегородской обл., рассказав о материале, технике шитья, вариантах отделки. **О.Н. Климова** (Москва) описала разнообразие материалов, приемов и техник в декоре нижегородского женского костюма. **Ю.Г. Терехова** (Санкт-Петербург) проанализировала редкий памятник старообрядческой монументальной живописи на юге Саратовского Поволжья — «Дом со львом». **К.В. Бабковская** (Тверь) представила типы традиционных тряпичных игровых кукол в Тверской обл., технологию их изготовления и игры с ними. **М.И. Сергеева** (Тверь) рассмотрела функции печатных пряников в тверской календарной и семейной обрядности, а также типы пряничных форм.

На секции по проблемам прозаических жанров **А.С. Лызлова** (Петрозаводск) и **В.Е. Добровольская** (Москва) проанализировали сказки соответственно Нижегородской и Тверской областей; в первом докладе шла речь о влиянии на сказочный текст лубка, во втором — иноязычной (прежде всего балтской) традиции. **А.С. Халилов** (Азербайджан, Баку) предложил сравнительно-типологический анализ мотива перехода через реку в славянском и тюркском фольклоре Поволжья, отметив процессы взаимного влияния. **М.Н. Нектова** (Саратов) показала, что в современных быличках Саратовского Поволжья змей является одним из наиболее популярных персонажей, замещающим других персонажей.

На секции, посвященной обрядовым практикам и отражению фольклора в рукописных традициях, **А.В. Пигин** (Петрозаводск/Санкт-Петербург) и **М.Г. Бабалык** (Петрозаводск) показали сходство легенд о табаке и чае из старообрядческих рукописей волжского ареала с фольклорными легендами и их рукописными вариациями. **А.Б. Ипполитова** (Москва) выявила фольклорные

сюжеты и образы, связанные с растениями, в травниках ярославской рукописной традиции. **С.А. Ситникова** (Тверь) описала праздник Сорока мучеников в Осташковском р-не Тверской обл. и типы связанного с ним обрядового печенья. **А.М. Давыдов** (Самара) описал изготовление и вождение «коня» в контексте троичко-семищкой обрядности русских сел Самарской обл. Современное состояние классических жанров фольклора в Чувашии и взаимовлияние русской и чувашской фольклорной традиций описали **И.Н. Райкова** и **Л.Д. Мориц** (Москва). **Е.И. Спицына** (Саратов) показала, как в традиционные жанры детского фольклора Саратовской обл. входят мотивы и образы из книг, СМИ и фольклора взрослых. **М.Г. Маглин** (Ульяновск) рассмотрел варианты свадебной обрядности Ульяновского Поволжья, а **Н.А. Закатова** (Саратов) — особенности свадебных причитаний волго-терешанского междуречья. **Н.В. Твердохлеб** (Саратов) на материале Саратовской обл. показала, как в похоронной обрядности причитания вытесняются духовными стихами.

Фольклоризму были посвящены доклады саратовских исследователей **А.А. Демченко** (о саратовском фольклоре в литературном наследии Н.В. Гоголя), **А.П. Грапп** (о текстах И.И. Козлова в фольклорной лирике), **И.Л. Егорова** (о фольклорных истоках ряда песен Л.А. Руслановой). **А.В. Зюзин** (Саратов) представил творческое наследие К.И. Дворецковой, составительницы библиографических указателей по фольклору и сборника «Волга в песнях и сказаниях» (1937).

Проблемы поволжской этномузыкологии были рассмотрены **Р.Р. Шафеевым** (Саратов; доклад о влиянии исторических факторов на формирование и сохранность региональной традиции), **А.Ю. Малиной** (Саратов; об изучении хороводно-игрового фольклора Саратовского Поволжья), **А.А. Михайловой** (Саратов; об истории и современном состоянии саратовской гармонии), **С.Н. Старостин** (Москва; о музыкальных традициях пастухов Верхне-поволжья), **С.Г. Павловой** (Саратов) и **Г.Ф. Юнусовой** (Казань) — о музыкальных традициях соответственно мордвы и татар.

Во время конференции работал методический семинар «Фольклорные традиции Поволжья», в рамках которого состоялись мастер-классы «Современное состояние песенной традиции Пензенской области» (**Н.С. Малькова**, Пенза), «Особенности кроя и изготовления нижегородской традиционной женской рубахи» (**Т.Р. Валькова**, Москва), «Тверской рожок» (**С.Н. Старостин**, Москва), «Лоскутные лакомники. Элемент традиционного костюма в современной жизни» (**О.Н. Климова**, Москва), «Традиционная хореография Саратовской области» (**В.В. Ковальский**, Саратов), «Артикуляционные процессы в исполнительской культуре казаков» (**О.Г. Никитенко**, Волгоград).

Был проведен гала-концерт, на котором выступили фольклорно-этнографический ансамбль «Забава» (Саратов, рук. А. Глумова), детский фольклорный ансамбль «Забавушка» (Саратов, рук. В. Ковальский), фольклорный ансамбль старинной казачьей песни «Вольница» (Самара, рук. А. Давыдов), ансамбль русской народной песни «Славяне» (Пенза, рук. Н. Мальков), фольклорные ансамбли «Слобода», «Дар», «Радовест», «Дроля», «Купало», «Перебуды» (Саратовский областной колледж искусств, рук. С. Павлова, Н. Твердохлеб, Ю. Рябова, А. Краснова, Т. Соболева, Е. Спицына), «Хвалынь», «Вечора», «Артель», «Родник», «Дубрава» (Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова, рук. Н. Закатова, М. Закатова, М. Хохлачёва, И. Егорова, Г. Бурданова), вокалист и мультиинструменталист **С.Н. Старостин** (Москва).

Кроме того, в рамках конференции прошла выставка народного костюма Поволжья.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ, канд. филол. наук;
М.В. СТРОГАНОВ, доктор филол. наук;
Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

ТРЕТИЙ КОНКУРС НАУЧНЫХ РАБОТ ПО ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ им. П.Г. БОГАТЫРЕВА

Государственный республиканский центр русского фольклора (ГРЦРФ) объявляет
Третий Всероссийский конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева.
К участию в конкурсе приглашаются специалисты из России и стран СНГ.

На конкурс представляются научные работы (2 экземпляра), изданные в 2014—2017 гг.
Конкурс проводится по соответствующим номинациям:

- Монографии (в том числе коллективные).
- Тематические сборники статей.
- Антологии, своды и сборники полевых и архивных материалов.
- Энциклопедии, словари, справочники.
- Учебная и учебно-методическая литература по фольклору.

Публикации представляются только по одной из номинаций.

Направляемые на конкурс работы должны отвечать следующим критериям:

- новизна и актуальность темы и проблемы;
- использование современных исследовательских методов и частных методик;
- полнота раскрытия предмета исследования;
- теоретическая и практическая значимость работы.

Работы, участвующие в конкурсе, необходимо сопроводить следующими документами:

- краткое резюме-представление, в котором излагаются сведения о работе;
- рецензии, опубликованные в открытой печати;
- выписка из решения ученого совета, кафедры или иного экспертного совета о выдвижении работы на конкурс;
- сведения об авторе (авторах) — ФИО полностью, занимаемая должность, ученая степень и звание.

Для определения победителей при Государственном республиканском центре русского фольклора создается конкурсная комиссия, возглавляемая генеральным директором ГРЦРФ, в которую включаются ведущие специалисты в области традиционной культуры. Конкурсная комиссия проводит экспертизу научных работ. Решение о лучших работах принимается конкурсной комиссией коллегиально и утверждается приказом ГРЦРФ.

Для победителей устанавливаются специальные призы и поощрительные премии. Обладателю первой премии вручается специальный диплом «Лауреат конкурса научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева». Информация о победителях публикуется в журналах «Живая старина», «Традиционная культура» и на сайте ГРЦРФ. Награждение победителей будет проведено на открытии Четвертого Всероссийского конгресса фольклористов в феврале 2018 г.

Работы представляются до 30 ноября 2017 г. по адресу:

119034, Москва, Турчанинов переулок, д. 6, ГРЦРФ. На конкурс им. П.Г. Богатырева.

Тел. 8 (499) 245-22-05

e-mail: crf@inbox.ru

Ответственный секретарь редакции
А.С. Подгаец
Научный редактор **О.В. Трефилова**
Корректор **Ю.В. Стрельникова**
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.: (495) 708-3102, (499) 245-2205
Факс: (499) 246-9323; **E-mail:** crf@inbox.ru
(с указанием: для «Живой старины»)
Сайт: www.folkcentr.ru
Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 26.02.2015. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Заказ 009. Цена договорная

Отпечатано в типографии: ООО «Принт сервис групп»
105187, Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru
Рукописи не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2015



← Ряженые «цыганка» и «еврей». 2012 г. Фото А. Балтенаса. Из книги: *Baltēnas A. Užgavēnės Platelių apylinkėse // Liaudies kultūra. 2014. № 1. P. 71*



Издавна в Литве «евреи» — традиционные персонажи масленичного ряженья. Говоря «пойдем евреями...» (*eisim žydais...*), литовцы подразумевают саму идею ряженья на Масленицу. «Евреи» обходят усадьбы, вступают в шуточные диалоги с хозяевами, разыгрывают различные сценки.

Читайте статью Р. Слюжинскаса на с. 17—19.



↑ «Хозяйюшка, всё покупаем, всё продаём!..» Ряженые «евреи» обходят усадьбы. 1979 г. Фото Р. Дайлиде. Из книги: *Užgavēnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008. P. 175*



↑ «Уй, мы бедные евреи! Подайте милостыню! Мясо, колбасу, копчёный окорок!..» 1979 г. Фото А. Пуоджюнаса. Из книги: *Užgavēnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008. P. 52*

Ряженые «евреи» в комичных масках. 1979 г. Фото А. Остшенковаса. Из книги: *Užgavēnės Kurtuvėnuose. The Shrove Tuesday in Kurtuvėnai / Sud. V. Lopeta, S. Kulevičius, R. Budrys. Kurtuvėnai, 2008. P. 43* →



↑ Крест на окраине с. Ёртом. Надпись на верхней перекладине: «іс хсь», на средней перекладине: «Присвятая Госпожа Богородица / Неопалимая Купина моли Бога о нас». Крест установлен в начале 2000-х гг. по решению старожиллов на месте, где крест стоял и раньше (в разных концах села было несколько крестов); у него собирались на Николу (весеннего), Параскеву Пятницу, Прокофьев и Ильин дни. Крест называют «богородичный крест», «хранитель от воды и огня». Фото 2013 г.

С1990-х гг. в рамках деятельности школы-интерната «Гимназия искусств при Главе Республики Коми» им. Ю.А. Спиридонова (Сыктывкар) проводится сбор фольклорно-этнографического материала. Школьники под руководством преподавателей участвуют в экспедициях, пишут учебно-исследовательские работы.

Читайте в этом номере статью Л.С. Лобановой — руководителя программы «Собиратели» в летнем лагере-экспедиции в с. Ёртом Республики Коми (с. 50—53).

Житийная икона вмч Параскевы Пятницы. Наряду с другой иконой Параскевы до 2011 г. находилась в молельном доме, построенном на срубчатосовни Параскевы в д. Крестово (разобранной в 1950-е гг.). Икона считалась относящейся к д. Шиляево. Почиталась в 9-ю пятницу после Пасхи; в 1990-е гг. икону выносили к кресту возле д. Шиляево на берегу реки, освящали воду, купались. Сейчас икона находится в восстановленной церкви. Фото 2012 г. →



↑ Традиционный дом удорских коми в д. Кэрттувья. Фото 2012 г.

Участники программы «Собиратели» (М. Локачёва, К. Бозова, А. Ложкина В. Арефьева, Э. Пинягина, И. Коровина) с жительницей с. Ёртом Г.В. Матвеевой по пути в д. Шиляево. 2011 г. →

