

2(86)2015

Основан в 1890
Возобновлен в 1994

Учредитель
и инициатор
возобновления
издания
Государственный
республиканский
центр русского
фольклора

ЖИВАЯ СТАРИНА



- Детские игры в Волгоградской области
- Традиционная игра в рюхи в г. Осташкове

РУССКИЕ В ЛАТГАЛИИ

ЭКСПЕДИЦИИ

- Крымская экспедиция МГУ 2014 г.
- Поверья о домовом в горнозаводских поселках Республики Коми

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ



Фрагмент вышивки
из поселка Бетлица



▲ Дом Евдокии Кирилловны Маркиной, 1930 г.р., д. Лужница. Красный угол в горнице с вербой и бобочком. 2014 г. Фото Я.Ю. Соловьёвой



▲ Интерьер часовни над местным источником в д. Лужница

► Зинаида Яковлевна Гурова (1924 г.р., урож. д. Садовище, живет в пос. Бетлица)



На 1-й стр. обложки: Валентина Ефремовна Карпизенкова, 1932 г.р., у своего дома в пос. Бетлица. 2013 г. Фото Я.Ю. Соловьёвой



▲ Анна Владимировна Васенкова, 1941 (род. в д. Хатожа, живет в пос. Бетлица) со своими вышивками. 2013 г. Фото Т.В. Соболевой

▼ Вышивка Анны Владимировны Васенковой, 1941 г.р. (род. в д. Хатожа, живет в пос. Бетлица). 2013 г. Фото Т.В. Соболевой



В одной из рубрик этого номера представлены статьи сотрудников и выпускников кафедры устного народного творчества филфака МГУ им. М.В. Ломоносова. Полевые материалы, записанные экспедицией МГУ в Куйбышевском районе Калужской области, отражают весенне-летний цикл народного календаря (Пасха, Вознесение, Духовская неделя, Иван Купала).

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ИГРА В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- М. В. Гаврилова. «Субъект действия» и «персонаж» в русских народных играх XIX — начала XX в. 2
- В. Ю. Колчев, С. В. Мецераков. Традиционная игра в рюхи в г. Осташкове Тверской области 6
- В. А. Шилкин. Детские игры в Волгоградской области 8
- Г. И. Романий. Региональные городские названия детской игры типа «цепи» («бояре») 11
- Г. Р. Шагапова. «Пять камешков» 15
- О. В. Чёха. Детские игры на островах Эгейского моря 19

РУССКИЕ В ЛАТГАЛИИ

- С. Н. Амосова, С. И. Погодина, М. В. Вятчина. Экспедиции в Латгалию 21
- М. В. Вятчина, С. И. Погодина. Рассказы о появлении старообрядческих общин в Латгалии 21
- М. Б. Гехт, Д. В. Терешина. Топонимические предания Латгалии 25
- Ю. О. Андреева. «Чужая вера»: рассказы о религии соседей 28

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: МГУ им. М.В. ЛОМОНОСОВА

- Я. Ю. Соловьёва. Обряды пасхального периода в Куйбышевском районе Калужской области 32
- Т. В. Соболева. «На Шёстое кукушку хоронили...» 36
- А. А. Иванова. «Русалки гуляют неделю Духовскую...» 40
- А. А. Иванова, Т. В. Соболева. «На Ивана Купалу колдуны ходят заламывать хлеба...» 42
- А. Ф. Балашиова. Мир живых и мир мертвых в представлениях поисковиков 46

ЭКСПЕДИЦИИ

- П. А. Шахматская. Поверья о домовом в горнозаводских поселках Республики Коми 49
- С. В. Алпатов, А. Н. Войник. Крымская экспедиция МГУ 2014 г. 51

ЮБИЛЕИ

- К юбилею М. П. Чередниковой 55

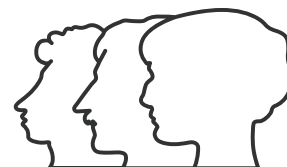
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- С. В. Алпатов. О своде русских этимологических текстов 56
- О. Б. Христофорова. Колдуны и колдовство на Русском Севере 57
- А. Б. Мороз. Новые издания Фольклорного центра Нижегородского университета 59
- И. Ю. Винокурова. Погружение в «аквамифологию» 61
- О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 63

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- И. А. Седакова. Конференция «Магия в ритуале и ритуалы в магии» 64
- С. В. Алпатов. Чтения памяти Татьяны Борисовны Диановой 65
- О. В. Белова, М. В. Ахметова. Конференция «Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы» 66
- О. В. Белова, М. М. Валенцова. Конференция «Народная проза в Словакии в контексте истории славистики» 69
- И. В. Копченкова. Конференция «Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции» 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



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 республиканский 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, профессор; Российский государственный гуманитарный университет

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук, профессор; Российский государственный гуманитарный университет

В. Я. Петрухин, доктор ист. наук, профессор; Институт славяноведения РАН

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

С. М. Толстая, доктор филол. наук, профессор; Институт славяноведения РАН

Мария Владимировна Гаврилова
независимый исследователь (Москва)

«СУБЪЕКТ ДЕЙСТВИЯ» И «ПЕРСОНАЖ» В РУССКИХ НАРОДНЫХ ИГРАХ XIX – НАЧАЛА XX в.

В фольклористике, как и в литературоведении, под «персонажем» чаще всего понимается некое лицо (человек, животное, демон, маска и т.д.). Однако при попытке таким образом трактовать персонажа народных игр мы потерпим неудачу. Набор ролей в русских играх традиционен: *коршун, волк, кошка, мышка, казаки, разбойники* и т.д. Однако можно ли назвать эти роли «лицами»? Так, в игре «Ворон» («Коршун») действуют *дети*. Каждый из них — это отдельный персонаж или они все в совокупности — это единый персонаж? В одном из вариантов этой игры *дети*, пойманные водящим, превращаются в *коршуна* [19. С. 164]. *Дети и коршуна* — это одни и те же персонажи или разные? Можно ли говорить о наличии персонажей в играх, где нет лиц, но прослеживается сюжет — например, в спортивных играх («Лапта», «Чиж», «Дук», «Городки») и играх с предметами («Ножик», «Свайка», «Бабки»)?

Ю. М. Лотман в «Структуре художественного текста» вводит понятие «действователь» [14. С. 229–232], подчеркивающее функциональную обусловленность персонажей. Понятие «действователь», иначе субъект действия, преодолевает инерцию восприятия субъектов действия в качестве «лиц»: субъектами действия могут оказаться коллективы (например, троянцы и ахейцы), нематериальные силы, по отношению к которым человек оказывается орудием (боги, дьявол). Для анализа игрового сюжета лучше всего подходит именно понятие субъекта действия.

Игры можно разделить на два класса — антагонистические и неантагонистические. Для антагонистических игр характерно противостояние двух команд или водящего и остальных игроков. Такие игры основаны на борьбе за: 1) смену роли («Прятки», «Жмурки», «Догонялки», «Горелки»), 2) присоединение/отсоединение игрока от команды («Краски», «Редька», «Гуси», «Коршун»/«Ворон»), 3) собственность («Кума, продай дитя», «Золото хоронить», «Ветчинка»), 4) право находиться на определенной территории («Дук», «Пыж», «Лапта», «Круглым городом»). Противостоящие стороны, как правило, активно вредят друг другу — на этом построен сюжет антагонистических игр.

В неантагонистических играх взаимное вредительство отсутствует, целью

игровых действий обычно является: 1) распределение между участниками ценностей¹ в соответствии с удачей и (или) мастерством: в играх-упражнениях («Свайка», «Ножик», «Камешки», «Стенки», «Классики»); простых состязаниях («Перегонки», «Молчанка», «Смех», парная борьба и др.), при разыгрывании ценных предметов («Бабки», «Яйца», «Орлянка», «Чет и нечет»), при бросании жребия («Чет и нечет», «Курилка», «Палач»), в посиделочных играх с перебором участников («Подушечка», «Со вьюном хожу»); 2) репрезентация некоего действия, одновременно имеющего ритуальный смысл и приносящего участникам кинетическое (и иногда эстетическое) удовольствие: развлечения типа «Долгая лоза», «Кривое колесо», «Дрибушечки» («игры-аттракционы»), фигурные хороводы.

В антагонистических играх присутствуют два субъекта действия. Действующими лицами являются не игроки, наделенные ролями, а заинтересован-

они не противостоят, а соревнуются. Они изначально поставлены в равные условия, имеют общую цель, заняты одним и тем же действием и, как правило, не мешают друг другу. Промежуточную разновидность коллективного субъекта действия можно отметить в хороводных играх. С одной стороны, субъектом действия (фигурного движения) в них является весь коллектив участников («Лён», «Мак», «Просо сеять»). С другой стороны, в некоторых из этих игр участники игрового действия один за другим выводятся на первый план («Со вьюном хожу», «Подушечка», «Перепелочка»).

2) **Предмет.** Предметы занимают главное место в играх-упражнениях («Свайка», «Ножички», «Классы», «Камешки», «Стеновой мяч»), в играх, где происходит разыгрывание предметов («Бабки», «Яйца»). Вещи, которые подвергаются манипуляциям — кости (бабки), мяч, пасхальные яйца, свайка с кольцом, ножик, перемещаемый по клеточкам-классам камешек и т.п., — являются одновременно и объектами, и субъектами действия этих игр. Многим из игровых предметов — мячу, костям, яйцам — в традиционной культуре приписывается сакральный статус². Скорее всего, игры с ними имеют ритуальные корни, поэтому не случайно, что сакральные предметы в них выступают в качестве самостоятельных «действователей». Самодвижущиеся предме-

Можно ли говорить о наличии персонажей в играх, где нет лиц, но прослеживается сюжет — например, в спортивных играх и играх с предметами?

ны стороны. Заинтересованная сторона может быть представлена как одним игроком, так и несколькими. Иногда варьирование числа игроков можно наблюдать в рамках одного сюжета. Например, обычно в «Лапте» действуют две команды, однако в некоторых вариантах — всего три игрока, один из которых подает мяч, второй бьет, а третий ловит в поле («Один в лапту», «Зевака» [19. С. 262], «Тройник» [9. С. 28]). Подобное наблюдается и в других командных играх («Чиж», «Городки», «Вышибалы»), а также в играх типа «Прятки» и «Казаки-разбойники».

В неантагонистических играх субъект действия выделить сложнее. Для таких игр характерны три типа субъекта действия:

1) **Коллектив.** Субъектом действия являются все участники игры, как в развлечениях типа «Куча мала», «Долгая лоза», «Капустка», где субъект действия — образованная телами участников движущаяся конструкция. Несколько сложнее ситуация, когда игроки действуют по очереди («Ножички», «Свайка», «Камешки», «Стенка»). Каждый из них играет сам за себя, но, в отличие от игроков антагонистической игры,

ты — кукольный театр, изображения с шевелящимися частями, издающие звуки, разного рода фокусы, *deus ex machina* — как известно, во многих традиционных культурах осмысляются как населенные и приводимые в движение духами, божествами и т.п. [27]. Игровой инвентарь тоже можно назвать «самодвижущимся»: несмотря на то что его приводят в движение игроки, в лексике и сюжете игры он предстает как одушевленный и действующий самостоятельно.

3) **Судьба.** В тех неантагонистических играх, которые связаны с выигрышем и проигрышем (состязания в беге, прыжках, стойкости и т.п.; игры-жребия — «Палач», «Чет и нечет» и т.п.), субъектом действия помимо коллектива является общий «противник» игроков — случай, судьба. В процессе игры происходит как бы слияние игроков с удачей/неудачей, и именно удача, отождествленная с игроком, получает в финале награду, а неудача — наказание.

Три типа субъекта действия, выделенные нами в неантагонистических играх, не образуют три изолированных типа игр. Чаще всего два или три типа субъекта действия представлены в игре одновременно. В развлечениях «Долгая

лоза», «Кривое колесо», «Плетень», «Капустка», «Мельница» и т.п. субъекты действия — предметы изображаются субъектом действия — коллективом. Коллектив носит название предмета, а предмет «действует» через игроков. Похожая картина наблюдается и в антагонистических играх с палками, шаром, чижом, мушкой, жгутом и т.п. В игре «Палочка-татарочка» (вид «Прятки») водящий игрок говорит от лица предмета: *Палочка пришла, никого не нашла, кого первого найдет, тот за краденой пойдешь!* [19. С. 113–114]. В «Лапте» статус полевой команды неразрывно связан с мячом, точнее, с правом к нему прикоснуться. Игроки *городовой* команды отсылают мяч в поле при помощи лапты (не прикасаясь к нему) и убегают от него, в то время как их противники подают мяч отбивающим, ловят в поле и сдают им *городовых*. Прикосновение *городового* игрока к мячу влечет за собой проигрыш и смену роли всей команды. Предметы выступают как полноправные участники действия и описываются как одушевленные. В игре «Чиж» удар по палочке-чижику обозначается как *бить чижа* [9. С. 17–18], *стрелять чижа* [13. С. 24], *сажать чижа* [32. С. 30], а не «бить чиж». В играх без инвентаря целая заинтересованная сторона может носить наименование предметов: *ворота, горшки, редьки* и т.п. В играх с бабками, пасхальными яйцами, свайкой, ножиком и т.п. субъектами действия одновременно являются и «движущиеся» предметы, и коллектив участников, выполняющий общую задачу, и судьба, предопределяющая исход игры, и т.д.

Итак, мы видим, что, хотя не в каждой игре можно выделить персонажа (лицо, наделенное именем и свойствами), субъекты действия присутствуют во всех играх. В антагонистических играх таких субъектов два, они противостоят друг с другом в реальном пространстве и времени. В неантагонистических играх физически представлен только один субъект действия — коллектив игроков, объединенный общей задачей и (или) предметом, действующим через участников игры. Другой субъект в неантагонистических играх, как правило, представлен символически — это судьба, удача/неудача.

Из двух субъектов, действующих в антагонистических играх, один всегда маркирован — это **водящий** (или **водящая сторона** — в командных играх). Водящий — это еще не персонаж, но уже главный герой игрового сюжета. Об этом можно судить хотя бы по тому, что во многих случаях название игре дает или сам водящий: «Коршун» («Ворон»), «Олень» и «Ящер», «Кострома», «В слепые петухи» [17. С. 128], «Агарушик» [2. С. 193–194; 23. С. 171; 34. С. 80–81] и т.д., или его действия: «Горю-дуб» [4. С. 229; 15. С. 509–510], «Ималыцы» — от *имать*,

т.е. хватать [12. С. 39], «Жмакалки» — от *жмакать*, «Дай, дедушка, ручку» [19. С. 116] и т.д. Неводящие персонажи обычно бесчисленны, безличны, носят общее наименование (*дети, овцы, гуси, крыночки*), нередко — безымянны (в играх типа «Жмурки», «Догонялки»). Водящий же чаще всего наделяется образным наименованием и особыми свойствами.

Роль водящего является центральной — он «ведет», «верховодит», однако его статус амбивалентен. В одних играх он ведет игру, в других его *гоняют* [35. С. 97–98], он *служит* [8. С. 40] и *мается* (водит) [29. С. 91]. В некоторых играх водящий и верховодит, и подвергается наказанию одновременно: так, *коршун* и *волк* выбирают самого сильного мальчика, однако в конце игры его часто подвергают наказанию.

Роль водящего считается либо наименее, либо наиболее престижной. В командных играх («Лапта», «Круглым городом») действуют водящие-команды. В «Лапте» полевая команда *водит*: входящие в нее игроки подают мяч, ловят или подбирают его в поле, осаливают им бегущих игроков *городовой* команды (которая *играет*) — эта роль трудна и непрестижна. Очень характерно наименование действий водящей и неводящей сторон, используемое в игре «Тягло» («Тяга», «Ступка», «Блиндарь», «Бондарь») [19. С. 263] (типа «Лапты»): *верхи* — *играют*, а *низы* (водящая команда) — *работают*. В играх типа «Круглым городом» («Вышибалы») водящая команда салит мячом команду, замкнутую в пределах *города*, — эта роль, наоборот, считается более выгодной.

Способы выбора водящего подчеркивают его особый статус. Водящим обычно становится первый из пойманных (наименее ловкий) или тот, на кого пал жребий, брошенный в ходе игровой прелюдии (наименее удачливый). Выбор водящего представляет собой гадание³: большое значение в нем имеет элемент случайности. В результате водящий (игрок или команда) противопоставляется остальным игрокам в качестве первого или последнего при счете, верхнего или нижнего при «конании» (имеется в виду старинный способ жеребьевки: игроки перехватывают руками палку-биту от одного конца до другого, водит тот, чья рука оказалась крайней), как *угадавший* или *прогадавший*⁴ и т.д.

Помимо только что описанного в играх имеется другой тип водящего. Так, в ряде хороводных игр — «Подушечке», «Перепелочке», «Со вьюном» — водящий не противостоит коллективу игроков, а является его частью. В песнях-играх водящим может быть солист хора, представляющий то, о чем поется в песне. В хороводных играх смена участников в роли водящего-солиста осуществляется бесконфликтно, путем

простого перебора участников. Каждый участник песни-игры здесь изначально является частью одного и того же коллективного персонажа-хора.

В антагонистических играх игрок-солист также представлен — это *матки*, которые действуют в играх с борьбой за игрока и с борьбой за территорию. В игре «Краски» это *хозяин красок* или *ангел*, в играх «Волк и гуси»/«Волк и овцы», «Коршун»/«Ворон», «Крыночки», «Редька» это *хозяйка, бабка, мать*, в играх типа «Лапта», «Чиж», «Качало», «Городки», «Круглым городом» это *матки* (предводители команд) или *выручало* [9. С. 18–20; 19. С. 266–267] — специальный игрок, который должен *выручать* (*выкупать*) промахнувшихся игроков своей команды. По отношению к остальным участникам игры водящий-солист является тем же, чем *матка* для рядовых игроков — распорядителем, говорящим и отвечающим за всю команду, игроком, который репрезентирует ее в своем лице. В традиционной терминологии два типа водящего иногда тоже различаются: например, в олонечских играх — *коновод* (водящий-солист) и *гоняемый* (*страдающее лицо*, водящий-антагонист) [18. С. 396–397].

В игре «Коршун»/«Ворон» «коноводом» является *мать*, защищающая *детей* от *коршуна* (*ворона*). *Мать* и *дети* в этой игре составляют одно целое буквально: они зацепляются руками один за другого и двигаются как одно существо. В упоминавшемся в начале статьи варианте игры, где *дети* после поимки становятся *коршунятами*, происходит следующее: команда *матери* как коллективный субъект действия сокращается, а команда *коршуна* — наоборот, увеличивается. *Дети* так легко меняют свое название и сущность потому, что они являются не самостоятельным персонажем, а лишь функций увеличения-уменьшения заинтересованной стороны, а также смены ее «знака»: в одном из вариантов игры обобранная *мать* в новом коне становится *коршуном*, а тот — *матерью* [2. С. 195–196].

В то же время в части хороводных игр с инсценировкой содержания песни единичный игрок противопоставлен остальным игрокам. Они ведут с ним диалог, задают ему вопросы, отдают свои вещи, чтобы *приодеть* его («Олень»), мешают выбраться из круга («Заинька»), хватают и тормозят в конце игры («Мак»).

Наиболее наглядно взаимоотношения между водящим-антагонистом и водящим-солистом можно представить на примере игр «Кошки-мышки» и «Хрен» («Редька»). В игре «Кошки-мышки» действуют *кошка* (водящий-антагонист) и *мышка* (водящий-солист); остальные игроки, образующие круг, действуют заодно с *мышкой*: открывают ей проход, не пуская *кошку*. В игре

«Хрен» («Редька») водящим-солистом является *бабка* или *корень редьки*, который говорит за всю *редьку* с водящим-антагонистом — покупателем, пришедшим растаскивать грядку.

Во многих случаях роль водящего совпадает с «персонажем» в привычном для нас (литературном) смысле. Часто водящий — это единичный игрок, наделенный именем и характерными свойствами. Однако эти свойства чрезвычайно индивидуализированы. Они рассредоточены, с одной стороны, по персонажам, принадлежащим к одной и той же функциональной группе, а с другой — по нескольким объектам внутри игрового сюжета.

Одно из главных свойств игровых персонажей — их полиморфность. Эта тема уже была затронута нами, когда шла речь о том, что игроки-люди и игровые предметы в качестве субъектов действия как бы сливаются, а точнее, не различаются между собой. Таким же образом дело обстоит и с антропоморфными, териоморфными и демоническими персонажами: в играх не различаются «животные» и «люди», «люди» и «растения», «животные» и «предметы» и т.д. В одних вариантах игры водящий *ворон* (*коришун*) нападает на *цыплят*, а в других — на *детей*, причем старшая из них называется *красна девица* (*пани*) [20. С. 43–44; 24. С. 13–14]. В игре «Волк» похищаемые водящим персонажи называются *овцами*, то *детьми*, которых *нянька* пасет так же, как пастух — овец [25. С. 493–494]. В игре «Крыночки» действуют *кот* и *котова бабушка*, которая одновременно является и бабушкой, и хозяйкой кота [23. С. 177–178]. В игре «Редька» *бабка-хозяйка редьки* одновременно является ее корнем [2. С. 197–201] и т.д.

В играх не различаются одушевленные и неодушевленные объекты: персонажи-предметы самопроизвольно движутся, имеют волю. В играх «Без соли соль» [13. С. 17; 23. С. 155], «Король» [9. С. 74] и т.п. *ворота*, изображаемые двумя игроками, по своему усмотрению пропускают или не пропускают игроков, хватают тех, кто пытается прорваться. В игре «Гладышки» [33. С. 218] *кот* преворачивает оставленные без присмотра *гладышки*, изображаемые игроками, после чего те оживают и гонятся за *котом*.

В игровой реальности также отсутствует разница и между объектом (одушевленным и неодушевленным) и территорией. Например, существует тип игр со схожим сюжетом: участники образуют круг (четырехугольник), водящий, находящийся вне круга (чаще снаружи), соревнуется в беге с одним из игроков, победитель получает ценность, а проигравший водит. Ценностью в различных вариантах этого сюжета может служить пред-

мет («Колышки» [13. С. 14]), другой участник («Котя, продай дитя» [18. С. 243]) или право обладания местом («Мышка» [28. С. 18–19]), при этом все три игровые ценности функционально равнозначны. Предмет (*колышек*, *горшок*) и сидящий игрок одновременно обозначают место, которое должен занять игрок или водящий. В некоторых вариантах данного сюжета игровая ценность называется *колышком* (*горшком*), но в действительности изображается сидящим игроком («Колышки» [28. С. 42–43]). Показательны также наименования команд в «Лапте» — *полевые* и *городовые*, указывающие на связь роли и статуса субъекта действия с занимаемой им территорией.

С одной стороны, полиморфность игровых персонажей — следствие того, что название роли в первую очередь указывает на функцию исполняющего

С архаическим персонажем игрового персонажа роднит его сугубая функциональность и теснейшая взаимосвязь его наименования с сюжетом.

ее игрока. От прямых названий функций образовано множество наименований игровых персонажей: *оракул* — отвечает на вопросы; *лазутчик*, *сыщик*, *докладчик*, *сторож*, *караульщик*, *разлучник* — разведывает, ищет, докладывает, сторожит, разлучает; *городовой* — стоит в городе; *покупица*, *попрошайка* — покупает, спрашивает; *вор*, *разбойник* — ворует игровую ценность, прячется; *жгутчик* (*жгутовка*) — бьет жгутом; *зевака* — прозевал брошенный мяч; *молчан* — молчит, когда его смешат; *дергальщика* дергают; у *дыркача* в руках дыркало (трещотка) и т.д.

Образное название роли также указывает на функцию персонажа. Персонажи-«животные» и персонажи-«люди» представляют собой не столько отражение хозяйственной, бытовой и социальной реальности, сколько ее интерпретацию: *коришун* и *волк* — это не животные в зоологическом смысле, а хищники и агрессоры, их функция — вредительство. Функциональная равнозначность разноименных игровых персонажей приводит к взаимному «обмену» чертами и названиями. Например, такой персонаж, как *черт*, в функции хищника иногда заменяет *волка* («Черт и овцы» [19. С. 171]). Если же *черт* выполняет в играх функцию покупателя/вора, то он может называться *монах* в *синих штанах*, *красной рубашке*, на *хромой собаке*; *Шиш Попов*; *Ивашка Попов*; *Ивашка Капитан*; *Сенька Полорот* или заменяться такими персонажами, как *поп толокенный лоб*, *истукан*, *старик*, *дед*, *дедушка-рожек*, *свинья*, *монах*, *солдат*, *человек*, — при сохранении черт inferнального персонажа.

Наименования *хозяин* (*хозяйка*), *пан*, *царь*, *король* указывают на высокий ста-

тус роли и функцию обладания какой-либо ценностью. *Хозяином* в игре может быть, например, *царь*, а могут быть *волк* или *медведь*. В игре «Волк и овцы» *овцы* обращаются к *волку* как хозяину леса: *Позволь нам, царь, погулять в твоём лесу* [7. С. 25–26]. *Волк*, который охотится за *гусями*, почти никогда их не съедает, а составляет из пойманных *гусей* стадо и становится его хозяином. Еще одним способом обозначить функцию принадлежности является наименование персонажа *маткой*, *матерью* (*бабушкой*): *мать цыплят*, *гусей*; *матка* команды игроков в спортивных играх («Лапта», «Чиж», «Качало», «Городки», «Круглым городом»); *котова бабушка*; *бабка* — *корень редьки*.

С другой стороны, полиморфность — общая черта игрового персонажа и персонажей мифов, архаического фольклора и фольклора, наследующего ми-

фам и (или) имеющего ритуальные корни. Отсутствие дифференциации между человеческими, звериными, растительными, предметными чертами свойственно персонажам первобытных мифов (об этом писали Л. Леви-Брюль, Е. М. Мелетинский), а также персонажам сказок, эпоса, архаической лирики (А. Н. Веселовский, О. М. Фрейденберг, В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский).

С архаическим персонажем игрового персонажа также роднит его сугубая функциональность и теснейшая взаимосвязь его наименования с сюжетом. Так же как и в случае с персонажем волшебной сказки, свойства персонажа игры определяются его сюжетной функцией. Персонаж мифа, архаического фольклора и игры «делает только то, что семантически сам означает» [21. С. 20] и составляет единое целое с сюжетом, который становится «развертыванием в действии его метафорической сущности» [31. С. 223].

Как и персонаж игры в рассмотренных нами выше примерах, архаический персонаж не индивидуален, а, по определению О. М. Фрейденберг, «единомножествен» [31. С. 202]. С одной стороны, личность в мифе, обряде и фольклоре может быть собирательным образом всего класса аналогичных объектов. С другой стороны, действующим лицом в ритуале, фольклоре и даже в ранней литературе может быть «хоровой персонаж», т.е. группа однотипных персонажей, действующих заодно: в инициации — группа неофитов одного пола и возраста; жених и невеста, дублируемые дружками и подругами на свадьбе; «тридцать три богатыря» и «семь гномов» из сказки; хор в античной драме и т.п.

Как можно объяснить родство игрового и мифологического персонажа? Начиная с труда Э.Б. Тайлора «Первобытная культура», в работах, затрагивающих тему игр, общим местом стало утверждение о том, что игра — вырожденный ритуал. Действительно, ряд традиционных русских игр содержит явные следы исчезнувших ритуалов («Олень», «Ящер», «Кострома», «Курилка» и др.) и, через их посредство, осколки древней мифологической картины мира. На первый взгляд, наличие в игре «мифологического» по своей сути персонажа можно было бы объяснить именно этими остатками некогда цельной системы представлений.

Однако игра — это один из первичных видов символической деятельности, как в филогенезе, так и в онтогенезе, поэтому едва ли можно утверждать, что она «младше» ритуала. Например, повсеместно распространенные игры «Жмурки» и «Прятки», скорее всего, не наследуют какому-то конкретному исчезнувшему обряду. Наоборот, игровой мотив «слепой ищет зрячего» реализуется в ритуале, мифе, нарративах, кино и вообще в «культурном обиходе» в качестве своего рода архетипа [3].

Представляется, что связь игры с мифом имеет более глубокий характер. Игра существует и «мыслит» по мифологическим законам. Игры, бытующие вне связи с традиционной культурой, игры, появляющиеся спонтанно; игры, сложившиеся под влиянием массовой культуры: «Живой-мертвый-полумертвый», «Ведьма», «Зомби», «Вампиры», «Русалочка (местной канализации)» [10. С. 71, 77, 79–80, 88–89] и др., — не менее мифологичны, чем «Ящер» и «Кострома». Можно предположить, что игра — одна из форм бытования мифа, особенно если предполагать у мифа не только социально-историческую, но и психологическую основу⁵.

Подведем итог нашим рассуждениям. Категория «персонаж» не во всех случаях имеет привычный «литературный» вид более или менее индивидуализированного «героя». В акциональных сюжетных формах, где действующее лицо может вовсе не быть «лицом», для исследования сюжетной структуры имеет смысл использовать более широкую и гибкую категорию — «действитель» или «субъект действия». Эта категория наряду с традиционными персонажами-лицами включает также коллективные персонажи с подвижным составом, персонажи-предметы и понимаемую в качестве действующего субъекта «судьбу». Категория «субъект действия» позволяет точнее и полнее описать систему интерсубъектных и субъектно-объектных взаимоотношений внутри рассматриваемого сюжета. Способ описания персонажной системы акционального сюжетного образования при помощи

категории «субъект действия» может оказаться полезным применительно не только к играм, но и к обрядам и разного рода ритуально-игровым практикам (ряжение, игрища, современные способы гадания, «вызывание») мифологических персонажей и т.д.).

Примечания

¹ Блага могут быть как материальными (яйца, бабки, деньги, орехи, пряники), так и нематериальными (поцелуи, статус, право наказывать других).

² См. о сакральном статусе мяча [1; 26], игральные кости [11], яиц [6].

³ На это прямо указывают некоторые народные названия считалок: *гадалка*, *ворожитка* [5. С. 30–31].

⁴ В игре «Во кругах» подбрасывают щепку, одна из сторон которой помечена плевком, и спрашивают *маток* (предводителей команд): *суха ли моря? Угадавшие* занимают более выгодную позицию, чем *прогадавшие* [35. С. 98–99].

⁵ В некоторых случаях сюжеты игры и мифологического рассказа совпадают. Так, описанная М. Н. Мельниковым игра «Покойник» [16. С. 168] реализует историю «В черном-черном городе...» [22. С. 67]. С другой стороны, рассказ о неудачном вызывании Пиковой дамы можно интерпретировать как игру «Догонялки»: «Мальчик выбежал из квартиры, а руки — за ним, подбежал к остановке, и руки — за ним» [30. С. 81].

Литература

1. Бернштам Т. А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 162–171.
2. Бессонов П. А. Детские песни. М., 1868.
3. Богданов К. Игра в жмурки: сюжет, контекст, метафора // Богданов К. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 109–181.
4. Богданович А. В. Сборник сведений о Полтавской губернии. Полтава, 1877.
5. Виноградов Г. Русский детский фольклор. Кн. 1. Иркутск, 1930.
6. Виноградова Л. Н. Яйцо // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5. С. 621–626.
7. «Где цветок, там и медок» (Детский фольклор, загадки, пословицы Карелии). Петрозаводск, 1993.
8. Детские казачьи игры и забавы / Авт.-сост. В. В. Ходарев. Ставрополь, 1993.
9. Иванов П. В. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. Харьков, 1889.
10. Ключева М. А. Народные подвижные детские игры: современный фольклорный сборник. Йошкар-Ола, 2012.

11. Корчанцев В. От азартной игры к искусству // Азия и Африка сегодня. 1972. № 4. С. 42–43.
12. Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.
13. Кудрявцев В. Ф. Детские игры и песенки Нижегородской губернии. Нижний Новгород, 1871.
14. Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 1998. С. 14–288.
15. Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М. А. Собр. соч. Т. 2. Киев, 1877.
16. Мельников М. Н. Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970.
17. Нечаев И. В. Игры и песенки деревенских ребят Лаишевского уезда // Живая старина. 1891. Вып. 4. Отд. 5. С. 214–226.
18. Петров К. Детские игры в Олонецкой губернии // Учитель. СПб., 1863. Т. 3. № 6. С. 396–397.
19. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1895.
20. Потемня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
21. Пропи В. Я. Морфология сказки. М., 2001.
22. Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998.
23. [Сахаров И. П.] Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990.
24. Сементовский В. И. Замечания о праздниках у малороссиян // Маяк. СПб., 1843. Т. 11. С. 1–45.
25. Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. М., 1903. Ч. 4 (Зап. Импер. Рус. географ. о-ва по отд-ю этнографии. Т. 27).
26. Созина С. А. Когда мяч был солнцем // Латинская Америка. 1978. № 3. С. 187–201.
27. Соломоник И. Н. Элементы кукольного театра североамериканских индейцев // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 6–18.
28. Терещенко А. Быт русского народа. Т. 4. СПб., 1848.
29. Традиционные игры и забавы Рязанского края / Сост. Б. В. Горбунов, А. В. Ефимов, Е. А. Ефимова. Рязань, 1999.
30. Успенский Э., Усачев А. Жуткий детский фольклор. М., 1998.
31. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.
32. Ченчи-баченки. Детский игровой фольклор Верхнекамья / Сост. С. В. Хоробрых. Пермь, 2001.
33. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902.
34. Шейн П. В. Русские народные песни. Ч. 1. М., 1870.
35. Шустиков А. Народные игры в Кадниковском уезде // Живая старина. 1895. Вып. 1. Отд. 2. С. 97–98.

Виктор Юрьевич Колчев

Московский городской дворец детского (и юношеского) творчества

Сергей Владимирович Мещеряков

Центр традиционной культуры «Русские морозы» (Москва)

ТРАДИЦИОННАЯ ИГРА В РЮХИ В Г. ОСТАШКОВЕ ТВЕРСКОЙ ОБЛАСТИ

Древнейшим видом традиционной русской состязательно-игровой культуры являются игры с палками и деревяшками с метанием палки в цель — городки, рюхи, чурки, свинки [8. С. 313–317; 4. С. 134–146]. В словаре В. И. Даля читаем: «Рюхи, рюшка или мн. рюхи, игра в чурки, чушки, свинки, городки, где рюху или чурку сбивают палкою, броском; рюха же, коли кто развалит швырком грудку рюх, не выбив ни одной из города» [5. С. 123]. Первое описание игры в городки, зафиксированное в литературе, появляется в анонимном сборнике «Игры для всех возрастов», вышедшем в Санкт-Петербурге в 1844 г. Издание включает описание более 100 игр и забав, распространенных в народе. Игры с городками помещены в раздел «Игры с палками и деревяшками». Автор отмечает, что «эти игры, при занимательности своей, дают телу ловкость, в особенности увеличивают силу руки и верность глазомера [...] В нашем Отечестве эти игры в большом употреблении» [6. С. 55].

В вышедшем в 1875 г. «Сборнике игр и занятий для семьи и школы», составленном В. Висковатым, указывается, что деревянные чурки называются *рюхами* и в каждый «город» их устанавливают по 6 штук. В игре участвуют две партии, а победившей считается та партия, которой раньше другой удается выбить рюхи из «города» соперников («города» имеют форму круга). «По окончании игры партии меняются городами, и проигравшая партия обязана построить два города, т. е. расставить рюхи» [3. С. 491–494]. Описание игры в городки-рюхи включено в знаменитую книгу Е. А. Покровского «Детские игры, преимущественно русские» (1887 г.) [8. С. 313]. Наиболее полный обзор этнографических источников по игре в рюхи дается в монографии Б. В. Горбунова [4. С. 134–146]. Во всех перечисленных сборниках игра в рюхи представлена как аналог игры в «городки», характерный для северных, северо-западных и центральных районов России. Судя по перечисленным источникам, играм с городками-рюхами свойственна вариативность. Количество выставляемых с одной стороны рюх может варьироваться от 3 до 50, сами рюхи на игровом поле могут находиться: только в лежащем

положении; только в стоячем положении; возможна комбинация из лежащих и стоячих рюх. Если еще в конце 1980-х гг. исследователи-этнографы могли наблюдать простейшие варианты игр в рюхи в среде детей школьного возраста [10. С. 38], то к началу XXI в. эта игра, как и многие другие русские игры, считалась практически исчезнувшей из народного бытования. На фоне социокультурных процессов рубежа XX–XXI вв., приводящих к исчезновению в нашей стране традиционных форм досуга, факт бытования в г. Осташкове Тверской области игры

Уникальность ситуации не только в том, что до нас дошли аутентичные правила игры и сохранились носители, но и в том, что игра взрослого мужского населения привязана к календарному циклу.

в рюхи в аутентичной форме можно назвать чудом. Авторы данной статьи узнали об этом в 2012 г. благодаря интернет-ресурсам — фото и видеороликам, сделанным туристами. В июне этого же года мы провели экспедиционный выезд с целью участия в игре, записи правил, фото и видеосъемки игры (см. 3-ю стр. обложки).

Сведения об игре в рюхи в Осташкове обнаружались в материалах «Словаря русских народных говоров», в котором приводятся данные из книги И. И. Карпова «Краткий очерк простонародных слов, преимущественно Новоржевского, Опочецкого, Островского, Порховского и Псковского уездов Псковской губернии и Осташковского Тверской» (1855 г.)¹. В словаре приведены игровые термины, некоторые из них ошашки используют до сих пор: *рюхаться* — играть в рюхи, *рюх* — чурка для игры в рюхи, *рюхалка* — бита при игре в рюхи, *рюшник* — любитель играть в рюхи [9. Вып. 35. С. 328–330], *зажигать* — бить первому в игре в рюхи [9. Вып. 10. С. 86]. По источнику 1908 г. приведен термин *скалба* — палка, бита для метания: «Скалба и рюх — два предмета игры в городки» [9. Вып. 37. С. 373]. В современном разговорном языке в Осташкове до сих пор употребляются слова «скалба» и «зажигать», а вот чурочки для игры современными игроками называют «рюхи» (мн. ч.), «рюшка» (ед. ч. ж. р.), «рюшок» (ед. ч. м. р.). Итак, самые ранние сведения об игре в рюхи

связаны с Осташковым и относятся к 1855 г. — времени Крымской войны! Удивительно, что с этого времени до начала XX в. игра была вне поля зрения этнографов-исследователей.

Уникальность ситуации состоит не только в том, что до нас дошли аутентичные правила игры и сохранились носители-ошашки (некоторым из них уже за 70 лет), но и в том, что игра в рюхи взрослого мужского населения (дети играли в любое время) привязана к календарному циклу. Как отмечают историки, еще в конце XIX в. «уклад жизни [ошашей] был отмечен традиционностью, отличался усердием к религиозным обрядам, церковным службам, церквям, монастырям» [2. С. 77]. Массовые игры в рюхи устраивались в дни трех православных праздников: 2 августа — Ильин день, 19 августа — Преображение Господне (Яблочный Спас), 10 августа — день Смоленской иконы Божией Матери, особо почитавшейся ошашами. Интересно, что в каждый из этих праздников игра

происходила в разных исторических районах Осташкова: на Ильин день — в «Америке» (старинное название «Ольшица») на улице Селигерная; на Преображение — в «Центре» («Набережная», «Стадион») на месте стадиона «Спартак» (бывший «Труд»), в настоящее время — на городской набережной; на Смоленскую — в «Кустке» («Кожзавод», «Смычка») на улице Кузнечная. В настоящее время проводят соревновательные игры только два района — «Кустка» («матка» до 2014 г. Н. А. Петров (1949–2014), с 2014 г. — А. А. Петров, 1956 г.р.) и «Америка» («матка» В. П. Черменин, 1948 г.р.). Примечательно, что во всех районах игра происходила и происходит в прибрежной зоне оз. Селигер. С этим озером неразрывно связана судьба многих ошашей — потомственных рыбаков. Еще с конца XVI в. — времени превращения ряда деревень в Осташковскую слободу — «жители занимались рыбным промыслом, кожевенным и плотницким делом, сельским хозяйством» [1. С. 55]. Многие из современных игроков в рюхи, с которыми нам довелось встретиться, например братья Н. А. Петров и А. А. Петров, в прошлом — потомственные рыбаки. По их словам, рюхи — игра рыбацких артелей. По свидетельству старейшего игрока в рюхи — Н. М. Орлова (1934 г.р.), — игру в рюхи с подобными правилами он наблюдал в д. Овинец (Осташковский р-н), где

играли местные жители с гостями из другой деревни. Подробности об игре в этой деревне авторам еще предстоит выяснить в следующей экспедиции.

Среди оставшейся — игроков в рюхи бытует легенда, согласно которой игра происходит от воинских забав новгородских воинов. Когда Александра Невского пригласили на новгородское княжение (в 1236 г.), он научил своих военачальников игре в рюхи, а они стали использовать ее при подготовке простых воинов-ополченцев. Важность игры состояла в том, что игра развивала не только необходимый воину глазомер: метание с замахом тяжелой дубинки укрепляло руку, после чего рубящая техника клинком и топором ополченцу давалась очень легко. Эту легенду рассказали нам игроки в рюхи Ю. А. Матросов (1948 г.р.) и один из лучших («верховых») и старейший из игроков в рюхи В. С. Егоров (1940 г.р.): «Эту игру придумал Александр Невский для своих офицеров, для развития руки, потому что раньше мечами воевали и пиками... Скалбы были от двух до шестнадцати килограммов веса. Потом, глядя на них, стали и солдаты заниматься этим делом, и пошла эта игра по всей России. И вот от этих рюхов пошла «дочерняя фирма» — городки».

В игре соревнуются две команды, в состав которых обычно входит 5–7 игроков-мужчин. Каждая команда выбирает из своего состава «матку» — самого опытного игрока. Игровая площадка — плотный ровный грунт (дорога) или травяное поле и свободная зона справа, слева и сзади от квадратов. Каждая команда чертит на игровой площадке свой «город» — квадрат примерно 5×6 м, отмеряя размеры скалбами. Расстояние между «городами» примерно 5 м (5 скалб). Стоя внутри квадрата, игроки каждой команды отступают от правого угла 1 м (одну скалбу) влево и перпендикулярно каждой ближней черте чертят «линию» — короткую черту. После этого начинается расстановка рюх на игровом поле (см. рис. 1). Каждая команда в «городе» выставляет от 50 до 120 рюх — в зависимости от количества игроков в команде. Большая часть рюх — небольшие березовые столбики высотой 8,5 см и толщиной 7 см. Меньшая часть — столбики побольше — 9×8 см. Большие рюхи составляют первую линию, малые — вторую, третью, четвертую и пятую. Для выбивания рюх используются скалбы — тяжелые березовые биты-палки, размер и толщину которых каждый игрок выбирает индивидуально, но длина их соответствует расстоянию от земли до низа живота игрока. Цель игры — выбить все рюхи вражеского «города» из определенной зоны.

Когда рюхи расставлены, игроки «матки» при помощи жеребьевки выбирают «города» для своих команд: один из «маток» берет скалбу, подбрасывает ее вверх, закручивая так, чтобы она несколько раз прокрутилась в воздухе и упала на землю. Куда указывает рукоятка или комель палки (по договоренности), тот «город» занимает та или иная команда. После этого таким же способом определяют, какой команде «зажигать» (начинать игру): на какой «город» указывает рукоятка или комель брошенной скалбы, той команде и начинать. «Матки» в командах определяют очередность бросков игроков и каждому игроку в соответствии с мастерством присваивают номера — «первый» (сам «матка»), «второй», «третий» и т.д. Первым из «зажигающей» команды бьет «матка» и совершает «откол» — старается «отколоть» как можно больше рюх от левого, слегка повернутого края выстроенных рюх соперников. Совершив один бросок, «матка» руководит другими игроками: оценивает ситуацию и советует, куда и откуда бросать игроку.

Вначале все игроки «зажигающей» команды бьют только по одному рюху. После того как отбрасывает «зажигающая» команда, игроки другой команды совершают по два броска, и другая команда тоже (и так до конца игры). После каждого броска игрок команды-соперника убирает скалбу с игрового поля, чтобы она не мешала следующему броску. Как только из квадрата команды соперников удастся выбить хотя бы одну рюху, игрокам бросающей команды разрешается (по необходимости) во время броска отойти от квадрата в сторону, не пересекая переднюю линию. Кроме этого, если не мешают собственные рюхи, во время броска из своего «города» разрешается заступать левой ногой за переднюю линию. После выполнения бросков всеми членами «зажигающей» команды очередь совершать броски переходит к другой команде.

Поначалу игроки бросают скалбы, находясь внутри своего квадрата за рядами своих рюх. Скалбу метают так, чтобы попасть в левый край ряда рюх противника и комлем скалбы «отколоть» влево как можно больше рюх. Когда игрокам удастся развалить ряды рюх, продолжают бить комлевой частью, но с разворотом, чтобы скалба закручивалась и выбивала как можно больше рюх. На этапе, когда в «городе» команды соперников остается небольшое количество поваленных рюх («лежаков»), игроки начинают бросать палки несколько другим способом — запуская по земле за два метра до цели, но стараются метнуть так, чтобы скалба не останавливалась своего движения в «городе» и вылетала за его пределы. Выигрывает та команда, игроки кото-

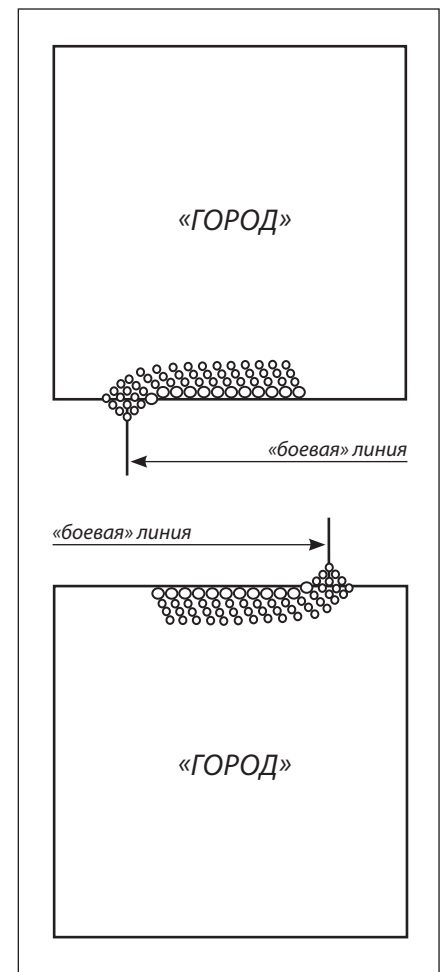


Рис. 1. Схема расстановки рюх перед началом игры

рой скалбами раньше выбьют из города противника все рюхи. Однако, если первая команда выбила у второй все рюхи, игра не заканчивается, вторая команда получает право «добивки»: бросает в «город» первой команды те скалбы, которые были запущены в их «город» последними. Если им удастся выбить все рюхи первой команды, то объявляется «ничья», и надо отметить, что равным счетом оканчивается большее число партий. После проведения трех игр подряд команды меняются местами. Обычно играют 3–4 часа, и если все-таки определяется победитель, проигравшая команда выставляет угощение победителям.

Как уже было сказано, у игроков в рюхи существует особая терминология, представляющая интерес для специалистов-языковедов. Так, вертикально стоящие рюхи называются «стояками», поваленные, но не выбитые из «города» рюхи — «лежаками». Если брошенная скалба двигается по земле, не задевая рюхи, находящиеся справа и слева, то оставшие говорят «щучкой прошла». А вот если летящая скалба отскакивает от земли и случайно попадает в зазевавшегося игрока команды соперников, это называется «подковать».

Наблюдение за игрой в рюхи в г. Осташкове подтверждает ранее высказанное мнение исследователей о воинском характере игры. В основе игры в рюхи лежит сюжет штурма обороняемой солдатами (рюхи) крепости («города») посредством ее обстрела (метание скалб) [3. С. 144]. На это же указывает именование в некоторых регионах, например в Архангельской губернии, самих участников состязания «рюшным войском» [6. С. 154–155].

Нельзя не отметить интерес к игре со стороны администрации г. Осташкова. В начале 2010-х гг. игру в рюхи стал поддерживать местный отдел по физкультуре и спорту. В День города (последняя суббота мая), в Международный День пожилого человека (1 октября) на городской набережной Осташкова уже четвертый год проводится городское и районное первенство по «рюхам». Игра включена в программу спартакиады сельских поселений района. Второй год игру в рюхи осташи проводят в пос. Сельхозтехники в День поселка (19 июля). Проводятся соревнования среди школ и средних образовательных учреждений. Будем надеяться, что совместными усилиями энтузиастов и местных органов власти игра и дальше сохранится в аутентичном виде.

Примечания

¹ Краткий сборник просто-народных слов преимущественно Новоржевского, Опочецкого, Островского, Порховского и Псковского уездов Псковской и Осташковского Тверской губерний / Собрал окончивший курс Псковской губернской гимназии Ив. Ил. Карпов. СПб., 1855. (Рукописный отдел Б-ки Академии наук, 17.10.16.).

Литература

1. Барсегян Т.В. Селигерские земли: Путеводитель. М., 1988.
2. Барсегян Т.В. Образец российско-го градоустройства // Памятники отечества. 1991. № 2. С. 72–83.
3. Висковатый В. Сборник игр и занятий для семьи и школы. СПб., 1875.
4. Горбунов Б.В. Воинская состязательно-игровая традиция в народной культуре русских: Историко-этнографическое исследование. М., 1999.
5. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. 4.
6. Игры для всех возрастов. СПб., 1855. Ч. 1.
7. Материалы по этнографии русско-го населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. М., 1877. Ч. 1. (Тр. Этнографического отдела

Имп. общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Мос. ун-те. Т. 30. Кн. 5. Вып. 1).

8. Покровский Е.А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1887. [2-е изд. 1895; репринт. СПб., 1994].

9. Словарь русских народных говоров. М.; Л./СПб., 1965–.

10. Традиционные новгородские игры и забавы / Авт.-сост. С.В. Григорьев. Новгород, 1991.

Список информантов

1. Егоров Виктор Степанович, 1940 г.р., Осташков.
2. Кошкин Нил Нилович, 1935 г.р., Осташков.
3. Матросов Юрий Алексеевич, 1948 г.р., род. в Вышнем Волочке, живет в Осташкове.
4. Михеев Юрий Михайлович, 1951 г.р., род. в военной городке Сертолово Ленинградской обл., живет в Осташкове.
5. Орлов Николай Михайлович, 1934 г.р., Осташков.
6. Петров Николай Алексеевич, 1949 г.р., Осташков.
7. Петров Алексей Алексеевич, 1956 г.р., Осташков.
8. Черменин Владимир Павлович, 1948 г.р., Осташков.

Валерий Анатольевич Шилкин,
студент Волгоградской консерватории им. П.А. Серебрякова

ДЕТСКИЕ ИГРЫ В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации приводятся материалы по детскому игровому фольклору, записанные автором в фольклорно-этнографических экспедициях от уроженцев Среднеахтубинского, Нехаевского, Дубовского, Алексеевского, Новоаннинского, Урюпинского и Подтёлковского районов Волгоградской области.

Набор игр менялся в зависимости от времени года. В весенне-летний период дети играли на улице в подвижные («Лапта», «Казаки-разбойники», «Прятки», «Чехарда», «Колдуны», «Палочки-выручалочки», «Сыщики», «Чиж», «Сягучка», «Гуси-лебеди», «Чижик-пыжик») и хороводные игры. Среди последних выделяются хороводы с пространственной композицией, в которых разыгрывается сюжет хороводной песни («Заинька»); круговые хороводы, в которых участники ходят по кругу (по часовой стрелке или против) или просто стоят в кругу; в центре круга солисты играют песню («Колпачок», «Селезень за уткой гонялся»); орнаментальные хороводы,

в которых участники берутся за руки и изображают «воротца», «ручеек», «плетень» и т.д. («Заплетись, плетень», «Тетерка шла»); линейные хороводы, в основе которых соревнование двух групп участников, которые выстраиваются в линии («А мы просу сеяли», «Бояре, а мы к вам пришли»).

С наступлением холодов дети перебирались в дом, где играли в «Фанты», «Холодно-жарко», «Кольцо», «Жмурки» и др. Играли и на улице — в «Казанки», в снежки и т.д., ср.: «Зимой играли в доме “Холодно-

стороны делали загородку из снега, с другой. Потом в друг друга бросали. На санках катались» [9].

Многие игры сопровождались песенками простого ритмического и звуковысотного строения. Как правило, амбитус напева не превышает чистой квинты. Многие тексты детских игровых песен исполнялись на один политекстовый напев. Среди зафиксированных мной игр восемь исполнялись с песнями: «Заинька», «Колпачок», «Селезень за уткой гонялся», «Заплетись, плетень», «Тетерка шла», «А мы просу сеяли», «Чижик-пыжик», «Козлятушки».

Мною были также записаны считалки, при помощи которых пересчитываются участники игры, определяются их роли или очередность участия в игре. Наряду с общеизвестными считалками, такими как «Аты-баты,

В весенне-летний период дети играли на улице в подвижные и хороводные игры. С наступлением холодов перебирались в дом, где играли в «Фанты», «Жмурки» и др.

жарко». Летом играли в «Гуси-лебеди» [8]. «В зимнее время играли, называется “Казанки”. Весной в “Лапту” играли» [5]; «Тогда уж к выясне играли-то. Это когда подсыхать начинает. Играли в “Лапту”» [11]; «Зимой в снежки играли, строили городки из снега. С одной

шли солдаты...», были зафиксированы и менее известные: «“Ехал мужик по дороге, / Сломал колесо на дороге. / Сколько гвоздей, говори поскорей. / Не задумывайся”. Вот говоришь: “Пять”. — “С этого начинать”. Все отворачиваются. “Начинай!” — “Раз, два,

три, четыре, пять», ты выходишь и куличишь (водишь — В. Ш.)» [8]; «Вот еще был приговор. «Шишил, мышил, вот и вышел»» [10].

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ ПОДВИЖНЫЕ ИГРЫ

■ «Колдуны»

Раньше мы играли в «Колдуны». Чертили круги на большом друг от друга расстоянии. Мы в круги становились, один посередине становился, мы вытягивали руки, и этот бегаёт: «Заколдуй меня, заколдуй меня!» Если попал он по рукам, то тот идёт бегать, а мы руки вытягиваем. В мой круг становится, меняемся местами [8].

Потом «Колдуны» играли. Рисовали круги и в них стояли. И кто-то водил. И мы из круга в круг перебежали. И когда перебегаешь, кого застукает. Тогда ты идёшь водить, а он бегаёт [10].

■ «Пряталки»

В «Пряталки». По двору прятались в траву, за сарай. Закрыв глаза, а мы разбежались, спрятались. Он идёт ищет. Вот увидел тебя, подбегает: «Тук, тук, тук». Он тебя застукал. Последнего, кого он увидел, застукал, вот он вадовал (водил. — В. Ш.) [7].

■ «Ключики»

«Ключики» играли. От дерева кусок отрежешь, топором ее чуть-чуть обрубил. Посередине был котёл, а эти салки назывались. Мы стоим, а этот гоняет. Он старается загнать в котёл, а я раз отбил. Вот кто пропустил, в котёл попал. Я пропустил, я начинаю гонять, а он стоит [7].

■ «Сягучка»

Детские игры были «Сягучка». Вот такой хоп! круглый рисовали. Классики от одного до десяти, и на одной ноге прыгали. Пропрыгаешь всё и возвращаешься, и чтоб на мяжу на эту не наступить. Если наступишь, всё, проиграл. Вот бросили, и ногой вышибаешь, а потом до десяти раз, десять классов. А потом прыгаешь, чтоб через черту [6].

■ «Сыщики»

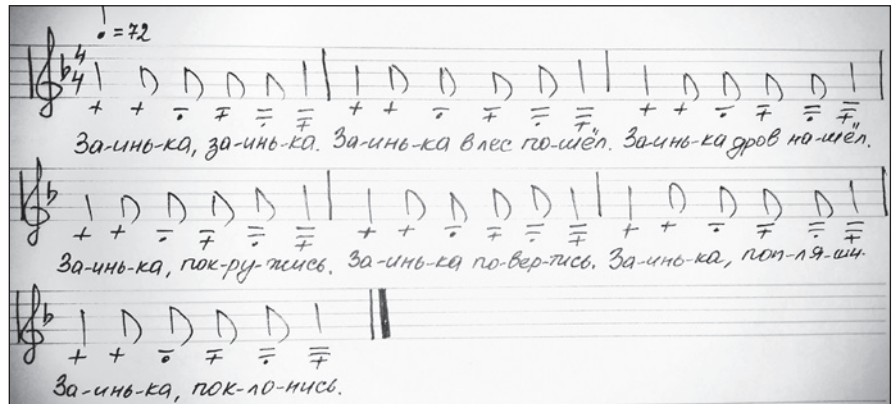
А ещё играли в «Сыщики». Значит, собираемся партия. И вот конаются: «Ты будешь искать». Одна партия ищет, а одна хоронится. Мы побежали хорониться по деревне, кто где. А эти сидят тут, ждут, когда команду дадут. «Ищите!» И понеслись по всей деревне искать. Поймал его, тащу сюда [5].

■ «Лопта»

А весной, как чуть сходит снег, так «Лопта». Лопта — это мячик. Одни лаптой кидали мячик, другая группа ловила. Разделяются на две группы и бьют. Лопатка деревянная. Вот бежишь с одной группы туда, и вот попал мячик в тебя. Вот мячик лаптой, деревянную какую-нибудь сделаем. И вот лаптой этот мячик ловится. А если ты ловил и не поймал, тебе за это... [10].

■ «Третий лишний»

Потом играли «Третий лишний». Это становятся, а кто-то становится водить. И как ты догонишь кого, стукнешь, значит, он будет водить, а ты становишься. Перебежали. А третий лишний с ремнём. Как сиганут



Нотный пример 1

ремнём. Больно аж. Тот становится, а ты водить идёшь [10].

«Третий лишний». Один стоит там, другой там. У нас мяч. А третий бегаёт. В него попали, значит, выбываешь [1].

■ «Гуси-лебеди»

Когда были детьми, играли в «Гуси-лебеди». Ведущий говорит: «Гуси, гуси». — «Га-га-га!» — «Есть хотите?» — «Да-да-да». — «Ну, летите». — «Нам нельзя. / Серый волк под горой / Не пускает нас домой». — «Ну, летите, как хотите, / Только крылья берегите». И гурьба с одного угла на другой летит, бежит. И должен поймать кого-то, а потом меняются. Этот волк, а те уже гуси [9].

Летом играли в «Гуси-лебеди». Были у нас гуси, и был у нас волк. Вот гуси в стороне стояли. Волк прятался, а мы, как будто летали, плавали. И я кричу: «Гуси, гуси!» — «Га-га-га!» — «Есть хотите?» — «Да-

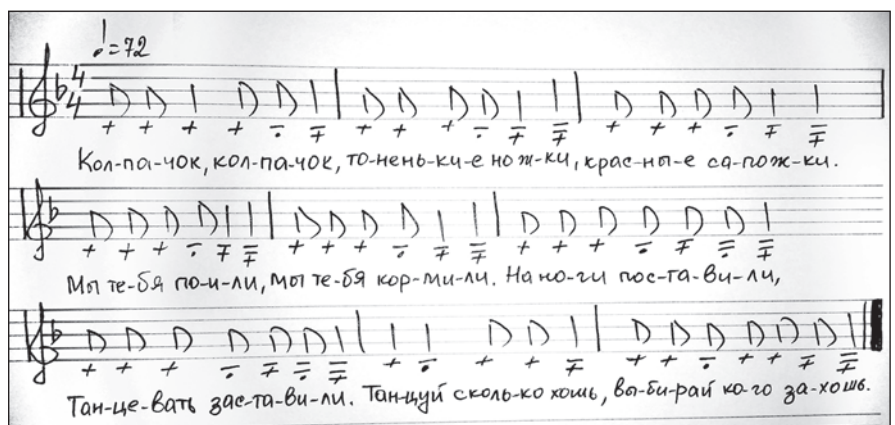
да-да!» — «Ну летите домой, / Серый волк под горой». — «Что он делает?» — «Гусей щипет!» — «Каких, да, каких!» — «Серых, да белых, да вас молодых!» — «Ну, летите, как хотите». — «Га-га-га!» Они тока полетели, и волк, кого схватил, значит, тот уже волком становится. Вот так играли» [8].

■ «Чижик-пыжик»

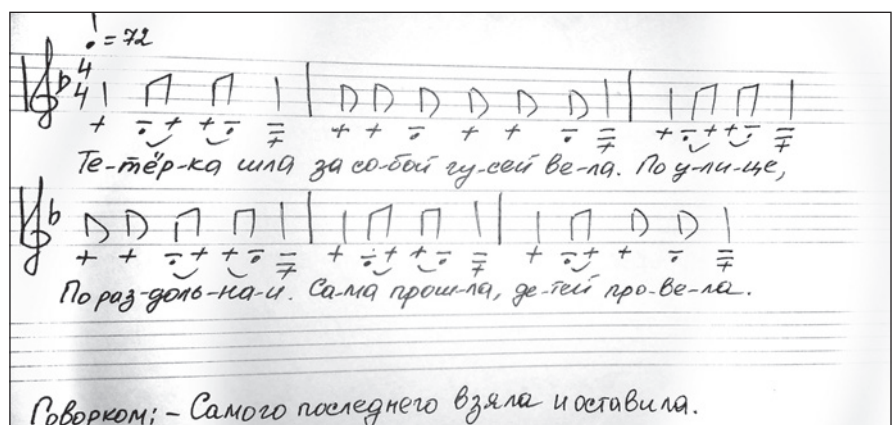
«Чижик-пыжик, / Где ты был? / — На Фонтанке ноги мыл. / Ноги мыл и упал, / Себе носик измарал. / Поскорее подожди / И носик мне утри». Выбирали человека, мальчика или девочку, и он убежал куда-нибудь. За дом там или за какой-нибудь бугор. А мы спрашивали, пели. И кто-то бежал, допустим, носик вытирать, и потом менялись местами, тот оставался. Чижик назад бежал [8].

■ «Козлятушки»

«Козлятушки, осторожно идите, / Смотрите не наследите, / А то волк придёт и вас



Нотный пример 2



Нотный пример 3

заберёт». И волк выбегает и хватает. Кого схватил, тот и волк, тот прятался. А мы опять начинаем петь, опять ходить. Опять волк выбегает, хватает козлёнка. Тот волком становится. Так вот играли. Круг большой. Широко становились, чтобы бегать много было [8].

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ ХОРОВОДНЫЕ ИГРЫ

Хороводы с пространственной композицией:

■ «Заинька, зайнька»

Становимся в круг и поём: «Заинька, зайнька. / Заинька в лес пошёл. / Заинька дров нашёл. / Заинька, покружись. / Заинька, повертись. / Заинька, попляши. / Заинька, поклонись». Заинька ходит по кругу, пляшет, кружится, потом подходит к тебе, кланяется, выбирает тебя. Ты начинаешь так же кружиться, петь, танцевать и опять по кругу ходишь, ходишь [8] (см. нотный пример 1).

Круговые хороводы:

■ «Колпачок, колпачок»

«Колпачок, колпачок, / Тоненькие ножки, / Красные сапожки. / Мы тебя поили, / Мы тебя кормили. / На ноги поставили, / Танцевать заставили. / Танцуй, сколько хошь, / Выбери, кого захошь». Ставили в круг человечка. Сидел он там, на корточках, а мы вокруг ходили и пели. А потом он закрывал глаза и кружился, или завязывали ему глаза. Он выбирает, на кого попадёт, этот садился в круг. И так продолжали дальше играть [8] (см. нотный пример 2).

■ «Селезень за уткой гонялся»

Селезень за уткой гонялся, / Молодой за серой гонялся. / Ходи, утица, домой, / Ходи, серая, домой. / У ты семеро детей, / Восьмой селезень, / Девятая утка, / Одна тебе жутко [4].

Кругом танцуют. За руки берутся. Одна девчонка ныряет, а он её ловит. Над какой парой он поймаёт, они становятся на это место и начинают бегать [2].

Орнаментальные хороводы:

■ «Заплетись, плетень»

Заплетись, плетень, / Завернись, труба. / Я сама млада, / С гор гусей гнала. / Тега, гусеньки, / Тега, пегие. / Я сама с гусьми, / Сама с серыми / Разговаривала [4].

«Заплетись, плетень, / Завернись, труба. / Я сама молода / С гор гусей гнала. / Тяги, гусюшки, / Тяги, серые, / Серопегие. / Я сама молода, / Сама с сереньким, / Разговор вела. / Тяги, гусюшки, / Тяги, серые». Первый ведущий брал всех за руки, а крайние брались за руки и делали воротца. Ведущий брал и вёл в воротца, и как плетень заплетались. Когда все заплелись в эти воротца, образовывался такой, как круг, как плетень, а потом пели: «Расплетись, плетень». И плетень расплетался. И так по новой [8].

■ «Тетёрка шла»

«Тетёрка шла, / За собой гусей вела. / По улице, / По раздолью. / Сама прошла, / Детей провела. / Самого последнего / Взяла и оставила». Брались за руки. Делали во-

ротца, и все от первой пары начали проходить. А задние, кого ловили, опускали руки и ловили, и тот первый становился, и опять пошли [8] (см. нотный пример 3).

Линейные хороводы:

■ «А мы просу сеяли»

«А мы просу сеяли, сеяли». / — «А мы просу вытопчем, вытопчем». / — «А чем же вы вытопчите, вытопчите?» / — «А мы коней запустим, запустим». / — «А мы коней поймем, поймем». / — «А мы коней выкупим, выкупим». / — «А чем вы выкупите, выкупите?» / — «Красной девицей» [2].

«А весной, как чуть сходит снег, так “Лапта”. Лапта — это мячик. Одни лаптой кидали мячик, другая группа ловила. Разделяются на две группы и бьют».

У нас была такая игра, становятся ребята и девчата. Девчата стоят, а мы к ним идём. Они отходят, мы на них идём. «Бояре, а мы к вам пришли» [9].

ЗИМНИЕ ИГРЫ НА УЛИЦЕ

■ «Казанки»

Мы играли, в зимнее время играли. Называется «Казанки». У скотины шашечки² вот эти. Ноги. Одна большая такая называлась, одна длинная такая шашечка. И вот мы собирали эти казанки. И ходили на пруд играть. И там на льду на этом. У каждого свинчатка была. Сверлили длинный казанок, сверлили дырку, туда заливали свинец, а одну сторону на камне так обтачивали, что она плоская была. Как её ни переверни, а свинец раз и на эту сторону, на ребро не встанет. Вот становимся. Я ставлю, человек пять-шесть свои казанки. И вот раз-раз поставили в ряд. Метров пятьдесят отходят, там черта, и вот кидаешь. Она раз идёт, она катается сплошмя, этой стороной не кувыркается, сплошмя иде по этому льду. Раз сбил, и что сбил — забираешь себе. Кидаешь, она полетела. Набрали карманы полны, и идёшь [5].

ЗИМНИЕ ИГРЫ В ДОМЕ

■ «Холодно-жарко»

Зимой играли в доме «Холодно-жарко». Там три-четыре человека. Одному завязывали глаза. И в этой комнате, в которой играем, становился, и вот он ходит, ищет. Вот если он далеко от тебя, я кричу: «Холодно, холодно!» Если близко, подходит, я кричу: «Жарко, жарко!» Он должен хватать. Если он не схватил, то он дальше идёт. Вот если он тебя схватил, успел, то тебе глаза завязывали, ты начинаешь играть. Перемещается по этой комнате. Но из комнаты никуда не уходит, только в комнате перемещаться мы можем [8].

■ «Жмурки»

В «Жмурки» играли тоже. Одному завязывали глаза, все расходятся. Его покрутят несколько раз, и он начинает искать. Там подсказки горячо, холодно. Если поймает, тот будет вести эту игру [9].

■ «Кольцо»

Мы играли. Сидели все, и у ведущего было колечко или заколочка. И руки все

вот так вот держат, все играющие. И ведущий подходит и вот так, раз. И кому-то эту вещь отдаёт, чтоб никто не знал. И надо выскочить так, чтоб тебя не задержали. Это называлось в «Кольцо» [9].

■ «Фантики»

Игра в «Фантики». Зимой играли. Ты там платочек, там коробочку какую-нибудь или карандаш какой-нибудь, вот я забираю в шапку. Тебе завязываем глаза и спрашиваем: «Этому фантику что сделать?» А ты, например, говоришь: «Спеть песню». Я отдаю этот фантик тебе, ты поёшь

песню. «Этому фантику что сделать?» — «Прокукарекать». Он кукарекает. Его фантик отдаю, он кукарекает. «Этому фантику что сделать?» — «Валерку поцеловать». Он идёт целовать. Если он отказался целовать тебя, то его наказывают. Наказывали его, хлопали ему по ладони. Вот с тобой он не стал целоваться, я спрашиваю: «Какое ему наказание? Сколько ему?» — «Пять штук по ладошке». Вот бьём пять раз по ладошке. Ведущий бьёт пять раз по ладошке, эта наказание было [8].

Примечания

¹ *Хан* — плоский гладкий предмет или камень.

² *Шашечка* — надкопытная кость; для игры одну из сторон обтачивали до плоского состояния. В качестве биты использовалась трубчатая кость, которую заливали свинцом.

Список информантов

1. А.М. Болдырева, 1935 г.р., урож. х. Глуховский Подтёлковского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
2. А.Л. Ворованцева, 1929 г.р., ст. Филоновская Новоаннинского р-на; 1996 г.
3. Л.И. Зайцева, 1942 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
4. Л.Н. Зоткина, 1919 г.р., х. Скулябинский Алексеевского р-на; 1996 г.
5. А.А. Ключков, 1929 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
6. Н.В. Колбашкина, 1939 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.
8. Н.Ф. Лапин, 1938 г.р., урож. х. Балтиновский Урюпинского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
8. З.П. Лапина, 1937 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2008–2009 гг.
9. О.Г. Ровенская, 1955 г.р., урож. х. Кулички Нехаевского р-на, живет в Волгограде; 2014 г.
10. В.П. Сафонова, 1932 г.р., урож. х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде; 2009 г.
11. М.А. Юшкова, 1930 г.р., с. Стрельноширокое Дубовского р-на; 2014 г.

Глеб Иванович Романий

магистр структурной лингвистики (Тель-Авив, Израиль)

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ГОРОДСКИЕ
НАЗВАНИЯ ДЕТСКОЙ ИГРЫ
ТИПА «ЦЕПИ» («БОЯРЕ»)

(по наблюдениям узуса в Интернете)

Терминология детских подвижных игр зачастую обнаруживает сильное варьирование в различных регионах бытования русского языка. Данное исследование посвящено региональным городским названиям игры, в которой две команды становятся шеренгами друг напротив друга на расстоянии, крепко берутся за руки и по очереди вызывают из противоположной команды участников, которые с разбега пытаются разорвать цепь противника (разбивший цепь игрок забирает одного из «расцепленных» в свою команду, иначе сам остается в команде противника; выигрывает команда, забравшая больше участников). Выбор участника из противоположной команды сопровождается диалогом сторон, как правило состоящим из фиксированных фраз («кричалок») с незначительным варьированием. В игре «бояре», как и в игре типа «цепи», можно выделить основное игровое действие (разрыв цепи противника) и прелюдию к нему с произнесением (пропеванием) текста. Несмотря на отличие игры «бояре» в сюжете текстовой части, с игрой «в цепи» ее типологически объединяет основное игровое действие — разрыв цепи и захват участника, ввиду чего в данной работе она рассматривается как вариант игры «в цепи»¹.

Для выявления, лексикографического описания и установления региональной дистрибуции игровых терминов использовался Интернет. Основные методы работы с Интернетом: поиск — прямой и селективный (комбинаторный с использованием ключевых слов² и ключевых фраз³, поиск по региону, по сайту⁴, в блогах⁵, социальных сетях⁶ и др.) и онлайн-анкетирование.

Ниже приведу выявленные на настоящий момент номинации игры и основные варианты кричалок с региональной дистрибуцией по результатам анализа частотности в Интернете для различных локусов.

Али-баба́ (играть в али-бабу́, реже: в али-баба́) — Санкт-Петербург и Ленинградская обл., Мурманская обл., Эстония, Рига, Лиепая (Латвия), Литва, Минск и Центральная Белоруссия, Витебская обл., Брестская обл. (малые города), Смоленская обл., Калужская обл., Орёл, Великие Луки и окрестно-

сти (Псковская обл.), Новгородская обл., Тверская обл., Рыбинск и малые города Ярославской обл., Костромская обл., Нижегородская обл. Пример кричалки: Али-баба! — О чём (или почём, на что, зачем) слуга? — (Приищи́ть рукава / почи́нем рукава. — На чьи бока?)⁷ — Пятого-десятого, (того-то) (к) нам сюда.

Белая бумага, чёрное пятно — Солигорск Минской обл. Пример кричалки: Белая бумага, чёрное пятно, вызываем (того-то), больше никого.

Боя́ре, (а мы к вам пришли) (играть в боя́р/бояре/боя́ре, а мы к вам пришли) — Москва и Московская обл., Тульская обл., Волгоград, Нальчик, Владикавказ, Грозный (слабая фиксация)⁸, Ингушетия, Дагестан, Баку, Туркменбаши (Туркмения). Пример кричалки (припевка): Боя́ре, а мы к вам пришли (приближаясь к цепи противников). Молодые (или дорогие), а мы к вам пришли (отдаляясь). — Боя́ре, а зачем пришли? Молодые, а зачем пришли? — Боя́ре, нам невеста нужна... — Боя́ре, а какая вам мила?... — Боя́ре, нам вот эта (или имя) мила... — Боя́ре, она дурочка у нас... — Боя́ре, а мы плёткой её... <...> Боя́ре, не валяйте дурака, отдавайте нам невесту навсегда.

Вожатый-вожатый, (подай пионера) и **вожатый, подай пионера** — Киев и Киевская обл., Черкасская обл., Полтавская обл. (в Полтаве чаще ...дай пионера), Днепродзержинск Днепропетровской обл., Одесса (слабая фиксация), Белгород-Днестровский Одесской обл., Западная Украина, Дзержинск Нижегородской обл., Воткинск (Удмуртия), Магнитогорск Челябинской обл. Примеры кричалок: Вожатый-вожатый, подай пионера. — Кого? — (Друга моего) (того-то); Вожатый-вожатый, подай пионера(м) (того-то).

Горю́-горю́ пень — Севастополь (слабая фиксация). Пример кричалки: Горю́-горю́ пень! — О ком горюете? — О красной девице (красном молодце). — О какой/каком? — О (той-то) молодой/молодом.

Железо-кóвано — Бугульма (Татарстан), Октябрьский (Башкирия). Пример кричалки: Железо! — Кóвано. — Кого вам надо? — (Того-то). — Так берите.

Калим-бам-ба́ и **калимбамба́, калим-баба́** (играть в калимбамба́/калимбамбу́) — Латвия, Нижегородская обл.⁹ Пример кричалки: Калимбамба! — На что слуга? — Починяем рукава. — На какие (или чьи) бока (или номера)? — На пятьдесятые (или на пятое-десятое), нам (того-то) сюда.

Каменные стены — Курск. Пример кричалки: Каменные стены, белое перо, вызываем (того-то), больше никого.

Карналы́, мн. — Актобе (Казахстан). Пример кричалки: Карналы-карналы, кого вам надо? — [Того-то].

Клум-бам-ба́ и **клумбамба́**, редко **клумбаба́** (играть в клумбамба́/клумбамбу́) — Киров. Пример кричалки: Клумбамба! — Что, слуга? — Починяем рукава. — На чьи бока? — На пятом-десятом (или пятой-десятой) на (том-то) пузатом/пузатой.

Кóваны-закованы — Алма-Ата. Пример кричалки: Кóваны-

Выбор участника из противоположной команды сопровождается диалогом сторон, состоящим из фиксированных фраз («кричалок») с незначительным варьированием.

закованы. — Раскуйте нас. — Кем из нас? — (Имя).

Кóванный-раскóванный и **кóваны-раскóваны** — Кемеровская обл. Пример кричалки: Кóванный! — Раскóванный. — Раскуйте нас. — Кем из нас? — [Тем-то].

Колум-бам-ба́ и **колумбамба́, калум-бам-ба́** (играть в колумбамба́/колумбамбу́) — Псков, Ивановская обл. Примеры кричалок: Колумбамба! — О чём, слуга? (Псков) / На что слуга? (Ивановская обл.) — Через пятое-десятое (пятого-десятого) нам (того-то) сюда.

Кóндалы, мн. и **кóндалы закованы/скóваны/раскóваны** — Пензенская обл. (...скованы), Самарская обл. (Самара: ...скованы), Пугачёв Саратовской обл. (...скованы), Оренбургская обл. без Орска (Оренбург: ...скованы; Медногорск: кóндалы-раскóндалы), Башкирия (...скованы), Челябинская обл. без Магнитогорска (...закованы/скованы), Курганская обл. (...закованы), Рубцовск Алтайского кр. (...закованы), север Казахстана (скованы — Уральск; закованы — Усть-Каменогорск, Петропавловск, Павлодар; раскованы — Семей), Алма-Ата (...закованы), Карагандинская обл. (Караганда: ...закованы), Дальний Восток (...закованы): Амурская обл. (слабая фикса-

ция), Хабаровский кр., Приморский кр., Сахалинская обл. Примеры кричалок: (1) *Кондалы!* — *Скованы* (или *закованы/раскованы*). — *Раскуйте нас.* — *Кем (или кто) из нас?* — (*Тем-то*) (Челябинск, Курган, Владивосток, ряд городов Казахстана и др.); (2) *Кондалы!* — *Скованы.* — *Раскуйте.* — *Кого?* — *Друга (или брата) моего.* — *Как звать?* — (*имя*) (Пенза, Самара); (3) *Кондалы!* — *Скованы.* — *Раскуйте(сь)* (или *раскуйте нас*). — *Кем?* — *Другом моим.* — *Каким?* — (*Тем-то*) (Уфа); (4) *Кондалы!* — *Закованы.* — *Раскуйте нас.* — *Кем (из нас)?* — *Атаманом.* — *Каким?* — (*Тем-то*) (Хабаровск, Сахалинская обл.).

Король(–король), подай солдата — Синельниково Днепропетровской обл. (слабо). Пример кричалки: *Король-король, подай солдата.* — *Кого?* — (*Того-то*).

Красная лента, синее перо — Камышин Волгоградской обл., запад Донецкой обл. (малые города). Кричалок не выявлено.

Красная ленточка (лента), белое перо — Токмак Запорожской обл., Мелитополь (слабая фиксация). Пример кричалки: *Красная ленточка (лента), белое перо, дайте нам (того-то), больше никого.*

Красная шапочка, (белое перо) — Донецк и слабо Донецкая обл. Пример кричалки: *Красная шапочка, белое перо, дайте нам (того-то) (и) больше никого.*

Красное знамя, ударное звено — Вологодская обл., Архангельская обл., Карелия, Мурманская обл., Республика Коми, Железногорск Курской обл. Пример кричалки: *Красное знамя, ударное звено, (от)дайте нам (того-то) и больше никого.*

Красное знамя, (чёрное перо) — Саратов. Пример кричалки: *Красное знамя, чёрное перо, давайте нам (того-то) и больше никого.*

Красное чернило (или красные чернила), белое перо — Донецкая обл. без Донецка, Костанай (Казахстан). Пример кричалки: *Красное чернило, белое перо, вызываем (или (от)дайте нам) (того-то), больше никого.*

Красное чернило, золотое перо — крайний северо-запад Украины (малые города: Ковель и др.). Кричалок не выявлено.

(Нас) тринадцать — тридцать два — Одесса. Пример кричалки: *Нас тринадцать — тридцать два. Чью душу желаете?* — (*Того-то*).

Пенза, алло — Петровск Саратовской обл. Пример кричалки: *Пенза!* — *Алло.* — *Вызываем.* — *Кого?* — *Друга моего/своего.* — *Как звать?* — (*Имя*).

Пионер-пионер, дай комсомольца и пионер-пионер, дай комсомола — Николаев, Херсон (в обоих слабая фиксация). Кричалок не выявлено.

Пионер(–пионер), дай смену — Запорожье. Пример кричалки: *Пионер-пионер, дай смену.* — *Кого?* — (*Того-то*); **пионер-пионер, подавай смену** — Кишинёв, Кировоград (слабая фиксация). Пример кричалки: *Пионер-пионер, подавай смену.* — *Кого?* — *Друга моего.* — *Как звать?* — (*Имя*).

Пожарники и пожарники-пожарники, дайте нам огня — Шымкент (Казахстан). Пример кричалки: *Пожарники-пожарники, дайте*

Материал и наблюдение интернет-узуса свидетельствуют о тенденции к использованию названий-цитат, образованных лексикализацией (субстантивацией) кричалок и их частей.

нам огня! — *Какого?* — *А вот этого / Любого (Того-то).*

Разбивные цепи — Днепропетровск (слабая фиксация). Кричалок не выявлено.

Разрывные цепи — Калининградская обл., Брестская обл., Гродно (слабо), Могилёвская обл., Гомельская обл., Ярославль, Владимирская обл., Ивановская обл. (малые города), Ульяновск, Липецкая обл., Воронежская обл., Волгоградская обл. (слабо), Белгород, Харьков, Сумы (слабо), Узбекистан. Пример кричалки: *Чёрное чернило, белое перо, вызываем (того-то), больше никого* (Липецк).

Сковоро́дка-сковорда́ [sic] — Ижевск. Приговорка: *Сковоро́дка-сковорда, поскорей иди сюда* (используется при разделении участников на команды: все водят хоровод, приговаривая, а водящий — «сковоро́дка» — пятится спиной к ним, и на кого на ткнется, того берет себе в команду).

Телера́м и тилира́м, телера́м-телера́м — Чебоксары, Новочебоксарск (Чувашия). Пример кричалки: *Телера́м-телера́м!* — *Кого вам? Кого вам?* — (*Того-то*).

Цёпи, мн. — Казань, Энгельс Саратовской обл., Саратов, Астрахань, Ростов-на-Дону, Краснодарский кр., Ставропольский кр., Днепропетровск, Харьков, Омск, Астана и спорадически шире.

Цёпи ко́ваные и цепи-цепи ко́ваные, цепи-ко́ваны — Брянская обл., Волгодонск Волгоградской обл. (слабо), Краснодар, Майкоп (слабо), Тольятти Самарской обл., Марий Эл, восток Татарстана (Набережные Челны, Нижнекамск, Альметьевск и др.), Нефтекамск (Башкирия), Пермский кр., Свердловская обл., Челябинская обл. (Снежинск, Озёрск и Сатка), Сибирь, Амурская обл., Биробиджан (слабо), Магаданская обл. (слабо), Сахалинская обл. Примеры кричалок: *Цепи!* — (*Цепи*) *кованые.* — *Раскуйте нас.* — *Кем (или кто) из нас?* — (*Тем-то*); *Цепи(–цепи)*

кованы(е), раскуйте нас. — *Кем (или кто) из нас?* — (*Тем-то*) (обе кричалки — широко); *Цепи!* — *Кованые.* — *Раскуйте.* — *Кого?* — *Брата моего.* — *Как звать?* — (*Имя*) (Тюмень).

Цёпи-цёпи — Рязань, Саранск, Татарстан (в основном Казань), Астраханская обл., Симферополь, Кривой Рог Днепропетровской обл., Орск и окрестности (Оренбургская обл.), Астана, Бишкек. Примеры кричалок см. ниже (для *цепи-цепи, вам кого* и др.).

Цепи-цепи, вам кого — Казань, Астраханская обл. Пример кричалки: *Цепи-цепи, вам кого? Выбирайте одного.* — (*Того-то*).

Цепи-цепи, разорвите нас — Кривой Рог Днепропетровской обл. Пример кричалки: *Цепи-цепи, разорвите нас.* — *Кого из нас?* — (*Того-то*).

Цепи-цепи, раскуйте нас — Рязань, Саранск, Казань, Астана, Бишкек. Пример кричалки: *Цепи-цепи, раскуйте нас.* — *Кого (или кем) из нас?* — (*Того-то*).

Цепи-цепи, раскуйтесь — Казань. Кричалок не выявлено.

Чёрное чернило (или чёрные чернила), белое перо — Донецкая обл. без Донецка, Луганская обл., Азов Ростовской обл., Узловая Тульской обл. (слабо), Костанай. Пример кричалки: *Чёрное чернило, белое перо, (от) дайте нам (или вызываю) (того-то), (и) больше никого.*

Чёрные цепи, белое перо — Старый Оскол Белгородской обл. Кричалок не выявлено.

Чью ду́шу (или ду́шу) желаете — Ижевск, Ростовская обл. (слабо), Черкесск, Тбилиси (слабо). Пример кричалки: *Чью душу желаете?* — *Мы желаем (Ванину).*

Собранный материал и наблюдение интернет-узуса свидетельствуют о тенденции к использованию названий-цитат, образованных лексикализацией (субстантивацией) игровых кричалок и их частей. Такова большая часть выявленных названий игры. Длина «цитирования» нередко варьирует в одном локусе, ср. *бояре, а мы к вам пришли и бояре* (Москва и др.); *цепи-цепи, вам кого и цепи-цепи* (Казань, Астрахань) и др. Ввиду наличия таких вариаций, как *вожатый-вожатый, подай пионера* (точная цитата): *вожатый, подай пионера* (сокращение) и т.п., названия типа *бояре, цепи-цепи* и др. скорее являются не прямыми цитатами, а полученными эллипсисом более длинного названия-цитаты. Номинации *разрывные/раз-*

бивные цепи, а также каменные стены по принципу образования являются названиями-терминами. Но последний случай менее очевиден, так как это выражение используется и в кричалке. Номинацию *цепи* в одних случаях можно рассматривать как эллипсис более длинного названия-термина (ср. в Харькове *цепи* наряду с *разрывные цепи*), в других — как сокращение названия-цитаты (ср. в Астане *цепи* наряду с *цепи-цепи* и *цепи-цепи, раскуйте нас*).

Ряд номинаций сходны по звучанию или структуре, что позволяет предположить у них общее происхождение. Таковы, в частности, *калим-бам-ба*, *ко/алум-бам-ба* и *клум-бам-ба*, с которыми фонетически сходна номинация *али-баба*. Написания «о» в безударной позиции в формуле *колум-бам-ба* можно объяснить вторичным влиянием антропонима Колумб. Вариант *клум-бам-ба* может отражать фонетическое влияние слова *клумба*. Иначе говоря, могла иметь место семантизация (осмысление) бессмысленного в современном языке сочетания звуков. Далее встает вопрос о том, какая из форм первична: с начальным *к-* или без него (*али-баба*). С одной стороны, встречаются замечания самих носителей региолектов типа: «А ещё [была игра] “Да и нет не говорите”... и Калимба (как я теперь понимаю, это услышанное детьми и не понятое Али Баба)» (форум вопросов и ответов Otvet.Mail.Ru, 2011, автор записи из Нижнего Новгорода, 1975 г.р.)¹⁰; «Минск. Али-Баба (у некоторых детей трансформировался в непонятное “Калимба”)» (ответ на опрос о данной игре в блоге LiveJournal. Com, 2013, автор записи 1983 г.р.). Надо учитывать, что подобные суждения могут быть субъективны. Форма *али-баба* совпадает с именем героя восточной сказки «Али-Баба и сорок разбойников» (из цикла «Тысяча и одна ночь»). Но, во-первых, имя этого персонажа и сюжет сказки явным образом не коррелируют с последующим текстом кричалки: *На что (почём) слуга? — Починяем рукава и т.д.* Во-вторых, в диалектах обнаруживаются созвучные названия игр с начальным *к-* — *калин-баба* «игра [?]. Махнев. Свердл., Слов. Ср. Урала [с вопросом], 1971» [6. Вып. 12. С. 355]; *колика-баба* (владимир.), *карин-баба* (вят.): «Один по жребию встает на назначенное место, а другой против него в нескольких шагах. Вожак говорит: “карин-баба!” Из группы отвечают: “на что дядя?” — “засыкай кулаки!” — “на чьи бока?” — Вожак называет одного из группы, скачет к нему на одной ноге и старается толкнуть его на свое место» [4. С. 124]. Реплики

диалога здесь также переключаются с современными: «На что слуга?», «На чьи бока?»¹¹. Е. А. Покровский рассматривает тул., симб. *кандалы* и вят. *колика-баба* как варианты одной игры, ср.: «В Тульской и Симбирской губерниях участвующие в этой игре становятся в два ряда, каждый лицом к противоположному, на расстоянии нескольких саженей один от другого. “Кандалы!” — кричит кто-нибудь из одного ряда. “Скован!” — отвечает кто-нибудь из другого. “Раскуй!” — “На кого?” — “На друга твоего!” — “На какого?” — “На Серёгу!” (например). Серёга <...> бежит из своего ряда в противоположный, преследуемый пинками от своих бывших товарищей, и беспрепятственно становится среди новых. После того из другого ряда кричат так же (“кандалы!”) и пр. В Вятской губернии <...> кто-нибудь, забравшись на какое-либо возвышение, холмик и т.п., кричит: “Колика-баба!” Ему отвечают: “Наш дядя!” — “Нажимай кулаки!” — “На чьи бока?” Стоящий наверху называет кого-либо из играющей партии. Этот бежит на возвышение, а прежние товарищи провожают его кулаками по спине, пока он бежит до своего нового места, где и остается выкрикивать слова по примеру своего предшественника» [4. С. 138–139].

Варианты *карин-*, *калин-*, *колика-* указывают на возможность искажения и ремотивации исходной формы, подобно вышеописанным *колумбам-ба*, *клумбамба*¹². Элемент *-баба* можно сопоставить с вят. диал. *баба* — название водящего в игре с палками [4. С. 58]¹³. Конечное ударение *-ба(м)ба* в современных кричалках можно было бы объяснить метрическим выравни-

но мн. «участник свадебного обряда; гость на свадьбе» — твер., калуж., арханг., перм., курск. [6. Вып. 3. С. 143]. Кричалка *горю-горю пень*, очевидно, восходит к игре «горелки».

Рассмотрим другую номинацию, где также фигурирует имя персонажа детской литературы — *красная шапочка*, *белое перо*. Сравнение с другими игровыми формулами со словом *перо* во второй части позволяет предположить здесь ряд преобразований (изменения выделены жирным шрифтом): 1) *чёрные чернила* (*чёрное чернило*), *белое перо*: возможно, первообразная формула как содержащая реальную цветовую оппозицию двух предметов, образующих смысловое единство по смежности и относящихся к понятийному полю школы и детства > 2) *красные чернила* (*красное чернило*), *белое перо*: возможно, результат контаминации (скрещения) с формулой типа *красное знамя*, *ударное звено* > 3) *красная шапочка*, *белое перо*: контаминация с именем персонажа детской сказки. Аналогично формулу *али-баба* можно рассматривать как продукт вовлечения игрового восклицания в семантическую сферу мира детства. При этом важно, что бессмысленный для современного ребенка набор звуков приобретает смысл. Фонетическое упрощение могло быть дополнительным благоприятным фактором перехода *калим-бам-ба* > *али-баба*.

На базе «первообразного» цветового противопоставления смежных предметов *чёрные чернила*, *белое перо*, по-видимому, возникли также следующие формулы: 1) *чёрные цепи*, *белое перо* — путем контаминации с названием-термином *цепи* или *разрывные цепи*; 2) *каменные стены*, *белое*

Вышеприведенные описания показывают, что игра «цепи» в ее современном виде, очевидно, объединяет в себе сюжетные и терминологические элементы разных игр.

ванием по предшествующему (*калим-*) и последующим элементам. Ср. ударение в кричалке *чью душу желаете*, по-видимому связанное с такой метрической реорганизацией, а также в *кóндалы* (см. ниже). С другой стороны, возможна связь с тюркским по происхождению (татарским и др.) *баба́(й)* «дед, дедушка, старик; иногда в знач. детского пугала» — тат., новорос., оренб. [2. Т. 1. С. 87]¹⁴.

Вышеприведенные описания показывают, что игра «цепи» в ее современном виде, очевидно, объединяет в себе сюжетные и терминологические элементы разных игр. Другой пример «эклетизма» — сюжет диалога в варианте *бояре*, переключющийся с обрядом сватовства, как и само название игры: ср. диал. *боярин*, обыч-

перо — посредством комбинации с *каменные стены*; 3) *красное знамя*, *белое перо* — путем скрещения формул *красное знамя*, *ударное звено* и *чёрные чернила*, *белое перо*.

Формулу *красное знамя*, *ударное звено* также можно назвать первообразной: две ее части образуют семантическое единство, относясь к одному понятийному полю, а словосочетание *ударное звено* обладает, помимо основного, словарного значения в рамках реалий социалистического общества, еще и переносным, актуализуемым в данной игре — «звено (живой цепи), по которому ударяют».

Формулы *красная ленточка* (*лента*), *белое/синее перо*, по-видимому, также контаминационного происхождения, как результат инкорпорации понятий

с общим элементом смысла — «финишная лента, которую необходимо прорвать», и «красная ленточка, которую перерезают» — в игровую фразу *красная шапочка, белое перо* или *красные чернила, белое перо*. Ясно, что механизм такой трансформации отличается от вышеописанных случаев тем, что сближение разных языковых элементов семантически мотивировано. В ранее рассмотренных случаях контаминация обусловлена лишь принадлежностью к широкому понятийному полю «детской субкультуры» (*али-баба, красная шапочка...*) или/и параллелизмом звучания/структуры.

Примечательно, что наряду с *красное знамя, ударное звено* лексикон социалистической эпохи отражен и в ряде других игровых формул: *вожатый-вожатый, подай пионера; пионер-пионер, дай смену* и т.п. Возможно, это продукт целенаправленного языкового творчества в рамках социалистической идеологии. Элементы игровых кричалок, ассоциированные со старым миром, такие как *бояре; на что (почём и т.д.) слуга?; кандалы; цепи; король-король, подай солдата*, могли сознательно заменяться на подобные новообразования.

Сдвиг ударения и изменение фонематического качества гласного в *кóндалы* можно объяснить ритмической и аллитерационно-ассонансной организацией кричалки: *кандалы́ — скóваны > кóндалы — скóваны*. В *кованы-закóваны* процесс пошел дальше и достиг тавтологического повтора: *кóндалы-закóваны > кóваны-закóваны*, причем таким образом, возможно, было устранено слово, малопонятное говорящему (юный носитель региолекта уже может не ощущать связи *кóндалы* с *кандалы*)¹⁵. Ср. также *кондалы-раскондалы* — видимо, с противоположным направлением тавтологической ассимиляции элементов. Форма *карналы́*, очевидно, преобразована из *кандалы́*, с реорганизацией сонорности (*р, н* — сонорные согласные; роль таких согласных возрастает при крике, ср. еще *калим-бам-ба* с повтором сонорного *м* — вторичным при допущении, что диал. *калин-баба* является более ранней формой).

Обобщая сравнительный анализ различных номинаций, можно говорить о тенденции к семантизации незначущих с точки зрения современного языка элементов в составе кричалок. С этой тенденцией можно также связать предпочтение на письме формы *телерам* форме *тилирам*, объяснив его влиянием слов с радикасом *теле-* (*телеграф, телефон* и т.п.). В таком случае мы имеем дело с процессами, противоположными тенденции к искажению и обесмысливанию знаменательных слов, наблюдаемой

для формул-восклицаний в игре «камень, ножницы, бумага» (например, *каманб-ма(р)ганб*, преобразованное из *камень, ножницы, бумага* [5. С. 14–15]). Стремление к семантизации можно объяснить полновесной коммуникативной функцией кричалки как части осмысленного диалога между командами противников.

Обобщая сравнительный анализ различных номинаций, можно говорить о тенденции к семантизации незначущих с точки зрения современного языка элементов в составе кричалок.

Таким образом, сравнительное исследование различных региональных номинаций одной игры позволяет лучше понять их происхождение, лексикологические характеристики, особенности и сферу употребления.

Примечания

¹ М. А. Ключева [3. С. 219] также относит «бояре» к типу «цепи разрывные», но «с более выраженной брачной семантикой и с хороводными элементами».

² Такой поиск позволяет отсеять омонимичный «шум», например: *А /N (игра | играть | поиграть | сыграть)*, где *А* — искомое название игры на расстоянии в пределах *N* слов от ключевого слова.

³ Типа «У нас бояре/цепи называются...».

⁴ В частности, на тематических сайтах — игровых (E-N-D.Ru и др.), родительских (Baby.Ru, BabyBlog.Ru, StranaMam.Ru...) и др.

⁵ В частности, в Blogs.Yandex.Ru.

⁶ В частности, поиск в сети «ВКонтакте» (VK.Com), где имеется анкетная графа «Любимые игры», и на сервисах вопросов и ответов Sprashivai.Ru, Otvet.Mail.Ru, где участники часто задают вопросы о дворовых играх.

⁷ Эта часть может опускаться.

⁸ Слабая сетевая фиксация может иметь разные причины: для крупных городов — ограниченное употребление или устаревание лексемы, а для малых городов также слабая презентация самого города в Сети.

⁹ Единичные сетевые фиксации также в Центральной Белоруссии и Витебской обл., Орле.

¹⁰ Орфография и пунктуация примеров сохранены.

¹¹ Можно предположить также, что современная реплика «Починяем рукава» — искажение *«Засучай (или диал. засыкай) рукава», что коррелирует с фиксируемым «Засыкай кулаки» (в другой фиксации — «Насыкай кулак» с объяснением автора в скобках — «приготовляй»: о возгласе в игре «кандалы», где бьют вызванного водящим бежать [7. С. 58]). В таком

случае возникает логическая связь с ответной репликой «На чьи бока?», и это является сигналом ударить бегущего в спину (см. в другом описании игры «колика-баба» далее в статье).

¹² Так, *колика-баба* может отражать вторичное сближение с *колікий* «сколь великий, сколь многий, который счетом», *коликóй*, владимир. «ко-

торый счетом» [2. Т. 2. С. 347]. Замечу, что форма *колика-баба* тоже зафиксирована во Владимирской губ. [4. С. 124].

¹³ Такое название может отражать представление о водящем или участнике игры, выполняющем трудную функцию, как о носителе ущербности, см. [1. С. 137] (в игре «колика-баба» участника бьют).

¹⁴ Любопытно также созвучие *калін-баба* с *Калін-царь*, именем отрицательного фольклорного персонажа — татарского царя. Это коррелирует с воинственным характером игры. Ср. еще диал. *Кыргén-кыргén-татарин*, *Киргін-киргін-татарин* — кричалка в игре «цепи» (Марий Эл) [см. 3. С. 218].

¹⁵ Для форм *кованы-раскованы*, *кованый-раскованный* вероятнее иная трактовка с учетом того, что в данном регионе фиксируется также номинация *цепи(-цепи) кованы*: лексикализация части кричалки в варианте *Цепи-цепи кованы, кованы-раскованы...*

Литература

1. Гаврилова М. В. Персонаж игры как герой синкретического типа // Новый филологический вестник. 2005. № 1. С. 129–145.
2. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: [В 4 т.]. 3-е изд. / Под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб.; М., 1903–1911.
3. Ключева М. А. Народные подвижные детские игры: Современный фольклорный сборник. М., 2014.
4. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). 2-е изд., испр. и доп. М., 1895.
5. Романий Г. И. Формулы-восклицания в детских играх: прятки и «камень, ножницы, бумага» // ЖС. 2013. № 4. С. 14–17.
6. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова, С. А. Мызникова. Вып. 1–. М.; Л./СПб., 1965–.
7. Терещенко А. В. Быт русского народа. Ч. 4: Забавы. Игры. Хороводы. СПб., 1848.

Гулькай Рахимьяновна Шагапова

канд. ист. наук; Нефтекамский филиал Башкирского гос. ун-та

«ПЯТЬ КАМЕШКОВ»

В статье рассматривается традиционная игра, в которой в качестве инвентаря используются природные объекты — как правило, камешки. Кроме того, в качестве игрового инвентаря могут использоваться суставные косточки мелкого рогатого скота¹, палочки и мешочки с песком.

Название игры может варьировать даже в пределах одной этнической традиции, при этом зачастую в нем содержится числительное «пять». Для игры типа «пять камешков» необходимы пять (в некоторых вариантах — больше) камней округлой формы размерами около 2–3 сантиметров. Один из них обычно «главный» (его могут называть «атаман», «большой» и т.д.), он может быть крупнее других. Игровой сюжет (т.е. элемент, структурирующий игру) одновременно прост и сложен: нужно подкидывать и ловить камни в различной комбинации. Игра многоэтапная, с переходами на более сложные уровни. На первом этапе необходимо продемонстрировать ловкость рук. Игрок подкидывает и ловит тыльной стороной руки определенное количество камней: сначала четыре, затем три, два, один. На последующих уровнях игрок не только подкидывает и ловит камни, но и производит определенные манипуляции. Например, подкидывая главный камень, надо успеть собрать с земли четыре (три, два, один) камня. Далее, пока главный камень находится в воздухе, надо успеть «загнать» в «ворота» из растопыренных большого и указательного пальцев левой руки один камень (два, три, четыре). Камни всегда можно найти в природе, но игровой комплект мог быть и постоянным: игроки могли носить «любимые» камешки с собой, играя и в зимнее время года².

По нашим данным, игра известна более чем 50 этническим традициям. Она широко распространена в Евразии, Океании, встречается в Африке (см. карту, составленную на основе различных источников — от научных работ до художественной литературы, а также сетевых материалов). Правила игры везде практически идентичны. По нашему предположению, это обусловлено общностью происхождения игры, а не типологическим сходством.

Самое раннее достоверное свидетельство об игре приводит Луи Бек де Фукьер. Он пишет об упоминании игры «пять камней» в древнегреческой литературе II в. (у Аристофана, Павсания), а также приводит и поясняет живо-

пись на мраморе из Неаполитанского музея (ил. 1). Перед нами пять богинь: Лето, Ниоба, Аглая, Феба и Гилеэра. Аглая и Гилеэра играют на переднем плане, бросая суставные косточки животных. Аглая, сидящая слева, уже сыграла свою партию: три камешка лежат на земле, один у нее под большим пальцем, а четвертый спрятан под одеждой. Гилеэра делает свой ход: три камня она поймала в руку, два других падают на землю. Любопытно, что на рисунке в одном действии изображено два разных момента — прошедший и настоящий (прием, обычный для древней живописи). Непринужденное отражение игры свидетельствует об игре как об аутентичной, привычной и понятной, и, следовательно, она была известна древним грекам с давних пор [1. С. 65–67].

Игра была широко распространена в Европе. В нижнем левом углу знаменитой картины «Игры детей» (XVI в.) Питер Брейгель изобразил двух девочек, играющих с косточками: один камень лежит у подола, один камень летит в воздухе, а три камня лежат под рукой у девочки (ил. 2). У девочки слева некоторое количество косточек лежит в корзине; девочка справа собрала выигранные (?) косточки в подол фартука; непосредственно в игре задействованы пять косточек. Английские дети знают эту игру как «джекс» (*jacks*), а для игры используют не только камни, но и особые игрушки с шестью концами, напоминающие

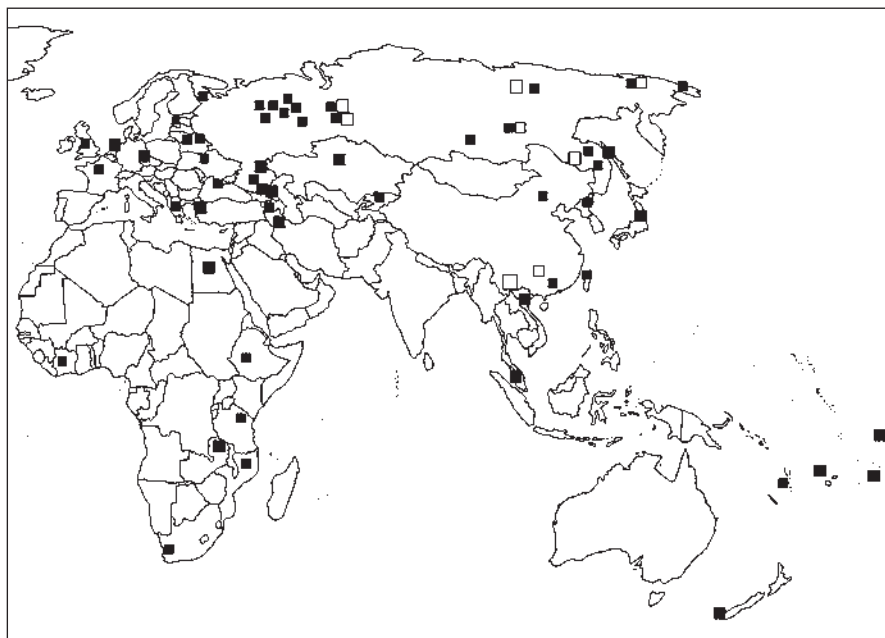


Ил. 1. Богини, играющие в «пять камешков». Монохромная живопись на мраморе Александра Афинского. Из книги: Бек де Фукьер Л. Игры древних. Вып. 1. Киев, 1877. С. 66

звездочки, которые также называются *jacks*. Вероятно, изначально в качестве игрового инвентаря выступали кости³. В «джекс» в Англии играли не только девочки, но и мальчики [44. С. 187]. Впоследствии игра попадает из Англии в Америку под тем же названием и с тем же инвентарем; аборигенное население Америки рассматриваемой нами игры не знало.

Французский художник XVIII в. Жан Батист Симеон Шарден изобразил на своей картине девушку, которая только что подкинула главный «камень» (выточенный из дерева шар), в то время как четыре косточки лежат у нее на столе (ил. 3).

К сожалению, мы не располагаем материалом по игре «пять камней» у народов Центральной и Южной Европы — кроме чехов, у которых эта игра («в блошки») считается одной из древнейших национальных игр.



■ — в игре используются пять камней или предметов, их заменяющих
□ — в игре используются от семи до двадцати камней или палочек

Играют пятью камнями, подкидывая и подхватывая лежащие на полу, счет идет на очки.

Сведений о распространении данной игры у восточных славян очень много. Она была и продолжает периодически встречаться у белорусов, украинцев, русских [17; 24]. Об играх еврейских детей на территории современной Белоруссии еще в конце XIX в. писал Е. Романов. Отмечая игру как единственную не имеющую отношения к религии, он подробно описывает правила, подчеркивая сложность игры. Еврейские девочки в Могилёвской губернии играли не только пятью, но и одиннадцатью косточками, при этом правила были идентичными. Небезынтересно его наблюдение, подкрепленное ссылкой на Е. А. Покровского: «Но белорусы и великорусы играют не косточками, а «камушками». А игра в камушки, как известно, распространена и в других местах России» [23. С. 134–135].

Игра с пятью камешками описана для всех без исключения народов Поволжья и Приуралья — мари, мордвы, чувашей, башкир, татар, удмуртов, коми [2; 5; 7; 10; 11; 12; 27; 41]. Игра была известна также карелам и эстонцам [13].

Отметим также, что наши полевые материалы и материалы коллег демонстрируют сохранность игры и в городской среде — будь то такой большой город, как Киев, или небольшой, как Янаул в Башкирии [11. С. 162; 41. С. 49].

Тюркские народы — казахи, киргизы, ногайцы, туркмены (в том числе иранские), турки, крымские татары, тувинцы, якуты, хакасы, балкарцы, алтайцы, уйгуры — знают игру, причем в ее названии часто присутствует словосочетание «пять камней» [34; 9; 16; 25; 26; 6; 36; 27; 28; 42]. Сюжет игры в «бес-тас» («пять камней») нашел отражение в казахской фарфоровой сувенирной статуэтке, изображающей трех девочек за игрой⁴.

Кавказ — чрезвычайно пестрый в этническом плане регион, но и здесь мы видим единство в рассматриваемой игровой практике. В «пять камешков» играют кабардинцы, черкесы, грузины, карачаевцы, адыги, абхазы, осетины (особенно много свидетельств об игре в Северной Осетии) [3; 4; 14; 29; 31; 33; 40]. Правила могли варьировать, при этом игра была исключительно девичьей. С. Х. Мафедзев, изучавший этнопедагогику адыгов, связывает камни в игре с искусством мастериц-золотошвей, учившихся оплетать нитками грецкие орехи, камни, бобы, зернышки [15. С. 81–82].

В Западной Сибири у хантов и манси игра была описана неоднократно [21; 30]; здесь играли не в камни или в косточки, а в палочки. Для игры

выстреливали 20–30 палочек приблизительно 15–20 см длиной. Их подкидывали и ловили тыльной стороной руки, но поймать надо было только одну либо нечетное количество, в этом случае засчитывалось очко [30. С. 16]. На территории Восточной Сибири эвены и якуты знали два варианта игры: первый был такой же, как и у хантов и манси, с большим количеством палочек [39. С. 86–87; 22. С. 11–12], а во втором играли с пятью камешками [22. С. 16]. Игра с 10–15 палочками описана и у якутиров [8. С. 22].

Оба вышеупомянутых варианта игры были известны чукчам и эскимосам; кроме того, чукчи жонглировали одной рукой, подбрасывая камешки вверх. Для игры использовали камни или косточки — коленные чашечки кося или оленят [38. С. 87–89].

Исследователь игровой культуры народов Дальнего Востока В. И. Прокопенко записал игры с камнями у нанайцев, ульчей, нивхов [18; 19; 20]. Нанайские ребята — дети рыболовов и охотников — играли с коленными чашечками кабарги или кося (от 5 до 20), сама игра называется «алчоочи». У ульчей игра с камешками называлась «чалчука», а с косточками — «алчука», в ней, кроме коленных чашечек кабарги, использовались и позвонки большой щуки. Судя по описанию, правила ее не были отличны от общеизвестных [19. С. 80; 20. С. 115].

Монгольские народы — буряты и калмыки — продолжают играть в камешки и в XXI в., используя косточки. И у бурятских, и у калмыцких детей это была общая игра для девочек и мальчиков [32; 43].

Игра встречается в Восточной Азии — в Корее, Японии и Китае, о чем более ста лет назад писал Стюарт

Кулин [46. Р. 58–59]. В Корее играли и мальчики и девочки. Описания позволяют сделать вывод, что правила были схожими с известными нам. К примеру, один камень подкидывают в воздух правой рукой, а четыре камня по очереди подхватывают левой рукой. Корейские девушки играли с пятью и десятью камнями, они также, подкидывая один камень, подхватывали с земли сначала два, затем три, затем четыре камня (см. ил. 4). Игра популярна в Корее и сегодня, для нее существует более десятка диалектных названий. Показательно, что Кулин сопоставляет корейскую игру с американским «джексом», а также со ссылкой на китайских рабочих в США пишет, что в Гуандуне «джекс» считается игрой маленьких китайских девочек. Традиция использовать в игре не только камни, но и мешочки, наполненные песком, в Китае, судя по всему, сохраняется и в наши дни; в Интернете можно найти инструкции на китайском языке по изготовлению игрового инвентаря⁵.

На сайте Straitstimes.com размещена фотография 1979 г., на которой запечатлены три девочки с острова Пулау в юго-западной части Сингапура, увлеченные игрой в «пять камешков» (ил. 5).

Приведем также отрывок из воспоминаний вьетнамки Куинь Хьонг, относящихся к 1972 г., когда она, будучи девочкой, находилась в эвакуации на территории Северного Вьетнама: «Для игры в палочки, которую принято считать игрой девчонок, нужны 10 бамбуковых палочек длиной примерно 10–12 см и камушки небольшого размера. Играющие по очереди должны высоко подбрасывать камушек, пока он летит вверх, должны быстро взять



Ил. 2. Фрагмент картины Питера Брейгеля-старшего «Игры детей». 1559 г.

требуемое количество палочек и подобрать камушек, не дав ему упасть на землю, при правильном ритмичном пении детских песен, сопровождающих каждую стадию игры. Это довольно сложная задача. Мне никогда не удавалось перейти в 5 стадию, в то время местные девочки могли пройти даже до последней, после этого победительнице полагалось получить приз, и тогда игра началась сызнова»⁶.

К востоку от Евразийского континента, на островах в Тихом океане, похожая игра была известна полинезийцам. Ее отмечали еще ранние мореплаватели на Самоа, в Новой Зеландии, на Таити, Маркизских островах, Тонгатабу. Георг Форстер, посетивший Тонгатабу с Дж. Куком в 1770-е гг., в 11-й главе своего «Путешествия вокруг света» пишет: «...прекрасная девушка, такая живая и непринужденная во всем, играла пятью маленькими тыквами. Она подбрасывала вверх одну за другой и, пока одна была в воздухе, ловила другую и так далее. Мы добрых четверть часа наблюдали за этой игрой, и девушка ни разу ни одной не уронила» [37. С. 212]. И. К. Федорова приводит описание игры у маори, ссылаясь на работу Э. Бест, вышедшую в Лондоне в 1924 г.; правила игры идентичны, ср.: «На третьем этапе (...) бросают и ловят тыльной стороной руки все пять камней или столько, сколько получается (два или три)» (цит. по: [35. С. 212–213]).

В Передней Азии, в современном Израиле, девочки и мальчики играют пятью камнями, грецкими орехами. В 2002 г. в Израиле была выпущена почтовая марка из серии «Народные игры» с подписью «Пять камней» на иврите, арабском и английском; на марке изображены пять небольших кубиков⁷.

Орехи для игры использовали и в Египте. Это не единственный пример игры с пятью камешками в Африке, однако в масштабах континента эти данные следует признать фрагментарными. К тому же в источниках обычно указывается география игры, но редко присутствует информация об этнической и языковой принадлежности игроков. Материалы литературы и Интернета позволяют отметить на карте Мозамбик, Гану, Кению, ЮАР, Малави, Египет.

На Американском континенте и в Австралии мы не нашли ни одного свидетельства об игре, хотя бы отдаленно напоминающей рассматриваемую. Скорее всего, аборигенное население двух континентов с ней не было знакомо. Стюарт Кулин почти триста страниц своего труда посвящает описанию индейских игр с камнями, палочками и т.п., но среди них нет подобной «пяти камешкам» [45. Р. 44–335]. В основательности труда Кулина

«Игры индейцев Северной Америки» сомневаться не приходится, поэтому мы констатируем отсутствие игры на континенте до прихода европейцев.

Сравнительно-сопоставительный анализ позволяет выдвинуть гипотезу о происхождении игры из ритуала. Во-первых, гендерный характер игры выражен отчетливо. Как юношескую ее знают ульчи, нанайцы, нивхи, корейцы и японцы, полинезийцы, английские и израильские мальчики. В остальных случаях подчеркивается девичий характер игры. Во-вторых, правила практически неизменны на всей территории Старого Света, в отдаленных друг от друга частях Евразии. В-третьих, там, где в силу природных особенностей не было камней, их заменяли орехи и рукотворные приспособления для игры, размерами не превышающие 2–3 см. Выше неоднократно приводились примеры замены камней на мелкие суставные косточки животных, рыб. Некоторые названия игры содержат слово, означающее косточку, например, у башкир есть диалектное название игры *хакыташ*, или игра с косточками [41. С. 50], а ульчи и нанайцы называют ее *алчоочи*, *алчука* [19. С. 80; 20. С. 115]. Не вдаваясь в вопросы о взаимодействии между языками на территории Евразии, отметим только, что слово *альчик* (восходящее к ряду тюркских языков, где оно означает одну из сторон игральной кости) в некоторых русских диалектах означает используемую в игре надкопытную косточку («бабку»). В-четвертых, обращает на себя внимание число камней в игре, имеющее, возможно, сакральный характер.

Возможно, в виде игры до нас дошел женский обряд (по данным Луи Бека де Фукьера, это было гадание, испрашивание воли богов: ответ на вопрос получали по прохождении всех этапов игры-гадания). Интересно, что современные материалы подтверждают связь игры с обрядом. По данным нашей коллеги Т. Г. Миннихметовой, удмуртам в Республике Удмуртия известно гадание на пяти косточках.

В свою очередь, отсутствие свидетельств об известности игры американским индейцам позволяет предположить, что обряд, из которого произошла игра, появился в Евразии в послеледниковый период, после заселения Америки, когда были прерваны контакты между двумя частями света вследствие затопления Берингии. Об этом свидетельствует и неизвестность игры в Австралии (в результате таяния ледников и затопления материка Сахул в начале голоцена прекратились последние контакты с Евразией).

То, что носители сходного игрового сюжета значительно удалены друг от друга, говорит в пользу того,



Ил. 3. Жан Батист Симеон Шарден. «Игра в камешки». 1734 г.



Ил. 4. Корейская народная картина, изображающая девочек, играющих в камешки. Из книги: Culin S. Korean games with notes on the corresponding games of China and Japan. Pennsylvania, 1895. P. 58

что некогда они принадлежали к единому культурному пространству. Картографирование игры приводит нас к выводу, что территория возникновения обряда находилась в Азии, скорее всего ближе к восточной ее части, откуда впоследствии имела место миграция с побережья Восточной Азии на территорию Океании. Отсюда же шла миграция племен на запад Евразии, в европейскую часть. Что касается Африки, сюда игра проникает, скорее всего, из Азии, возможно, двумя путями: во-первых, с территории Южной и Юго-Восточной Азии, во-вторых, с Суэцкого перешейка и дальше вглубь материка. Однако неполнота данных по Африканскому континенту не позволяет делать определенные выводы. База данных по играм постоянно пополняется, анализируется, и последующие изыскания дадут возможность более четко обозначить на карте Евразии ареал игры. Для этого потребуются анализ не одной игры, а комплекса игровых сюжетов.

Примечания

¹ По этой причине «пять камешков» нередко путают с игрой в бабки (альчики и др.). Подчеркнем, что в этих играх разные правила и разный состав участников: бабки — исключительно мальчишечья игра, «пять камешков» — по преимуществу девичья. Кроме того, в бабки играют только летом, а «пять камешков» не приурочены к какому-либо сезону.

² Полное описание игры см., например, в работе Покровского [17].

³ Отметим, что у английских мальчиков была и другая игра — «мраморные камешки» («Playing marbles», «A game of marbles»), похожая на русские бабки, альчики и т.д.

⁴ <http://www.empire.kz/catalog/1268/1220/302>.

⁵ <http://2.bp.blogspot.com>.

⁶ Цит. по: <http://www.nhat-nam.ru/vietnamwar/memory13-2.html>.

⁷ http://colnect.com/ru/stamps/stamp/209802-Five_Stones-Toys. Бек де Фукьер также пишет об использовании в игре кубиков наряду с камнями [1. С. 63].

Литература

1. Бек де Фукьер Л. Игры древних. Вып. 1. Киев, 1877.
2. Брыжинский В. С. Мордовские народные игры. Саранск, 1996.
3. Вахания О. Абхазские народные игры. Сухуми, 1959.
4. Гагиев С. Г. Осетинские национальные игры. Орджоникидзе, 1990.
5. Галаяудинов И. Г. Поиграем вместе, друзья! (на башк. яз.). Уфа, 1979.
6. Гордлевский В. А. Игры анатолийских турок. Баку, 1927.
7. Долганова Л. Н., Морозов И. А., Минасенко Е. Н. Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995.
8. Иванов В. Х., Курилов Н. Н. Традиционные игры и состязания юкагиров. Якутск, 1997.
9. Калмыков Б. Х. Традиционные виды игр у ногайцев // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980. С. 148–154.
10. Ключева М. А. Марийская лексика игр с костями и деревяшками (в тюркском, русском и финно-угорском контексте) // Урало-алтайские исследования. 2013. № 1. С. 99–113.
11. Ключева М. А. Народные подвижные детские игры: современный фольклорный сборник. Йошкар-Ола, 2012.
12. Коми: старинные детские игры. Сыктывкар, 1988.
13. Мальми В. Народные игры Карелии. Петрозаводск, 1987.
14. Мафедзев С. Х. О народных играх адыгов. Нальчик, 1986.
15. Мафедзев С. Х. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984.
16. Пещерова Е. М. Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана. Ташкент, 1925.

17. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1895.

18. Прокопенко В. И. Игры и национальные виды спорта народов Севера — нивхов: Научно-методические рекомендации. М., 1988.

19. Прокопенко В. И. Традиционное физическое воспитание нанайцев: игры и состязания. Екатеринбург, 1992.

20. Прокопенко В. И. Традиционные средства физического воспитания ульчей // Советская этнография. 1990. № 3. С. 114–122.

21. Прокопенко В. И. Ханты: Этнопедагогика физического воспитания. М., 1994.

22. Роббек Г. В. Традиционные игры и состязания эвенков. Якутск, 1997.

23. Романов Е. Детские игры белорусских евреев // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 133–140.

24. Русов М. Игры детей в Полтавщине // Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження: У 5 т. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. Львів, 2008. С. 190–211.

25. Самбу И. Тувинские народные игры. Кызыл, 1978.

26. Самойлович А. Н. Туркменские развлечения. СПб., 1908.

27. Сулейманов А. Детский игровой фольклор. Уфа, 2007. (на башк. языке).

28. Сунчугашев Я. И. Материалы по народным играм хакасов // Уч. зап. Хакаского НИИ ЯЛИ. Абакан, 1963. Вып. 9. С. 145–155.

29. Тайсаев К. У. Этнография традиционного спорта у народов Северного Кавказа (историко-этнографические исследования). М., 2001.

30. Тахтуева А. М. Игры и игрушки обских ургов в традиционном воспитании детей // Игры детей обско-угорских народов / Под ред. Е. А. Немысовой. СПб., 1999.

31. Тугуз М. Детские игры. Майкоп, 1991.

32. Тугузов И. Е. Общественные игры бурят // Этнографический сборник Бурятского комплексного науч.-иссл. ин-та СО АН СССР. Улан-Удэ, 1961. Вып. 2. С. 43–63.

33. Уарзиати В. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987.

34. Уметов Т. Э. Игры народов Средней Азии и Казахстана. М., 2006.

35. Федорова И. К. Игры в Восточной Полинезии: стратегия выживания // Игра и игровое начало в культуре народов мира / Под ред. Г. Н. Симакова. СПб., 2005. С. 198–253.

36. Филоненко В. Детские игры крымских татар. М., 1923.

37. Форстер Г. Путешествие вокруг света. М., 1986.

38. Фролова А. Н. Традиционные игры и игрушки народов крайнего северо-востока России. Магадан, 2003.

39. Фролова А. Н. Этнопедагогика детства коренных народов северо-востока России. Магадан, 2001.

40. Чермит К. Д., Коблев Я. К., Куприна Н. К. Адыгские народные игры в системе физического воспитания детей. Майкоп, 1989.

41. Шагапова Г. Р. Семантика игровой культуры башкирского этноса. Уфа, 2010.

42. Шамаев Н. К., Кочнев В. П., Потовцев П. П. Традиционные игры и состязания якутов. Якутск, 1997.

43. Эрндженов К. Золотой родник. О калмыцком народном творчестве, ремеслах и быте. Элиста, 1990. С. 80–96.

44. Arnold A. The World book of children's games. London, 1972.

45. Culin S. Games of the North American Indians. Washington, 1907.

46. Culin S. Korean games with notes on the corresponding games of China and Japan. Pennsylvania, 1895.



Илл. 5. Девочки, играющие в «пять камешков». Остров Пулау Судонг (Секинг), Сингапур. 1979 г. Автор фото Фрэнсис Онг Пуай Гуань. Фото с сайта Straitstimes.com

Оксана Владимировна Чёха
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

ДЕТСКИЕ ИГРЫ НА ОСТРОВАХ ЭГЕЙСКОГО МОРЯ

Материал для настоящей публикации взят из работ греческих этнографов Михалиса Делисавваса, Михаила Михаилидиса-Нуароса, Никиты Хави-яраса и некоторых других, которые записывали в 1950-е гг. на островах Эгейского моря, а также от греческих беженцев из Малой Азии. В своих комментариях собиратели нередко отмечали размывание традиции и исчезновение многих детских игр, связанные с появлением школ, ослаблением связей внутри деревенской общины, сложной политической обстановкой (балканскими войнами и малоазийской катастрофой), заставляющей детей скорее взрослеть. Тем не менее недавние публикации и данные интернет-ресурсов демонстрируют, что детские игры в общих своих чертах не претерпели серьезных изменений. Изменились игрушки — никто больше не мастерит погремушки из желудей (рис. 1) или «мельницы» из асфоделя (рис. 2).

В литературе описываются игры без сложного сценария, требующие не более двух участников. Например, игра «**Что ты видишь?**» заключается в том, что два ребенка становятся спиной к спине и переплетают руки; первый наклоняется и поднимает на спине второго, в этот момент происходит следующий диалог:

— Τι βλέπεις;	— Что ты видишь?
— Ουρανό.	— Небо.
— Τι πατείς;	— По чему ходишь?
— Γη.	— По земле.
— Τι τρώς;	— Что ты ешь?
— Ψωμί και αγγούρι	— Хлеб с огурцом.
— Κάτσε κάτω σα γαϊδούρι.	— Садись вниз как осел [1. Σ. 55].

После последних слов игроки изменяют положение, тот, кто был на спине, поднимает на спину первого.

Однако большинство игр подразумевало участие большого количества детей, которые к тому же еще и объединялись в команды по пять-шесть человек. Соответственно, необходимы были способы деления на команды, а также определения очередности. Одним из самых быстрых и простых способов было бросить монету, в греческом варианте: κορώνη ή γράμματα 'корона (т.е. герб, «орел») или буквы (т.е. «решка») — или «рассчитаться» по группам. Примеры текстов рифмованных малоазийских считалок приводит Делисаввас:

Ανέβηκα σ'ένα βουνό και βρήκα ένα γουρούνι
το κοίταξα καλά-καλά και σου 'μοιαζε στη μούρη.

Στης γιαγιάς μου το σπιτάκι έχει μουσκαράκι
κι' όποιος πάει και το λύσει θα τον κουτουλήσει.

Αμελ-τάβελ πέκελ-πέκελ,
τούζε-τούζε μόνο-ξούζε
πίτε-таф όζουμ-μόζου-ξούζου.

В игре «**Кукушка**» (Κούκος), где игрокам необходимо было своими битами выбить из круга сложенные горкой черепичные плитки и где у первого участника было больше шансов на победу, для определения очередности устраивали пробный раунд — чертили на земле линию, «мать», и бросали свои биты; тот, чья бита оказывалась ближе всех к черте, начинал игру первым.

Поднялся я на гору и повстречал поросенка,
хорошенько пригляделся и [увидел, что] рылом
он походит на тебя [1. Σ. 55].

В домике у моей бабушки есть теленок,
и любого, кто идет его отвязать, он забодает [1. Σ. 55].

Амел-тавел, пекел-пекел,
тузэ-тузэ, моно-ксузу,
питэ-таф, озум-мозу-ксузу [1. Σ. 55].

Собирались участники чаще всего во дворе около дома, и потому рифмованные стихотворения, дающие сигнал к началу игры, определяют игровое пространство как место «за околицей», «на перекрестке», «за углом дома» и т.п. В игре «**Забираюсь я на смоковницу**» (разновидность прятков), ведущий действительно залезал на дерево, поэтому в комментарии к игре сказано, что в нее играют под деревьями. Между ведущим и другими участниками происходил следующий диалог:

Ανεβαίνω στη συκιά και πατώ την καρδιά και φωνάζω τρεις φωνές τρεις φωνές αγγελικές α Μαρία, α Σωφία που 'ν' του Παύλου τα παιδιά; Τα 'λουσα, τα χτένισα τα 'στεϊλα σχολείο Ρωτούσαν τα παιδιά: — Που 'ναι το σχολείο; Απαντούσε το παιδί: — Πίσω από το φράχτη ¹ .	Забираюсь на смоковницу, иду по орешнику, кричу тремя голосами, тремя голосами ангельскими: Эй, Мария, эй, София, где дети Павла? Я их умыла-причесала, в школу отослала. (Спрашивают дети): — А где школа? (Отвечает водящий ребенок): — За околицей [1. Σ. 55].
---	--

После этого все устремлялись на поиски одного ребенка, который к этому времени уже спрятался за забором.

Отдельно отмечалось, что в «**Слепую муху**» (жмурки) играли на сеновале или на гумне, чтобы не ушибиться и не пораниться. В начале игры «мать» (т.е. ведущий) завязывала одному из детей глаза и начинала его «продавать»: «Продаю, продаю, продаю вам слепую муху», а на вопрос других участников, какова будет цена, отвечала, что будет достаточно миски каши и решета яиц. После этого она отпускала «муху», которая принималась ловить других игроков, которые в свою очередь становились «мухами».

Некоторые игры были приурочены к определенному времени. Например, во время сбора овса играли в «**Грибной**

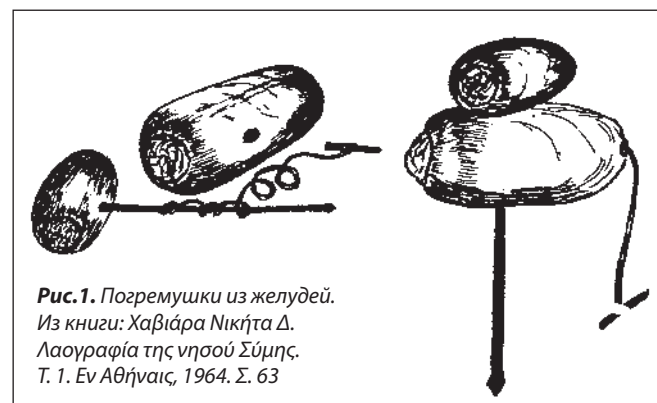


Рис. 1. Погремушки из желудей.
Из книги: Χαβιάρα Νικήτα Δ.
Λαογραφία της νησού Σύμης.
Τ. 1. Εν Αθήναις, 1964. Σ. 63

дождь» (досл. «Солнце с дождем») — большим и указательным пальцами зажимали стебель и резким движением обдирали колосок; если стебельки оставались растопыренными, как солнечные лучи, это было «солнце», если же торчали в разные стороны — «дождь». Кроме того, в зави-

симости от календарной даты в игру могли вносить изменения. Так, в популярную в Ликии игру «**Горка**» (Κυλιστάριν) в обычное время играли, используя большие бусины: врывали в землю «горку» (доску под наклоном), чертили под ней круг и клали в его середину бусины; затем скатывали с «горки» глиняные шарики и забирали те бусины, которых шарик коснулся. Когда же в эту игру играли на Пасху, то бу-

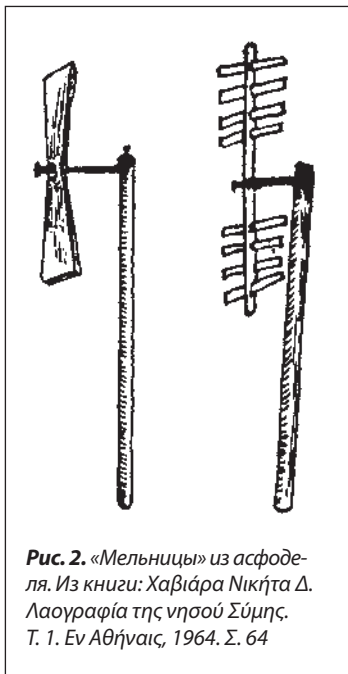


Рис. 2. «Мельницы» из асфоделя. Из книги: Χαβιάρα Νικήτα Δ. Λαογραφία της νησού Σύμης. Τ. 1. Εν Αθήναις, 1964. Σ. 64

сины и шарики заменяли крашеными яйцами.

Сценарий любой игры подразумевает выполнение участником (участниками) определенной задачи. В очень многих играх, записанных на Эгейских островах, эта цель состоит в том, чтобы решить загадку, что-то отгадать. В качестве примера приведем описание игры «Пурай-пурай» (πουрай-πουрай), в которую играли двумя командами по пять-шесть человек. Члены одной команды (проигравшей во время жеребьевки) становились друг за другом, и каждый, наклонившись, просовывал голову между ног впереди стоящего так, чтобы

образовалась плотная цепочка. Игроки противоположной команды прыгали по спинам стоящих, а затем их капитан начинал читать:

Πουрай-πουрай (ή αрай-πουрай) στου χασάπη την αυλή φύτεψα μια λεμονιά λεμονιά-πορτοκαλιά πάσα ξύλα στα βουνά;	Пурай-пурай (или арай-пурай) во дворе у мясника я посадил лимонное деревце, лимонное и апельсиновое, сколько палок в горах? [2. Σ. 150].
---	--

Произнес последние слова, он показывал три-четыре-пять пальцев. Капитан другой команды, не глядя, должен был угадывать, сколько именно пальцев поднято. В том случае, если он угадывал, стороны менялись местами, если же нет — игра повторялась. В игре «Пирожок, рубанок» дети хлопали по спине сидящего с закрытыми глазами водящего, приговаривая:

Πίττα λίττα τσαι ροκάνι τσαι αυγά θηανισμένα. Τίος είν' η πάνω πάνω χέρα;	Пирожок, пирожок, рубанок и жареная яичница, чья рука сверху? [2. Σ. 150].
---	--

Если водящий угадывал, то его место занимал тот, чья рука была наверху.

Широко распространенная на территории всей Греции (а также у греков Италии) игра «Щиплю, щиплю» (Τσίμπι τσίμπι) фиксируется в рассматриваемом регионе в нескольких вариантах. На острове Сими играют следующим образом: несколько детей кладут на колени к матери или ребенку постарше правую руку или обе руки ладонью вверх, и водящий легонько пощипывает их пальцы со словами:

Τσίμπι τσίμπι τον από τον από του κουγιατό που τσίμπουν οι αετοί και βγαίνουν οι αγγέλοι παπλάκι футιλλάκι άρπα το χροσό χεράκι.	Щиплю, щиплю того, того, о ком говорится, кого щиплют орлы. Выходят ангелы, белоснежные крылышки, хватают золотую ручку [3. Σ. 64–65].
---	---

Последние слова водящий произносит медленно и хватает одного из детей за палец. Если ребенок не успел отдернуть руку и его «схватили», он считается проигравшим.

На острове Карпатос игра усложняется. Сначала игроки ставят указательные пальцы на колени «матери» (водящему), которая пощипывает их и приговаривает:

Τσίμπι τσίμπι τον από, που πηά στους ουρανούς τσαι βρίσκει τοις αντζέλους. Έβγα Τουρά θάλασσα να 'ης τήλ παρακόρης σου, που παίξει το χροσόμυλο με το 'ασιλόπουλλο.	Щиплю, щиплю того, кто идет на небо и встречает ангелов. Вышла морская царица посмотреть на свою приемную дочку, которая играет золотым яблоком вместе с царевичем [2. Σ. 148].
---	---

Следующие два стиха произносятся по слогам, и ребенок, на котором заканчивается последний стих, бежит на угол дома или двора:

Πάρε ψωμί τσ'αγγούρι, πάαινε πέρα στο канτούνι.	Бери хлеб с огурцом и беги на угол [2. Σ. 148].
--	--

После этого другие дети начинают совещаться с «матерью» и выбирают себе по цветку (например, базилик, розмарин, розу и т.д.). После чего «мать» кричит тому, кто за углом:

Κρά! Κρά! Κορατσίνα! Χαρτί σου πέμπ'η μάνα σου, Χαρτί τσαι χαρτουλλάνα.	Кар, кар! Ворона, мать шлет тебе письмо, письмо и открытку [2. Σ. 148].
---	---

И на вопрос «Что внутри?» начинает перечислять названия цветов, выбранных детьми. Когда стоящий за углом выбирает один из цветков, ребенок, чей цветок выбрали, идет, чтобы привести стоящего за углом, и игра продолжается. Если же выбирают цветок «матери», то она не встает, а зовет: «Иди сюда, хромоножка», и тогда убежавший возвращается из-за угла, скача на одной ноге, т.е. «хромая».

Наконец, от беженцев Ликии записан упрощенный вариант игры, смысл которой теперь сводится к тому, чтобы просто побольше ущипнуть другого — дети садятся с вытянутыми ногами в ряд или по кругу; водящий щиплет тремя пальцами правой руки икры других игроков, при этом последний щипок оказывается самым сильным. Во время щипания приговаривают:

Τσίμπι-τσίμπι τωμ ματών ποιτηύ(γ)ω και πατώ βρίσκω μάνα κι είν'κακιά κι έψηνε πολύ φακή κι είπι μ'έλα φας κι εσύ να φας και του σκύλλου τ'αυτί ή να φας του σκύλλου το σκατό και της γάτας το φατό.	Щиплю, щиплю до крови, рассказываю стишок и гуляю, встречаю злую мать, которая наварила много чечевицы и сказала мне: «Давай и ты поешь, поешь собачьего уха, или собачьего дерьма, или кошачьего корма» [1. Σ. 56].
--	---

Примечания

¹ Другой вариант песенки:

Ανεβαίνω στη συκιά και πατώ στην καρυδιά πίνω το γλυκό κρασί απ'την κούπα τη χρυσή και φωνάζω κούι-κούι και κανείς δεν νε ακούει Ωσπου ν'άρθει η μάνα της κι αυτή η αδερφή της επρόλαβε ο άγγελος (ή διάβολος) και πήρε την ψυχή της.	Забираюсь на смоковницу, иду по орешнику, пью сладкое вино из золотого кубка и кричу «Кви-кви», а никто меня не слышит. Пока придет ее мать или ее сестра, ангел (или дьявол) успеет утащить ее душу [1. Σ. 55].
--	---

Литература

1. Δελησάββας Μ. Π. Λαογραφικά Μάκρης και Λιβισίου Λυκίας Μ. Ασίας. Αθήνα, 1988.
2. Μιχαηλίδου Νουαρού Μ. Λαογραφικά σύμμεκτα Καρπάθου. Αθήνα, 1969. Τ. 1.
3. Χαβιάρα Νικήτα Δ. Λαογραφία της νησού Σύμης. Εν Αθήναις, 1964. Τ. 1.

ЭКСПЕДИЦИИ В ЛАТГАЛИЮ

В течение 2011–2014 гг. было проведено шесть научных экспедиций на территории Латгалии (юго-восток Латвии)¹. Основными организаторами этих полевых практик были музей «Евреи в Латвии» («Ebreji Latvijā», Рига) и центр по преподаванию иудаики в вузах «Сэфер» (Москва)². Участниками экспедиций были студенты, аспиранты и научные сотрудники Государственного республиканского центра русского фольклора (Москва), Европейского университета в Санкт-Петербурге, Российского государственного гуманитарного университета (Москва), Тартуского университета (Эстония), Даугавпилсского университета (Латвия), Латвийского университета (Рига), Вильнюсского университета (Литва) и др.

Работа велась в основном в небольших городах и местечках: Прейли, Риебени, Краслава, Субате, Вишки, Дагда, Лудза и др. Основной целью была фиксация воспоминаний о межэтнических отношениях, об этнических стереотипах и представлениях, в основном связанных с евреями, проживавшими на данной территории в межвоенный период и после Второй мировой войны. Таким образом, исследовательские задачи состояли в осмыслении широкого и разнообразного по своей тематике и прагматике материала. Исследование фокусировалось на роли этноконфессиональных стереотипов в пределах традиционной культуры, на специфике нарративов городского текста, на выявлении сюжетов, связанных с конфессиональными и лингвистическими особенностями данной местности³.

Некоторые результаты работы уже были представлены в виде отдельных статей в специальном сборнике, по-

священном воспоминаниям о евреях⁴. Полевые материалы во многом подтвердили бытование ранее фиксированных сюжетов и мотивов и дополнили корпус имеющихся фольклорных текстов, в которых встречаются межэтнические и этноконфессиональные стереотипы.

Публикации данного раздела посвящены как общим для разных этноконфессиональных групп темам, так и отдельным аспектам старообрядческого фольклора. Ю. О. Андреева рассматривает в своей статье представления о других религиях, которые существуют на территории Латгалии, о «чужой» вере, чем отличаются эти религиозные представления и что в них общего. Еще одним общим и широко распространенным региональным пластом фольклора, который рассматривается в статье М. Б. Гехт и Д. В. Терешинной, являются топонимические предания о происхождении названий местечек. На примере этой группы нарративов мы можем видеть сюжетную общность текстов, которые функционируют в разных языках на территории современной Латгалии.

Что касается фольклора старообрядцев, то М. В. Вятчина и С. И. Погодина выбрали для публикации специфический именно для фольклора русских в Прибалтике сюжет о том, как староверы поселились в этом регионе. Нарративы о появлении староверов на территории современной Латгалии попутно затрагивают и аспекты восприятия старообрядчества.

Материал, представленный в блоке «Русские в Латгалии», выявляет важные для латгальского региона нарративы и сюжеты, затрагивающие проблемы межэтнических, культурных и религиозных стереотипов.

Примечания

¹ Экспедиции состоялись при поддержке Центра Чейза Еврейского университета в Иерусалиме, The AVI CHAI Foundation, Genesis Philanthropy Group (в рамках благотворительной программы Charities Aid Foundation «Еврейские сообщества»), UJA Federation of New York, организации «Натив» при Министерстве главы правительства Израиля, Государственного фонда культурного капитала Латвии (Valsts Kultūrkapitāla fonds), The Rothschild Foundation Europe (Hanadiv) и Joods Humanitarian fund.

² Большое спасибо за помощь в организации и проведении экспедиции директору музея истории и прикладного искусства г. Прейли Текле Бекеше, заместителю директора музея истории и прикладного искусства г. Краславы Алле Ломановской, директору лудзенской городской библиотеки Инте Кушнере, преподавателю Даугавпилсского университета Дмитрию Олехновичу, наставнику Москвинской старообрядческой общины Ивану Фёдоровичу.

³ На территории современной Латгалии до Второй мировой войны проживали латгалыцы, русские (в основном старообрядцы), поляки, белорусы, евреи, немцы и др., и до сих пор Латгалия остается многонациональным и многоконфессиональным регионом.

⁴ Утраченное соседство: Евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. М., 2013; Амосова С. Н., Гехт М. Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) // ЖС. 2012. № 3. С. 58–59.

С. Н. Амосова,
Европейский ун-т в Санкт-Петербурге

С. И. Погодина,
Латвийский ун-т (Рига)

М. В. Вятчина,
Казанский федеральный ун-т

Мария Васильевна Вятчина

научный сотрудник Казанского федерального университета

Светлана Игоревна Погодина

преподаватель Латвийского университета (Рига)

РАССКАЗЫ О ПОЯВЛЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН В ЛАТГАЛИИ

Одной из тем, часто возникающих при обращении к старообрядческой культуре, являются легенды о церковном расколе и происхождении этноконфессиональ-

ной группы. Предания о расколе среди представителей старообрядческих общин достаточно распространены, они до сих пор бытуют и на территории современной Прибалтики¹. Как извест-

но, старообрядчество как религиозное движение изначально было неоднородно. Множество согласий и толков в целом составляют две большие группы — поповщину и беспоповщину. И те и другие проживали в прошлом и продолжают сосуществовать на территории современной Латвии². Однако стоит отметить, что большинство прибалтийских общин связаны с северными беспоповскими согласиями³. Первыми на территорию Латвии были священники дониконовского рукоположения во время правления курляндского герцога Якоба (1642–1682), чья политика позволяла беглецам селиться по берегам Западной Двины.

Так, согласно Дегуцкой хронике⁴, первые старообрядцы в Латвии появились в 1659 г.

Данная статья основана на материалах интервью со староверами, собранных в ходе экспедиций в Латгалию в 2011–2013 гг.⁵, когда и было записано несколько текстов, дополняющих широкую тему раскола и появления старообрядцев в Латвии, вписывающихся в общий корпус подобных современных старообрядческих сюжетов⁶.

В фольклорных текстах встречаются имена исторических деятелей, «способствовавших» расколу. Один из наиболее популярных образов — Пётр Первый, политика которого описывается через популярный сюжет «бритья бород» и в целом связывается старообрядцами с правлением царя-Антихриста⁷. Также называются имена Никона, который может именоваться «царем», «архиереем» или не иметь статусной атрибуции; Ивана Грозного, а также некоторых женщин-правительниц:

■ Пётр, конечно, великий человек был. Он привнёс в Россию европейские традиции. Но одиннадцать примерно лет он преследовал стрельцов за то, что они поддерживали его сестру Софью и готовили переворот против его захвата власти. Но... есть такая страшная картина Сурикова, «Утро стрелецкой казни». Там встречаются два взгляда — Пётр сидит на коне, и стрелец держит свечку, сидит на возу и перед грудой голов на Красной площади. Вот <...> Русские люди, которые отказывались менять свои традиции, свою веру... бежали отсюда. В Ливонию, в то время в Польшу. Староверы и евреи составляли главную часть тогда [ГАА].

Здесь помимо отождествления респондентом староверов и стрельцов (вероятно, контаминация сюжета о так называемом споре о вере, состоявшемся 5 июля 1682 г. в Грановитой палате, со стрелецкими бунтами) возникает и визуальный образ, связанный с темой старообрядчества, — известная картина В. И. Сурикова «Утро стрелецкой казни». Как будет видно далее, информанты неоднократно ссылаются на подобные «хрестоматийные» картины, чтобы подчеркнуть достоверность своих слов:

■ Староверы — это при Екатерине Первой или Второй (Катек много было)... И когда эти принимали православие, люди, староверы, не шли в православие, потому что это же большой грех — менять веру. Ну и тогда эти вот староверы и в лесах скрывались, и здесь это выделили землю, только в Латвии, больше было этих староверов, они переехали из России сюда, в Латвию переехали. Так что мы — корень российский [ДАГ].

■ Я так особенно историю эту не знаю, знаю только то, что было изгнание старо-

веров. Там, допустим, Пётр Первый, Пётр, он же запрещал бороды брить, а старовер должен быть с бородой, нельзя без бороды. <...> Вообще сказано так: должно быть по образу и по подобию. Коли борода растёт, значит, должен быть человек, мужчина с бородой. Иисус Христос так — по образу и по подобию [ДВП].

Как место исхода упоминаются и большая территория («Россия»), и определенные локусы (Псков, Псковщина):

■ Русские появились когда. Никон был царь, и он переменял нашу веру, стали мы православные, выгнал. В Москве

«Больше было этих староверов, они переехали из России сюда, в Латвию переехали. Так что мы — корень российский».

больше православные, а были все староверы когда-то. И сейчас по телевизору я слышала, что батюшки собираются делать одну веру. И вот он разогнал. И это наши все староверы разбежались. И потом — как отец рассказывал — почему деревня наша Хатки называется? А говорил он так: потому что разбежались люди, мало было земли, корчевали, ходили по лесу, болотам наши и нашли хатку, избушку. У нас избушкой зовут, а тут хатка. И расстроились, выкорчевали и так помаленьку стали жить [ПСК].

■ Давным-давно появившись староверы <...> Бог их знает. Мама сама не помнит, когда они появились. Это дедушка-бабушка, может, помнит. В России, я считаю, старовером можешь мало встретить, потому что там православные. Там и церкви были православные, в России, церкви православные, православные люди, там старо-

ров мало. Там моленная, может, не знаю — увидишь ли там моленную в России или не увидишь. <...> Там все это церкви православные [КЕВ].

■ Ну, староверы эти прибежали. Здесь их приняли. Это сколько? 300 лет тому обратно... или, может, побольше, чем 300 лет. Это при Грозном, что ль, ну когда, это самое, были-то все староверы, а надо было идти в это новое православие. Так они всё бросали и бежали сюда. Ну вот так мы здесь появились. Наши предки сюда прибежали, всё оставляли и бежали сюда. <...> Здесь-то Латвии-то и не было, здесь Россия была. Здесь же Николай был [ТАС].

■ Откуда пришли — с Псковской области. Псковщина. Когда этот раскол сделал Пётр Первый, эти бороды побрили, стали православные, а наши староверы бороды не сбрили, и их какая-то псковская — было там где-то, приехали в Латвию, закупили землю и принесли старую веру. Расплодился староверы. 400 лет вот в августе — уже пять лет как празднуют. Уже 400 лет, как староверы появились в Латвии. Так и раньше ездили на кладбище. <...> Все псковские! [ПВ].

■ Староверы — это было гонение, когда Никон православие ввёл. А после было гонение сильное. Всех староверов хотели уничтожить, и они все уходили, которые куда. Которых убивали их, которые попали в Латвию, которые куда. Показывали где-то за границей, только я забыла где, по телевизору. О староверах — там точно, все в городах, и корреспондент там сымал их,



Наставник Москвинской старообрядческой общины Иван Фёдорович на кладбище в с. Москвино. Фото С. Н. Амосовой

показали. Там все в сарафанчиках ходят и в платьях [ПСК].

В качестве хронологического ориентира, связанного со старообрядчеством, может указываться не только конкретный персонаж, но и отрезок времени (юбилейный повод, как в случае с празднованием 400-летия старообрядчества на Латвийской земле) или известная дата. Так, появление старообрядчества связывается с годом отмены крепостного права:

■ Они же [старообрядцы] появились, когда Пётр Первый... В каком же году это было? В 1861 году... Вот не помню точно. <...> Как же это было... Один представитель верховного духовенства, он... они решили провести ревизию всех тех документов, что поступали из Византии. И, конечно, там за несколько веков в некоторых документах были описки... Там, может, была какая-то не совсем точная информация, и они предложили провести ревизию и обновить кое-что. И они вот решили сделать, вот раньше как было, пальцы так держали [складывает два пальца], как боярыня Морозова на картине, а они предложили вот так вот щепоточкой. Вот мы крестимся вот так [показывает двуперстное крестное знамение], а православные вот так [показывает троеперстное] [COA].

В приведенном тексте неслучайно возникает еще один стереотипный старообрядческий образ («каноническое извращение», по А. М. Панченко) — это образ боярыни Ф. П. Морозовой с известной картины В. И. Сурикова «Боярыня Морозова», представляющий собой, как известно, иллюстрацию одной из сцен «пространной редакции Повести о боярыне Морозовой»⁸. В данном отрывке из интервью виден набор визуальных признаков, через которые транслируется образ старообрядца («картинная» боярыня Морозова, двуперстие, «мученическая поза»).

Также весьма распространено определение старообрядчества как «старинной», «исконной», «древней» веры: ■ Вот такая вера, старинная вера... Они же за эту веру, их расселяли в Сибирь. Они в Сибирь уходили. У нас же две веры — старообрядческая и православная. Православная — не такая строгая вера. Там можно и без платка, и в брюках зайти [в храм], а в нашу нельзя, наша очень строгая вера [BE].

Примечательно здесь и изложенное информантом представление о староверах, которое включает распространенный мотив их избранности и исключительности:

■ Староверы были такие молчаливые, замкнутые, верующие все были. И все великие люди России были староверами. [А кто именно?] А все писатели, все учёные. Они, как правило, все были староверами. Я вот не помню... вот Чехов, по-моему. Я вот где-то слышала информацию, читала,



Семья Степаниды Куприяновны Пугач (отец, бабушка, мачеха, братья и сестры). 1930-е гг., Малта (Личный архив Степаниды Пугач)

что все великие люди были староверами. И что староверы — это особый склад характера, может быть, ума какого-то. Может, потому что они выдержали и сохранили это всё, у них сильный внутренний потенциал [COA].

Мотив принадлежности выдающихся (широко известных) людей к старообрядческому сообществу в целом акцентирует идею избранничества старообрядцев.

Третья группа сюжетов, выделенных нами, касается темы гонений на веру. В этом контексте появление старообрядцев на территории Латгалии

ных, ссылаясь на то, что он мало начитан и образован:

■ [А почему разошлись староверы и православные?] Ну это я не знаю, это уж тысячи и тысячи лет обратно... Откуда же я могу знать? Кто мне рассказывал? Чтобы мои, кто был к Богу ближе, вот те которые поют ходют, они все-таки больше читают, а откуда мы знаем, как это получились... Я такое не знаю, никто мне не рассказывал [КФК].

Респонденты подчеркивают ценность и святость для староверов книг и икон (как визуального текста);

Мотив принадлежности известных людей к старообрядческому сообществу в целом акцентирует идею избранничества старообрядцев.

объясняется информантами «традиционным» образом, через упоминание об «архиерее»/«царе» Никоне и церковном расколе, который повлек за собой преследования староверов и необходимость искать новые территории для проживания:

Ну, гонения было на них. Как стало это вера делиться на православных, так и стали, был такой Никон, архиерей тут Никон. Вот он стал эту веру на православную переделывать. А староверы с этим не соглашались. И вот они расселились кто где. Вот в Латвии, в Сибири... и где они только не уходили от этой православной веры. А некоторые даже перешли, больше даже сейчас православных [BE].

Впрочем, иногда респондент не может ответить на вопрос о причинах разделения староверов и православ-

ных, возникая мотив отказа старообрядцев менять принятые правила:

■ У них [староверов] старинные книги, старинные иконы. Ещё времен... был такой иконописец Рублёв ещё. Они⁹ уходили, хлеб брали с собой и икону. То есть письмо, роспись икону ещё древнейших времен, когда Никон, архиепископ, патриарх, приказал обновлять всё это. И староверы отказались. Книги переделывать отказались. И евреи никогда свои книги не переделывали [ГАА].

Симптоматична параллель, которая проводится между старообрядцами и евреями: оба сообщества объединяет не только мотив гонения, но и мотив отказа «переделывать свои книги» и приверженности к книжной культуре в целом.



Варвара Потаповна Дорофеева, глава («головщик») старообрядческой общины в г. Дагда. Фото М. В. Вятчиной



Дед (старообрядческий наставник в г. Прейли в 1920-е гг.) и бабушка Степаниды Куприяновны Пугач. Фото 1910-х гг. из личного архива С. К. Пугач

Мотивация поступков «разделителей» веры объясняется информантом как желание прославить себя:

■ [Зачем решили сделать так?] Ну просто... ну вот как дань моде. Как нововведение. Может, они хотели себя прославить, себя в истории оставить. Но вот они просто решили так... [СОА].

Тексты, записанные среди староверов Латгалии, вписываются в общую парадигму сюжетов о происхождении старообрядческих общин, особенностях этой культуры и специфике репрезентации образа старообрядца как внутри, так и за пределами этой культуры.

Примечания

¹ Относительное единство фольклора старообрядцев стран Балтии и его генетическая связь с псковской традицией отмечались в свое время Ю. А. Новиковым: см. Новиков Ю. А. Фольклор старообрядцев стран Балтии (истoki, динамика развития, особенности бытования) // *Slavistica Vilnensis* 2005–2009. Kalbotyra. 54 (2). P. 140–155.

² Žilko A., Mekšs E. Старообрядчество в Латвии. Вчера и сегодня // *Revue des études slaves*. Vol. 69. 1997. P. 74.

³ Подробнее об этом см.: Егоров И. И. Старообрядческая Поморская церковь в Литве: краткий исторический очерк. Вильнюс, 1990. Вып. 1. С. 9.

⁴ Старообрядческая летопись, другое ее название — «Хронограф Литовский двухсотлетний сиречь летописец степенный, древлеправославного христианства». Рукопись была написана в Дегуцком монастыре (Литва), который был открыт в 1755 г. и закрыт правительством в 1844 г.

⁵ Материалы экспедиций введены в научный оборот в ряде публикаций, см.: Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. М., 2013; Амосова С. Н., Гехт М. Б. Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли (Латвия) // *ЖС*. 2012. № 3. С. 58–59. Нельзя не упомянуть обширную исследовательскую работу, которая осуществляется в Латгальском регионе Центром устной истории Даугавпилсского университета, руководителем которого является И. Салениец.

⁶ См. следующие публикации: Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы / Сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999; Ильина Ю. Н., Канева Т. С., Прокуратова Т. С. Рассказы цилемских старообрядцев // *ЖС*. 2010. № 1. С. 59–61; Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно семантическая классификация литовских этнологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001; Морозова Н.,

Новиков Ю. Чудное Причудье. Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007; Русский фольклор в Литве / Сост. Н. К. Митропольской. Вильнюс, 1975; Русский фольклор в Латвии: Сказки / Сост. И. Д. Фридрих. Рига, 1980; Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2007; Т. 2: Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009, и т. д.

⁷ В частности, об этом см.: Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: В 2 т. // Петр I и раскол. М., 2009. С. 688.

⁸ Панченко А. М. Боярыня Морозова — символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой / Подгот. текстов и исследование А. И. Мазунина; Отв. ред. Р. П. Дмитриева, А. М. Панченко. Л., 1979. С. 3–14.

⁹ Как видно из текста, информант для рассказа о старообрядцах использует местоимение третьего, а не первого лица, как можно было ожидать, несмотря на то что он представился старообрядцем. В качестве причины можно назвать несколько факторов: во-первых, высшее образование и занятия краеведением, которые наделяют человека статусом эксперта в данном сообществе; во-вторых, большой отрезок времени (речь идет о времени, когда жил Андрей Рублев).

Марина Борисовна Гехт
музей «Евреи в Латвии» (Рига)

Дарья Витальевна Терешина
Европейский университет в Санкт-Петербурге

ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ ЛАТГАЛИИ

(на примере городов Краслава, Субате, Дагда и Лудза)

Топонимические предания принято относить к разряду исторической несказочной прозы. Принимая во внимание неизбежную условность любой классификации фольклорных текстов, ее инструментальный характер¹, мы всё же будем придерживаться принятого в отечественной традиции жанрового деления фольклора, понимая под топонимическими преданиями устные рассказы, в которых рассказчик объясняет происхождение того или иного топонима. В данной статье мы предприняли попытку рассмотреть некоторые фольклорные и этнографические особенности топонимических рассказов жителей восточной Латвии, записанных в ходе работы этнографической экспедиции в 2012–2014 гг.

Представленный в нашей статье материал организован по территориальному принципу, что кажется оправданным при первом подходе к анализу подобных нарративов — на той стадии, когда еще рано делать общие выводы либо предлагать иную классификацию материала. Мы надеемся, что в будущем нам удастся значительно расширить круг изучаемых текстов не только за счет дальнейшего сбора полевого материала, но и за счет обращения к архивным источникам (материалы Хранилища латышского фольклора, *Latviešu folkloras krātuve*).

КРАСЛАВА

Исторические предания, собранные в Краславе, в целом связывают название города со словом «красивый» как характерной особенностью местного ландшафта — «место красивое»:

■ [А почему такое название — Краслава?] [Усмехается.] Вы знаете, вот насчёт Краславы вам сказать — это очень трудно, потому что надо уже... которые больше старше люди, вот мою маму, допустим бы. (...) А вы знаете, Краслава — наподобие «красивая», что ли [АВС].

В некоторых случаях рассказчики упоминают сразу два слова — «красота» и «слава», в результате сложения которых появилось название города:

■ Ну, говорят, что от «красота» и «слава», что, мол, красивый... ну, место красивое, ну в общем, ну, с этого я так и понимаю, что началось это «Краслава» [КСИ].

■ [А вот скажите, пожалуйста, откуда произошло название города Краслава?] Это

очень давно. Точно я не скажу, ну как «красивая слава» было [КР].

Однако если первое производное слово (*красота*) неизменно привязывается к локальному ландшафту, его эстетическим особенностям, то второе (*слава*) обычно никак не мотивируется: рассказчики не поясняют, какие исторические или иные события способствовали известности этого места. Возможно, отсутствие подобной мотивировки является причиной того, что информанты редко упоминают о славе города как одной из составляющих этимологии его названия.

Помимо данной версии предания, отсылающего слушателя к «красоте» и/или «славе», нам встретилось принципиально другое объяснение, указывающее на существование книжной версии легенды (рассказчица прямо говорит, что читала об этом). В этом случае мы получаем не только более развернутую версию топонимического предания, но и иную объяснительную модель — рассказчик связывает название города с латышским *krasts* 'берег', тогда как отсылки к красоте или славе данного локуса отсутствуют вовсе:

■ Ой, Краслава, название... Когда-то ж было, я ещё сама читала. Как же там было? Это было с другого... как же там было? Я в одном месте где-то читала, но я не знаю, это сколько правильно, что у нас вот этот... ну река, эта Даугава течёт, как раньше Двиной даже называли ещё давно,

«Было очень красивое место с поворотами реки, изломами, и называли «красивое место» вот эту впадинку, Краслава. Красава».

при царе, её. Что якобы мы находимся на берегу, это слово «krasts», это «берег» в русском переводе. Это что-то якобы с такого связано, но точно я не могу сказать. Но где-то ещё что-то было, но я не помню [ВС].

Отметим, что оговорки по поводу достоверности изложенной версии предания («не знаю, это сколько правильно...», «якобы») могут быть связаны с тем, что информант знает о другой, скорее всего более распространенной версии происхождения названия города, которая вступает в определенное противоречие с той, что изложена в письменном источнике.

В другом варианте предания мы видим, как рассказчику удается объ-

единить две версии топонимического нарратива в один, в котором присутствует и популярная отсылка к красоте местности, и упоминание берега, как в предыдущем рассказе. Однако в данном сюжете рассказчик следует привычной объяснительной модели, возводящей название города к красоте окружающей его местности, тогда как берег с его «изломами» и «поворотами» превращается в главный атрибут «красивого места»:

■ [АМ:] Краслава — оно идёт от слова «красивая». Это старое название происхождения названия Краслава. Вот пришли... вот это... берега, излучина Даугавы, Двинки вот этой, да. И было очень красивое место с поворотами реки, изломами, и называли «красивое место» вот эту впадинку, Краслава. Красава. Красава. Потом была Краслава.

[МВ:] Поляки называли?

[АМ:] Да. Ну, Красава, Краслава.

[МВ:] Вот да, Задвинье, Прейдана, там Польша была. Даугавпилс — Польша. Почему мы такие местные, коренные? Наше всё.

[АМ:] Поляки, белорусы. Здесь латышей практически не было.

В этом отрывке обращает на себя внимание указание на польское происхождение названия города (Красава — Краслава), тогда как в предыдущей версии, отсылающей к авторитету книжного знания, название возводится к латышскому *krasts*. Подобное различие трактовок можно объяснить этнической принадлежностью (польско-еврейской) двух последних рассказчиков и их стремлением утвердить автохтонность, укорененность поляков и белорусов на данной территории («мы такие местные, коренные», «наше всё»), оспорив данное преимущество у латышей («здесь латышей практически не было»). Таким образом, в двух последних рассказах мы встречаем конкурирующие версии преданий,

за которыми проступает этническая идентичность их авторов и их стремление убедить слушателя в том, что та или иная этническая группа претендует на больший авторитет в данном регионе, чем другая.

СУБАТЕ

Все устные рассказы, которые нам удалось собрать в Субате (в устной речи местных жителей город часто называется *Субата*), однозначно связывают название города с субботой, хотя среди всего массива топонимических рассказов можно выделить как минимум три различных трактовки, объясняющих природу подобной связи.

Прежде всего, часть рассказчиков считает, что в субботу было принято устраивать «базар» в городе, на который съезжались торговцы из различных регионов:

■ А вот почему Субата так называется, я даже не знаю. Потому что здесь был базар большой и все приезжали, с Литвы со всей... почему там... это же площадь вся у нас была камнями уложенная, это самое. А получается так — потом решили асфальт сделать, камни убрали. А каждый хозяин ехал и вёз камень сюда, ну чтобы сделать... Там большой базар был, это самое. И каждую субботу было, каждую субботу был большой базар. Все хозяева приезжали и привозили кто зерно, кто яйца, кто что, это самое. Вот такая система была [ППА].

К версии о субботней торговле примыкает несколько иная интерпретация, согласно которой субботней торговлей занимались именно евреи, составлявшие значительный процент населения довоенной Субаты:

■ Здесь фактически был еврейский город. Субата именно название, ну так по крайней мере говорят, что суббота у евреев праздник. Как у нас воскресенье, так у них суббота. И вот поэтому он как перевалочный, что дороги... ну, через Субату проходили торговые. И поэтому здесь и таверны, и магазинчики [ЧАН].

■ [А вот вы сказали, что евреи, они были торговцами. А вот чем они торговали? Были ли у них магазины свои?] Были магазины. Но я здесь не был... «...» Ну как, здесь Субата фактически... поскольку я слышал, что здесь действительно был торговый такой городок еврейский, да. И вот здесь шла дорога, там Варшава... Почему, мол, и назвали Субата, потому что по субботам здесь... по субботам здесь шла бойкая торговля. Всё-таки ж с Даугавпилса путь идёт туда на Литву. Ну вот и... ну так как и Литва здесь недалеко, это ж и раньше была граница Литва и Латвия, но вот и съезжались с одной стороны, с другой евреи здесь, поэтому я слышал, что они поселились... ну, было торговое бойкое место, так можно сказать. Поэтому в Латвии по субботам... поэтому называли Субата, мол. [А евреям можно работать по субботам?] Ну, торговать, наверное, можно. Они что... не работают, а... не знаю. Можно, им, наверное, можно. Ну, они, почему — отмолятся ночью, не знаю... [ЧФИ].

Интересно, что в других случаях прямой вопрос интервьюера о том, имеет ли название города отношение к проживавшим здесь евреям, вызывал скорее отрицательный ответ:

[А с евреями это никак не связано, да? С тем, что вот суббота...] Нет, я этого не знаю. «...» По-моему, я, знаете, не могу вспомнить сейчас, потому что уже давно не работаю. По-моему, это пятый век был. Но я не могу вам говорить точно [ПНН].

Кроме того, можно выделить еще одну версию предания, в которой город также представлен как место скопления приезжих (чаще торговцев, ино-

гда «панов»), однако иначе обозначается цель их прибытия: не торговля, а отдых. В этом случае на первый план выходит представление о городе как о небольшом перевалочном пункте, появившемся на пересечении оживленных торговых магистралей:

■ Это такое было маленькое-маленькое местечко было, ехали от, это самое, сдалека, где-то... отовсюду и здесь уже, ну, сплывались со всех сторон и здесь не Субата, а суббота. В субботу здесь отдыхали, до субботы должны были доехать до Субаты, тогда уже можно было отдохнуть. Ну, вот как вот в России было когда-то... «...» доедут до одного места, там меняют коней, едут дальше, это самое. Так и тут было. Уже до субботы доедут до Субаты, тогда здесь уже отдохнуть можно было. Потому что Субата здесь так называется [УВС].

■ Здесь было... вот куда вы пойдёте... тут после этого моста, вы подниметесь немножко, здесь была харчевня, сюда приезжали кочевники, сюда приезжали купцы, которые останавливались на субботу. Понимаете, в субботу. Они останавливались на субботу, на воскресенье, а потом от этого названия и пошло Субата [ПНН].

■ А где-то я когда-то читала в газете... в книге. Когда-то это раньше, давно это было, что тут переездили... переехали... с Литвы тут ездили, ну на лошадях, все, таких ну, как это... *karetes* — кареты. В каретах ездили все это, этих панов возили, тут в Эйглане на железную дорогу отсюда где-то, ну во все стороны. И как будто это было в субботу, за то это и называли субботой... Субата [ОЛ].

■ [А, скажем, о названии города тоже была какая-то легенда?] Легенда о названии города — это не легенда, это правда. Видите ли, как было. Когда-то страшно ездили торговцы из России, в основном Россия ездила. Ну, торговцы, вот выезжают на месяц, с лошадкой, с чем-то, всё равно, что они там везут торговать. И было так. Они когда въехали в Субату, города Субата (*Subate*) тогда ещё не было, он считался

часть слова — «да» — является, согласно информантам, либо коротким вариантом повторяемого «даг», либо положительным ответом «да» (латг. *da* 'да') на вопрос о том, не горит ли город. Информанты рассказывают о большом пожаре, который случился в городе и дал ему название.

■ Дагда, название, так, здесь был пожар большой, и люди, которые видели этот пожар, кричали: «Горит, горит, горит!» (*Dag, dag, dag*). И от этого слова получилась Дагда (*Dagda*). «...» Такое преданье [РБА]³.

■ [А почему так называется город, можете нам рассказать?] Иногда, горело иногда. «...» Иногда упоминали, что Дагда горела. Даг-да. Горит (*Deg*). Дагда. «...» Горит или нет? (*Dag vai nā?*)⁴ [ПЛ].

Рассказы о пожаре дополняются различными подробностями, например о том, что пожар произошел во время войны и город был сожжен врагами при отступлении. Примечательно, что врагами в данном рассказе являются немцы; этническая принадлежность «наших» не уточняется.

■ А Дагду называли, это я по разговорам только слышала, что, почему. Когда война шла, а потом отступали, и немцы всегда жгли всё селение. И наши увидели войны и говорят, что горит, даг-да, Дагда (*Dagdagda, dag-dagda*). Так и пошло [КВА].

Другая версия рассказывает об обстоятельствах, при которых между двумя персонажами произошел диалог: «Горит?» — «Да», давший название городу. В рассказе используются названия соседних деревень, описывается их расположение, что, вероятно, должно придавать нарративу большую достоверность.

■ Откуда появилось такое? Деревня Нейкули, 10 километров отсюда, по этой дороге, ехали два мужика, везли бекончик продавать в Скайсту. В Скайсте железная дорога была. И вот они оттуда едут, бекон сдали, деньги получили, выпили по сто грамм.

«Уже до субботы доедут до Субаты, тогда здесь уже отдохнуть можно было. Потому что Субата здесь так называется».

Яунсубате (*Jaunsuabate*) [«Новая Субата»], [нрзб.], и у них получилось так, что когда он въезжал в Субату, скажем, в субботу, по русскому времени. И вот, когда они в субботу въезжали, от этого и произошло — суббота. От этого произошло слово Субата, и тогда постепенно начали строить дома [АЮ]².

В целом обилие похожих рассказов и упоминание общих деталей указывают на существование книжной версии этого предания, что подтверждает один из рассказчиков («я когда-то читала в газете... в книге»).

ДАГДА

Топоним Дагда жители этого города связывают с латгальским словом «даг» (латыш. *deg*, латг. *dag* 'горит'); вторая

Веселей едут, с песней. Разговаривают. Тут пожар на территории Дагды. Они друг на друга говорят: «*Draugiņ, pazaskotis, dag?*»⁵, а тот говорит: «Да!» И получилась Дагда. «Даг» — значит «горит». А тот только повторяет «Да», говорит. «...» «Даг» и «да» — это по-латгальски [ГА].

В другой версии рассказа диалог между героями проходил через озеро, у берегов которого лежит город. Один из героев с одного берега озера спрашивает, есть ли пожар на другом берегу.

■ [А вот вы не знаете, кстати, почему называется Дагда?] Знаю. Это в какое-то время, Дагда раньше не называлась, это с латгальского «даг» — горит, а русский отвечает «да». «Даг» по-латгальски — «горит». [А вот вы говорите, раньше не называлось, а рань-

ше как?] А вот. Но не Дагда. [По-другому как-то?] Как-то по-другому. Ну вот. Из-за озера обычно латгальцы перекликались, вот. Горит — «даг». [А почему горит?] В что-то здесь, видно, связано с пожарами. [А, пожары были, да?] Вот. [А не говорили, как вообще было основано это место?] Знаете, я не знаю, если честно [СП].

В Дагде нам удалось записать не только примеры народной этимологии названия города, но и рассказ о том, что город был основан евреями. Широко распространенные представления, связанные с евреями — еврей-торговцы и их длинные религиозные службы, — нашли отражение в этих рассказах.

■ Одна из версий происхождения Дагды, «...» название Дагда происходит от смешения двух слов, вообще-то она очень часто горела, «deg», что означает «горит», и вот переросло в Дагду. [Так значит, это потому что много пожаров было?] Да, пожаров, и, как обычно там, соседи выходят, дым увидели: «Deg?» — «Да». Но это одна из таких версий. Одну из таких версий, довольно старых версий, я слышал, когда я работал на турбазе. Якобы, вообще-то, ещё до этой Дагды, поселок чисто еврейский. Якобы на берегу реки, вернее, путь из Резекне на Краславу проходил через эти места, убили какого-то состоятельного еврея. Якобы, по их обычаям или по религиозным каким-то обрядам, нужно было служить службу. И служба занимала довольно-таки большой промежуток времени. И раз обосновались здесь эти люди, тут началась потихонечку появляться торговля. И вот с окрестных мест к ним потянулись, и уже потом только Дагда обосновалась как Дагда [KB].

ЛУДЗА

Предания о происхождении города Лудза описаны в краеведческой, этнографической и туристической литературе⁶. Материал, который нам удалось собрать, частично перекликается с уже описанными версиями, частично дополняет их.

Несмотря на то что лингвисты связывают этимологию топонима Лудза с русским *лужа*, *ляга* 'лужа, колдобина, ямина с водой', литовским *lūgas, liūgas* 'болотистое место, лужа'⁷, народная этимология связывает название этого города с женщиной по имени Люция. Чаще всего информанты говорят о принцессе Люции, которая, согласно легенде, жила и правила в этих местах и дала городу его прежнее название — Люцин.

■ Ну это целая история. Ну говорят вот, что в честь принцессы Люции, там вот. Так слышала. «...» Ну вроде как жила принцесса Люция, и поэтому город в её имени. Был, Люцин «...». А потом вот переименовалось как-то в течение лет [ТПГ].

Неудивительно, что большинство вариантов преданий о происхождении названия города связаны со средневе-

ковым Лудзенским замком и замковой горой. По некоторым версиям, легендарная Люция (в нижеприведенном тексте — жена рыцаря) жила в Лудзенском замке и после своей загадочной гибели оказалась погребена в замковой горе. С тех пор она заманивает, точнее, затягивает силой ночных путников и посетителей развалин замка в недра горы⁸.

■ [А почему Лудза так называется?] Ну я не знаю, когда-то говорили, что какая-то Люция была какая-то там на горе и что-то

«Если ты ночью пойдёшь на замковую гору, ты увидишь эту Люцию, она тебя в подземелье утянет. Вот такие страшилки у нас были».

вот в честь её вот Лудзу и называли... Это есть где-то. Я не могу это рассказать. Это где-то есть, записано [КЯФ].

■ У нас вот эта Замковая гора, и, по легенде, город назван в честь Люции, женщины, которая, жены какого-то рыцаря, она жила в этом замке. Потом она то ли погибла, то ли убили эту Люцию, я уже как-то не... И вот страшилки, связанные с этим замком, у нас были. Если ты ночью пойдёшь на замковую гору, ты увидишь эту Люцию, она тебя в подземелье утянет. Вот такие страшилки у нас были. Как у всех детей [COA].

Интересно, что рассказчики в приведенных отрывках интервью ссылаются на разные источники: первая — на книжную или уже записанную версию легенды, вторая — на детский фольклор, так называемые страшилки. Таким образом, в первом случае информант подразумевает общепризнанную «официальную» версию происхождения названия города, которая в силу авторитетности, возможно, обладает некой исторической достоверностью в глазах рассказчика, во втором же случае информант с иронией относится к рассказам о происхождении топонима, как к чему-то несерьезному, во что могут верить только дети.

Другой вариант легенды связывает происхождение города и его названия с историей о трех сестрах, дочерях некоего правителя (по версии одного из рассказчиков, царя), одну из которых звали Люцией. Каждая из сестер дала название соседним городам. Информанты четко помнят, что одну из сестер Люции, согласно легенде, звали Розалия, и она дала название городу Резекне (ранее Режица, 25 км от Лудзы), имя же второй сестры информанты не воспроизводят⁹. Как видно из последнего отрывка, информанты предполагают, что вторая сестра Люции дала имя находящемуся на расстоянии 50 км городку Зилупе.

■ [В вот почему Лудза так называется? Название Лудза, почему?] Ну такое поверье идёт, что есть Резекне город, да? [Да.] Ну и вот, у царя было три дочери —

я забыл, какой ещё город, была Люция, Розалия, и вот он назвал в честь дочерей города эти [B].

■ [А что значит «Лудза»?] [БНИ:] Самый старый город Латвии. Он старше Риги. [КРП:] Это потому что был Люцин. [А что это слово значит?] [КРП:] Ну это была такая легенда, что было здесь три сестры, была Люция, Розалия это в Резекне, и Люция была. Вот после этой легенды. [БДН:] Ну и Зилупе там какая-то, не буду даже предполагать, как назвать. [БНИ:] Розинова называлась Зилупе. [БДН:] Розинова, точно. А Зилупе

дало название от российского, по-моему, происхождения. Точно, Зилупе была Розинова, я забыла совсем. В общем, было три сестры. И вот Люция там её звали, вот. Но это легенда.

Примечания

¹ Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012. С. 17–22.

² Перевод с латыш. М. Б. Гехт.

³ Перевод с латыш. М. Б. Гехт.

⁴ Горит или нет? (латг.).

⁵ Дружок, посмотри, горит? (латг.).

⁶ Zarāns A. Neesam šķirami no savas zemes. Rīga, 2003. P. 276; Puisāns T. Nogrīmušās jaunavas mantojums — Ludza. Daugavpils, 1992. P. 107–117; Latviešu tautas teikas. Vēsturiskās teikas. Rīga, 1988. P. 149–151.

⁷ Balode I., Hirša Dz. On several names of Latvian inhabited places // Балто-славянские исследования. [Вып.] 17. М., 2009. С. 291.

⁸ Более полная версия в: Puisāns T. Nogrīmušās jaunavas mantojums — Ludza. Daugavpils, 1992. P. 107–117.

⁹ Ср. более полную версию этого предания: «Когда-то большая часть нынешней латгальской земли принадлежала могучему немецкому феодалу Волквину. Его главная резиденция находилась в замке Волкенберг (Маконькалнс, Облачная гора) около озера Разнас. У Волквина не было наследников мужского пола, и после смерти родителей все эти широкие просторы земли унаследовали три дочери-красавицы — Розалия, Люция и Мария. Они разделили наследство на три части, и каждая посреди своего участка велела построить по каменному замку, назвав его своим именем. Позже эти названия перешли и на города, которые выросли вокруг замков. Таким образом, Розалия основала Розиттен (Резекне), Люция дала название Люцину (Лудза), а Мария — Мариенхаузену (Виляка)» (Zarāns A. Op. cit. P. 276).

Юлия Олеговна Андреева

Музей антропологии и этнографии

им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

«ЧУЖАЯ ВЕРА»: РАССКАЗЫ О РЕЛИГИИ СОСЕДЕЙ

(по материалам экспедиций в Латгалию)

Религиозную ситуацию в Латгалии характеризует сосуществование с давних времен христианских конфессий. Наряду с представителями религии большинства — католицизма — в регионе живут лютеране (составляющие большинство в других частях Латвии), старообрядцы (бежавшие сюда со второй половины XVII в.) и православные. Кроме того, в довоенный период не последнее место в религиозной мозаике Латгалии занимал иудаизм; и сегодня местные жители сохраняют память о евреях¹.

О чужой вере удобно говорить, сравнивая ее либо со своей, либо с той (или теми), которая наиболее знакома информантам. Чаще всего, рассказывая о соседях, они говорят об отличительных чертах их конфессии, которые воспринимаются по-разному: как важные, устанавливающие преграды в отношениях, или как незначимые, поскольку все религии по сути одинаковы. Описывая свои и чужие обычаи, ритуалы и праздники, жители Латгалии постоянно сопоставляют прошлое с сегодняшним днем и, как правило, отмечают, что в настоящий момент строгость в религиозном вопросе сошла на нет. Разумеется, на это во многом повлияли и десятилетия советского официального атеизма.

Значимыми оказываются маркеры «чужой веры», а также ситуации столкновения с «другим» (например, при перемене веры и заключении межконфессионального брака). В советское время смешанные браки нередко регистрировали только в загсе, поскольку это снимало вопрос о выборе свадебного обряда. Важно заметить, что информанты обычно отождествляют религиозные характеристики с этническими: подразумевается, что латгальцы — католики, латыши — лютеране, русские — староверы. Однако почти всегда в процессе интервью выяснялось, что, несмотря на выделение «других» как неправильных и непонятных, общение с ними в ближайшем окружении случается не так уж и редко: либо информанту знакомы семьи, где муж и жена — представители разных конфессий, либо его дети или внуки уже принадлежат к «чужой» религиозной традиции. Тем самым различия оказываются не столь значимыми и становятся частью повседневной реальности.

МНОГОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ СОСЕДСТВО

1. Общение и дружба

■ Мы приходили в школу... Перед занятием читали молитву. Католики — свою, мы — свою. Читали молитву. Ну что ещё сказать... Мы жили очень дружно. <...> [А вот ваши соседи, католики... Праздновали же... В другой день?] Они в другие дни праздновали. [А как это у вас уживалось всё?] А как уживалось... Раньше же на государственные работы не ходили. Только дома, у себя. Значит, мы празднуем свои праздники, они празднуют свои. Работали только сами для себя. Да, такое тоже слышала, просто рассказывал человек. <...> Вот есть у меня соседка католичка. «Ну как я пойду пол мыть или там что делать...» — у неё праздник [ТАС].

■ Не знаю, можно ли в костёл заходить, я захожу, и в моленную заходят и католики и православные, каждый молится по-своему, и если похороны кого-то в костёле, то тоже заходила и по-своему молилась. Бог-то один [ХПП].

■ У нас так гуляли. Как вот у меня этот второй, последний муж был, он тоже был латыш. Так он всё смеялся: «Вот хорошо, — говорит, — но Пасха-то у нас не вместе, редко там бывает». Одну Пасху гуляем, потом другую Пасху гуляем [РНП].

■ И кто отделился, тот уже потерял, потому что вот такие... Бог создал одну религию, только один костёл. И теперь про это мо-

лятся, что все... Бог один, мы верим Богу, что и ислам молится, и все одному и тому же Богу молимся. Тут никому... Только люди разделили эти религии. А первую религию создал сам Иисус Христос, научил апостолов и пустил по свету, а тут люди начали драться между собой и делить. Вот и вся причина. А так мы все одинаковы, ведь вот... но то, что где-нибудь не так... платье другое — это ничего [АМ].

■ А вот, вы знаете, все, католики, староверы — мы вот, мы не считались никогда! У нас вот там Салда деревня, там половина староверов, половина католиков было. Как-то не считались, все были... главное — надо было быть людьми. Это самое главное, понимаете? [ДВП].

■ [А про вот веру, католическая, она сильно отличается от православной?] Да одинаковые, одинаковые, что, например, <...> просил, понимаешь, это самое, пригласить, это самое, крестить сына, короче говоря. Ну я поехал, это самое, мне надо было машину, ну отвезли <...> в костёл. Ну и там <...> в посёлок, посёлок, он говорит: «Одинаково будешь, это самое, что тебе молиться будешь, что и по-этому себе будешь [нрзб.]». Одинаково там. «Что, — говорит, — у латышей молятся, то и, — говорит, — это самое, и в православных». Так что... да и у староверов то же самое, так что это од... один Бог. <...> Там были одинаковые попы: что одно, что второй поп, только, это самое... староверы поют, это самое, ты понимаешь, больше растягивают, <...> ну знаешь же там, роли не играет. Так и эти, ла... латыши тоже-то одинаковые, по-моему. <...> Вот возьми там у тебя, это самое, на похороны-то [нрзб.] молятся-то — тоже молитва одинаковая [ЛА].

2. Отличия и изоляционизм

■ [И в гости не ходили?] Ну я не знаю, может, кто-то дружил, но в основном дружили все... староверы старались со староверами, с другими нациями — так, общались, конеч-



Католический собор в г. Лудза. Фото С. Н. Амосовой

но, и не ругались «...». Но старались больше общаться каждая вера со своей [ЗД].

■ [Вот на религиозные праздники, вот на Пасху, на Рождество могли вместе собираться старообрядцы с католиками? Или по отдельности просто?] [ПВ:] Это теперь или раньше? [Раньше]. [ПЕ:] Ну раньше так себе было, а теперь вместе собираемся. «...» [ПВ:] А теперь как смешанный народ стал, у меня зять латыш, теперь Пасху празднуем, латышскую Пасху, русскую празднуем, теперь всё вместе идёт. И Рождество так же самое, вот так вот, смешанный народ пошёл теперь. А раньше нет, раньше всё было как надо.

■ Эти все ритуалы — это специальное, скажем, как и у православных, скажем, католики, есть разница... по молитве так... Вот я присутствовал на похоронах старообрядческих, православных, и католических, и лютеранских... Везде своя... отличия в этой процессии [ЮВК].

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧУЖОЙ РЕЛИГИИ

1. О староверах

■ [ЕС:] У них всё по-старому. [ЮА:] Вот же Новый год, у нас первого января, а у них 14 января. Это по-старому вот стилю, и вот, они ещё празднуют свои праздники по старому стилю. «...» Говорят, по характеру они не очень, они такие брезгливые, если они пьют, вот кто-то... уже с этой кружки они никому не дают. [И здесь так же?] Да, как бы да, которые настоящие. [ЕС:] Ну теперь уже такого нету.

■ Ну и когда я попала к староверам, и рассказывали, мать рассказывала, что староверы, если человек чужой попросил попить, он с той посуды никогда не даст человеку попить. И вот я как раз попала к староверам жить, вот и ну хозяйин, где я первый месяц жила, хозяйин был мужчина, неженатый, ну и он всё, у него своя посуда было [СА].

■ [Ж1:] У староверов всё по-старому. «...» Да, католики-то перешли вперёд, как-то так поменялось. Раньше праздники были вместе. А теперь староверы только по-старому остались, потому они староверами и называются, наверно. А католики перешли на две недели как-то вперёд, как раньше было, при том Ульмане², как говорится. «...» Да, было вместе. А так они тогда, кто это переделал? Не знаю. [Ж2:] Что стали праздники разные.

■ [ЕС:] Ну, они говорят, что самая сильная вера — это католическая, самая сильная, но и правильная. [ЮА:] Ну да. Может быть, да. [Это они такое говорят?] [ЕС:] Пишут так даже все, что самая сильная и правильная вера — это католическая вера. [ЮА:] Ну, вообще, сколько я слышала, старообрядческая, у староверов сильная вера «...». У нас есть посты, но не такие, как у староверов. [А у них какие?] У них даже вот это время, например, когда пост, мы едим рыбу, мы едим селедку в пост, да? Мы едим это... а там нельзя! «...» У них поп считается, у православных батюшка.

■ [А в православную церковь заходили?] Вы знаете, мне не приходилось так заходить, да,



Старообрядец Куприян Пугач (справа) и его соседи-латыши. Малта, 1940-е гг.
Фото из личного архива Степаниды Куприяновны Пугач

но, когда хоронили, вот скажем, наших коллег, они православные, да, ну я тоже должен был идти. Ну вот заходили в эту церковь, да, и сейчас заходим, да, когда... ну когда надо сопроводить, в основном, это когда идёт похороны, да. Ну а я знаю, что было вот эта староверская базни... костёл, в сторону Юлга, и там моя жена, ну пошли, как говорится, мы провожать... моего коллегу. Они пошли, и ещё там какие-то вот, и их попросили выйти с этой... ну, как говорится, вот, православные... не православные, а в староверском костёле, потому что они были без платка, а традиция — староверы-женщины должны обязательно иметь платок. Без платка туда не пускали. Они попросили: «Выйдите или, — говорит, — достаньте платок — оденьте и идите». Ну так попросили. Ну традиция такая есть. Я только тогда и узнал-то вообще, что вот такая традиция [КВИ].

2. О православных

■ [ЮА:] Православные — это другое, православные — они... рядом вера с католической, вот с нашей, они. [ЕС:] Венчают же католиков с православными, венчают. [ЮА:] А староверов уже нет, это уже надо переходить. Или вот в староверскую веру.

■ Старообрядцы, это старинная... Они же за эту веру так и в Сибирь уходили. «...» Православная не такая строгая вера, там можно и без платка, и в брюках зайти, и ихняя тут моленная ж есть... А в нашу нельзя, у нас же очень строгая вера [ВЕ].

■ Православный — это Никон был, он православных сделал. Он сделал вот так пясткой, вот так нельзя. А в латышах вообще молятся пясткой чего-то [ПСК].

3. О католиках

■ [А в костел вы заглядывали, ходили?] Когда хоронят, недавно хоронили соседа,



Старообрядческая моленная в д. Москвино. Фото С. Н. Амосовой

заходил, сделано красиво. Но я заходил, я захожу в костёл, но я крещусь по-своему, по-староверски. Потому что они когда заходят, вот хоронят кого, они на колени встанут, всё равно перекрестятся по-своему [ИАС].

■ У них [католиков] другие же эти... эти священные атрибуты совсем другие же. У нас вот такие вот иконы, у католиков нет, у них картинки рисованные такие на стенах. <...> И молятся ж по-другому, у нас крестятся — крест, а латыши как-то так руки складывают там, когда молитву говорят. Другое совсем же. И моление другое, и церковные ж эти все другие [ВЕ].

4. О лютеранах

■ [ЕС:] Бог-то один, но веры разные. [ЮА:] Ну вот, например, мы, мы почитаем Иисуса Христа и Пресвятую Деву Марию. А лютеране Деву Марию не признают. [А почему так?] А вот не знаю. [ЕС:] Не признают. [ЮА:] Только Иисус Христос, и всё. <...> И там по-другому немножко, у нас, например, идёшь к исповеди, вот идёшь к исповедальне, вот что ты чувствуешь, делают тебе разрешение принять это. <...> А у лютеранов так: ага, ну значит, вот, сожалею все грехи, вот я видела несколько раз в лютеранских костёлах, вот просто все сидят, голову склонивши, и каждый вспоминает... Вот я считаю, что это правильно! Вот мне кажется, вот это больше мне нравится, что каждый, который идёт, может быть, какой-то грех — и не скажет! А как ты сам с собой, ты перечислишь всё, что ты делал, или ты кого обманывал, или ты кого зло, зла делал, или там что-то, ты сам сожалеешь вот, и там какая-то молитва, и вот тогда идут и принимают это причастие, а у нас надо вот идти как бы.

■ А здесь лютеран, лютеран — чистых латышей здесь не было, здесь не было, здесь латгальцы, латгальцы — они католики по вероисповеданию. А латыши — ну есть тоже католики, но в основном, э-э-э... лютеране, и они были вот... все должностные места, э-э-э... были... ну учителя сюда присылались, там начальник полиции там, адвокат там, прокурор там, ещё начальник почты — это были латыши, истинные латыши. И тогда вот в Краславе <...> в Индре в 38-м году построили лютеранские кирхи... [ГЯ].

■ Ах, и мы, латгальцы, верящие, как католики. А... а вот латыши, как туда Рига, Видземе, Курземе, верхняя часть Латвии — те лютеране. Лютеране, лютеранская вера [ЛМ].

ПЕРЕМЕНА ВЕРЫ, СМЕШАННЫЕ БРАКИ

■ [А как переходить в староверческую веру?] [ЮА:] Ну это надо учиться, это уже надо. [ЕС:] Ну это надо ксёндз. Учиться надо, там молитвы и всё. [ЮА:] Ну вообще, это нежелательно, потому что это считается, предаёшь свою веру, своего Господа. [А это из любой веры нельзя переходить?] Ну нежелательно. [ЕС:] Нежелательно. [ЮА:] Но переходят, переходят. <...> Бог один, да, но веры разные, да, как бы.

■ Ну как, если сказать, моя сестра за латыша вышла замуж, да, выходили. Я поэтому и говорю, что у нас не различали, в той местности, в крайнем случае, наци... по национальному вопросу не, никогда этого не было, что. И выходили и староверы, ну старались староверы выйти там за старовера, ну... русские за русским, как говорили, а... хоть моя жена и православная, я... в общем, не понимал это [смеется] до тех пор, пока женился, что есть православные, есть староверы. [То есть только вы уже потом узнали, что отличаетесь?] Да. <...> Я не скажу, что я верующий там, не был верующим, но традиции поддерживаю [ЧФИ].

■ [А вот в деревне много национальностей, не только же русские?] Есть здесь мешано, сосед латыш, взявший жену русскую. Раньше была русская деревня. Раньше наши отцы и матери протестовали взять латышку жену. Потому что они так говорили: а как детей крестить? Тогда надо согласие. <...> [Были ли смешанные браки с евреями до войны?] До войны это строго было. Если надо было за еврея выйти, то надо было от родителей отказаться. Родители не признавали тебя своим дитёнком. За латыша — и то: как детей крестить, где иконы ставить. Бывало, что и женились [КЕВ].

■ У старообрядцев и у латышей знакомились, но боже упаси чтобы латыш взял староверку, а староверка вышла за латыша. Если где и было, но знаете... <...> Но у меня семья смешанная. У меня зять один католик и второй католик, этот не старовер, а православный. Не от национальности идёт, а от человека [ДАГ].

■ [А как (мать-полька) за старообрядца могла выйти?] Зато папа её и украл, на станцию отвёз и покрестил в Субатском озере. <...> И покрестили в староверы. [А семья мамы не отказалась от этого?] Нет [ССТ].

■ [ПЕ:] Раньше... раньше нельзя было по-староверски, нельзя было, а теперь как смешанно пошло всё, теперь латыш... [ПВ:] Можно, можно было, только надо было перекреститься или в их веру, или в эту веру. [А кумом или крестным мог быть?] [ПЕ:] Не очень, нет, нет, не разрешали. <...> Раньше даже если вот православный со старовером, и то надо было перекрещиваться, а куда уже католики и всё! [ПВ:] Раньше такой грех был, большой грех был.

■ А раньше было так: католичка за католика идет, правильно? [А вот у вас родители как раз таки смешанные...] Ну у меня был католик отец, а мать была эта... православная [нрзб], и ксёндз их не венчал, это самое, костёл. А только регистрировали. И мать должна была перейти в веру католическую, тогда обвенчаться. [Она перешла?] Перешла, да, и потом, это самое, ксёндз повенчал их уже, освятил браком. А так сразу была регистрация, ну как сейчас, пожалуйста, регистрируют, да, заходи — всё [ВМФ].

■ У меня вот отца сестра родная, тётка мне, староверка, и вышла замуж за православно-го, и его мать не назвала её по имени ни разу от того, что она староверка была в доме.

Только перед самой смертью, когда она уже лежала без движения, только тогда назвала её Маруся, по имени, а так нет [ВГ].

■ [Можно ли вообще менять веру, переходить в другую веру?] Ну, говорят, нельзя вообще менять, так говорят, нельзя, это очень большой грех. Даже вот когда если покрестили первый раз, это... самое первое крещение только, это уже как бы сказать? Ну как... самое такое настоящее, а потом уже крестись ты хоть пять раз, уже оно будет ненормальным. Вот и веру менять нельзя, говорят, Бог накажет. Так говорят, не знаю. Хотя вот моя Ирина, она венчалась в католической кост... храме, в католическом городе. [Нужно было переходить?] Нет, спросил Мадаланс [?] вот этот, в городе который, что: «Будете веру принимать католическую?» Она сказала — нет. Ну нет и нет. Ничего [ВГ].

■ ...Раньше было религия сильно... разграничены, скажем. Католики — значит, католики, православные — православные. И вот даже вот в брак нельзя, скажем, вступить, скажем, православной и с католиком и с лютераном — это не соче... не регистрировали в церкви эти браки. Теперь этого вопроса нет. Вопрос этот снят. <...> Теперь вот, теперь если, скажем, вот хочешь жениться, никто не запретит, скажем, католику и староверской женщине, православной или лютеранской. Вопрос снят. А раньше был очень даже вопрос — надо было в веру перейти! Перейдёшь в веру — тогда можно, не перейдёшь — другую берет. [А давно это изменилось? Вот в какие годы?] Это? Я тебе скажу, может, лет уже 15 пошло, потому что религии... религии идёт всё-таки, и с временем уже стали понимать, что... дело в том, что Бог один, как его интерпретации разные — это вопрос другой, вот в таком принципе-то... <...> Скажем, после войны она тоже одно время, религия, ещё так держалась... <...> Я, скажем, ещё в свое время хотел бы жениться, скажем, на русской девочку, она другой веры, меня бы родители воспрепятствовали [ЮВК].

Примечания

¹ Подробнее см.: Амосова С., Андреева Ю., Иванов В. Еврейская религия, религиозные практики и синагоги в рассказах старожилов Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Материалы экспедиций 2011–2012 гг. М., 2013. С. 78–131.

² Карлис Ульманис — политический деятель, президент независимой Латвийской Республики в 1936–1940 гг.

Список информантов к статьям М. В. Вятчиной, М. Б. Гехт, С. И. Погодиной, Д. В. Терешинной, Ю. О. Андреевой

АВС — Айрапетов Виктор-Давид Соломонович, 1926 г.р., Краслава; зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2012 (АЕЛ).

АМ — Аглоините Мария, 1937 г.р., род. в Риге, живет в Аглоне, католичка; зап. М. В. Вятчина, С. В. Просина, 2013 (АЕЛ).

АЮ — Анцанс Юрис, 1933 г.р., Субате; зап. М. Б. Гехт, К. Баркан, 2012 (АЕЛ).

БДН — Бернацкая Диана Николаевна, 1973 г.р., Лудза; зап. К. Баркан, М. Б. Гехт, 2013 (АЕЛ).

БЛ — Бернацкая Лия, ок. 62 лет, Лудза; зап. К. Баркан, М. Б. Гехт, 2013 (АЕЛ).

БНИ — Бернацкий Николай Иванович, 1950 г.р., Лудза; зап. К. Баркан, М. Б. Гехт, 2013 (АЕЛ).

БО — Балодис Олег, 1964 г.р., Субате; зап. С. Н. Амосова, М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

В — Виталий, 1951 г.р., Лудза, русский, православный; зап. М. В. Вятчина, С. И. Погодина, 2013 (АЕЛ).

ВГ — Валентина Григорьевна, 1941 г.р., род. в д. Большая Барановка, живет в Вышках, староверка; зап. В. Андрушкевич, В. Иванов, 2013 (АЕЛ).

ВЕ — Воробьева Евдокия, 1944 г.р., род. в д. Криева, живет в Ребени; староверка; зап. С. Н. Амосова, М. Б. Гехт, Т. Бекеша, 2012 (АЕЛ).

ВМФ — Вертинский Мячеслав Феликсович, 1932 г.р., род. в д. Забалотники, живет в Дагде, католик; зап. В. Андрушкевич, К. Баркан, М. Б. Гехт, 2013 (АЕЛ).

ВС — Воронецка Стефания, 1932 г.р., род. в Удриши, живет в Краславе, зап. М. В. Вятчина, В. Андрушкевич, 2012 (АЕЛ).

ГА — Гарбредер Антонина, 1925 г.р., род. в д. Прусаки, живет в Дагде; зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2013 (АЕЛ).

ГАА — Гродицкий Александр Александрович, 1932 г.р., Резекне, старообрядец; зап. М. Д. Алексеевский, Ю. О. Андреева, Д. В. Терешина, 2012 (АЕЛ).

ГЯ — Гекеш Янина, 1930 г.р., род. на х. Робажники, живет в Краславе, католичка; зап. М. Д. Алексеевский, 2012 (АЕЛ).

ДАГ — Данилова Анна Григорьевна, 1927 г.р., род. в д. Костюки, живет в Прейли, староверка; зап. С. Н. Амосова, Т. Бекеша, М. Б. Гехт, 2011 (АЕЛ).

ДВП — Дорофеева Варвара Потаповна, 1939 г.р., род. в д. Щедрыты, живет в Дагде, староверка; зап. М. В. Вятчина, Н. Г. Голант, 2013 (АЕЛ).

ЕС — Енина София, 1942 г.р., Краслава, католичка; зап. В. Андрушкевич, М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

Ж1 — жен., ок. 70 лет, Резекне, латгалка; зап. М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

Ж2 — жен., ок. 70 лет, Резекне, латгалка; зап. М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

ЗД — Зайцева Доминика, 1932 г.р., Субате, католичка; зап. В. Иванов, Е. А. Смирнова, 2012 (АЕЛ).

ИАС — Иванов Ананий Савельевич, 1925 г.р., род. в д. Вайводы, живет в Прейли, старовер; зап. С. Н. Амосова, 2011 (АЕЛ).

КВ — Кондратьев Виктор, 1952 г.р., род. в д. Приежмале Краславского р-на, живет в Дагде; зап. М. Д. Алексеевский, С. В. Просина, 2013 (АЕЛ).

КВа — Кузьмина Валентина, 1939 г.р., род. в д. Кромные Места (?) в 12 км от Дагды, живет в Дагде, зап. Ю. О. Андреева, 2013 (АЕЛ).

КВИ — Ковалевский Вацлав Иванович, 1933 г.р., род. около Резекне, живет в Резекне, католик; зап. М. Б. Гехт, А. М. Шпирт, И. В. Юзефович, 2012 (АЕЛ).

КЕВ — Комлачева Евдокия Вавильевна, 1928 г.р., род. в д. Быково, живет в Прейли, староверка; зап. С. Н. Амосова, Т. Бекеша, М. Б. Гехт, И. Зеновьева, 2011 (АЕЛ).

КР — Косинский Ромуальд, 1930 г.р., д. Озолкалны Краславского р-на, зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2012 (АЕЛ).

КРо — Киришнер Ронит, 1996 г.р., род. в Израиле, живет в Лудзе; зап. К. Баркан, М. Б. Гехт, 2013 (АЕЛ).

КСИ — Кусинш Станислав Игнатьевич, 1929 г.р., Краслава, зап. В. Иванов, 2012 (АЕЛ).

КФК — Ковалькова Феодора Куприяновна, 1942 г.р., род. в д. Черноборье, живет в Аглоне, староверка; зап. М. В. Вятчина, С. В. Просина, 2013 (АЕЛ).

КЯФ — Криштопане Янина Францевна, 1929 г.р., род. в Лудзенском р-не, живет в Лудзе; зап. М. В. Вятчина, С. И. Погодина, 2013 (АЕЛ).

ЛА — Лялин Анатолий, 1937 г.р., род. в д. Кромные места (?), живет в Дагде, православный; зап. Ю. О. Андреева, Д. В. Терешина, 2013 (АЕЛ).

ЛМ — Лустика Мария, 1953 г.р., род. под Резекне, живет в Резекне, католичка; зап. М. В. Вятчина, И. В. Юзефович, 2012 (АЕЛ).

МА — Мельков Андрей, ок. 65 лет, Краслава; зап. М. Д. Алексеевский, 2012 (АЕЛ).

МВ — Мелькова (Данилевич) Ванда, 1949 г.р., Краслава; зап. М. Д. Алексеевский, 2012 (АЕЛ).

ОЛ — Окмане Леонида, 1931 г.р., Субате; зап. И. В. Юзефович, А. Г. Трифонова, 2012 (АЕЛ).

ПВ — Подсочева Вивия, 1948 г.р., род. в д. Червонники, живет в Прейли, староверка; зап. В. Андрушкевич, В. Иванов, 2012 (АЕЛ).

ПЕ — Подсочева Евдокия, 1942 г.р., род. в д. Червонники, живет в Прейли, староверка; зап. В. Андрушкевич, В. Иванов, 2012 (АЕЛ).

ПЛ — Пельникс Леон, 1933 г.р., Дагда; зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2013 (АЕЛ).

ПНН — Петухова Надежда Николаева, 1925 г.р., род. в д. Сырлипки

Смоленской обл., живет в Субате; зап. И. В. Юзефович, А. Г. Трифонова, 2012 (АЕЛ).

ППА — Поташов Павел Абрамьевич, 1951 г.р., Субате; зап. С. Н. Амосова, М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

ПСК — Пугач Степанида Куприяновна, 1933 (или 1935) г.р., Прейли, староверка; зап. С. Н. Амосова, 2011 (АЕЛ).

РВА — Рапша Валентина Антоновна, 1922 г.р., род. в Гравери в 9 км от Дагды, живет в Дагде; зап. В. Иванов, В. Андрушкевич, 2013 (АЕЛ).

РНП — Рощенко Нина Петровна, 1948 г.р., род. в Субате, староверка; зап. Р. Сисоев, С. В. Просина, 2012 (АЕЛ).

СА — Сухорукова Александра, 1929 г.р., род. в Псковской обл., живет в Резекне, православная; зап. М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

СОА — Сергеева Ольга Алексеевна, 1950 г.р., род. в Риге, с 1957 г. живет в Лудзе; зап. М. В. Вятчина, С. И. Погодина, 2013 (АЕЛ).

СП — Савельев Петр, 1949 г.р., род. в Даугавпилсе, живет в Дагде; зап. М. Д. Алексеевский, С. В. Просина, 2013 (АЕЛ).

ССТ — Скачкова Софья Трифонова, 1928 г.р., Субате, староверка; зап. Д. Олехнович, 2012 (АЕЛ).

ТАС — Терентьева Антонида Семеновна, 1927 г.р., род. в д. Санаужа, живет в Прейли; зап. И. Салениец, Д. Свейнс, 2010 (DUMVC); зап. С. Н. Амосова, М. Б. Гехт, 2011 (АЕЛ).

ТТГ — Титова Татьяна Гурьяновна, 1951 г.р., Лудза; зап. А. Б. Ипполитова, С. В. Просина, 2013 (АЕЛ).

УВС — Узола Валерия Станиславовна, 1937 г.р., род. в Илуксте, живет в Субате; зап. С. Н. Амосова, 2012 (АЕЛ).

ХПП — Храпунова Пелагея Парамоновна, 1930 г.р., род. в д. Вайново, живет в Прейли, староверка; зап. С. Н. Амосова, Т. Бекеша, М. Б. Гехт, 2011 (АЕЛ).

ЧАН — Черкасова Александра Николаевна, 1938 г.р., род. в с. Малиновка Даугавпилского р-на, живет в Субате; зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2012 (АЕЛ).

ЧФИ — Черкасов Федор Ильич, 1937 г.р., род. в д. Валтаре Резекненского р-на, живет в Субате; зап. Д. В. Терешина, Ю. О. Андреева, 2012 (АЕЛ).

ЮА — Юрчинска Альберта, 1942 г.р., Краслава, католичка; зап. В. Андрушкевич, М. В. Вятчина, 2012 (АЕЛ).

ЮВК — Юхневич Войцех Казимирович, 1931 г.р., род. в д. Залюми, живет в д. Шпоги, католик; зап. М. Д. Алексеевский, Н. Г. Голант, 2013 (АЕЛ).

Сокращения

АЕЛ — Архив музея «Евреи в Латвии» (Рига).

DUMVC — Архив Центра устной истории Даугавпилского университета.

В этом номере журнала мы открываем новую рубрику «Фольклористика в научных центрах», посвященную научно-исследовательской, учебно-педагогической, экспедиционной и издательской деятельности российских и зарубежных вузов и научных организаций, для которых фольклористика является базовой дисциплиной и в сферу деятельности которых входит изучение фольклора и традиционной культуры. «Живая старина» приглашает коллег-фольклористов рассказывать о современных направлениях науки о фольклоре, о проблемах и перспективах, новых методах и подходах в изучении нашего культурного наследия.

Сегодня у нас в гостях кафедра устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Предмет исследования закономерно накладывает отпечаток на самого исследователя. Научная и педагогическая деятельность кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова образует устойчивую традицию в области изучения и преподавания русского фольклора и народной культуры. Вместе с тем, два десятилетия реформ в сфере отечественной гуманитарной науки и высшего образования не могли не преобразить работу подразделения. Сохранив структуру базовых курсов в системе бакалавриата, кафедра открывает в 2015 г. набор в магистратуру по программе «Традиционный и современный фольклор». Аспиранты кафедры работают над научными проблемами фольклорно-литературных взаимодействий в рукописной традиции XVIII–XX вв., исследуют механизмы рецепции классических фольклорных жанров

(в частности, сказки) в инокультурной среде, изучают вопрос о традиционных корнях современных форм городского фольклора.

Ежегодные фольклорные экспедиции сотрудников и студентов кафедры решают одновременно и педагогические задачи фольклорной практики, и продолжают исследования локальных традиций Русского Севера и средней полосы России, начатые более полувека назад. Новым направлением полевой работы в прошедшем году стал Крым.

В этом номере «Живой старины» кафедру фольклора МГУ представляет подборка фольклорно-этнографических материалов по народному календарю Куйбышевского района Калужской области, обобщающая результаты работы экспедиций кафедры 1977–1979, 1983–1987, 2006, 2013–2014 гг., а также статья, посвященная текстам, верованиям и практикам субкультуры поисковиков.

2014 год — год 75-летия кафедры русского устного народного творчества и 90-летия ее заведующего Владимира Прокопьевича Аникина — был одновременно и годом ощутимой утраты: 27 мая 2014 г. ушла из жизни Татьяна Борисовна Дианова. Кандидат филологических наук, доцент, выпускница и многолетний сотрудник кафедры, Татьяна Борисовна воплощала в своей личности черты талантливого исследователя, открывавшего новые аспекты и новые методы изучения фольклора, прирожденного полемика, тонко чувствовавшего сердцеебие живой фольклорной традиции, вдохновенного педагога и любимого учениками и коллегами человека. Сотрудники кафедры и редколлегия журнала посвящают этот блок публикаций ее светлой памяти.

Яна Юрьевна Соловьёва

канд. филол. наук; независимый исследователь (Москва)

ОБРЯДЫ ПАСХАЛЬНОГО ПЕРИОДА В КУЙБЫШЕВСКОМ РАЙОНЕ КАЛУЖСКОЙ ОБЛАСТИ

В Куйбышевском районе Калужской области пасхальный период включал обряды ранневесенние, транзитные¹ и собственно пасхальные, связанные с евангельскими событиями и церковным календарем: «Паска по-разному. Она семь недель поста, она ж не в своих числах, Паска» (ДМА; ПМСС 2014в). Главный праздник этого периода имел и другое название — *Великдень*: «Он называется Великдень: встают в три часа» (ФАП; АКФ 2006, т. 1, № 272); «И вот когда он это всё пережил — и вот видишь, назначил праздник — Вяликдень. Христос воскрес» (ДАИ; ПМСС 2014в).

К Пасхе готовились заранее: убрались в доме, готовили праздничный стол. С обрядовой едой связан ряд поверий: «Раньше только луком красили, считали: не положено [красить другими красителями или украшать иначе], это грех. Потому что Иисус Христос

так приказал» (МЕЕГ; АКФ 2006, т. 2, № 18); «Женщина белыми должна разговляться. Красные ей нельзя есть. [А мужчине?] Мужчине можно. Женщине красные яйца можно только на второй день» (МЕЕГ; АКФ 2006, т. 2, № 18); «Яичко вот под Паску как положить красное, когда три, когда яйцо кладут, она ляжить и ляжить тах-то не раскубированое иной раз до другой Паски» (ДМА; ПМСС 2014в); «Это паска. Хрѣст же на ей наводють. [Как?] Из теста. Тесто тах-то скатываться и так-то хрѣс и тах-то, получается крестик. Ну, примерно буханка хлеба — и на эту буханку тах-то закатываешь этот и кладѣшь. [А на покупных-то его нет!] Есть! Уже специально и в пекарне знают!» (ДАИ; ПМСС 2014в)²; «Сялѣдкой не разговлялися. И мясо — у кого что есть. [Рыбу не ставили?] Да, рыбы нету тоже. [А почему?] Не знаю» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

В пасхальную ночь надлежало по возможности бодрствовать: «У нас, например, Пасха — зажигают, чтоб у хате свет горел всю ночь, двери не закрывали, всю ночь горело, чтоб это... Богу молятся, свечки» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

Восприятие пасхальной ночи как момента особенного состояния природы отразилось в поверье об игре солнца: «На Пасху — самый большой праздник, и солнышко всходит и играет. И нас тогда будили. Нас двое было, я и сестра. И нам говорили: “Девочки, подите поглядите, как солнышко играет”. Вот мы глядели. Кругами, кругами. Изображение такое, как вот разные ленты: голубые, красные, зелёные. Вот так вот. Говорила, что это солнышко играет ради того, что Христос воскрес» (КНГ; АКФ 2006, т. 3, № 152).

Главной приметой пасхального периода является исполнение тропаря Пасхи «Христос воскрес из мертвых». В местной традиции это называется *куролесить, Христа кричать, христовать, Христа вспоминать*: «[А куролили — это пели?] Ну. “Христос воскрес, смертью смерть поправ, сущим во гробех живой даровой”» (ДАИ; ПМСС 2014в); «Христа, бывало, кричать. Усю неделю Христа кричать. Усѣ собираются и кричать Христа: “Христос вос-

кресе! Христос воскрес!» (ГФИ; АКФ 1987, т. 22, № 94); «Христокать выходили в 12 часов ночи, когда Иисус Христос воскрес» (ФАП; АКФ 2006, т. 1, № 272); «Вот так-то поют [перекрестилась]. Господи Иисусе. “Христос воскреся, и смертию, смертию смерть попроу, и сущим во гробе живой даровой”. И всё. Гляди как. Христа вспоминают и всё» (МЕК; ПМСС 2013л).

Куролесить начинали сразу же после пасхальной службы и продолжали вплоть до Вознесения (в местной терминологии — *Шёстая*): «Потом шесть недель до сдания Пасхи, до 6 июля, куролесили. Собирались вместе и пели “Христос воскрес!”» (МАЕ; АКФ 1979, т. 7, № 6); «Вот как 20-го [апреля] была Паска, с 20-го сорок дней пройдёт — значит, каралесить всё. Всё, тогда уже грязно. До обеда можно, после обеда уже нельзя» (МЕЕ; ПМСС 2014в). *Куролесили*, как правило, взрослые женщины и девушки, исполняя тропарь хором на несколько голосов определенное число раз (12 или 40): «А это мы сделали двенадцать раз. Как говорить старьи. (...) Это ж я одна, а четверо намного красивее выходит. Кто повыше голос подымайт, у кого это как» (ДАИ; ПМСС 2014в).

В рамках означенного шестинедельного периода тропарь Пасхи мог исполняться как в рамках обрядовых действий, так и вне их. Практиковались специальные обережные обходы деревни, полей, совершаемые священнослужителями и мирянами: «В сам Великдень при встрече жители христосовались: целовались, говорили “Христос воскрес!” — “Воистину воскрес!” (...) Во время крестного хода заходили в каждый дом. Хозяйка дома выносила хлеб на полотенце и угощала попа. Полотенца участники хода забрасывали на крышу дома, чтобы в нём всегда было счастье и богатство» (МАЕ; АКФ 1979, т. 7, № 6); «Это на Пасху ходят. С церкви прямо идут на кладбище. (...) Потом идём с иконками, со знаменами кругом всей деревни идём» (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 24); «А в последние дни Пасхи ходили кругом деревни. Было поверье: чтобы всё было цело, чтобы не было пожара» (ДВГ; АКФ 1986з, т. 6, № 131); «А тогда кругом дяревни, чтобы до Шёстого старались, кругом дяревни, кругом всей дяревни обойдут, и посев аде близко охраняли. Вот и усё, ходють с иконами и поють. [Христос воскрес?] Да. [А как, договаривались? Вот сегодня вечером пойдём или утром...] Да, пойдёмтя вутром сёднича, да, пойдёмтя вутром. Иде будем сбираться? Там над магазином или что. Начнуть от кладбища и пойдуть. (...) Ну эта посевы если близко, а то кругом дяревни. Как дома. Это как охраняли дома. То-то ж. [Это на какой день после Пасхи?]

Ну на какой, хто на какой задумаеть, когда как» (ДМА; ПМСС 2014в).

Пение пасхального тропаря сопровождало и обряд первого выгона скота: «По-моему, шастого, знать, Ягорий, вот выгоняли коров, обходили, выгоняли за наши дворы. (...) Коров три раза обходили, выносили вынос пастухам. (...) И вот как идём: “Христос воскреся, и смертию, смертию смерть попроу, и сушши во гробех живой даровой!” Вот три разочка мы. (...) Вот будем три раза хоть какое стадо обходить и всё равно будем петь» (МЕК; ПМСС 2013л).

В первый день Пасхи практиковались также поздравительные обходы дворов с праздничным тропарем:

«А в последние дни Пасхи ходили кругом деревни. Было поверье: чтобы всё было цело, чтобы не было пожара».

«Собираются бабы, наряжаются и пошли по домам христокать, по домам. [А дети ходили?] Не, дети у нас не ходили. У нас среднего возраста люди соберутся человек десять, ну вот и пошли. Придут и в каждом доме христокают. Ну а ты подаешь яйца крашенные, кто денег, кто что» (РЕМ; АКФ 2006, т. 3, № 121).

Тропарь Пасхи мог исполняться вне специального обряда, в ряду других приуроченных к празднику песен: «А раньше вот собярутся, каралесють вечерами, когда вот какой праздник — собираются все и куралесють» (МЕЕ; ПМСС 2014в); «Еще как Манька была моя [дочь], выйдет утром, закричить — к ей подойдуть. А уже два года никто и не слышать, как это кричать» (ГФИ; АКФ 1987, т. 22, № 94).

Таким образом, тропарь Пасхи выступал в роли своеобразного маркера

праздничного периода и одновременно очерчивал его границы: «И до самой церкви, бывало, так-то Христа кричат. (...) Сейчас ничёго нету. Сейчас неизвестно, Пасха сёдня или нет» (ГФИ; АКФ 1987, т. 22, № 94).

В наших полевых материалах есть свидетельства о перемещении верхней границы пасхального периода на более раннее время: «Четвертая среда — перелом поста, тут мы начинаем куролесить. Песни поём. Это обязательно» (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 24). Можно предположить, что такое расширение границ связано с влиянием аграрного календаря. Пасха с этой точки зрения попадает в комплекс обрядов, связанных со встречей весны, а поскольку ве-

сенные песни, *танки*, *карагоды* исполнялись с Благовещения до Вознесения, Пасха неминуемо оказалась встроена в этот цикл, о чем косвенно свидетельствуют и наши информанты: «Вот она первая до Паски Благовешенья. Старые говорили так: “Благовешенья как Великдень, птушечка гнёздышка даже, говорит, не вьёт”. На горку собирались и гуляли» (ДАИ; ПМСС 2014в).

В связи с семантикой воскресения существовало представление, что в пасхальную ночь открывается граница между тем и этим миром и представители того света приходят на этот. В обследованных деревнях существовал обычай после праздничной службы ночью посещать кладбище и христосоваться с умершими родичами: «А, нет, старые даже вот как ходили: в 12 часов откаралесили, обошли кругом церьки и шли всё равно на это на кладбище.



Кладбище в д. Лужница. Поминальная еда (кисель, конфеты, огурцы, помидоры, водка), оставленная на могиле на Пасху. 2014 г. Фото Я. Ю. Соловьёвой



Кладбище в д. Лужница. Поминальная еда (конфеты), оставленная на воротах кладбища на Пасху. 2014 г. Фото Я. Ю. Соловьёвой



Кладбище в д. Лужница. Поминальная еда (блины, апельсины, вафли, конфеты, печенье, помидоры, хлеб, водка), оставленная на могиле на Пасху. 2014 г. Фото Я. Ю. Соловьёвой

[Прямо ночью?] Да. Христосковались с яйцом. <...> [А как же тогда христосковаться с могилками?] А тах-то. Яичко во: “Христос воскрес!” — поцалуешь, “Христос воскрес!” — поцалуешь, “Христос воскрес!” — поцалуешь. Три разочка. [И к следующей пошёл с этим же?] Да, да. Вот сколько могил обойдешь и всё христоскаешься так-то» (ДАИ; ПМСС 2014в).

Во время такого обхода «родителей» приглашали домой к праздничному столу: «А тута ж идём, родителей всех зовём своих: “Идитя разговляться! Приходитя в дом разговляться» (МЕЕ; ПМСС 2014в); «Идётся на кладбище на Паску, похристосковайся, покатай яечко, там с кем ты хочешь похристосковаться. И яечко неси домой, не клади, а то не придут родители поминать. А зови: “Пойдёмтя поминать домой”» (ДАИ; ПМСС 2014в).

Порядок отправления трапезы также имел важное значение: он символизировал единство рода (как живых его представителей, так и ушедших): «Иду домой, вхожу, подымаю паску. Паска на тарелке лежит, тут яички, люто красивые в этом году понаделали. Тогда клали (это вот сейчас колбасы, там всё), тогда клали сало и паску, яички кругом. Самый старший подымает паску, мол, Христа вспоминает, три разочка. Тогда садимся разговляться. Сперва отрезают яичко, крашеное кладёт сразу туда, к иконам, два яичка. А это разрезает детям, чтобы всем. И паску детям, чтобы первые взяли. А тогда разговляються» (МЕК; АКФ 2006, т. 3, № 362).

Праздничный стол предполагал изобилие скромных блюд, особое место отводилось горячей пище, поскольку пар, поднимающийся от нее, предназначался «родителям»: «Ну, дома ж усё ж, усё не обязательно, а чтоб вот пар, дух этот был, ти мясное, там, там, щи какыя — усё становим, видишь» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

Еще Д. К. Зеленин высказал мысль о связи умерших, домового и скота³. Отголоски этих верований мы находим и в пасхальной обрядности Куйбышевского района: «Вот мать моя, бывало, на эту Паску скажет: “Шура, дочь, вот всё приготовишь на стол, яичка, сальца, бутылочку, всю яду, хлебушек. Стол приготовишь и иди в хлев”. Корове, корове в первую очередь, и говоришь: “Хозяин и хозяйюшка дворовые, приходите к нам разговляться”. И перекрестисся три разочка. Тогда идёшь, где у тебя другая скотина, и там опять: “Хозяин и хозяйюшка дворовые, идите, пожалуйста, к нам разговляться”. И вот так ко всем скотинкам. И перехрестисся. Тогда приходишь за стол и начинаешь разговляться с своей семьею. Вот хозяина когда приглашают. Это вот моя родная мать, ина старинный человек, она вот меня кое-чему и учила» (РАН; АКФ 2006, т. 3, № 225).

В обследованных деревнях традиция приглашать «родителей» разговляться на Пасху домой распространена неравномерно, о чем свидетельствуют сами информанты: «У нас, например, вот в Гуличах, в Бутчине ходят на кладбище на Пасху, усё нясутъ. А у нас только сходить похристосковать, кто-то яичко. Потом тым яйцом разговляються ины. Одна пожилая женщина на мене

вот ти речка белая, ти гусь белый над ею стоять. Говорю: “Ма, а что ты мимо проходишь?” — “А что, ты не знаешь? Я иду к Гале (к тэй дочке в Гуличах). Мне у тебе делать нечего”. Значить, одним яйцом разговелась она и всё. Вот с тых пор яйцо я никогда не кладу, разговляюсь... <...> Вот мать обиделась и ушла» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

«Родители» присутствуют в мире живых вплоть до Радоницы, которая в деревнях Куйбышевского района называется *Навыи* (Навые) / *Новые проводы*, после чего их вновь провожают в мир предков: «Навые проводы у нас называются. [А почему Навые проводы?] А не знаю. Искона веку так. Навые проводы. Всё равно и Радоница, и это — это всё одно» (МЕЕ; ПМСС 2014в). Именно в этот день появляется тема поминания мертвых: кладбище посещают с утра, обходят его трижды с пением тропаря «Христос воскрес из мертвых» и оставляют на могилах поминальную еду: «Три раза кругом кладбища идуть и всё так-то во поють. <...> А паски тогда-та свои пякли, тах-та, полбуханочки или треть часть отставляют с Паски и ляжить до Навых провод, чтоб туда на усе могилки на свои кладешъ» (ДМА; ПМСС 2014в); «Пришли мы, на могиле — вино ж носим, рюмочки этие — брату налила

Порядок отправления трапезы также имел важное значение: он символизировал единство рода (как живых его представителей, так и ушедших).

смотреть, я на её — думаю, она постарше, что она будеть делать: крошить это яйцо али кладеть» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

О стремлении сохранить эту традицию свидетельствует наличие в репертуаре информантов быличек о наказании за нарушение обычая: «А, люди крышуть, давай сабе на могилку покрывшем <...> мы разговелись, легла я спать, а мать ужо померла. <...> Подхожу — стоит мать. Мёртвая. Во сне. Над ею

рюмочки, теперь, что принесли — конхветки, печенья и колбаса — всего ж наготовлено! Поразложили на могилах. Ну и тогда собрались покаралесили <...> А вот вчера — это по кладбищу пшено специально трусим, потому что птушечка хто знаетъ, с откзда прилятитъ. <...> Вчера, да. Новые проводы обязательно» (ДМА; ПМСС 2014в).

Еще одной формой репрезентации присутствия в пасхальный период ду-

хов предков в мире живых является волочебный обряд⁴. В Куйбышевском районе зафиксированы разные названия этого обряда и его исполнителей, ср.: «...кричали пасху священную, христокались (...)» Волочужники ходили тоже» (НФГ; АКФ 1987з, т. 2, № 5); «Ходили славить Христа, потом яйца дарили»⁵ (УЕФ; АКФ 1987з, т. 2, № 17). В нашем распоряжении есть свидетельства того, что обходы могли совершаться разными с точки зрения возраста и социального статуса группами: «Это мужики ходили, им яйца давали, пирога» (УТФ; АКФ 1987з, т. 2, № 17); «А волочужники — это дети ходили» (РНМ; АКФ 1987з, т. 2, № 48–49); «[А что это значит, «лалынкаль»?] Тогда старые старики ходили. Вот у нас дед был хромым, ходил. Давали сала. Дак он полную сумку принесет. Хлеб давали скрылку» (МЕК; ПМСС 2013л).

В качестве обрядовых текстов при волочебном обходе исполнялись как специальные песни (№ 5, 6), так и стихиры Пасхи: «А мы паску пекли и после войны на улице кричали песни: “На воскресень Бог / Расточатся вразия, / Ой, Пасха священная / На низ показала” (...)» Она длинная, эта паска. Не помним» (УЕФ; АКФ 1987з, т. 2, № 17).

С термином *лалынкаль* информанты связывают обычно обход дворов, совершаемый накануне *Новых/Навьиных проводов*: «Вот под Новые проводы ходили мы лалынкали. “Пришли-прибери ко богатому двору. / Христос воскрес сам Господь!” Собирали яички» (ДАИ; ПМСС 2014в). В обходе участвовали преимущественно молодые девушки: «[А какого возраста ходили?] А хто и порядочные есть. [Ну, лет 25 ходили?] Да не! Моложе! Да ну! [Дети? Подростки?] Да, да. А иной раз ребята, как их не любим, подлынаются — в наш кузовок камней как кинуть, яйца все подавать. [Получается, девчонки ходили?] Да. [А ребята портили?] Да. И портили» (МЕЕ, ПМСС 2014в). Во время обхода исполнялись специальные волочебные песни, в которых, помимо величания хозяев, важное место занимало *припевание* женихов и невест: «Называют сына и приговаривают девочку. Эта девочка подходит и берет, что дают. В этот день приговаривают невест к женихам, сговаривают. Потом: “Здравствуй, хозяйин со хозяйшкой”» (ТАМ; АКФ 1985, т. 9, № 152). Тем же вечером устраивались молодежные посиделки с откупанием дома, на которых также важное место занимала брачная тематика: «Да. Вот, значит, это вечером мы. (...)» Девчат-то было много, ребят-то было много, яиц насобираем, и всё время у нас мать жарила яичню — ночь тогда гуляли!» (ДАИ; ПМСС 2014в); «Женихи в этот день ходят, рушники дарят. Утром идут на кладбище, а ве-

чером идут яешню жарить. Вина выпивают девки со своими женихами» (БАЕ; АКФ 1985з, т. 9, № 42). Таким образом, этот обряд завершал «Пасху мертвых» и одновременно открывал сезон свадеб и молодежных посиделок.

Разнообразными были формы праздничного досуга; хорошо прослеживается их половозрастное распределение: «Мужчины яички катали, а бабы хороводы водили, христокали. (...)»

«Сколько со старины сохранялось! На Пасху яички катали. О-о! Вся деревня приходила на горку. Какая была прелесть! Ох!»

Только мужики. Женщины не играли. Женщины так сидели» (БТИ; АКФ 2006, т. 1, № 411); «Только на Пасху. Только парни. Ну а любители собирались всякие. Народу много собиралось на горке. Просто смотрели, любовались» (ЖЛА; АКФ 2006, т. 1, № 139); «Молодежь — в мячик. (...)» Ну как, у нас называли “в мячик”, в этой деревне называют “в лапту”. Ну подбрасывают, палкой бьют, и беги» (РЕМ; АКФ 2006, т. 3, № 121).

1. Весной, вот весной на Пасху это корогды водили. Я ее вот не знаю, эту песню. «Колотиху» какую-то всё играли. Бывало, бегаешь по всей деревне: «Колотиха! Колотиха!» Яички красили на Пасху, корогды водили. На Пасху гуляли здорово! Исключительно гуляли. Христа, бывало кричать. Усю неделю Христа кричать. Усё собираются и кричать Христа: «Христос воскрес! Христос воскрес!» Песни пели. Вот эта:

Из-за лесика, лесу темного
А вылетали там да два голуба,
А выходили там два молодца,
Оба холосты, неженатые...

Вот. Ну много песен. Тут была у нас Леоновна. Она заводила. Ну, подводить, мы подводили. Какие постарше, те знают больше нас. (...)» А на Пасху неделю. Как зайчнуть, неделю. У нас, бывало, как зайчнуть со второго дня, иконы носили по деревням. Батюшка ходил, служил у каждый двор. Вот подходят ко мне — я стою с полотенцем и с буханкой хлеба. Полотенца мои берут (ими накрывают столы) и несут ко мне у хату их. Тогда уже несут эти полотенца, сьмают и на крышу закидывают: мол, чтоб лён рос большой. А у нас другая встречается со своими полотенцами. И вот так-то всю неделю ходят, какой приход у батюшки. Пока он обслужить усе деревня. А последнее уже воскресенье, как это уже называется у нас Становое воскресенье. Несут у церковь этих икон на две партии: партия женщин, молодых там, молодых, девок, и партия мужчин, молодые ребята и мужчины. Вот сперва покричат Христа девки-молодухи, потом ребята. И до самой церкви, бывало, так-то Христа кричат. Пять километров несешь, и все Христа так-то кричат. (...)» А сейчас ничего нету. Сейчас неизвестно, Пасха сядня или нет. Еще как Манька была моя [дочь], выйдет утром, за-

кричить — к ей подойдуть. А уже два года никто и не слышать, как это кричать (ГФИ; АКФ 1987, т. 22, № 94).

2. Ты влазишь у хату, у дом свой, тут лежит паска, яички лежат на столе и скварок — сало лежить обваренное. И сразу тута улазишь у дом: «Христос воскрес». А если там уже хозяин поднялся, скажет: «Воистину воскрес». Христос воскрес — воистину воскрес. Христос воскрес — воистину воскрес. Три разочка. Тада са-

дятся, усё, яички первым долгом. Паска, яичко кладут полное. Но мы и до сих пор не носим на кладбище не кладём, а несём яичко только в дом. Это яичко разрезают, сколько нас человек? Трое? На три части. А если нас пять, то на тье-то части, по крошечке разрезают. Вот тогда паску разрезают, кладут там и усё на столе. А теперь этого нету, дети. [А пасха, она лежит на божнице с яичком?] Да. И счас лежить ина. И будет лежать до тэй Паски (МЕК; ПМСС 2014в).

3. Сколько со старины сохранялось! На Пасху яички катали. О-о! Вся деревня приходила на горку. Какая была прелесть! Ох! У нас такой ведущий мужик был. Он потом председателем колхоза был — Решетов. Еще до Пасхи выбирали яички: который назывался гренок. Это которое будет катать. И вот он наиграет полное решето: 20–30–40–50 яичек. Радуетса. Пойдёт с горки. Лоточки у каждого были с осины. За зиму готовили к Пасхе. Попадёт гнилое, гнилая осинка небольшая. Сердцевину вытнут и потом обделяют лоточек: «Это к Пасхе лоток у меня будет». И яички тоже перед Пасхой выбирали, чтобы катать. Он стукнет яйцо — значит, всё: он это яйцо забирает к себе. Опять катит, пока пройдёт мимо. И оно останавливается. Другой начинает катать. Бывало, на горке, когда катают, 15 яиц на кону стоят. Когда очередь придёт, снимают, свои катят. Только на Пасху. Только парни. Ну а любители собирались всякие. Народу много собиралось на горке. Просто смотрели, любовались (ЖЛА; АКФ 2006, т. 1, № 139).

4. На Пасху играли в «Короля». Выбирают короля, и все слуги: «Король!». — «Что?» — «Я слуга твоя. Что заставишь, то и буду делать». Заставлял всех целовать. «Куда пошлешь, туда сам пойдёшь». И не только на Пасху, и так в ночлежках на вечерках, поседках играли. До войны еще было (МЕП; АКФ 1987з, т. 2, № 54).

5. И шли-прошли волочужнички, Волочилися, намочилися. Подошли ж они к воротичкам, Они стук-постук в калиточку, Хресь-хресь в колечушко: — Открывай же нам, хозяйшка, Дари ж ты нас, хозяйшка. Христос воскрес, сын Божий! Не дадите яйца —

Околет овца,
Не дадите пару яец —
Околет жеребец.
Дайте сала кусок,
Чтобы боров был высок!
Дари ж ты нас, хозяйюшка.
А не хочешь дарить,
Пойдём с нами ходить,
Чёрну грязь топтать,
Тёмну ночь коротать.
(ГЕФ, ПЕА, РАВ; АКФ 1979, т. 6, № 102).

6. На Пасху лалынкали:

«Пришли, прибрели
Ко богатому двору,
Ко высокому терему.
Ой, чей это дом,
Да чии ворота,
Точеная веревя,
Столбы точеные,
Позолоченные,
Щеколдочки у них —
Рыбий зубок.

Как у этом у дому
Там хозяин сидит
Со хозяйюшкою,
Да считают они
Злато, серебро,
Злато, серебро,
Да им нужно оно,
Да им надобно:
Да им Валю женить,
Да им Марью брать».

И так лалынкавают яичек ребята в кузовок (МЕП; АКФ 1987з, т. 2, № 53).

7. А тут под Навые проводы. Собираются деуки, идут по дворам. И вот песню играют, как-то: «Подошли-прибрели ко богатому двору, / Лалын-лалын...» Как-то я, хоть и не ходила, а чуть как играли... У нас только вот умёр свёкр. Когда свежий родитель, не дають играть, а сразу выносят сала, яец, хлеба (АЗИ; ПМСС 2014в).

8. Мы ж тогда ходили. Яец наладуть! Ой! И у этот вечер (это уже я, это при мне) яичню жарить. Яички жарить. Собираются в один дом, там печку топят, всё делают и, мол, что — ручки — вот жаних, ты любишь — кидаешь ручник жаниху. <...> Значит, он тебя идёт провожать. Ой, Господи! А у кого нету — тем под последь лапти драные. А я своего жениха не любила. Он мне с голове снял платок. Раз платок с голове снял, значит, иди за платком. Тогда стоять он будет со мной. Думаю, хай с тобой, и платок мне надо, а всё равно не пойду! <...> И с Пасхи каждый день гуляли. Каждый-каждый день! (МЕЕ; ПМСС 2014 в).

Примечания

¹ Здесь мы имеем в виду особую группу обрядов календарного цикла, оформленных по принципу *rites de passage*. Как пишет О. А. Пашина, «эти обрядовые комплексы занимают довольно продолжительные отрезки времени, как правило, от недели до двух», в их основе «лежит единый универсальный сценарий встречи и проводов тех или иных персонажей», они «связаны с духами

предков» (Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 15).

² Важность крестика на куличе неоднократно подчеркивалась нашими информантами, однако назвать причину этого предписания они затруднялись. В литературе зафиксировано существовавшее в Калужской области поверье о том, что «самую середину крестика из кулича срезают и прячут до посева» (Русская традиционная культура. Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. № 4–5. С. 55).

³ Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников». Харьков, 1909. (Сб. Харьковского историко-филологического общества; Т. 18, изд. в честь проф. Н. Ф. Сумцова).

⁴ «...Пасхальный поздравительный обход дворов группой избранных людей — волочёбников — с пением в честь хозяев песен» (Латышева С. А. Народная терминология, связанная с вербальными текстами пасхального периода // Голос и ритуал: Материалы конференции. М., 1995. С. 67).

⁵ Возможно, это результат перехода названия обряда по сходству, ср.: «И он христославил. Христославили под Рождество. Вот, поняла? Это называется лалынкань» (МЕК; ПМСС 2013л).

Татьяна Витальевна Соболева
независимый исследователь (Москва)

«НА ШЁСТОЕ КУКУШКУ ХОРОНИЛИ...»

Обряд «крещения и похорон кукушки» характерен для календарной обрядности ряда областей России (Калужской, Брянской, Орловской, Курской, Белгородской, Смоленской). Многолетние полевые исследования кафедры фольклора МГУ в Куйбышевском районе на юго-западе Калужской области, граничащем со Смоленской и Брянской областями (1977–1987, 2006 гг.), и личные выезды по следам этих экспедиций (2013–2014 гг.) позволили собрать репрезентативную коллекцию материалов об обряде по воспоминаниям его непосредственных участников.

«Крещение и похороны кукушки»¹ относятся к ритуалам троичнокупальского комплекса, приходящимся на пик расцвета природы. Этот обряд осознаётся как пограничный между весной и летом² и оформляется по сценарию «проводы-похороны». На территории Куйбышевского района он приурочен к Вознесению³ (шестому четвергу после Пасхи) и именуется *Шёстое*, *Шёстая*. С одной стороны,

этот день завершает весенний пасхальный период: на *Шёстую* до обеда последний раз *куролесят*, *кричат Христа* на кладбище, т. е. поют пасхальный тропарь.

■ Вот старые люди всё лесенки пекли на Шёстой, чтобы Господь по этой лесенке полез на небеса. Из хлеба пекли лесенку, из теста. Вот так и ступочки. А на Сороки бобочки. А это на Шёстой: «Дети, Господь лезет на небеса, поднимает рожь за волосы и сам на небеса». Тогда уже ни куролесить нельзя, ничёго нельзя. И пекут лесенку (МЕК; АКФ 2006, т. 3, № 353).

С другой стороны, Шёстая открывает троичный (духовской) цикл ритуальных практик⁴:

■ А вот на сороковой день после Пасхи (душа Христа тоже сорок дней ходит) бывает Шёстое. Это как раз за десять дней до Духова дня. В этот день, в Шёстое, девушки рвали цветы кукушки и бегали закапывать в рожь. И загадывается что-то: замуж в этом году выйти или что ещё. Примется кукушка во ржи — сбудется желание, не примется — не сбудется. Это уже на Духов день проверять ходили. Этого давно уже

нет. Девочкой я была ещё (ГАС; АКФ 1987, т. 6, № 6).

Согласно полевым материалам, на более раннем этапе бытования обряд включал в себя несколько элементов: «крещение кукушки», кумление девушек и «похороны кукушки». Однако информантки неуверенно рассказывают о «крещении» и кумлении⁵, что, очевидно, объясняется давностью этих практик:

■ Первый четверг перед Духом полторы недели — Вознесение. Так называли. А мы называли Шёстой. Ходили у кусты гулять. У нас были такие места. Собирались двести деревни и идём. В четверг ходили кукушку крестили. Ходили в поле, её там наряжали. Как наряжали? У нас соломки пук выдернут, загнут, тряпочками приберут. Ходили мы у рожь, закапывали её, а ребята за нами. Мы потихонечку закопаем, а они искали. А то и выкапывают. Это я ещё маленька была. А потом я уже девкой была, просто гуляла, ходили в кусты — крестили кукушку (так говорилось). Почему крестили, не знаю. Ну вот закапывали — крестили, значит, её (СПА; АКФ 1987з, т. 3, № 7).

■ Кукушку хоронили. Это трава рябая. Вырывают, сшивают ей платице и надевают. Это на Вознесенье, на Шёстое после Пасхи, хоронять, а на Заговенье идут глядеть. В рожь схоронят, а девки кумились: «Кума, кума, где твой рот?» И две девушки

целовались в берёзках. Кукушка кукует до Петрова дня (ГВГ; АКФ 1987з, т. 2, № 144).

■ На Шёстое хоронили кукушку. Да! Ну, как же не хоронили? Потом её загадывали: завянет или нет? Вот если в положении молодая молодка, что родит: девочку или мальчика? Ещё как вырывает: есть у кукушки яйца или нет? Девочка или мальчик? Да видно. Все понимали. <...> У каждого своя нивочка была, и на Шёстое пошли свою нивочку смотреть. Возьмут штоф водки, гуляют, а потом подерутся. Такие фулиганюги были! И камнями дерутся, и кольями. До Шёстого рожь — зелена, а потом выколосится, и называется рожь. Такое было со старины: обязательно на Шёстое ходили нивочку глядеть и кукушку хоронить. А зачем, не знаю. Кумились на Шёстое. Две берёзки скрещивали и через них крестятся и кумятся. И песни поют. И поют эту песню: «Вы, кумушки-голубушки, подружки мои». До заговин две недели с половиною зовутся кумами. А потом и поругаются. Всяко бывает. Шёстое, Духов день, заговин — три раза в венки ходили. На Шёстое кукушку хоронили с крестиком. Хоронили и крестили: женщины целовались, кумились, крестились. И в рожь вместе ходили — хатожские вместе с падерскими. И в кусты, значит, вместе венки завивать (ПМИ; АКФ 1987, т. 5, № № 196–197).

Со временем в обряде остался только элемент «похорон», который в ряде мест был переосмыслен исходя из многозначности семантики слова *хоронить* (в том числе *хоронить* = 'прятать'):

■ Да, кукушка — это во ржи прячут на Шёстое (ВВВ; ПМСС 2013л).

■ Кукушка. Травки выкопает, сошьёт платице и спрячет во ржи. А через неделю смотрели: если засохла, невеселый год

будет, не засохла — хороший (БПМ; АКФ 1987з, т. 2, № 167).

■ Похорон никаких не было, старались поскорей похоронить, чтоб никто не видел. Главная задача была — чтоб никто не видел, где похоронили (МЮЕ; ПМСС 2013в).

Обряд «похорон кукушки» имеет в Куйбышевском районе двухчастную структуру: на Шёстое «кукушку» хоронили, а через десять дней на Духов день её откапывали и/или проверяли:

|| На более раннем этапе бытования обряд включал в себя несколько элементов: «крещение кукушки», кумление девушек и «похороны кукушки».

■ На Шёстое в четверг тоже в лес ходили, листья варили с яичками. Кукушка — травка. Растёт коло речки. Шили ей платице, как человеку. Закапывали во ржи и загадывали — кто кого родит? А если завянет, то умрёт. А откапывали на Духов день (БЗВ; АКФ 1987, т. 5, № 52).

Хоронили обрядовый символ обычно в дневное время («Это днём, это в обед хороню» — МЮЕ; ПМСС 2013в), реже — в вечернее («И чтоб ребята не знали, вечером ходили. А то пойдут и выроют, и разнорадят, платице снимут. А потом треплются: “Вот мы кукушку отрыли”» — ЗЕИ; АКФ 1987, т. 5, № 193) в поле с цветущей рожью, что свидетельствует об аграрной направленности ритуала:

■ Шесть недель от Чистого четверга — Шёстое. Кукушку хоронили. Кукушка — рябенькие листики, трава такая. Выкапываем на реке и с корешком. А если хочешь, платице ей сшей из лоскутков. И несём хоронить. Побежим в рожь хоронить её. А рожь уже стоит на Шёстое. Лезет Господь на небеса и тянет рожь за волоса. Поставим её, захороним её, земелькой чуть закопает

корешок. А на Троицу (это полторы недели будет от Шёстого), когда берёзки завивают, пойдём, поглядим её: она уже и засохнет. Если ребята увидят, куда мы схоронили, то вырвать. Это гулянья такая была дурная. Положено им было вырывать. Мы, бывало, ползком ползли во ржи, чтоб они нас не видели. Это когда я в девках была. Соберёмся у паневах, у платках. У Падерки ходили. После войны этого уже не было (АЕН; АКФ 1987з, т. 3, № 72).

Участие в обряде принимали девушки и девочки, еще не достигшие брачного возраста. Они объединялись в небольшие группы по три-пять человек (таких групп в деревне могло быть несколько):

■ На Шёстое, когда были детьми, мы кукушку крестили. Взрослые этим не занимались (КЕС; АКФ 1987, т. 6, № 192).

■ Все девки бегали. И я ещё бегала с этой кукушкой. Это так интересно! Молодые еще девки, вот они всё бегали, гадали на эту на кукушку (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 25).

■ Мы видели, как взрослые, и себе хотелось так. <...> Было нам лет по двенадцать (СМП; АКФ 1987з, т. 3 № 55).

По некоторым свидетельствам, в обряде могли быть задействованы и ребята:

■ Вознесенье после Пасхи через сорок дней, через шесть недель. Собираемся девки, ребята, берем закуску. <...> Делаем ямочку, ребята ямочку рыют <...> ребята крестик сделают (АНВ; АКФ 1984з, т. 7, № 134).

Впрочем, как правило, в «похоронах кукушки» мальчикам отводилась другая роль: они старались выследить девочек и разорить «кукушку». Делалось это «ради смеха»:

■ Мы сами бегали в эту рожь, а за нами ребята бегом, ого, мол, сейчас найдём, найдём. И ищут до тех пор, пока найдут. А если найдут, то обязательно разорвут или кинут. [А зачем?] А такое делали. Просто, для смеха (ВВВ; ПМСС 2013л).

■ Ну, выкапывают и растреплют куклу, ну и что, это ж не грех, это игра (МЮЕ; ПМСС 2013в).

■ А потом на этот день украдкой, чтобы ребята не видели никто нас, бежали в поле в рожь. Залезали где-то, ну тропку делали, для того чтоб запомнить, заходили туда, сажали её. <...> А ребята за нами гонялись, караулили, куда мы пойдём, это обязательно. Нашли нас все-таки (БВИ; ПМСС 2013в).

■ ...Стараются похоронить, чтоб ребята не видели. Но они там, у кого братья, у кого сёстры расскажут, что, мол, сегодня наши собираются там, и вот за этими за сквородой и за ячней и пошли у девок отбирать это всё. <...> Да шли-то бегом! А не то, что шли — бегом же скорее у эту зелень. А эта



Валентина Ефремовна Карпизенкова (1932 г.р., урож. д. Суборово, живет в пос. Бетлица) с букетом цветов. Вознесение («Шёстая»), 13 июня 2013 г. Фото Т.В. Соболевой

рожь она не то, что близко, она на поле где-то. Вот в чём дело. Надо ж бежать было (МЮЕ; ПМСС 2013в).

Обрядовый символ («кукушка») делалась в виде антропоморфной куколки девочки/девушки либо из цветка под названием *кукушка*⁶, *кукушкин лён*, *кукушкины слёзки*, *рябинка*, *ястребинка*, *фиалка*, либо из тряпочек (свидетельств об изготовлении орнитоморфной куклы в Куйбышевском районе не зафиксировано):

■ Вознесенье после Пасхи через сорок дней, через шесть недель. Собираемся девки, ребята, берем закуску. А кукла у нас делана, сшита там. Таких кукол не было ж тогда, не купляли, сами шили. Куклу уверенём, такой ящичек собьём или бумажное чего-нибудь, из бумаги чего-нибудь сшиём такое, как гробик (АНВ; АКФ 1984з, т. 7, № 134).

■ И вот мы, значит, к этому дню шили специально платьице из тряпок, шапочку или платочек или что-то, чтобы одеть её, и очень осторожно выкапывали с корнем прямо (БВИ; ПМСС 2013в).

Под выражением «кукушку хоронить» мог подразумеваться и сбор цветов ятрышника: их срывали без корней, приносили в дом и «ставили ў горлач» (КВЕ; ПМСС 2013л).

После «похорон кукушки» устраивалась совместная трапеза:

■ Кукушку у нас хоронили. Я сама закапывала кукушку. Цветок этот ятрышник называется в медицине, а в народе — кукушкой. Мы его выкапывали, наряжали, как куклу. Платьице шили. И закапывали её во ржи. Мы видели, как взрослые, и себе хотелось так. И мы делали. А потом брали сладкой водички, еды и гуляли где-нибудь в кустах. Было нам лет по двенадцать (СМП; АКФ 1987з, т. 3 № 55).

Взрослые же шли на ржаное поле «смотреть свою нивку», где устраивалось общее гуляние с угощениями:

■ У каждого своя нивочка была, и на Шёстое пошли свою нивочку смотреть. Возьмут штоф водки, гуляют, а потом подерутся (ПМИ; АКФ 1987, т. 5, № № 196–197).

■ На Шёстое и при мне ещё ходили всю. Сварют ветчину, бутылку, яишню там сжарют. Придут на свой клин, нажрут-ся, напрутся. Вот говорят после этого: «Лезет Христос на небеса, тянет рожь за волоса». До Шёстого звали зеленя, а после Шёстого — рожь (МЕП; АКФ 1987, т. 5, № 200).

Считалось, что это способствует хорошему урожаю:

■ В Шёстую яички варили в кустах. Листики сморгали, и на этих листьях яйца варили коло ржи. В воде варили яички. Листочки, чтобы они были жёлтые. Насморгают листиков, в кастрюлю, они и желтеют. Коло ржи, чтобы рожь была хорошая. Это так говорили: чтоб хорошая рожь была. Потом кушают. Дети и ребята, и все... Это с утра самого. Дети собираются: «Пойдемте яишницу жарить». Кто

яйца жарит, кто варит. Как гульня (ЖЗП; АКФ 2006, т. 1, № 344).

Во время этих гуляний в Шёстое играли песни, плясали, водили хорыводы:

■ Шёстое — Христос воскрес! Это куролесит с самой Пасхи, с Великого дня. Сидели бабы, играли песни. Мария заводила, а мы подводили. На Шёстое еще рожь ходили глядеть, зеленя. Вот говорят: «Шёстое пройдет — лезть Иисус Христос на небеса, тянет рожь за волоса». Эта вера теперь ушла. Это ж прежнее. На Шёстое придёт каждый на свой загон, сядут, выпьют, закусят. Большой праздник был. Молодёжь танки водила, гуляли, песни играли (МУИ; АКФ 1987, т. 5, № 202).

■ Щас «Иисус воскресся» покричим, а с отседа уже идём и песни играем, и скачем (АНВ; АКФ 1984з, т. 7, № 134).

В XX в. обряд уже почти не сохранял продуцирующего значения, однако в нем оставалась семантика узнавания будущего⁷. Участницы гадали о замужестве, о поле будущего ребенка, о благополучии/неблагополучии социума:

■ Да мы ж ходили молодые, я была молодая. Мы ж загадывали, какэ 22 года, мол, ти выйдет она замуж. Мы ж не на себе гадали, а на тебе б я гадала, было б тебе 25 лет, на тебе б загадали. Пошли, растёт — замуж выйдешь. И совпадало. <...> [То есть можно загадывать на любую девушку?] На подружку, на кого хочешь, вот молодка, вдова осталась — загадай. Если расцвела — выйдет замуж обязательно (ГЗЯ; ПМСС 2013л).

■ Кукушку хоронили на Шёстое, Вознесенье. Выдёргивали травку, когда расцветёт, загадывали, например, беременные: что родит? Если посередке пупышек — мальчик (ЕПД; АКФ 1987з, т. 2, № 137).

■ Сажали, водичкой полили — как надо всё. И через неделю вот под Духов день ходили смотреть, как она. И если прижилась, значит, нам хорошо будет (БВИ; ПМСС 2013в).

Во время войны гадали о мужчинах, ушедших на фронт:

■ Шестой четверг после Пасхи. Есть у нас такая травка — кукушка. Вот эту травку на Шёстое обряжали. Все девки бегали. Ия ещё бегала с этой кукушкой. Это так интересно! Молодые еще девки, вот они всё бегали, га-

женихов всё загадывали) и переконают её. Посадят её в рожь и глядят: если примется эта кукушка, расцветёт, тогда замуж выйдешь за него, которого загадала. Вот была война Гражданская, так бабы замужние ходили гадать на эту кукушку. Пересадят — примется: живой будет человек, вернется мужик с фронту. Было в другую войну, тоже так-то гадали (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 25).

Куклу из цветка наряжали девочкой и по сути не хоронили, а пересаживали: ■ На Шёстое, когда были детьми, мы кукушку крестили. Такие цветы есть — кукушка. Мы их выкопаем, несём в рожь, там зароем и загадаем. Ну, например, кто раньше замуж выйдет. Или закапываем две травки: самец — на трех ножках, самка — на двух. Коло каждой пары оставляем записочку, чтобы не забыть. Я, например, сажаю Дуню и Толю. Или про себя загадываю: кто из вас в жизни расцветёт, кто завянет. А то и платьишко сошьём, на цветок наденем. Взрослые этим не занимались. На Духов день проверяли: завял или нет. А ребята подсматривали за девками, разрывали. [Это давно было?] Ну, после войны ещё было. А теперь молодежь не хочет старых праздников (КЕС; АКФ 1987, т. 6, № 192).

■ А на Шёстое (шестая неделя от Чистого четверга) ходили в рожь, искали кукушку (травка такая), наряжали её в платье и закапывали. Каждая запоминала, в каком месте. Если принималась — хорошо, не принималась — плохо. А ребята, бывало, подкараулят и выкопают (ЛЗА; АКФ 1987, т. 6, № 122).

■ Кукушку хоронили. Такую маленькую делали. Платьице шили. Рябенькая такая. Во ржи хоронили. И вот загадываешь желание, допустим, или ты замуж выйдешь, или ешшо что. И она если принялась, расцветёт, значит, исполнится желание. А если засыхает, значит, не исполняется (ВВВ; ПМСС 2013л).

■ Кукушку хоронить ходили. Это я ходила, подросточком ещё когда была, до седьмого до восьмого класса. Значит, перед Духовым днём за полторы недели четверг тоже, как-то его тоже называют, кто называет «заговинь», а мы просто — «кукушку хоронить», и всё. За полторы недели до Духова дня, тоже не в числе. И к этому времени на лугах расцветает рябинка, это такое растение маленькое с рябенькими листочками, как у кукушки листочки ря-

«У каждого своя нивочка была, и на Шёстое пошли свою нивочку смотреть. Возьмут штоф водки, гуляют, а потом подерутся. Такие фулиганюги были!»

дали на эту на кукушку. Ждали Шёстое, чтобы погадать. Обязательно. Это было очень интересно. Всем, кому надо чего узнать, все ходили на Шёстое гадать с этой кукушкой. Это хороший праздник. На Шёстое опять куролесили в среду, а Шёстое — это в четверг. Кукушку выроют, платьице ей сшиют, листочки просунут в рукавички, а самый цвет, шишку эту, оставят наверху на самом. Вот как через воротничок. Обрядят так-то кукушку, загадают на кого-нибудь (девки на

бенькие, а сама она может фиолетовой цвести, а может и белой. Тут коло кладбища её очень много. И вот мы, значит, к этому дню шили специально платьице из тряпок, шапочку или платочек или что-то, чтобы одеть её, и очень осторожно выкапывали с корнем прямо. <...> Сажали, водичкой полили — как надо всё. И через неделю вот под Духов день ходили смотреть, как она. И если прижилась, значит, нам хорошо будет. А если не прижилась... Да если хоро-

шо полить, она приживётся <...> [А кукушку, её сажали в платице?] Как одетая она, так чтоб корень попал в землю, полить хорошо (БВИ; ПМСС 2013в).

Куколку же, сделанную из тряпок, зарывали как покойницу в специально сделанном гробике:

■ Вознесенье после Пасхи через сорок дней, через шесть недель. Собираемся девки, ребята, берём закуску. А кукла у нас делана, сшита там. Таких кукол не было ж тогда, не купляли, сами шили. Куклу уверенём, такой ящичек собьём или бумажное чего-нибудь, из бумаги чего-нибудь сшиём такое, как гробик. Вознесение — это ж Иисус Христос вознесся, душа-то на небо пошла, а тело-то надо похоронять. Иисус Христос воскрес в этот день. Ну, пойдем у кусты, иде рожь. Больше ходили, где рожь. Там рожь посмотрим. И у кустах хоронят. Делаем ямочку, ребята ямочку рыют. Мы голосим по кукушке по этой, ну, как по человеку. Да. Это в старину. Мы ещё это делали, а уже дети наши не делали. Ну и тогда кладем её [куклу], цветы (тогда цветы уже есть какие), цветы обкладываем могилку, ребята крестик сделают. Ну вот тогда. А одна готовить у нас, там яшню сжарить. Тогда водки ж не было ребятам, а вот какое-нибудь ботвинье варили в старину из бураков... Вот щас поминаем (АНВ; АКФ 1984з, т. 7, № 134).

■ [А какая кукла?] Ну, просто из тряпок. Маленькая. В ящичек, закопают. [А как её наряжали: как девку, молодку или старуху?] Как деёку. Только девушки хоронили. Я как-то ни разу не ходила. Так мы ходили на гулянье. И венки завивали, и кукушку хоронили. Ни разу я сама не хоронила кукушку (ОЕП; АКФ 2006, т. 1, № 676).

■ Ну, Шёстая, это как раньше говорили, кукушку хоронили. Ну а кукушку хоронили — это делали куклу, и большую сковороду самую берут, яец приносят и набивают эту самую сковороду яйцами, жарят и идут у рожь, она уже наливаются, у рожь, у зелень. Вот в этой во ржи и хоронят эту самую куклу. А тут уже караулят ребята, тут караулят ребята, и яичню эту отберут, и куклу эту выкопают, и всё на свете. Ну вот чем-то отличался день. [А что за кукла, большая была?] Ну, куклу какую сами делают, сами делают, нет, не большую. <...> Ну вот её оденут, нарисуют там, головку делают там всё, куколку сделают нарядную, стараются похоронить, чтоб ребята не видели... (МЮЕ; ПМСС 2013в).

На основании приведенных материалов можно заключить, что к середине XX в. в Куйбышевском районе Калужской области такие элементы обряда, как «крещение кукушки» и кумление девушек, по большей части были утрачены, и ритуал был сведен к «похоронам кукушки» на Шёстое (Вознесение) и последующему посещению места «захоронения» в Духов день. При этом на означенной территории можно выделить два варианта «похорон кукушки»: пересаживание

наряженного цветка с последующим гаданием по нему и погребение куклы из лоскутков. Также под выражением *кукушку хоронить* могли подразумеваться не «похороны» обрядового символа, а сбор цветков ятрышника и хранение их дома в течение праздничного периода или совместное угощение и гуляние в поле ржи. Вероятно, на этих примерах мы наблюдаем дальнейшую трансформацию обряда, при ко-

«Ну а кукушку хоронили — это делали куклу, и большую сковороду самую берут, яец приносят и набивают эту самую сковороду яйцами, жарят и идут у рожь...»

торой сохраняется название ритуала, но часть его составляющих (действия + ритуальный предмет) утрачивается. Со временем затемнилась и аграрная направленность ритуала, значительно снизился возраст участников, а сам обряд трансформировался в игру прятанья «кукушки».

Примечания

¹ В русском фольклоре кукушка — мифологически значимая птица, с которой связываются разнообразны аграрные поверья. Она находится в мире живых только в весенний период — начала роста и цветения злаковых, а во время созревания хлебов исчезает. Раннее кукование кукушки в неположенный срок предзнамует неурожайный год: «Ну, тогда в старину тах-то говорили: когда лес вот не оделся, если какúшка закуковала — это плохо, неурожайной год, мол, будет, чё-то нядоброе. А когда вот деревя оделся на какúшку — это вот нормально» (МЕЕ; ПМСС 2014в). После Петрова дня она замолкает, потому что давится зерном или «делается ястребом» (КВЕ; ПМСС 2013л): «До Пятрова дня эта кукукает вясёлая. А после Пятрова дня уже она называется эта горькая. “Ку-ку! Ку-ку!” Уже она по-другому закукукает. <...> После Пятрова дня уже, как старые пригадывали, уже она подавится. <...> А голос отымеется, уже она будет кукукать, но уже не тах-то, как до Пятрова дня» (ДАИ; ПМСС 2014в); «Да, говорили. Мол, до Пятров день она кукукайт, а после она превращается, мол, как в хищника, мол, цыплят там ловить что, тах-то я слыхала» (МЕЕ; ПМСС 2014в).

² Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 53; Виноградова Л. Н. «Крестить кукушку» // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2 М., 1999. С. 672–674.

³ Есть свидетельства об исполнении ритуала в другие дни: «Кукушку закапывали на Миколу, весной. Это кукла

из тряпочек и травы. На лугу зароят куклу и бутылку. Кто найдет — праздник!» (УЕФ; АКФ 1986, т. 26, № 27).

⁴ Симптоматично в этой связи, что в Куйбышевском районе Калужской области кукла, изготавливаемая из березы и потопляемая в Духов день, окказионально именуется кукушкой, ср.: «Хорошо у нас было на Духов день. Делали из березы женщину, собирали дояркою. Ну, под наш костюм

старинный собирали, на плотину несли. Сначала в березки сюда ходили, вырубали, завивали себе весной весь народ. С куклой шли на плотину, там танцевали, плясали. Часов с двенадцати дня и до вечера плясали. И в озеро куклу бросали, заливали. Одежду снимали, конечно, да и бросали по частям. С моста бросали, где буковина. <...> Три березки берем, голову обкутываем, наводим лицо. Три женщины ее и несут. А называется это “кукушку заливать”. И венки бросали. Смотрели: хорошо плывут, кукла тоже хорошо плывёт, не тонет — жисть хорошая будет. А пойдёт ко дну — тогда, значит, худо» (ГАС; АКФ 1987, т. 6, № 1).

⁵ Есть сведения о том, что кумились на Петровское заговенье: «Кумились на заговини. Давно бросили кумиться-то. Раньше совьок кукушку, посадят её на берёзку, две берёзки свяжут, и на самый верх посадят кукушку. А кругом водят хоровод, кругом этих берёз с кукушкой. Песни поют. А в середине вот эти связанные две берёзки, а под этими берёзками ходят пара — девка с девкой или девка с парнем. Это и называется “кумиться”. И зовутся они кумами» (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 25).

⁶ Название ятрышника объясняют сходством окраски оперения птицы кукушки с листьями цветка: «А потому что цвет кукушка такая-то рябая, как листья, во, лист видишь, какой рябый, и кукушка» (ГЗЯ; ПМСС 2013л); «Смотрите, какие рябенькие листочки, как у кукушки» (КВЕ; ПМСС 2013л).

⁷ «...Гадания возможны только в отмеченные периоды времени, когда границы между мирами нарушаются, так как знания о будущем люди получают с “того” света через его представителей, выступающих в роли посредников. Таким временем и был троичко-купальский период, когда души предков приходили на землю, “произрастая” в зелени. Для гадания о грядущем использовалась именно троичко-купальская зелень во всех своих разновидностях» (Пашина О. А. Указ. соч. М., 1998. С. 68).

Анна Александровна Иванова

канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

«РУСАЛКИ ГУЛЯЮТ НЕДЕЛЮ ДУХОВСКУЮ...»

В составе народного календаря Куйбышевского района Калужской обл. период цветения ржи устойчиво связывается с сезонным пребыванием на земле русалок¹. В большинстве селений он охватывает временный отрезок от Духова дня² до Ивана Купалы (в ряде локальных традиций — до Петрова дня) и воспринимается как неблагоприятный, сопряженный с соблюдением разнообразных запретов в сфере обыденных и ритуальных практик: «На Кривушиной неделе нельзя ничего делать. Через забор перелезая, через ограду: обязательно скулюю будет, скривится. С Бахотки ходила одна больная, побиралась. Говорили: кривуша она» (УЕФ; АКФ 1986, т. 26, № 28); «Ну она же зовётся Русальной, эта вот неделя. Русалки... можно часто увидеть. <...> А хомуты вот звали (на горло одевают лошадам), их надо было класть другим боком. А когда он поспешил, хомут не так положил, приходит — а там сидит русалка. Он её принёс домой. <...> Неправильно он сделал хомут, неправильно он его положил: потому что обычно тая-то неделя по-другому кладут хомут. А он положил, забыл. Пришлось, зная, сесть дома» (МАП1; АКФ 2006, т. 3, № 414–415); «Венки ходили завивать [в Духов день]. Завивали, потом через неделю [в Петровы заговини] ходили развивать. <...> Надо обязательно развивать. Так говорят: а то русалки на венках будут качаться, и голова у тебя будет болеть. Как завил, так и развей» (САН; АКФ 1986з, т. 3, № 105). Особенно опасными эти дни считаются в полдень и в ночное время: «Мы, когда пашем, скородим, говорят: хомуты нельзя в полднях оставлять, а то русалки запутаются в хомутах» (БПИ; АКФ 1987, т. 6, № 65); «Кривушечья неделя до заговенья. Она [русалка] в лесу, на поле трапляется. Все кричала какая-то: «Скривлю! Сломлю!» В полдень боялись на поле в кусты ходить» (КМА; АКФ 1987, т. 5, № 187); «А ещё иногда, знаешь, святуха может удушить. Тоже ночью будешь ходить вокруг воды какой-нибудь, она и позовёт: «Тяну, тяну, кума, иди ко мне на реля». Нельзя ходить, а то удушит» (ТИА; АКФ 1985з, т. 8, № 77–78); «Дедушка у нас один. Он служил службу в гусарах. И вот он один раз поздно возвращался. И вдруг сзади слышит свист, хохот, гремит всё, стучит. И на него лесовиха, баба вот, верхом взлезла и била, русалка эта. Не мог он с ней справиться. В полночь было.

Он закричал собаке. И даже собака не справилась, рвёт эту бабу, а стащить не может. Он убёт, но скоро умер. И года не прожил» (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 23).

Неделя, следующая за Духовым днем, жителями Куйбышевского района обозначается посредством хрономов *Русальная/Русаличья/Русальничья, Кривая/Кривушечья/Кривушина, Духовская*. Соответственно женский мифологический персонаж, активизирующийся в эти дни, имеет несколько именований — *русалка, русальница, кривуша, святуха, конанулька, лесовиха*. Из приведенного списка в рассматриваемой этнокультурной традиции доминантным является первое. Этой же лексемой регулярно обозначается еще один женский мифологический персонаж, активно действующий в те же календарные сроки и на том же пространстве — колдунья, заламывающая в поле рожь с целью отбирания урожая или наведения порчи, ср.: «Кривуши — колдуньи были особенные, русалки. <...> Заломы колдуньи делали. Если кочан вывернут, его руками брать нельзя, а рассекать кнутом. Это кривуши. Их никто не видел» (БПМ; АКФ 1987з, т. 2, № 168); «Колдуньи ходили, на берёзках качались. Назывались русалки. Пойдут в рожь — рожь завязана куклой. Её тогда нельзя жать: зло там. Обойдут кругом и дальше пойдут» (МАП2; АКФ 1987, т. 6, № 35); «Бабы колдуньи были, русалки. Хлеб она завьёт — залом получается. Тогда это не выжинают, батюшку зовут: он молитву читает, тогда это сжигают» (ММА; АКФ 1984з, т. 5, № 18).

Происхождение русалок может связываться с «потайными» — проклятыми или утаенными от Бога и не принявшими крещение — людьми³: «А ещё в велик русалочий день — Ивана Купала — можно русалок видеть. Это

гадаться по характерным звукам — шуму, хохоту, необычному пению, невразумительной речи (см. текст № 11): «Оне [русалки] не показываются. И не покажутся. Слышишь — шумят. Лезут по траве — шум!» (ВАМ; АКФ 2006, т. 1, № 386); «Пошли мы в лес. Тогда у нас это липы драли, плели лапти, лыки. Пошли мы в лес. Баб нас штук пять пошло. Вот всё в лесу: «А-а-а!» Песни поют. А я над одной старушкой и говорю: «Тёт, ну кто это там песни поёт — ни цыгане, ни русские. Не понять ничего». А она на меня: «Молчи. Сёдня ихний день»» (ХМС; АКФ 1985з, т. 4, № 5); «Говорят, когда-то бывает русалочий день. Они выходят тогда, коло речек прыгают, резвятся. Голоса их услышать можно, а так никто не видел» (ССЕ; АКФ 1986з, т. 8, № 38).

В поверьях и рассказах русалки обычно предстают похожими на людей (исключение — см. текст № 5): «Такие же люди, как и мы, только лесные. Вот видишь же: работают так же, как и мы» (ВЕЕ; АКФ 1986з, т. 1, № 57). Внешний облик описывается противоречиво: «...во ржи живут русалки. Всё скажут, с косами. Всё такие. Оны страшные» (ФАП; АКФ 2006, т. 1, № 237); «По дороге в Мокрое стоял у дороги дуб. И вот как идёшь, на сучьях русалки качаются красивые...» (ЛЗА; АКФ 1987, т. 6, № 120). Варьируется и возрастная характеристика: русалка может предстать девочкой (тексты № 1, 7), девушкой (№ 2, 3, 9), зрелой женщиной (№ 6, 12–15). К универсальным, повсеместно фиксируемым характеристикам русалки относятся длинные волосы и немота. Излюбленные занятия русалок — качание на ветках деревьев («Слыхала от людей, что на Кривой неделе на макушке берёзки они резвятся. Вот когда берёзки гнутые, то говорят, что русалки их погнули: на них качались» — РМФ; АКФ 1986з, т. 3, № 256), скакание («Я видела раз русалок. Пасли коров к вечеру. Это я ещё была девушкой. И вот уже, солнце уже, не вечерее, но солнце уже понижело с обеда к вечеру уже. Вот там, в лесу, прыгают такие лохматые, волоса длинные, прыгают и на четвереньках и ковыляются.

В поверьях и рассказах русалки обычно предстают похожими на людей: «Такие же люди, как и мы, только лесные».

тоже потайные люди качаются на деревьях или на качелях в красных рукавах» (БАП; АКФ 1985з, т. 3, № 275); «Рассказывали тут одни, как видели русалку в хомутах. <...> Говорят, что это потайные дети, которых нечистая уносит. Они и ходят. Перекрестивать надо детей» (УЕФ; АКФ 1986, т. 26, № 29). Как и потайные, русалки редко показываются людям. Об их присутствии или приближении человек может до-

А я одна скот пасла. Я так поглядела, посмотрела на них, что они там ковыляются, да отсюдова угонять стала скот: забоялась. Много их тама. Вот ковыляют, падают, кричат, шумят. [А как они выглядят?] А согнутые. Я ж близко не была. Одетые. Это как раз под Ивана Купалу» — АКФ 1983з, т. 10, № 19), расчесывание волос на берегу реки (№ 9), прядение (№ 1–5). Им также приписывается способность предвидеть бу-

дущее (№ 6, 16), за оказанную услугу наделять человека богатством или магическими способностями (№ 12–14). К вредоносным действиям русалок относится заманивание людей в лесную чащу или топкое место (№ 10), похищение детей, оставленных без креста или благословения, щекотание, приводящее к летальному исходу («Говорят, что русалки живут во дворах и сосняках, ловят и щекочут людей до смерти» — ЗАД; АКФ 1987, т. 26, № 84).

Полевые материалы по народному календарю и мифологии, собранные в Куйбышевском районе Калужской обл., входящем в зону брянско-калужско-смоленского пограничья, отличающегося архаическим типом традиционной культуры, дают основание полагать, что разветвленная система поверий и нарративов о русалках сформировалась под влиянием ряда факторов. Среди них не последнее место занимают два: особая значимость для годового календарного цикла троицко-купальского периода⁴ и существование мифологических персонажей со сходными характеристиками и функциями. Благодаря им сформировалось устойчивое сверхтекстовое единство, в орбиту которого помимо русалок, занявших в нем ключевую позицию, оказались втянуты сюжеты и мотивы, в других региональных традициях закрепленные за колдуньями, лешачихами и «потайными» людьми.

1. Как раз после Духова дня до заговин. Это как раз и есть Русаличья неделя. Вот случай у нас был. Тогда вот все ходили, скородили, хомуты скидывали и не покрестили. Так вот идут домой. А тут видят — в хомуте девочка запуталась. Такая молоденькая девочка. Они её отвязали и с собой взяли. Они её взяли и домой принесли. Она как девочка, только вот волос у неё длинный. А так разговаривает, всё понимает. Она у них заместо внучки была, жила с ними. На полу сидела, на веретене пряла прямо клубки. Всё помогала она им: и воду носила, и готовила, была такая хорошая, послушная. Целый год прожила с ними. А потом опять пришел этот Русаличий четверг на Русаличьею неделе после Духова дня. Вот она сидит перед окном. Уже полдни, двенадцать часов. И вдруг вскочила, смеётся, пляшет, в ладоши хлопает: «Вот наши идут!» Так-то и закричала на всю хату. Слышали: «Вот наши идут!» Хлысть по лицу — и в окно. Только её и видели. Ушла. И никто её не видал. Вот это тебе про русалку (ГЕЕ; АКФ 1987, т. 8, № 22).

2. Вот ещё matka моя рассказывала. Пахал мужик. Пахал, потом сел пообедать, подходит к бороне, а на бороне девка сидит. Подкрался мужик и поймал девку. Мужичина деревенский поймал, привел в хату: «Живи у меня». Привел эту русалку. Она в поле жала и пряла. Только клубочек пряжи у ней был: ну, с куриное яичко. На

лубки стали мотать. Жена перемотала, а эта русалка всё мотает и мотает. Стали снова. Она, хозяйка, и говорит: «Снуй и мою пряжу». — «Да что же я насну? У тебя же клубочек с куриное яичко. Два клубочка твоих всего». — «Снуй, снуй, только назад не оглядывайся». Та стала снова: шесть стен насновала. Это будет шестьдесят аршин! «Ну, — думает, — дай гляну!» Оглянулась, и у ней тут всё полотно и сгорело! Прямо без огня сгорело! Потом эта русалка и корову ходила им доить, и русские блины пекла. Потом пошла однажды корову доить. Идут девки молодые мимо и кричат: «Пойдем с нами колыхаться!» Она сейчас же и исчезла. «...» В Кривую неделю в лес раньше не ходили: боялись (БЕЕ; АКФ 1986з, т. 1, № 57).

3. Ещё я тебе притчу расскажу. У ихней деревне [кивает на мужа] дворня ихняя поехали на этой на Духовской неделе боронить. А на обед лошадей отпрягали, бороньё оставляли в поле. Вот после обеда

«Конанульки были, невидимки какие-то. Один раз в хомутах уловили. В хомутах тепло, она колыхалась. И на птицу, и на человека похожа. Верещала, как уловили».

подходят к боронам, не видят лошадей. Глядь — сидит девка в боронах. Они ей и говорят: «Посиди, посиди». А сами пошли боронить. А поборонили, опять к ней подходят: «Пойдёшь с нами? Пойдём к нам». Она и пришла к ним. Жила у них, воду носила, доила, пряла. Только её пряжа не такая, как наша, как у других. Люди сказывали, и я сказку говорю. А потом пришла их неделя, ну, Духовская, пошла она на колодец. Как захлопала в ладоши: «Наши идут! Наши идут!» И исчезла. А год прожила у них. [А чем её пряжа отличалась?] Говорят: тоненькая была (НАП; АКФ 1986з, т. 3, № 21).

4. Это мне мама ещё говорила. Я маленькая была. Жил у нас тут дед. Его Тимофеем звали. И вот он у нас в речке поймал русалку. Привёл он её ко двору, посадил на печку и заставил прясть. Она пряла, пряла. А потом он как-то пошёл по соль в погреб, она прыг в окошко и убежала. А когда пряла, то всё, бывало, плакала и просила, чтоб её дед отпустил в речку. Он не пускал, она сама и убежала. А пряжи она ему много напярла (ТИА; АКФ 1985з, т. 8, № 76).

5. Конанульки были, невидимки какие-то. Один раз в хомутах уловили. В хомутах тепло, она колыхалась. И на птицу, и на человека похожа. Верещала, как уловили. А одна конанулька пряла с бабами. Глянут — а она прядь, прядь. Клубки выдали. Она сказала: «Снуйте пряжу, а назад не глядите». А как снувать и не глядеть? А если на дороге уловять конанульки, то мясо колупнуть и смолой залепят. И на Семицкой неделе они были. А теперь даже не верят (МУИ; АКФ 1987з, т. 2, № 87).

6. А бабушка рассказывала. Какой-то ихний чи дед, чи прадед привёл из леса русалочку. Тогда в лесу корчевали. Старик пошёл свой участок глядеть, а в бороне лежит женщина: волосы распущены. И привёл

домой. Она у них год была. Ела, не разговаривала. На Ивана Купалу сели они обедать, а детишек много. Сели, стали кушать. А она кричит: «Вон наши идут!» И не видели боле. Три раза узвела плакать. И у них было три несчастья (СМП; АКФ 1987, т. 5, № 171).

7. Рассказывали тут одни, как видели русалку в хомутах. Они отпрягли лошадей на обед, а хомуты не перекрестили. Пришли запрягать — она сидит маленькая такая с чёрными волосами. Ну они поехали. Едут к ложине, а она подхватила и побежала, кричит: «Наши едут! Наши едут!» Так траплась [случалось] всякое (УЕФ; АКФ 1986, т. 26, № 29).

8. Пошёл один мужчина в лес и увидел — на дереве сидит русалка. Он её поймал и отнёс домой. Там он её посадил в угол на скамейку, надел на шею ей крест. Когда этот мужчина выпивши пришёл домой, заругался со своей женой, и он по ней ударил хлебом. И краяха хлеба попала не по шее,

а по самой русалке. Русалка над ней засмеялась. Тогда он снял с русалки крест, и потом он её выпустил из своего дома (КТ; АКФ 1977, т. 19, № 175).

9. Это траплась. Лесовой. Не лесовой, а русалки. В детстве я жила в Петроселье. Пошла я в Селилово к своим родным. А это было на заговенье: знаешь, ходят венки развивать. Ну вот. А со мной девочки, мои одногодки, пошли. Я и говорю: «Пойдёмте покупаемся». А нам по подгорью надо было идти. Стёжечка по подгорью идёт. А там стоит вязик. Ну, молодой такой вяз. Вот мы идём по стежечке, а справа — вязик. А под ним сидят две, под вязом-то, и чешутся, расчёсываются. Потом на нас засмеялись. И большие девки были. Мы скорей на горку, на широкую дорогу. Побоялись идтить: там русалки ходят. И не только нам виделось. Правда или не правда? Я самоочевидец. Вот эта притча... И нарядно так одетые, красивые две девки. И вот сидят, косы чешут (НАП; АКФ 1986з, т. 3, № 18).

10. Про водяного у нас не было, а русалки заманят, защекотят. [А какие они — красивые, страшные?] Что она как-то покажется. И покажется так интересно, что человека станет преследовать. Он увлекся, подумал, что там купается девушка или женщина. А кончается тем, что куда-то в водоросли она заманит и там или утопит, или выскочат её подруги и начнут щекотать. И будут щекотать, пока от хохота умрёт человек (АПА; АКФ 2006, т. 1, № 80).

11. Ещё помню. Мы собрались на лыжи, а бабушка не пускала: «Вы не ходите в Русаличью неделю». А мы пошли. Приходим, начали мы лыжи драть, слышим — хлысь! свись! К нам приближается. Как свистнет на весь лес! Шумел ветер, берёзы все гнулись! Мы видим — какие-то руки кусты разгребали большие. Мы по-

бегли, на клену посидели, клеверу нарвали и прибежали домой. А бабушка: «Вы мене не послушались! Это лесовой перегонял своих усах на Ивана Купалу» (СМП; АКФ 1987, т. 5, № 172).

12. Надо мной это было. Мы ходили в ягоды. Вот ходим с одною женщиною. Ягод мы набрали. Поднимаемся — и люлька, а около люльки женщина вся в белом. А надо было накрыть и спросить: «Нам счастье?» А вона молитву знала. Прочла, мы с лесу. И не ходили больше. И спросили у старых. И никто, кроме нас, не видел. А девочку постарше меня. «А знаешь, — говорить, — это русалка была» (ЕММ; АКФ 1987, т. 24, № 180).

13. А вот тётка моя рассказывала. Шла она с поля, и около дороги на камне лесовая сидела, волосы расчёсывала. Волосы долги. А рядом ребёночек. «Покрой, — говорит, — моего ребёночка». Она сняла с головы платок и покрыла. Та и говорит: «Что тебе надо?» Хоть платок они просят, надо дать. Тётка дала. «Счастье, значит, хочешь? Или денег хочешь? Или лечить научу? Выбирай, но не всё сразу, что-нибудь одно». Она выбрала богатство. И, правда, богато жила. Это часто видят. [А любой может лесовую увидеть?] Нет. Только тот, кто достоин. Это всё на Кривую неделю ходят русалки. Это после Духова дня через неделю (БЕЕ; АКФ 1986з, т. 1, № 56).

14. Мне было виденье на Троицу. Дохожу до дубов. Иду. Подхожу к берёзке и завиваю. Стала выходить — передо мной девочка танцует. Ногой так! И нету! Сразу темно, лес! Усё ельник: куда ни сунусь, ельник! Стала и стою. Теперь красивая женщина в чёрном раз и пошла! И всё исчезло. Страшно. Кого крикнуть? Язык не ворочается. Опять девочка, женщина. «Стой! Больше по этой дороге не ходи. Двадцать лет никому не рассказывай. Не смогла своё счастье поймать: девочку не накрыла». Так мне и счастья нет. И не могу по этой дороге ходить. Не могу идти: как кто перекрывает. Там и дети, и поросята появлялись. А отца

водила лесовиха: и рука у него болела (ПАВ; АКФ 1987, т. 5, № 42).

15. Русалки раньше были точно. Вот расскажу, что случилось с маткиной сестрой, когда она девкой была. Поля были вычищены, чтобы там скородить. Сестра маткина идёт по полю скородить, двух лошадей ведёт. Тогда были свои лошади красивые, холёные. Выходит тут из лесу женщина во всём белом. Говорит: «Постой, милая девица!» Подошла, обошла, погладила коней, сказала ей какие-то три слова, но приказала никому их не говорить: а то умрётся сразу. Она пришла домой, матери говорит: «Ко мне приходила лесовая. Сказала: хорошие конёчки, хорошие». [А куда потом делась эта лесовая?] Она ушла к лесу и заголосила и пропала. И эта женщина даже матери родной не сказала эти три слова. И долго жила до старости (ТМА; АКФ 1986з, т. 8, № 53).

16. Русалку в лесу можно встретить. А некоторые говорят, что и дома, во дворе видели. Если русалку встретишь, надо ей платок или шапку отдать и спросить: «К худу ты или к добру?» Если к худу, то она так скажет: «Ху...» Как выдохнет. А если к добру, то ничего не скажет. Русалку можно встретить в любой день, а не только на Ивана Купалу (ТАА; АКФ 1979, т. 6, № 90).

Примечания

¹ «Один раз дед один русалку поймал. Она у него дня два пожила, а потом пошла к колодцу и как закричит: «Наши идут! Наши идут!» И исчезла: вся паром изошла» (РЕИ; АКФ 1986з, т. 20, № 81). Подробнее о сезонности пребывания русалок на земле см.: Агапкина Т. А. Русальная неделя // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого Т. 4. М., 2009. С. 501–503; Виноградова Л. Н. Русалка // Славянские древности... Т. 4. М., 2009. С. 495–501; Виноградова Л. Н. Цветочное имя русалки: славянские поверья о цветении

растений // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 231–259.

² В Куйбышевском р-не Калужской обл. Духов день отмечается в седьмое воскресенье после Пасхи, а Троица — на другой день после него, в понедельник (см. об этом: Минёнок Е. В. Обряд Духова дня в с. Троицком Калужской области // Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 273–285).

³ «Потайные ведь есть люди. Такие же, как мы, только плохие. И не увидишь их. Ты рождаешься, и вместе с тобой твоя потайная. В ней всё, что есть в тебе, есть плохого. Так говорят. А с виду такая же, как ты. Но увидеть их редко приходится: нужна особая минута. А если человек сошел с ума, значит, попал в круг потайных. Тогда он сам себе не волен, они им командуют. А что ты схоронила, людям не дала — это твоей потайной идёт. А хуже этого нет. Тогда никому пользы не будет, а тебе меньше всех. Поэтому надо не прятать, а с открытой душой всё отдавать» (БАП; АКФ 1985з, т. 3, № 275); «Пошёл мужчина с исповедью к попу. А ён: «Ну, кайся. Сколько у тебя? Ти грешен? Грешен ты?» — «Грешен, батюшка». — «Сколько у тебя сыновей?» У него было двенадцать сыновей. А ён говорит: «А шесть». Приходить к двору — только шесть и сидеть. А шесть иде-то делись. Видишь — потаил он их. Вот эти неведомые иде-то и поделись. Их никто не видит. (...) Он их утаил, не указал их, они за то и неведомые» (ЛПВ; АКФ 1979, т. 5, № 248). Подробнее о «потайных» и их связи с русалкой см.: Белова О. В. Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. М., 2013. С. 204–219.

⁴ Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.

Анна Александровна Иванова

канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

Татьяна Витальевна Соболева

независимый исследователь (Москва)

«НА ИВАНА КУПАЛУ КОЛДУНЫИ ХОДЯТ ЗАЛАМЫВАТЬ ХЛЕБА...»

Праздник Ивана Купалы — один из важнейших в народном календаре Куйбышевского р-на Калужской обл. — хронологически, семантически и функционально симметричен и изоморфен Рождеству¹. Подтверждением этого служат ритуальные практики, эстафетно перетекающие из купальского периода в зимние Святки, и многочисленные поверья о том, что

Иван Купала определяет характер годового цикла жизни человека и социума: «На Ивана Купалу ломают веники и хранят их целый год. Под Рождество гадают так: приходят спать в новое место. Когда ложатся, обкладываются этими вениками и приговаривают: «Суженый-ряженный, выведи меня из саду» (ЛАТ; АКФ 1977, т. 10, № 162); «Сами купались с утра, чтобы здоровыми весь год быть»

(ГАБ; АКФ 1979, т. 3, № 65); «Ходили в муравейник, искали муравьиное масло. Считалось: кто масло найдёт, тот весь год счастливым будет» (ГАБ; АКФ 1979, т. 3, № 65); «Если в тот день порежешь палец, то он не заживёт целый год» (МИ; АКФ 1977, т. 9, № 56); «...ходили в лес вязать веники: считалось, что тот, кто попарится им, весь год будет здоровым и сильным. Веник, сделанный на Ивана Купалу, клали в гроб покойника» (СЕВ; АКФ 1979, т. 1, № 53).

На обследованной территории Иван Купала именуется колдовским, заколдованным, великим русалочьим днём, поскольку, по народным представлениям, на него приходится пик активизации демонических существ — русалок² и колдуний, а природные объекты (главным образом вода и растения) в полночное

время проявляют или обретают необыкновенные, чудодейственные свойства: «На Ивана Купалу папоротник цветёт голубым или красным. Одна женщина ночью в двенадцать часов пошла посмотреть. Она взяла, разрешила себе ногу: проверить, есть ли сила в цветке. И приложила к ноге. Когда рана зажила, она стала колдунья» (ГН; АКФ 1977, т. 10, № 18); «Он [цветок папоротника] в три года раз цветёт вроде бы: будет как прозрачный человек, судьбу предсказывать и от болезней, от недугов, мол, излечать» (ДАА; АКФ 1985з, т. 1, № 59); «Цветёт в двенадцать часов, цветёт только один час. Кто сумеет этот цвет сорвать, не побоится, тот будет знать всё... Да кто сумеет? Тогда туды всё подыметесь, в лесу не выйдёшь — ляжешь мёртвым. Видно ж, и молитвы не помогают» (ВТА; АКФ 1986з, т. 15, № 120); «...папоротник расцветает у двенадцать часов. Иди у лес к двенадцати часам. Он будет распускаться. И если увидишь (так говорили), то ты счастливый человек» (ОЕП; АКФ 2006, т. 1, № 650); «Отец мой рассказывал. Ходили они, как взрослые стали. Пошли двое. Не побоялись в двенадцать часов ночи. Говорили: в полночь папоротник цветёт, и собираются колдуны. Они пошли посмотреть не папоротников, а колдунов, не столько цветов, сколько колдунов. Никаких колдунов не оказалось. А папоротник цветёт: весь в серединке белыми и синенькими цветками. Пошли назавтра посмотреть ещё — никакого цвета» (АМП; АКФ 1983з, т. 3, № 55); «Ходят, ищут муравьиное масло клубками. Надо брать его только до солнца, потом не заметишь. Для растиры от ревматизма хорошо» (ЛЗА; АКФ 1987, т. 6, № 120); «Ещё ночью или утром рано на Ивана Купалу ходили искать муравьиное масло. Оно в муравейниках кусками лежит, прям как сливочное. Ольга Денисенкова из Дубровок раз увидела. Случайно. Она даже не думала искать. Один момент такой пришёлся, что ей оно досталось. Ей бы надо было сразу взять хоть в подол, а она домой побегла за миской. Вернулась — и нет ничего. Это лекарство от всех болезней. Его пьют и обтираются им. Вот утром она увидела на рассвете» (ДАО; АКФ 1986з, т. 11, № 10); «И ещё папоротник цветёт, если, конечно, он цветёт: вот там зарыт клад» (ГАА; АКФ 1987, т. 31, № 86); «На Ивана Купалу искали цветок папоротника. Нашедшему его открывались все клады: клад сам шёл в руки или вслед человеку» (ВАД; АКФ 1979, т. 1, № 51); «В старину в этот день катались по росе» (СЕВ; АКФ 1979, т. 1, № 53).

С Иваном Купалой устойчиво связывается и поверье о том, что солнце на восходе «купаётся» (на Пасху — «играет»): «...подымается немножко и опять опустится. Три раза: подымется и опустится, подымется и опустится. Вот это солнце купается» (РАН; АКФ 2006, т. 3,

№ 230); «И сейчас оно купается, дочь. Надо выходить, ещё пока солнце не всходит. И вот смотри на солнце, стой и смотри. Оно только как встанет, потом три раза вот так всколыхнётся. Вот это называется — купается солнце» (ППЯ; АКФ 1977, т. 12, № 292); «Как роса, всё светится в ней. Красиво. Очень красиво! Я раз как-то: дай пойду посмотрю. Вот оно сперва выйдет, опускается, и брызги от ей летят разноцветные. На Ивана Купалу солнце купается» (ОЕП; АКФ 2006, т. 1, № 681).

Приведенные поверья и ритуальные практики широко распространены у восточных славян. Своего рода «визитной карточкой» купальской обрядности Куйбышевского района можно

«Ещё ночью или утром рано на Ивана Купалу ходили искать муравьиное масло. Оно в муравейниках кусками лежит, прям как сливочное».

считать комплекс верований и обрядов, связанных с ведьмой (см. прилагаемую далее подборку быличек). В ночь на Ивана Купалу, обернувшись зверем или птицей, ведьмы собираются на шабаш к папоротнику или большому уродливому дереву, стоящему недалеко от поля со злаками, чтобы помериться силой в колдовстве (№ 1–3): «Он считается колдовским праздником. Кошки орут в эту ночь — это ведьмы, шабаш какой-то. Выясняют отношения. <...> [А не говорили, что на Ивана Купалу куда-то все слетаются?] Ну, это байка была. <...> Где-то за деревней какое-то уродливое дерево: там сосна... Уродливое. Чем-то так: вершина там десять побегов, либо типа метлы (ведьмина метла у берёз иногда встречается)» (АПА; АКФ 2006, т. 1, № 75, 77); «Это разговор был: колдуны собирались на сосну у нас, суд какой-то выносили. Какое ж это собрание у них свое? <...> Там не ветки, там сучья здоровые, разлапистые. Здоровая стоит» (ЩАВ; АКФ 2006, т. 1, № 453); «На сосёнку у нас слетались [колдуны]. Это у нас ў соседней деревне сосна. Это раньше, щас ей нету. Чёренка толстая сосна. Вот под этот праздник ксе собирались. Там такой шум! Такой крик! И ей хотели усё срезать. И счас, по-моему, она стоит. Толстая, густая. И где знают, слетаются» (ГЗА; АКФ 2006, т. 1, № 387); «Ведьмы да колдуны на Ивана Купалу все в зверей превращаются: кто в кошку (так злые ведьмы в чёрных кошек оборачивались), кто в свиней, кто ещё во что. Соберутся все вместе где-то в лесу, где потемнее да поглуше. Так всю ночь там все и колдуют» (ФММ; АКФ 1987, т. 28, № 139); «Оборачиваются чем хочишь: и кошкой, и волком, и собакою — всеми» (ЛПАФ; АКФ 1986з, т. 15, № 25).

Среди наиболее часто упоминаемых информантами вредоносных магических действий ведьмы — отбирание молока у коров (№ 4), урожайности

у полей и здоровья у людей (№ 5–8). Два последних осуществлялись посредством «заломов»: «Иван Купала есть праздник. Под этот праздник надо караулить. Кто знает эти волшебные дела, под Ивана Купалу они идут вредить, кого не любить. Делают заломы во ржи. Вот попробуй выдерни залом — и руки все погнёт. Одна у нас так выдернула и без рук осталась» (СПА; АКФ 1987з, т. 3, № 13); «После Ивана Купалы начинали жать рожь. Если находили кукол во ржи, то их сжигали. Кукла — это завиток, на корню рожь завита. Говорили, что это колдунья завила, делает вред. Если не заметишь куклу и сожжёшь, то будет несчастье» (КГИ; АКФ 1983з, т. 7, № 8); «Пойдут в рожь — рожь завязана куклой. Её тогда

нельзя жать: зло там. Обойдут кругом и дальше пойдут» (МАП2; АКФ 1987, т. 6, № 35); «Во ржи заломы заламывают: если дольку чью сожнёт, в том дворе скотина помрёт или какая другая порча будет» (АЕГ; АКФ 1977, т. 13, № 97); «Они раньше жили в посёлке Косенково. Была посеяна рожь. Ходили жать. Ушли вечером — ничего не было на нивке. Назавтра приходят — на этой полоске ямочка: как будто ведро стояло, взято и унесёно. Бог его знает, что это было, только потом долго на этом месте рожь не родилась. Еще на полосках, на ржи, заломы делали. И делали специально на женщину или на мужчину. Болеют они. Не каждый еще умеет взять: искали знахаря» (КЕС; АКФ 1987, т. 6, № 163).

Локальные номинации — *залом*, *кукла*, *венок*, *плетёночка* — отражают характер действий, производимых с колосьями (ломание, перевязывание, завязывание, верчение, кручение, завивание, плетение): «На Иванов день ходила женщина рано да рожь заломанную видела. Хотела хозяину сказать, побегла, а вернулась — ничего нет» (ЛМК; АКФ 1987, т. 24, № 18); «Раньше заломы делали. Собирали внизу колосья, перевязывали, делали фигуру: руку, голову. А я ходил с матерью жать. Взял и подшутил: сделал, скрутил. А соседи подняли чепуху: нельзя есть этот хлеб, он сколдован. Я шутил, а некоторые колдовали, портили. Пересеивали» (МПН; АКФ 1986, т. 25, № 15); «Колдуны, если ненавидели кого, завязывали куклы во ржи. Это к несчастью» (ГАА; АКФ 1987, т. 31, № 80); «Приходишь, а там кукла свертена стоит» (ДАО; АКФ 1986з, т. 11, № 9); «Хлеб она завёт — залом получается» (ММА; АКФ 1984з, т. 5, № 18); «Колдуны раньше завивали нивки, делали заломы. Считалось, что поле, на котором сделан залом, не будет урожайным» (СЕВ; АКФ 1979, т. 1, № 67); «Там вянок какой-то свили: это

чтоб ти там рожь была плохая» (САВ; АКФ 1986з, т. 13, № 5). Считалось, что обезвредить залом могли только знахари и священники: «Мать Гришиновых колдунья была. Сделала залом в капуте, а в заломе волоса её. Ну а люди дознались: видят, что не такой. Привезли батюшку из Бутчино, он отслужил. Пришёл к этой старухе, а она мёртвая: молебен ведь проклятый был. На ржи залом — завязано узлом. Серпом до-тронешься — заболеешь» (БАП; АКФ 1985з, т. 3, № 262).

Во избежание подобного несчастья необходимо вовремя выследить и нейтрализовать (№ 9–12) ведьму. Опознать ее можно посредством колеса, хомута, помела, осины, петуха: «Пришёл Иван-день. И надевают колесо это деревянное и кóтуют по деревне. Кто выйдет и скажет: “Что ж вы делаете? Зачем катаете?” Значит, это колдунья. И вот наши ребята покатили — и она вышла: “Зачем издеваетесь? Колесо разбито”. Вот тогда узнали, что...» (ОЕП; АКФ 2006, т. 1, № 686); «Вот бывало, колдуний искать. Кто колдунью найдёт? Вот сейчас, бывало, колесо возьмут, покатают. К чьему дому колесо подкóтуют, там колдунья» (ДАА; АКФ 1985з, т. 1, № 59); «А колдунью только через боронный хомут увидишь. А так не увидишь» (ШВВ; АКФ 2006, т. 3, № 59); «Под Ивана Купалу собирались раньше народ и ходил по деревне. Молодежь большинство: девки, парни. Сядут на помело и едут, шумят, гремят. Так из конца в конец ходят, колдуний пугают. И обязательно эти женщины, колдуньи, волшебницы, не спят. Одна у нас тут недалеко жила. Даже на крыльцо выскочила, не выдержала: “Чего вы тут ходите? Чего спать мешаете? Идите домой!” Прошли, идут обратно — собака бежит. [Это она и была?] А кто ж?» (СПА; АКФ 1987з, т. 3, № 15); «А знаешь, что говорили? Хотите узнать колдунью? Тогда за один день до Ивана Купалы сходите в лес, выдерните осину с корнем. А под Купалу надо садиться на эту осину верхом, и взять её за макушку, и по деревне. Она сама выйдет, сама скажет: “Ты ж неправильно!”» (ВТА; АКФ 1986з, т. 15, № 119); «Под Ивана Купалу с нарочиной сидим всю ночь: у кого петух крикнет первым, колдунья там-то. Значит, знает, когда кричать, будить колдунью» (АЕН; АКФ 1987з, т. 3, № 76).

К защитным мерам от ведьм помимо молитв и заговоров можно отнести ритуальные бесчинства молодежи, приуроченные к купальской ночи: «Бабы-колдуны ночью ходили рожь заламывать. Кто этот залом сожнёт, того самого ломать будет. Молодежь, особенно ребята-подростки, всю ночь бродили, шумели, закрывали снаружи, заваливали двери, чтоб никто не мог выйти» (САГ; АКФ 1977, т. 6, № 11).

1. Ой, я раз иду на Купалу по улице-то мимо дома вон. Там это было. И слышу, как один мужик говорит матке своей: «Петровна, все люди сегодня спать будут, а нам же с тобой ещё сквозь трубу лететь и на ракетке сидеть» (САВ; АКФ 1986з, т. 13, № 1).

2. Это когда умерла эта Устюжка. Ну, мы с нею были дружны, с Надею, с невесткою. На работу мы, бывало, вместе с ней ходили. На работу она, как, бывало, идёт, заходит: «Ну, пойдём». А я говорю: «Надь, ну признайся ты. Вот тебе, — говорю я, — передала свекра твою?» А она говорит: «Ага. Передала. Вот, — говорит, — скоро будем слетаться. Караулъ. На метле буду ехать в ступе». Я говорю: «А как?». — «А в трубу, — говорит, — вылетаем». Может, шутит

«Она выходит к хлебам, сымает с себя эту рубашку, остается в неглиже, бах — и хлопает! Ударяет плашмя по ржаным колосьям и что-то бормочет».

она или кто её знает. Ну она только ей передала. Она б не умерла... [А в какое время они слетались?] Ночью, чтобы до свету. И голые. Помню, вот наши рассказывали. Забыла, как эта Жучиха бегала раздевши под ето, под Ивана Купалы. А тут коров гонять. А она не успела водеться. Вот какое слово говорить — забыла ей. Тогда она, говорят, никак не денется: голая крутится на крыльце, крутится на крыльце, говорят, голая. Во, говорят, узнали, что она колдунья. Ну вот забыла ето слово (КДС; АКФ 1986з, т. 4, № 47–48).

3. Так они слетаются на Иван-день. Да на сосну. И хто кого передолеетъ. Да. Как вот куры станут драться, а пятах коло их ходит. Так и головарь у их. То же самое. А одна сестрёнка знала, и другая знала: но одна послабже, а другая покруче как бы, как говорят, знала. Ну и что? И схватились: драться это, брехаться. А людюшку сколько! По две бригады было, по 60 человек было! А оны грызутся, но не уступают: вот кто из вас старший? Вот ты, может, больше знаешь. А эта помладше, эта знает, но помене, а уступить не хочет, уперед тебе замолчать. Ты по старшинству больше знаешь, а эта не уступает тебе. «Не уступю!» И грызутся. «Да перестань же хоть ты, а, Ксюш. Перестаньте». И все люди: «Что ж вы на наряд пришли и такую брехню учинили, что вас никто не может переменить». Покамest вот сказала: «Хоть на сук, но я выше тебе». Как воды в рот набрали. И тая замолчала, сразу сдалась. Раз ты ниже, а ты выше. Всё, ты призналась, при всём миру-народу (РИ; АКФ 2006, т. 3, № 317).

4. Была, к примеру, такая байка, что соседка как-то живёт избыточно благополучно по её работе, по её внешним... Ну вот у меня рожь выше меня ростом. Хлеба у меня должно быть много. А то у неё и рожь не выше ростом и всё остальное. Но живет она лучше других. И кум стал подсматривать за кумой. «...» В ночь под Ивана Купала кума выходит в ночной рубашке. А ночная крестьянская рубашка — это широкий мешок из холстины и до пяток. Он точно так

же в одном нижнем выходит за ней. Она выходит к хлебам, сымает с себя эту рубашку, остается в неглиже, бах — и хлопает! Ударяет плашмя по ржаным колосьям и что-то бормочет. Ему не слышно: близко ж спугнёшь. Скидает с себя подштанишки и тоже так же начинает хлопать по ржи. Только он не знает заклинание и говорит: «Что куме, то и мне. Что куме, то и мне». Приходит домой, дверь открыл, а на него сразу лавина молока хлынула. Комната полна молока налита! Кума была ведьма, отымала молоко у соседских коров. А раз он читал заклинание «что куме, то и мне», то у кумы там столько молока (целая хата!), не в посуде, а просто в хате налито. Ну и ему, раз «что куме, то и мне». Вот и теперь хо-

чешь стой, хочешь падай. Как байка (АПА; АКФ 2006, т. 1, № 75–76).

5. Я сама не видала, но, как говорили, вот Ивана Купала — заколдованный этот день. И колдуньи, они ходили в рожь, заломали эти... Были нивки, загончики, как мы считали. Вот эти колдуньи... Ну это ж они тайком всё делали, ходили по загонам. И вот, примерно, мой загон. Я на тебя за что-то позлилась, завивает там такую вот вязку, рожь заломом звали, и там она откуда этих, не знаю, женские волосы вплетывают в этот залом (это на Ивана Купалу всё делалось). Если только пойдёт кто жать рожь (снопочками жали)... Если кто обнаружит его, этот залом, тогда идут в церковь, берут священника, священника приводят, ну, на лошадке, священник там заятие даёт, служит, залом этот сорывает священник и даёт тому человеку. И в трубу его сажают, этот залом. И чтобы этот залом в трубе там чезнет, сохнет. Это, примерно, наказание этой колдуньи: так колдунья уже начинает болеть. А если незападно сожнёт женщина этот залом... Ну вот жнем, ну не знаем, это бывает на краю, а то в середине где, то эта женщина, сжамши этот залом, она уже начинает болеть. Она сохнет, сохнет, сохнет, эта женщина, сохнет, и умирали (БАД; АКФ 1984з, т. 5, № 44).

6. Вот заломы во ржи они делают. У нас тут возле Бетлицы большое поле было. И вот перед войной как-то, не знаю, в какой год, на этом поле столько было заломов, сколько дворов на деревне. И на финскую в каждом доме кто-то погиб. Которы бабки отчитывали, смело возле заломов ходили: слово знали. А то, бывало. Не знаешь: сожнёшь, так руки отымаются (АЕН; АКФ 1987з, т. 3, № 76).

7. А раньше и заломы были. Свекра была у моей матки. Поехали на поле, глядь — залом! Свекор стал залом жечь, ему в спину-то и взяло. Помер. А всё на спину жалился. До самой смерти она у его болела. А схватило его, когда он этот залом сжигать. Это моя мама рассказывала. Это правда (БЕЕ; АКФ 1986з, т. 1, № 50).

8. А делается это всё на Ивана Купалу, на 7 июля. И про себя вот расскажу. Была я девка. Начали жать. Вдруг смотрю — на ржи плетёночка закручена. Только я хотела её обжать, как меня прямо вихрем на серп кинуло. Палец, знаешь, как обрезала! Сколько крови! Вот это со мной лично было! Лично! (ВВЕ; АКФ 1986з, т. 1, № 51).

9. Жили, еще рассказывают, три сына. И свекровь еще жива была. Выгоняла по утрам коров на росу. И был праздник Ивана Купалы. Догадывались сыновья, что мать много знает лишнего. Им не нравилось это. Захотели проверить. Один сын зарядил ружье картечью, стал следить. И вот идёт она: волосы распущены, с иконой и давай что-то там делать. Он выстрелил и в руку ей. Утром коров прогоняют, она лежит, не встаёт. Невестка кричит: «Мама, мама!» А сын их: «Ну что? Наверно, доходилася». Она и заломы делала, эта бабка. Мама говорила: «Мы живём не при Богу, а при черту» (КЕС; АКФ 1987, т. 6, № 164).

10. Заломы делали во ржи. Про той-то хочу сказать. Заламливали во ржи, а один ехал верховьем на коне и с ружьем. А она, говорит, простоволосая и в рубахе (рубахи-то длинные, не щас же). Она во ржи. А он говорит: «Я стреляю». А она вышла и говорит: «Егорушка, миленький, прости, не стреляй, оставь живую». Он бы мог застрелить и всё. «Я у вас ничёго не трону». Видишь как? А то хоть лоб разбей. Колдуны, конечное дело. Оны и щас. Оны не выдыхаются, передают-ся (РИ; АКФ 2006, т. 3, № 305).

11. У нас караулил наш зять на Ивана Купалу. Караулил свою золовку. И по соседству жили. У неё скот аж блестит, и всё было: а у них ни скота и ни приготовить, ни сварить мужику она не умела. Им бабка так и сказала: «Это своя портит». Он взялся караулить под Купалу. Сидит за дверкой — бежить кошка. Он ружьё уж поднял, хотел застрелить. Ружьё уже подготвил. И тут ему в голову: а что если она и вправду? А шесть же детей! Надо ж нам будет воспитывать! И не убил. Как-то он ей, правда, сказал за столом. Подвыпил: «Я, — говорит, — тебя тогда не застрелил». А она смеётся: «Ну не застрелил же, — говорит. — Что об этом говорить?» (СПА; АКФ 1987з, т. 3, № 14).

12. Ну, значит, заколдовали во ржи что-то. Там вянок какой-то свили: это чтоб там рожь была плохая. Ну и она так сделала. Колесо нашла, зажгла (от колдунов надо жечь колесо). «Вот, — говорит, — горит это, собака, — говорит, — дохлая чуть не в огонь лезет. Мы, — говорит, — её отгонять — и близко нету! Покель сгорело, — говорит, — мы сожгли, бегит Варька Хрупец: «Ляксандра, Ляксандра, матка умирает!». И Ляксандра побегла. Она не умерла тогда (САВ; АКФ 1986з, т. 13, № 5).

Примечания

¹ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Иван Купала // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 362–368.

² Большинство информантов именно с Иваном Купалой, а не Петровскими заговинами, завершающими Русальную неделю, связывают последний день пребывания на земле русалок.

Список информантов к статьям Я. Ю. Соловьевой, Т. В. Соболевой и А. А. Ивановой:

АЗИ — Азарова Зинаида Ивановна 1936 г.р., д. Лужница.
АЕГ — Антохина Евдокия Григорьевна, 67 л., д. Проходы.
АЕН — Авдеева Евдокия Никифоровна, 1907 г.р., д. Садовище.
АНВ — Акимочкина Наталья Васильевна, 1920 г.р., д. Вороненки.
АМП — Аксютенкова Марья Петровна, 60 л., д. Воронцово.
АПА — Антонов Павел Афанасьевич, 1931 г.р., с. Жерелёво.
БАД — Бахтинова Александра Дмитриевна, 74 г., с. Бутчино.
БАП — Бабкина Анна Петровна, 1927 г.р., д. Зимницы.
БВИ — Блинова Вера Ивановна, 1930 г.р., с. Жерелёво.
БЗВ — Белова Зинаида Васильевна, 1924 г.р., д. Хатожа.
БПИ — Бабаева Пелагея Ивановна, 1910 г.р., д. Хатожа.
БПМ — Бабаева Прасковья Михайловна, 1920 г.р., д. Садовище.
БТИ — Башанова Татьяна Ивановна, 1918 г.р., д. Дегирёво.
ВAB — Васенкова Анна Владимировна, 1941 г.р., пос. Бётлица, урожай. д. Хатожа.
ВАД — Винокурова Анастасия Дмитриевна, 73 г., д. Починок.
BAE — Варина Алдонья Егоровна, 1915 г.р., д. Лужница.
ВАМ — Васюшенкова Анна Митрофановна, 1926 г.р., с. Закрутое.
ВЕЕ — Васенкова Екатерина Егоровна, 1909 г.р., д. Усоха.
ВЕЯ — Васёшенкова Елена Яковлевна, 72 г., д. Липовка.
ВТА — Владимировна Татьяна Алексеевна, 1901 г.р., д. Козловка.
ГАА — Гуцева Анжелика Анатольевна, 1970 г.р., д. Бестань.
ГАБ — Гришина Анастасия Борисовна, 72 л., д. Черёхла.
ГАС — Горбачева Анастасия Сергеевна, 1925 г.р., д. Хатожа.
ГВГ — Герасимова Вера Григорьевна; д. Садовище.
ГЕЕ — Голубкова Екатерина Егоровна, 1909 г.р., д. Хатожа.
ГЕФ — Гавриченко Екатерина Федоровна, 1914 г.р., с. Жерелёво.
ГЗА — Гореликова Зинаида Андреевна, с. Закрутое.
ГЗЯ — Гурова Зинаида Яковлевна, 1924 г.р., пос. Бетлица, урожай. д. Садовище.
ГН — Горбачева Нина, 14 л., д. Быково.
ГФИ — Герлюк Фёкла Ивановна, 1910 г.р., д. Мамоновка.

ДАА — Дёмина Анастасия Андреевна, с. Бутчино.

ДАИ — Дёмкина Анна Ильинична, 1935 г.р., д. Лужница.

ДАО — Дорошенкова Анастасия Осиповна, 1914 г.р., д. Лазинки.

ДВГ — Денисенкова Варвара Михайловна, 1912 г.р., д. Дубровка.

ДМА — Дёмкина Мария Афанасьевна, 1930 г.р., д. Лужница.

ЕММ — Егорова Мария Михайловна, 1924 г.р., д. Савченки.

ЕПД — Ермакова Пелагея Давыдовна, 1899 г.р., д. Лужница.

ЖЛА — Журавлёв Леонид Абрамович, 1923 г.р., с. Жерелёво.

ЗАД — Захаренкова Анна Дорофеевна, 1920 г.р., д. Новгородчина.

ЗЕИ — Зинуткина Елена Ивановна, 1910 г.р., д. Хатожа.

КВЕ — Карпизенкова Валентина Ефремовна, 1932 г.р., пос. Бетлица, урожай. д. Сёборово

КГИ — Карпов Григорий Иванович, 1915 г.р., д. Ковалёвка.

КДС — Курдачева Дарья Сергеевна, 1907 г.р., с. Троицкое.

КЕС — Косенкова Евдокия Степановна, 1916 г.р., д. Хатожа.

КМА — Кузьмина Мария Акимовна, 1908 г.р., д. Дубровка.

КНГ — Кутищева Нина Георгиевна, 1931 г.р., с. Жерелёво.

КТ — Кузнецова Татьяна, 1962 г.р., д. Савченки.

ЛАТ — Лукьянова Анна Тимофеевна, 73 г., д. Починок.

ЛАФ — Лисиенкова Александра Федоровна, д. Козловка.

ЛЗА — Ларина Зинаида Андреевна, 1910 г.р., д. Хатожа.

ЛМК — Лобачёва Мария Климовна, 1920 г.р., д. Бестань.

ЛПВ — Логунова Пелагея Владимировна, 70 л., д. Починок.

МАЕ — Митракова Анна Егоровна, 1902 г.р., д. Стромиловка.

МАП1 — Мишукова Анна Прокопьевна, 1932 г.р., д. Лужницы.

МАП2 — Мишутина Александра Петровна, 1920 г.р., д. Хатожа.

МЕЕ — Маркина Екатерина Егоровна, 1931 г.р., д. Лужница.

МЕК — Маркина Евдокия Кирилловна, 1931 г.р., д. Лужница.

МЕП — Михеева Екатерина Павловна, 1924 г.р., д. Лужница.

МЕЕГ — Муравьёва Евдокия Егоровна, 1934 г.р., д. Кузьминичи.

МИ — Марья Ивановна, 62 г., д. Козловка.

ММА — Медведева Мария Афанасьевна, 72 г., с. Бутчино.

МПН — Милюков Прокопий Никитич, 1906 г.р., д. Борок.

МУИ — Михеева Улита Ивановна, 1899 г.р., д. Лужница.

МЮЕ — Муравьёва Юлия Егоровна, 1940 г.р., д. Грибовка, урожай. д. Воскресенск.

НАП — Никитенкова Александра Петровна, 1912 г.р., д. Усоха.

НФГ — Нахрапова Фёкла Григорьевна, 1906 г.р., д. Суборово.

ОЕП — Огурцова Екатерина Петровна, 1927 г.р., д. Вороненка.

ПАВ — Полторыхина Анастасия Васильевна, 1928 г.р., д. Хатожа.

ПЕА — Прохоренкова Евдокия Александровна, 1909 г.р., с. Жерелёво.

ПМИ — Попова Мария Ивановна, 1915 г.р., д. Хатожа.

ППЯ — Петрашенкова Полина Яковлевна, 1910 г.р., с. Кузьминичи.

РАВ — Романенкова Анастасия Васильевна, 1916 г.р., с. Жерелёво.

РАН — Рубченкова Александра Никифоровна, 1934 г.р., д. Починок.

РЕИ — Романенкова Екатерина Ивановна, 1914 г.р., д. Ильяковка.

РЕМ — Решетова Екатерина Митрофановна, 1930 г.р., д. Дяглево.

РИ — Раиса Ивановна, 1938 г.р., д. Зимницы.

РМФ — Романенкова Марфа Васильевна, 1910 г.р., д. Ильяковка.

РНМ — Рябченкова Наталья Михайловна, 1913 г.р., д. Борок.

САВ — Селененкова Арина Васильевна, 80 л., д. Сензовка.

САН — Сенчукова Анна Никифоровна, 1911 г.р., с. Троицкое.

СЕВ — Стефаненкова Евдокия Викторовна, 58 л., д. Починок.

СМП — Сенченкова Мария Петровна, 1911 г.р., д. Хатожа.

СПА — Савкина Пелагея Андреевна, 1910 г.р., д. Садовиче.

ССЕ — Сибирская Степанида Егоровна, 1901 г.р., с. Троицкое.

ТАА — Телепнева Анастасия Андреевна, 70 л., д. Казинки.

ТАМ — Трофимова Александра Максимовна, 1925 г.р., д. Лужница.

ТИА — Томанова Ирина Афанасьевна, 1912 г.р., д. Зимницы.

ТМА — Тимошенко Мария Аверьяновна, 1921 г.р., с. Троицкое.

УЕФ — Устинова Евдокия Фоминична, 1915 г.р., д. Суборово.

УТФ — Устинова Татьяна Фоминична, 1921 г.р., д. Суборово.

ФАП — Феденкова Анна Прокопьевна, 1935 г.р., д. Жёлны.

ФММ — Федорова Мария Михайловна, 61 г., д. Горячёвка.

ХМС — Холькина Матрена Семеновна, 1901 г.р., д. Зимницы.

ШВВ — Шевеленкова Вера Васильевна, 1926 г.р., с. Кузьминичи.

ЩАВ — Щербакова Анастасия Владимировна, 1930 г.р., с. Закрутое.

Сокращения

АКФ — архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (указываются год записи, сезон, номер тетради, номер текста).

ПМСС — личный архив Т. В. Соболевой и Я. Ю. Соловьёвой.

Александра Фёдоровна Балашова

соискатель Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова

МИР ЖИВЫХ И МИР МЕРТВЫХ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ПОИСКОВИКОВ

Публикуемый материал был записан в среде представителей поискового движения — энтузиастов, которые занимаются поиском, идентификацией и перезахоронением останков красноармейцев, погибших в годы Великой Отечественной войны, а также разыскивают их родственников. Наши информанты — поисковики (сами себя они часто называют *следопыты, копатели*) из разных регионов России, работающие преимущественно в Московской, Смоленской, Тверской, Новгородской областях и в Республике Карелия. Кроме того, использовались также опубликованные материалы и записи в Интернете.

Для поисковиков характерно представление о своей высокой миссии, о богоугодности своей работы:

■ Существует поверье: нашёл бойца — грех простился. А теперь вспомни в «Пикнике на обочине» братьев Стругацких золотой шар [3]¹.

В документальном фильме Русской службы ВВС «Могила известного солдата» (2014) поисковик говорит:

■ Нам за это не платят, возможно, в том понимании люди привыкли получать компенсацию за какую-то деятельность. Это не деньги. Платит, наверное, судьба, Бог. Когда мы поднимаем бойца, это уже радостно. Ещё одного бойца мы можем похоронить с отдачей воинских, христианских почестей.

Особое место в рассказах поисковиков занимает тема связи между миром живых

и миром мертвых, о коммуникации с душами солдат. Так, бытует представление, что не только поисковики ищут бойцов, но и бойцы ищут поисковиков (в частности, этим объясняется нахождение останков на месте, где уже не раз копали):

■ Одно и то же место. Четыре бойца. Каждый год. Все сверху. Чуть копни. Это не мы их ищем — это они нас ищут. Каждый из них своего из нас. Это они нас находят — не мы их².

Души красноармейцев являются поисковикам во сне и наяву. Распространен мотив, согласно которому погибшие воины рассказывают о своем местонахождении и о том, где лежат их товарищи. Иногда поисковики видят души бойцов на фотографиях, сделанных на

Особое место в рассказах поисковиков занимает тема связи между миром живых и миром мертвых, о коммуникации с душами солдат.

месте раскопок (особенно при проявке пленки или просмотре снимков на компьютере), хотя в реальности никого рядом с копателями не было видно:

■ А еще в этих местах, когда фотографируешь, то на фото выходят пятна. У нас один поисковик фоткал на цифровик: первый кадр выходил с пятнами, а второй (когда переснимал) без пятен. Дома на «Фотошопе» он поработал с этими снимками: затемнял, резкость настраивал. И из пятен получались фигуры солдат в плащ-палатках или просто солдаты. Это что, тоже байки?³

■ Наиболее часто на фотографиях, найдённых останков, проявляются туманные сгустки. В одних случаях это можно отнести к дефектам фотографии, но зачастую нельзя объяснить ничем другим, кроме реального проявления связи с потусторонним миром. Видения, голоса, фантомы видят люди, приблизившиеся к грани двух миров в силу своей повышенной чувствительности или духовности и признанные «своими» в среде неупокоенных солдат. После таких «контактов» поисковики, как правило, получают «чутье» — повышенную интуицию, позволяющую подсознательно и точно вести поиск павших бойцов⁴.

Мифологизируется само место, в котором происходят раскопки. В среде поисковиков сложился комплекс устойчивых представлений, связанных с ним; оно наделяется особой энергетикой и силой, сравнивается с «зоной» из романа братьев Стругацких «Пикник на обочине». Месту приписывается способность жить своей жизнью, мыслить, вступать в определенные отношения с копателями:

■ Вообще, если отбросить именно рассказы про призраков и т.д., то практически каждому человеку место боёв представляется как зона Стругацких. Кстати, братья сами копали, а один из них служил на Шумшу, поэтому «Пикник на обочине» по всем канонам может быть литературной переработкой этого всего. (...) Вообще, по моим ощущениям, эти места являются гигантскими полями силы: с каким настроем и желаниями ты туда придёшь, с тем ты назад и вернёшься, только в разы больше. То есть, приехав с желанием наживы, зло и зависть в увеличенном

формате и увезёшь. Если ты приехал для того, чтобы узнать про то, с какой отвагой и каким мужеством погибали солдаты, то ты уедешь домой лучше [3].

■ Кстати, с этим лесом тоже странность, у нас, по крайней мере, была: будто живой он и характер свой, шkodливый, что ли. Объясню почему. Выезжали туда в выходные. Ходим, ищем: каска, лапёрка⁵, эфка⁶, настрел⁷, противогаз. А бойца нет. Вдобавок весь день фигня какая-то. Один порезался сильно, машина застряла, другой заблудился, вечером костёр не разводится. Начинает гореть — дождь. Дождь прошёл, жидкости для розжига налили, вроде разгорается — опять дождь. И так несколько раз. Легли без горячего. А на следующие выхи⁸ солдата подняли. В прошлом году похожее: монетки, эфка, запал, хлопнувший от неё же, каска — бойца нет. А на следующие выхи опять боец. Свидетели есть, такие дела [2].

Считается, что здесь происходят аномальные явления: появляются огоньки⁹, слышатся голоса; перестает работать техника, на фотографиях появляются белые пятна или образы людей из прошлого и т.д. Копавшие в Новгородской области поисковики рассказывали, что на месте боев «трава не росла с июня 1942 года до 1951. Десять лет! Природа и то не могла прийти в себя»¹⁰. Ср. также:

■ Ни для кого не секрет, что земля в таких местах пропитана кровью, болью, страхом... Я сама являюсь поисковиком, ездила на Вахты¹¹, и много всяких случаев происходило на моей памяти. К примеру, на Вахте памяти под Смоленском в первую ночь всем снился один и тот же сон — будто нас бомбят с воздуха¹².

■ Вы спрашивали про погоду. Было, резко поменялась. В мае 99-го нашли бойца. Поднимал его я и командир отряда. Достали из воды и промерзлой почвы пару косточек. 10–20 минут прошло — и земля была укрыта 10 см снега, шквалистый ветер, резко понизилась температура. Хотя был теплый майский день. Других случаев с погодой я не припомню. Потому считаю, что это совпадение. Хотя другие природные явления были. Журавли кружат в небе по количеству найденных бойцов, столбы света из леса, солдаты в тумане, облака в виде человеческого скелета. Всё не упомянешь [9].

Участок раскопок маркируется особыми погодными условиями:

■ Есть понятие «долина», обычно места боёв называются долинами славы (но так их назвала советская власть в 60-х, а раньше их называли местными долинами смерти). Ты в эти места въезжаешь — как будто пересекаешь границу. Я лично замечал, что там всегда стоит погода, отличающаяся от места, из которого ты туда приехал [3].

■ Старенький приёмник — окошечко в ту жизнь — вещает про погоду, но всё равно эта, мясноторская¹³, никогда не совпадает даже с погодой в соседнем Новгороде. Тут и по тучам на небе ничего не угадаешь — как прилипают, так и уплывают невидимо. И так же шпионски садится в ямки туман¹⁴.

Считается, что изменение погоды — знак того, что скоро будет найден боец. Особая значимость придается дождю¹⁵. Поисковики отмечают, что дождь начинает идти при обнаружении и поднятии бойца, при его отпевании или перезахоронении. С одной стороны, дождь трактуется как символ слез или очищения:

■ ...Очищающий, будто на последней исповеди, погибших людей и поисковиков от грехов. Бывает, что в конце вахты или при перезахоронении идет дождь... между нами, поисковиками, — небо плачет о погибших [8].

■ Отдельная тема — поведение природы, когда бойца поднимаешь. Весь день светило солнце, и тут откуда ни возьмись дождь. Очень локально, над тем куском местности, где работаешь. Потом снова ясно. Однажды даже град пошёл, когда танкиста собирали. У танка башню сорвало, и его взрывом выбросило. Собрали, что осталось, и только вроде закончили, как сыпнуло градом. А дождь — так это вообще обычное дело. Думаешь, всё, обратно по мокрой колее не выедем, а смотришь — дальше сухо всё, никакого дождя и не было. Вроде как вода последние следы человека с земли смывает...¹⁶

В следующем рассказе о явлении погибшего солдата во сне дождь и слезы имеют одинаковую символическую нагрузку:

■ Однажды мы встретили дочь солдата, приехавшую на перезахоронение. Ей было около 75. И ей приснился сон накануне того, как нашли ее отца. Во сне ее отец стоял за окном в шинели, лил дождь, а с его глаз текли слезы. Она подумала, что он пришел за ней. Спросила об этом, он отрицательно покачал головой. На его лице была улыбка, будто что-то произошло радостное, и легкость в глазах. И на следующий день ей сообщили, что нашли ее отца. И она поняла... что его душа теперь спокойна и он приходил попрощаться. После всего этого ты понимаешь, что ты не зря работаешь... [8].

С другой стороны, дождь на месте раскопок считается добрым знаком, в частности связанным с днями православных праздников:

■ У поисковиков есть верная примета (в любом районе бывших боёв — замечено): как только начинается дождь — обязательно случится удача. А ещё — даже на поисковых форумах пишут — в православные праздники. «...» Кончился день удачно — было Преображение, и шёл дождь¹⁷.

■ Погода меняется часто. Часто льет дождь — это к удаче [7].

В некоторых отрядах добрым знаком считаются лучи солнца или появление радуги; они также сопровождают обнаружение бойцов или церемонию перезахоронения:

■ И да — по поводу солнца. Несколько раз замечала, что во время захоронения, даже если погода серая и хмурая, из-за туч вдруг пробивается солнце. «...» Это было на Карельском перешейке¹⁸.

■ Я заметил: когда наш отряд находил бойца, начинало светить солнце. После дождя, после ливня. Нашли бойца, долго не могли

найти другого. У наших женщин мурашки по коже. В общем, их холодит... И как бы чувствуют: через душу проходит [5].

В следующем рассказе отпевание поднятых бойцов сопровождается грозой (гром и молния могут быть сопоставлены с залпами салюта):

■ На закрытии одной из вахт памяти лил дождь, и, как только священник называл очередное имя опознанного солдата, звучал раскат грома и молния озаряла небосвод [4].

Распространено мнение, что дождь или снег посылаются свыше, чтобы поисковики ощутили сопричастность к бойцам. Так, снег, внезапно выпавший под Можайском летом в 2007 г., трактовался как благодарность поднятых красноармейцев, решивших «показать, в каких условиях они воевали (солдаты погибли зимой)» [3]. Ср. также:

■ 23 августа — последний день вахты. Под проливным дождём сворачивали и грузили палатки, убирали пустующий лагерь. Все перебирались в Тёмкино¹⁹. Прощальный траурный митинг пришлось проводить в зале дворца культуры. Нина Германовна²⁰ сказала: «Это Бог посылает нам такую погоду, и мы благодарим его за это. Она помогает нам почувствовать те условия, в которых дрались солдаты, которых мы сегодня хороним»²¹.

■ Ребята не продрогли, потому что, хотя и попали в начале сезона под мрачные новгородские дожди, были готовы пострадать за солдат, испытать хотя бы долю того, что испытали голодные, израненные, измученные бойцы²².

Погода меняется и перед явлением призраков. Призрачная техника и души погибших бойцов, как правило, появляются из тумана и в нем же исчезают, ср. рассказ командира отряда «Поиск» из Новоскольников Алексея Козырева в передаче журналистов:

■ Разбили лагерь на берегу Ловати. Вечером, когда стемнело, неожиданно пал густой туман, из которого на лагерь пошли... моряки. Плотными рядами, как будто в штыковую атаку. При этом многие держали в зубах ленточки бескозырки. Это были не люди, а некие силуэты, как бы сотканые из того же тумана. Но форма, оружие, которое они держали, — все было видно достаточно отчетливо. Прекратилось все так же неожиданно, как и началось. «...» Мы заметили приближительное место, где строй моряков как бы растворялся, раскопки начали именно там. Каково же было наше удивление, когда мы обнаружили останки 68 моряков!²³

Поисковики рассказывают, что видят на месте копа белый свет, обозначающий присутствие существ из иного мира (например, об этом говорит один из участников фильма «Могила известного солдата»), о свете над гробами, очевидно указывающем на праведную смерть на поле боя:

■ Видели свечение над гробами. И на фото у знакомых осталось [1].

Другой важный мотив, связанный с местом раскопок, — появление журав-

лей или аистов²⁴, которые для поисковиков ассоциируются с душами погибших воинов (во многом благодаря ежегодному исполнению на концертах в День Победы песни «Журавли», в основе которой — перевод стихотворения Р. Г. Гамзатова): ■ «А вот у нас случай был, — вступает в разговор Андрей Баринов. — Я вообще-то ни в какую мистику не верю. Но однажды... В Сычёвском районе мы работали, конец 90-х годов, весна. Откопали останки 69 ребят. Стали ровнять место. Поднимаю голову: вдали клин журавлей. И вот они уже над нашими головами, над могилами бойцов. Клин неожиданно ломается, и с громким курлыканьем журавли начинают кружить над этим местом. Точно как в песне: «...а превратились в белых журавлей...»²⁵.

■ Ездил в Погорелое Городище. Вроде примета есть такая, что, если дождь, журавли, аист, значит, верно бойца поднимешь. Копаем яму, над нами аист летает. Вдалеке журавли голосят. Дождь начинает идти. А бойца нет. Шурфнули на два метра в местах, где санитарку местные аборигены²⁶ сделали, — и ничего. Одну кость плечевую нашли. Вот и верные приметы. Причем так постоянно, как туда приедем. Ребятам в Ржев звонили — солнце, в майках все. А у нас дождь [2].

■ За шесть лет работы было всё. И погода менялась, причём очень четко прослеживалась зависимость: нашли, работаем — солнечно. Начинаем поднимать — накрапывает дождь. 10 мая 11-го года хороним сто с лишним бойцов, один верховой с именем. Стая журавлей прошла, один задержался и кружил-курлыкал до тех пор, пока могилу не зарыли. Белоруссия, 11-й год. Опять один с именем. Витебское ТВ снимает репортаж прямо на месте подъема останков. В кадр медленно и торжественно вливается стая журавлей [6].

Рассмотренные представления отчасти связаны с массовой культурой (в частности, это касается образа тумана, который в фильмах ужасов является границей между мирами, в художественной литературе связан с атмосферой страха из-за неясности очертаний окружающих предметов и др.). Вместе с тем они находят параллели в фольклоре. Например, существует представление о том, что дождь или снег во время похорон является знаком прощания природы с хорошим человеком, ср.:

■ Помню ещё момент — на следующее утро после похорон дедушки пошёл снег. В сентябре. Бабуля сказала, что это хорошая примета — значит, душа была светлая, чистая²⁷.

Считается, что покойник снится к дождю²⁸. Для народной традиции характерно и представление о плохой погоде (ливне, граде) во время похорон того, кто умер без покаяния, а «заложным» покойникам, скитающимся по свету или являющимся живым на месте своей гибели, приписывается способность вызывать засуху или непогоду²⁹. Учитывая высокий образ погибшего на поле боя (особенно в свете совет-

ской идеологии), едва ли справедливо относить души солдат к «заложным» покойникам. Более того, их можно сопоставить с духами предков; так, в быличках души солдат в знак благодарности помогают поисковикам и даже спасают их (например, от неразорвавшегося снаряда). Вместе с тем с «заложными» покойниками их роднит идея неупокоенной (из-за отсутствия погребения) души; в рассказах поисковиков души погибших воинов приходят к живым с просьбой найти их, чтобы обрести возможность вечного упокоения.

Примечания

¹ Все полевые записи хранятся в личном архиве автора.

² Ивакин А. Поисковая мистика // Я живу в ту войну: Аудиосборник. 2011. МРЗ.

³ Иванова Елена. [Запись в соц. сети «ВКонтакте»]. 2008. В настоящее время запись удалена.

⁴ Антонов В. А. 'Копарьская мистика', или 'души, оставшиеся на войне'. 2012. Цит. по: Генеалогический форум ВГД: [Электрон. ресурс]. http://forum.vgd.ru/?a=list_warn2&m=feed&u=56032.

⁵ Лапёрка (лапёрная сопатка) — саперная лопатка. В основе номинации — языковая игра.

⁶ Эфка — ручная осколочная граната «Ф-1».

⁷ Настрел — куча стреляных гильз.

⁸ Выхи — выходные.

⁹ Последние имеют и рациональное объяснение: «Кладбищенские огоньки — признак большой "госпиталки". Газ разложения вырывается на поверхность, взаимодействуя с воздухом, из-за чего происходит свечение. Вспышка метана, который воспламеняется. Если захоронения большие, то разложение проходит не плавно: газ скапливается в пустотах» [3].

¹⁰ Мирная И. Другая жизнь. Сорок рассказов о поисковиках и их солдатах. Иваново, 2013. С. 106.

¹¹ Вахта памяти — экспедиция в места боев, целью которой являются поиск и перезахоронение останков погибших в годы Великой Отечественной войны солдат и командиров РККА.

¹² Под березой // Страшные истории: [Электрон. ресурс]. <http://4stor.ru/histori-for-life/53665-pod-berezoy.html>.

¹³ Мясной Бор — название деревни в Новгородской области, недалеко от которой в 1942 г. погибла в «котле» 2-я ударная армия под командованием генерала А. А. Власова.

¹⁴ Мирная И. Указ. соч. С. 37.

¹⁵ Отметим, что «черные копатели» (неофициально занимающиеся поиском военных трофеев) считают ливень и град (равно как сбой в работе техники) наказанием за кощунственное разлучение предмета с его владельцем, попыткой природы воспрепятствовать им. По мнению копателей, расплата наступает

за то, что они разлучают предмет с его хозяином (тогда немец приходит за ним во сне или мстит). Ср. народный запрет уносить что-либо с кладбища.

¹⁶ Рассказ копателя // Страшные истории: [Электрон. ресурс]. <http://4stor.ru/histori-for-life/26052-rasskaz-kopatelya.html>.

¹⁷ Мирная И. Указ. соч. С. 102.

¹⁸ Савич Анна. [Комментарии к записи в сообществе «Поисковое братство» в социальной сети «ВКонтакте»]. 2012: [Электрон. ресурс]. http://vk.com/topic-1512043_22765581.

¹⁹ Райцентр в Смоленской области.

²⁰ Н. Г. Куликовских — директор центра «Долг».

²¹ Аскерко Л. «Вспомним их сегодня всех до одного...» // Самостоянье (Смоленск). 2006. № 8. С. 2.

²² Мирная И. Указ. соч. С. 264.

²³ АиФ Северо-Запад: газета (Псков), 2008, 5 марта.

²⁴ О сближении в народных представлениях журавля и аиста см.: (Гура А. В. Журавль // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 228).

²⁵ Куликовских Н. Г., Аскерко Л. П. Каждый исполняет свой долг... (Деятельность смоленских поисковиков на страницах периодической печати). Смоленск, 2009. С. 122–123.

²⁶ Абориген (поиск. жаргон) — местный житель.

²⁷ Веселова Ю. Умирать — дурная примета // Смоленская газета. 2013. № 16. С. 8.

²⁸ Ср. материалы, записанные диалектологическими экспедициями в Архангельской обл.

²⁹ Толстая С. М. Дождь // Славянские древности... Т. 2. С. 106.

Список информантов

1. Артамонов Алексей, 1982 г.р., офицер, Военная академия войсковой противовоздушной обороны вооруженных сил РФ, Смоленск.
2. Власов Иван Игоревич, 1989 г.р., Москва, поисковый отряд (ПО) «Катюша».
3. Дзюбенко Михаил Васильевич, 1992 г.р., Москва, ПО «Единогор».
4. Жукова Людмила Александровна, редактор молодежной газеты «Самостоянье» (Смоленск); зап. в 2011 г., Вахта памяти в г. Ярцево Смоленской обл.
5. Иван, старшеклассник, пос. Тёмкино Смоленской обл., ПО «Надежда»; зап. в 2011 г., Вахта памяти в г. Ярцево Смоленской обл.
6. Рылов Алексей, 1973 г.р., с. Нылга, Респ. Удмуртия, ПО «Штурман».
7. Смирнова Ирина Вячеславовна, образование высшее, журналист, Иваново.
8. Сорокина Вероника Юрьевна, 1989 г.р., Дербент, Респ. Дагестан, туристско-поисковый отряд «Ориент» им. Сергея Яковлева.
9. Харитонов Иван, 1983 г.р., ПО «Поиск», Иваново.

ПОВЕРЬЯ О ДОМОВОМ В ГОРНОЗАВОДСКИХ ПОСЕЛКАХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Фольклорные традиции горно-заводских поселений на территории Республики Коми являются достаточно поздними и сформировались в результате возникновения Кажымских заводов в бассейне реки Сысолы в 1750-е гг.¹ Кажым, Нючпас, Нювчим — русские поселки на коми территории, заселенные крепостными, привезенными из Вологодской, Вятской, Архангельской и других губерний России для работы на заводах². У жителей этих поселений сохранилась «память о времени заселения территории и, возможно, об исторической родине первых засельщиков»³. Справедливо замечание исследователей о том, что «осознание своего “переселенческого статуса”, по сути — отчужденности от местного (иноэтнического) населения, способствовало закреплению в исторической памяти переселенцев традиционных форм фольклорной культуры как способа укрепления своей “инакости” среди аборигенов, а вместе с тем рождению “своего” мира, т.е. родины для последующих поколений»⁴.

Таким образом, из поколения в поколение переселенцы из разных губерний России продолжали сохранять и поддерживать историческую память своей прародины, а причастность к заводу (участие в промышленной жизни края и страны) способствовала закреплению в их сознании своей значимости, которая подкреплялась также СМИ. Отсюда многочисленные устные воспоминания о возникновении заводов, их управленцах, выпускаемой продукции. Поэтому при изучении таких локальных традиций важно учитывать и «наследственные» знания (представления о происхождении мира, о мифологических персонажах и др.), и «вновь приобретенные» знания (историческая, легендарная проза, топонимия, частушечная и романсовая лирика и др.)⁵.

Объектом внимания фольклористов поселки Кажым и Нючпас стали в 1960-е гг. Благодаря усилиям музыковедов П.И. Чисталева здесь были записаны тексты песенно-игрового фольклора, обрядовой и необрядовой лирики⁶. Вновь интерес к этим традициям возник только в начале XXI в.; в 2008, 2010, 2011, 2013 гг. сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН было осуществлено обследование фольклорной культуры этих поселений. Записанный материал в жанровом отношении разнообразен: это календарно-обрядовый, семейно-

обрядовый фольклор, сказочная и не-сказочная проза, демонология, детский фольклор, заговорно-заклинательная поэзия и т.д.⁷

В публикации представлены материалы о демонологическом персонаже — домовом, о котором было записано более 60 текстов. Тексты различаются по объему, содержанию; в анализируемой нами коллекции имеются сюжетные тексты, краткие лаконичные суждения, содержащие описание этого мифологического персонажа, его портретные характеристики и функции.

Персонаж имеет следующие номинации: *домовой, сусед, соседко, суседка, соседушко-буканушко, кокушка-буканушка*. Портретные характеристики довольно разнообразны: домовый может иметь антропоморфный облик, показываясь домочадцам в образе

«А мы все на печке сидим у бабушки Елены. Заходит, лохматый, весь обросший. Эти очистки поел, поел, посмотрел на нас и ушел».

человека в шерсти («как человек, но весь лохматый»), старика («старичок с бородой»), маленького человека («небольшой человечек») и др. Ему присущи зооморфные черты («серый, как кошка», «вроде бы курица — не курица», «лапы, как у гуся»). В некоторых текстах содержатся сведения о его физических характеристиках («кто-то небольшой, маленький», «такой мохнатый», «маленький, мохнатенький такой», «вот так был колобок»); домовый может быть невидимым («невидимый», «чувствовали, что он есть в доме», «просто мы его не видим»). Как правило, среда обитания домового — это дом, печь и печное пространство, хлев, сарай, чердак («в хлеву», «он в доме живет», «домовой в каждом доме живет», «живут они в сарае кругом, и дома тоже», «видела на печке его», «за печкой», «под печкой», «на чердаке или где-то дома»).

Из рассказов о домовом вычленились основные функции домового (создавать и поддерживать семейное благополучие, следить за хозяйством и порядком в доме, присматривать и ухаживать за домашними животными, предупреждать о чем-либо). В текстах реализуется довольно обширный перечень мотивов, из них основные: домовый душит спящего, предсказывает будущее, предупреждает о несчастье (пожаре), портит скот, заплетает животным косы⁸, прячет вещи. Следует отметить, что функция охраны домо-

вым животных и дома зафиксирована в магической обрядности — как в скотоводческой (например, введение нового животного в хлев сопровождалось приговорами домовому с пожеланием хорошего ухода: *Батюшко-соседушко, пой да корми, за скотинкой следи и мн. др.*), так и в строительной (переход в новый дом сопровождается приглашением домового: *Домовой, домовой, пойдем со мной, пойдем с нами в новый дом; Домовой, домовой, мы здесь жили дружно, пойдем с нами в новый дом; Давай будем жить, вместе домоват; Соседушко-буканушка, давай будем жить вместе, хозяйевать, домоват, хозяйевать и др.*).

Ниже мы представляем небольшую подборку наиболее интересных материалов о домовом, записанных в 2013 г.

По «масти» домового хозяйка выбирает коня

1. У нас у одной бабы, кони раньше ж были, кони не, что ни купят коня, так и загоняет. Загоняет он [домовой] его, они худые, красные. Она говорит, ну ладно. Полезу я на двенадцатую ночь⁹ в под Пасху. И начинают кричать: «Христос воскрес».

Она полезла на дом и присветила¹⁰ свечку. Сидит он. Серый, как кошка. И вот такого она коня купила и сказала: «Такой конь был, что я видала». Серый, как кошка. [То есть она посмотрела, какого цвета домовый?] Да. <...> [Получился по двору¹¹ этот конь?] Да, по двору пошел. И вот он, этот конь, аж блеснит, стал. А только чё ни купят — худеют, худеют, худеют, и ничё не можешь сделать. Эта баба говорит: «Ладно, доживем до Паски, я полезу на дом. Посмотрю, какой домовый». И полезла, коза на двенадцать ночи. И свечку засветила, сидит, глаза мелькают, мелькают. Она посмотрела, она с ним еще поговорила. <...> «Сидишь?» — «Сидишь». — «Ну, сиди, я пошла».

Есть, есть домовый. Домовой в каждом доме должен быть, говорят [1].

Домовой показывается домочадцам

2. Я раз была <...> у бабушки Елены. Все маленькие, небольшие игрались и потом на печку залезли. <...> Зашёл весь лохматый. А тут раньше курей держали, залавок¹² назывался, дома держали. И потом там очистки были. А мы все на печке сидим у бабушки Елены. Заходит, лохматый, весь обросший. Эти очистки поел, поел, посмотрел на нас и ушёл. Вот кто, не знаю, был. [А какой он был ростом?] Он рост[ом] большой был. Как человек, но весь лохматый. <...> Вот поел сырые очистки и ушёл. [А ничего вам не сказал?] Ничего. [А вы?] Мы сидим на печке за... шторка была, выглядываем так, и всё [2].

3. Домовой? Как я могу сказать, он в каждом доме есть, домовый. Я не знаю,

я не видала, ничё не знаю, но я помню, у нас мама-покойница видала. И говорила она, рассказывала. Она вечером помыла пол. <...> Легла на печку, и это, пол-то сырой был еще. И этот, ну где-то, может, часа в четыре, вот так темно зимой-то было, и говорит: «Я слышу: шлёп, шлёп, шлёп, по полу сырому кто-то идет, шлёпает. Я, — говорит, — посмотрела, и, — говорит, — вижу, как вроде бы курица-не курица, а лапы как эти, у гуся, ну гусиная лапа. И так, — говорит, — оно прошло по дому, и за печку ушло» [3].

Домовой предсказывает будущее

4. Я сплю или не сплю, не знаю. Вроде и сплю, и не сплю. Вот давит меня. <...> Я это туды-сюды. Ну, вижу, кто-то, ну сама вижу, кто-то. Кто ли мохнатый ли, не мохнатый, но вижу, просто давит. Я его туды-сюды, и рукам, и ногам, и туды, и туды. И вот надо, говорят, спрашивать: «К худу или к плохому, к худу или к хорошему?» Но я всё-таки спросила, мне ничего не ответил. <...> [А что, надо спросить: «К худу или к добру?»] Да, он, говорят, ответит, люди-то. Если [скажет]: «К х...» и скажет, говорят, если к худу. И, говорят, это правильно. [Предскажет, что ли, тебе, как будет?] Да. <...> Дак если худо, дак он скажет: «К х...». А мне ничего не сказал, а я спросила, мне ничего не сказал [4].

5. А потом, когда еще дома я жила, он меня душил. Только надо было спросить: «К худу или к добру?» А я не знала это. Он бы сказал, к худу или к добру. А я это, как сказать, ничё не спросила. Просто душил меня, и ни рукой, ни ногой не могу. Всё чувствую, понимаю, а рукой ни ногой не могу. А потом сестра и так говорит, домовый и был, душил [5].

6. А тут у нас соседку давил, у нас в соседях там жила одна старушка, да. Он ее давил, она только успела произнести: «К худу или к добру, — говорит, — давишь?» — «К ху, ху, ху». И у ней через месяц хозяин умер, да. Вот это правда было тоже, да [6].

Домовой предупреждает об опасности (пожаре)

7. Кто [называл] «домовой», кто «соседка». Большинство раньше, раньше «соседка» все время звали. <...> А сейчас-то нету домовых-то. [Почему?] А не знаю. Вот соседка вчера приходила, вчера приходила ко мне, говорила, когда вот света не было, тогда да. А она говорит: «Сплю, и, — говорит, — кто-то говорит: “Лампочка горит, лампочка горит”. Я, — говорит, — открыла глаза, правда, лампочка горит, свет дали. Потом, — говорит, — легла, — говорит, — и говорит [домовой]: “Спи уже, спи уже”. Я, — говорит, — проснулась, говорю, это домовый. Ну, — говорит, — вчера ложусь спать, отрезала, — говорит, — корочку хлеба, посыпала солью, поставила воды. “Вот, домовый, питайся, не тревожь меня”. Сегодня спала уже очень хорошо. Никто ничё не говорил» [7].

Домовой издевается, портит скот (скот не «по двору»)

8. У нас, значит, у мамы, мама рассказывала, да. Она когда-то, говорит, пришла

корову доить, и вот на то грешила, что сосед вот это, сосед, говорит, декуется¹³. <...> Ужас, говорит, какая корова у меня была страшная. Он, говорит, всю её оплёл. Я, говорит, потом все убирала, прямо убирала это все. Вот не залюбит скотинку, потом даже скотинку резали. Не залюбит скотинку, говорит, вообще приходится убирать со двора [6].

9. [Говорят, домовый за животными присматривает?] Да. В хлеву за животными тоже. <...> Да в хлев тоже надо звать:

«А потом, когда еще дома я жила, он меня душил. Только надо было спросить: “К худу или к добру?”. А я не знала это. Он бы сказал, к худу или к добру. А я это, как сказать, ничё не спросила».

«Кокушка-буканушка, люби всяко там, кого приведёшь, какую скотинку-ту». А ведь говорят, ещё если не залюбит, дак и там чё-то еще с ней декуется. [Декуется? Это что такое?] Ну, чё-то вредничает над ней или чё ли. У лошадей дак, говорят, чё-то заплетает [4].

10. Говорили, что, мол, вот соседко у лошадей заплетает гривы. Вот. Придут, придут, значит, утром лошадям давать сена, у них все гривы переплетены, как в косички сделаны, значит. И она, лошадь, даже вся этот сырая, как будто кто её там гоняет этим там. <...> [А когда новый скот в хлев приводили, говорили что-нибудь?] <...> «Батюшко-соседушко, пой да корми, за скотинкой следи»¹⁴. <...> [А домовому что-то давали?] А вот я не знаю, может быть, ему в уполочек где-то кидали <...> [8].

Домовой прячет вещи

11. Говорили, что домовые есть. В каждом доме, говорит, они есть. [А как их у вас здесь называли?] А так и звали «домовой». <...> Ну, вон например, вот знаете, может чё-то подшутить, ножницы возьмёт да и спрячет. Вроде ищешь, ищешь. Ну, ножницы были здесь, а их нету. А, домовый, говорит, подшутил. Вот так говорили. Или веник, да любую вещь. И веник, например. А что раньше, коромысло ищешь, ищешь. [Он следил за домом, получается?] А, получается да. [Его кто-то видел?] Нет, никто этого не говорил. Никогда, что видели. Просто это, знаете, как чувствовали, так можно сказать, чувствовали, что он есть в доме. Так это говорили раньше. Но его не боялись [9].

Этикет приглашения домового в новый дом (взаимоотношения с домовым)

12. Он в доме живет. Да, и когда они [хозяева] переходят в новый дом, надо говорить: «Домовой, домовый, значит, пойдём со мной, пойдём с нами в новый дом». Вот даже приглашает, если он хороший домовый. Бывает плохой домовый и хороший. Вот: «Домовой, домовый, — говорит, — пойдём с нами в новый дом», и в дом зовут его с собой. [А почему он плохой и хороший?] Ну, видимо, какие люди попадают, я так думаю. <...> Если люди хорошие, к ним относится, значит, по-хорошему. [А как к нему нужно хорошо относиться?] Ну не

знаю, как вот хорошо, я не знаю. От самого же человека зависит, какой человек-то, хороший, плохой. [А если он плохой, что он может сделать?] Вот как бывает как полтергейст¹⁵, что ли. Безобразничать может, опрокинуть что-нибудь может такое вот, я так слышала [10].

13. Когда идёшь в новый дом, говорят: «Домовой, домовый, мы здесь жили дружно, пойдём с нами в новый дом». Вот это говорили. [С собой забирали?] С собой, пойдём, говорит, в новый дом с нами [11].

14. Домовой в каждом доме живёт. [А кто это?] Невидимый, невидимый. Когда мы переходили вот в эту квартиру, в эту квартиру, мне тоже сказали, что придёшь... и скажешь: «Соседушко-буканушко»... ой, как это... ну в смысле, «давай будем жить, дружно жить, нет, вместе домовать». Кто как называл, ой. «Соседушко-буканушко, <...> давай будем жить, вместе домовать», ну как хозяйничать вместе. Ну, как-то еще, забыла я. И где спишь, поставь горшочек каши. И обязательно, ну горшочек ли там чего ли, обязательно только на тарелку. [На тарелку?] Да. Вот и это самое, я так делала. Я спала спокойно. [Это нужно делать, когда в новый дом придёшь?] Да, да, да. Это да. [А убирала или не убирала?] Нет, потом убирала, она же там всё ну как бы выхлест всё, и его обязательно нужно, обязательно нужно [убрать]. [Угощать надо было?] Угощать. [А потом вы меняли эту кашу, другую клали или нет?] Нет. [Один раз только так?] Да, только один раз делала. А потом этот самое, спать, где бы я куда ни поставлю, кровать или чё ли диван, короче, в других местах я спать не могла. И вот как где поставила. [Сразу, да?] Да. Так лягу туда, я там усypаю хорошо. <...> Так что в любую квартиру будете переходить ли чего ли, обязательно [поставьте] туда, где голова. Вот где голова, вот поставьте так и скажите, забыла я всё равно уж точно-то: «Соседушко-буканушка, — как-то, — давай будем жить вместе, хозяйевать, домовать, хозяйевать». Как-то так, ну в общем. <...> [Он хорошее делал, а плохое не мог сделать ничего?] Почему не может, может. Рассердится и выгонит. [Выгонит даже?] Выгонит. [А как выгонит?] Ну как, сама уйдёшь. [Сама уйдёшь, не сможешь жить?] Не думаешь и не гадаешь, и ничего, не сможешь жить, и все [12].

Примечания

¹ Группа Кажымских предприятий включала в себя три завода: Кажымский, Нювчимский и Нючпасский (пос. Нювчим расположен в 50 км от Сыктывкара, административно входит в Сыктывдинский р-н Республики Коми; пос. Кажым и Нючпас находятся в Койгородском р-не Республики Коми).

См.: Жеребцов И. Л. Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994; Иевлев А. А. Зажитие Кажымского и Нючпасского железоделательных заводов. Сыктывкар, 2011.

² Основной продукцией Кажымского завода были чугун и железо. К примеру, по специальному заданию правительства было организовано производство железных листов для крыши Зимнего дворца в Санкт-Петербурге. Заводы изготавливали различные оборонные изделия (артиллерийские снаряды, корпуса для ручных гранат, балласт для кораблей), товары народного потребления (сковородки, подносы, ведра, умывальники), художественное литье (декоративные тарелки, ажурные вазы, скульптуры, подсвечники и др.). См.: Художественное литье Нювчимского чугунолитейного завода / Сост. В. С. Зеленский, Ю. А. Крашенинникова, С. В. Бандура. Сыктывкар, 2009. (Сер. «Раритеты», Национальный музей Республики Коми; Вып. 3); Бандура С. В., Крашенинникова Ю. А. Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. науч. ст. Вып. 14. М., 2011. С. 121–130.

³ Власов А. Н., Канева Т. С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сб. науч. тр. Сыктывкар, 2006. С. 24.

⁴ Там же. С. 24–25.

⁵ Там же. С. 25.

⁶ Обработка полевых материалов выполнена Ю. А. Крашенинниковой, материалы частично опубликованы. См.: Крашенинникова Ю. А. Полевые дневники П. И. Чисталева как источник

для изучения песенной фольклорной традиции п. Нювчим // Музей и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 7. Сыктывкар, 2010. С. 188–196.

⁷ Крашенинникова Ю. А., Рассыхаев А. Н., Шахматская П. А. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском и Койгородском районах Республики Коми в 2010 году (Научный архив Коми НЦ УрО РАН, ф. 5, оп. 2, д. 789, с. 6–7).

⁸ Наряду с сюжетами о плетении домовым шерсти (кос/грив) животным был записан единственный текст, когда домовый заплетает волосы женщине.

⁹ В полночь.

¹⁰ Засветила слегка, еле-еле.

¹¹ При покупке выбор масти животного связывали с предполагаемыми предпочтениями домового. Считалось, что если человек угождал домовому, то последний заботился о скотине (скотина «по двору»); в противном случае он мог невзлюбить животное и всячески ему вредить (скотина не «по двору» или «не по масти»).

¹² Залавок — «*сгол. сар.* заложенное доской или решеткой место под лавкою, где несется и сидит на яйцах птица» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1978. Т. 1. С. 595).

¹³ Дёковаться (над кем-л.) — новг., твер., вологод., вят., яросл., перм., свердл., челяб., тобол., томск., забайк., енис. 'издеваться, глумиться, безобразничать' (Словарь русских народных говоров. Т. 7. Л., 1972. С. 337).

¹⁴ В записях, сделанных от русского населения с. Лойма Прилузского р-на Республики Коми, формула «пой да корми» зафиксирована в приговорах домовому, которые произносили при введении нового животного в хлев (Крашенинникова Ю. А. Скотоводческая магия русского населения села Лойма // ЖС. 2009. № 3. С. 18).

¹⁵ Отметим, что некоторые исследователи к невидимым домовым могут относить также полтергейст, который «шумом и стуком обнаруживает свое

присутствие». См.: Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004. С. 138.

Список информантов

1. Октябрина Николаевна Обрезанова (в дев. Данилова), 1937 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

2. Елизавета Николаевна Карманова (в дев. Данилова), 1944 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

3. Надежда Витальевна Кушхова (в дев. Филиппова), 1952 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

4. Дина Дмитриевна Безносилова (в дев. Комышева), 1938 г.р., пос. Кажым, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

5. Лина Николаевна Кушхова, 1931 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

6. Нина Васильевна Гурьева (в дев. Мелехина), 1938 г.р., пос. Кажым, местная; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

7. Галина Александровна Караваева (в дев. Первакова), 1939 г.р., пос. Кажым, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

8. Дмитрий Николаевич Шишнев, 1932 г.р., пос. Кажым, местный; зап. Ю. А. Крашенинникова.

9. Аля Николаевна Соболева (в дев. Чеснокова), 1946 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. Ю. А. Крашенинникова.

10. Галина Тихоновна Шмидт (в дев. Строганова), 1944 г.р., род. в. Карелии, живет в пос. Нючпас; родители из пос. Нючпас; зап. Ю. А. Крашенинникова.

11. Маргарита Николаевна Володичева (в дев. Косарева), 1948 г.р., пос. Нючпас, местная; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

12. Ираида Михайловна Доброва (в дев. Леушина), 1934 г.р., пос. Кажым, местная; зап. С. Г. Низовцева, П. А. Шахматская.

П. А. Шахматская,

Ин-т языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар)

КРЫМСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ МГУ 2014 г.

В июле 2014 г. состоялся первый полевой выезд Крымской фольклорной экспедиции Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Планы экспедиционной работы в Крыму серьезно обдумывались последние несколько лет Т. Б. Диановой, преподававшей фольклор в Севастопольском филиале

МГУ с момента его основания в 1999 г. Согласно ее замыслу, в концептуальную программу экспедиции на равных правах входят обследование старожильческих сельских поселений центральной части полуострова и изучение локального текста г. Севастополя как особого историко-культурного образования.

Скоропостижная кончина Татьяны Борисовны 27 мая 2014 г. поставила под вопрос проведение летнего полевого сезона в Крыму. Однако благодаря активной помощи и заинтересованности Государственного республиканского центра русского фольклора и Севастопольского филиала Московского университета экспедиция прошла полноценно и успешно. Под руководством доцентов кафедры русского устного народного творчества МГУ С. В. Алпатова и В. А. Коврика группа аспирантов и студентов филологического факультета две недели работала в Севастополе

и его окрестностях, а также в селах Бахчисарайского района Республики Крым.

Помимо полевой составляющей важной частью Крымской фольклорной экспедиции стала работа по копированию, описанию и систематизации материалов фольклорных практик кафедры русского языка и литературы историко-филологического факультета Севастопольского филиала МГУ, в которой приняла участие выпускница кафедры А. Н. Войник. В составе коллекции представлены сборники современного фольклора г. Севастополя, а также записи полевых интервью, сделанные студентами Севастопольского филиала в 2001–2013 гг. в селах Верхнесадовое, Терновка, Угловое, Хмельницкое, поселках Форос, Кача, Куйбышево. В жанровом спектре коллекции закономерно преобладают формы современного студенческого, школьного и детского фольклора. В то же время специфика локального «севастопольского текста» наглядно представлена прозаическим и песенным материалом военно-исторической тематики. В рамках семейно-биографического дискурса зафиксированы интересные образцы традиционного и современного календарного и свадебного фольклора. Помещенный ниже очерк современной севастопольской свадьбы подготовлен аспиранткой кафедры русского устного народного творчества МГУ А. Н. Войник.

На сегодняшний день в архиве Севастопольского филиала собрано более сотни записей, представляющих свадебную традицию Севастополя и его предместий, среди которых наиболее частотны описания свадебного обряда, сценарии отдельных этапов свадьбы (например, выкупа невесты), свадебные лирические песни, тосты, приметы, а также письменные «указы», «инструкции» и «заповеди».

Традиционное сватовство в городской свадьбе Севастополя полностью заменил европейский ритуал помолвки: молодой человек дарит возлюбленной кольцо (не обручальное); если девушка согласна выйти замуж и принимает кольцо, они официально считаются женихом и невестой. В структуру помолвки может входить обряд благословения на свадьбу от родителей. Весь последующий предсвадебный период занимают организационные вопросы свадебной церемонии. В предсвадебный этап также включаются мальчишник и девичник, их устраивают за один или несколько дней до свадьбы.

Свадебный этап начинается непосредственно в день регистрации брака. В дом невесты прибывает поезд жениха, состоящий из свидетеля, родственников со стороны жениха и друзей. Обряд выкупа невесты перешел в современную городскую свадьбу из традиционной, однако при этом утратил все ритуальные

и экономические смыслы и стал носить развлекательный характер:

■ Обычно от жениха требуют ответить на какие-либо вопросы (например, какого числа они с невестой познакомились, какой подарок она подарила ему на прошлый Новый год, и так далее). Также распространены конкурсы, в которых жениху предстоит угадать, какая туфелька из выставленных принадлежит любимой, какой поцелуй из отпечатанных на зеркале или листе бумаги

Обряд выкупа невесты перешел в современную городскую свадьбу из традиционной, однако при этом утратил все ритуальные и экономические смыслы и стал носить развлекательный характер.

оставила его будущая супруга, какой отпечаток руки из оставленных на стене принадлежит его невесте. Популярны также испытания, связанные с лестницей. Жених должен, вступая на каждую ступеньку, говорить новые комплименты невесте. Или «молодому» предстоит из разложенных на ступенях лестницы сердечек с объяснениями того, почему он решил жениться, нужно выбрать то, на котором написано «По любви» (оно находится на самом вершине, поэтому предстоит нелегкий труд его достать, не касаясь других ступеней)¹.

После выкупа жених выносит невесту из квартиры на руках, гости, выстроившись по обе стороны от выхода, осыпают молодых зерном, мелкими монетами и конфетами. Затем молодые и гости едут на официальную регистрацию бракосочетания в ЗАГС. При этом некоторые из севастопольских ЗАГСов предлагают молодоженам на выбор несколько сценариев регистрации брака: 1) «стандартный» (жених и невеста выходят к гостям вместе); 2) «европейский» (невесту к жениху выводит отец); 3) «севастопольский» (жених и невеста

выходят вместе, церемония бракосочетания сопровождается чтением стихотворений, в которых обязательно присутствует образ города-героя Севастополя, в заключительной части церемонии молодожены танцуют под песню «Севастопольский вальс»).

После церемонии бракосочетания свадебный кортеж во главе с молодоженами отправляется на прогулку по городу, посещает местные достопримечательности,

включающие памятники военной славы и значимые природные объекты:

■ Начинается все с того, что жених приезжает к невесте. Происходит выкуп невесты: она должна дать согласие, поедет с ним или нет, т.е. принять от него букет или нет. Потом они едут в ЗАГС. Звучит марш Мендельсона. Невеста должна оставить один букет в ЗАГСе на счастье. Потом они едут по городу. Обычный маршрут: Сапун-гора (там можно повенчаться в часовне), в центре города обычно посещают памятник Нахимову, мемориал с вечным огнем, Графскую пристань (жених сносит и поднимает невесту по лестнице на руках), памятник затопленным кораблям, потом едут на площадку обозрения Ласпи и, может быть, в Форосскую церковь, потом обратно. Обычно свадьба длится 2 дня. Первый день в ресторане, а второй — дома с близкими родственниками².

■ Свадебный кортеж объезжает памятные места города (памятник Нахимову, вечный огонь, Сапун-гора, Графская пристань), фотографируются, возлагают цветы, встречают другую свадьбу, желают друг другу счастья, обмениваются цветами. Прогулка на



Свадьба курсанта ЧВВМУ им. П. С. Нахимова. 1959 г. Из семейного архива О. В. Беловой

яхте по морю, в течение которой молодые пробуют управлять судном. Поездка за город (смотровая площадка, Фиолент), пьют шампанское³.

Посещая памятники, расположенные в центре города, кортеж совершает почётный круг по центральному кольцу. Во время остановок на видовых площадках (Сапун-гора, Смотровая над Ласпи на Ялтинском шоссе, смотровая над Форосской церковью) гостям и молодоженам предлагают шампанское. Смотровая площадка над Ласпи расположена на уступе скалы, на вершине которой растёт дерево, добраться до вершины достаточно сложно, и считается хорошей приметой, если один из гостей в знак уважения к молодоженам или же сам жених доберётся до дерева и повяжет на нем ленту. На других смотровых площадках деревья с памятными лентами более доступны, и молодожены повязывают ленты вместе, загадывая при этом желания:

■ Я не севастопольская, поэтому рассказать ничего не могу. Везде всё розно: у нас, например, гостей и до ЗАГСа угощают, а здесь только после. Вот, правда, когда внука женили, то мы ездили куда-то над Ялтой, там всё по приступочкам, по приступочкам — и красиво так, море видно. Там шампанское всем наливали, а потом бутылки били, и молодые ленточки на дерево привязывали на желание⁴.

Посещение местных достопримечательностей занимает время от росписи в ЗАГСе до свадебного застолья. Проведение свадебного пира в домашних условиях сохраняется в сельской местности. В городе же практически все молодожены отдадут предпочтение банкетным залам и ресторанам. Многие традиции встречи молодоженов их родителями переносятся в ресторан. На пороге заведения, в котором проводится застолье, родители жениха встречают молодых с хлебом-солью, родители невесты с иконами в руках. Сохраняется обряд откусывания от каравая: кто больше откусит, тот и будет главой семьи. После благословения молодоженам связывают руки рушником, платком или лентой и так проводят к столу.

Свадебный пир, возглавляемый тамадой-ведущим, сопровождается развлекательно-игровой программой, в которую встроены значимые ритуальные элементы. Во многих конкурсах, проводимых во время застолья на современной севастопольской свадьбе, актуализируется морская тематика. Так, свидетели обливаются морской водой, вылавливают «рыбку» (какие-либо предметы) из воды. Кражу невесты во время застолья также часто связывают с морем: перевозят на другую сторону бухты, прячут в лодках, уводят на людную набережную и т.д. Строго регламентирована последовательность одаривания молодоженов: родители,

близкие родственники, остальные гости. Помимо подарков гости часто вручают письменные документы назидательного или шуточного характера. В таких «документах» устанавливаются новые статусы породнившихся семей: муж, жена, теща, свекровь и т.д., каждому даются наставления и советы на будущую жизнь.

ПРИКАЗ⁵

Владыки морей и океанов № 77

1983 год от нового летоисчисления

Мировой океан

Содержание: о введении в действие устава военно-морской жены.

1. Руководствуясь принципами высокой нравственности и заботясь об упрочении семей военнослужащих, ввести в действие УСТАВ ВОЕННО-МОРСКОЙ ЖЕНЫ.

2. Вручать настоящий Устав будущей жене военного моряка в день свадьбы с обязательным ознакомлением и изучением ею всех его статей (под роспись) и сдачей соответствующих зачётов.

3. Выделить для теоретического обучения и практических занятий сто часов учебного времени в подготовительном периоде. Занятия организовывать на квартире претендентки, в ближайшем кафе и клубе части.

4. Зачёты по знанию требований данного устава принимать от невесты в канун регистрации брака, а в последующие годы от жены ежегодно, в начале зимнего и летнего периода обучения.

5. Контроль за выполнением требований данного устава возложить на мужа Военно-морской жены, товарищеский суд части и женсовет.

6. Все предыдущие наставления и временные инструкции ОТМЕНИТЬ!

ВЛАДЫКА МОРЕЙ И ОКЕАНОВ
НЕПТУН

10 ЗАПОВЕДЕЙ ЖЕНЫ⁶

1. Стремись для мужа быть хлебом, а не пирожным. Пирожное вкусно, но быстро надоедает. Хлеб же нужен всегда. Помни, однако, что не хлебом единым жив человек.

2. Будь приветлива и оптимистична. Учти, что пессимизм отталкивает людей, а муж тоже человек.

3. Поощрай с небольшим сопротивле-

«Избегай присутствия мужа при покупке нарядов. Муж не должен знать их истинной цены. Это предохранит его нервную систему от потрясений».

нием невинные страсти мужа (шахматы, охоту, рыбную ловлю). Помни, что, уступая в малом, имеешь шансы в большем.

4. Предоставь мужу право выбора деталей туалета, транспортных средств, переходи улицу там, где он захочет, но веди его туда, куда хочешь ты.

5. Развивай в муже склонность к домашнему изобретательству. Сделанное им усовершенствование наполнит его гордостью и вызовет желание самому участвовать в использовании изобретения. Если он сам

подведёт горячую воду к раковине, то ему охотнее будет мыть посуду, т.к. это каждый раз напомнит ему, что он творец.

6. Стремись быть участницей дел мужа. Будь полезна при решении интересных дел для тебя, помни, что вовремя поданный гвоздь, даже сочувствие в подходящий момент бессознательно заносятся в твой актив. Равнодушие к делам мужа справедливо расценивается, как равнодушие к нему самому.

7. Будь в меру правдива и не требуй от мужа большего. Помни пословицу: «Правда хорошо, а счастье лучше».

8. В финансовых делах соблюдай разделение труда. Предоставь мужу почётное право зарабатывать деньги, неблагодарную, но важную задачу тратить их — возьми на себя.

9. Избегай присутствия мужа при покупке нарядов. Муж не должен знать их истинной цены. Это предохранит его нервную систему от лишних потрясений.

10. При воспитании детей балансируй между нежностью и строгостью. Но помни, что наличие в семье бабушки делает эту систему наиболее устойчивой.

ПРИКАЗ⁷

Главы морей и океанов

за № (каким не разобрать)

по поводу женившихся смутьянов, которым уже нечего терять приказ по части строевой для всех, кто связан был с водой, для всех морей и океанов, фонтанов, луж, болот, стаканов.

§ 1

Сим, я, Нептун повелеваю сейчас при всём народе этом списать с корвета «Вольный ветер» на баржу «Золотой хомут» вот этого гардемарина — Генку Валькиного сына.

И на корвет не допускать, чтоб моряков не развращать; лишить питейного довольства: семейным не пристойно пить, все молодые самовольства и буйный нрав ему простить, принять бельё по аттестату, чтоб не унёс его в семью, ту койку, где он спал когда-то

в металлом передаю.

Посыпать кубрик дихлофосом, чтоб вытравить семейный след. По всем зачитанным вопросам ответственный Самардаков. Во время службы на корвете наш Гена службу понимал и регулярно пропивал штаны, бушлат, ремень и тельник, непревзойдённый был бездельник. Его вещами надлежит распорядиться по закону:

бушлат пропить, штаны невесте подарить,
бутылки сдать — купить икону,
её на мачте водрузить
и лентой траурной обвить.

§ 2

Мой друг! в преддверье жизни новой
запомни, что в семье, как в школе
всё от звонка и до звонка
и перемена коротка,
и волею судьбы суровой
ты, так сказать, директор школы.
Ты обеспечиваешь в ней жены
учёбу и детей.

Веди всегда дневник заданий,
контроль, учёт семейных дел,
свод поощрений и взысканий
кто что успел и не успел.
Жену свою за послушанье
на кухню посылай в изгнание,
день там повернется, поймёт,
как негр в Африке живёт.
И пусть жена живёт на славу
по новобрачному уставу,
ведь будут всё-таки
потомственные моряки.

§ 3

К жене имею предложенье
чтоб не отбилась муж от рук
ей твёрдым волевым решением
его заставить чистить лук.
Дрова колоть — его забота,
об этом знать должна жена,
а если мужу неохота,
то настоять должна она.
Должна борщом его кормить,
в неделю раз в кино водить,
а также раз в неделю днём
пороть его морским ремнём.
Живите дружно, не ругайтесь,
копите деньги на рояль,
а летом дружно отправляйтесь
в поход, в какую-нибудь даль!

§ 4

Что может быть, скажите, проще
чем отношенье зятя к теще?
Но должен помнить каждый зять,

что тещу просто так не взять.
Она сама хитра ужасно,
так что не мучайся напрасно,
я научу вас так и быть
как надо с тещей дружно жить.
На каждый праздник телеграмму,
что, мол, люблю тебя, как маму.
С любимым весельем поздравлять,
жену при ней зайчишкой звать.
Но и сама его жена
в то время кроткой быть должна.
И теща, от восторга млея,
добра, как сказочная фея.
Вопрос второй — свекровь с невесткой.
Им жить всегда до боли тесно.
Для облегченья оных мук
всё должен выполнить супруг.
Как в дом свекровь, она на кухню:
побольше соли в яства бухнет,
и я уверен в деле этом
вы преуспеете с успехом.

§ 5

Сей мой параграф в лучшем свете
раскроет вам вопрос о детях.
Сколько иметь и как растить
бить в наказание иль не бить.
Статисты наши утверждают,
что жёны часто брак рожают.
В том чтоб родился первым сын
ответственный гардемарин.
Но если, братец, оплошаешь,
что будет — сам прекрасно знаешь.
Велю, коль брак изволишь дать,
в морской купели испускать.
Жена пусть детям растолкует
про службу флотскую морскую,
и только время подойдёт
пусть в ЧВВМУ⁸ их отведёт.

§ 6

О службе я скажу особо
следить за этим нужно строго.
Быть волком моря иль реки
отнюдь, браток, не пустяки!
Когда дадут распределение,
оставя пусть тебя сомненья.
Служить под солнцем не стремись.

Узнай, где рай, а где не рай,
а вот тогда уж выбирай.
Скажу тебе без лишних слов
не помышляй идти на ТОФ⁹:
ведь там китайцы и медведи
пренеприятные соседи.
На Балтику! там всё культурно
плюют и сорят только в урну,
там карасей не обижают,
там труд уборщиц уважают.
Но и туда идти не надо,
там нет высокого оклада.
Скажу тебе: хлебнёшь ты горя,
начав служить на Чёрном море.
Тут люди лают друг на друга,
тебе придётся очень туго.
И незачем служить в песках
ведь есть же флот на северах!
Вот там, скажу тебе, раздолье
для службы райское условие,
и продвиженье и оклад,
и ты безумно жизни рад.
Приказ владыки объявить
по всем морям и океанам,
фонтанам, лужам и стаканам.
и громогласно объявить,
что кара эта ожидает
тех, кто корвет наш покидает!

НЕПТУН.

Примечания

¹ Личный архив А. Н. Войник. Зап. от Вероники и Максима Будю, поженившихся 5 октября 2012 г.

² Фольклорная практика Филиала МГУ в г. Севастополе. 2001 г. Соб. не указан. Зап. от Натальи Николаевны Зволикевич, 1981 г.р., студентки Севастопольского института последипломного образования.

³ Фольклорная практика Филиала МГУ в г. Севастополе. 2002 г. Соб. Евгения Коробова. Зап. от Михаила и Вероники Дробининых, поженившихся 18 января 2000 г.

⁴ Фольклорная практика Филиала МГУ в г. Севастополе. 2001 г. Соб. не указан. Зап. от Анны Прохоровны, 1921 г.р., уроженки Оренбургской области, проживающей в Севастополе с 1978 г.

⁵ Фольклорная практика Филиала МГУ в г. Севастополе. 2002 г. Соб. Наталья Соболева. Скопировано из личного архива Геннадия и Елены Соболевых, поженившихся 19 января 1983 г. Здесь и далее сохраняются орфография и пунктуация оригинала.

⁶ То же.

⁷ То же.

⁸ Черноморское высшее военноморское училище им. П. С. Нахимова.

⁹ Тихоокеанский флот.



Участники Крымской экспедиции МГУ у подножья Чуфут-Кале

С. В. Ашатов,
канд. филол. наук; МГУ
им. М. В. Ломоносова
А. Н. Войник,
аспирантка МГУ
им. М. В. Ломоносова

К ЮБИЛЕЮ М.П. ЧЕРЕДНИКОВОЙ



М. П. Чередникова беседует с жительницей села Большое Шуватово. 2004 г. Фото из личного архива М. Г. Матлина

Юбилей М. П. Чередниковой — прекрасная возможность сказать прежде всего о тех человеческих качествах, которые делают общение и дружбу с ней радостным и важным событием. Всякий, кто попадает в орбиту ее жизни, почти сразу чувствует открытость, подлинный интерес к другому человеку, понимание и приятие границ каждой личности, ощущая не только душевное тепло, но и духовную твердость. Именно поэтому, какие бы жизненные испытания ни выпадали на долю Майи Павловны, она никогда не изменяла себе, но и никогда не ожесточалась. Многие здесь от семьи, от матери — одного из замечательных и любимых детских врачей г. Ульяновска, от учителей, с которыми ей посчастливилось встретиться в школе и университете. Это были 1950-е годы, когда, казалось бы, идеологический диктат полностью определял школьное гуманитарное образование, когда нельзя было представить ничего более скучного и унылого, чем тогдашний *единный* учебник по русской литературе С. М. Флоринского. Но случилось настоящее чудо — учителем литературы в ее классе стала легенда ульяновской школы, выпускница Бестужевских курсов Любовь Степановна Введенская. Ее уроки уводили за пределы учебника в живую, прекрасную и завораживающую русскую литературу. Всего один урок, замечая кого-то, провела в их классе тогда еще молодой педагог, а позднее одна из самых удивительных учителей литературы, не боявшаяся говорить позднее с детьми даже о Солженицыне, — Зоя Федоровна Козлова, ставшая потом очень близким и дорогим человеком. Так что М. П. Чередниковой было *с чем ехать* в Ленинградский университет.

Встречи с выдающимися учеными, прежде всего с В. Я. Проппом, предопределили ее профессиональный выбор. Сам Пропп сначала предложил съездить в фольклорную экспедицию, потом взял в свой спецсеминар и стал руководителем дипломной работы. Казалось бы, дальнейшее движение жизни можно было прочертить уверенно: аспирантура, защита диссертации, работа в одном из провинциальных вузов. Однако — не сложилось. Ни вуз, ни училище, ни техникум, а школа в Медвежьегорске — маленьком городке в Карелии, выбранном В. Я. Проппом потому, что там... проходит железная дорога, а значит, можно будет приезжать в Ленинград и работать в библиотеке. Конечно, поездки оказались невозможными. Дети быстро полюбили молодую и необычную учительницу, но для руководства она стала очень нежелательным элементом. Неизвестно, чем бы закончился этот конфликт, если бы Майя Павловна вовремя не

поняла, что «вреден север для меня»... Потом, конечно, были и аспирантура, и диссертация, и работа на кафедре литературы в Ульяновском государственном педагогическом институте им. И. Н. Ульянова, хотя в выбранный маршрут успела вклиниться работа на местном телевидении. Диссертация, руководителем которой был тогдашний директор ИРЛИ АН СССР В. Г. Базанов, была посвящена фольклоризму в творчестве Н. С. Лескова, и потом М. П. Чередникова постоянно обращалась к проблеме литературно-фольклорных взаимосвязей (на примере произведений А. С. Пушкина, Андрея Белого, А. М. Ремизова, В. П. Астафьева и др.).

Но подлинным призванием юбиляра стала фольклористика. Поиск собственной фольклорной проблематики оказался не самым простым. В 1992 г. выходит очень важная в ее научной биографии статья «Типология повествовательной структуры в меморатах о Великой Отечественной войне» (в сборнике «Сказка и несказочная проза»), ставшая одним из промежуточных итогов многолетней собирательской и исследовательской работы. В начале 1990-х гг. неожиданно для всех она обращается к современному детскому фольклору. Это была трудная, но и очень радостная для Майи Павловны работа, ее итогом стала монография «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии» (Ульяновск, 1995), которую сегодня вполне уместно назвать знаменитой.

Важно отметить, что М. П. Чередникова как страстный и бесстрашный ученый-полевик с самых первых экспедиций очень чутко и быстро улавливала живые явления и формы народной культуры, сначала сельской, а потом и городской. Вот почему для нее не стало проблемой ни переосмысление границ и объема понятия «фольклор», о котором писал Б. Н. Путилов, ни необходимость новых методологических принципов его исследования. Всё это получило яркое отражение в монографии, по которой она делала научный доклад на защите докторской диссертации, поэтому не вызывает удивления последующая тематическая и проблемная широта ее статей, в которых в научный оборот вводился новый фольклорный и постфольклорный материал, использовались современные теоретические концепции. Она естественно и органически вошла в круг авторов в определенной степени рубежной для русской фольклористики книги «Современный городской фольклор» (М., 1993) со статьями «Фольклор больницы палаты» и «Культура трассы: Автостоп в России». Интерес к психологии привел позднее к статьям на немалые сравнительно недавно темы: «Индивидуальные галлюцинации как факт этнопсихологии», «Былички о летунах как факт этнопсихологии», «Они вызывали Крюгера...» (О неожиданных последствиях подросткового магического ритуала).

А потом происходит возвращение к традиционной народной культуре. В рамках многолетнего и увлекательного научного проекта «Духовная культура русских Ульяновского Присурья» М. П. Чередникова плодотворно соединяет полевую работу с ее теоретическим осмыслением. Так появляется большой цикл статей, раскрывающих сложную картину календарно-обрядовой и праздничной культуры региона, позднее вошедших в двухтомный этнодиалектный словарь «Традиционная культура Ульяновского Присурья» (М., 2012).

И снова поворот — возвращение к теме, начатой во второй половине 1980-х гг., — к устным нарративам о Великой Отечественной войне. Это будет и сборник текстов, и принципиально новое теоретическое осмысление уникального и незаслуженно забытого пласта народной прозы. С нетерпением и волнением ожидают выхода в свет этого труда ученики и коллеги.

М. Г. Матлин,

канд. филол. наук; Ульяновский гос. пед. ун-т

Редакция и редколлегия «Живой старины» присоединяются к поздравлению и желают юбиляру здоровья, творческих успехов, талантливых учеников и новых открытий

О СВОДЕ РУССКИХ ЭТИОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент.
О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. — М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. — 528 с.

Публикации О. В. Беловой и Г. И. Кабаковой, посвященные «славянским древностям», неизменно отличает фундаментальный охват идей и проблем, связанных с темой работы, исчерпанность известных на момент публикации источников, предельно возможная концентрация комментариев и справочно-библиографических ссылок. Вместе с тем каждое завершённое ими исследование и каждое этапное издание характеризует структурная открытость как для инкорпорирования новых фактов, так и для идейной и методологической реинтерпретации материала в свете иных концепций и подходов.

Именно таким рубежным событием в изучении фольклорной легенды было появление свода «Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды»¹, в котором были взаимно определены понятия «народное христианство» и «народная Библия», дана характеристика источников и форм реализации народных этиологических верований, проанализирована мотивная и концептуальная структура легендарных сюжетов. Методологический аппарат рецензируемой ныне книги — «У истоков мира» — несомненно восходит к фундаментальным принципам «Народной Библии».

Вместе с тем в издании десятилетней давности, ориентированном на максимальный учет мотивного, персонажного, предметного разнообразия текстовых воплощений основных сюжетов восточнославянской народной Библии, структурно доминировали указатели, объемные преамбулы и комментарии, акцентировались новонайденные в архивах и экспедициях сюжетные версии. Бесценное по своей энциклопедической насыщенности и образцовое по гипертекстовой выстроенности издание 2004 г. оставалось тем не менее книгой, закрытой для «широкого круга читателей, интересующихся традиционной духовной культурой», привыкших читать «слева направо» и от «корки до корки».

Шагом навстречу широкой аудитории стало появление в парижском издательстве «Flies France» книги Г. Кабаковой «Contes et legendes de Russie»², материалы которой также легли в основу рецензируемого издания.

Стремясь представить читателю репрезентативный корпус русских этиологических текстов, составители свода «У истоков мира» использовали как

ставшие библиографической редкостью публикации XIX–XX вв., так и тексты, извлеченные из архивных фондов Института славяноведения РАН (Москва), Института языка и литературы Карельского научного центра РАН (Петрозаводск), Российской академии музыки им. Гнесиных (Москва), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург), Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Государственного литературного музея (Москва), Государственного республиканского центра русского фольклора (Москва), из фольклорно-этнографических коллекций Каргопольского архива Российского государственного гуманитарного университета (Москва), Топонимической экспедиции Уральского Федерального университета (Екатеринбург) и др.

Публикуемые тексты сгруппированы в несколько разделов, репрезентирующих в совокупности мифологические представления русского народа о происхождении и устройстве вселенной: «Сотворение мира», «Земной рельеф», «Духи локусов» и другие мифологические персонажи», «Природные стихии и реалии», «Животные», «Птицы и насекомые», «Растения», «Сотворение человека», «Народы, языки и конфессии», «Культура, быт, этикет».

В книге собраны сказки и легенды, записанные в разных регионах России (от Русского Севера до Кубани, от Смоленщины до Сибири), а также в русских селах Прибалтики, что позволяет оценить соотношение универсального и локального в русских рассказах о мироустройстве. Представленные в сборнике варианты, зафиксированные в разное время и в разных местностях, демонстрируют не только границы географического распространения тех или иных сюжетов, но и уровень стабильности русской этиологической традиции: многие сюжетные комплексы регулярно фиксировались на протяжении двух столетий и находили свое воплощение в различных жанровых формах. Значительное число представленных в книге текстов бытует и в современном этиологическом дискурсе. При этом в них не только отражаются новые реалии, но и последовательно сохраняются архетипические мотивные структуры.

При издании составители стремились воспроизвести языковые и стилистические особенности первоисточников и избегали литературного редактирования. Вместе с тем каждый текст получил

собственное заглавие, чтобы читатель мог ориентироваться в композиционной логике данного тематического раздела и специфике версий того или иного сюжета.

Публикуемые тексты снабжены атрибуцией в том объеме, в каком она представлена в исходных публикациях, архивных документах и полевых записях. В комментариях дается интерпретация сюжетобразующих мотивов, указываются ранее опубликованные варианты сюжетов, при наличии интертекстуальных соответствий даются ссылки внутри издания.

Композиция сборника в целом, равно как и структура комментариев, непосредственно коррелирует с предметно-мотивным указателем, помещенным в заключительной части издания (с. 480–520) и построенным, с одной стороны, в соответствии с принципами предшествующего свода восточнославянских этиологических легенд³ и, с другой стороны, с учетом структуры мотивного указателя С. Томпсона⁴ и сюжетно-тематической классификации Ю. Е. Березкина⁵. Особо выделен указатель соответствий русских этиологических текстов классификациям ATU⁶ и СУС⁷.

Совокупность опубликованных фольклорных текстов не следует рассматривать только как «хрестоматию», приложенную к аналитическим указателям свода. Подбор и комментирование вариантов народных этиологических легенд ставит перед исследователями самостоятельную проблему жанровой природы собранного корпуса нарративов.

Следом за Лутцем Рёрихом составители сборника выделяют три категории этиологических текстов: поучительные, развлекательные и «декоративные». В истинность первых рассказчики и слушатели верят. В русской традиции к этой категории относятся тексты о сотворении мира и катастрофическом крушении вселенной. В свою очередь, назначение большинства сказок о происхождении и типичных свойствах животных и растений — доставить удовольствие рассказчику и слушателю — позволяет объединить их во второй жанровый блок. Наконец, к последнему разряду текстов принадлежат нарративы, для которых этиологическое завершение является не логической частью сюжета, а лишь его формальной рамкой⁸.

Наиболее типичными жанровыми реализациями этиологических нарративов оказываются миф, легенда, сказка, анекдот, басня. Кроме того, этиологические тексты могут использовать каноны и других жанров. Так, например, заонежский рассказ «Как Адам и Ева познали друг друга» (№ 381), повествующий о начале сексуальных отношений, является в содержательном плане «за-

ветной» сказкой, по форме — анекдотом, а функционирует как топонимическое предание: «Около деревни Шалы есть большое болото. Шли раз по нему Адам и Ева — первые среди людей. Их Бог создал. Дело было под осень. Было холодно (...). Уж как они на том болоте топтались на радостях, что с тех пор и по наше время на том болоте клюква не растет» (с. 241).

Характерной чертой русских этиологических сказок и легенд является их связь с этнографическим контекстом. Многие этиологические сюжеты непосредственно связывают события библейской истории с мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий.

Размышляя в издании 2004 г. о возможных текстах-посредниках между канонической и апокрифической книжностью и собственно фольклорной традицией, О. В. Белова указывала на роль церковной проповеди как особой дискурсивной зоны, в которой происходит одновременно и ретрансляция книжных источников, и их адаптация к понятийной, образной и жанровой системе паствы⁹. Последующие разыскания составителей в области фольклорно-литературных связей¹⁰ непосредственно подводят к вопросу о роли рукописной традиции, а также лубочных текстов и изображений в формировании корпуса сюжетов фольклорных легенд. В рецензируемой

книге данный аспект не является предметом самостоятельного исследования, хотя в комментариях к текстам рассыпаны указания на соответствующие фрагменты Толковой Палеи (с. 335, 373, 429, 434), «Великого Зеркала» (с. 386), русских переводов «Потерянного рая» Мильтона (с. 333).

Роль латентного указателя парафольклорных реализаций русских этиологических сюжетов выполняют помещенные в издании иллюстрации на темы «Сотворение мира», «Сотворение человека», «Изгнание из рая», «Ноев ковчег», «Люди дивные, найденные Александром Македонским», «Скованный Сатана» и др., извлеченные из Библии Василия Корень, лицевых Апокалипсисов, русских лубочных листов, рукописных травников, росписей коробов и прялок, настенной фресковой живописи.

Этиологические тексты, повествующие о происхождении вселенной и человека, реалий природного и вещного мира, о возникновении социальных институтов и культурных норм, характеризуют фундаментальные свойства этнического мировидения, важной вехой в изучении которого стала публикация свода «У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды».

Примечания

¹ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.

² Kabakova G. Contes et legendes de Russie. Paris, 2005.

³ «Народная Библия»... С. 551–575.

⁴ Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958.

⁵ Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог: Электрон. ресурс (http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin).

⁶ Uther H.-J. The types of international folktales. Part 1–3. Helsinki, 2004. (Folklore Fellows Communications; Vol. 133–135; № 284–286).

⁷ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабачников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

⁸ Ср., например, сказку «Как появились кабаки на Руси» (№ 470), перерабатывающую сюжет СУС=АТУ 1164 «Злая жена и черт», хорошо известный вне этиологического контекста.

⁹ «Народная Библия»... С. 20.

¹⁰ См.: Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклор и книжность: Миф и исторические реалии. М., 2008.

С. В. Алпатов,

канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

КОЛДУНЫ И КОЛДОВСТВО НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

Знатки, ведуньи и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А. Б. Мороза. — М.: ФОРУМ; Неолит, 2013. — 592 с.

Рецензируемая книга продолжает издание материалов, собранных в ходе без малого двадцатилетней (с 1993 по 2011 г.) работы фольклорной экспедиции Института филологии и истории РГГУ на Русском Севере. В отличие от предыдущей публикации (Каргополье: фольклорный путеводитель. М.: О. Г. И., 2009), в ее фокусе — не фольклорная традиция определенного района, а тематический «срез» — верования в колдовство, сглаз, порчу, любовный приворот, гадания и в сверхъестественные способности некоторых людей. Соответственно, герои публикуемых фольклорных текстов — колдуны и их жертвы, знахари и их клиенты, а также другие представители сельского сообщества, которые как по роду своей деятельности, так и окказионально прибегают к магии — от пастухов, охотников и рыболовов, печников и плотников до рядовых сельчан.

Такой тематический акцент сборника предопределил и жанровый интерес составителей: «ядро» материалов представляют мифологические рассказы, былички, но ими издание не ограничивается: опубликованы и несюжетные тексты (поверья) (иногда обрамляющие нарративы, иногда как самостоятельные единицы), и заговоры (записанные от информантов и переписанные из тетрадок), и целые фрагменты интервью, в чем видится преимущество подхода публикаторов. Как известно, нередко при подготовке к изданию запись беседы с информантом используется как «сырье» для «извлечения» мифологической информации (при этом собиратель нередко перекраивал записанный текст, конструируя связный рассказ). Напротив, публикация цельных тематических фрагментов позволяет увидеть процесс создания текста самими носителями традиции, а также то, как текст выглядит в естественной среде, без

исследовательских купюр и приукрашиваний. Такие «живые» материалы просто необходимы при изучении семантики и прагматики мифологических рассказов и фольклора в целом.

Материалы, публикуемые в книге, записаны в четырех районах Архангельской области (Вельском, Каргопольском, Нямдомском, Плесецком) в 52 населенных пунктах от более 400 информантов. Каждый опубликованный текст сопровождается указанием на населенный пункт, год записи и инициалы рассказчика, которые можно расшифровать, обратившись к подробному «Списку информантов» (с. 530–566). Сборник снабжен обширным справочным аппаратом — кроме указанного списка информантов в нем содержатся: указатель мест записи; указатель географических названий, упоминаемых в текстах и комментариях к ним; словарь диалектизмов и малоизвестных слов (кроме того, непонятные фрагменты текстов, оговорки и другие требующие пояснения места комментируются в постраничных примечаниях); карта обследованного района, на которой отмечены населенные пункты, где проводилась полевая работа; список участников экспедиции за все годы ее существования; а также указатель мо-

тивов к публикуемым текстам. Кроме справочного аппарата в Приложении опубликованы 12 рукописных сборников заговоров второй половины XX в., обнаруженные в ходе полевых исследований. В книге имеется вкладка с 32 цветными фотографиями (портреты информантов, их общение с собирателями, демонстрация жестов-оберегов и приемов магического лечения, предметы, используемые в обрядах, а также фрагменты рукописей с заговорами).

Сборник издан под редакцией доктора филологических наук А. Б. Мороза, руководителя фольклорной экспедиции и заведующего Лабораторией фольклористики Института филологии и истории РГГУ. Предисловие, комментарии, указатели подготовлены А. Б. Морозом и кандидатом филологических наук Н. В. Петровым. Среди других составителей сборника, подготовивших тексты и написавших вступительные статьи к разделам, — участники упомянутой фольклорной экспедиции и постоянно действующего семинара Лаборатории фольклористики РГГУ Н. А. Бирюкова, А. С. Васькина, П. С. Задорожный, В. А. Комарова, Ю. В. Ляхова, О. А. Окунева, Е. Б. Рабей, А. А. Скулачев.

Опубликовано 524 текста, в основном это фрагменты устных бесед, но есть и рукописные заговоры, как в отдельном разделе в Приложении (№ 513–524: каждый номер — сборник заговоров), так и в основном корпусе (№ 426–433 — пастишеские отпуски, № 511 — рыболовецкий заговор). Отметим, что нумерация текстов в книге сплошная, и различия между устными и письменными текстами составители не делают. Это выглядит, на первый взгляд, несколько непривычно, но вполне оправдано тем, что составителей интересует не текстовология, а мифологическая семантика.

За вычетом опубликованных в Приложении сборников заговоров (разного объема) остальные 512 текстов объединены в 10 разделов: «Колдуны и колдовство», «Сглаз и порча», «Медицина», «Магия в любовных и брачных отношениях», «Поиски пропажи», «Гадалки», «Повитухи», «Пастухи», «Строители и печники», «Охотники и рыбаки». Каждый раздел предваряется вступлением, содержащим его характеристику и объяснение культурного контекста публикуемых материалов. Обращает на себя внимание некоторая условность разделения материалов на группы. Во-первых, оно производится на разных основаниях: по типам магических практик (разделы 2–5), по персонажам колдовского дискурса (разделы 6–10), по тому и другому одновременно (раздел 1). Понятно, что мифологическая традиция представляет собой трудно членимое целое, и границы внутри нее (что бы мы ни избрали основанием для классификации) провести трудно; вместе с тем, возможно,

стоило бы разделить весь материал на две части — по тематическому и персональному принципам, а их уже делить на главы, либо же, наоборот, унифицировать названия разделов.

Во-вторых, не совсем понятен принцип, по которому тексты помещены в тот или иной раздел. В главке «Принципы публикации текстов» (с. 11–12) это никак не оговаривается. При этом уже из названий разделов видно, что смысловые пересечения неизбежны, и читателей поджидают те же трудности, с которыми, очевидно, столкнулись составители. В какой раздел отнести текст о лечении сглаза — «Сглаз и порча» или «Медицина»? И в том и в другом разделе есть такие тексты; причем в разделе «Медицина» встречаются тексты о получении сглаза, в которых и речи нет о лечении (например, № 139), а в разделе «Сглаз и порча» — подробные инструкции по его лечению (№ 52, 53). Далее, куда отнести тексты о порче свадьбы колдуном? В раздел «Колдуны и колдовство»? Нет, в книге целая подборка текстов с сюжетом «колдовство на свадьбе» (№ 252–285) помещена в раздел «Магия в любовных и брачных отношениях», причем в нем она ничем не отделена от текстов про «присушку» и «отсушку». На наш взгляд, жаль, что при публикации не выделены тематические группы меньшего масштаба (сводимые в конечном итоге к мотивам), чем указанные разделы; несколько облегчает работу с материалами лишь то, что внутри разделов тексты схожего содержания сгруппированы вместе.

Если задача читателя состоит не в сплошном чтении (несомненно, полезном и приятном), а в быстром поиске нужной информации, то стоит обратиться прежде всего к Указателю мотивов, помещенному в Приложении (с. 459–529). Он составлен по иному принципу, нежели упомянутое деление корпуса текстов. В Указателе 14 разделов, 12 из которых связаны с фигурой *знатка* (магического специалиста) — его социальный статус, внешний вид, особенности поведения («хорошие» и «плохие» *знатки*; взаимоотношения с окружающими, получение и передача *знатья*; основные действия *знатков*, атрибуты колдовских действий, последствия колдовства, результативность магии, условия успешности колдовства; запреты, связанные со *знатьем*; плата *знатку*. Последние два раздела Указателя касаются нечистой силы, встречающейся в публикуемых материалах (ее внешнего вида и действий), и типичных вербальных формул, используемых в магической практике (формул невозможного, отсылки, «как X, так и Y» и других — всего 28 типов). Этот раздел Указателя авторы считают факультативным, однако саму классификацию словесных формул можно считать интересной и новаторской.

Указатель составлен лишь к основному корпусу публикуемых текстов (№ 1–512) и не включает мотивы, содержащиеся в текстах рукописных сборников (№ 513–524).

В Указателе, как и в корпусе текстов, не делается различий между нарративными (былички) и ненарративными (поверья, описания практик и пр.) текстами. В данном случае, как отмечают составители, для них важнее был анализ семантического фонда традиции, чем прагматика фольклорных жанров. Проблема тематических пересечений и не вполне оправданных укрупнений, допущенных при распределении корпуса текстов по разделам, снимаются в Указателе, так как в нем основным элементом классификации оказывается мотив, а не тема.

Проблема дублирования мотивов в разных разделах, присутствующая и в Указателе, решается отсылкой к тому разделу, где мотив повторяется. Кроме того, в нем есть отсылки и к уже существующим указателям мифологической прозы — Айвазян (1975), Зиновьева (1985), Виноградовой и Левкиевской (Народная демонология Полесья. Т. 1: Люди со сверхъестественными способностями. М., 2010). Лишь в одном случае дается отсылка к предыдущему указателю мотивов, составленному авторами в публикации «Каргополье: фольклорный путеводитель» (М., 2009).

Отдельного внимания заслуживает терминология книги. Составители указывают, что «для обозначения профессионалов, совершающих магические действия, в Указателе используются слова *знаток*, *знатуха*, *знатки*. Для обозначения магической силы, колдовства — *знатъё*» (с. 459–460). Составители особо подчеркивают, что вслед за носителями традиции они не делают *знатков* на «злых колдунов» и «добрых знахарей» (с. 8). В то же время в Указателе то и дело встречаются вроде бы отвергнутые термины: «атрибуты колдовских действий» (всего 6 позиций, среди них — святая вода, икона, книги), «результативность магии» и «условия успешности колдовства» (первое вполне можно было бы включить во второе). Думается, эти термины здесь оставлены не по принципиальным соображениям, а скорее по недосмотру. Конечно, Указатель — это рабочий инструмент, и он, несомненно, будет совершенствоваться.

В качестве замечания укажем еще и на то, что вступления к разделам неоднородны по объему и содержательности. К примеру, первый раздел («Колдуны и колдовство») предваряется подробным и структурированным предисловием, в то время как следующий раздел, «Сглаз и порча», начинается с краткого (полстраницы) вступления, в котором сжато и довольно хаотично перечислены причины и разновидности порчи. Также

несовершенно описание культурного контекста и в некоторых других разделах, что, возможно, объясняется уже отмеченной искусственностью их выделения в едином пространстве «колдовского дискурса» Русского Севера. Впрочем, только этим обстоятельством сложно объяснить отсутствие перечня маркированных традицией заболеваний в предисловии к разделу «Медицина»; зато автор предисловия к нему выделяет такие мотивы в «медицинских» текстах, как «передача знания», «использование знания», «лечение на расстоянии» и «оплата лечения», что вновь напоминает нам об основном исследовательском

интересе составителей — о *знатках* и *знатке*. И снова на помощь приходит Указатель — в нем дается перечень упоминаемых в текстах болезней (раздел VI.Ф Исцеляют больных).

В заключение отметим, что, несмотря на отмеченные недочеты, рецензируемая книга представляет собой заметное явление в современной библиографии по фольклору и этнографии. Опубликованные материалы о колдовстве и магии, объем которых весьма внушителен, отражают мифологическую традицию Русского Севера, во многих своих аспектах живую и поныне; они интересны и сами по себе, и в сопоставлении с материала-

ми других исследователей, собранными в других местах и в другое время. И сами тексты, и комментарии к ним, и обширный справочный аппарат делают рецензируемое издание полезным и для научных изысканий, и для преподавания. Оно, безусловно, будет востребовано и специалистами в области фольклора и этнографии, и студентами, и любителями народной культуры.

О.Б. Христофорова,
доктор филол. наук; Российский
гос. гуманитарный ун-т; Российская
академия народного хозяйства
и гос. службы (Москва)

НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ЦЕНТРА НИЖЕГОРОДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Из всех российских центров, в которых ведется полевая и исследовательская фольклористическая работа, Центр фольклора филологического факультета Нижегородского государственного университета (ННГУ) один из наиболее активных, динамичных и — в хорошем смысле — агрессивных. Многочисленные экспедиции по области, огромный архив полевых материалов, неоднократно выигранные гранты, международные проекты и, разумеется, издания — трудно поверить, что за этим стоит коллектив из нескольких человек, пусть и очень увлеченных своим делом. Фольклористы обычно с радостью, нетерпением, а зачастую ревностью открывают каждое новое издание текстов, публикацию архивных источников, указатель — важнейшие составляющие дальнейшей исследовательской работы. За последние два года Центром издана целая серия книг.

■ **«Только в Боге успокаивается душа моя»:** Народная религиозная поэзия Нижегородского края / Сост., коммент., вступит. ст. Н. Б. Храмовой. — Нижний Новгород: Растр-НН, 2012. — 385 с.

Сборник духовных стихов — уже не первый, подготовленный на нижегородском материале. Первый был подготовлен Е. А. Бучилиной и вышел в Нижнем Новгороде в 1999 г. («Духовные стихи. Канты»). Однако это издание включало только тексты «младших», силлаботонических, рифмованных стихов позднего происхождения. Н. Б. Храмова поставила перед собой задачу составить сборник, который дает полное «представление о региональной традиции этого жанра» (с. 3). Таким образом, перед нами компендиум, включающий как класси-

ческие, «старшие» духовные стихи, так и более новые. Поскольку полевые исследования проводились Нижегородским университетом начиная с 1957 г., когда по разным причинам «старших» стихов записывалось немного, Н. Б. Храмова, чтобы достичь полноты охвата материала, публикует не только тексты из архива, но и ранее изданные, включая записанные еще в XIX в. Таким образом, мы имеем не публикацию архивных материалов ННГУ, а сборник нижегородских духовных стихов, претендующий на исчерпывающую полноту; в частности, здесь впервые напечатаны стихи из собрания Русского географического общества.

Во вступительной статье дается краткий очерк истории собирания духовных стихов в Нижегородской губернии/области и характеризуется специфика их бытования. Из статьи и комментариев следует, что сейчас основная форма бытования — письменная, стихи не поются, а в лучшем случае читаются по тетрадам. При этом отмечается полная смена репертуара по сравнению с XIX в., распространение стихов посредством публикации в книгах и календарях, из которых тексты переписываются в «заветные тетради».

Стихи публикуются с сохранением особенностей фонетики для устной и графики для письменной форм. Правда, в разделе «Текстологические принципы издания» сообщается, что «в стихах, приводимых по рукописям и публикациям, сохранены особенности, которые могли быть присущи не только письменному тексту, но и устному произношению (подчеркнуто мной. — А.М.) (например, «лицё»)» (с. 19). Из этого пассажа не вполне понятно, что же именно сохраняется: если имеется в виду, что текст напечатан в точном соответствии с оригиналом, за-

чем оговаривать отдельные подробности, если же текст подвергался редактированию, неплохо было бы четко обозначить принципы редактирования.

Комментарии к стихам содержат отсылку к единице хранения в архиве или к предшествующим публикациям, сведения о собирателях, информантах, в том числе — в ряде случаев — их характеристику как исполнителей стихов или хранителей тетради. Там же содержится краткое описание самих тетрадей, из которых взяты стихи. В книге имеются указатели информантов, собирателей и мест записи. В таком справочном аппарате ощущается нехватка комментариев относительно самих текстов и их локальных вариантов, а также указатели сюжетов с отсылкой к другим публикациям. Впрочем, и без того сборник чрезвычайно интересен.

■ **Фольклорно-этнографические материалы на страницах периодического издания «Нижегородские епархиальные ведомости» (1864–1905):** Указатель материалов / Сост. П. В. Федосеева, Ю. М. Шеваренкова, К. Е. Корепова; Вступит. ст. П. В. Федосеевой, Ю. М. Шеваренковой; Под общ. ред. Ю. М. Шеваренковой. — Нижний Новгород: Нижегородский гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского, 2013. — 120 с.

Огромное количество материалов по фольклору и этнографии, разбросанных в многочисленных периодических изданиях XIX в., представляет особый интерес для исследователя, в особенности если он занимается регионалистикой. Заметки и тексты, записанные сельскими священниками и учителями, путешественниками и другими любителями, а также факты, случайно попадающие в публикации, посвященные совершенно иной проблематике, часто фиксируют такие «мелочи», которые не привлекают внимание профессионалов. Найти эти заметки в прессе можно только путем сплошного просмотра изданий. Указатель, освобождающий от этого труда, заслуживает

самой высокой оценки даже за саму идею. Впервые, как кажется, эта идея была реализована А. Н. Розовым на материале «Руководства для сельских пастырей»¹, «Церковного вестника»², «Олонекских епархиальных ведомостей»³, «Пензенских епархиальных ведомостей»⁴. И вот мы имеем отдельным изданием такой указатель к «Нижегородским епархиальным ведомостям». Согласно указателю, в НЕВ есть 333 публикации, содержащие сведения фольклорно-этнографического характера. Все они подробно описаны: каждый пункт указателя помимо имени автора, названия публикации и отсылки к источнику содержит краткую аннотацию. Досадное исключение составляют публикации с продолжением или серийные. В этом случае, хотя они проходят в указателе под разными номерами, но про вторую и последующие мы узнаем только, что они суть «продолжение» (например с. 32, № 18–27). Помимо основного в книге имеются дополнительные указатели — именной, географический и — что особенно важно — тематический, который позволяет легко ориентироваться в издании и находить требуемые публикации. Однако тематический указатель из-за не всегда логичной рубрикации кажется составленным несколько наспех. Так, в разделе «Семейная обрядность русского населения» последним пунктом стоит рубрика «Семья, быт, одежда» (с. 116). Не всегда понятно, как соотносятся в указателе материалы о русском населении и о других этносах: имеется раздел «Прочие народы Нижегородского края и их культура» (с. 115), но только в одном случае упомянуты русские (названный уже раздел «Семейная обрядность...»). Означает ли это, что о русских речь идет по умолчанию или что в самих публикациях не различаются или не указываются этносы? Раздел «Мифологические представления» содержит две рубрики: «Домовой, банник, клады и др.» и «Славянская мифология». Кажется, правильнее было бы дать более точную характеристику последней рубрике (речь идет о так называемом славянском язычестве, об актуальной мифологии или о том и о другом?). И уж во всяком случае не стоит вводить в библиографический указатель сокращение «др.». Тематический указатель содержит перекрестные ссылки, т.е. составители стараются отмечать публикации, попадающие в несколько рубрик, во всех этих рубриках, однако тут не обошлось без пропусков, по-видимому обусловленных не замыслом, а технической ошибкой.

■ **Фольклор Ковернинского района Нижегородской области.** Ч. 1 / Сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова; Под общ. ред. Ю. М. Шеваренковой. — Нижний Новгород: Дятловы горы, 2013. — 400 с.; ил. (Фольклорное наследие Нижегородского края; Т. 2).

Издание продолжает начатую в 2012 г. серию «Фольклорное наследие Нижегородского края» (первый том был посвящен фольклору Сосновского района).

Двухтомник, посвященный монографическому описанию традиционной культуры одного района, представляет фольклорные записи, систематизированные по классической схеме и дающие яркую картину состояния фольклорной традиции в этом районе, обследовавшемся экспедицией ННГУ в несколько этапов с 1970-х по 2010-е гг. Первый том содержит данные по календарным и семейным обрядам (сюда включены не только родины, свадьба и похороны, но также рекрутский обряд и молодежные развлечения). Второй том более разнообразен: в него вошли окказиональные обряды, включая вынесенные из этой рубрики в самостоятельные скотоводческую магию и народную медицину, сказки и несказочную прозу, духовные стихи, приметы, запреты, пословицы, сонник и детский фольклор с материнским в качестве одной из рубрик; тексты паспортизованы: сведения об информантах непосредственно под каждым номером, сведения о собирателях и архивном хранении — в комментариях. Комментарии в основном и ограничиваются этими данными и выглядят крайне лаконично. В каждом томе также имеется словарь диалектных и малоупотребительных слов, объем которого вызывает недоумение: ему уделено по одной странице, — а также указатель мест записи и исполнителей. В книгах имеются вклейки с цветными фотографиями: портреты собирателей, информантов, декор домов, бытовые и обрядовые предметы, пейзажи. Разносторонний охват публикуемых данных не может не радовать, однако введливый рецензент был несколько разочарован, когда в поисках материала для собственных исследований обнаружил в посвященном народному календарю разделе лишь самые распространенные, широко известные и наилучшим образом описанные даты и периоды: Святки, Масленицу, Чистый четверг, Великий пост, Средокрестье, *Сорок святых*, Благовещение, Егорьев день, Страстную седмицу, Пасху, Преполование, Вознесение, Троицу, Иванов и Петров день, жатву, Ильин день, Спасы, Успенский пост, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Рождество Богородицы, Воздвижение, Покров, Юрьев день, Введение и осеннее заговенье. Кстати, нигде, к сожалению, не оговорено, является ли противопоставление *Егорьева* (весеннего) и *Юрьева* (осеннего) дня существующей в Ковернинском районе локальной традицией или изобретением авторов. Отбор весьма незначительного количества праздников для публикации, надо полагать, обусловлен количеством материалов и методикой их собирания,

однако об этом тоже специально не говорится.

В первом томе публикации материалов предпослано несколько статей: «Краткий историко-этнографический очерк Ковернинского района Нижегородской области» (Ю. М. Шеваренкова) должен дать читателю представление о его истории, культуре, демографии. Особое место в статье уделено важному культурному «бренду» района — хохломской росписи — и фигуре одного из первых исследователей традиционной культуры Ковернинского района М. М. Зимины. Статья очень полезна для тех, кто не имеет никакого представления о районе: расположении, истории, территориальных изменениях и т.п., однако непосредственно к публикуемым текстам отношения не имеет. Собственно фольклору посвящена другая статья — «Фольклорная традиция Ковернинского края» (К. Е. Корепова). Обрисовать на нескольких страницах вступительной статьи специфику региональной традиции и показать ее внешние связи (как можно было бы предположить из заглавия статьи) — задача невыполнимая, и автор не берется ее выполнять. Речь в ней идет совсем о другом: что из себя представляют публикуемые тексты, как они были записаны, как можно судить о динамике традиции, сравнивая старые и современные записи. Особо следует отметить скромно вынесенное в сноску важнейшее замечание, отражающее дотошность составителей сборника в подготовке материалов: «При всем стремлении собирателей к точности записанные в 1976 и 1989 гг. тексты не являются аутентичными и при публикации их в сборнике (при отсутствии повторной диктофонной записи) даются с пометкой “по рассказам (такой-то, такого-то)”» (ч. 1, с. 15, примеч. 15). Это замечание должно быть признано важнейшим критерием в оценке аутентичности фольклористических записей, хотя часто в литературе проблема достоверности вовсе игнорируется. Наконец, в третьей статье «Ковернинские говоры и их носители» (И. В. Толкачева) характеризуются особенности фонетики и грамматики говоров исполнителей публикуемых текстов, однако это описание составляет лишь половину статьи, вторая посвящена «носителям» этих говоров. Переход от одной темы к другой представляется несколько натянутым и искусственным: «Через призму языка отражается внутренний мир, мировоззрение, миропонимание не только одного человека, но и во многом всего общества, говорящего на этом языке или диалекте» (с. 28). Тем более что дальше речь идет не столько об отражении мировоззрения в языке, сколько о различных локальных культурных особенностях. Эта часть смотрелась бы более органично в предыдущей статье, посвященной фольклорной традиции.

Хочется отметить, что составители проделали скрупулезную работу, представили читателю много интересного материала, поданного с установкой на дословную точность его воспроизведения, дали подробную паспортизацию и попытались показать специфику публикуемых текстов на фоне более широкой традиции Поволжья. Тем более при таком обилии и качестве материала ощущается отсутствие указателя (предметного, мотивного, тематического), который позволил бы легче ориентироваться в двух томах прекрасных текстов, очень добросовестно подготовленных и красиво изданных.

Примечания

¹ Розов А. Н. Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Руководство для сельских пастырей» (1890–1917). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 31. С. 334–400.

² Розов А. Н. Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Церковный вестник» (1875–1916). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2004. Т. 32. С. 475–520.

³ Розов А. Н. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898–1918) // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2008. Т. 33. С. 366–380.

⁴ Розов А. Н. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Пензенские епархиальные ведомости» (1866–1917) // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 2008. Т. 33. С. 381–424.

А. Б. Мороз,

доктор филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ПОГРУЖЕНИЕ В «АКВАМИФОЛОГИЮ»

Н. А. Криничная. Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. — 389 с.

Русская и, шире, славянская мифология уже более 30 лет является одной из популярных тем исследований фольклористов, этнологов, этнолингвистов. Подтверждением тому служит большое количество изданных в эти годы работ, разнообразных в жанровом отношении: мифологические словари, справочники, энциклопедии, сборники текстов, исследования отдельных проблем, включающих новую методику систематизации накопленного материала. Читая в изданных трудах по мифологической тематике историографические обзоры или знакомясь с их библиографией, можно заметить, что в данных текстах всегда повторяется ряд одних и тех же имен авторитетных ученых, добившихся значительных успехов на этом поприще. В числе таких ученых, как правило, обязательно называется имя Неонила Артемовны Криничной. И это не преувеличение. Достаточно взглянуть хотя бы на высокий индекс цитирования работ исследовательницы. Н. А. Криничная — автор более 240 научных работ по фольклористике. Из 14 опубликованных ею объемных книг три посвящены русской мифологии¹.

В 2014 г. увидела свет новая монография Н. А. Криничной «Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии». Она посвящена «акватической мифологии» — так, на мой взгляд, очень удачно и необычно автор называет объект своего исследования, т. е. в фокусе представленной работы находится «водное пространство, и в первую очередь водная стихия, соотношенная с некой безличной мифической силой, равно как и с мифи-

ческими существами, идентифицированными и неидентифицированными» (с. 5). После этого определения вслед за признанием самого автора и других ученых хочется заметить, что объект изучения необъятен. Перед исследователем, взявшимся за «акватическую мифологию», стоит в буквальном смысле задача «не утонуть в материале», «не утонуть в исследуемой водной стихии». Поэтому Н. А. Криничная сразу четко определяет границы своего исследования: это цикл сюжетов о воде, тесно связанных с корпусом текстов, представленных в подготовленной книге. В задачи работы входит выявление истоков и семантики мифологических сюжетов, связанных с водной стихией.

Объект и предмет исследования, цель и задачи работы, ее новизна очень четко сформулированы в предисловии. За предисловием следует исследовательская часть сюжетов, сгруппированных в пять разделов: I. Первозданная водная стихия и космогенез; II. Переустройство мироздания; III. Сотворение бытия; IV. Жизненный цикл в системе акватических знаков-символов; V. Водная стихия и крестьянский быт. Этим тематическим разделам соответствует и вторая часть монографии, в которую вошли фольклорные тексты. Они «служат материалом для исследований, предпринимаемых в настоящей книге, и сами раскрываются посредством этих исследований» (с. 2). Впервые в научный оборот вводятся 252 текста, представляющие различные жанры русской мифологической прозы, записанные от 142 рассказчиков 154 собирателями, в числе которых Н. А. Криничная и ее муж — писатель В. И. Пулькин. Большая часть включенных в монографию

текстов — это полевые материалы, собранные в 1930–1990-е гг. в районах, ранее входивших в состав Олонецкой губ., которые хранятся в русском фонде Научного архива Карельского научного центра. Тексты имеют также важный для читателя ориентир — справочный аппарат, состоящий из комментариев и пяти указателей — мифологических персонажей, их функций, локусов, информантов и собирателей.

Среди достоинств рецензируемой работы следует отметить и прекрасное знание автором теоретических трудов по мифологии и религиоведению, как более ранних, так и вышедших совсем недавно, а также региональных работ, в том числе из периодических изданий, посвященных этнографии и фольклору Русского Севера. Читатель, интересующийся мифологией, найдет в книге важную библиографическую информацию.

Исследовательскую часть книги Н. А. Криничная начинает с разбора широко распространенного у многих народов сюжета о сотворении мира птицами-демиургами из первозданных вод. Данный сюжет на материалах разных культурных традиций был объектом изучения и у других исследователей. Однако автор представила свой взгляд на его истоки, семантику и дальнейшие трансформации. Рассмотрев точки зрения на происхождение этого сюжета своих предшественников (А. Н. Веселовского, Н. Коробки, В. С. Кузнецовой), которые, как правило, связывали его возникновение с определенной территорией или этнической средой, Н. А. Криничная высказывает свою точку зрения по данному вопросу. Она считает, что, поскольку космологические воззрения, заключенные в этом мифе-легенде, универсальны, то истоки сходства следует искать «в особенностях архетипического мышления, общего для всех народов, независимо от места проживания» (с. 17). При детальном исследовании семантики этого космогонического сюжета она приходит к выводу, что, несмотря на различные трансформации, в основе

сотворения мироздания лежит борьба носителей доброго и злого начал. Обе противоположности находятся в особой связи с мировыми водами. «А воды уже сами по себе, согласно мифологическому восприятию, содержат ту амбивалентность, которая проявляет себя в дуалистическом осмыслении вселенной» (с. 30).

Остальные сюжеты, включенные в книгу: «Водяные коровы», «Соперничество рек», «Природные катаклизмы», «Сидит на камне, волосы чешет...», «Прорицания воды / водного божества», «Смерть на воде», «Невеста из озера», — впервые подверглись детальному генетическому исследованию. Эти сюжеты представлены в монографии в совокупности вариантов и версий. Например, «Соперничество рек» имеет многочисленные вариации. В них речь идет о реках Суне и Шуге, Свири и Волхове, Вазузе и Волге, Волге и Каме, Днепре и Десне и др. «Этиологические мифы, связанные с символическим переосмыслением главных рек того или иного региона, принадлежат соответственно к различным локальным традициям» (с. 43), но, как показала исследовательница, имеют одну основу. По ее мнению, мифологию этого цикла нарративов отличает ряд особенностей. В текстах, как правило, говорится, что реки когда-то были людьми; превращение из человеческого естества в природное произошло ночью во время сна (смерти) персонажа. Появившаяся в результате метаморфозы река сменила покой на движение, смерть на жизнь. Необходимость движения, меняющего природный ландшафт, объяснялась по-разному — чаще всего состязанием с соседними реками или погоней. В целом сюжет о реках связан с переустройством созданного мира. Удивительно, но изучение нарративов о соперничестве рек до настоящего времени не привлекало внимания исследователей, несмотря на то что в 1997 г. силами Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого и Русского географического общества была проведена большая конференция, посвященная междисциплинарному изучению рек, и по материалам конференции был выпущен сборник «Природа и цивилизация. Реки и культуры», включающий более 60 докладов².

Полученные научные результаты имеют важное теоретическое значение. Опыт осмысления истоков и семантики «акватического» фрагмента традиционного мировоззрения русских свидетельствует об актуальности этой работы не только для реконструкции древней славянской духовной культуры, но и для изучения проблем архаического традиционного мировоззрения. Так, детально проработанные в генетическом и семантическом аспектах сюжеты позволили автору наметить следующие разностадийные пласты в архаическом

мировоззрении, связанном с персонализацией водной стихии (с. 7–9):

1) водное пространство персонафицируется;

2) водная стихия служитместилищем безличной мифической силы, которая еще неотделима от воды, но обнаруживает себя акустическими, динамическими и колористическими признаками; уже обладает амбивалентным характером;

3) мифологические существа, сохраняющие рудиментарные признаки воды, то выделяются из водного пространства, то сливаются с ним;

4) дух-«хозяин» воды выделяется из своего природного контекста;

5) дух-«хозяин» воды трансформируется в черта под влиянием христианских воззрений;

6) типологический ряд водных персонажей расширяется за счет фольклорной традиции;

7) вода, помимо того что является местом обитания мифологических и сказочных персонажей, сохраняет значение мифической субстанции и не утрачивает своих магических свойств, которые раскрываются при рассмотрении крестьянской обрядовой практики.

Результаты исследования Н. А. Криничной по севернорусской «акватической мифологии» распространяются и на соседние карельскую и вепсскую мифологические традиции. Например, сюжет «Водяные коровы» был известен карелам и финнам³. Различные варианты сюжетов «Водяные коровы», «Соперничество рек», «Природные катаклизмы» бытовали у вепсов. Кроме того, привлечение русских аналогий имеет существенное значение при определении достоверности реконструируемых мифологических представлений у названных соседних народов. Так, занимаясь символикой коровы и быка в вепсской мифологической традиции, автор данной рецензии пришла к следующим заключениям. Во-первых, по древним представлениям вепсов, бык или корова являлись воплощением земли. Тело быка, наполненное кровеносными сосудами, уподоблялось земле с пронизывающими ее крупными и мелкими «артериями» — реками и ручьями. Во-вторых, в облике быка представлялся водяной дух. Своими корнями эти представления уходят в индоевропейскую мифологию⁴. Новые данные, представленные в работе Н. А. Криничной в результате изучения сюжета «Водяные коровы», еще раз подтвердили правильность сделанных мной выводов.

Абстрагируясь от рассмотрения истоков и семантики сюжетов, в числе достоинств книги хотелось бы назвать и содержащийся в ней богатый этнографический материал, связанный с севернорусской крестьянской повседневностью. Например, автором приведены яркие факты русской народной

этики, касающейся воды: кодекс правил для крестьянина при набирании воды, купании, транспортировке по воде, рыбной ловле и кара за их нарушение, — которые служат доказательством существования универсального культа воды. Трансформации этого культа до сих пор сохраняются в современном быту сельского населения и могут стать предметом специальных исследований в контексте соотношения традиций и инноваций. Приведенные материалы важны также для сравнения с другими этническими традициями. Например, автор сообщает о запрете у северных русских пить воду прямо из водоема, набрав ее руками или ртом, а не из берестяного ковшика или кружки. Видимо, в других ситуациях набирание воды руками не возбранялось. Об этом свидетельствуют примеры из вепсской обрядовой жизни. У шимозерских вепсов рыбак, наловивший много рыбы, обязательно должен был поблагодарить воду: зачерпнуть ее пригоршней и поцеловать⁵. Человеку, страдающему от тоски по умершему родственнику, для избавления от мучений следовало подойти к водоему, набрать воду тыльными сторонами ладоней и обмыть ею лицо.

Как можно видеть, монография Н. А. Криничной, высказанные на ее страницах идеи, безусловно, послужат новым импульсом для исследовательского «погружения» в неисчерпаемую «аквамифологию» не только славяно-русскую, но и других народов.

Примечания

¹ Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 2 т. Т. 1: СПб., 2001; Т. 2: Петрозаводск, 2000; Она же. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004; Она же. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 2011.

² Природа и цивилизация. Реки и культуры. СПб., 1997.

³ Jauhainen M. The type and motif index of Finnish belief legends and memorates. Helsinki, 1998. (Folklore Fellows Communications; № 267). L 301, L 302.

⁴ Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск, 2006. С. 292–322; Она же. Бык, падающий с ели (о космогонических мотивах в вепсском фольклоре) // Традиционная культура. 2009. № 2. С. 74–80.

⁵ Петухов В. П. Вепсы // Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Ювяскюля, 1995. С. 439.

И. Ю. Винокурова,
доктор ист. наук; Ин-т языка,
литературы и истории КарНЦ РАН
(Петрозаводск)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

Акиева П. Х. Рождение. Свадьба. Смерть: историко-этнографические архетипы ингушей / СПб.: Алеф-пресс, 2014. — 291 с.

Антропология города: Материалы конф. молодых ученых. Москва, 4–6 дек. 2013 г. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М.: ИЭА РАН, 2014. — 229 с.

Бобунова М. А. Печь нам мать родная: опыт конкорданса одного слова. — Курск: Курский гос. ун-т, 2014. — 79 с.: ил.

Бобыкина Н. Ю. Происхождение вышитых орнаментов. — М.: В. А. Скороходов, 2014. — 207 с.: цв. ил., факс.

Возякова Н. В. Испанский традиционный романс: от фольклорной традиции до блокнота собирателя. — М.: РГГУ, 2014. — 364, [10] с.: ил., ноты, портр., табл. — (Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика / Рос. гос. гуманитар. ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора).

Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа: Материалы X Конгресса этнографов и антропологов России / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. — М.: ИЭА РАН, 2014. — 234 с.

Динамика жанров в литературе и фольклоре: Коллектив. монография / М-во образования и науки РФ, Курганский гос. ун-т; [Отв. ред. В. П. Федорова]. — Курган: Изд-во Курган. гос. ун-та, 2014. — 180 с.: табл.

Ивашнёва Л. Л. Жанры фольклорной прозы: вопросы поэтики: Монография / М-во образования и науки РФ, Астрахан. гос. ун-т. — Астрахань: Астрахан. ун-т, 2014. — 217 с.

Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы / Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочислен. народов Севера Сиб. отд-ния РАН; Отв. ред. В. В. Илларионов. — Новосибирск: Наука, 2014. — 159 с.: табл.

Паремиология в дискурсе: общие и прикладные вопросы паремиологии. Пословица в дискурсе и в тексте. Пословица и языковая картина мира / Междунар. ком. славистов, Фразеологич. комиссия; [Под ред. О. В. Ломакиной]. — М.: URSS, 2014. — 294 с.

Поэтика и семантика фольклора: Науч. статьи педагогов кафедры / Саратов. гос. консерватория (акад.) им. Л. В. Собинова, Каф. нар. пения и этномузыкологии; [Ред.-сост. А. А. Михайлова]. — Саратов: Саратов. гос. консерватория (акад.) им. Л. В. Собинова, 2014. — 238 с.: ноты.

Порхомовский М. В. Турецкие пословицы в языке и речи / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки. — М.: Языки славян. культуры, 2014. — 174 с.: табл.

Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо / Сиб. отд-ние РАН, Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочислен. народов Севера; Отв. ред. П. А. Слепцов. — Новосибирск: Наука, 2014. — 139 с.

Семья и этничность в Литве: современный взгляд в минувший век / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. М. Ю. Мартынова, М. Я. Устинова. — М.: ИЭА РАН, 2014. — 188 с.

Славяне-мусульмане на Балканах: язык, культура, идентичность: [Сб. ст.] / Ин-т славяновед. РАН; Отв. ред. Е. С. Узенёва. — М.: Исл РАН, 2014. — 321 с.: ил.

Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов науч.-практ. конф. — Вып. 16: Мультифольклорное пространство Поволжья / Гос. респ. центр рус. фольклора; [Сост.: В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, М. В. Строганов]. — М.: ГРЦРФ, 2014. — 319 с.: ил.

Татаровская И. Г. Мифология народов тропической и южной Африки: Монография / Совр. гуманитар. акад. — М.: Изд-во Совр. гуманитар. ун-та, 2014. — 303 с.: ил.

Ушницкий В. В. Вопросы изучения ранней этнической истории и родового состава народов Якутии. — Якутск: [ИГИИПМНС СО РАН], 2014. — 142 с.

Чанба Н. В. Героическая хоровая песня абхазов: Монография. — Сухум: [Б.и.], 2014. — 144 с.: ил., ноты.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII — XIX вв. / Томск. гос. ун-т, Союз писателей Респ. Алтай; Гл. ред. и сост. Б. Я. Бедуров; Пер с алт. Е. В. Королёва. — Новосибирск: ГЕО, 2014. — 205 с.

Первая мировая война в устном и письменном творчестве русского крестьянства: новые материалы из собраний Пушкинского Дома / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН, Рос. гуманитар. науч. фонд; [Подгот. П. В. Бекедин и др.]. — СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2014. — 581 с.: ил., ноты, факс. — [На тит. л.: Целевой конкурс «Россия в Первой мировой войне 1914–1918 гг.»].

Фольклор юга Тюменской области: старожилы, новопоселенцы: [Сб.: материалы по региональн. фольклору] / Правительство Тюмен. обл. Администрация Тюмен. муниципальн. р-на, Администрация муниципальн. образования п. Боровской, Дворец культуры «Боровский», Тюменская гос. акад. культуры, искусств и социальных технологий; [Авт.-сост. Л. В. Дёмина]. — Тюмень: Титул, 2014. — 239 с., 2 л. цв. вкл.: ноты.

АЛЬБОМЫ

«Подари мне платок...»: русские ситуативные платки XIX — начала XX в. из

собраний Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника / Правительство Москвы, Департамент культуры г. Москвы, М-во культуры Моск. обл., Моск. гос. объедин. музей-заповедник «Коломенское — Измайлово — Лефортово — Люблино», Сергиево-Посадский гос. ист.-худож. музей-заповедник; [Авт. текста: С. В. Горожанина, В. М. Жигулева]. — М.: Изд. дом Руднецовых, 2014. — 43 с.: цв. ил.

Славянства многоликий мир: феномен костюма в народной культуре: Выставка из фондов Музея славянских культур Гос. акад. славян. культуры: [Каталог] / Департамент межрегион. сотрудничества, нац. политики и связей с религиозн. организациями г. Москвы, Моск. дом национальностей, Славян. фонд России, Гос. акад. славян. культуры; [Сост. В. К. Конёнкова, А. А. Замышляева]. — М.: ГАСК, 2014. — 82 с.: ил.

Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина: [Альбом] / [Сост. Р. М. Еркинова, Н. П. Гончарик]. — Горно-Алтайск: [Б.и.], 2014. — 251 с.: ил.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Ахунов А. М. Основы этнографии стран Арабского Востока: Учеб. пособие для студентов вузов / Казанский федер. ун-т. — Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2014. — 335 с.

Богданов Г. Ф. Традиционная русская народная хореография: жанры, формы, композиции (от истоков до начала XX в.): Учеб. пособие для студентов вузов ... (квалификация «бакалавр») / Моск. гос. ун-т культуры и искусств. — М.: МГУКИ, 2014. — 442 с.: ил., ноты.

Мельниченко М. Советский анекдот: (Указатель сюжетов). — М.: Новое лит. обозрение, 2014. — 1103 с.

Мифология и обрядовая культура коренных малочисленных народов Дальнего Востока России: Кратк. терминолог. словарь / М-во культуры РФ, Хабаровский гос. ин-т искусств и культуры; [Авт.-сост. С. Н. Скоринов]. — Хабаровск: Хабаров. гос. ин-т искусств и культуры, 2014. — 62 с.

Полное собрание русских народных детских игр с напевами: [Энциклоп. дет. фольклора] / [Запись, обраб. и сост.] Г. М. Науменко. — М.: Белый город; Воскресный день, 2014. — 623 с.: ил., ноты.

Руденко Е. Н. Этнолингвистика без границ: введение в лингвистическую антропологию: [Учеб. пособие] / Белорус. гос. ун-т. — Минск: БГУ, 2014. — 192 с.

Садохин А. П. Этнология: Учеб. пособие по дисциплине «Этнология» для студентов вузов. — М.: Альфа-М; Инфра-М, 2014. — 350 с. — (Высш. шк. Бакалавриат).

Материал подготовила

О. В. Трефилова,

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция

«МАГИЯ В РИТУАЛЕ И РИТУАЛЫ В МАГИИ»

В г. Инсбрук (Австрия) 25–27 сентября 2014 г. состоялась Десятая конференция рабочей группы «Ритуальный год» при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF); конференцию провел Университет Инсбрука. Тема «Магия в ритуалах. Ритуалы в магии» собрала рекордное для традиционных встреч рабочей группы число заявок — около 120, из которых было отобрано 72 участника из 28 стран. Среди докладчиков было 17 ученых из России, причем 15 из них участвовали во встречах рабочей группы впервые.

После торжественного открытия конференции и приветственных слов организаторов, главы управления Земли Тироль, ректора Университета и директора Института европейской этнологии пленарное заседание по традиции открыл доклад **Э. Лайл** (Шотландия). В своем выступлении «Космические связи в восьми ключевых моментах индоевропейского ритуального года» она связала сакральное время с архаическими текстами о сотворении мира и мифическими подвигами героев. **М. Мифсуд-Чиркап** (Мальта) в докладе «Страстная пятница в современной Мальте» рассказала об истории, специфике и развитии католических уличных процессий. **Т. Ганнелл** (Исландия) в докладе «Природа ежегодных и окказиональных ритуалов приверженцев Асатру (*Ásatrúarfélag*) в Исландии» показал, как искусственно созданное современное языческое движение набирает всё больше поклонников, и описал их основные календарные обряды. **Э. Поч** (Венгрия) в докладе «Живые и мертвые в период зимнего солнцестояния в представлениях Центрально-Восточной Европы» говорила о кормлении душ в святочные периоды и высказала интересную идею о том, что пост, воздержание от пищи в дохристианском восприятии — это жертва богам. И, наконец, доклад еще одного известного венгерского фольклориста **В. Фойгта** «Ребус — заклинание — нечистая сила — магия» поднял проблемы изучения письменной вербальной магии.

Затем началась работа по параллельным тематическим сессиям, в которых нередко доминировала тема магии без привязки к ритуальному году. Традиционная тематика магической и ритуальной составляющих в годовом круге праздников рассматривалась в докладах **Э. Холанд** (Греция — Норвегия) «Магические церемонии в ритуальном году греческого земледельца», **Б. Ралуки** (Германия) «Магические практики кражи молока у скота в румынских деревнях

Трансильвании (XVIII–XIX вв.)», **К. Михайловой** (Болгария) «Анджейки и Катажинки в ритуальном году Польши», **Б. Герек** (Польша) «Польские ритуалы в пасхальные дни», **Ю. Крашенинниковой** (Россия) «Магия Чистого четверга в современной крестьянской культуре Русского Севера», **Е. Ягафова** и **В. Бондарева** (Россия) «Традиционные ритуалы в современной праздничной культуре чувашей» и **И. Коваль-Фучило** (Украина) «Украинские календарные причитания: ценностные и функциональные черты традиции». Календарные гадания обсуждались в докладах **Ж. Шакниса** (Литва) «Магия или развлечение? Гадания о замужестве и ритуальный год в Литве», **К. Климовой** (Россия) «Гадания в современном греческом ритуальном году» и **Н. Власкиной** (Россия) «Типы гаданий у донских казаков: ареалы распространения».

Отдельная секция была посвящена магии и символике огня. **И. Седакова** (Россия) в докладе «Магическо-религиозные функции свечи в календарной обрядности славян» проследила современные трансформации символики свечи, **Т. Миннихметова** (Россия — Австрия) в докладе «Ритуальный огонь в годовом цикле удмуртов» проанализировала разнообразие функций этого важнейшего символа (связь с богами, гадания, приготовление обрядовых блюд и др.). **У. Вилк** (Польша) прочитала доклад «Валенсийский фестиваль *Las Fallas* как пример символического насилия», посвященный красочному обрядово-развлекательному комплексу, чрезвычайно популярному в Испании. **Г. Мишев** (Болгария) в докладе ««Откуда ты, пепел? — Я из чистоты». Лечебные магические практики из Центра фракийских культов с. Старосел Пловдивского округа» рассказал о фракийских корнях болгарских архаических обрядов.

На конференциях группы «Ритуальный год» все чаще обсуждаются проблемы неоязычества и новых культов в разных странах. В Инсбруке подробно рассматривалась сезонная обрядность движения WICCA. Этой теме были посвящены доклады **Й. Малицы** (Польша) «Магия в повседневной жизни польского приверженца WICCA», **К. Фишер** (Швейцария) «WICCA — календарный и жизненный цикл. Дохристианские традиции?», **М. Ситхов** (Нидерланды) «Годовой круг — сезонные ритуалы WICCA». Специфику неоязыческой магии, ее художественный язык анализировали в своих докладах **А. Вайчекаукас** (Литва) «Религия и воображение: магия у неоязычни-

ков», **Ф. Граф** (Австрия) «Снова магия? Современные анимистические ритуалы у неоязычников Британии в антропологической перспективе» и **М. Фельман** (Швейцария) «Невидимые силы роста земли надо кормить» — образы сезонных неоязыческих ритуалов в попкультуре».

Последние тенденции в развитии календарных праздников стали еще одной большой темой конференции. **Б. Мачаи** (Венгрия) в докладе «Я тракторист — это мой праздник!» Сабантуй как постсоветский календарный ритуальный комплекс» остановилась на традиционных и новейших компонентах этого праздника в Башкортостане. **Д. Сенвайтите** (Литва) прочитала доклад «Ежегодные праздники в Литве: Дискурс СМИ и повседневной жизни», в котором, сравнивая описание традиционных ритуалов в СМИ в разные годы XX в., выявила определенные закономерности выбора тем и подачи материала. **Р. Паукштите-Шакниене** (Литва) в докладе «Ритуальный год крестных родителей и крестников в современном литовском обществе» показала, что в наши дни роль крестных в календарных праздниках возрастает и не ограничивается только Пасхой, как это было ранее. **К. Эк-Нилссон** (Швеция) в выступлении «Старинные народные представления о хлебе в Швеции. Несколько интерпретаций» показала, как в стране возрождаются и становятся модными традиции выпечки рождественских хлебов, которым в наши дни приписывается новая символика.

Упомянем еще некоторые темы, которые обсуждались в Инсбруке. **К. Кун** (Швейцария) в докладе «Деревянные карнавалы маски как предметы магии и коллективных представлений» и **А. Теста** (Чехия) в докладе «Традиционные карнавалы и вера в умиротворительную магию (два этнографических случая из Италии и Чехии)» описали семантику и прагматику ряженья. Затрагивались и проблемы народной религиозности в ее связи с календарем — в выступлениях **И. Сталь** (Румыния) «Девять чудесных надгробий: Поиски помощи оттуда» и **А. Лиелбардиса** (Латвия) «Католические святые в латышском календаре». Сакральному пространству в ритуалах уделили внимание **Н. Шутова** (Россия) «Ритуал как способ организации священного пространства в камско-вятском регионе в конце XIX — начале XX в. Пример удмуртов» и **А. Худяев** (Россия) «Магические ритуалы и пространственные структуры в архаических культурах Севера». Народная астрология была в центре докладов **М. Кыйвы** и **А. Куперьянова** (Эстония) «Луна, астрономические объекты и символические ритуалы в целительных обрядах XX в.» и **О. Чёхи** (Москва) «Лунная народная магия в балканском регионе». Календарь и растения рассматривались в выступлениях **А. Ипполитовой** (Россия) «Ритуалы сбора растений в русских

травниках XVII–XX вв.» и **С. Сидневой** (Россия) «Волшебные травы в современных греческих и итальянских календарных обрядах». За пределами этой хроники остались и другие темы, связанные с представленностью магии в разных жанрах фольклора и искусства, с образами ведьмы и целительницы, с конкретными магическими приемами.

Конференция в Инсбруке была юбилейной, десятой, что проявилось в подведении некоторых итогов и смене руководства. Эмили Лайл (Шотландия), которой

принадлежит идея создания этой группы, стала почетным президентом. На ее место были избраны два сопредседателя (согласно новым законам Международного общества этнологов и фольклористов SIEF) — Т. Ганнел (Исландия) и И. Седакова (Россия), ответственным за связи с SIEF стал Л. Фурнье (Франция), секретарем группы — И. Сталь (Румыния).

Следующая конференция группы «Ритуальный год» пройдет в Казани в 2015 г. Очередной, XII конгресс Международного общества этнологов и фольклористов,

где группа организует тематические секции, пройдет в июне 2015 г. в Загребе (см. www.siefhome.org).

И. А. Седакова,
доктор филол. наук; Ин-т
славяноведения (РАН)

*Работа написана в рамках проекта
РГНФ № 14-04-00546а «Лингвокуль-
турная ситуация в России и Болгарии
и трансформация русско-болгарских
языковых взаимоотношений: XXI век»*

ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ ТАТЬЯНЫ БОРИСОВНЫ ДИАНОВОЙ

На филологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова **18 октября 2014 г.** прошли иницированные кафедрой русского устного народного творчества МГУ, Государственным республиканским центром русского фольклора и Институтом этнологии и антропологии РАН научные чтения, посвященные памяти Татьяны Борисовны Диановой (19.10.1962–27.05.2014).

В обращении к участникам конференции вступительном слове **В. П. Аникин** (МГУ) особо отметил полифонию и междисциплинарный характер заявленных в программе чтений тем, обусловленных широтой научных интересов Т. Б. Диановой.

В докладе **Е. А. Дороховой** (ГРЦРФ) «Перспективы региональных исследований в этномузыкалогии» сжатый очерк истории изучения музыкального фольклора в XX в. закономерно перерос в обзор проблем, методов и направлений современного отечественного этномузыкаведения. Наработки в области комплексного изучения отдельных локальных традиций, исследования региональных жанрово-стилевых доминант, осмысления фольклорной традиции как «территориально закрепленного системного объекта» ставят перед современными учеными вопрос о построении адекватной типологии музыкально-поэтических систем с учетом многоуровневого историко-культурного контекста, в том числе «этнографии манер исполнения».

В докладе **Е. В. Минёнок** (ИМЛИ РАН) «Песенный текст в пространстве традиционной культуры» были затронуты такие актуальные вопросы современной науки о фольклоре, как объем понятия «фольклорный текст» в его синхронном и диахронном аспектах, методика фиксации, описания, комментирования, хранения и эдиции полиморфного фольклорного материала. Содержательным лейтмотивом доклада стали цитаты ключевых положений работ Т. Б. Диановой, предлагавшей перспективные методоло-

гические решения насущных вопросов фольклорной текстологии.

В докладе **В. А. Ковпика** (МГУ) «Песни литературного происхождения в фольклорном бытовании» были прослежены механизмы адаптации и укоренения в народной среде ряда произведений авторской поэзии XIX в. Были продемонстрированы существенные трансформации оригинальных текстов в фольклорном бытовании, сделан вывод о том, что систематически отвергалось и сокращалось то, что не соответствовало народному художественному вкусу, и, наоборот, в соответствии с ним происходила дальнейшая переработка и развитие песенной образности и стиля. Особо был отмечен тот факт, что многие из рассматриваемых песен, в свою очередь, были авторскими переложениями традиционных фольклорных текстов («Ванька-ключник» В. В. Крестовского, «Из-за острова на стрежень» Д. И. Садовникова, «Степь да степь кругом» И. З. Сурикова и др.).

В. И. Харитонов (ИЭА РАН) начала свой доклад «Духовная культура и человек: к проблеме интегративных исследований» с констатации факта, что в своих работах Т. Б. Дианова искала пути незаширенного изучения фольклора (как традиционного, так и современного) — в том числе в широком антропологическом контексте, который во многих случаях позволяет глубже и точнее анализировать вербальную составляющую духовной культуры человечества. В свою очередь, на примерах комплексного изучения феномена шаманизма, заговорно-заклинательного искусства и эпических исполнительских практик В. И. Харитонов продемонстрировала зависимость порождения, воспроизведения и варьирования фольклорных текстов от психофизиологических особенностей человека, его одаренности в тех или иных областях творчества, навыков использования определенных творческих состояний (в том числе измененных состояний сознания), ситуации исполнения, социальной среды.

Ключевой проблемой, обсуждавшейся в докладе **А. А. Ивановой** (МГУ) «Живая традиция как объект фольклористического исследования», стала методологическая дистанция между «универсальной» типологией форм и структур традиционного фольклора и «специфической» стратификацией конкретной живой фольклорной традиции. На примере исследований, посвященных культурному ландшафту Русского Севера, были продемонстрированы характерные динамические изменения в жанровой и образно-тематической структуре фольклорных текстов, происходящие при смене дискурсивного «масштаба» носителя (и, соответственно, исследователя) традиции от локального к ареальному или региональному.

В докладе **И. Н. Райковой** (МГПУ) «Текст, гипертекст, трансмиссия в современных полевых исследованиях фольклора» были рассмотрены основные положения работ Т. Б. Диановой, посвященных текстологическим проблемам современной фольклористики: комплексному понятию фольклорного текста, гипертекстовым единствам в живой фольклорной традиции, типам фольклорной трансмиссии. Была показана их связь с предшествующими исследованиями и в то же время научная новизна, актуальность и перспективность для современных полевых исследований.

Оживленную дискуссию вызвал доклад **В. Е. Добровольской** (ГРЦРФ) «Локальный текст города и городской фольклор: к вопросу о предметном поле исследования», в котором на материале монографических исследований и серийных публикаций последнего десятилетия были охарактеризованы основные методологические подходы (социологический, антропологический, фольклористический) к изучению современной городской культуры.

Отправной точкой доклада **С. В. Алпатова** (МГУ) «Автобиографический дискурс, Ich-Erzählung и жанры фольклора» послужили суждения Т. Б. Диановой о роли и месте таких форм фольклора, как семейные нарративы, колыбельные песни, похоронные и свадебные причитания, необрядовые песни, баллады,

частушечные спевы — в автобиографическом дискурсе носителей традиционной культуры. По мнению докладчика, выдвинутые Т. Б. Диановой положения о ситуативной актуализации исполнителем стереотипных жанровых структур должны быть уточнены и дополнены случаями пародического использования

форм «перволичного» повествования для реализации сугубо эстетических функций, в частности в меморатах-небылицах и в выходных монологах персонажей фольклорного театра.

Чтения завершились мемориальной частью, в которой были представлены фото-, видео- и аудиоматериалы, подготовлен-

ные коллегами, учениками, родными Татьяны Борисовны Диановой и освещающие разные стороны ее яркой и, к сожалению, рано прервавшейся жизни.

С. В. Алпатов,

канд. филол. наук; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова

Конференция

«РЕГИОНАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ И ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ — ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ»

В Российском государственном гуманитарном университете (РГУ) **23–25 октября 2014 г.** состоялась международная научная конференция «Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике — проблемы и перспективы». Конференция была организована Государственным республиканским центром русского фольклора (ГРЦРФ), журналом «Живая старина» и Лабораторией фольклористики РГУ при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации и приурочена к 20-летию возобновленного журнала «Живая старина». Тематика конференции охватывала следующие аспекты: 1) ареальная структура лингвокультурного пограничья; 2) метрополия — анклав — пограничье: язык и культура; 3) универсальное и локальное в этнокультурных диалектах; 4) этническая и конфессиональная самоидентификация в фольклорных, этнографических, языковых, изобразительных, музыкальных формах культуры.

Конференцию открыл доклад **М. Л. Лурье** (Санкт-Петербург) «Универсальное как локальное, локальное как универсальное: к вопросу о моделях конструирования локальной специфичности». Были рассмотрены формулы и речевые клише, в которых идея специфичности города выражена посредством соотношения с иным локусом (*N-городок — Москвы уголок, N — маленький Париж*), вписывания в «большую историю» (например, *В истории N, как в капле воды, отразилась история страны*), наделения статусом главенства, первенства и др. (*N — столица ..., N — самый древний город среди ...* и т.д.). Местные реалии помещаются в экстралокальный масштаб, в результате конструируется специфичность и символически повышается статус города. Одновременно происходит обратное: в результате соположения с задающим бо́льший масштаб объектом (более известный город, регион, страна, нация,

мир) сам город неизбежно оказывается менее значимым, второстепенным и т.д.

Е. А. Дорохова (Москва) в докладе «Границы восточнославянских этномызыкальных систем в свете представлений современной науки» рассказала об основных этапах региональных исследований в этномызыкознании в 1950–2000-е гг.; о методиках картографирования в этномызыкологии; о принципах системного описания, создания типологии границ для раннепереселенческих, позднепереселенческих и конгломеративных традиций и об основных критериях идентификации этномызыкальных систем.

В докладе **Н. В. Петрова** (Москва) «Фольклористика как точная наука: базовые сюжеты мифологической прозы как основание для сравнения локальных традиций» рассматривалась проблема выделения сюжетных единиц для определенного корпуса фольклорных текстов, используемых при сравнении родственных традиций. В свете этого обсуждалась возможность использования аналитической процедуры с привлечением набора базовых сюжетов мифологической прозы, общих для пограничных территорий России и Белоруссии. По мнению докладчика, оценить степень родства между различными фольклорными традициями возможно, используя набор базовых лексем данного языка (так называемый список Сводеша) и базовые сюжеты определенного фольклорного материала.

А. Л. Топорков (Москва) в докладе «База данных севернорусских заговоров: история создания, структура, исследовательские перспективы» представил электронный ресурс «Заговоры Олонецкой и Архангельской губерний», размещенный на сайте Петрозаводского университета. В базу включены опубликованные ранее заговоры (так называемый Олонецкий сборник XVII в., сборники П. С. Ефименко и В. Мансикки, «Русские заговоры Карелии» и др.) и материалы, записанные в 2000-е гг. экспедицией

Центра исторической антропологии им. М. Блока РГГУ в Карелию и в Вытегорский р-н Вологодской обл. В докладе были продемонстрированы эвристические возможности использования базы для изучения заговорно-заклинательной традиции Русского Севера в диахронической перспективе.

Истории записи фольклора на Русском Севере был посвящен доклад **И. В. Козловой** (Санкт-Петербург) «Работа собирателей в Пудожском районе Карелии в 1920–1930-е гг.». Основное внимание было уделено экспедициям довоенного времени (1932, 1937, 1938 и 1940 гг.) и личностям собирателей, а также были представлены сведения о некоторых исполнителях и их репертуаре.

В докладе **Т. Г. Ивановой** (Санкт-Петербург) «“Большие” и “малые” метрополии севернорусской былинной традиции» была выстроена иерархия песенно-эпических метрополий в русской фольклорной традиции: «материнская метрополия» (где в X–XIII вв. складывались былины: Киев, Муром, Рязань, Ростов, а также Новгород; с этими территориями связаны биографии былинных героев); «колонизаторские метрополии», откуда разворачивалась колонизация Русского Севера в XII в.: Новгород и ростово-суздальско-владимирские земли, в конце XIII–XV в. — Москва; «региональные метрополии»: Двинская земля с центром в Колмогорах (отсюда былинная традиция распространялась в Западное Поморье и на Зимний берег Белого моря) и Кегрола на Пинеге (отсюда — по Пинеге, Кулою, Мезени и Печоре), а также «локальные метрополии» (с. Варзуга на Терском берегу Белого моря и др., в XVII–XIX вв.).

С. Ю. Неклюдов (Москва) в докладе «Не только “живая”, не только “старина”: о предметном поле современной фольклористики» отметил, что за последние десятилетия в числе объектов этой дисциплины оказались продукты современной, преимущественно урбанистической «спонтанной» культуры, недавно возникшие или ранее не замечавшиеся; еще одной малоизученной областью остается «наивная литература». Расширение предметной зоны сдвинуло старые дисциплинарные границы и практически легитимизировало ранее не существовавшую область гуманитарного знания, освоение которой способствует созданию соответствующего инструментария научного анализа.

М. Г. Матлин (Ульяновск) в докладе «Фольклорное пространство с. Троицкий Сунгур Новоспасского района Ульяновской области» выявил основные особенности фольклорной традиции соответствующего села. Прежде всего, это богатая песенная традиция, которая поддерживалась деятельностью фольклорной группы (существовавшей с середины 1970-х до начала 1990-х гг.), в репертуаре которой были протяжные лирические, частые и свадебные лирические песни. Другая особенность — хорошая сохранность семицкой обрядности, бытовавшей вплоть до 1970-х гг. Были также отмечены локальные особенности в области народной прозы, похоронной и свадебной обрядности.

А. Б. Мороз (Москва) в докладе «Обряд “Свеча”: структура, терминология и локальные варианты» рассмотрел варианты обряда, распространенного на белорусско-русском пограничье и представляющего собой общинный или семейный обетный праздник, в ходе которого изготавливается особая свеча. Ежегодно накануне установленного календарного праздника в доме хранителя свечи участники ритуала облепливают ее новым воском, втыкают в нее монеты, надевают на нее специально сшитое «платье», ставят в посуду с зерном и устраивают застолье. На следующий день у свечи служат молебны. Затем общинную свечу передают из дома, где она хранилась по правилу год (сейчас этот срок может быть увеличен), к следующему держателю, а семейная остается в доме или передается родственникам. В случае, когда некому продолжать исполнение обряда, считается необходимым передать свечу в церковь.

Н. С. Петрова (Москва) в докладе «Водные источники в локальном фольклоре (по материалам экспедиции в Велижский район Смоленской области)» проанализировала рассказы о природных объектах микролокального значения: источниках Крыжик (д. Крутое) и Пятинка (г. Велиж). Из них берут питьевую воду, они считаются целебными, в них совершаются крещенские купания. Тексты о Пятинке содержат информацию об актуальных практиках, но не поясняют сам статус «святого источника». С Крыжигом связано больше рассказов (о явлении в нем иконы/креста, о наказании за его осквернение). Формирование разных текстов вокруг сходных природных объектов было предложено объяснять влиянием социального контекста. Городское пространство предполагает некоторое количество достопримечательностей, а также подвижный состав обитателей, наличие приезжих, знакомых лишь с актуальным состоянием практик вокруг городского источника. В более замкнутом деревенском социуме рассказ о единственном местном «бренде» вписывается в локальную и семейную историю, что повышает символическую ценность объекта.

Доклад **Н. А. Власкиной** (Ростов-на-Дону) «Локальные варианты троичской обрядности донских казаков на этнолингвистической карте» был посвящен опыту картографирования донской троичской обрядности по данным диалектологических и этнолингвистических экспедиций в 25 районов Ростовской и 11 районов Волгоградской области. Предметом картографирования стали наименования и виды растений, использовавшихся для украшения дома; деревья, ветвями которых украшали дом и двор; завивание/заплетание венков; приготовление яичницы. Наиболее репрезентативным можно признать материал, связанный с троичским рассыпанием чабреца. Ряд ритуальных практик бытует в ограниченных ареалах: так, вишневые ветви используются на нижнем Дону и в Приазовье, практики завивания венков и приготовления яичницы локализуются в старых станицах по берегам рек.

В докладе **М. М. Валенцовой** (Москва) «Особенности демонологических представлений в словацкой области Замагурье (с. Остурня)» на материале полевых и опубликованных материалов анализировалась демонологическая система крайней северо-западной области Восточной Словакии — Замагурья, в частности — русинского села Остурня. Особое внимание докладчица уделила мифологическим персонажам, общим для всего региона Западных и Восточных Карпат, т.е. ареала, включающего территорию южной Польши, северной и восточной Словакии, Западной Украины и отчасти восточной Моравии. Был сделан вывод о существовании особой демонологической традиции Замагурья смешанного словацко-польского горальско-русинского типа.

А. Д. Цветкова (Павлодар, Казахстан) в докладе «Народные представления о старообрядцах в устной прозе Восточного Казахстана (к проблеме конфессиональной идентификации)» на материале преданий и воспоминаний, записанных в селах Восточного Казахстана в 2009–2013 гг., выявила особенности самоидентификации старообрядцев и рассмотрела семантику «конфессиональных знаков». На данной территории проживают потомки практически всех известных старообрядческих толков и согласий в соседстве с русским православным и автохтонным мусульманским населением. Находясь в иноэтническом и иноконфессиональном окружении, потомки староверов сохраняют свою идентичность в основном на уровне знания истории предков, а также внешних идентификационных знаков, которые осмысливаются через оппозицию «своя вера — чужая вера».

И. А. Морозов (Москва) в докладе «Отличительные признаки локальных традиций: Акции с участием ряженых» проанализировал деструктивные признаки локальных традиций у различных групп русского населения на территории

Европейской части России. Были описаны устойчивые комплексы признаков, маркирующие те или иные типы традиции. В качестве конкретного маркера традиции докладчик рассмотрел театрализованные сценки с участием ряженых в календарной, семейной и окказиональной обрядности. Некоторые варианты таких обрядов могут четко маркировать принадлежность локальной традиции к определенному региональному типу даже в случае ее территориальной удаленности от места происхождения.

Л. М. Белогузова (Москва) в докладе «Жанровая система смоленского песенного календаря в восточнославянской перспективе» представила результаты ареального исследования календарной традиции Смоленского Поднепровья, уделив основное внимание внешним связям календарных жанров и их музыкальных форм. Картографирование типов обрядовых песен на территории Смоленщины и за ее пределами позволили установить широкий спектр связей этого региона с различными этнокультурными традициями восточных славян, как белорусскими, так и русскими, и как следствие — неоднородный характер изучаемого календарно-песенного цикла.

О. В. Чёха (Москва) в докладе «Греческий подход к сбору материала по народному календарю на примере вопросников Г. Мегаса и С. Кириякидиса: святки» рассказала о вопросниках, разработанных для сбора материала по традиционной культуре современных греков. На примере главы «Святки. Общие сведения» были рассмотрены принципы организации вопросников С. Кириякидиса, Г. Мегаса и Г. Спиридакиса. Рекомендации каждого из составителей, адресованные собирателям, демонстрируют изменение подхода к сбору материала. Если первоначально достаточно было записать прямую речь и биографические данные информантов (вопросник Кириякидиса), то впоследствии исследователей стали интересовать география термина/ритуала/представления, вариативность и более широкий контекст описываемого явления (вопросник Мегаса), а также социологические аспекты жизни общины (вопросник Спиридакиса).

О. Б. Христофорова (Москва) в докладе «Современная старообрядческая эсхатология: локальные версии» сопоставила эсхатологические воззрения старообрядцев двух согласий — беспоповцев-поморцев верховьев Камы и представителей общин Русской православной старообрядческой церкви (Белокриницкая иерархия) Молдавии и Приднестровья. Основываясь на своих полевых материалах, докладчица проанализировала мифологическую семантику этих представлений, выявила роль христианской книжности, этнокультурного окружения и исторических обстоятельств (в том числе новейших геополитических собы-

тий) в формировании и трансформации старообрядческой эсхатологии.

В докладе **С. Е. Никитиной** (Москва) «Идентификация и самоидентификация конфессиональных групп в фольклорных текстах» было показано, как конфессиональное сознание порождает тексты, выражающие идентичность сообщества, и обуславливает изменения в структуре и функционировании этих текстов. Особое внимание было уделено текстам — идентификаторам субконфессиональных направлений: у старообрядцев поморского согласия это стих о его основателе Андрее Денисове, у старообрядцев казаков-некрасовцев — историческая песня об атамане Игнате Некрасове, у молокан-прыгунов — духовные песни о молоканских вождях-пророках, о тысячелетнем царстве.

А. И. Грищенко (Москва) в докладе «Этнический юмор русских старожилов Семиречья» представил материалы экспедиции 2013 г. в русские старожильские села Алматинской области Казахстана — этнические клички, ритмизованные прибаутки, устные нарративы, в которых преимущественно в юмористическом ключе отражаются стереотипные представления о казахах, а также немцах, чеченцах и уйгурах, живших по соседству с русскими. Особый интерес представляет сюжет о состязании в обжорстве между двумя баями, поддерживающий стереотип об особом мясоедстве казахов, а также мотив «русификации» казахов, которая описывается при помощи глагола (*перепитаться*), но не связана со смешанными браками.

Тему стереотипов в народной культуре продолжил доклад **С. Н. Амосовой** (Санкт-Петербург) «Трансформация нарративов о кровавом навете в XX–XXI вв. (на примере рассказов из Латвии и Литвы)», основанный на материалах, записанных в Латвии и Литве в 2011–2014 гг.; были проанализированы основные сюжеты и мотивы традиционных нарративов — похищение и убийство детей и молодых людей евреями, добавление крови христиан в мацу и пр. и отмечено появление новых элементов (устойчивая связь данных наветов с врачами, например с использованием крови в медицине, с заражением через прививки и пр.).

В докладе **С. В. Алпатова** (Москва) ««Пришла газета с того света»: знаки инкультурного генезиса русских смеховых текстов XVII–XX вв.» на материале ряда маргинальных жанровых и стилизованных форм славянской смеховой культуры Нового времени (свадебных и масленичных указов, выходных монологов персонажей любительского и фольклорного театров, рукописной сатиры «Газета из ада») была сделана попытка проследить текстуральные механизмы преемственности переводных польских юмористических указов и новин («Свадебный договор в Силезии», «Список с листов чужезем-

ных») и отечественных смеховых текстов («Сказание о роскошном житии и веселии», «Вышел указ из Польши...», «Газеты черт знает какого года»).

О взаимодействии устной и письменной культуры на примере одной локальной традиции рассказала **С. Ю. Королёва** (Пермь) в докладе «Юрлинский “русский остров”: локальная и семейная история в зеркале “наивной” письменности». Юрлинский район Пермского края — территория проживания русских в коми-пермяцком окружении. Самосознание юрлинцев характеризуется изоляционизмом по отношению к иноэтничным соседям; актуализируются практики, направленные на сохранение «коллективного знания». В рукописных тетрадях местных жителей обнаруживаются «наивные» автобиографии и родословия, семейные синодики-помянники; содержащиеся в них сведения дублируются в «наивной» поэзии. Особой формой передачи коллективных знаний стали любительские краеведческие издания, в основе которых лежат бытовые воспоминания и письма. Локальная история предстает в этих изданиях как совокупность историй отдельных семей; фиксируются факты, игнорируемые «профессиональным» краеведением, но значимые для традиционного сознания.

О. В. Белова (Москва) в докладе «Народно-христианские легенды этнокультурного пограничья (редкие сюжетные версии и локальные мотивы)» на материале этиологических легенд «библейского» цикла, не только широко распространенных на славянской территории и демонстрирующих интересную типологию и географию, но и представляющих живую фольклорную традицию, обозначила круг проблем, связанных с изучением народной прозы пограничья восточных и западных славян (анализировались отдельные тексты и сюжетные комплексы из западного Полесья, Понеманья, Подлясья, Подолии, Галиции, Закарпаття, Буковины). Новые фольклорные свидетельства позволяют расширить наше представление об ареальной структуре лингвокультурного пограничья и дают ценный материал для картографирования явлений традиционной духовной культуры.

Р. Ю. Урбанович (Минск, Белоруссия) в докладе «Prosta mowa» в Сопоткинском регионе» проанализировал внутрикультурную концептуализацию локальных диалектов белорусского языка польским населением северо-запада Гродненского района Гродненской обл. в рамках категории «prosta mowa»/«język prosty» (простой язык). Фактически «простой язык» описывается информантами как польско-белорусско-русская смесь, он не отождествляется с литературными формами белорусского языка, а его социальный статус невысок: использование этого языка, по мнению местного сообще-

ства, свидетельствует о недостаточной образованности.

Доклад **О. В. Трефиловой** (Москва) «Архаика и инновации в языке и культуре болгарского анклава в Румынии» был основан на экспедиционных материалах 2013 г. и посвящен этноязыковой ситуации, характерной для сел с болгарским населением в Румынии в округе Дымбовица (в 70 км северо-западнее Бухареста). На примере формул этикета, терминов родства, семейных обрядов, мифологических представлений было показано, что и в языке, и в народной культуре отмечаются как консервация архаичных языковых форм, верований и т.д., так и инновации, обусловленные языковым и культурным влиянием румынского окружения и развивающиеся благодаря сосуществованию болгар и румын в рамках единой балканской общности.

А. А. Плотнокова (Москва) в докладе «Хорватский анклав в Австрии: особенности языковой и фольклорной традиции» представила результаты своих этнолингвистических экспедиций 2007, 2013 и 2014 гг. в Бургенланд, или Градище. Градищанские хорваты проживают в иноязычном, иноэтничном и инокультурном окружении, но вписываются в общий конфессиональный контекст — католичество, которое способствует сближению хорватской и австрийской культурных традиций. Особенно это касается народного календаря, где взаимопроникновение обрядовых элементов подкрепляется общими датами праздников. Архаические черты фольклорной традиции сохраняются в народной мифологии (персонажи *viška* ‘ведьма; вихрь’, *bijele vile* ‘белые «вилы»; русалки»; *ognjeni zmaj* ‘змей летающий’) и семейной обрядности (в частности, в свадьбе, где до сих пор ритуально-магические функции имеет хлеб *vrtanj* — калач, сплетенный в круг в виде косы).

В. Б. Колосова (Санкт-Петербург) в докладе ««Медвежий» растения в славянской народной ботанической номенклатуре» рассмотрела диалектные фитонимы, образованные от слов со значением ‘медведь’. Были выявлены типы номинации, в которых актуализируются такие признаки, как размер (крупные, высокие растения), форма (листья, напоминающие ухо или лапу), свойство поверхности (мягкая, опушенная), цвет (черный или темный), несъедобность для человека, сниженный статус, место произрастания (дикое, лесное пространство), употребление в пищу медведями. Было отмечено и влияние латинской номенклатуры.

Работу конференции завершил круглый стол по вопросам периодических изданий по фольклору и традиционной культуре, на котором обсуждались дальнейшие возможности развития журнала. Во время «мемориальной» части члены редколлегии, сотрудники

редакции, авторы и читатели «Живой старины» поделились воспоминаниями о том, как претворялся в жизнь проект возрождения журнала, как он изменялся на протяжении 20 лет, какие темы и номера получили наибольший отклик у читателей. На круглом столе выступили А. Л. Топорков, О. В. Белова, С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова, Т. Г. Иванова, В. Я. Петрухин, С. Е. Никитина.

К началу конференции вышло в свет справочное издание — библиография журнала «Живая старина». Презентацию издания провела **М. В. Ахметова** (Москва).

Примечания

¹ Библиография журнала «Живая старина». 1994–2013 / Сост. М. В. Ахметова (отв. ред.), О. В. Белова, А. С. Подгаец,

О. В. Трефилова. М.: ГРЦРФ, 2014. 160 с. (тираж 300 экз.).

О. В. Белова,
доктор филол. наук, Ин-т
славяноведения РАН;

М. В. Ахметова,
канд. филол. наук, Гос.
республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Конференция

«НАРОДНАЯ ПРОЗА В СЛОВАКИИ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ СЛАВИСТИКИ»

В Братиславе 8–9 октября 2014 г. прошла Международная конференция «Народная проза в Словакии в контексте истории славистики», организаторами которой выступили Институт славистики Яна Станислава САН, Центр духовности «Восток — Запад» Михала Лацка Теологического факультета Трнавского университета (отделение в г. Кошице). В конференции приняли участие исследователи из Польши, России, Словакии, США, Украины, Чехии; прозвучало 23 доклада.

Целью конференции было представить ключевые фигуры славистики, деятельность которых не только повлияла на развитие славяноведения как науки, но и была связана с началом фиксации и издания фольклорных произведений, теоретическим осмыслением фольклора, в первую очередь словацкой сказки. В центре внимания на конференции было творчество, исследовательская и издательская деятельность Павла Добшинского (1828–1885), евангелического священника, собирателя фольклора и народной духовной культуры, писателя-романтика (в 1880 г. вышла его книга «Простонародные словацкие обычаи, поверья и игры»), а с 1880 по 1883 г. он издал 8 выпусков словацких сказок — «Словацкие простонародные повести»).

Ряд докладов был посвящен взаимовлиянию и пересечению христианских и дохристианских традиций: народным религиозным представлениям и ритуалам в системе христианских обрядов, латинской и византийской агиографии и ее включению в фольклорный контекст, взаимодействию устной и письменной культуры. Отдельный блок составили доклады о ранних собраниях фольклорных текстов в Словакии, о принципах изучения и издания, классификации и каталогизации фольклорных текстов, о значении классического фольклорного наследия для современных исследований. Ряд выступлений касался религиозных образов и символов в культуре, конфессиональной полемики и религиозных практик.

Первое заседание открыл доклад классика словацкой фольклористики **Веры Гашпариковой** «Размышления о проблемах изучения народных сказок». Свои мысли о фольклоре, изучением которого В. Гашпарикова занимается практически всю свою жизнь, докладчица умело вплетала в ткань автобиографического повествования, в рассказ о своей семье, о современниках и учителях и о том времени, когда происходило ее становление как ученого.

Доминика Текелиова (Институт славистики Яна Станислава САН, Братислава, Словакия) свой доклад «Собрание народной прозы Франтишека Шуянско-го — лингвистические и фольклорные аспекты» посвятила собирательской деятельности Ф. Шуянского (1832–1907), католического священника, энтузиаста и организатора науки, собирателя словацких этнографических, фольклорных (паремии, сказки, нарративы) и лингвистических материалов, одного из основателей «Матицы Словацкой», большая часть наследия которого осталась в архивах в виде рукописных материалов.

Яну Пацалову (Институт словацкой литературы САН в Братиславе, Словакия), исследовавшую «Тисовские кодексы в собраниях сказок Павла Добшинского», интересовали вопросы текстологии фольклора, изучение первоисточников опубликованных и дополненных П. Добшинским текстов сказок; классификация сборников сказок середины XIX в., атрибуция и анализ вошедших в них произведений. Докладчица сравнила сказки Добшинского с текстами из так называемых Кодексов, рукописных собраний сказок, которые начали появляться в Словакии с начала 1840-х гг. по инициативе С. Реусса. Анализировались принципы отбора сказок для публикации, предпочтение вариантов одной сказки, наличие языковых редакций и рабочих версий, редакторские пометы.

Катарина Женохова (Институт славистики Яна Станислава САН, Братислава, Словакия) познакомила слушателей

с подготовленным в Институте славистики САН новым научным изданием «Собрание народных нарративов С. Цамбела» (книга вышла в свет в конце 2014 г.). Нарративы представляют собой диалектные тексты, интересные не только для фольклористов, но и для диалектологов. Новая публикация дополнена текстами из рукописного собрания С. Цамбела, не публиковавшимися ранее, а также снабжена исследованием и комментариями.

Мартина Боцанова (Университет свв. Кирилла и Мефодия в Трнаве, Словакия) в докладе «Значение собрания Й. Поливки для современных фольклористических исследований» поделилась результатами анализа текстов, собранных известным чешским филологом. Отмечая, что Поливка выступал за аутентичные записи текстов, без стилистических, лексических и иных исправлений, докладчица задалась вопросом, почему же при публикации тексты редактировались и исправлялись. М. Боцанова отметила, что существует естественные различия между устной и письменной традициями, имеющими свои сферы функционирования. Этим объясняются и различия восприятия, свойственные собирателю, представителю письменной культуры, и информантам, представителям устной культуры. В качестве примера различия в функционировании устного и письменного стилей докладчица привела употребление союза *a* в устной речи, который играет не столько стилистическую, сколько просодическую функцию, обозначая начало фраземы.

Гана Глошкова (Университет Коменского в Братиславе, Словакия) представила доклад «Творчество Яна Калинчяка в контексте литературного фольклоризма». Под литературным фольклоризмом исследователь понимает широкую палитру и глубину взаимосвязей устной и письменной форм словесности. Материалом для доклада послужила корреспонденция Яна Калинчяка (1822–1871), которого называют «создателем словацкой романтической прозы и поэзии» и «теоретиком романтизма в словацкой литературе», к исследованию также привлекались сформулированные Я. Калинчяком положения о функции литературного творчества.

Петер Зубко (Институт славистики Яна Станислава САН, Братислава, Словакия) в докладе «Теологический взгляд

на сказки Добшинского» отметил, что в сказках сохраняются и передаются христианские ценности: в них можно найти библейские заповеди (не прелюбодействуй, не укради, почитай отца и мать своих и т.п.), осуждается индуст; но убийство, например, явно не осуждается. В сказках докладчик нашел параллели к библейским сюжетам, например о Содоме и Гоморре, о змее около древа, об убийстве невинных младенцев, о рождении Иоанна Крестителя, а также к агиографическим сюжетам. Были приведены примеры христианской демонологии и даже черной магии. Этот вид «сказочной» теологии докладчик назвал «онародненной» и «деформированной».

Любомир Габор (университет Матая Бела в Банской Быстрице, Словакия) в докладе «Балаж из “Простонародных словацких повестей” П. Добшинского: языческо-христианский синкретизм как возможная схема объяснения народной сказки» проанализировал христианские и языческие мотивы в одной сказке из собрания Добшинского и предложил трактовку имени героя — *Балаж* в связи с именем Власий (словац. *sv. Blažej*) и с теонимом Волос. Докладчик пытался реконструировать в разбираемой сказке древнейшие индоевропейские мифологические сюжеты и концепты, включая мотив змеборчества ради установления космического порядка.

Марина Валенцова (Институт славяноведения РАН, Москва) посвятила свое выступление «Обман: сказочная функция, фольклорный мотив и магический прием (на материале сказок П. Добшинского)» функциям ритуального обмана в магии против смерти («продажа», «подбрасывание» новорожденного, объявление о рождении не ребенка, а волчонка, называние ребенка «зверинными» именами), обмана с целью оберега роженицы или невесты и др. Было показано, что эти магические функции обмана, известные в разных славянских культурах и в разных жанрах народного творчества, представлены и в словацких народных сказках из собрания П. Добшинского.

Ольга Белова (Институт славяноведения РАН, Москва) в докладе «Народно-христианские легенды этнокультурного пограничья» рассмотрела локальные варианты общеславянских этиологических сюжетов (о сотворении мира и земного рельефа, о происхождении смерти, о происхождении пасхальных яиц, об уменьшении хлебного колоса), бытующих на пограничье восточно- и западнославянских ареалов; текстологический анализ позволяет выделить в нарративах специфические черты, обусловленные особенностями локальных традиций, в которых эти варианты бытуют.

Жанна Янковская (Национальный университет «Острожская академия», г. Острог, Украина) в докладе «Рецепция архетипических образов в украинской прозе

30–60-х гг. XIX столетия» обсуждала проблемы фольклористичности литературы, использования фольклора в литературном творчестве, переосмысления фольклора в авторских произведениях. В качестве примера разбирался архетип *хлеб*, контексты употребления этого слова и его значения, как литературные, так и фольклорные (окказиональные, обрядовые).

Яна Поспишилова (Институт этнологии АН ЧР, Брно, Чехия) посвятила свой доклад «Демонологические повести о домово́й змее (*had-hospodářček*) из региона моравско-словацкого пограничья» одному из популярных персонажей народной мифологии. Докладчица указала на место сюжетов о домово́й змее в каталогах чешского (составитель Ян Луффер) и мирового фольклора (составитель Г.-Й. Утер), представила обзор литературы об этом сюжете (Ч. Зибрт, А. Вацлавек, Й. В. Громанн, Д. Климова и др.). Я. Поспишилова ознакомила участников конференции с некоторыми текстами, записанными в Моравии во время полевых исследований 70-х гг. XX в.

Мартин Голема (университет Матая Бела в Банской Быстрице, Словакия) исследовал элементы двоеверия в календарной обрядности. В докладе «Смертное воскресение — христианские и дохристианские элементы в постовых весенних девичьих обрядах и играх у западных славян» он предложил возможный источник символики и семантики народного обряда «выноса Морены», который он усматривает в литургических текстах, в частности в текстах о Марии Египетской (память которой празднуется во время Великого поста) и в иконографии. Докладчик обратил внимание на то, что, согласно средневековым источникам, священник также участвовал в обряде, и на слово *tazanec* 'пасхальный кулич', которое, по его мнению, можно связать с чином миропомазания.

Шимон Маринчак (Центр духовности «Восток — Запад» Михала Лацка в Кошицах, теологическая кафедра Трнавского университета, Словакия) представил доклад «Народная вера и христианская литургия в славянской среде», проследив по историческим документам вплоть до начала XII в. упоминания о языческих восстаниях и других проявлениях сопротивления христианизации в западнославянских землях. В более поздних церковных материалах еще встречаются запреты для священников участвовать в языческих обрядах (например, «вести в храм и на кладбище танцы»), из чего можно заключить, что дохристианские элементы долго сохранялись в народно-христианской культуре и частично включались в церковную практику.

Доклад **Томаша Мрнявека** (Апостольский экзархат греко-католической церкви в Чешской Республике, Прага) «От храма к костелу, от язычника к христианину» был посвящен историческим и философ-

ским вопросам христианизации западнославянских народов (в сравнении с другими регионами Европы и Малой Азии).

«Византийско-славянская апокрифическая литература и ее влияние на фольклор и иконографию Центральной и Восточной Европы» — тема доклада **Эвы Коцой** (Институт культуры Ягеллонского университета в Кракове, Польша), которая познакомила слушателей с результатами своих исследований в области иконографии византийского обряда с территории Восточной Словакии (греко-католические и православные храмы) и Румынии. Докладчица отметила, что влияние византийской культуры («византийского низового христианства») в X–XVI вв. привело к проникновению в Центральную и Северную Европу псевдоканонических текстов, апокрифов, астрологических и литературных произведений, которые нередко включались в литургические книги и находили отражение в иконографии (рукописание Адама, детство Богородицы, рождение Христа, сошествие во ад и др.).

Доклад **Томаша Пешека** «Образ римского императора и почитание икон — связи и вдохновения» ставил целью проследить развитие идеи и практики поклонения иконам (изменение философских воззрений на почитание икон и креста, идеи подобия и идентичности, символику, связанную с образом Христа и др.) в период иконоборчества.

Томаш Франтишек Краль (Южночешский университет в Чешских Будаевцах, Чехия) в докладе «Естественное познание Бога и призыв к изменению точки зрения» предложил философско-религиозное размышление об основных способах познания жизни и высших сущностей (логические и образные механизмы познания) и отражения их в текстах языка и культуры.

Ольга Афиногенова (Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Москва) посвятила свой доклад «Богомильское сказание об архангеле Михаиле» греческому апокрифу «Слово об архангеле Михаиле» (по списку XVI в.), уделив особое внимание следующему мотивам: Сатана крадет у Бога магическое одеяние, дающее силу; Бог благословляет Михаила на обман («на хитрость»), в результате чего архангел добывает одежды Сатаны и приносит их Богу. Докладчица проанализировала другие варианты апокрифа, показав, что ни один из них не мог быть прототипом данного греческого текста, в котором явно проявились богомильские черты. Видимо, существовала еще одна, пространная славянская редакция этого апокрифа, с которой и был сделан перевод на греческий язык.

Валериан Бугель (Кирилло-Мефодиевский теологический факультет университета Палацкого в Оломоуце, Чехия) посвятил свой доклад

«Между деконструкцией христианской литургии и возвратом к естественной религиозности — ритуалы русских беспоповских сект» особенностям одной конфессиональной традиции. Докладчик размышлял над вопросом генезиса богослужения у беспоповцев: появились ли народные элементы в литургии извне и впоследствии стали каноничными, или эти элементы были заимствованы из каноничных форм и приспособлены к новым условиям.

Теме старообрядчества был также посвящен совместный доклад **Яны Новаковой** и **Михала Ржоутила** (Институт славистических и восточноевропейских исследований Карлова университета в Праге, Чехия) «Сожгли свои тела, однако души в руки Божьи отдали»: к ранней теологи-

ческой полемике русских старообрядцев о смерти самосожжением». Приводились материалы о случаях добровольного самосожжения в России в среде староверов, считавших такую смерть «огненным крещением». В докладе разбирались полемика, направленная на поддержку или на осуждение подобных практик.

Светлана Вашичкова (Институт славистики Яна Станислава САН, Братислава, Словакия) в докладе «Апокрифы в Угрянских рукописях» рассмотрела кириллический сборник XVII в. под названием «Ключ». Рукопись помимо апокрифических повестей содержит проповеди, поучения, отрывки слов отцов церкви и другие тексты, в частности, рассказ о судьбе Понтия Пилата. Ряд текстов, помещенных в рукописи, был отнесен

в разряд «отреченных», другие тексты признавались церковью, хотя каноническими не считались.

На конференции также состоялась презентация доклада писательницы **Наталии Карпински** (Словацкая и Чешская Ассоциация, Мериленд, США) «Словацкая народная проза в США и современная литература», посвященного использованию сюжетов фольклора и «устной истории» в авторском творчестве (литература для детей и юношества) и в преподавательской деятельности.

О. В. Белова,
доктор филол. наук
М. М. Валенцова,
канд. филол. наук

Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция

«ЧИСЛО — СЧЕТ — НУМЕРОЛОГИЯ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

В Институте славяноведения РАН (Москва) 3–4 декабря 2014 г. прошла конференция «Число — счет — нумерология в славянской и еврейской культурной традиции», ставшая уже восемнадцатой в рамках многолетнего международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемого Центром славяно-иудаики Института славяноведения¹.

Тема конференции подсказана особой значимостью числа 18 в еврейской традиции, которое связывает воедино понятие числа и жизни (по гематрии число 18 означает «живой»). На конференции обсуждался широкий круг вопросов, связанных с темой чисел и счета: символика чисел, число в культуре, число в обрядах и ритуалах, магический счет, нумерология и гематрия. Эти проблемы рассматривались на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, архитектуры, музыкальной культуры, изобразительного искусства. В докладах анализировались материалы не только славянских и еврейской традиций, но также тексты и верования других культур — греческой, литовской, коми.

Всего было заслушано 23 доклада исследователей из Германии, Израиля, Литвы и России. На открытии конференции состоялась презентация сборника «Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции»², в который вошли материалы одноименной конференции 2013 г.; тематика конференции касалась вопросов магии жизненного круга, обрядов жизненного цикла и обрядов

перехода, а также таких культурных концептов, как жизнь и смерть, возраст, судьба, счастье и несчастье, здоровье и болезнь, живое и неживое, человеческое и нечеловеческое.

Первый блок докладов был объединен темой особой роли числовых символов в книжной традиции. Доклад **А. Б. Ковельмана** (Москва) и **У. Гершовича** (Иерусалим) «Единицы галахического и метаисторического времени в трактате Вавилонского Талмуда «Брахот»» продемонстрировал, как числа становятся символами внутри текста на примере анализа решения Мишны практического вопроса: когда читать молитву «Шма». **А. Б. Островский** (Санкт-Петербург) в докладе «Числа-символы Ветхого Завета» представил наиболее часто встречающиеся и важные для этого текста числа, которые присутствуют как явно, так и выявляются в виде реконструкций (исходя из описания) и путем применения гематрии. **М. В. Вогман** (Москва) в докладе «Числа и буквы в древнейшей еврейской мистике» на примере сакрального смысла числа 22 («число полноты») в апокрифической «Книге Юбилеев», эллинистической «Иудаике» Артапана и некоторых других произведений эпохи Второго Храма показал, где проходит граница между эллинистической и раввинистической традициями в нумерологии и грамматологии. Доклад **Е. Я. Федотовой** (Москва) «12:4=3 (геополитическое уравнение библейского Израиля)» был посвящен исследованию числовых соотношений как способа выражения в библейском нарративе тенденций нормативной геополитики на основе ана-

лиза сюжета о шестии 12 колен Израиля по пустыне. **К. Ю. Бурмистров** (Москва) в докладе «Еврей-колдун» Оскар Гольдберг и «числовая система» Пятикнижия» проанализировал работу влиятельного представителя еврейско-немецких интеллектуалов первой трети XX в. О. Гольдберга «Пятикнижие Моисея — цифровая структура» (1908) и рассмотрел созданную им нумерологическую систему, представив Гольдберга как знатока и одного из последних носителей каббалистической традиции. В докладе **Д. Г. Полонского** (Москва) «Дата памяти римского папы Льва I в славянской гминографии и ветхозаветные образы в традиции его почитания» решался вопрос, почему в Киевской Руси служба папе Льву I (18 февраля) стала причиной перевода с греческого языка и широкого распространения догматического послания папы о соединении в одной ипостаси божественной и человеческой природы Христа. В докладе **О. В. Чевелы** (Казань) «Планетарный символизм и числовая символика» рассматривалась планетарная символика в творениях Климента Александрийского в ее отношении к традиционной христианской экзегезе, герметической традиции и еврейской мистике. **Л. Н. Бимбат** (Москва) в докладе «Число 40 как ключ к метафорике осеннего цикла еврейских праздников» рассуждал об аллюзиях к повествованию о пророке Илии, которыми наполнена еврейская литургия осенних праздников, метаисторический смысл последних выявлялся через анализ скрытых и явных цитат из Библии. Доклад **Е. М. Сморгуневой** (Москва) «Исчисление Пасхалий» был посвящен ключевым моментам в истории исчисления пасхальных таблиц на Руси. **А. Б. Голловкин** (Москва) в сообщении «Изучение религиозной архитектуры в сравнении: символика света в православных храмах и синагогах», отталкиваясь от идеи важности количества архитектурных форм и деталей, рассмотрел сходства

и различия в традициях и современной практике использования архитекторами символики чисел.

Следующий блок докладов был объединен темой чисел и их символики в еврейском и славянском фольклоре и традиционной культуре. **С. В. Алпатов** (Москва) в докладе «Мотив владения астрологической «премудростью» в русской книжности и фольклоре XVII–XX вв.» показал, что наряду с реальным использованием астрологических знаний в культуре средневековой Руси существует ряд книжных и фольклорных контекстов, свидетельствующих о художественной (нередко пародийной) типизации мотива владения астрологической «премудростью», — «Сказание о философов и о вопрошении его» (XVII в.), «Повесть о португальском посольстве» (XVIII в.) и анекдоты ATU 924 Discussion in Sign Language (XVII–XX вв.). Доклад **С. Н. Амосовой** (Санкт-Петербург) «Соотношение праздников и формул вознаграждения в восточнославянской редакции «Сказания о 12 пятницах»» был посвящен семантике праздников и ее связи с формулами вознаграждения в Климентовской редакции «Сказания о 12 пятницах». Докладчица показала, что данный текст является многослойным произведением, на которое большое влияние оказали различные русские книжные тексты, западноевропейские варианты сказания и, в меньшей степени, народные представления о праздниках. **А. Б. Ипполитова** (Москва) в докладе «А цветов на ней двадцать один разных»: числа в русских рукописных травниках XVII — начала XX вв.» рассказала, что числа в травниках встречаются в нумерации, фитонимах, описании внешнего вида, ритуалов сбора растений и приготовления снадобий. **И. Г. Семенов** (Махачкала) в сообщении «Денежный счет горских евреев» проде-

монстрировал особенности функционирования лексем, обозначающих единицы денежного счета, в языке горских евреев и специфику применения числительных — заимствований из азербайджанского языка. **В. А. Дымшиц** (Санкт-Петербург) в докладе «Ламедвонники в еврейском фольклоре и литературе» проанализировал особенности бытования и спектр мотивов сюжета о 36 скрытых праведниках в еврейской письменной и устной культуре. В докладе «Сколько имен у демона?» Лилит и ее свита в еврейских магических тестах» **М. М. Каспина** (Москва) показала важность перечисления всех имен демона (количеством 17) в магических заговорах на примере амулетов XVIII–XX в. из коллекции Музея истории евреев в России (Москва). **А. А. Чувьюров** (Санкт-Петербург) в докладе «Числовая символика в культуре коми старообрядцев» привел примеры чисел, особое символическое значение которых отражено в эсхатологических текстах, похоронно-поминальных и родильных ритуалах, религиозно-культовых предметах коми старообрядцев. **К. Задоя** (Дюссельдорф) в докладе «Число в святочной обрядности славянского населения Украинских Карпат, основанном на материале экспедиций Немецкого центра славистических исследований (Дюссельдорф), представила новые данные о роли чисел в мифологических воззрениях карпатских славян и проследила географическое распределение этих верований в регионе Украинских Карпат. **О. В. Белова** (Москва) в докладе «Простая арифметика»: жизнь чисел в фольклорных текстах» привела интересную подборку фольклорных сюжетов (легенды о сотворении мира, о происхождении счета и меры, о способах вычисления и т.п.), связанных с числами 7, 12, 13, 15, 40, 77, 666. **Р. Слюжинкас** (Клайпеда) в докладе «Магические числа» в литовских традиционных верованиях

и фольклоре» рассмотрел нумерологическую систему, в которой присутствуют как положительные числа (3, 7, 9, 12), так и отрицательные (13, 666), в литовской свадебной обрядности, сказках и народных песнях. Доклад **К. А. Климовой** (Москва) «Нумерология в традиционной греческой культуре (на материале несказочной прозы, народных преданий и апокрифов)» был посвящен восприятию «отрицательных» чисел (13, 666) в современной греческой культуре и роли нумерологии в обществе в свете введения компьютерной обработки данных (присвоение гражданам ИНН, выдачи новых паспортов и т.д.). В докладе **В. В. Мочаловой** (Москва) «Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного» рассматривался порядок проведения чрезвычайно распространенного с XVII в. ритуала «искупления души» человека, находящегося на грани жизни и смерти, где очевидно слияние каббалы и народной магии. Доклад **Е. В. Хаздан** (Санкт-Петербург) «Смотря что считать» был посвящен отношению звуков и чисел в древнееврейской культуре (в частности — значению знаков кантилляции *ta'amей ха-микра*), что существенно отличалось от греческих исчислений звуковых соотношений, легших в основу учения о гармонии.

Сборник статей по материалам конференции планируется издать в 2015 г.

Примечания

¹ Информацию о предыдущих конференциях в рамках проекта и публикации материалов см.: http://www.sefer.ru/rus/publications/culture_conf_publications.php.

² Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова М., 2014.

И. В. Копченко;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Уважаемые читатели!

Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА»

принимается в отделениях связи по
Объединенному каталогу «Пресса России»
Подписной индекс 45355

Для зарубежных читателей подписка
оформляется в ЗАО «МК-Периодика»

E-mail: info@periodicals.ru

Internet: <http://www.periodicals.ru>

По вопросам приобретения изданий Центра русского фольклора обращаться:

119034, Москва, Турчанинов пер., 6;
тел.: (499) 245-15-26, 245-22-05
E-mail: crf@inbox.ru

«Фаланстер»

Москва, Малый
Гнезниковский пер., 12/27;
тел.: (495) 749-57-21;
E-mail: falanster@mail.ru

«Книжный окоп»

Санкт-Петербург, Тучков пер.,
11/5, лит. А, пом. 15-Н;
тел.: (812) 323-85-84;
E-mail: knigokop@bk.ru

Интернет-магазин:

Издательство ЛКИ
тел.: (499) 135-42-46, 135-42-16
E-mail: Zakupki@urss.ru

Ответственный секретарь
редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор
О. В. Трефилова
Корректор
В. А. Комарова
Дизайн, верстка
О. Е. Самсонова
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 30.04.2015.
Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ
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



▲ Николай Алексеевич Петров (1949—2014), «матка» команды района «Кустка» до 2014 г., наблюдает за игрой. Фото В.Ю. Колчева



▲ Игроки под руководством Н.А. Петрова (крайний справа) расставляют рюхи перед игрой. Фото В.Ю. Колчева



▲ Алексей Алексеевич Петров (1956 г.р.) метает скалбу в рюхи соперников. Фото В.Ю. Колчева



▲ Рюхи расставлены перед игрой. Фото В.Ю. Колчева



▲ В.Ю. Колчев со скалбой для игры в рюхи. На переднем плане — ряды выстроенных для игры рюх. Фото С.В. Мещерякова

В г. Осташкове Тверской области до наших дней популярна старинная игра в городки-«рюхи», известная с середины XIX в. Это командная игра, изначально привязанная к особым календарным датам; в нее играют дети и взрослые мужчины.

Читайте статью В.Ю. Колчева и С.В. Мещерякова на с. 6 (Все фотографии сделаны 12 июня 2012 г. на ул. Кузнечной г. Осташкова)



▲ С.В. Мещеряков (второй слева) с участниками игры. Фото В.Ю. Колчева



▲ Украшение нагрудное девичье «подрутник». Придунайские болгары. Османская империя, Тырновский округ. Середина XIX в.



▲ Украшение нагрудное женское/девичье «сюгам». Мордва-мокша. Пензенская губ., Наровчатский уезд, конец XVIII – начало XX

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- В.Н. Седых (Санкт-Петербург).
«Нам песня помогла выжить и победить»
(из семейного архива)
- М.В. Калашникова (Санкт-Петербург).
Когда песня перестает быть песней: о некоторых путях жанровой трансформации в альбомах и песенниках
- Г.И. Лопатин (Ветка, Республика Беларусь).
Почитаемые источники в Ветковском районе Гомельской области
- А.Г. Авдеев (Москва).
Надписи былинного эпоса: камни на распустьях дорог (заметки эпиграфиста)
- Выставка «Звонкая монета»
(монеты в традиционных культурах Евразии)
в Российском этнографическом музее (Санкт-Петербург)
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника



◀ Ожерелье молодой женщины. Армяне. Г. Ахалцих. Конец XIX – начало XX в.



▲ Украшение нагрудное женское «пого», принадлежность костюма свахи или посаженной матери. Хакасы. Енисейская губ., Минусинский уезд. Конец XIX – начало XX в.