1 (89) 2016

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора

ЖИВАЯ СТАРИНА

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ РОССИИ

- Оковы на таборных девушках
- Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае

ЭКСПЕДИЦИИ

- Экспедиция в с. Долматово (Вельский район Архангельской области)
- Фольклор ижемских коми

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

- «Скрытые люди» русско-белорусского пограничья

Ненецкая кожаная сумочка — «тучейка»

Старое теленгитское кладбище в с. Курай Кош-Агачского района. По мнению некоторых местных жителей, надгробные «домики» стоят на шаманских могилах. 2012 г.

Теленгитский кам (шаман) и кайчы (мастер горлового пения) Олег Кимович Асканаков с музыкальным инструментом — топшуром в своем айыле (юрте). Село Улаган, Улаганский район. 2012 г.

Тайылга — жертвоприношение лошади, связанное с погребальным обрядом теленгитов Чуйской степи. Лошадиная шкура вместе с головой, хвостом и копытами висит на дереве в тополиной роще недалеко от кладбища. Считается, что на том свете умерший будет ездить на своем любимом скакуне. Село Ортолык, Кош-Агачский район. 2015 г.

Изображение шаманистских духов-хранителей: ритуальный комплекс из разноцветных лент-jалама, раковин каури на шнурках с кистями и ветвей можжевельника. Слева: пучок лент с кожаной плетью-камчы (ей приписываются отгонные свойства). В центре: пучок с черной лентой, очевидно связанный с Карашем — божеством-посредником между людьми и подземным миром. Пучок лент справа символизирует Jайыка — божество-посредника между небесным богом Ульгенем / Кудаем и миром людей. Село Яконур, Усть-Канский район. 2012 г.

Читайте статью Д. Ю. Доронина, написанную по материалам экспедиций в Республику Алтай, на с. 12–16.

Фото Д. Ю. Доронина

Белые, голубые, жёлтые jалама — жертвенные ленты у придорожного почитаемого источника-аржана (окрестности с. Нижняя Талда, Онгудайский район). 2012 г.

1 (89) 2016 ISSN 0204-3432

Основан в 1890 г.
Возобновлен в 1994 г.

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

В КАБИНЕТЕ УЧЕНОГО
С. Ю. Неклюдов. От Гесера до персидской княжны 2

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ НАРОДОВ РОССИИ
Н. В. Бессонов. Оковы на таборных девушках 5
А. В. Козьмин. Материалы по этнографии и мифологии адыгейского аула Уляп 9
Д. Ю. Доронин. Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае 12
С. Ю. Белоруссова. «Здесь открывается душа нагайбака»: поминальный обряд Аш биру 16
В. И. Рогачев. Погребальная обрядность эрзи и мокши 20

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: УКРАИНСКИЙ АНКЛАВ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ
Е. Е. Левкиевская. Этнолингвистическая экспедиция в Самойловский район Саратовской области 23
Н. Н. Рычкова. Ритуал оповещения о невинности невесты в украинском анклаве 24
М. И. Байдуж. Магические специалисты в Самойловском районе 28
Д. И. Антонов. Коммуникация с умершими в поверьях Самойловского района 31
С. С. Макаров. Элементы магии при купле-продаже скота у украинцев Саратовской области 34

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ
Е. А. Дорохова. «Скрытые люди» русско-белорусского пограничья 37
М. О. Гардер. «Водяные коровы» на Русском Севере 40
В. А. Шилкин. Рассказы о колдунах и ведьмах в Волгоградской области 43
О. Ю. Бойцова. «Гостинчик от зайчика»: персонажи-дарители в фольклоре для детей 46

ЭКСПЕДИЦИИ
Е. П. Стрельцова, А. Ю. Уланова, О. Ю. Емец, А. И. Стрельцов. Экспедиция РГГУ в Вельский район Архангельской области 49
А. Н. Рассыхаев. Фольклор ижемских коми в деревне Волоковая Ненецкого автономного округа 53
А. В. Бредихин. Фольклорная традиция слободы Дячкино Ростовской области 56

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ
Л. Н. Виноградова. Карпато-украинские демонологические верования на современном этапе 58
Д. В. Громов. Альманах «Мещёра-край» и другие издания «мещёрской» серии 60
Т. Г. Иванова. Три книги о коми фольклоре 61
М. А. Андрюнина. «По обоим берегам Буга»: исследование о некрополях этнокультурного пограничья 64
О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 65

НАУЧНАЯ ХРОНИКА
В. Е. Добровольская, М. В. Строганов. Конференция «Тверское фольклорное поле 2014 года» 67
Д. А. Радченко. Конференция «Фольклор вчера, сегодня, завтра» (Шеффилд, Великобритания) 68
А. И. Васкул, И. В. Козлова, Г. Н. Щупак. Рябининские чтения—2015 69

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации

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

В 2016 г. мы открываем новую рубрику — «В кабинете ученого», в которой планируется публиковать беседы с ведущими российскими и зарубежными специалистами по фольклористике, этнолингвистике, этномузыкологии и другим смежным дисциплинам. Предполагается, что гости рубрики будут рассказывать о своем творческом пути, о проектах и планах на будущее, делиться своими размышлениями о судьбах народной культуры и науки о «живой старине».

В этом номере журнала публикуется интервью с Сергеем Юрьевичем Неклюдовым — доктором филологических наук, профессором Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, заведующим Лабораторией теоретической фольклористики РАНХиГС. Становление и развитие нашего журнала неразрывно связано с личностью Сергея Юрьевича: с первых номеров и по сей день он — член нашей редколлегии, в 1996–2011 гг. он возглавлял «Живую старину» в качестве главного редактора. В «Живой старине» им был опубликован ряд статей, посвященных сравнительно-типологическим исследованиям фольклора, монгольскому и русскому фольклору, «наивной литературе», современному городскому фольклору. Именно на страницах нашего журнала С. Ю. Неклюдов предложил и обосновал термин «постфольклор».

Более 20 лет С. Ю. Неклюдов возглавляет семинар «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» в РГГУ, объединяющий уже состоявшихся и только начинающих ученых. Он же стоял у истоков уникального проекта — школы по фольклористике и культурной антропологии, которая проводится ежегодно начиная с 2003 г. (в 2004–2006 гг. — два раза в год). Среди авторов «Живой старины» немало участников семинара и школы, в том числе тех, кому они дали путевку в научную жизнь.

31 марта 2016 г. Сергей Юрьевич отмечает свой 75-летний юбилей. Редакция и редколлегия «Живой старины» от всей души поздравляют юбиляра, желают ему здоровья, долголетия, творческих успехов и осуществления всех задуманных проектов.

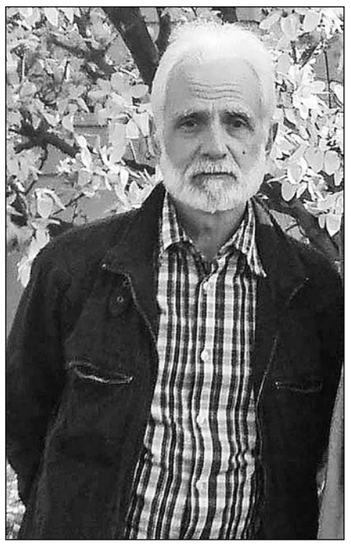
Сергей Юрьевич Неклюдов,
доктор филол. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т; Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

ОТ ГЕСЕРА ДО ПЕРСИДСКОЙ КНЯЖНЫ

О НАУЧНЫХ ПРОЕКТАХ

Я не люблю писать статьи, которые так и остаются отдельными статьями, не имеющими логического продолжения. Для меня статья осмысленна, если я представляю ее себе как часть некоего «большого проекта». Всю жизнь я параллельно занимаюсь несколькими такими проектами, длящимися на протяжении многих лет, даже десятилетий, и сейчас занят их завершением.

Первый проект — поэтика пространства и времени в былине. В 1966 г. я сделал на данную тему свой первый в жизни научный доклад, потом периодически возвращался к ней и теперь обобщил



эти занятия в отдельной монографии, которая в известном смысле писалась в течение пятидесяти лет[1].

Второй проект, которым я тоже занимался долго, не менее четверти века, — монгольский эпос, ему были посвящены обе мои диссертации — и кандидатская, и докторская, причем особый интерес всегда вызывал у меня эпос о Гесере, центральном герое этой традиции. Моя первая книга, подготовленная вместе с монгольским лингвистом Ж. Тумурцэрэном, была построена на экспедиционных записях, которые мы с Б. Л. Рифтиным сделали в середине 1970-х гг. в Монголии; она вышла — с переводом, научным аппаратом, словарем и т.д. — в Москве[2] и по-немецки в Висбадене[3]. Обобщающая монография о монгольском эпосе появилась почти тогда же[4], а сейчас я подготовил специальное монографическое исследование о книжных и устных версиях монгольского «Гесера»[5].

Еще один проект — монгольская мифология. В 1970-е гг., работая над статьями для энциклопедии «Мифы народов мира», я использовал почти исключительно книжные источники, теперь же, когда в середине 2000-х мы возобновили ежегодные монгольские экспедиции, добавились обильные полевые записи, и эти живые традиции сильно изменили для меня ракурс изучения данного материала.

Третий проект — городская песня, которой я стал заниматься с 1992 г., начав читать в РГГУ лекции по теоретической («общей») фольклористике. Когда же подошел срок экспедиционной практики, встал вопрос: как ее проводить? Время было тревожное, посылать молодежь в разные глухие места было рискованно, да и денег — ни копейки. И вот мы с А. Б. Морозом, преподававшим русский фольклор, решили поручить студентам собирать городской фольклор, конкретно — городские песни (их проще записывать, чем городские легенды или анекдоты, рассказчика которых трудно спровоцировать на «естественное» изложение текста вне соответствующей ему речевой ситуации). Когда практиканты вернулись с первыми материалами, я столкнулся с одной из важных, но для меня несколько неожиданных методологических проблем. Ребята спрашивали: «А если *они* поют Визбора, записывать?» Тогда я несколько импровизированно сформулировал свой критерий принадлежности текста к фольклору: если информанты знают, что песня принадлежит Визбору, то не записывать, а если не знают, то записывать. Ведь действительно: пока текст живет как авторский, у него есть то, что уместно называть *контролирующей инстанцией*, а именно — фиксированный текст в виде авторской публикации или авторской звукозаписи (например, граммофонной). Можно обратиться к ней и сказать: ты поешь неправильно, у автора иначе. По отношению к фольклору так сделать нельзя, там в принципе отсутствует *контролирующая инстанция* и нет никакого «неправильно». Понятно, что первоначальный текст любой городской песни кто-то когда-то сочинил, но в устной традиции категория авторства становится неактуальной. Текст входит в другой режим бытования, полностью отделяется от своего создателя и далее живет собственной, независимой от него жизнью.

Кроме того, городскую песню я знал с детства и в каком-то смысле сам принадлежал к этой традиции. Подобный материал был мне скорее приятен, а потому я легко занялся им — практически сразу же, когда студенты отправились в свою московскую экспедицию. Однажды я решил записать все песни, факт существования которых мог засвидетельствовать (если помнил оттуда хотя бы строчку), — получилась примерно сотня названий. Это довольно показательная цифра, наверное, она свидетельствует о возможном объеме знания песенного репертуара у горожанина XX в. Наконец, определенное влияние оказала на меня пионерская работа по современному городскому фольклору, выпущенная А. Ф. Белоусовым в 1987 г.[6] Он был организатором и первого коллективного труда о современном фольклоре, собрал вокруг себя молодежь, в основном питерскую, которая увлеченно занималась детским и юношеским фольклором, а также современным анекдотом (сборники 1989 и 1992 гг.)[7].

Всё это привело меня к статье 1995 г. о современном городском фольклоре, в которой был предложен и термин «постфольклор»[8]. Дальше последовал монографический анализ отдельных песен, наиболее значимых для нашей традиции, — сначала «Цыпленок жареный», потом «Кирпичики», ну и другие… Я точно помню, когда меня увлекла идея такого анализа. Я получил первый том собрания М. и Л. Джекобсонов «Песенный фольклор ГУЛАГа как исторический источник» (М., 1998), читал его всю ночь и не мог оторваться. Авторы впервые предприняли сопоставительный текстологический анализ разных вариантов песен, и это было захватывающе. Еще одним образцом стала для меня работа В. И. Чичерова «Школы сказителей Заонежья» (М., 1982), где очень наглядно, в форме таблиц, дано сопоставление вариантов одной и той же былины в записях, сделанных на протяжении столетия. Впоследствии я использовал этот способ презентации текстуальных сравнений при изучении процесса фольклоризации литературного произведения и его варьирования в устной традиции.

Наконец, важнейший для меня проект — теория фольклора. Побудительным мотивом для систематизации подобных занятий явилось чтение университетских лекций по общей фольклористике. В них я не претендую на изложение каких-либо «общепринятых» взглядов на предмет (на самом деле таких и не существует) или на построение какого-то нормативного курса (такой сегодня попросту невозможен). Я принадлежу к научной школе, связанной со структурно-семантическими методами, отдельные аспекты которых, конечно, сильно откорректированы новейшими исследованиями в гуманитарном знании, и моя «теория фольклора» — именно в этих рамках.

ЛИТЕРАТУРА КАК ТРАДИЦИЯ

Этот проект основывается на возможности и, более того, продуктивности изучения литературного процесса методами фольклористики. На больших исторических дистанциях или в тех случаях, когда мы имеем дело с массовой литературной продукцией, в какой-то мере допустимо рассматривать литературные тексты так, как если бы это были тексты фольклорные. При подобном подходе индивидуально-авторское начало, понятно, отходит на второй план, тогда как на первый план выступают некие устойчивые порождающие модели — и при микроанализе литературного произведения, и при исследовании макроструктур литературной традиции. Это позволяет увидеть многое из того, что, возможно, не заметит литературовед.

Данные опыты полезны также для фольклористики, и вот почему. В отличие от письменной традиции, где литературный текст есть финальная фаза творческого процесса, запись устного текста для самого фольклора не значит ничего, свидетельствуя только о том, что на момент записи этот текст мог быть воспроизведен, не говоря уж о том, что фиксация устных текстов и обрядовых практик всегда является посторонней и случайной по отношению к породившей их культуре. Поэтому все рассуждения об истории того или иного фольклорного произведения неизбежно остаются лишь реконструктивными и сугубо гипотетичными — опять-таки в отличие от литературы. Если у нас есть, например, книжное сочинение XVII в., излагающее (и частично воспроизводящее) текст русского былевого эпоса, то отсюда следует только то, что в XVII в. данная былина уже присутствовала в традиции, но это абсолютно ничего не говорит о ее происхождении. С другой стороны, отсутствие письменных фиксаций устного текста отнюдь не свидетельствует о том, что в данный период он вообще не существовал. Устный текст не закреплен во времени — в отличие от книжного, поскольку любой письменный текст в принципе может быть датирован.

Если мы обнаруживаем общие элементы в разновременных книжных произведениях, на разных этнических и культурных территориях, то у нас появляется возможность не только реконструировать некую стадиально-типологическую последовательность (что можно делать и на устном материале), но также предположить характер их реальной исторической преемственности. Это позволяет нам, оставаясь фольклористами, гораздо более предметно и конкретно изучать процессы текстопорождения, которые в письменной и в устной традициях, по-видимому, протекают сходно.

В рамках проекта «литература как традиция» родилась книга «Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты»[9]. Как известно, стихотворение «Из-за острова на стрежень…», созданное поэтом и фольклористом Дмитрием Садовниковым, ни в какой степени не опирается на обширный корпус собранных им же устных преданий о Разине. Его сюжет восходит к истории, пересказанной голландцем Яном Стрёйсом, который находился в захваченной Разиным Астрахани и даже сам встречался со знаменитым разбойником. Это подвигло меня на довольно широкие разыскания, относящиеся к происхождению данного сюжета и его истории в последующей литературной традиции. Вы не можете себе представить, какое количество произведений о Разине создано в России! Десятки романов, стихотворений, поэм, пять опер, симфония, балет, скульптурные группы, множество живописных полотен, четыре кинокартины, в том числе первый отечественный художественный фильм «Понизовая вольница» (1908 г.). Эпизод с персидской княжной — один из центральных в этой «разиниаде», в чем, конечно, огромную роль сыграло стихотворение Садовникова, когда оно легло на неизвестно откуда взявшуюся мелодию и стало песней. Оно превратилось в «сверхтекст» разинской легенды, невероятно популярный в отечественной культуре; видимо, нет русского человека, который бы не знал этого сюжета. Главный вопрос, который занимал поэтов, прозаиков и драматургов, писавших на данную тему, — зачем Стенька утопил свою пленницу? Со временем возможности конструирования новых сюжетов, объясняющих странный поступок казацкого атамана (ревность, отсутствие взаимности, конфликт с соратниками и т.д.), приблизились к черте логической исчерпанности, и тогда стали появляться совсем уж экзотические версии: девушка сама попросила утопить ее; сама утопилась; на самом деле не утонула, а выплыла на берег и родила детей, потомки которых (а следовательно, и потомки Разина) доныне живут где-то под Астраханью.

О ПРОБЛЕМАХ ТЕКСТОПОРОЖДЕНИЯ

Есть и проекты, которые еще не завершены. На сегодняшний день меня особенно занимают две проблемы, тоже заслуживающие названия «теоретических». Одна касается переработки в текст «первичных впечатлений» (при возникновении, например, мифологического или исторического повествования), а другая относится к технологии текстуализации, сохранения и передачи «культурной памяти».

Когда читаешь медицинские описания иллюзий и галлюцинаций (зрительных, акустических, тактильных и пр.), они во многом выглядят как каталог фантазмов, с которыми постоянно сталкиваются фольклористы. Хотя их классификации разработаны исключительно в рамках клинической психиатрии, без какого бы то ни было учета фольклорно-антропологического опыта, ими покрываются чуть ли не все случаи духовидения в народной культуре, а потому подобный аппарат мог бы продуктивно использоваться и для систематизации образов «низшей» мифологии, и особенно — для объяснения их психофизиологической базы. При этом речь должна идти именно о перцептивной стороне механизма духовидения, тогда как его семиотическое наполнение обусловлено картиной мира соответствующей традиции, истоки которой следует искать в специфическом фантазировании, отвечающем на эпистемологические запросы архаического сознания. Остается, однако, не вполне понятно, каким образом подобные «первичные впечатления» претворяются в образы мифологии и в тексты культуры. Эти и подобные им проблемы — отнюдь не только филологические, они должны решаться где-то на стыке с естественными науками, но пока этого, к сожалению, не происходит. Каждая дисциплина имеет свои цели и свои методы, говорит на своем языке, плохо слыша и подчас плохо понимая даже близких соседей по цеху.

Другая сторона той же проблемы — превращение в «тексты культуры» впечатлений о событиях, далее становящихся предметом преданий, исторических сказаний, баллад, эпоса, причем подобные впечатления могут претворяться в легенду не на больших пространственно-временных дистанциях, а тут же, на месте. Что такое слух? Это некая реакция на непосредственные события, в известном смысле та же легенда. Я помню, как в начале 1950-х гг. разнесся слух о том, что компания «золотой молодежи» гуляла на даче композитора Дунаевского и его сын Евгений изнасиловал и убил дочку актера Мордвинова. Молва гласила, что убийцу приговорили к расстрелу, причем сам Дунаевский через некоторое время покончил с собой. На самом деле дочь Мордвинова скончалась еще в раннем детстве, за много лет до этой вечеринки, а погибла (действительно погибла) совсем другая девушка, но случилось это в результате автокатастрофы во время ночной прогулки на машине, взятой приятелем у Евгения, пока ее ни о чем не подозревавший хозяин мирно спал в своей комнате. В дальнейшем он благополучно окончил Суриковское училище, стал известным художником и дожил до 2000 г. Дунаевский же скончался от сердечной болезни спустя три года после трагического происшествия (вспомним парадоксальную гипотезу В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова, согласно которой песня об убийстве Иваном Грозным своего сына родилась раньше, чем произошло само убийство)[10].

Откуда же взялась легенда — чуть ли не на следующий день после самого события, каким образом и почему с такими невероятными искажениями была переработана «исходная информация» о нем? Ответ на это можно получить после структурного анализа самой легенды. Ее сюжетный состав включает четыре основных топоса: «оргия, устроенная “золотой молодежью”», «гибель девушки во время этой оргии», «справедливое возмездие», «самоубийство потрясенного отца», которые появились в результате следования нескольким «сценарным схемам», имеющим в основном литературное происхождение (в том числе — статьи в советской прессе против «стиляг», «золотой молодежи», артистической и литературно-художественной богемы, а также евреев-космополитов). Впечатление от произошедшего эхом отозвалось в общественном сознании, активируя в нем семантически близкие образы и мотивы, которые путем стяжений, уподоблений и ассимиляций сложились в идеологически уместный сюжет.

О КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ

В сущности, фольклорные традиции — сохраняющие, воспроизводящие и передающие устным путем «культурные сообщения» — представляют собой почти идеальную модель коллективной памяти. В отличие от письменной традиции, которая теоретически способна зафиксировать и сохранить любое «сообщение», устная традиция характеризуется повышенной избирательностью, она что-то принимает, а что-то не принимает, постоянно удерживая свой «культурный продукт» в согласии с меняющимися жизненными обстоятельствами.

Несмотря на то что у любого фольклорного исполнения есть своего рода «исходник», тексты устной традиции обычно передаются не методом точного копирования оригинала, а путем его перевоссоздания, в некотором смысле — как его монтаж. При этом сказитель, например, «перенявший» от кого-то эпическую песнь, воссоздает ее, используя и элементы других эпических песен — не только того же самого сказителя, но и других сказителей. Однако, чтобы подобный монтаж осуществлялся, нужен чертеж, своего рода матрица, основным источником которой является сам воспроизводимый текст. Бывают же случаи, когда в совершенно современном тексте встречаются элементы, не обусловленные никаким «исходником», но поразительным образом соответствующие архаической мифологии, хотя сами носители данной культуры никакого такого мифа заведомо не знают. Видимо, формой сохранения и воссоздания значений в традиции являются не только структурированные, жанрово оформленные тексты, но и гораздо более свободные элементы, живущие в разных кодовых системах культуры и востребуемые при процессе текстопорождения. Кроме того, должны существовать не только содержательные, смыслонесущие элементы (семы), но и что-то подобное «управляющим программам», без которых невозможен и акт текстопорождения.

По всей видимости, сема обладает определенным набором «валентностей», то есть способностью соединяться с другими семами. Элементарной ячейкой будет бинарная конструкция из двух сем, связанных отношениями метафорическими или метонимическими, отношениями рядоположенности, контраста, тождества, синонимии и т.д. Конечно, семы имеют не по одной, а по много валентностей, это скорее не цепочки, а сети. Кроме того, сема *А* через сему *В* «знает» о семе *С*; естественно, это связь «второго порядка», более слабая. Через сколько-то звеньев она ослабевает настолько, что перестает быть релевантной, а это дает возможность определить условную границу данного семантического пространства. При этом его доминантную сему можно считать центром притяжения, своего рода семантическим аттрактором. Не исключено, что тогда мы сумеем построить текстопорождающую модель в виде сетевой структуры вокруг некой доминантной темы. По-видимому, некоторые семы поддерживаются «базовыми» ощущениями и эмоциями человека (радость, удивление, гнев, страх, голод, сексуальное влечение и пр.), психологическими универсалиями и архетипами общественного сознания. Если это так, то мы, возможно, получим какое-то количество «исходных» моделей текстопорождения, для которых предшествующий текст вообще как бы необязателен.

Передаваемый в традиции текст содержит элементы двух типов. С одной стороны, это относительно немногие, но «сильные», устойчивые, сохранные элементы, а с другой, многочисленные, но «слабые», переменные, пластичные. Их соотношение в текстах и в традициях должно подчиняться правилу «гиперболического распределения» («закон Ципфа»). При этом «слабые» элементы гораздо теснее связаны с текущим состоянием культурного контекста и обусловлены им, составляя тем самым базу текстуальных преобразований — как семантических, так и значительно более медленных «морфологических».

Проблемы текстуализации «первичных впечатлений» и технологии устной традиции как формы «культурной памяти» остаются предметом моего нынешнего «большого проекта».

Примечания

[1] *Неклюдов С. Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М., 2015 (часть тиража будет датирована 2016 г.).

[2] *Неклюдов С. Ю., Тумурцерен Ж.* Монгольские сказания о Гесере. Новые записи. М., 1982.

[3] *Nekljudov S. Ju., Tömörceren Z.* Mongolische Erzählungen über Geser. Neue Aufzeichnungen. Wiesbaden, 1985 (Asiatische Forschungen. Bd 92).

[4] *Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.

[5] *Неклюдов С. Ю.* Гесериада в монгольских традициях: эпос книжный и устный (подготовлена к печати).

[6] См.: *Белоусов А. Ф.* Городской фольклор: Лекции для студентов-заочников. Таллин, 1987.

[7] См.: *Белоусов А. Ф.* Детский фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1989; Жанры словесного текста: Анекдот. Учебн. материал по теории литературы / Сост. А. Ф. Белоусов. Таллин, 1989; Школьный быт и фольклор. Ч. 1–2: Учебн. материал по русскому фольклору / Сост. А. Ф. Белоусов. Таллинн, 1992.

[8] *Неклюдов С. Ю.* После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2–4.

[9] В печати (М., 2016).

[10] См.: *Пропп В. Я.* Песня о гневе Грозного на сына // Вестн. Ленинград. гос. университета. № 14. Сер. истории, языка, литературы. Вып. 3. Л., 1958. С. 75–103; *Путилов Б. Н.* Песня о гневе Ивана Грозного на сына // Русский фольклор. Т. 4. М.; Л., 1959. С. 5–32.

Записала М. В. Ахметова

Николай Владиславович Бессонов,
независимый исследователь (Москва)

ОКОВЫ НА ТАБОРНЫХ ДЕВУШКАХ

В художественной литературе принято было воспевать «кочевую свободу». Особенно распространенным был мотив, согласно которому таборная девушка — это вольная пташка. Реальность была иной. Иногда дочь пыталась сбежать замуж против воли отца. Если ее ловили на полдороге, то старались удерживать насильно. Первые сведения об этом автор получил от русской цыганки из Ленинградской области Е. Н. Ружецкой в 2003 г. В детстве она побывала с отцом на стоянке чужого табора и увидела там девушку со скованными ногами. Оказалось, что это она «недели за три до того пыталась сбежать с парнем»[1]. До сих пор живы старики, которые видели подобные случаи собственными глазами. Русский цыган А. А. Богданов рассказывал, как это было на Смоленщине:

> Цыганочка — например, убежит за жениха. Батька приедет — отнимет… И замыкает в железо. Шоб она не убегала[2].

Русская цыганка В. С. Саткевич стала свидетельницей инцидента, когда на непокорную дочь надели ножные оковы и приковали к телеге[3].

Автору удалось узнать, что такая практика существовала не только у этногруппы *русска рома*, но и у *влáхов*, *лóтвов*, *кишинёвцев*, а также у литовских и польских цыган. Желая счастья дочерям, отцы не хотели выдавать их замуж в семьи, имевшие сомнительную репутацию. Между тем уже к 14 годам любая цыганка обладала завидной самостоятельностью. Она была привычна к длительным переходам и ночевкам под открытым небом, легко ориентировалась в лесу. Прокормиться она могла благодаря гаданию или пляске — наконец, еду можно было просто выпросить. Достаточно было лишь незаметно встать ночью. Расстроить ее намерения бежать из дома могли только железные цепи.

«ЛОШАДИНЫЕ ЖЕЛЕЗА»

В старину почти каждая семья, имевшая лошадей, имела и железные путы. Это было своеобразное «противоугонное средство». На ярмарке, а чаще на выпасе хозяин запирал ноги коня специальными оковами. Делали «лошадиные железа» в сельских кузницах. Еще до революции было также налажено их заводское производство. Сохранились иллюстрированные рекламные объявления с расценками на «цѣпи (путы) конныя». По диаметру такие оковы подходили и для человеческих лодыжек. Во времена крепостного права их использовали как смирительное средство русские помещики, заковывая дворовых «девок и жёнок», которые пытались бежать из неволи[4].

ОТРАЖЕНИЕ ТЕМЫ В ПОГОВОРКАХ

Среди поговорок, записанных на диалекте *русска рома* (в 1930–1960 гг.), мы находим две, касающиеся интересующего нас сюжета: *Камлыпэ́н дэ канда́лы на закуинэ́са и пэрэ́ балва́л на мэкэ́са* (Любовь в кандалы не закуешь и по ветру не развеешь); *Яшты́ гэра́ састырэ́са тэ скуинэ́с, а ило́ на урикирэ́са* (Можно ноги цепью сковать, а се́рдца не удержишь)[5].

Сходные по смыслу фразы зафиксированы автором данной статьи. Первая из них — на диалекте *кишинёвцев*: *Если щей каме́л те наше́л, то пэ ланцу́гуре тхо́ла — са́ек наше́ла* (Если девка хочет сбежать, то на цепь посади — всё равно сбежит)[6]. Вторая на диалекте цыган-*влахов*: *И пэ це́пуря на уритэ́са, са́ек наше́ла* (И на цепи не удержишь — всё равно сбежит)[7]. Третья — самая распространенная — поговорка была записана от латышской цыганки: *Шэл грэ́н уракхэ́са, а екх ча дэ пэ́нты на зрикирэ́са* (Сто коней устережешь, а одну девку путами не удержишь)[8]. Эту же поговорку автор множество раз слышал от *лотвов*, а также литовских и польских цыган (Витебская обл. Белоруссии, 2014 г.); ее варианты — от русских цыган (Смоленская обл., 2015 г.), от *влахов* (Краснодарский край, 2014 г.).

Дореволюционное рекламное объявление о продаже «конных пут»

ВОСПОМИНАНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ЦЫГАНКИ

Наиболее полный рассказ записан автором на видеокамеру от Анны Антоновны Орловской (1942 г.р.):

Бывает, отец сам присмотрит жениха… А она другого любит. Сбежит.

А отец сразу ловить поедет. Не один. Ещё кого с собой возьмёт. Если перехватят по пути, то отберут и обратно привезут. И всё. Чтобы снова не сбежала, ноги ей запрут… по-цыгански это называется *састерá*, а по-вашему… Не помню… Лошадям ноги закрывали. Путы железные. Цепи цыгане раньше на коней ло́жили — вот и её в такие цепи. Ну и станут следить. Потому что дочка твердит: «Я его люблю. Что хотите со мной делайте — я всё равно убегу».

Проходит полмесяца, месяц. Батька каждый день предлагает икону взять. Пускай отведут её старые цыганки в церкву и она поклянётся, что не будет бежать. Клятву с неё требуют. Чтобы забожилась на отца, на мать, на братьев. На всю семью. А она к иконе не идёт. «Не буду я этого делать!» Или просто молчит [9]. Это что значит? Получается — хочет она бежать? Тогда батька говорит: «Пока ума не наберёшься, будешь ходить так».

И делают ей кандалы. Мерку с ног снимают. Пока на ней были *састерá*, она еле ковыляла. Там цепь была толстая, короткая. А на кандалах будет подлиньше. Полметра, наверное. Чтоб могла ходить по табору хорошо. Эта цепь не тяжёлая. Всего два пальца толщиной. Теперь она и за дровами пойдёт, и за водой пойдёт. В деревню её не пустят, конечно. Там русские с ума сойдут. Напугаешь людей. Они же к нашему законуто не касаются. К цыганскому. Каждый русский скажет: «Ребёнка заковали!» Поэтому она только возле шатра.

Костёр сделает. Самовар ставит. Или стирает.

За ней мать-отец следят. А если в лес за хворостом — то пусть с девочками идёт. Она под присмотром теперь всегда. У неё браслеты железные. Они на замки заперты, а ключ у батьки в кармане. На ночь проденут цепь через колесо у телеги. Ведь не уследишь в темноте. Встанет, пока все спят, и поминай как звали.

Если другой табор подъехал, то цыганам сразу всё понятно. Девчонка икону не берёт. Её по-другому не удержишь. Во всех таборах такой закон был: цепи класть на девок (которые бегут) — на молоденьких. Говорят, давным-давно этот закон с Польши принесли. А потом пошло по нашим. Все переняли. И в Латвии, и в Литве, и в Белоруссии.

Если девка упрямая, она и полгода, и год будет в кандалах ходить. Я сама видела. Както встретили латышский табор. Ну, нам родители объяснили: «Хотела замуж, а порода такая-сякая». Летом это было… Зиму мы в разных местах провели. А на другое лето снова рядом шатры поставили. Смотрю — она ещё закованная. Значит, год уже прошёл — так?

Сколько она ещё потом упиралась, не знаю. Разъехались в разные стороны. Но не вечно же? Не может батька дочку всю жисть в кандалах держать. Либо она клятву даст. На иконе. Либо слух дойдёт, что женили уже того парня. Тогда её сразу отпустят.

Если милиция на табор приезжает, девка не прячется. Как ходила, так и ходит. Милиции до этого дела нету. Вот она пошла с ведром на речку. Они звон услышат, обернутся. Отец поясняет: «Ей четырнадцать лет. Это моя дочь. Она хотела удрать».

> Во всех таборах такой закон был: цепи класть на девок (которые бегут) — на молоденьких. Говорят, давным-давно этот закон с Польши принесли.

И такого наговорит на этого парня! Да на его семью… Кто там будет вмешиваться? Она ж не побитая, не порезанная. Нет. Милиция наш закон знала. ‹…› Когда мы кочевали, то девку всегда на телеге везли. Она ноги юбкой прикроет — цепей и не видно.

Но ты пойми. Ничего тут страшного нет. Для нас. Ведёт она себя как обычная девочка. Её не презирают. Никто её не попрекнёт. Никаких подозрений на неё нету. Что она сделала? Замуж захотела? Ну и что здесь такого?.. Вот если бы её украли, спользовали и бросили — тогда она опозорена на весь табор! А тут что? Она как была девочка, так и есть девочка. Она будет и в гости к подружкам ходить, и шутить даже. Петь, плясать. А что там на её душе — кто знает? Конечно, ей скучновато, потому что матка в деревню не берёт. Я же помню. У нас несколько таких девчонок было. В разное время. Да вот сестра моя Маня. Двоюродная. Старше меня — ей лет четырнадцать. Такая была красавица! Косы до земли. А парень ей понравился с какой-то другой нации. Совсем издалёка те цыгане приехали. Влюбилась она. Хотела вместе с ним убежать, но их поймали. Ну и заковали её сразу же. Я маленькая ещё, дурная была: залезу к ней в палатку, цап за ногу. И щупаю. «Тебе, — говорю, — не больно?» — «Не-а».

Браслеты ей сковали не тесные. По размеру её ноги. И цепь купляли из блестящего железа [10]. Она ходит так, словно ничего ей не мешает. Не болит ничего. Она и плясать могла — но, конечно, не так, как без цепей.

Вот чужой табор приехал. Собрались все у костра. Маня поёт, танцует, прыгает как надо. Только не так отчаянно. Она не может плясать бойко, как мы. И никто из цыган над ней не смеётся. В том, что цепи батька положил, никакого позора нет. Она будет скакать, чечётки бить. Только от её пляски лязг идёт. Цепь-то звенит!

А вот батьку совесть мучает. И жалость. «Я, отец, свою дочку заковал!» Ему стыдно, что не смог её уговорить, что не смог внушить. За него-то разговоры ведут! Отцу неприятно. Он только и ждёт, чтобы дитё сказало: «Папочка, родненький, я не буду больше! Я тебе клянусь! Я икону в руки возьму! Век не убегу. Пусть скрутит меня Господь!» С радостью он её отпустит!

Маня полгода слово не давала. С лета до конца зимы. А потом согласилась пойти в церковь. Дала там клятву, что не побежит с этим парнем. Ну и всё. Она и забыла за это. И вышла потом замуж за другого.

Но не каждый батька за дочкой уследит. Сколько раз было, что девка молоденькая прямо в кандалах удерёт. Она по нахалкето, конечно, не побежит. А вот украсть её могут… Парню ж — хоть через двадцать таборов — всё расскажут. Он же знает, что она в цепях. Что не отпустили ещё… И если мальчик любит, он любыми путями будет передавать приветы ей. Вот встанет рядом чужой табор. А там ведь девочки есть такого же возраста. И ей говорят. «Потерпи. Он тебя найдёт».

Лошадиные путы (пэнты), хранящиеся у бывших кочевых цыган Белоруссии (Видза). Фото Н. В. Бессонова

А как приедет он к её табору — тихонько подползёт поближе… Обязательно высмотрит её подружку. Попросит такие и такие слова передать. Та и шепнёт: «Бери ведро, иди за водой. Тебя ждут».

Он на телеге близко к шатрам не подъедет, потому что колёса громко стучат. Поэтому лошадь привяжет подальше, а сам прячется за кустом. Потом возьмёт за руку, отведёт к телеге. Вот и всё. До кузницы довезёт, там цепи с неё сведут — и — до свидания! Ведро возле речки брошено, а дочки нет. Батька теперь бессилен.

Мириться они через год поедут. Когда у неё уже ребёнок родится. Она не появится, пока не будет ребёнка у неё [11].

Во время поездки в Белоруссию я нашел других цыган из табора Анны Орловской. Взял интервью и у дочери упомянутой выше Мани: «…отец её схватил — надел оковы железные на ноги. Куда [пешком] не пойдёт — на телеге, на санях… Чтоб не удрать» [12].

Между прочим, у цыган, которые являются потомками табора Орловской, сохранились с кочевых времен железные *пэ́нты*. Автор сфотографировал три экземпляра заржавевших оков (поразившись при этом их массивности).

ВОСПОМИНАНИЯ ПРИБАЛТИЙСКИХ ЦЫГАН

Людям из литовских и латышских таборов запомнились те же детали. Объем статьи не позволяет процитировать эти рассказы, поэтому сосредоточимся на отличиях. Информанты описывают не только патриархальную картину, но и вспышки родительского гнева. Евгений Яневич рассказывает, что его дед, латышский цыган Габриель, был богат и крут характером: «Мой дед мать мою всё равно поймал — наказал как положено… Заковывал. В цепи — или что там… Но я слышал, что он бил её до полусмерти и на костёр кидал» [13]. Непосредственной свидетельницей расправы была сестра беглянки, Софья Тумашевич. «Батька — дочку за волосы. Домой. По-цыганскому — кнутом! Так она терпит. Так состебает — даже живого мяса нетути… Мою сестру мой батька на костёр бросал. Так дядьки́ её спасли» [14]. Впрочем, кончилось всё новым побегом. «И *састерá*, и верёвки — это всё бесполезно», — делает вывод информантка.

Пожилой литовский цыган Йозас Тамарявичус в целом описывает ситуацию с упрямыми дочками с долей юмора. На вопрос, как расценивали это таборные мальчишки, он ответил: «Да мы смеялися! “Он как будто кобылицу запутал!” Ну — дети!» Не делала трагедии из случившегося и сама беглянка. Под присмотром сестер она ходила за хворостом или за водой: «Идут, песни поют».

Однако далее интервью приняло неожиданный оборот. «Да… И так было. И хуже ещё было́! [А как могло быть хуже?] Хо-о! И руки и ноги!..» Й. Тамарявичус поведал, что иногда *састерá* заменяли более тяжелыми оковами. Запирались они на висячие замки. Цепи ковались из самого толстого прута (с палец толщиной). Таким образом, ножные кандалы весили 5–6 кг, ручные почти столько же. На вопрос, сколько могло длиться противостояние отца и дочери, очевидец ответил: «Даже больше двух годов». А максимальный срок, который ему известен, — 27 месяцев.

На время зимнего постоя отец превратил часть хутора в тюрьму, набив на окна решетки. На двор девушку выпускали босиком, в одной сорочке, резонно считая, что по морозу она ковылять через леса не решится. Тем не менее побег к исходу зимы состоялся даже в этих условиях: «Для любви закона нету. Границы нет».

Смекалку проявил отвергнутый отцом жених. Он нашел кузнеца, который делал ручные и ножные оковы. Ему он и заказал дубликаты ключей: «Я эту девку люблю. За меня её не отдают!» Далее парень передал ключи через подружку, чтобы убедиться, что они подходят к замкам. В назначенный срок он затемно поставил сани за поворотом лесной дороги. Девушке оставалось лишь пробежать километр до просеки — а там были наготове и полушубок, и шаль, и резвый конь.

Сам побег рассказчик описывает так: «Она отца попросила… ну там… В кандалах куда она побежит? Выпустили. Не одета ж! За угол зашла — а уже её ждали. Сняла. Ключи-то есть. Сняла кандалы — всё. Бросила кандалы. Коло́ угла там. Сели и уехали» [15].

ВОСПОМИНАНИЯ ЦЫГАН-КИШИНЁВЦЕВ

Кишинёвцы — этногруппа молдавского происхождения. Однако со второй половины XIX в. они перекочевали на Украину и в Россию. «Лошадиные железа» у них назывались словом *лупу́нзы*. Информанты приводят примеры, что удержать девушек цепями не получалось и у *кишинёвских* отцов [16].

Известен нетипичный случай, когда красавицу Люсю удерживал не отец, а брат. Двух информантов по этому эпизоду удалось обнаружить мне [17] и одного — лингвисту К. А. Кожанову [18]. Во время кочевья железо мучительно врезáлось в опухшие лодыжки. Побег удалось совершить уже во время зимнего постоя. Ночью закованная Люся вылезла в окно. Поджидавший избранник донес ее на руках до телеги.

Брат 15-летней Оли также пытался предотвратить ее побег. Разумеется, девушка всё равно нашла свое счастье — и цепи ее не удержали [19].

ВОСПОМИНАНИЯ ЦЫГАН-ВЛАХОВ И ЧОКЭНАРЕЙ

Представители этногруппы *влахов* кочевали по Украине и югу России и зарабатывали на жизнь кузнечным ремеслом. Лошадиные путы на их диалекте именуются словом *са́стры*. О том, что они применялись к беглым дочерям, впервые поведала автору этих строк бывшая кочевая цыганка Р. Ф. Вербенко еще в 2002 г. [20] Но только недавняя поездка по Краснодарскому краю позволила нам в этом убедиться. Д. М. Бурлуцкий подтвердил распространенность такой практики со слов своих отца и деда [21]. Бывшая кочевая цыганка Н. М. Федоренко рассказывала:

Отец и мать не согласны. И забирают дочь. И надевают на ноги *са́стры*. Она за телегой сидит. Заковал её отец… Она ж не бо́жится! Она знает, что она уйдёт. До мужа. Всё равно [22].

Влашская цыганка П. П. Денисенко описывает тот же сюжет: отец надевает на дочь кандалы, чтобы она не ушла к своему парню, но «она по-любому убегит до него» [23]. Обе информантки уточняют, что противостояние с родителями длилось недолго.

Интересным дополнением является интервью, записанное в Молдавии К. А. Кожановым от пожилого информанта из этногруппы *чокэна́ри*. Эти молдавские цыгане, подобно *влахам*, были кочевыми кузнецами. На прямой вопрос, надевали ли на девушек цепи, был дан недвусмысленный ответ: «Тхо́нас, тхо́нас ла андэл ла́нцуря, ай вой отха́р нашэ́лас. Ашуне́с, ай отха́р нашэ́нас!» (Сажали, заковывали ее в цепи, а она оттуда убегала. Слышишь, и оттуда убегали!) [24]. Впрочем, не следует торопиться с выводами — по поводу *чокэна́рей* требуется дополнительная полевая работа.

ПИСЬМЕННЫЙ ИСТОЧНИК

Поскольку всё описанное было внутренним цыганским делом, трудно было ожидать, что существует письменное свидетельство. Тем не менее такой текст нашелся. В 1966 г. фирмой «Мелодия» была выпущена пластинка с цыганскими песнями. В числе исполнителей была З. Кикина, о которой Иван Ром-Лебедев пишет в аннотации: «Зина родилась в семье кочевых цыган. Двадцать лет прожила она в бродячем таборе и, не выдержав всей “прелести” кочевой жизни, убежала в город, хотя её, в буквальном смысле, приковывали цепью, как медведя, к кибитке» [25]. Источником этого текста послужил рассказ самой певицы.

ОТЗВУКИ В ПАМЯТИ НОВЫХ ПОКОЛЕНИЙ

В наши дни попытки применить родительскую власть не исчезли. Случа-

ется, что дочку запирают в комнате, отбирают всю одежду, кроме ночной рубашки. Но ножные кандалы как таковые из национального обихода навсегда ушли.

Долгое время после запретившего кочевье указа 1956 г. родители упоминали оковы в воспитательных целях. У *кишинёвцев* отцы говорили: *Тав тут а́ндел са́стре* (дословно: «Поставлю (т.е. закую) тебя в железа́»[26]). На юге России припозднившихся вечером девочек встречали дома раздраженной фразой: «Хоть кандалы на вас одевай!»[27] От цыгана-сибиряка А. И. Сердюкова записана та же фраза на севернорусском цыганском диалекте: *Хоть дрэ пэ́нты закуинэ́са!..*[28] Н. И. Серафимович вспоминает нотации своей бабушки (родившейся около 1898 г.): «Не заглядывайся на мальчиков! В прежние времена отцы дочерям на ноги цепи надевали»[29]. В белорусском городе Видзы до сих пор могут пригрозить дочерям традиционной фразой: *Щас тут чхова́ва по пэ́нты!* (дословно: «Сейчас тебя засуну в путы»)[30]. Пытаясь предотвратить побег, отец из Слуцка говорил недавно 20-летней дочери: *По цэ́по припханда́ва тут* (На цепь тебя привяжу)[31].

В рассказах о заковывании цыганских девушек есть дополнительный аспект. Рассказывая о конкретных историях, пожилые очевидцы не скрывают своего восхищения перед упорством беглянок. Им импонирует верность слову. Потерпевший неудачу отец часто описывается иронически. Видеокамера фиксирует довольные улыбки. Выводя мораль и подкрепляя ее старинной поговоркой, цыгане бывают явно довольны развязкой. Им нравится, что девушки, проведя в цепях хоть два года подряд, всё равно находили удачный момент для побега.

Итак, мы зафиксировали малоизвестную таборную практику. Информанты поведали нам о случаях, которые произошли в их семьях или на их глазах. Причем пожилые цыгане подчеркивали, что это не редкость, а распространенный способ решения неприятной проблемы. Потенциальных беглянок держали в оковах как минимум в пяти этногруппах.

Подчеркнем, что не следует преувеличивать масштабы явления. «Кража невесты по сговору» проходила успешно в подавляющем большинстве случаев, и только небольшой процент девушек удавалось перехватить по пути в чужой табор. Другое дело, что истории с цепями в силу своей драматичности очень хорошо запоминались очевидцам.

Примечания

[1] Записал Н. В. Бессонов в 2003 г. в пос. Горелово (в составе Санкт-Петербурга) от русской цыганки Екатерины Николаевны Ружецкой, 1937 г.р. (интервью на русском языке).

[2] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в г. Сафоново Смоленской обл. от русского цыгана из рода *абрамя́та* Алексея Абрамовича Богданова, 1926 г.р. (интервью на русском языке).

[3] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в Смоленске от русской цыганки из рода *хатря́та* Веры Сергеевны Саткевич, 1933 г.р. (интервью на цыганском и русском языках).

[4] См.: *Мордовцев Д. Л.* Накануне воли: Архивные силуэты. СПб., 1889. С. 101–103.

[5] Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и справ. аппарат С. В. Кучепатовой. СПб., 2006. С. 256, № 5447, 5448.

[6] Записал Н. В. Бессонов в 2004 г. в Волгограде от *кишинёвца* из *вицы боулеште* Боцмана Фёдоровича Орисова, 1942 г.р.; в 2014 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от *кишинёвца* из *вицы милионешти* (по отцу) *и туркулеште* (по матери) Владимира Ермолаевича Чеботарёва, 1963 г.р.

[7] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в станице Брюховецкой Краснодарского края от *влаха* из рода *черда́куря* Дмитрия Михайловича Бурлуцкого (прозвище Черда́к Калмы́к), 1955 г.р. (интервью на цыганском языке).

[8] Записал Н. В. Бессонов в 2010 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от *лотвицы* из рода *симани* Маргариты (Евы) Яновны Симанис, 1962 г.р.

[9] У цыган божба на иконе имеет огромное значение. Они верят, что солгавший будет непременно наказан Господом. Поэтому цыганской девушке даже в голову не приходило, что можно обмануть родителей притворной клятвой.

[10] Вероятно, стальную.

[11] Записал Н. В. Бессонов в 2009 г. в г. Сафоново Смоленской обл. от польской цыганки Анны Антоновны Орловской, 1942 г.р. (интервью на цыганском и русском языках).

[12] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в г. Видзы Витебской обл. Белоруссии от польской цыганки Надежды Петровны Гроховской (урожд. Орловской), 1957 г.р. (интервью на цыганском языке).

[13] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в г. Лиозно Витебской обл. Белоруссии от *лотва* Евгения Константиновича Яневича, 1964 г.р., сына Софии Яневич (см. прим. 14) (интервью на русском языке).

[14] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в г. Лиозно Витебской обл. Белоруссии от *лотвицы* Софии Гавриловны Тумашевич (урожд. Яневич), 1938 г.р. (по паспорту 1942 г.р.) (интервью на русском языке).

[15] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в Витебске от литовского цыгана из рода *байро́нки* Иосипа Адамовича Тамаревича (Йозаса Тамарявичуса), 1944 г.р. (интервью на русском и цыганском языках).

[16] Записал Н. В. Бессонов в 2008 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от *кишинёвца* из *вицы милионешти* (по отцу) *и туркулеште* (по матери) Николая Ермолаевича Чеботарёва (Бидилы), 1956 г.р.; в 2014 г. там же от *кишинёвки* из *вицы туркулеште* Екатерины Васильевны Калашниковой, 1955 г.р. (оба интервью на русском языке).

[17] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в г. Электросталь Московской обл. от *кишинёвки* из *вицы туркулеште* Екатерины Томовны Вирда, 1916 г.р. (интервью на цыганском и русском языках), и от *кишинёвца* из *вицы нухещи* Виктора Золотоевича Белашенко (Ляхо ле Никулаеску), 1959 г.р. (интервью на русском языке).

[18] Записал К. А. Кожанов в 2015 г. в Туле от *кишинёвца* Якова Ивановича Юрченко (Башно, ле Софроноско *щав*), 1937 г.р. (интервью на цыганском языке).

[19] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от *кишинёвца* из рода *иванче́ште* Ивана Сергеевича Шелученкова, 1980 г.р. (интервью на русском языке).

[20] Записал Н. В. Бессонов в 2002 г. в д. Беседы Ленинского р-на Московской обл. от *влашки* Розы Фёдоровны Вербенко (интервью на русском языке).

[21] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. от Д. М. Бурлуцкого (см. прим. 7).

[22] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в станице Брюховецкой Краснодарского края от *сэ́рвицы* из рода *сирэ́нки* Надежды Михайловны Федоренко, 1934 г.р. (прозвища Сиренчи́ха и Немка; была замужем за *влахом*) (интервью на русском и цыганском языках).

[23] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в г. Тимашёвск Краснодарского края от *влашской* цыганки из рода *заре́нки* Полины Павловны Денисенко, 1935 г.р. (прозвище Полька) (интервью на русском языке).

[24] Записал К. А. Кожанов в 2015 г. в г. Отачь (Отаки), Молдова, от *чокэна́ря* из *вицы хораха́й* Василия Шарбана, 1943 г.р. (прозвище Кароль) (интервью на цыганском языке).

[25] *Ром-Лебедев И.* Аннотация к пластинке «Цыганские песни» фирмы «Мелодия», 33Д 024191–92. [1966 г.].

[26] Записал Н. В. Бессонов в 2004 г. от Б. Ф. Орисова (см. прим. 6).

[27] Записал Н. В. Бессонов в 2010 г. в Москве от русской цыганки Тамары Васильевны Череповской, 1962 г.р.

[28] Записал Н. В. Бессонов в 2015 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от русского цыгана-сибиряка Алексея Ивановича Сердюкова (Лёни Козловского по прозвищу Сеча), 1948 г.р.

[29] Записал Н. В. Бессонов в 2007 г. в Москве от Натальи Ивановны Серафимович, 1969 г.р.

[30] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в г. Видзы Витебской обл. Белоруссии от польского цыгана Николая Артуровича Суховского, 1982 г.р.

[31] Записал Н. В. Бессонов в 2014 г. в пос. Быково Раменского р-на Московской обл. от Рады Герасимовны Базылевич, 1994 г.р. (по отцу из *сэрвицкого* рода *капра́лы*, по матери из рода литовских цыган *валю́ки*).

Артём Викторович Козьмин (1976–2013) — филолог-фольклорист и антрополог Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) РГГУ, был чрезвычайно разносторонним человеком. Он изучал структуру и семантику фольклорных сюжетов и мотивов, метрику стиха современных городских песен и текстов традиционной гавайской словесности, занимался анализом обрядово-мифологических традиций Монголии и Полинезии, а также проблемой географического распространения традиций героического эпоса, причудливое распределение которых на карте мира поныне не имеет убедительных объяснений. Он разработал инструментарий «компьютерной фольклористики» и на практике продемонстрировал, как им пользоваться — прежде всего, в области сказковедения. Помимо этого, он работал над созданием объединенного электронного архива Осипа Мандельштама и программной среды для морфологического аннотирования аккадских текстов, составил и подготовил к изданию незаконченное собрание покойного лингвиста А. Н. Журинского «Загадки народов Востока» (М., 2007).

Среди трудов А. В. Козьмина — монография «Сюжетный фонд сказок: структура и система» (М., 2009), статьи в научных альманахах и журналах («Живая старина», «Антропологический форум», «Вестник РГГУ», «Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии», «The Journal of the Polynesian Folklore», «The Journal of the Slavic and East European Folklore Association», «The Journal of American Folklore» и др.).

С 2006 г. А. В. Козьмин работал в ежегодных монгольских и бурятских экспедициях ЦТСФ, участвовал он также и в разных археологических и лингвистических экспедициях. Материалы одной из таких поездок на Северный Кавказ — к адыгейским кабардинцам, подготовленные автором к публикации незадолго до его трагической гибели, мы предлагаем вниманию читателей.

Иллюстративный материал для публикации любезно предоставлен руководителями Адыгейской экспедиции Института лингвистики РГГУ П. М. Аркадьевым и Ю. А. Ландером.

Артём Викторович Козьмин,
канд. филол. наук

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ И МИФОЛОГИИ АДЫГЕЙСКОГО АУЛА УЛЯП

В этой публикации описываются материалы, собранные в ходе работы с информантами — носителями уляпского говора бесленеевского диалекта кабардинского языка, живущими в ауле Уляп Красногвардейского района Республики Адыгея. Работа велась 4–19 июля 2011 г. в рамках экспедиции Института лингвистики РГГУ. Всего было опрошено 10 информантов, уроженцев аула Уляп (в основном учителей), из них 8 — женщины.

Поскольку материал собирался в ходе лингвистической экспедиции, условия интервью отличались от тех, что привычны для фольклористов и этнографов. Интервью брались в виде сеансов по 45 минут; сеансов, как правило, было несколько. Всего было записано приблизительно 22 часа. Во время интервью решалось несколько задач. Одной из них был сбор сведений о системе родства (результаты этой работы остаются за пределами публикации). Другая задача заключалась в расшифровке и переводе записанных текстов. Таким образом, времени на сбор фольклорно-этнографических материалов было не очень много.

Поскольку я не владею ни адыгейским, ни кабардинским языком, моей целью был преимущественно сбор демонологических представлений, быличек, поверий, примет, малых жанров, т.е. информации, которая предположительно существует не в виде больших структурированных текстов. Беседы велись в свободной форме. Разбиение записанного материала достаточно произвольно и носит предварительный характер.

За пределами публикации остались тексты малых жанров, а также сведения о практиках имянаречения, о свадьбе, об обычае избегания (об ограничении общения между определенными группами родственников).

В квадратных скобках приводятся инициалы информантов. Если сообщенная ими информация была получена также от других опрошенных, это, как правило, не оговаривается.

ДЕМОНЫ

Внешний облик демонологических персонажей в общем и целом неясен. Возможно, просто не удалось получить полной информации, однако возможно, что речь идет о реальной культурной установке на невидимость демонов.

Самый общий термин для демонов — *шайтан*. *Къолбастэ* и *масклamлилэ* — нечто страшное, но ими пугают в основном детей (во всяком случае, так утверждали информанты). Единственная устойчивая характеристика этих персонажей — длинные растрепанные волосы, поэтому так могут назвать растрепанного человека. Также говорили, что у *масклamлилэ* тонкие руки и ноги [МАД].

Больший страх вызывает персонаж *жьын*. Устойчивая пара: *жьын хужь* — белый *жьын*, *жьын фIыцIа* — черный. Белый *жьын* — страшнее. Их присутствие можно почувствовать, человеку становится страшно, они могут показываться у кладбища [ЛАС]. Когда человек спит один и ему кажется, что его душат, — это *жьын*; поможет, если человека накрыть черным [КДК].

Нэжъгъучlыдзэ — женский персонаж с длинными волосами, с обнаженной грудью, держит рыбешку. Ночью девочкам и девушкам нельзя ходить за водой, потому что она хочет их утопить. Если у воды увидишь рыбу, ее нельзя трогать, это она заманивает. Еще она расчесывает волосы [АРО]. Другие информанты переводили *нэжъгъучlыдзэ* как «Баба Яга», без конкретизации.

Уд — ведьма. Так можно назвать женщину, чтобы обругать ее. Примета *уд* — зеленые глаза [МАД]. Она может, например, увести мужа у другой женщины, но счастья ей это не приносит. Может превращаться в кошку [ОАГ].

Рассказывали, что в доме Бжемуховых живет шайтан, передвигающий вещи, полтергейст [АРО и др.].

МАГИЧЕСКИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ

Iазэ — знахарка и *джэнчыдз* — гадалка. К ним обращаются прежде всего для определения причин несчастий. Они могут гадать на фасоли, картах, но узнают требуемое в основном благодаря своим способностям. Могут писать амулеты, давать разные советы.

АМУЛЕТЫ, АПОТРОПЕЙНЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Отмечается активное использование амулетов, прежде всего *духьэ* — зашитых в кожу изречений арабским письмом. Информанты утверждали, что амулеты писали и пишут знающие старухи и старики, а не эфенди[1] (хотя и не отрицают, что к последнему за этим можно обратиться).

Говорили, что в огороде можно поставить череп козла — для изобилия или от сглаза [АРО], а над входом можно прикрепить ножницы — от сглаза [НХБ].

Когда ребенка первый раз показывают людям, ему ставят на лбу метку сажей. Считают, что первый взгляд может навредить ребенку, а если он упадет на это пятно, вреда не будет. По этой же причине оберегом является булавка, воткнутая в одежду ребенка [АРО].

Мечеть аула Уляп (открыта в 2007 г.). Фото Ю. А. Ландера

Щэламэ (щэлям) — адыгские традиционные пышки, жаренные на растительном масле. Фото Ю. А. Ландера

Еще один оберег, связанный с детьми: нужно иметь у себя повязку, которой подвязывали подбородок покойнику [ОАГ].

Рассказывали, что, когда у ребенка резались зубы и он испытывал страх, в его одежду вшили крысиный зуб, это помогло [ОАГ].

Голову змеи привязывают к люльке, чтобы ребенок был спокоен, можно также положить ее под матрасик [МАД].

Если встретил человека, который может сглазить, или собаку — нужно незаметно показать фигу [КБШ].

СГЛАЗ И ВЕРБАЛЬНЫЕ ОБЕРЕГИ

Сглаз — едва ли не главная «мифологическая» опасность, подстерегающая человека. Сглазить можно, не желая этого. *Нэlе ulа* — плохие глаза (завистливые). *Нэlе зиlэцlыхум нэ къыптыригъэхонэ* — человек с плохими глазами сглазит. Когда ребенка хвалят или ласкают, ему тут же плюют в лицо, особенно если ребенок чужой. Чтобы похвалить ребенка, надо сказать: *пу leижъ* (какой ты некрасивый), смысл будет противоположный [КБШ]. Слово *машаллах*[2] — универсальный оберег; например, его можно говорить, когда страшно или что-то чудится, но также, когда видишь изобилие или нечто красивое, — чтобы не сглазить [КБШ].

Если человек ест и оставляет немного пищи, говорят: *Къимынэжь уинасып къибонэ* (Не оставляй, счастье свое оставляешь) [НХБ].

ДЕТИ

Обычай *лъэтэгъэувэ*: пекут пирог, ставят на него ножку ребенка, вырезают кусок по контуру стопы, его дают есть ребенку и гостям. Это делают, чтобы ребенок хорошо стоял на ногах. Если ребенок часто падает, говорят, что это потому, что не проводили обряд *лъэтэгъэувэ*, надо бы провести [ОАГ].

Существует обычай определения судьбы ребенка: перед ним раскладывают вещи — инструменты, книги, предметы для шитья (если девочка). К чему ребенок потянется, тем он и будет заниматься в жизни [МЮК].

За детьми не надо доедать, иначе говорят: *Сабим къигъэнар умышхыжь — инасып бошхыжь* (Его счастье съедаешь) [НХБ].

Чтобы ребенок не писался ночью, нужно, чтобы он помочился через камень с дырочкой [МАД].

Нельзя оставлять маленького ребенка одного, но, если это нужно, оставляют веник (рядом с ним?) [КБШ].

ПОХОРОНЫ И ТРАУР

Если в доме покойник, не стирают [КБШ].

Если умер родственник, нельзя расчесываться [ОАГ].

Если будешь долго плакать, покойный на том свете окажется в воде [ОАГ].

Похоронную процессию нельзя обгонять, переходить ей дорогу [ОАГ].

Во время траура 40 дней ворота открыты [КБШ], по соседям разносят пышки ежедневно в течение 40 дней, затем целый год по четвергам, далее — в годовщину смерти [ОАГ].

ПРИМЕТЫ, ПРЕДПИСАНИЯ, ЗАПРЕТЫ

Когда кидают камни, чтобы они скользили по воде, смотрят, сколько раз он отскочит от поверхности: столько раз выйдешь замуж [НХБ].

Дым идет на хорошего, красивого человека (например, когда жгут костер от комаров), говорят: *Угъор дахэм иде макlо* (Дым идет к красивым) [ОАГ].

Когда выпадет молочный зуб, его надо бросить на крышу и сказать: *Дзэжь узотри дзэкlэ къызэт* (Даю тебе старый, дай мне новый зуб) [НХБ].

Состриженные волосы сжигают, чтобы птицы не утащили и голова не болела из-за этого [НХБ].

Когда первый раз в году что-то пробуешь, загадываешь желание про себя [КБШ].

Когда режут курицу, голову направляют в сторону юга [ОАГ].

Нельзя утром выходить из дома натощак — можно встретить шайтана [СКХ].

С четверга на пятницу и в пятницу нельзя стирать [ЛАС].

Нельзя спать, когда солнце заходит, будет болеть голова; детей в этом случае будят [ОАГ].

В детстве говорили, что нельзя находиться рядом со смерчиком — унесет [КБШ].

Если человек уезжает, нельзя сразу делать уборку, выметать [КБШ].

Просыпать соль — не к добру, к ссоре, надо собрать соль и растворить в воде [КБШ].

Нельзя бросать в огонь луковую и чесночную шелуху, перья [КДК], волосы [КБШ].

Перед выходом на дорогу нельзя мести порог, будет неудача [КДК].

Нельзя крутить на пальце шапку, иначе будет болеть голова [НХБ].

Нельзя переходить дорогу мужчинам, старшим [ОАГ].

Семейные табу. Фиксируется представление о том, что определенные семьи не должны выполнять некоторых обычных действий, иначе это ведет к несчастьям. Список таких запретов ограничен: не сажать фасоль [КДК], перец, не носить угощения семье, в которой кто-то умер [РИА]. В семье отца не делали известь и штукатурку [МАД]. Нарушение этих запретов ведет к пожару [МАД]. Интересно, что в качестве возможных несчастий, которые постигнут нарушителя, информанты указывали именно пожар, другие несчастья не конкретизируются.

Жесты. Зафиксированы некоторые табуированные жесты, по преимуществу мотивированные связью со смертью. На кладбище нельзя показывать пальцем [НХБ]. Если наступишь другому человеку на ногу, надо, чтобы он тоже наступил тебе на ногу, иначе умрет кто-то из твоих родителей. Нельзя смотреть, заложив руки за затылок или подперев ими подбородок, — тоже умрет кто-то из родителей. Если женщина стоит сложив руки, она может остаться вдовой или в доме будет пусто [МАД].

Фотографии, зеркала, взгляд. Нехорошо вешать фотографии умерших родственников, они зовут на тот свет [КДК]. Нельзя класть зеркало зеркальной поверхностью вверх [НХБ]. Зеркала в доме завешивают, когда кто-то умер [ОАГ]. Нельзя смотреть через окно, открывая занавеску. Если постучали, надо выйти, а не смотреть через окно. Снаружи тоже нельзя смотреть в окно: оно для света и воздуха [МАД].

Деньги. Приметы, связанные с деньгами, естественным образом указывают на их исчезновение у дающего: нехорошо возвращать долг вечером, надо утром или в обед, а то они «уйдут»; если отдаешь долг, надо из той суммы, что ты получил, хоть что-то купить [ОАГ]. Передавать деньги из рук в руки «нехорошо» [НХБ], «неприятно» [ОАГ].

Посуда. Разбитую посуду нельзя оставлять в комнате, даже с трещиной: добра не будет, особенно если мужчина в доме (он, например, может разбиться на машине) [ОАГ]. Если невестка часто бьет посуду, то говорят: *Абэ-рабэ уохъу* (Чтобы она не могла есть своей рукой), как бы ругают [КДК]. Когда идешь с пустым ведром, надо положить туда камень, а если по пути попадется знакомый, ему показывают, что ведро не пусто [ОАГ]. Кроме того, камень надо положить в ведро, помыв его от молока, иначе у коровы будет меньше молока [КДК].

ДОЖДЬ

В июне 2011 г. было зафиксировано проведение обряда *хьанцэ гуащэ*. Для вызывания дождя водили с песнями чучело, потом устраивали угощение. Рассказывали, что раньше также делали пышки *щэлям (см. ил. на с. 10)*, их кидали в воду и ели сами [КБШ], собирались под деревом, в которое ударила молния.

Информанты Аминет Мосовна Алибердова и Ахмед Батырович Тлишев в традиционном интерьере адыгского гостевого дома (хьакIэщ): печь (хьаку) и круглый стол на трех ногах (Iанэ). Фото Ю. А. Ландера

Другой способ вызывания дождя, несмотря на свою «экзотичность», имеет параллели, например у монголов: у незамужней женщины, имеющей ребенка, надо украсть туфлю так, чтобы она не заметила факта кражи. Затем эту туфлю надо на веревке опустить в реку, тогда пойдет дождь. Чтобы дождь прекратился, нужно вытянуть туфлю из реки [МАД].

Дождь может пойти, если убьешь лягушку [КБШ]; во время свадьбы — если жених или невеста имели привычку есть прямо из кастрюли [СКХ].

Способы прекращения дождя: выбросить на улицу железный предмет, сковороду, гвозди (хорошо, если это делает ребенок-первенец); дождь во время свадьбы можно прекратить, если постучать по пятке невесты лопаткой для *пlастэ* (крутой каши) [СКХ] или перебросить эту лопатку через дом [ОАГ].

ЛУНА И ЗВЕЗДЫ

Считается, что на Луне виден пастух с овцами [АРО] или заяц [ЛАС, КДК]. Млечный Путь — «дорога всадника», Большая Медведица — «семь братьев» [АРО]. Если видишь падающую звезду, можно загадать желание; это также значит, что кто-то умер [ОАГ].

ЖИВОТНЫЕ

Змеи. Змей убивать нельзя [КДК]. Когда змея заползает в дом, это к добру [НХБ]; когда первый раз в году видишь живую змею, долго будешь жить [НХБ]. Известный мотив змеиного дара реализуется как предписание: если увидишь клубок змей, надо положить белый платок, они положат зуб на удачу [МАД]. Существует специальный текст, произнеся который можно заставить змею уползти (информант сам был свидетелем такого случая) [КДК]. У змей есть глава, князь [МАД].

Лягушки. Убить лягушку — к дождю. Когда лягушки начинают квакать, можно заниматься посадками в огороде. Услышав первое кваканье весной, надо подскочить три раза на одной ноге и загадать желание, так говорили в детстве информанта [КБШ].

Пауки. Спускающийся по паутине паук — к вестям [МАД], к письму [НХБ]. Прицепившийся паук — к деньгам [ОАГ]. Пауков убивать нельзя [НХБ].

Мыши. Если ребенок улыбается, смеется во сне, значит, его веселят невидимые мыши [ОАГ], это нехорошо, и надо читать молитвы [КДК].

Собаки. Фиксируется вера в появление призрачной собаки [АРО], что соответствует другим представлениям о животном: воющую собаку надо утихомирить, поскольку это предвещает смерть [НХБ], собак нельзя кормить ночью [ЛАС]. Чтобы вор вернул украденное, знающий человек может набить череп собаки зерном и закопать его в землю. Зерно начнет распухать, у вора начнет болеть голова, и он вернет украденное. Рассказывали о запрете девушкам и девочкам кормить собак, потому что собака попросит, чтобы кормящий остался в доме, и девушка поэтому не выйдет замуж [КДК, ЛАС].

Горлица. Воркование горлицы — к смерти, если она сидит на твоем дереве [НХБ], оно может принести плохую весть, оно похоже на слова *дадэ къуй* (лысый дедушка) [ОАГ]. Крик горлицы — не к добру, можно сказать: *Уипсэ уишъхьам ирикlyo* (Через твою душу пусть пройдет), имея в виду саму птицу [НХБ].

Еж. Если на вымени коровы как бы разрез, говорят, что это ежик пососал [НХБ].

Примечания

[1] Вероятно, имеется в виду духовный авторитет, служитель культа. — *Прим. ред.*

[2] Арабское выражение со значением «на то была воля Аллаха». — *Прим. ред.*

Список информантов

АРО — Аскербий Рамазанович Ожев, 1946 г.р., обр. высшее, учитель адыгейского языка и литературы.

КБШ — Кукуся Батырбиевна Шекультирова, 1958 г.р., обр. высшее, учитель русского языка.

КДК — Кадырхан Дзешуовна Кайтукова, 1953 г.р., обр. высшее, учитель русского языка и литературы, адыгейского, начальных классов.

ЛАС — Людмила Аслановна Сафарова, 1970 г.р., обр. высшее, учитель русского языка.

МАД — Марина Аслановна Даунова, 1969 г.р., обр. среднее специальное, бухгалтер.

МЮК — Марина Юрьевна Куржева, 1963 г.р., обр. высшее, учитель начальных классов.

НХБ — Нуриет Хангериевна Бжемухова, 1957 г.р., обр. высшее, учитель иностранных языков.

ОАГ — Оксана Аслановна Губжокова, 1977 г.р., обр. высшее, учитель начальных классов и адыгейского языка.

РИА — Руслан Иосифович Алибердов, 1957 г.р., обр. высшее техническое.

СКХ — Светлана Кимовна Хаджимова, 1964 г.р., обр. высшее, учитель начальных классов.

Дмитрий Юрьевич Доронин,
Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

МЕЖДУ КОЗЛОМ И ЛЮДОЕДОМ: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ ОБ АЛМЫСАХ НА АЛТАЕ

Мифологические рассказы о демонологических существах *алмысах* принадлежат к числу наиболее частотных в актуальных мифологиях[1] тюркских народов Алтая (кумандинцев, челканцев, тубаларов, алтайцев, теленгитов). В экспедициях по Республике Алтай 2003–2015 гг. я мог записывать такие тексты практически от каждого информанта. Прежде всего, это былички и поверья, реже — сказочные тексты, напоминающие по сюжету некоторые «охотничьи легенды о рыжей лесной девице» в собрании Н. П. Дыренковой[2].

Чаще всего алмысов описывают как антропоморфных существ (иногда — волосатых; с большими ушами — «под голову положат и другим ухом закрываются» [8]), обитающих в горных пещерах. Алмыс принимает вид человека («может в тебя он превратиться, прийти прямо в твоем облике» [16]), прекрасной девушки, животного (рыжей/синей козы, рыжей/желтой собаки или щенка), старых вещей. Обернувшись человеком, алмыс, как правило, сохраняет зооморфные и демонические черты (это железные или медные когти, которые прячет в длинном рукаве; шерсть на спине; прозрачный затылок или спина). В частотном сюжете о демоне-обольстителе в образе чудесной жены плоть демона превращается в еду (мясо, молоко, чай), которой жена-алмыска кормит охотника. Кроме модели частичного оборотничества (демон превращается в человека не полностью), в рассказах об алмысах распространена модель ступенчатого оборотничества: преследуемый человеком демон несколько раз меняет обличье. Непостоянство облика алмыса описывается также через его способность изменять свой рост, когда ему нужно заготовить дров, наломав сухих веток с высокого дерева. Особенность роста демона в ряде текстов подчеркивается рассказчиками: алмысы либо выше людей, либо, наоборот, ниже («они поменьше, чем люди, — вот метр пятьдесят» [1]).

Согласно мифологическим рассказам, среди алмысов, как и у людей, есть мужчины, женщины и дети. Женщина-алмыс — это, как правило, безобразная волосатая женщина с длинными грудями, которыми она кормит своих детей, сидящих за спиной, перекидывая груди через плечи или просовывая их под мышками. Излюбленная пища алмысов-людоеда — печень и детская кровь. У них есть своя материальная культура: рассказывают об одежде, обуви, игрушках алмысов.

В большинстве случаев алмысы описываются как вредоносные или опасные для человека существа: они воруют детей, вселяются в человека, сводят его с ума или убивают; катаются всю ночь на лошадях, мучая их. Соответственно часто можно услышать истории об истреблении или переселении алмысов. Вместе с тем распространены тексты и другого рода: алмысы обучают людей прясть и делать вещи из шерсти, вступают с людьми в брачные отношения (так, по рассказам, произошел род Алмат), мужчины-алмысы сражаются на стороне своих человеческих родственников, отводя от них пули.

По одному из рассказов, алмысы появляются, «когда век с веком сходятся. ‹…› Двадцатый век начинался — тогда появлялись часто, много про них рассказывали» [10].

Наименования алмыса на Алтае вариативны, например: *алвын*, *алвын-дельвин*, *алмын-делмын*, *аламыс/аламыска* (у тубаларов); *алмас*, *алмыска*, *алмысты* (у алтайцев и теленгитов). Схожие по названию, действиям и внешнему облику демонологические персонажи горно-лесного пространства существуют в фольклоре других народов — тюркских, монгольских, финно-угорских, кавказских, индоевропейских[3].

В публикуемую подборку включены тексты, наиболее полно демонстрирующие многообразие облика, действий и функций алтайского алмыса. С другими текстами, а также с указателями мотивов можно ознакомиться в работах К.В. Ядановой[4], а также в моих публикациях[5].

НЕВИДИМОСТЬ АЛМЫСА

А в пещерах если — и *алмызы* есть. *Алмыс*, знаете? Они овладевают очень огромной телепатией, очень огромной энергией: это, считай, выше *камов*[6]. Сейчас они остались *алмысами*, они на природе, просто они огромное имеют влияние на человека — на телепатию и на зрение. Он может стоять рядом, а вы можете и не видеть его, потому что он влияет на вас. Ну, он так-то — волосатый человек, без одежды ходит. Может превратиться опять же и в человека [2].

Не только *көспөкчи*[7], простой человек, как я, может почувствовать: они — запах! Вот, например, мой муж, когда он живой был, он всё время говорил: «Я не вижу, не слышу, но там пахнет совсем по-другому!» Они, говорят, какой-то своеобразный плохой запах имеют: вот ночью один едешь среди леса или вот такие плохие места проходишь, вот простой такой человек, как смертный, как мы, может почувствовать вот это вот! А лошади и собаки, они вообще, говорят, по запаху их! [6].

ОБЛИК АЛМЫСА

У *алмысов* лёгкие видны: у человека не видно, у *алмысов* видно. Груди у них прозрачные. Простой человек может эти лёгкие увидать. Если без одежды — видно. *Алмыска* может свои внутренности во время голодовки сварить, съесть. И глаза очень яркие, светящиеся и как бы двигаются всё время. Груди у *алмысок* вообще большие. Дети их сзади сосут. Так сидят и титьки закидывают, а сзади ребёнок может сосать! Умные *алмысы* очень [6].

Алмыс Туу Боом, или Белый Камень. Название горы переводится как «гора алмысов». Вместе с находящейся в ней Усть-Канской пещерой считается местом обитания алмысов. Усть-Канский район. 2011 г. Фото Д. Ю. Доронина

Они сильнее намного физически, у них лучше зрение, лучше слух. Они выглядят так же, как люди, но больше, так как они могут достать до верхних сухих сучьев у деревьев зимой. Рассказывают про женщину-*алмыску*: когда муж уходил на охоту, придёт потом с охоты — дома всегда тепло, сухо, всегда есть дрова. А местность-то такая, что за дровами надо далеко идти, а она с детьми. И он потом, в один из дней, сказал, что идёт на охоту, а сам не пошёл и начал подсматривать. И оказалось, что жена — *алмыска*, она выходила из дома и превращалась в *алмыску*, доставала до верхних сухих сучьев, и так появлялись в доме дрова. И всегда было мясо — от себя отреза́ла [3].

Ну, они практически как люди были. И она говорила, как можно узнать людей, которые произошли от *алмысов*. Ну, вот, у них такие, чисто физические особенности. ‹…› *Алмысы* носили детей на спине всё время, потому что они же в тайге живут. И дети маленькие всё время сосали грудь матери. И они через плечо или обычно через подмышку груди за спину закидывали, и всё время ребёнок там сосёт вот это. И вот эта особенность, такая дынеобразная, длинная грудь — это *алмысы*. ‹…› И вот эта особенность у женщин тоже существует, у наших каких-то. Вот, у рода Алмат, у других каких-то родов, может оно и через отца по роду передаваться [5].

АЛМЫСЫ КАК ДРУГОЙ НАРОД

Вот слышала, отец рассказывал, называли всех этих хозяевóв *аламысы*. И вот они когда вот жили в юртах — юрты, они такие бе-едненькие, вот, всё просвечивало. Счас как даже вот такая поговорка есть: «Просвечивает, как недостроенный дом, вот как аламысовская избушка, вот счас живём!» [8].

Когда много берёз, лиственных деревьев пошло, *аламысы* говорят: «Вот, — гврят, — белые люди сейчас придут, нам, — гврят, — здесь нельзя жить». И они соединились с духами гор — ушли в горы. «Был же всё это хвойный лес, начал белый лес расти, значит, белые люди придут, нам места не будет здесь!» Русских, белых людей имели в виду, что «они не принимают нас». Вот, они ушли, туда улетели, ушли. А сщас эти же вот духи говорят: «Если придёт *Карá Кыдáт*, — это китайцы, — то, говорит, мы вообще отсюда уйдём, и Алтай останется без хозяина!» Тут они сейчас дорогу хотят строить в Россию через Кош-Агач. Если, говорят, они придут, эти *Кара Кыдат*, то так вообще у нас земля всё пропадёт! Нельзя, говорит! И духи против того, чтобы их пускать сюда, китайцев. Ну а китайцы, они же как саранча! [8].

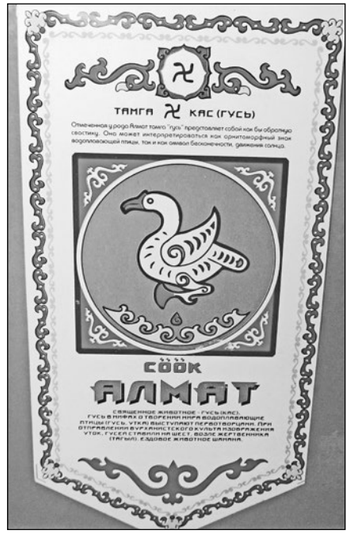
Алвын-дельвином тут звали, его видели — голый такой ходит. Волосатый такой. Титьки большие. Когти длинные, сзади спрятают, не показывали. Это раньше жили — ну так тепло было раньше-то, теплее. Счас-то морозы. Зима короткая была. В то время жили, давным-давно. Рассказывали, в пещерах, в ямах, свои шалаши вроде бы у них сделаны были. Семьями тоже жили, говорят. Питались, видать, этими, ягодами, лесным всем. А тут потом они ушли, от людей утúкали, вот Тибетские горы стоят. Вот такое было — от человека шума они уходили и человека ненавидели за это. Люди-то песни поют, орут, рубят лес, всё творят, вот они ненавидели. Зимой они, говорят, в спячку уходят. Наверное, так. Вообще, представляете, в пещёрах-то жили, они спят в пещёрах [13; 14].

Ну, как и люди, только травяную одежду делают. И из листьев, говорят, *алмысы* шьют вот детские обутки, небольшие такие, в Язула, говорят. Вот рубашки делает — шьют, говорят, люди раньше видели. Вот делает, шьёт, потом их видят люди, пугают, она побежала, бросила. Моя старая тётя была — видела: *алмыс* побежала, они бросили, говорит. Она как бы *көспөкчи* была, так она увидела алмыску: и вроде бы женщина-*алмыска* сидела, шила. А потом как она увидела — она бросила всё это и побежала как бы: «Человек! Жалко, жалко обутку!» Видимо, мы для *алмысов* — грязные люди и как бы черти им кажемся. А они увидели [человека], обутку выбросили, и ей жалко [6].

Алмысы любят делать фигурки из глины. Это и мама моя даже видела: фигурки коня, всех домашних животных прямо. А трогать их нельзя. И в наше время, когда мои соклассники учились, я же буквально в восемьдесят первом году окончила, мои соклассники прямо приносили вот эти вот фигурки, которые вот *алмысы* делали. Но их нельзя, говорит, привозить — *алмысы* за ними приходят и человека обдуривают, вселяются [в него], и поэтому люди не разрешают вот эти вот фигурки брать. Можете в Язуле приехать или куда, там такое бывает. Там нам не разрешают их трогать, а вот те мальчики, которые приносили, они в буквальном случае через месяц-два умирали. Они стрелялись или вешались, всё, умирали. Фигурки сделаны из глины, как простую глину с водой смешать, вот так сделаны. Раньше люди вот столько [находили]: делает [*алмыс*] из глины чашки, вот деревянный ведро и казан из глины делает, вся домашняя утварь, только маленькое-маленькое всё это делает — *алмысные* ребятишки играют [7].

ОТНОШЕНИЯ С ЛЮДЬМИ

А вот мы же по родам делимся, да? И Алматы произошли — наш человек женился на красавице-*алмыске*, и вот от этого пошли Алматы. Она сама влюбилась в этого человека, и это и произошло [6].



Сувенирный вымпел алтайского рода Алмат, считающегося потомством брака между женщиной-алмысом и мужчиной из рода Төөлөс. Фото Д. Ю. Доронина

Добро делали редко. Охотник один из нашего рода в горах ногу сломал и жил с такой женщиной-*алмыскою*. Вот, Алмыты произошли: отец — из рода Төөлөс, а мать — *алмыска*. И поэтому они отличаются волосатостью, и у них очень свирепый характер. У других народов нет такого, наверное, чтобы мама — гоминоид [9].

Ну, дети оставались, и когда же родителей убивали, этих *алмысов*, они же, дети, куда денутся? Они приходили к людям, потому что голодные, потому что дети. И люди воспитывали их [5].

Они ничего не боятся обычно, люди, которые себя считают из рода *алмысов*. Потому что говорят, что когда-то в одну из войн эти *алмысы* и вместе с ними существа уже другого, тёмного мира, вот эти все сущности, они поклялись на ноже или на мече, что никогда не будут переходить дорогу перед людьми рода Алмат и не будут делать им зла. Бабушка говорила: «Я вообще ничего не боюсь! Потому что они когда-то поклялись не делать нам зла!» И они действительно такие бесстрашные люди, Алматы, по жизни такие отчаянные, сам по себе характер рода такой. Может, у них родовое такое отличие, не обязательно алмысовское, но они обычно с *алмысами* это связывают [5].

Рассказывают — алтайцы научились у *алмысов* прясть шерсть, но чтоб это — носки, свитер, всё у *алмысов*, говорит. Иногда они пользу приносят, иногда, да. Раньше у нас род был Көөш — «чугунок» [переводится], *алмысты* вот большую пользу им принесли во время войны. ‹…› Вот человеки-люди когда в сорок первом году на войну уезжали, а *алмысты*, гово-

рит, вместе! Мужики-*алмысты* вместе, говорит, на войну уезжали, вместе с алтайскими мужиками. Вот обычно у алтайцев многие же мужики уцелели — это, говорит, *алмысты* их охраняли! Вот эти вот мужики этого рода — ну, мужиков, говорит, этого рода сохранили *алмысы*. Ну, они вместе на войну уезжали, вместе туда вот, и *алмысы*, говорит, их охраняли от пули, от всего вот этого. И, например, и Алматов, потому что они родственники [6].

Вроде бы даже отряды были из *алмысов*, вместе, смешанные отряды были, и помогали. Ну, когда из других регионов приходил неприятель, просто звали их, наверное, вместе, как соседей: «Пойдёмте, вместе отбиваться будем!» Они бесстрашные были, не боялись смерти и свирепые были, почти как демоны, получается. Ну, очень был тесный контакт, по всей видимости, в то время человеческого и некого реликтового рода. У них свой какой-то язык был, и общались они с людьми, и чуть ли не соседи были. Все алтайцы жили рядом с *алмысами* и общались с ними. Ну, и некое табу было, что они не заходят и люди не вмешиваются в жизнь. А потом пошло, когда детей стали брать, лошадей стали портить, ну и потом уже пошли раздоры, и я слышал одно из преданий, что их всех депортировали в Монголию, чтобы здесь их не было, это я тоже слышал в Онгудае. Редко особи заходят, но потом уходят, зная про запрет, что им жизни не будет [9].

АЛМЫС И ОХОТНИК

Дедушка мне рассказывал: один парень Адучы женился на красивой женщине, полюбил её. Женился на ней, они хорошо жили, и потом голодные времена настали. И он охотником, и за дичью ходил. И получилось так, что дичи не попадалось вообще никакой, и он приходил домой без добычи. Без добычи приходит, а дома всё время накрыто: еда на столе, мясо на столе. Он так раза три-четыре сходил, а потом подозревать начал, откуда жена еду берёт. И один раз он сделал вид, что пошёл на охоту, а сам спрятался и потом подождал и пришёл, и подглядывать начал. А на самом деле она свой обычный облик скинула, *алмыса* обрела, у, и начала — нож взяла и с собственных подмышек мясо вырезать. Вырезала оттуда, потом молоко взяла — ну, себя подоила. Вот так якобы она приготовила еду. Дедушка рассказывал мне, прямо так было жутковато, что ли, как она из себя мясо вырезала. И у неё были, как у всех *алмысов*, бронзовые когти.

Она была красивой девушкой, а потом она взяла и просто облик скинула, ну, и неопрятная такая, полная, жирная, всё у неё висит, и ещё когти и лицо страшное, груди свисшие.

Она его заметила, и потом он от неё бежал. Он от неё сбежал и на кедр взобрался, и помогла ему его собака, которая в бой вступила. Собака пришла на помощь и начала с *алмысом* битву. И, пока они дрались,

Чадыр — алтайское национальное жилище шатрового типа из коры и бревен; в настоящее время сооружается довольно редко. Село Бичикту-Бом, Онгудайский район. 2012 г. Фото Д. Ю. Доронина

он выстрелил и в свою собаку попал, и они в озеро упали. Потом она за ним полезть хотела, и когти её в дерево вонзились, а он наверху сидел, от неё спрятался [11].

АЛМЫСЫ И КОНИ

А, говорят, и в наше время: мы же это, вечером приходим и седлаем коней, а ночью, вечером — на отдых. А поблизости, например, вот конь — утром придёшь — потливый! Вот он не отдохнувший всё время стоит, и люди говорят, что *алмысы* ночью седлают вот этого коня и катаются на этом коне. Детей своих, говорят, катают *алмысы* на этих конях, на лошадях — по семь, по шесть человеков на коня посадят, всю ночь, говорят, катают.

И папа когда живой был — всё время потливого коня приводил и нам говорил, что это там *алмысы* катались. Правда или неправда? Мама подтверждает, а я не знаю [6].

Вот раньше, мама говорит, один человек, ну, при ней или как, не знаю, смолу деревянную, смолу смазал, вот чтоб они [*алмысы*] не катались, смолой всего коня. Утром приходит, и семеро вот детей *алмысов* сидят там — прилипли! И всю ночь катались, и не отлиплись. Он снял их с коня, и они ушли. По нашим поверьям, их убивать, трогать нельзя! [7].

БОРЬБА С АЛМЫСАМИ

Встречались с людьми такие, боролись с *алмысами*: ну, кто не смог перебороть *алмыса* — умирал, даже до одного года не прожив. А кто побарывал — у него жизнь продолжалась, продлевалась [2].

Вот, на Улаганском перевале с Саратана дядька на лошади едет, смотрит — козлёнок. Есть такая монгольская порода — коричневая или рыжая коза. Он взял этого козлёнка, хотел себе в седло забрать, в это время коза превращается в женщину и на него накидывается, человек начинает драться. Она рассвирепела, что он ребёнка, козлёнка забрал, не хочет его отдавать. И тогда дядька, она его просто рвёт, он в фуфайке был, в фуфайке вата же, вата, говорит, клочьями разлетается. Хорошо, говорит, что у него были кирзовые сапоги, он отбился от неё. На лошадь забрался, козлёнка давно бросил и в деревню с криком ворвался на лошади, ну, что у него, вот, «такая встреча была, драка была, и вырвался из когтей её». Через месяц заболел потом и с ума сошёл. Много таких историй, бесконечный разговор [9].

У меня бабушка вот как раз из рода Алмат, и для них *алмысы* — они о них рассказывают, как о реально существующих, как о реально существовавших существах. Очень много легенд о последних *алмысах*. Война же между людьми и *алмысами* шла, и вот — легенды о тех последних *алмысах*, которые остались, их детях, о сиротах, которые росли в семьях людей. Люди и *алмысы* — они вместе просто, всю же жизнь воевали как две цивилизации. ‹…› Вот эта война шла у них долго, кто победит, и в конце концов люди же победили *алмысов*. А рассказывается, что они как бы параллельная такая цивилизация, параллельное прямо развитие — вот, люди и *алмысы*. Уничтожали друг друга, как обычно, да, кто кого убьёт, кто сильнее, кто хитрее. Везде они были, и последние — в горах, они же в горах жили, где-то в тайге [5].

Маме моей прабабушка рассказывала, что могут *алмысы* заманить свистом: вот как бы человек свистит-зовёт, и вот человек уходит за этим свистом или криком, а тут, это, они ловушку устраивают. Но как бы люди за *алмысом* охотятся, а *алмысы* за нами охотятся. Ну, это снежный человек как бы по-русски, наверное? [6].

В Кош-Агаче *алмыса* называют *буурjиир* — «съедает печень» [алт.]. Муж с женой спят в войлочной юрте, и вдруг кто-то начинает бодать или задевать стены. Муж говорит: «Иди, женщина, посмотри, твоя корова сейчас развалит юрту!» Жена выходит, и нет её полчаса. Муж забеспокоился, вышел, пошёл искать, нет вокруг, и коровы нету. Подальше прошёл, смотрит — лежит. Подходит, смотрит: живот вспорот и печень вынута. *Алмыс* съедал у человека печень [9].

АЛМЫСЫ ВОРУЮТ ДЕТЕЙ

Об *алмысах* в моём детстве и в Онгудайском, и в Усть-Канском районах рассказывали, в первую очередь чтобы испугать, чтобы туда не ходил, сюда не ходил, к речке не приближался, чтобы от дома не отходил. Она могла просто украсть и усыновить [3].

Мой отец рассказывал: дело было в войну. Вот с младшим братом сплю, и, говорит, дверь открывается, и у них с ног *jурхан*-одеяло вот кто-то тащит. И, говорит, просыпаюсь: *алмыс* тащит одеяло! *Jурхан* он просто стягивал — посмотреть детей, наверное, кто там спит. Детская кровь им очень полезная, говорят так. И раньше говорили: *алмысы* когда вот крадут детей, они вот через щель пускают своё вымя, такое длинное, как соску для ребёнка. И ребёнок, говорят, за этой соской пойдёт, *алмыс* открывает дверь и крадёт [12].

В Онгудае рассказывали: одна женщина жила в деревне, и у неё маленький ребёнок был грудной и уже начал ползать. Пришли *алмызы* и ребёнка украли. И вот она к горе их пришла, там пещера, и *алмысы* большим камнем заслонили, чтобы человек не мог зайти. Она видит в щель, что дети *алмысов* и её ребёнок там играют. И она зовёт его, кричит. И она вытащила свою грудь и стала доить, чтобы молоко ручейком стекало туда, в пещеру. И ребёнок на запах своего материнского молока стал ползти, и она схватила его и домой пришла. Может быть, прижился среди них или съели бы его там, непонятно [9].

ВСЕЛЕНИЕ В ЧЕЛОВЕКА

Алмыстаган — и такое есть, человек становится *алмысом*. *Алмыс* якобы вселяется в него и так как бы легализуется среди людей под обликом человека и начинает жить среди них. Вселяется как оборотень, живёт среди людей, и, по некоторым признакам, очень скрытные, могут проявиться: может кого-то задрать, вот как человек волком становится, такое слышал я. Становится как бесноватый, иногда даже и сам может, как *алмыс,* догнать, задрать кого-то или невероятную физическую силу обретает и в ночи видит, ночью глаза у него загораются. И в глазах — магнетизм, гипноз такой, вроде бы как и другие звери, лошади просто приседают — такая у них магическая сила. Некоторые говорят, что глаза у них как бы вращаются или, там, приковывают, или почти что люди парализуются, как бы люди теряют волю. Такой страх первобытный, просто немеет всё внутри у человека при встрече с ними, потому что у них такая сила [9].

Вот раньше у нас, мама тоже рассказывала, человек иногда заболевает: со всякими чертями разговаривает. И вот этот человек как бы превращается чисто в *алмыса*, в чёрта. Убегает от людей, но, вот, шизофрения по-вашему, по-русски получается. ‹…› Становится человек *алмысом*, вселяется дух *алмыса* в человека. ‹…› И чтобы вылечить вот этого человека, люди ловили вот этого человека: у него ногти становятся как будто длиннее и твёрже, что ли, такое явление происходит. И чтобы предотвратить это явление, ловили человека, вводили в баню и хлестали колючим *тегенеком*, такое растение, у него шипы длинные. Хлестали до тех, и вот этот человек должен в конце концов выговорить слово «алмыс». И когда только он произнесёт это слово, он вылечивается и становится как бы прежним. Но вылетает из него дух *алмыса*, и он становится обратно нормальным человеком. Это мама нам всё рассказывала, говорит, при ней такое было, только так и лечили [7].

ОБОРОТНИЧЕСТВО

Алмысты могут превращаться в *jестырмаков*[8]: это во время опасности она слюнями как бы смачивает, и ногти — как железные, колючие, длиннее становятся. И мужики-*алмысты* превращаются в *jестырмахов* во время их сражений или во время опасности [6].

Я даже видел их игрушки, поделки, которые делали дети *алмысов*, — в Кош-Агаче, в Улагане, в Онгудае это есть. В Онгудае, в селе Инегень я встретил одну бабушку, ей было лет за восемьдесят, сейчас её уже нет. Она говорила, что ещё до революции они играли, и тогда ещё алтайцы не держали свиней, не было такой живности. А там были мягкие такие камни, из которых вырезают, фигурки делают. Они, дети, пошли собирать такие камни, и в одном из углублений в обрывах животное какое-то лежало и спало, и такая вот щетина на животе вздымалась при дыхании. Она увидела, испугалась, домой пришла, и потом родители её так поругали: «Не ходи туда! Там *алмысы* живут». В то время ещё свиней не было, она позже, только перед войной увидела свинью и сравнила, что на неё похоже было. Такая дикая рыжая щетина была, и вот лежало на боку, говорит, и дышало [9].

Превращение в животных

Алмысы могут превращаться: могут превратиться в собаку, могут в козла превратиться. Но обычно больше всего в козла превращаются! Маленькие дети — в овечек, козлёнка, а постарше — в козла превращаются. Заманивает так человека: она превращается в козла, вот человек видит этого козла, его всегда загоняет. Вот может человек в любой лес за этим козлом уйти, и это, они могут это [6].

Алмысы могут в коз превращаться, обычно так бывает. Цвет у них должен быть жёлтый, *сары*, такой вот масти. Ну, у нас раньше козы какие были? Почти что все жёлтые, как дикие были. Как дикие козы, коричневатая такая масть, *jумга* — дикая коза, вот в таких коз, говорят, они превращаются. Вот, цвет дикого козла — *буна*. *Сары эчки* — жёлтая коза. [А зачем она превращается в козу?] Наоборот, он козёл, наверное. Он в человека превращается [1].

Я вот недавно слышал, что *алмыска* бывает козой. Жёлтая или светлая коза. В Улаганском районе, в Язуле одна старушка рассказывала, что блеет там козой и заманивает за собой. И *конка*, который, вот, бубенчик. Кто-то слышит и за ним уходит и уходит, тоже *алмыс*, говорят. Скорее всего, иллюзия, наверное. Людей заманивает так просто вот. Где-то там стоит, блеет, и человек — за ним. Она — туда, дальше уходит и блеет, а человек, наверное, видит, что это коза [4].

Вот, например, у нас козы, и *алмысы*, и черти-*кöрмöсы* — они появляются в виде коз. Вот, особенно они — *кöк эчки болор*. Синяя коза — это уже, говорят, *кöрмöсы*. Такой синеватый серый цвет. Вот сегодня наши совхозы стали козоводческими, и они всё истребили, всё — ни деревьев, ни маральников, ни смородины, ничего не осталось у нас. Ну, и опять же мне мать всё это говорила: они всегда, говорит, черти эти, *кöрмöстöр*, приходят в образе *эчки* [12].

Превращение в старые вещи

В Яломане *алмысов* называли *кöк тоҥ* — это серое или синее пальто, шуба. Потому что, видно, они издалека так смотрелись, окрас у них был своеобразный [9].

Здесь *алмысы* из старых вещей, как из табакерки чёрт вылезает, типа такого тоже. Из войлока старого, из сундука может вылезти, из угла, например, заброшенного *айыла* может вылезти, из-под земли. И *алмыс*, и *кöрмöс* может так, больше чёрт. *Алмыс,* он больше в природе находится, в горах, где-то из пещеры выходит, из расщелин, больше обитает в тех местах [9].

В Кош-Агаче и по всей республике говорят: вот, *алмыс* потом превратился в войлок-*курумжу*, *кийис*. Может превращаться в старые вещи: в старый войлок, в подошвы от старой обуви [16].

Алмысы могут превращаться на женщину, красивую девушку, могут на козла превращаться. На кошму превращается. Ну, если на козла, то потом, если люди хотят его истреблять или чё-то, убегает, за ним

гонишься, хочешь его убить, а оказывается — кошма перед тобой валяется. Старая кошма лежит, и ничего не сделаешь, маленький такой кусочек лежит [15].

Многоступенчатое превращение

Тут бывает поэтапно даже: за *алмысом* гонится охотник, он стреляет в него, и *алмыс* превращается сначала в козу, потом превращается в некоторых текстах в *курумжы*, потом, под конец, в сухую траву. Сухую траву поджигают, такое тоже есть [16].

И отец этого человека поймал вот эту вот *алмыску* на этом вот месте [на трех ярах] и убил, поди чай. Но она превратилась в жёлтую собаку! На перепутье трёх дорог он вырыл яму маленькую: вот *алмыс* туда попадает и оттуда — в лицо, в рот попадает, как рыбу ловят [6].

Примечания

[1] В свою очередь, в мифологии каждого из указанных народов приводимые тексты принадлежат мифологическим системам меньшего порядка: охотничьей, шаманской, сказительской, «людей села».

[2] См.: *Дыренкова Н. П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 11. М.; Л., 1949. С. 110–132.

[3] См.: *Басилов В. Н.* Албасты // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1987. Т. 1. С. 58; *Корусенко М. А.* Образ албасты в мифологических представлениях западносибирских татар (по полевым материалам второй половины XX — начала XXI в.) // Гуманитарные науки в Сибири. 2010. № 3. С. 90–92; *Наумова Ю. Н.* Демон *албасты* в казахских поверьях: особенности визуализации // Визуальное и вербальное в народной культуре: Материалы междунар. школы-конф. 26 апреля — 5 мая 2013 г. Москва — Переславль-Залесский / Сост. А. С. Архипова, С. Ю. Неклюдов, Д. С. Николаев. М., 2013. С. 205–209; *Taube J.* Albasty — Kindbettdämonim und Vamp bei den Kasachen. Allgemeiner Teil. Leipzig, 2008; *Idem.* Albasty: Kindbettdämonin und Vamp bei den Kasachen II. Spezieller Teil. Leipzig, 2013.

[4] См., например: *Яданова К. В.* «Алмысы изводят коня»: Алтайские предания по материалам экспедиции в Кош-Агачский район Республики Алтай (2004–2005 гг.) // Материалы по изучению древних и традиционных культур Горного Алтая: Сб. науч. тр. № 2. Горно-Алтайск, 2011. С. 86–90; *Она же.* Указатель сюжетов и версий по материалам алтайской фольклорной традиции: «Встреча охотника с мифическим существом». Горно-Алтайск, 2013; и др.

[5] См.: *Доронин Д. Ю.* Между медведем и ангелом: типология обликов горного хозяина у народов Алтая // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013. С. 245–296.

[6] Шаман (алт.).

[7] Ясновидящий (алт.).

[8] «Медный коготь» (алт.) — демоническое существо или один из обликов алмыса.

Список информантов

1. Адылыков Юрий Исакиевич, 1951 г.р., теленгит, *сӧӧк* (род) Ак Кӧбӧк, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

2. Асканаков Олег Кимович, 1964 г.р., теленгит, *сӧӧк* Иркит, с. Улаган Улаганского р-на, 2003 г.

3. Енчинов Эркин Валерьевич, 1980 г.р., алтаец, *сӧӧк* Тодош, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

4. Конунов Аркадий Алексеевич, 1974 г.р., теленгит, *сӧӧк* Ак Кӧбӧк, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

5. Кыдыева Вера Карамаевна, алтайка, 1954 г.р., *сӧӧк* Чагандык, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

6. Манзырова Мария Михайловна, 1928 г.р., теленгитка, *сӧӧк* Јабак, с. Улаган Улаганского р-на, 2003 г.

7. Манзырова Светлана Пантелеевна, 1963 г.р., теленгитка, с. Улаган Улаганского р-на, 2003 г.

8. Пустогачева Вера Аднаевна, 1957 г.р., тубаларка, *сӧӧк* Кӧль-Чагат, с. Артыбаш Турочакского р-на, 2003 г.

9. Санашкин Алтайчи Манкырович, 1960 г.р., алтаец, *сӧӧк* Тӧӧлӧс, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

10. Сартакова Сурайа Михайловна, теленгитка, *сӧӧк* Саал, с. Балыкча Улаганского р-на, 2003 г.

11. Тайтаков Тимур Реганович, 1996 г.р., теленгит, *сӧӧк* Майман, с. Кулада Онгудайского р-на, 2015 г.

12. Тепуков Кулер Езендикович, 1952 г.р., алтаец, *сӧӧк* Тодош, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

13. Тропеев Николай Егорович, 1934 г.р., тубалар, *сӧӧк* Кузен, с. Старый Кебезень Турочакского р-на, 2003 г.

14. Тропеева Анастасия Алексеевна, 1937 г.р., тубаларка, *сӧӧк* Тогус, с. Старый Кебезень Турочакского р-на, 2003 г.

15. Яданов Владимир Газетович, 1955 г.р., теленгит, *сӧӧк* Јабак, с. Ортолык Кош-Агачского р-на, 2015 г.

16. Яданова Кузелеш Владимировна, 1979 г.р., теленгитка, *сӧӧк* Јабак, г. Горно-Алтайск, 2015 г.

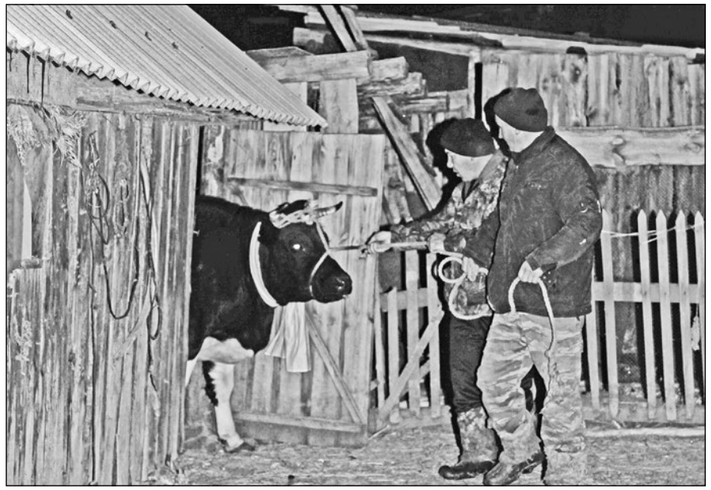
Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири» (проект № 13–01–00276).

Светлана Юрьевна Белоруссова,
Уральский федеральный ун-т,
аспирантка Ин-та истории и археологии УрО РАН (Екатеринбург)

«ЗДЕСЬ ОТКРЫВАЕТСЯ ДУША НАГАЙБАКА»: ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯД АШ БИРУ

В статье[1] рассматривается один из важнейших фрагментов поминальной обрядности нагайбаков[2] — Аш биру[3] (букв. «давать суп», «давать пищу», «давать обед»), или Большие поминки. Обряд, который проводит семья или один родственник умершего, сопровождается закланием коровы и праздничной трапезой в его честь. На Аш биру собирается несколько десятков, обычно не менее 40 человек, а в былые времена на обряд приходила вся деревня. Считается, что обряд можно проводить только в нечетные годы, но не ранее, чем через три года после смерти, потому что мертвый должен «подрасти и освоиться» в загробном мире. Аш биру — затратный праздник, требующий больших вложений, чтобы накрыть хороший стол для гостей, подготовить для них подарки и принести в жертву покойнику корову. Нагайбаки говорят, что подготовка к обряду занимает не меньше года, некоторые считают, что к проведению Аш биру готовятся всю жизнь.

Сейчас мало кто в деталях знает последовательность действий обряда, поэтому многие приглашают старейших жителей села помочь его организовать. Детали ритуала и время его проведения существенно варьируют даже среди жителей соседних селений; неизменно лишь то, что он проводится в течение двух дней, начинается ранним утром с забоя жертвенной коровы, затем сменяется праздничной трапезой, а заканчивается глубоко за полночь. Следующий день начинается с посещения могил усопших родственников, затем гости вновь собираются на обед в доме умершего. Как правило, Аш биру проводят во время или после Михайлова дня (21 ноября). Северная (чебаркульская) группа нагайбаков из сел Попово, Варламово и Болотово Чебаркульского района проводит Аш биру только 21 ноября, нагайбаки из с. Лягушино того же района — на осенние Кузьминки, которые проводятся, как правило,



Корову, предназначенную для жертвоприношения, выводят на заклание

с 4 по 14 ноября. Центральная группа (села Остроленский, Кассельский и Фершампенуаз Нагайбакского района) проводит Аш биру в период с 21 ноября по 26 ноября, жители с. Париж Нагайбакского района — после праздника *Нардуган* («рождение солнца»), схожего со Святками и проводящегося в то же время.

Поминальные обеды и жертвоприношения в честь усопших были распространены среди народов Поволжья[4]. Удмуртам до сих пор известен обряд «Свадьба наоборот», который сопровождается жертвоприношением и празднеством в честь умершего родственника. Подобные ритуалы известны тюркским народам: казахи и сибирские татары проводят *катым* (*хатым*) «в память об умершем родственнике с закланием жертвенного животного и последующим приготовлением ритуальной трапезы»[5]. В чувашском обряде *Çимĕк* главная роль также отводится жертвоприношению и поминальному обеду. Традиция поминальных обедов сохраняется у кряшен Бакалинского района Башкортостана. Наибольшее сходство с нагайбакским обрядом Аш биру обнаруживает казахский Ас беру, который проводят через год после смерти родственника в виде поминального обеда с закланием лошади. Вероятно, Аш биру восходит к древнетюркской традиции[6], а старым значением тюркского слова *аш* является ‘(жертвенная) пища’, отсюда использование слова *Аш биру* для обозначения поминок[7].

Обряд, по словам наших информантов, совмещает веру в духов, православные и исламские традиции. Христиане-нагайбаки могут не воспринимать ритуал заклания животного как «жертвоприношение» во избежание ассоциаций с язычеством и исламом: «Когда колют скот, никто не скажет, что это жертвоприношение, это просто пища» [ИГ]; «Михайлов день — это забой скотины, а не жертвоприношение, оно только у мусульман есть» [ИГД]. Другие признают связь Аш биру с нехристианскими верованиями: «Наверное, это можно назвать жертвоприношением, оно испокон веков идет, с язычества» [ИЕА]. Иногда об обряде говорят скорее как о православном, видя в нем установление связи с Богом, который «присматривает» за душой покойного. Некоторые нагайбаки отмечают сходство Аш биру с мусульманским праздником Курбан-байрам, в котором также необходимо помянуть родственника через жертвоприношение животного. Примечательно, что на Аш биру запрещено колоть свинью: «Так было испокон веков, и нагайбаки традиционно свинину не ели и свиней не держали» [ИНН].

Нагайбаки избегают посвящать в ритуал тех, кто не связан с усопшим. По воспоминаниям жительницы Нагайбакского района, однажды жители с. Париж не пустили на Аш биру телерепортеров из Челябинска, несмотря на предварительную договоренность: «Сказали, что это святое, никакого телевидения» [СРА]. Возможно, именно по этой причине обряд не описан подробно; имеются лишь некоторые сведения о нем: на конец XIX в. в работах В. Н. Витевского[8]; в современных этнографических исследованиях[9], в очерках челябинского публициста Л. Лузина[10] и школьника из с. Париж М. Герасимова[11]. Членам этноэкспедиции «Урал-2014» удалось принять участие в обряде Аш биру в с. Остроленский Нагайбакского района в 2014 г. с разрешения и по приглашению Евдокии Артемьевны Исаевой [ИЕА], которой автор выражает искреннюю признательность.

Е. А. Исаева проводила обряд 22 ноября 2014 г. по своему мужу Василию Константиновичу, который скончался пять лет назад. За полгода до этого она делилась своими переживаниями: «Муж умер, как же я не буду его поминать? Пока я не сделаю Аш биру, я перед ним ответственна». Евдокия Артемьевна молится за мужа, но считает, что этого недостаточно для полного упокоения души: «Я ухаживаю за его могилкой, но это не то. Надо провести Аш биру — большой праздник». К этому обряду она долго готовилась, а последние три года держала единственную корову только ради Аш биру.

Обряд начался до восхода солнца, около 6 часов утра. Хозяйка широко открыла ворота, приглашая гостей в дом. На утреннюю часть Аш биру мог прийти любой желающий, таковых оказалось 15 человек. В основном это были родственники, которые хотели помянуть умершего и заколоть в его честь птицу. С самого утра хозяйка

Участница обряда с предназначенной для жертвоприношения курицей

поила гостей чаем и угощала *кузикмек* — лепешками, которые готовят для поминальных обрядов. Лепешки жарятся на масле, дымятся и наполняют дом ароматом. Важно, чтобы тесто хорошо пузырилось, потому что «каждый пузырек означает душу усопшего и поминает покойника» [ИЕА]. Рядом со столом на тумбочке стояла свеча и лежали лепешки, предназначенные умершему. Во дворе хозяева также организовали стол, где каждый из присутствующих мог выпить водки, съесть лепешки и помянуть усопшего.

Перед закланием коровы нужно «пустить кровь». Для этого хозяева колют птицу (кур, гусей или уток), которых принесли гости: птицу жертвуют либо покойнику, который некогда жил в доме, где проходит Аш биру, либо кому-то из умерших родственников, которого хочется помянуть. Обезглавленные птицы (по наблюдению, их было не менее семи) еще несколько секунд бегают по двору, окропляя своей кровью снег и «указывая путь жертвенной корове

Старший родственник кипятит воду в казане для жертвенного мяса

в иной мир»[12]. Е. А. Исаева пояснила, что «заколотые птицы продолжают летать по двору и отпугивают нечистую силу от коровы».

К закланию допускается тельная корова (обычно белая) не моложе трех лет (возможно также жертвоприношение лошади или овцы любого окраса). Атмосфера перед жертвоприношением полна серьезности и сосредоточенности. Близким родственникам покойника (в особенности его детям) запрещено закалывать животное, поэтому жертвенный ритуал и разделку туши совершал племянник покойника — Евгений [ЯЕН] с помощью Василия, зятя хозяйки. На корове повязано белое полотенце, которое является оберегом для животного[13]. Желательно, чтобы на белом полотенце были вышиты цветные узоры, — это означает безмятежную дорогу в иной мир. Затем полотенце повязал себе на пояс Евгений. Хозяйка вывела корову на забой, погладила ее, произнесла «Господи, благослови» и трижды перекрестилась; вслед за ней перекрестились остальные женщины. Евгений читает короткую молитву на нагайбакском языке: *Атанын улынын, святый тыннын исеменэ аминь. Бу сыер малын чалабыз канны белэн быуы тейсен дип ульген Василий Константинович туганыбызга* (Во имя Отца, Сына и Святого Духа, аминь. Возьми кровь в честь Василия Константиновича, эта корова предназначена для него). При заклании коровы ее поворачивают головой на восток. Тушу разделывают в подвешенном состоянии (нельзя, чтобы какая-то ее часть коснулась земли), ножами, без использования топора. Необходимо, чтобы от коровы ничего не осталось; несъедобные части (например, кишки) отдают собакам. На мой вопрос, почему от жертвенной коровы не должно ничего оставаться, информанты отвечали односложно: «так испокон веков было» или «так надо».

В то время как мужчины разделывают тушу животного, а женщины (дочь и две снохи хозяйки) готовят праздничные блюда в доме, старший из присутствующих членов семейства кипятит воду в казане во дворе дома, чтобы варить мясо. В казан кладут только левую часть туши коровы, в которой находится сердце. С особым благоговением опускают в казан тазобедренную кость *ян баш* (на среднем диалекте татарского языка *ян* ‘бок’, *баш* ‘начало’), которую нагайбаки называют «символом жизни» или «началом души». Рассказывают, что в прежние годы, пока варилось мясо, один из родственников ездил по селу и приглашал тех, кому положено прийти на поминки. «Во двор не заезжает, стучится в окно и говорит, чтобы приходили на поминки» [ИНН]. Сегодня мобильная связь упразднила эту часть обряда.

Несколько часов, пока варится мясо, являются паузой в ритуале. Некоторые гости используют это время, чтобы вернуться домой и присмотреть за хозяйством, но в целом пауза обеспечивает смену настроения со строго минорного (при заклании коровы) на непринужденно-праздничное. К трапезе участники обряда буквально перевоплощаются — женщины появляются в нарядных платьях, а мужчины в праздничных костюмах. К 14 часам приходят приглашенные родственники (их оказалось не менее 45). Каждая семья приносит с собой большую чашу (*таба* или *табак*) с угощением. В прежние времена из таких приношений состоял поминальный стол, сегодня *таба* имеет скорее символическое значение.

Трапеза проходила в доме хозяйки, в двух комнатах. В первой части (большой) собрались люди старше 40 лет, столы в этой комнате были расставлены буквой «П». Молодежь не должна сидеть вместе со взрослыми, их (всего не более 15 человек) усадили в другой комнате.

Блюда, предлагаемые на Аш биру, подают в определенной последовательности. Е. А. Исаева почти не участвовала в подаче блюд, передав эту функцию младшим хозяйкам — снохе Вере и дочери Татьяне. Трапеза началась с угощения жертвенным мясом и с тоста хозяйки Аш биру. Евдокия Артемьевна вышла в центр комнаты и обратилась к родственникам: «Я рада, что вы есть, что пришли помянуть моего мужа». Затем все молча съели по куску мяса и выпили водки. Трапезу продолжили блюда: суп-лапша, каша из пшеничной крупы на гусином жире с гусиными пупками, мясные тефтели, жаркое из баранины, лагман и жареный гусь с гречневой кашей. На сладкое подали *сюзьме* (мягкий творог), мороженое и торт. Каждое блюдо нужно обязательно попробовать и помянуть им усопшего. Таким образом, застолье длится до глубокой ночи. Нагайбаки считают, что настроение на поминках соответствует самочувствию мертвых — усопшие родственники в этот момент тоже трапезничают в своем мире.

После угощения кашей на гусином жире хозяева распределили содержимое чаш, которые принесли гости. Этим занимались Вера и Татьяна, повязав на головы платки и надев фартуки (впрочем, дочери покойного Татьяне, как близкой родственнице покойного, запрещено совершать этот ритуал, поэтому она, скорее, помогала Вере, снохе покойного). Гости по очереди внесли в комнату свои *таба*, Вера называла имя того, кто принес чашу, и показывала ее содержимое. Обычно в чашах приносят традиционную нагайбакскую выпечку, овощи, фрукты, сыр, колбасу, водку, а также вареного гуся или курицу; кроме того, в *таба* кладут и вещи — мыло и полотенце. Гости стараются, чтобы их чаша была лучшей, иначе не избежать насмешек. Жительница с. Попово рассказывала: «Однажды я положила в таба только пирожки да блины, а мне говорят: “Ты совсем, что ли, обеднела?” Я была так опозорена, что на следующие поминки вперед всех с полным табаком бежала!» [СВИ].

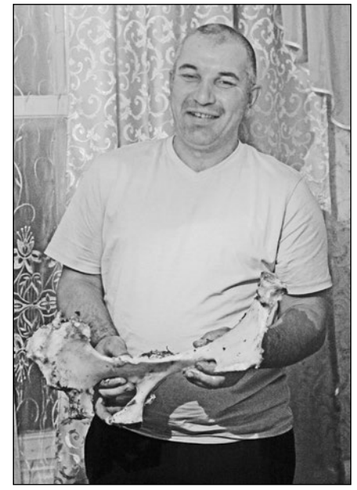
Принесенная в каждой *таба* пища делится на две половины и раскладывается в две «большие чаши»: одна предназначена для стариков (*картлар табагы* ‘старая чаша’), другая — на помин души умершего (*жан табагы* ‘чаша для умерших духов’). Гости принесли чаши и на помин души своих близких родственников. Часть продуктов выложили на общий стол, чтобы гости вместе помянули усопших, которым предназначены *таба*. После общего поминовения Е. А. Исаева решает, кому отдать «большие чаши»: *картлар табагы* предназначают одному из старых нуждающихся родственников, *жан табагы* передают близкому родственнику или другу покойного.

Особое место в Аш биру занимает *жан башы саклау* — «охрана тазобедренной кости». По традиции тазобедренную кость *ян баш* может «украсть» любой из присутствующих, поэтому в течение всей трапезы ее охраняет родственник, который забивал корову. Этот ритуал веселит присутствующих (особенно детей), однако отношение к нему ответственное: Евгений изо всех сил старался не потерять кость. При этом по традиции нужно, чтобы кость всё-таки украли, что и случилось во время ритуала, который мы наблюдали. Евгений ненадолго отлучился, чем воспользовалась сноха Вера. Кость пришлось символически выкупать, заплатив за нее сто рублей. В иных случаях за возвращение кости нужно выполнить какое-то действие: сплясать или выпить штрафную стопку водки. После этого Евгений внимательно следил за костью до глубокой ночи, затем передал ее хозяйке. Вера и Татьяна срезали с кости мясо, нарезали его на куски, угостили гостей, которые при этом помянули усопшего.

Глубоко за полночь гости стали расходиться по домам, хозяйка дала гостям «ответный» *таба*, чтобы дома они еще раз могли помянуть усопшего: ребра коровы, поминальные лепешки *кузекмек* и другие продукты. Аш биру закончился на следующий день — с утра гости посетили кладбище, помянули своих умерших родственников, а днем собрались на обед в доме усопшего. Тазобедренную кость спрятали на чердак, чтобы весной сплавить ее по реке. Однако этот последний эпизод ритуала не всегда выполняется; так, в с. Остроленском хозяева обнаружили на чердаке кость от предыдущего Аш биру, который прошел пять лет назад.

Аш биру — обряд, который начинается с грусти и заканчивается весельем. После того как хозяева распределили чаши и отдали долг покойным, можно петь песни и плясать. Вечером пригласили гармониста; до глубокой ночи гости пели песни на родном языке, некоторые пускались в пляс. Более ста лет назад В. Н. Витевский заметил, что «во время поминок родственники умершего покупают водки и приглашают скрипачей, гусляров; начинается чисто языческая тризна, сопровождаемая пляской»[14]. Сегодня на Аш биру поощряют (к примеру, дарят им полотенце) тех, кто лучше поет и пляшет[15].

Аш биру осуждался прежним настоятелем храма Покрова Пресвятой Богородицы с. Фершампенуаз о. Евфимием, нынешний настоятель о. Андрей также порицает этот обряд. Они считают его языческим, не имеющим отношения к православию и грозят отлучить от причащения тех, кто его исполняет: «Постоянно с ними боремся, — сетует о. Андрей, — те, кто ходит в храм, всё равно эти обряды выполняет. Многие скорее перестанут причащаться, чем от



Охрана тазобедренной кости жертвенной коровы

Распределение содержимого чаш, принесенных гостями

Хозяйка Аш биру Евдокия Артемьевна Исаева

этого откажутся». Однако нагайбаки не желают отказываться от обряда Аш биру, который для многих, по их признанию, важнее, чем православие, поэтому относятся к осуждениям стоически: «Батюшка ругается по-страшному, но если столько времени делали, то и дальше будут делать» [САМ]. Нагайбачка из с. Попово призналась, что «молитву может и не прочитать, а Аш биру будет делать» [АЗВ]. Некоторые жители осуждают запреты: «Какой-то у нас неправильный батюшка, зачем запрещает?» [АВИ].

Некоторые нагайбаки замечают, что несоблюдение традиции проводить Аш биру влечет за собой порицание соседей и родственников умершего, однако большинство относятся к ритуалу искренне, например: «Я совершила обряд через 20 лет после смерти матери, я не могла сделать это раньше, но долг на мне висел все эти годы» [КТ]. Говорят, что Аш биру «не сравнится ни с одним праздником» [ВГФ]. По словам Е. А. Исаевой, «Аш биру — это самый большой праздник, после него уже нет такого большого». Наконец, считается, что «тот, кто совершает Аш биру, — правильный человек».

Ключевым моментом обряда является распределение *таба*, соединяющее за одним столом души всех покойных родственников. Поминовение одного из них оказывается поводом помянуть всех. В этом эпизоде происходит ритуальное укрепление родства: по очереди поминая каждого усопшего, живые утверждают родство друг с другом и с душами умерших. Для нагайбаков родство ассоциируется с бессмертием: считается, что после смерти человек попадает в круг покойных родственников.

Аш биру — ритуал, связывающий живых и умерших. Тесное родственное общение, которое сопровождает обряд, дает надежду, что после смерти они не будут одиноки и всегда будут окружены родней. В порыве праздничного настроения один из нагайбаков высказался: «Именно здесь, на Аш биру, раскрывается душа нагайбака! Мы здесь все вместе, говорим между собой на своем языке. Я сам сейчас перед вами с открытой душой» [ЛВН]. Наверное, это состояние можно назвать «этническим счастьем», когда люди наслаждаются проявлением родственных и этнических уз и традиций. Неслучайно Аш биру представляется нагайбакам неотъемлемой частью жизни и опорой этнической идентичности.

Примечания

[1] Исследование проведено в рамках этноэкспедиции «Урал-2014». Подробнее см.: *Шкерин В. А., Абрамов И. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С.* Этноэкспедиция «Урал-2014» // Уральский исторический вестник. 2014. № 4 (45). С. 132–137; *Головнев А. В.* Уральские этнодиалоги // Уральский исторический вестник. 2013. № 2 (39). С. 4–15.

[2] Нагайбаки — народ Южного Урала, говорят на среднем диалекте татарского языка, исповедуют православие, в прошлом имели статус казаков.

[3] Упомянем некоторые другие поминальные обряды: на 3-й, 9-й, 40-й день и в первую годовщину после смерти устраивают поминальные обеды; каждое воскресенье готовят оладьи или блины (*таба исэ чыгару* — тат. «запах печенного на сковороде»): считается, что дым от выпечки поднимается на небо к покойникам, это их еда; на Страстной неделе топят «баню для покойников» (*уле мущасы*).

[4] См.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 261.

[5] *Сураганова З. К., Октябрьская И. В.* Поминальные практики казахов: традиции и современность // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск, 2011. С. 196.

[6] См. там же. С. 195.

[7] См.: *Севортян Э. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974. С. 211.

[8] См.: *Витевский В. Н.* Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-камское слово: газ. [Самара]. 1882. № 72, 74, 80, 136, 144.

[9] См.: *Атнагулов И. Р.* Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX — начала XX века. Новосибирск, 2007. С. 150–153; *Уразманова Р. К.* Годовой цикл общественных обрядов и праздников нагайбаков // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). Казань, 1995. С. 85–86.

[10] См.: *Лузин Л.* Планета Южный Урал: живая энциклопедия народов Челябинской области. Челябинск, 2012. С. 186–187.

[11] См.: *Герасимов М.* Аш Биру — поминовение усопших // Уральская слободка: Альманах детских творческих и исследовательских работ по краеведению и этнографии Южного Урала. Челябинск, 2012. С. 94–96.

[12] *Герасимов М.* Указ. соч. С. 95.

[13] См. там же.

[14] Цит. по: *Атнагулов И. Р.* Указ. соч. С. 152.

[15] См.: *Атнагулов И. Р.* Указ. соч. С. 152.

Список информантов

АВИ — Арапова Валентина Ивановна, около 50 лет, с. Фершампенуаз.

АЗВ — Арапова Зоя Васильевна, около 65 лет, с. Попово.

ВГФ — Васильева Галина Фоминична, 62 года, с. Париж.

ИГ — Ишменев Григорий, около 65 лет, с. Фершампенуаз.

ИГД — Ишменев Григорий Давыдович, 30 лет, с. Фершампенуаз.

ИЕА — Исаева Евдокия Артемьевна, около 65 лет, с. Остроленский.

ИНН — Ишмекеева Нина Никандровна, около 75 лет, с. Париж.

КТ — Калинина Татьяна, 64 года, с. Кассельский.

ЛВН — Леонтьев Виталий Николаевич, около 55 лет, с. Остроленский.

САМ — Семенова Алла Михайловна, около 50 лет, с. Фершампенуаз.

СВИ — Сошникова Валентина Ивановна, около 65 лет, с. Попово.

СРА — Сидорина Раиса Андреевна, около 50 лет, с. Фершампенуаз.

ЯЕН — Яковлев Евгений Николаевич, около 40 лет, с. Остроленский.

Все фотографии сделаны в с. Остроленский в 2014 г.

Владимир Ильич Рогачев,
доктор филол. наук, Мордовский гос. пед. ин-т им. М. Е. Евсевьева (Саранск)

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЭРЗИ И МОКШИ

В данной статье рассматривается погребальная обрядность мордвы по этнографическим данным.

В языческий средневековый период (вплоть до XVII в.) и даже в XVIII в. гроб изготавливали из двух выдолбленных половинок раскалотого дерева. Воспоминание о долбленых гробах сохранилось в современном эрзя-мордовском названии гроба *лазкс* (от корня *лазомс* ‘колоть’); *кандолазт* (от эрзя-морд. *кандомс* ‘нести’ и *лазт* < *лазомс* ‘доски’).

С принятием христианства в XVIII в. стали делать гробы. По этнографическим данным, на гробе делали «окошко» и кое-где даже вставляли в него стекло. Иногда окошек было три — одно сверху и два по бокам домовины. Этот обычай был связан с представлением о том, что гроб на том свете должен служить покойнику жилищем [10. С. 99]. С начала XX в. «обычай прорубать отверстия в крышке или по бокам гроба стал отмирать. Плотники лишь символически с помощью стамески, ножа или топора обозначали контуры окошка и делали лишь подобие окошек — чертили изображение на гробе» [4. С. 118]. Подобие окошка, через которое умерший мог смотреть на свет Божий, могли делать и в могильной насыпи. В Саратовской губернии на могиле делали ямку, в которую клали кусочки поминальных кушаний [8. С. 162].

Бытовали и иные формы захоронения. В 1960-е гг. 74-летний житель Зубово-Полянского района Мордовской АССР Иван Фадеевич Новиков говорил собирателю, что гробов раньше не было: «А из чего же было делать гроб? Теса-то не было. Это уж недавно стали долбить колоды»[1]. Старики вспоминали, что «раньше вместо гроба покойного могли заворачивать в бересту или луб, изготовляли из лутмоса — коры дерева (*кирь*)» [8. С. 159]. По сообщениям рассказчиков, из больших деревьев каменными топорами вырубали сердцевину, делали наподобие корыта. Колоды делали из *пою* — осины, привязывали лыком покойника и подвешивали на веревках на дереве; «в кору липы *кирьняс* завернут покойного и подвесят на дереве на лыковых веревках — *ленкса*»[2].

С гробом связаны различные поверья. Старожилы (зубово-полянская мордва) вспоминали, что «раньше богатые старики, исполнив свои жизненные заветы, перед смертью за девять-десять лет до смерти делали или покупали себе гробы, но порожняком их никогда не держали. Первые три года в новый гроб насыпали муки, а если старик не помирал, то раздавал эту муку людям. Следующие три года еще чем-то поценней заполнял гроб. А последние три года, если и тогда не помрет, старик должен был насыпать в гроб деньги (медяки) и раздать людям, односельчанам» [3. С. 203].

Известный русский ученый-этнограф И. И. Лепехин в конце XVIII в. отмечал: «Мужской и женский пол снаряжают во гроб во всё то платье, какое нашивали в праздничные дни. Рук никогда не складывают, но протягивают вдоль тела и в могилу кладут на лубке или доске» [5. С. 178]. Считалось, что после смерти человек продолжает жить на том свете такой же жизнью, работает, празднует праздники, как и все живые, сеет хлеб, занимается извозом, торгует, вдовец или холостяк женится, девушка выходит замуж. Для жизни на том свете в гроб с покойником клали вещи, которые могут пригодиться ему и ранее умершим родственникам на том свете: мужчине клали нож, огниво, чубук, кремень, брагу или вино, кочедык для плетения лаптей, деньги на покупку земли, дубинку — отгонять собак при переходе на тот свет; пчеловоду клали бортный топор; женщине — пеньку, веретена, гребень, украшения, незавершенное рукоделие; детям в гроб клали орехи, игрушки [6. С. 80][3].

Кладбища (*калмазэрь*, *калмо-ланкт*, *калмоланго*) устраивались поблизости от сел на возвышенности, рядом с ле-

> Если человек умирал зимой или ранней весной, то покойника в гробу из двух выдолбленных колод подвешивали на деревьях, а позже, когда оттаивала земля, перезахоранивали в могиле.

сом, а также около воды, по берегам рек или в лесах на полянках (*калмакужа*). Отдельно разбросанные на таких полянках деревья — дубы, березы — пользовались у мордвы особенным почитанием. В местах захоронений, на кладбищах, насыпных могильных холмах (*мары*) проводились поминки и моления. В некоторых местах долго сохранялось представление о *Калмонь кирди*, *Калмо-аве*, *Калмо-азыр-аве* — защитнице и хранительнице общественного погоста [6. С. 82–83].

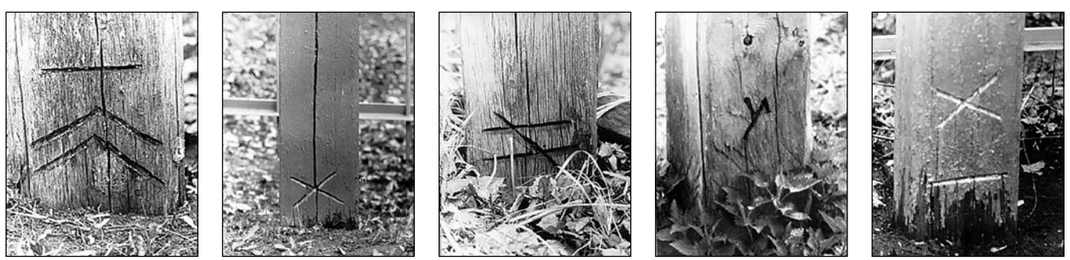
В древности у мордвы бытовали воздушные захоронения, которые связываются с влиянием родственной дьяковской археологической культуры. Обычай временного захоронения на дереве известен и по этнографическим сведениям. Так, у мордвы сел Сабаева и Мордовского Давыдова (ныне Кочкуровский район Республики Мордовия) умерших хоронили в лесу, но если человек умирал зимой или ранней весной, когда земля была еще мерзлая или не было переправы через Суру (лес был за рекой), то покойника в гробу из двух выдолбленных колод подвешивали на деревьях, а позже, когда оттаивала земля, перезахоранивали в могиле. То же фиксировалось в с. Налитово Дубенского района Мордовской АССР, а также в с. Лебежайка Саратовской губернии, где захороненных зимой на деревьях покойников на кладбище не носили, а тайно зарывали под той березой, где они зимовали [10. С. 102]. Жители Зубово-Полянского района Прокоп Антонович Церакаев, 67 лет, по прозвищу «Дораза», и К. Н. Яркин, 79 лет, вспоминали: «Старик Бикваем Емельян (прозвищ. “Мелешке”), умерший лет 50 назад 70-летним, и др[угие] старики-сказители от предков своих слышали такое предание. Мокшане когда-то (только не знают, когда это было) покойников не в землю хоронили, а толстое подходящее дерево найдут, гниль из дупла выскребут и туда положат (поставят) умершего. *Унду шуфта ароптозь потмонс, лазонды, кулать тоза пуцазь* (Вычистят дупло дерева, умершего там положат). *Станя унду потмосса путозь и калмасазь* (Так внутри дуплистого дерева установят и захоронят (оставят) покойного)»[4].

В 1959 г. от мордвы-мокши в с. Подгорное Конаково Темниковского района Республики Мордовия этнографам удалось записать рассказ о священных липах, которые росли в поле у дороги. На них якобы подвешивали в корзинах стариков, которым пришло время умирать. К липам приезжали свадебные поезда для поминания этих стариков. Священные липы сохранялись до начала XX в. [10. С. 102].

Сведения о воздушных захоронениях имеются и в фольклоре. Например, в сказке «Дуболго Пичай» повествуется о том, как после смерти девушки Дуболго Пичай ее братья сделали из негниющего дерева гроб, положили в него сестрицу свою, отвезли в большой лес и на перекрестке трех дорог на подставки положили гроб. В песнях бытует сюжет, где девушка просит:

Не хорони меня, тятенька, в землю,
из которой я родилась,
Ой, не зарывай меня в черную землю.
Мой гроб, тятенька, обмакни в серебро,
Из золота сделай, кормилец мой,
подпорочки.
Поставь ты меня, тятенька, возле
большой дороги [8. С. 160].

В старину, когда закладывали новое кладбище — *калмазырь*, на первых кладбищенских захоронениях устанавливали памятники-личины, условные изображения людей, маски — *чамакст*;



Семейно-родовые знаки на крестах в селах Напольная Тавла и Подлесная Тавла Кочкуровского района Республики Мордовия

на мужской могиле личина называлась *Тумай-атя* (от эрзя-морд. *тумо* ‘дуб’ и *атя* ‘дед’), на женской — *Бердиш-баба* (слово *бердиш* не этимологизируется, вероятно, это языческое женское имя Бердиш, *баба* — бабушка), названия которых, по всей вероятности, восходят к названиям пород деревьев, из которых изготавливались памятники, и к языческим именам. Первых покойных вновь заложенного кладбища хоронили стоя, в руках закрепляли шест, на конце которого развевался конский хвост. Терюшевская мордва Нижегородской губернии на могилах

> Первых покойных вновь заложенного кладбища хоронили стоя, в руках закрепляли шест, на конце которого развевался конский хвост.

ставила деревянные срубы, покрытые лубом [8. С. 163]. Такой же сруб удалось нам увидеть в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского района Республики Татарстан на могиле местночтимого святого Михаила Убиенного.

В Зубово-Полянском районе Республики Мордовия остались воспоминания с тех далеких времен, когда мокшане еще были язычниками и могилы отмечали не крестом, а надгробными памятниками — «тумбами». В 1960-е гг. Б. Е. Смирнов записал от Мартына Анатольевича Кичапина, 75 лет, уроженца д. Заревка, со ссылкой на «старика, умершего лет 65 назад, — “Юванята”», сообщение о том, что на могилах Заревки прежде были памятники — дубовые, огромные столбы из цельного дуба — *тумбокс* — «тумбы» [11. С. 205]. По сообщениям пожилых людей, известно, что «возле с. Навлей в далекую старину жили мокшане, исповедовавшие языческую веру и хоронившие своих покойных в одном километре от села, в лесочке, называемом *Мокшень калмот* («Мокшанское кладбище») [3. С. 203]. Старожил П. В. Рузаев вспоминал, когда ему «было лет 12 и он пас скот, то в те времена иногда еще находили там “тумбы” от надгробий. Говорили, что это были самые последние. Сгнивает такая дубовая “тумба” и валяется в аршин или метр в длину. Вершины “тумб” по форме стесанные, округлые по форме. Несмотря на грубую отделку, они выглядят, вроде, в виде головы. Конечно, на тумбах не видно, чтобы были нос и рот, сделаны они просто, грубо затесаны, закруглены. Тумбы ставились, наверное, в головах, но точно не помнится. Холмиков от могил нигде не было, все место, где располагаются *Мокшень калмот,* ровное: лес, косогор — без холмиков. Считалось, что тумбы в язычестве вместо крестов ставились» [3. С. 203].

С принятием христианства мордва начала ставить на могилах кресты. Раньше к кресту прикрепляли обрубок слеги с изображением родового знака, меты. Намогильные памятники имели региональные отличия. Кое-где по старой традиции на могилах могли ставить столб или обрубок дерева с обтесанным стволом и развилкой на вершине. Например, в Симбирской губернии на такой столб после тризны вешали шкуру жертвенного животного [8. С. 162].

Бытующее до сих пор мордовское (преимущественно эрзянское) название креста *сюруй чувто* (букв. «суковатое дерево», название зафиксировано в близлежащих селах Косогоры, Гузынцы, Дегилевки Большеберезниковского района Республики Мордовия) восходит к тем временам, когда на могиле устанавливали ствол дерева с оставленными наиболее крупными, срубленными до определенной длины сучками. Подобный памятник — ствол дуба с сучками по числу лет умершей — был установлен отцом погибшей в автомобильной катастрофе девушки и стоял на обочине шоссейной дороги в Большеберезниковском районе в начале 1960-х гг. [7. С. 43]. Во время этнографической экспедиции в с. Кабаево Дубенского района мы обнаружили на отдельных могилах вместо крестов столбы с крышками; на столбах были вырезаны родоплеменные, магические и религиозные символы [7. С. 43]. Традиция вырезать семейно-родовые знаки в отдельных селах Мордовии сохраняется до настоящего времени, но встречается редко.

Установка на могилах деревянных «тумб» и антропоморфных столбов с родовыми, а позже фамильными (семейными) знаками является важной частью религиозной обрядности народов Среднего Поволжья — татар, чувашей, мордвы (ср. чувашская намогильная скульптура *юпа*, татарская *юба* — столбики с родовой тамгой). По предположению исследователей, эти столбы восходят к древним менгирам — камням, которые «были связаны с культом предков и являлись предметом поклонения» [9. С. 16]. В условиях дисперсного проживания мордвы, русских, чувашей и татар на территории Нижегородской, Симбирской, Пензенской, Тамбовской губерний обнаруживается этнокультурное взаимодействие между народами, в том числе и в погребальной обрядности, связанное с поклонением антропоморфным фигурам.

Примечания

[1] Рукописный фонд Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. Литература-415 (далее — РФ НИИГН Л-415). Л. 19.

Цитируемый источник («I-я книга сборника былин (былей), преданий, мифов, сказок, сведений из фольклора мокши Зубово-Полянского района. 1963–1965 гг.») — это полевые записи местного краеведа Б. Е. Смирнова. Записи сделаны на слух, в крайне трудночитаемом варианте, часто без знаков препинания. Собиратель не знал ни эрзянского, ни мокшанского языков. В публикации мы пытались привести его тексты, записанные на мордовском, в соответствие с мокшанским. Выделение курсивом — наше.

[2] Там же. Л. 70.

[3] О погребальном инвентаре цнинской мордвы, обнаруженном в ходе археологических раскопок могильников, см.: [1; 2].

[4] РФ НИИГН Л-415. Л. 70.

Литература

1. *Воронина Р. Ф.* О парных захоронениях среднецнинской мордвы VIII — XI вв. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 175. М., 1983. С. 39–43.
2. *Воронина Р. Ф.* О погребальном обряде Крюковско-Кужновского могильника // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 128. М., 1971. С. 117–120.
3. *Кевбрин Б. Ф., Рогачев В. И., Шуляев А. Д.* Мотивы родимой земли: Духовная культура жителей Зубово-Полянского района: хрестоматия народной культуры. Саранск, 2013.
4. *Корнишина Г. А.* Традиционные обычаи и обряды мордвы: Исторические корни, структура, формы бытования. Саранск, 2000.
5. *Лепехин И.* Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, в 1768 и 1769 году. СПб., 1771.
6. *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордовского народа. Саранск, 1998.
7. *Рогачев В. И.* Семейные знаки народов Поволжья (на примере знаков собственности эрзи и мокши). Саранск, 2003.
8. *Смирнов И. Н.* Мордва: Историко-этнографический очерк. Саранск, 2002.
9. *Трофимов А. А.* Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары, 1981.
10. *Федянович Т. П.* Похоронные и поминальные обряды мордвы // Бытовая культура мордвы. Саранск, 1990. С. 96–125.
11. *Шуляев А. Д., Рогачев В. И., Евтихиева Л. Ю., Цыганкова В. И.* Погребальные обряды и причитания в мокшанском селе Анаево Зубово-Полянского района Республики Мордовия // Обряды и фольклор мордвы-мокши: Теория и практика проблемы (по фольклорно-этнографическим материалам Зубово-Полянского района). Саранск, 2013. С. 224–256.

Иллюстрации из книги: Рогачев В. И. Семейные знаки народов Поволжья (на примере знаков собственности эрзи и мокши). Саранск, 2003.

Елена Евгеньевна Левкиевская,
доктор филол. наук, Центр типологии и семиотики фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ В САМОЙЛОВСКИЙ РАЙОН САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В конце июня — начале июля 2014 г. состоялась третья этнолингвистическая экспедиция Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Терсянско-Еланский украинский анклав Самойловского района Саратовской области. Основным местом работы экспедиции стало с. Ольшанка, при этом дополнительно материал собирался в пгт Самойловка и в с. Залесянка, обследовавшихся в предыдущие два года.

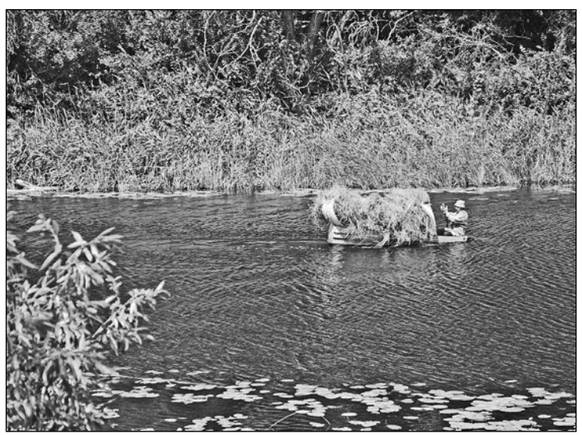
Одна из задач экспедиции при изучении данного анклава — понять, в какой степени островная традиция, на протяжении двух с лишним веков существующая изолированно от материнской культуры, способна сохранять и воспроизводить ее релевантные элементы, в том числе в области мифологии. Иными словами: что украинского сохраняется в украинском анклаве, существующем в близкородственном окружении? Проблема развития устной традиции славянских анклавов в инославянском окружении привлекает внимание фольклористов, этнолингвистов, однако теоретические разработки в этой области недостаточны[1]. Планомерное обследование сел одного анклава позволяет не только увидеть типологически общие черты островной традиции, указывающие на ее генетическую принадлежность к материнской украинской культуре, но и заметить диалектные различия между микротрадициями отдельных сел, которые сформировались уже в процессе развития анклава. Об этой способности островной культуры не только удерживать в себе характерные черты и диалектные особенности материнской традиции, но и развивать свои собственные, порожденные уже за время самостоятельного существования анклава, писал В. М. Жирмунский применительно к переселенческим немецким диалектам[2].

Настоящая подборка статей продолжает публикации участников Самойловской экспедиции по итогам очередного сезона (см. обзорные статьи по материалам сезонов 2012 и 2013 гг. в № 4 «Живой старины» за 2013 г. и в № 4 за 2014 г.). Статьи посвящены разным аспектам актуальной традиции Ольшанки на общем фоне традиции анклава (скотоводческой магии, свадебному обряду, представлениям о взаимодействии разных типов покойников с живыми людьми и о магических специалистах). Однако они объединены общей идеей — показать, как островная культура, генетически восходящая к украинской и сохраняющая все ее типологические черты, трансформируется, приобретая новые элементы и постепенно утрачивая или трансформируя старые под влиянием внешнего воздействия (изменения технологий, моды, коммерции, средств массовой информации).

Важно заметить, что на разных участках традиции процессы трансформации протекают с разной интенсивностью даже в рамках одного обрядового комплекса или мифологической системы. Эта неравномерность протекания инновационных процессов хорошо видна на примере мифологических представлений. Наиболее интенсивно инновации проявляются на уровне поверий о магических специалистах, которые могут вредить людям и помогать им (этой проблеме посвящена статья М. И. Байдуж в настоящей подборке). Материалы, собранные в Ольшанке и в других селах анклава, показывают, как на смену традиционному комплексу характерных украинских мотивов, связанных с ведьмами и знахарками, в культуру анклава проникают представления о принципиально ином круге персонажей — ясновидящих, экстрасенсах, предсказателях судьбы. Рассказы о ведьмах с легко узнаваемым кругом сюжетов (ведьма оборачивается котом, собакой, иголкой, преследует человека, отнимает молоко у коровы, наводит порчу и пр.) всё еще воспроизводятся носителями традиции, но относятся к недавнему прошлому (поколению матерей информантов), уже не соотносясь с актуальным настоящим. Место ведьм и знахарей постепенно занимают магические специалисты другого уровня (экстрасенсы и ясновидящие), чья практика основана на принципиально иных «технологиях», заимствованных из коммерческой оккультной литературы и телевидения. Так буквально на наших глазах в течение жизни одного поколения происходит замещение исконно украинского фрагмента мифологической системы новым, генетически не связанным с традицией, но формируемым наднациональными средствами информации.

В то же время мифология анклава прекрасно сохраняет и воспроизводит архаические представления о коммуникации мертвых с живыми — этот аспект традиции Самойловского анклава рассматривается в статье Д. И. Антонова.

Е. Е. Левкиевская с хлебной лопатой. Фото Д. И. Антонова



Переправка сена через реку Терсу. Фото Д. И. Антонова

Местная традиция устойчиво сохраняет два характерных восточнославянских мотива, касающихся поведения покойников в земном пространстве: появление во снах живых родственников преимущественно с какой-либо просьбой и хождение к себе домой. Первый способ в данной традиции считается нормативным каналом связи умерших с живыми, что подтверждает широко развитая система символической передачи покойнику просимого (еды, одежды, бытовых предметов) через раздачу соответствующих предметов друзьям, родным или просто односельчанам. Хождение умершего однозначно признается патологией, причиной которой является неправильное поведение живых (чрезмерная скорбь по покойнику), самоубийство или неизжитый век.

Диалектная вариативность и трансформации в течение последнего века одного из элементов свадебного ритуала (а именно форм оповещения о девственности невесты) проанализированы в статье Н. Н. Рычковой. Одновременное присутствие в традиции целых шести способов, с помощью которых оповещают о «честности» невесты после брачной ночи, представляет определенную проблему: привнесены ли все эти варианты в островную традицию еще при ее формировании миграционными потоками из разных ареалов материнской культуры или же по крайней мере часть из них сформировалась в процессе развития самого анклава?

В статье С. С. Макарова, посвященной скотоводческой магии, рассматривается комплекс обрядовых и магических действий, связанных с куплей-продажей скота. Местная традиция еще неплохо сохраняет основные восточнославянские элементы коммерческой магии, практикующейся при выборе новой коровы, сделке между продавцом и покупателем, передаче скотины продавцом покупателю и ее вводе в новый двор[3]. Однако постепенно этот фрагмент магического знания исчезает из актуальной практики из-за сокращения коров в личных хозяйствах.

Представленные в статьях материалы показывают, насколько по-разному развиваются различные традиционные ритуальные и магические формы Терсянско-Еланского анклава — одни из них более восприимчивы к влиянию современности, другие этому влиянию успешно противостоят. Однако экспедиция фиксировала не только традиционные элементы, но и новые тенденции в культуре, возникшие под влиянием исторических и идеологических катаклизмов за последние сто лет. Прежде всего, это касается сформированного в советский период института сакральных специалистов («народных попов», «монашек» и т.п.), заменявших священников и выполнявших их функции по крещению детей, отпеванию покойников, освящению воды и пасхальной пищи[4]. Материалы в этой области, собранные в первые два года работы экспедиции, были значительно дополнены в Ольшанке, которая была и остается одним из центров деятельности ряда таких специалистов. Полученные сведения позволили, с одной стороны, уточнить механизмы межпоколенной передачи религиозного знания (в частности, с помощью различных форм обучения новых специалистов, передачи им сакральных текстов и атрибутов), а с другой стороны, показали наличие коммуникативного разрыва между старшим и младшим поколениями в передаче религиозной информации. Суть этого разрыва в том, что в рамках семьи происходило своеобразное «перекрытие» каналов информации, при котором старшее поколение не стремилось транслировать религиозное знание младшему, а оно, в свою очередь, отказывалось его воспринимать[5]. Мы надеемся, что дальнейшие полевые исследования помогут более точно описать сложные процессы воспроизводства религиозных практик, происходившие в этой островной культуре.

Примечания

[1] См.: *Левкиевская Е. Е.* Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл.) // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 37–47.

[2] См.: *Жирмунский В. М.* Проблемы переселенческой диалектологии // Общее и германское языкознание. Л., 1976. С. 491–516.

[3] См.: *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994. С. 58–81.

[4] Подробнее об этом см.: *Левкиевская Е. Е.* «Просто несли веру христианскую в массы…» (Сакральные специалисты советского времени в украинском анклаве Саратовской обл.) // ЖС. 2014. № 4. С. 50–53.

[5] Подробнее об этом феномене см.: *Безрогов В. Г.* «Бог есть, но я в него не верю»: модус (до)религиозного детства в советской России // Мальчики и девочки: реалии социализации. Екатеринбург, 2003. С. 67–78.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант 15-04-00482 «Украинские этнокультурные анклавы на территории России: локальная традиция и ее развитие в близкородственном окружении»).

Надежда Николаевна Рычкова,
Центр типологии и семиотики фольклора
Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

РИТУАЛ ОПОВЕЩЕНИЯ О НЕВИННОСТИ НЕВЕСТЫ В УКРАИНСКОМ АНКЛАВЕ

Рассказы о свадебном обряде отличаются разной степенью подробности. В памяти информантов лучше сохраняются одни фрагменты торжества и утрачиваются другие, и даже после уточняющих вопросов антрополога собеседник иногда сообщает лишь отрывочные сведения о том или ином ритуале. Возможно, такое строение нарратива обусловлено желанием информанта рассказать антропологу то, что, по его мнению, менее известно последнему. Одним из эпизодов свадебного торжества, о котором информанты говорят охотно и подробно, является, например, ритуал оповещения о нормативном/ненормативном добрачном поведении невесты, т.е. о ее «честности». Согласно традиционным представлениям, девственность — главное качество девушки, а в рамках свадебного обряда происходит основная проверка девственности невесты [8. С. 35], от результата первой брачной ночи зависят обряды второго дня. В записанных нарративах можно выделить набор синонимичных сигналов, призванных продемонстрировать в иносказательной форме (в первую очередь родителям невесты, а также остальным участникам свадьбы) «честность»/«нечестность» девушки. В рассказах эти элементы ритуала могут проявляться как в совокупности, так и отдельно, например, в рамках одной свадьбы (читай — одного нарратива) может быть сразу несколько элементов, а может присутствовать только один — просьба угостить медом, украшение красными лентами свадебного деревца, повязывание красной ленты дружке или демонстрация ночной рубашки со следами крови.

Я рассмотрю весь комплекс таких элементов, которые встретились в рассказах информантов из Самойловского района (пгт Самойловка, с. Залесянка, с. Ольшанка) во время экспедиций 2012–2014 гг. В качестве сравнительного материала я использую: 1) подробное описание свадебного обряда в Самойловке, сделанное А. О. Вильгельмовым в 1887 г. «по личным наблюдениям»; 2) описание свадебного обряда Полтавской (1877) и Киевской (1903, 1914) губерний (привлечение этих записей обусловлено данными о миграционных потоках, которые сформировали население Самойловского района, см. об этом: [9]); 3) записи второй половины XX в. других украинских анклавных традиций на территории России.

Самое популярное ритуальное действие, призванное сообщить о целомудренности невесты (о нем рассказывали все наши собеседники), — угощение гостей медом. На второй (*другой*) день свадьбы в доме невесты гости просят мед:

[Не было обычая как-то показывать, невеста «честная» или «нечестная»?] У жениха спрашивают. Да. Знаете, они кричат: «Мэду, давайте мэду!» Если до свадьбы переспят, жених не встае, невеста тоже вот так, а просто отвечають: «Мэд поели впэрэд», — и всё. [Кто кричит?] Спрашивают: «Хочем мэду». За столами сидят. А то подают, если вже. Кричат: «Ой, сладкий мёд — хорошая девочка» [СНА][1].

По некоторым свидетельствам, формульное выражение просьбы редуцируется до выкрикивания одного слога: «Мэ, мэ», являющегося подражанием крику козы, которую вводили в избу (на протяжении четырех лет мы записали всего два воспоминания об этом; видимо, раньше эта часть обряда подразумевала участие козы, а затем сократилась до выкрика гостей).

Козу тащили, ‹…› коза: «Мэ, мэ». [И потом мед давали?] И коза ж мэкает, и надо ж мёду давать, она ж: «Мэ, мэ», значит, мёд, если я заслужила [ШВП].

Ответной реакцией при «правильном» ходе событий будет команда жениха: «Давайте мэду» и угощение гостей. В свою очередь гости во время ритуальной трапезы должны непременно хвалить мед: «Сладкий/сладко», что выражает всеобщее одобрение по поводу поведения невесты до свадьбы. При сообщении отрицательного результата в некоторых случаях используют формульный текст, как в приведенном выше интервью или в следующих: «А бывало, шо невеста уж такая… “Та який вам мэд, мэд давно пойилы”» [ПЛН]; «Мэд пойилы впэрэд, осталось одно мэдуду» [ЧГГ]. Надо сказать, что из всего набора оповестительных знаков в современной свадьбе сохранились только этот ритуальный диалог жениха с гостями и выставление меда.

Угощение медом зафиксировано и в описании свадебного обряда в Самойловке конца XIX в. Разница в том, что в современных записях «честность»/«нечестность» невесты соотносится с действием: угостить / не угостить медом, а в ранней фиксации «честность»/«нечестность» демонстрировали с помощью разных предметов, например, антонимом меда было кислое молоко:

Дружко, освободившись, вводит молодых в избу, заводит по принятому обычаю их за стол, сам садится рядом с ними, ему подают хлеб, привезённый накануне молодым от молодой, он испрашивает уже известным образом благословение о раздаче по миру хлеба, режет его на мелкие куски, обмакивает их в мед, а если молодая вышла в замужество нечестною, то в кислое молоко, кладет по два куска на тарелку и подружко разносит всем присутствующим, начиная с отца и матери и затем родственникам по старшинству… [4].

По сравнению с материалами XIX в. способ угощения медом участников свадьбы в современных нарративах остался прежним, однако вместо дружки мед обычно подают родители невесты:

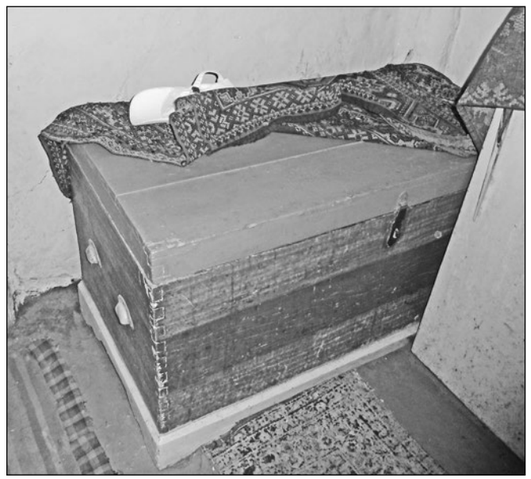
[А мед просто в какой-то чашке ставили или что?] Ну кусочки, вот так кусочки рижут малéньки, вот так примерно, кусочек мэду ложкой раз и на пиднос, и розносуть, и каждому дають [ГАВ].

Максимально схожее описание этого ритуального действия встречается в записи свадебного обряда XIX в. села Борисполь Полтавской губернии [3. С. 142]. Причем наибольшее сходство с украинским обрядом имеет его самойловский вариант того же времени, описанный Вильгельмовым. Кроме того, как пишет А. В. Гура, ритуальное угощение медом после первой брачной ночи известно у украинцев Луганской области, в белорусском Полесье и является вариантом использования сладкого (сладкой каши, сахара, сладкой водки) в этой же ситуации у славян в целом [5. С. 716].

Диахроническая трансформация рассмотренного обряда заключается в появлении ритуального диалога, который необходим для того, чтобы спровоцировать ритуальное действие, чего, как мы видим из цитаты, нет в раннем описании. Это, возможно, обусловлено коммуникативной ситуацией: непосредственное общение антрополога и информанта в современных записях и письменное обобщенное изложение этнографа в XIX в., опустившего или не записавшего диалог.

Далее я приведу цитату из описания свадьбы в Самойловке 1887 г., в которой представлен ряд синонимичных симво-

Икона В. Ф. Гущиной (род. в с. Ольшанка) — подарок от матери с благословением на свадьбу. Фото С. С. Макарова



Сундук-«скрыня» В.В. Плескуновой (с. Ольшанка), в котором хранилось ее приданое. Фото С. С. Макарова

лов, призванных сообщить о «правильном» поведении невесты до замужества:

Утром рано дружко идёт к молодым, будит их, они встают, молодая дарит дружко два рушника и сама перевязывает их ему через плечи, скручивая в жгуты, если вышла в замужество честного поведения и оставляет плоскими — если нечестного. Для посторонних наблюдателей, как признак честности молодой, служит и то, что кроме скрученных рушников дружко перевязывает чрез плечи красный кушак.

В это время свашка от молодого осматривает сорочку молодой, желая удостовериться в ее поведении; затем молодые вместе с дружко и свашками от молодого идут к отцу и матери молодой снидать (завтракать), причем, если молодая честная, свашки нашивают на голову красного цвета квитки и в руки берут по букету калиновых ягод, а также захватывают с собою и сорочку молодой, как доказательство её честности [4].

Итак, помимо меда в XIX в. было зафиксировано еще пять интересующих нас знаков: скрученные в жгуты рушники у дружки; красный кушак у дружки; нашитые красные цветы у свашек; букеты калины у свашек; сорочка молодой жены. Рассмотрим, что и в каком виде сохранилось в современных нарративах. Скрученные жгутом рушники в наших записях не встречались ни разу. Однако информанты вспоминают, что в случае правильного завершения первой брачной ночи дружке повязывали красную ленту (аналогичный способ встречается и в описании свадьбы Киевской губернии в XIX в. [3. С. 204]):

Был такой специально перевязанный мужик, у меня крёстный мой был перевязанный. [Чем?] Таким красным… Первый день белым полотенцем, такое вот вышитое полотенце, а на второй день уже, если я девушка, то это белое по одну сторону, а красное на друуу сторону [Крест-накрест?] Да, значит, я девушка, а если я не девушка, то ещё белый полотенец повесят [ШВП].

Безусловно, лучше всего в традиции сохраняются знаки красного цвета, что легко объяснимо устойчивой ассоциацией с цветом крови. Обратим внимание, что помимо красной ленты дружки информанты упоминают о красных лентах на свадебном деревце, однако этот атрибут не фигурирует в описании XIX в.

[А елку что? расскажите.] [ТрЛП:] Это украшение. Нарядють разными лентами, тряпочко́ навижут красных, ‹…› если честная. [Тогда каких?] Красных. [ВВИ:] Если честна, то красных.

В рассказах наших собеседников украшенное деревце встречается регулярно. Все информанты сходятся во мнении, что свадебное деревце, которое называют здесь *ёлка* или *ветка*, использовалось на второй день свадьбы и служило украшением свадебной процессии. Однако суждения о цвете лент и соответственно о функциях этого деревца разнятся. В одних нарративах украшенная ветка в руках у дружки, наряду с прикрепленными каждому участнику свадьбы цветками, является только маркером группы людей, принимающих участие в обряде:

[А ветки не делали?] Ну ветки, это свадьба идет, старые идут, молодые спереди, дружок специально ряженый там лентами или ветку наряженную, ёлка в основном, и он идет и пляшет, и идут. ‹…› А цветы с чеуо робят, с бумауи, ну, цветная бумауа. Покупают или сами делают, покупают ленты разноцветные — бумауу, я видел, как делают бабки, какие могут, да там быстро, крутят, лепесточек до лепестка проволочкой раз-раз, и уже получилась роза, а щас покупают. [И вот это называют елка?] В основном ёлку, ну ёлка-то красиво, на неё цветочки, обряжают, хоть шарики надуют [ГАВ].

Как видно, цвет лент в этом рассказе не играет роли. Однако в других (см. выше) упоминается о красном цвете

> Самое популярное ритуальное действие, призванное сообщить о целомудренности невесты, — угощение гостей медом.

лент, которые дополнительно имеют информативную, оповестительную функцию. Надо сказать, что традиционно свадебное деревце у украинцев украшали и цветами, и лентами, и яблоками, и конфетами, веточки обматывали тестом и запекали в печи. Обычно изготавливали два деревца — для жениха и невесты, каждое из которых имело свое предназначение, однако почти всегда оно являлось атрибутом первого свадебного дня или девичника (см., например: [10]). Судя по рассказам наших информантов, свадебное деревце в описываемой традиции использовали только на второй день свадьбы:

[Деревце несли с собой?] На друуой день. Наряжаются цыуанка́ми, одеваются, ветку оце ж, например, дерево, срубают, его украсят цветами, всё. Идут и наряжаются. [И это со стороны жениха?] Обои, обои. [А какое дерево?] Любое. Сухая уилочка. И там навишают ленты красны, сини, жовты, всяки, цветочки надилают. И трусют. [А кто несет?] Просто люди, которые на свадьбу приглашены. Ну там любые [СНА].

Видимо, в связи с тем что деревце стало атрибутом второго дня свадьбы, его функция изменилась (повязанное красными лентами оно стало символизировать «честность» невесты). Оповестительная функция свадебного деревца нехарактерна для украинской традиции, но имеет место в славянском фольклоре: «Д[еревце] с[вадебное], как и знамя, имеет иногда и оповестительную функцию: утром перед свадьбой его выставляют на заборе перед домом невесты (словац.), в день свадьбы вывешивают на ее доме (рус. нижегород.)» [6. С. 84].

Следующий знак, имеющий функцию оповещения, в отличие от остальных, является не символическим, а реальным — сорочка невесты, в которой она провела первую брачную ночь, или простыня. Обычно эти предметы скручивают в ком и подкидывают во время движения свадебной процессии из дома жениха в дом невесты на второй день свадьбы:

На вто́рый же дэнь идет свадьба до нэвэсты ‹…› и подкида́ют рубашку, в которой она спала, она должна быть честной [КВП].

Этот знак, как и красные ленты на деревце, встречается далеко не во всех рассказах, более того, один информант негативно отзывался о самой традиции демонстрировать простыню гостям. Согласно некоторым интервью, этот предмет мог видеть только определенный участник свадьбы, например «сторож», которого оставляли с молодоженами во время первой ночи:

А это знаете, девчата, што, вот узнают честность, у меня узнавала мово мужа двоюродная сестра, Настя. Тогда остались ночевать в том красно́м уголке, там пара была вот там, старший с старшей были. Но а утром, я встала постель убирать, а она подскакивает и: «Не трогай, я сама», — и берёт эту простынь ‹…› Ну и уладит по простыни, честная я была или нет. [А не выносит?] Нет, не выносит, она только объявила моим родителям, и всё [ББИ].

Демонстрация простыни или сорочки является общеславянским способом рассказать участникам свадьбы о «честности»/«нечестности» невесты [8. С. 35], его примеры в украинских традициях см.: [3. С. 135; 1. С. 70; 2]. Вариативными являются манипуляции с простыней/сорочкой, что мы можем наблюдать даже в рамках одной традиции: сравним две приведенные выше цитаты, современные свидетельства и самойловский материал XIX в. (демонстрация рубашки/простыни всем — словесное сообщение родителям — демонстрация рубашки родителям).

Следующий оповестительный знак встретился нам один раз:

…Специальна писня была шось про калыну ‹…› если нэвэста хороша, як прыходят на друуой дэнь и матэри спивают, нэ знаю ни слов, ни это (данные об информанте не были записаны; с. Залесянка).

Калина как символический предмет, сообщающий о невинности невесты, характерна для украинской традиции. Исполнение песен, в которых фигурирует калина, в той же обрядовой ситуации зафиксировано в XX в., например в Полесье (см. об этом: [11. С. 196]), в Воронежской области [1. С. 70], а в XIX в. в Полтавской [3. С. 138] и Киевской губерниях [3. С. 204–205; 276–277]. Ту же функцию могли исполнять и реальные ветки калины, которые в Самойловке, как мы помним по записи 1887 г., свашки несли матери невесты; привязывали к бутылке с вином и посылали родителям невесты [7. С. 337]; «ломали калину и ставили ее на стол, вешали ветки калины под крышей» [11. С. 196].

Еще один символ, который в самойловской традиции не отрефлексирован, — курица, перевязанная красной лентой. Упоминание о ней нам встретилось дважды. Перевязанную курицу несли во время передвижения свадьбы на второй день:

Я знаю, что у нас курицу брали. Бедну курицу свяжут красной лентой и до того домахаются, что она уже всё, вся [ГНА].

Информанты объясняли ловлю курицы и повязывание ей ленты всеобщим разгулом, весельем, которые были характерны для второго дня свадьбы. Приведенные примеры показывают, что ритуальный объект и ритуальное действие по отношению к нему (курица — «символ женских гениталий» [11. С. 203], красная лента на ней — свидетельство непорочности невесты) сохраняются, однако смещается функция — с информативной на развлекательную.

Одна из наших информанток призналась, что на ее свадьбе ни ленточек, ни меда, ни фаты не было, так как она выходила замуж уже беременная:

[А меду не просили, не кричали на второй день?] Дай ни мёду, ничо́уо, ни той. ‹…› Я правду вам скажу, я замиж выхо́дила, вже была беременна, два мисяцы мэнэ було, так что яка тут ленточка, яки тебе хвату. Ничо́уо нэ дилали [УНК].

Известно, что существовали способы «исправить» положение и тем самым обеспечить нормальный ход свадебного обряда:

[ВВИ:] Ой, «честна», ты знаешь, як ты встаешь, постэлю, ты встаешь, если я «честна», у мэнэ на этом на кро́вати, должно на простыни, должно быть пятно красное, значит, я «честна». А если я «нэчестна», там нима ничо́уо. [ТЛП:] Это позор. [ВВИ:] Конечно, позор. Но если хочешь, пидлови пид мисяшны, коли мисяшны идут.

Чтобы жених с невестой не могли обмануть гостей, во время первой ночи с ними оставался «сторож»:

На первый день, значит, их, это, уже вечером ложили спать и сажали около них «сторожа». Эт матери наши так, старшие сестры так выходили. Он не давал им вместе спать, значит, ну, они брали с собой водочки, подпоят его. [А в «сторожа» кого брали?] Мужика. [Со стороны невесты или со стороны жениха?] Ну, он был со стороны жениха, а я не знаю точно. [А что, он не давал им спать вместе первую ночь?] Да спали они вместе, но он не давал он заниматься. Не положено. А потом, значит, вот тут сейчас, видишь этим, уже нет, они сейчас беременные идут. А потом, значит, какое-то время, он уходил, они занимались, и потом он выносил эту простынь, показывал им, что, мол, вот той. И эти, значит, от невесты гости кричали: «Мэ, мэ» — мёд давай, мёд давай. А если на простыне не было ничего, значит, мёду нету. А сейчас уже этого нет. У меня ещё было, я женился, у меня было. ‹…› Он не давал им, она же может подстроить. [«Честность» ее проверить?] Да, да, «честность» проверить. А потом он, «сторож», звал там кого-то, я не знаю, родителей или что, говорил: «Ну что, всё. Я им постелил, всё нормально, у них не было ничего между собой». И уходили от них. А они в это время и… [А вы в каком году женились?] В 75-м [АВВ].

Как видно из этого интервью, «сторож» выполнял контролирующую функцию, но при самом половом акте не присутствовал. В другом рассказе в роли «сторожа» выступали *старший* и *старшая*, которые проводили с молодоженами всю ночь:

Тогда остались ночевать в том красно́м уголке, там пара была вот там, старший с старшей были [ББИ].

Следует подчеркнуть, что по записанным в начале XXI в. рассказам мы восстанавливаем фрагмент свадебного обряда, который имел место в 1950–1970-е гг., так как наши собеседники в большинстве случаев вспоминали свои собственные свадьбы, свадьбы своих друзей, нередко сравнивая их с современным обрядом. Из их рассказов следует, что современный ритуал оповещения о девственности невесты включает только один элемент — угощение гостей медом, при этом «честность» невесты никто уже не проверяет, а просят меду, скорее следуя традиции.

Один и тот же смысл в ритуале оповещения дублируется с помощью различных предметов (простыни/сорочки, кушака дружки, ленты на деревце, ленты на курице), действия (угощать медом), звука (словесных формул при угощении медом, исполнения определенных песен) и, наконец, цвета. В этом ритуале на территории Самойловского района можно выделить общеславянские символы — демонстрацию сорочки или простыни; общеукраинские — угощение медом, исполнение песен, в которых фигурирует образ калины, или украшение ветками калины участников свадьбы, а также перевязывание курицы красной лентой; и специфические — повязывание красных лент на свадебное деревце.

Примечания

[1] Список информантов ко всем статьям рубрики см. в конце рубрики.

Литература

1. *Агаркова Е. Н.* Свадебный обряд этнической группы украинцев Острогожского района Воронежской области // Народная культура сегодня и проблемы ее изучения: Сб. ст.: Материалы науч. регион. конф. 2010 г. Воронеж, 2010. С. 61–73.
2. *Архипова Н. Г., Блохинская А. В.* Украинская свадьба на амурской земле: этнолингвистическое описание // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. 2011. Вып. 9. С. 135–161.
3. Весілля: У 2 кн. Кн. 1. Київ, 1970.
4. *Вильгельмов А. О.* Малороссийская свадьба в слободе Самойловке, Балашовского уезда Саратовской губернии. 14 ноября 1887 г. Государственный архив Саратовской области. Ф. 407. Оп. 2. Д. 932.
5. *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
6. *Гура А. В.* Деревце свадебное // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 83–84.
7. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991.
8. *Кабакова Г. И.* Девственность // Славянские древности… Т. 2. С. 35–36.
9. *Левкиевская Е. Е.* Этнолингвистическая экспедиция в украинский анклав Саратовской области // ЖС. 2013. № 4. С. 45.
10. *Магрицька І. В.* Етнолінгвістичне прочитання назв весільного деревця (на матеріалі українських східнослобожанських говірок): [Электрон. ресурс:] http://eprints.zu.edu.ua/637/1/C309F203.pdf.
11. *Толстая С. М.* Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 192–207.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (грант № 15–04–00482 «Украинские этнокультурные анклавы на территории России: локальная традиция и ее развитие в близкородственном окружении».

Марина Иннокентьевна Байдуж,
Российская академия народного хозяйства и гос. службы
при Президенте РФ (Москва)

МАГИЧЕСКИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ В САМОЙЛОВСКОМ РАЙОНЕ

В данной статье мы остановимся на характеристике актуальных представлений о магических специалистах, записанных в пгт Самойловка, с. Ольшанка и с. Залесянка Самойловского района Саратовской области в экспедиции 2014 г. под руководством Е. Е. Левкиевской.

Демонологическая система и мифологические представления рассматриваемой этнолокальной общности описывались в ряде статей [1; 3; 4; 5], а также в магистерской диссертации А. И. Шевелевой [6]. Однако стоит уделить внимание некоторым новым сюжетам о магических специалистах, бытующим в указанном регионе, и проанализировать отдельные элементы современного магического дискурса, не затронутые ранее в публикациях.

Он [Чумак] ему помоү хорошо. ‹…› У него анүина была. Это ужас што. Свадьба, а у него анүина. В четверү ему разрезали, а в субботу у него свадьба. И вот как только вот чуть, всё заслоняет. Не может даже вот. Пьет, а оно всё через нос идёт. Всё! Потом как заболел сильно, я говорю: «Иди, там Чумак лечит. На всякий случай. И у всех там вода, и полечись немного». И он сидел там, воду пил. [Прямо перед телевизором?] Да, да. Это было в 84-м году. И вот так. Ему три раза резали, потом не стали резать, всё. Один раз в Николаевке был, там в сорок километров от нас, и был на посевной. Приехал и үоворит: «У меня опять анүина». Напүүался уже. Он знает ведь, что сразу, сразу заслоняет всё, даже вот сознание терял. И я үоворю, что у меня вода есть ещё. Была вода. И он опять эту воду пил. Ну и тьфу-тьфу-тьфу. Как не верить? ‹…› К Чумаку, что ли, податься? Да не найду я его, где я его найду? ‹…› И он бывает! Вот это, «Пусть говорят», бывает же. Иногда вижу — он там сидит. Хто зна? Кому что, кому как [ГЛЕ].

Как мы видим из данного текста, в ситуации затянувшейся и сильной болезни информантка (1937 г. р.) лечит своего сына не у более ожидаемых нами в данной ситуации магических специалистов — *бабушек* или *ведьм* (укр. *видьмы* или *колдухи*), а у популярного в 1980-е гг. А. В. Чумака. В то время как *бабушки*, которые лечат, для информантки являются скорее реалией прошлого; она вспоминает о них после специальных вопросов, а также в контексте обсуждения сюжета о том, как «раньше» ведьмы воровали молоко у коров:

Кому-то ты не понравишься, и наведут твоей корове порчу. А як вот есть — умиют люди. Умиют люди. У нас рассказывала моя эта… давно це, давно-давно, в Благовещенке там. Ну, тодыщ ездили люди вот, на коровах, ну и доехали до Благовещенки, ну а сюда, до Самойловки, ещё сорок киломитров. Попали в ночь, а ехали на коровах. На коровах ехали. Ну и попросилися пустить нас переночевать. Во двори хоть, не дэсь в дому, а во двори. Ну пустили, поставили цэ, и коровы тута ж, запряүли, ну полягали спать, а дед не спыть. Дед не спыть, ну глядит и не спыть, чуе, что выходе кто, слыша [нрзб]. Выходит и дивится. Подошла, каже, женщина до коровы. До коровы и шо там она ей делала, тоди пишла. Там же была стриха, тоди с соломинной крыши, стриха, и она в ту стриху там десь ткнула, шо ись положила, ну и ушла. А дед, побачив же, шо она такэ, и подошёл: «Ага, стоп, тряпочка», — и взяв её с собою. Ну утром встали и поехали, дак она ево догнала и просэ, пожа… каже, мы едим, а у коровы молоко вот прям — прибыва и прибыва, не знаем, куда и деть молоко. Да. И она просэ: «Пожалуйста, отдай ту тряпочку». Вин же взяв. Там она же не брала молоко у коровы, а вин взяв цю тряпочку. Она своих коровив хотила. Да, своих коров. А вин взяв цю тряпочку, а оно до цей корови дойди и, каже, молоко прям не знаем, куды деть, и она доүнала их, ну отдав дед тряпочку [ГЛЕ].

Можно предположить, что многие сюжеты, характерные для описания ведьм в украинской традиции и, видимо, некогда распространенные в этом анклаве, в актуальном дискурсе переходят в разряд воспоминаний: их еще живо обсуждают, пересказывают, но они не являются актуальными в текущей жизни. Современные магические представления приспосабливаются к современным реалиям (техническому и информационному прогрессу) и, кроме того, испытывают значительное влияние как соседней русской традиции, так и, даже в большей степени, современной массовой культуры (через телевизор, Интернет и другие СМИ), а также посредством общения с регулярно приезжающими детьми и внуками из ближайших городов (см., например, ниже текст о ясновидящей, к которой ездит дочь информантки, живущая в Волгограде).

Как упоминалось ранее, мы предполагаем, что существует по меньшей мере два вида представлений о магических специалистах: как было раньше и как есть сейчас. Первая группа связана в основном с *ведьмами*, которые «отбирают» молоко, и *бабками*, которые лечат (*наговаривают*) преимущественно сглаз у людей и скота (опять же коров). Однако крупный рогатый скот на данной территории уже практически не держат, либо замещая его менее затратными и по усилиям, и по денежному вкладу козами, либо покупая молочную продукцию в магазине. В связи с этим сюжеты первой группы остаются лишь в воспоминаниях. Так, актуальный магический дискурс смещается в сторону переживания личных событий (романтические отношения, болезни, неудачи, конфликты). В итоге вторая группа объединяет нарративы о многочисленных ситуациях (конфликтных или неопределенных), когда требуется помощь магического специалиста, и человек обращается к ним. Однако сегодня это часто оказываются не два указанных выше персонажа, а такие магические специалисты, для которых в локальной традиции не хватает терминов, и их именуют согласно доступному словарному запасу, сформированному под влиянием медиа:

Ну, были тоүда такие бабки, сейчас тоже есть, но… не знаю, вот здесь, на Ленина, есть ещё женщина такая же, что вроде вот наүоваривает. Есть уже приспособленцы вот. А есть вот знают. Ну, вот в Волжском живёт одна женщина. Она не наүоваривает. Я не знаю что она, как она. Вот ясновидящая или как вот. Не знаю, как ее моүу назвать. Вот она, дочка поедет к ней, она меня не видела, она меня не видела, но она про меня үоворит, үоворит вот именно то, что үоворит [ГЛЕ].

Однако здесь стоит отметить, что перечисленные персонажи (первой и второй группы) могут не различаться:

Жительница с. Ольшанка рассказывает о лечении болезни глаз при помощи бинта, которым связывали руки покойнику. Фото К. Сыски

все они могут быть обозначены словом *ведьма*, которое сегодня объединяет комплекс типологически схожих персонажей, но несколько отличающихся по своим акциональным и визуальным характеристикам. Таким образом, в данной традиции, как и в современной российской городской демонологии в целом [2], ведьмой могут назвать бабушку, которая лечит; женщину-оборотня, которая «крадет» молоко; гадалку, экстрасенса и т.д. Кроме того, новая демонологическая лексика не столько описывает функции и признаки магических специалистов, сколько отражает их переосмысление в современном обществе, зачастую связанное с тем, что в советское время трансляция традиционного знания (вместе с лексикой) следующему поколению ослабла: младшее поколение не всегда стремилось перенять опыт старшего.

М. И. Байдуж с жительницами с. Ольшанка — Л. И. Нарежной и А. С. Панченко. Фото К. Сыски

[А вот у вас бабушки воду не наговаривали?] У меня бабушка наговаривала воду, ну от сглаза там, рэвэ корова или что-то там. [А как?] Ну я не знаю, что она читала, но она читала. Стояла перед иконою, читала. И вот это, так позевала, зевала она. И говорит: «О-о-о, большой сглаз». Вот рот не закрывался, прям вот так она зевала. Вот, говорит, это сглаз, да. Ну и наговаривала. Ну а что? Я-то маленькая была, мне там было лет пять-шесть. Я чё там, соображала, что ли? И думала, что мне пригодится это в жизни, может быть? Даже мать моя и то этого не… [Ваша мать не знала?] Не, не. Не знала и мать, не знала. А бабушка наговаривала [ГЛЕ].

Главной функцией магического специалиста становится прогностическая (предсказание будущего и помощь советом). Кроме того, часто обращаются к магическому специалисту в случае лечения людей, особенно детей, от сглаза и других болезней, а также для совершения любовного приворота/отворота. Впрочем, магические специалисты могут и навредить в силу своей природы, поскольку они «и лечат, и калечат» [ПАС]. Бывают и те, которые исключительно *плохие*, именно они могут *сделать на смерть*. Ведьма также может сглазить или навредить, если человек ей не понравится, — *нагадать* или *закодировать*:

Хозяйка [женщина, которую возит информант] каже: «Поеду поүадаю». Ну что ты будешь үадать? Мужика тебе не надоть, тебе уже 62 года ‹…› Ездила үадать к… Да, там есь у нас. Она меня с ней знакомила. Поехали, я тебе үадалку, з үадалкой познакомлю. Кторый [так!] раз со знакомой к ней поеду, ты дай мэнэ ее телефон. Я звоню. Как звать? Привет-привет. Галей звать. Ну она с ней переүоворила, хозяйка. Есть у меня пара кодов. Ну и поехали. Я взяв бутылочку и коробку конфеть. А я же не знал, яка она, — николи ее не бачил. Ну пидъехал, она так… она с ней созвонилась, она мэнэ встрила, там не проедешь на машине. О-о-о, як открыла она двери — она яка как стил здорова, а я ж маненький [смеется]. Ну я раз приихал, другой раз приихал. Да я ей, хозяйке, кажу: «Андревна, я её за раз не обниму». Ну она така не против, ничего. Дак я кажу, вот поехал наивный человик, як наүада шо-нибудь. Она всё предсказываэ! ‹…› Но цэ я знаю, цэ в наяву. Кажу, шо она мине в чай шо-нибудь. Она мине в чай ‹…› Бильше, наверное, не пойду, кажу, а то она мэнэ закодирует [ГАВ].

При этом стоит отметить, что информант приписывает исполнение данной акции — *закодировать* — в том числе и священнику, таким образом, объединяя функции магического и религиозного специалиста:

Вот недавно поп трактор закодировал. [Как это закодировать?] Святить. Это, шо, я үоворю, закодируй нам трактор. Он бае: «Не кодирую я, а освящаю». [А что значит закодировать?] Ну вот, бают, когда от пьянки кодируют, и я тоже — закодируй нам трактор, чтобы не ломался [ГАВ].

Объединение религиозных и магических функций в личности одного специалиста характерно для данной традиции. В советское время детей могли крестить в домашних условиях *бабки*, которых называли *монашки* (они действительно могли ими быть, но такой статус мог им также и приписываться) или *дед/поп* (см. о них подробнее: [4]), часто их же называли и ведьмами и/или приписывать им ведовские способности. Например, наши информанты указывали на один заброшенный дом, в котором, по одним рассказам, жила *ведьма*, а по другим — «бабка, которая меня крестила в детстве» [РЮ].

Помимо *кодирования* как способа магического воздействия ведьмы могут *шаманить*, поэтому их иногда и называют *шаманы*. Стоит подчеркнуть, что новым словом объясняется типичная для восточнославянской ведьмы функция, кроме того, в тексте ниже она соседствует с характерным восточнославянским же мотивом — разламывания потолка для облегчения смерти ведьмы.

Якось есть ворожут бабы, шаманы, есть, и в Самойловке есть. Вот у мэнэ у невестки — баба, отца мать. Она и невестку учила. Она мою дочку учила, тоже цему же — шаманить. Невестка моя. Там живёт на той улице, до речки. Но она прошлый год умерла. И она як умирала, то звала, вот цэ, внучку — невестку мою. Она два дня умирала, не могла умерти. Вот те, кто шаманють, оне умирают страшно. Как ей потолок, срывали доски, штоб с нее цэ дух вышел. Она кричала невозможно. Они так умирають, вот цэ шаманы. И всё звала невестку, штоб передать ей шось такэ, перед смертью [ГАВ].

Очевидно, что такие аналогии с шаманизмом взяты из массовой культуры и разговорного употребления слова *шаманить* в значении ‘делать что-либо непонятное’[1] или, как указывает словарь молодежного сленга, ‘пытаться исправить что-либо, починить, отремонтировать’[2].

Кроме того, по приведенному тексту видно, что мотив тяжелой смерти ведьмы остается актуальным, в то время как яркий и хорошо известный у украинцев мотив оборотничества ведьмы — нет. Хотя текстов о смене облика ведьмой встречается еще достаточно много, но связаны они с «прошлыми» ведьмами и практически неприменимы к современным магическим специалистам. Например, информантка 1930 г.р. вспоминает только рассказы своей матери (см. также реплики собеседницы — ее невестки, 1952 г.р.):

[А не говорили, что кошкой может обораччиваться, свиньей?] [БВИ:] Не, не. Это моя мама еще рассказывала. ‹…› Моя мама рассказывала, үоворю. Вот, на улице побеүаю и, как стемнеет, иду домой, и кажется, что за мной свинья бежит, хрюкает. Я, үоворит, повернусь, а она, үоворит… Я үоворю:

«Ӳосподи, Ӳосподи!», а она бежит сзади и: «бэ-бэ-бэ, бэ-бэ-бэ, бэ-бэ-бэ». ‹…› [БЕ:] Ну это, говорят, в старину было. В старину, в старину. [БВИ:] Ну, или, ӳоворит, иду, клубок какой-нибудь с пряжей. Котится впереди меня, я вот так обойду, и он вот так туда, ӳоворит, котится. И обязательно он передо мной котится. Ни горки нету, ничё, а он котится. Тоже это какая-то колдушка. [И что тогда нужно сделать?] [БВИ:] А хто его знает? Не знаю я. [БЕ:] Уже щас как-то более чистое это. Нет такого, как раньше было. [Меньше нечисти?] [БЕ:] Да, да! Потому что люди стали атеистами вот такими.

Другой информант (1956 г.р.) пересказал нам быличку о том, как ведьма оборачивалась свиньей, со слов своей бабушки [НТИ].

Помимо превращения в клубок пряжи и свинью известны такие мотивы, как явление ведьмы в виде ласточки («вроде старая примета: если пролетит, дак якато колдунья или хто» [МГХ]), собаки, снежного шара и иголки [ВВИ]. Стоит отметить, что последние мотивы были рассказаны информанткой 1943 г.р. об известной ей *колдухе*, которой уже нет в живых, но которую она лично поймала на оборотничестве и колдовстве (заметим, что события относятся к тому времени, когда еще держали коров):

Иду тэж с клуба, за мной котится цыханска иӳолка з ниткою, з чёрною. Длинна така нитка чёрна. Я вроде вернусь, и хочется так стать на неё, но она убегаэ. Нияк не получаетца. Всё равно я вловчилась. Отак и шла, и шла, и неожиданно прямо так раз на нитку, и друӳой ноӳою. И цэ так прыӳала, а я за иӳолку схватилася и несу её до дому. Приходю, так за иӳолку бэру, а вона прям так прыӳаэ, крутитца в руках. Беру молоток. Где оцэ калитка… [Столб, да? Вот это? В столб?] В столб, в столб. До такой стэпэни забыла, шо аж оно книщэ вот так було, книщэ [?]. До такой стэпэни туды забыла, шо аж з ниткою туда зализло. Ну и сё. Ну, ӳоворю, спи. Як надоэмо — придёшь. Утром заходэ титка моя, родителей у мэнэ не було, рано не було родителей у мэнэ, а титка воспитала. Помэрла… Вот. ‹…› А шо цэ у нас баба Машка робэ? Я ӳворю — яка? Ярэхвычка? Чэӳо, ӳоворю? Она волосьем прибыта в той… Волосьем туда жэ, ӳгрит, забыта. Як оно? А я: «А очень просто». Я ӳоворю: «Баба Маша, ты таки не вырвалася?» А она: «Валя, отпусты мэнэ, ради Боӳа, отпусты». А я з ножиком вышла. Ащэ, ӳоворю, будэшь беӳать нас пужать? А она: «Больше не буду». Ну и всё, я взяла и отрезала её волосья, и она пишла [ВВИ].

Согласно современным демонологическим представлениям, современные ведьмы обладают *гипнозом*, который зачастую и является их персонажеобразующей способностью, основой их магии:

Ну вот, цэ такэ дило, шо, тоди… ну, что якось они ӳипнозом, чи шо. Она каждая от ся, вот ся ӳадалка она ж ӳипнозом обладает, она ӳада на кофейной ӳуще. Цэ ӳущу дае пить и человека крутит, ну як ото после кажут наркоманивки вот это, цэ дило страшное. Человек не свий, як снимают проклятие [ГАВ].

Стоит отметить и такой мотив, развивающийся уже достаточно давно под воздействием СМИ, как получение дара. Магический специалист может теперь не только получить магические способности по наследству (чаще всего по женской линии), но и овладеть профессиональными навыками, выписывая газету и читая ее, и т.д. Впрочем, и в этом случае остается стремление вписать современные реалии в известную мифологическую модель — «ведьма получает способности, прочитав (черную) книгу с тайными знаниями»:

На Самойловке их [колдунов] очень мноӳо. Потому што вот как началась свободно, это, выпускать «Релиӳию». «Маӳия» пошла свободно, начали печатать, и её выписывают через почту. И очень мноӳо выписывают. [Газета была такая?] Книӳа! Чёрная маӳия, да. Вот у нас одна вон с этого, с Лесной, как её зовут? Р‹…›! Она ж потом и утонула. А вот она и начала чёрной маӳией заниматься и с ума сошла. Она занималась этой вот чёрной маӳией, потом вот её в психушку отправляли и круӳом. А «Чёрная маӳия» читают вон [КГФ].

Как видим, здесь реализуется также и мотив, согласно которому получение магического дара через обучение опасно, так как если не пройти все испытания до конца или не прочитать книгу до конца, то можно сойти с ума.

Сейчас для магического специалиста типично «дистанционное обслуживание», как в случае с Чумаком или даже ясновидящей из Волжского. При этом информант может рефлексировать над этим («Она меня не видела, она меня не видела, но она про меня ӳоворит, ӳоворит вот именно то, что ӳоворит» [ГЛЕ]), когда специалист совсем абстрактен, т.е. невидим. Но в случае с экстрасенсами с экранов телевизоров это противоречие (полного незнакомства) снимается зрительным контактом и авторитетом телевидения. Важно отметить здесь, что хотя для магического специалиста типично быть чужаком, но все же традиционно этот чужак вписан в коллектив хотя бы потому, что он вынужден в нем жить. Современный же мир расширяет границы, и этот принцип уже не становится столь актуальным.

Ну были тогда бабки. К бабкам ездили. А вот сейчас я не знаю, може, чи есть, може, и померли уже давно. А к бабкам ходили и от сӳаза лечили. И ребёночка, бывает, сӳазют, вот ходили, было такэ. Было такэ. Бабки были. А щас вот я не знаю. ‹…› А може, людям и помоӳаэт. Яко отож Кашпировский нас лечил, лечил. Говорили, что поможет всё, и помогает, и все верили. А тада, бачишь, его отстранили, и всё. Шо с ним стало? Вин не стал лечить. А то вовсе люди и засыпали, бачишь, як було? Слышали же вы? По телевизору? [ГВФ].

Комплекс сюжетов первой группы (если сильно упростить — сильные ведьмы, «отбирающие» молоко у коров, склонные к оборотничеству) остается лишь в памяти информантов, но еще активно транслируется и продолжает быть актуальным, как можно предположить, потому, что является важной частью этнодифференцирующих сюжетов данной локальной общности, которые неразрывно связываются с «материнским» украинским субстратом демонологических представлений. Представление об особенной силе украинских ведьм конструируется как самими жителями анклава, так и российской массовой культурой, которую жители воспринимают. Кроме того, современные процессы развития информационного общества и проникновения медийной культуры (медиалора) даже в традиции относительно закрытых сообществ приводят и к некоторой трансформации комплекса мифологических представлений — появлению новой демонологической лексики; актуализации прогностической функции магических специалистов; включению в перечень того, кто может быть ведьмой, новых субъектов, авторитет которых подкрепляется теперь не только их конкретными действиями, но и СМИ, особенно телевидением (например, Чумак и Кашпировский).

Примечания

[1] Wiki-словарь / Викисловарь: [Электрон. ресурс:] https://ru.wiktionary.org/wiki/шаманить (Шаманить).

[2] Словарь молодежного сленга: [Электрон. ресурс:] http://teenslang.su/id/6014 (Шаманить).

Литература

1. *Антонов Д. И.* Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесянка // ЖС. 2013. № 4. С. 48–51.

2. *Байдуж М. И.* Конструирование образа ведьмы в современных российских мифологических представлениях и магических практиках (городской аспект) // Антропология города: Материалы конф. молодых ученых. Москва (4–6 декабря 2013 г.). М., 2014. С. 46–53.

3. *Зайковская С. А.* Скотоводческая магия в украинском анклаве // ЖС. 2014. № 4. С. 57–58.

4. *Левкиевская Е. Е.* «Просто несли веру христианскую в массы…» // ЖС. 2014. № 4. С. 50–53.

5. *Шевелева А. И.* Демонологическая система украинского анклава Саратовской области // ЖС. 2013. № 4. С. 52–55.

6. *Шевелева А. И.* Демонология украинского анклава Самойловского р-на Саратовской обл. в сравнении с украинской мифологической системой: Магистерская диссертация / РГГУ. М., 2013.

Дмитрий Игоревич Антонов,
канд. ист. наук, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва), Российская академия народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ (Москва)

КОММУНИКАЦИЯ С УМЕРШИМИ В ПОВЕРЬЯХ САМОЙЛОВСКОГО РАЙОНА

Коммуникация живых с умершими — одна из констант народной традиции: представление о естественной природе, необходимости и опасности такого общения заставляет легитимировать правильные пути взаимодействия, уберегаясь от нежелательных контактов. В крестьянской культуре, по словам А. А. Панченко, возникает такой «биоценоз» сообществ живых и покойников, когда «и связи, и границы между деревней и соседствующим с ней миром мертвецов как бы дублируют родственные и социальные отношения между живыми» [8]. Естественно при этом, что различия в отношении к покойникам связаны не только с территорией распространения или с сохранностью/вымыванием тех или иных мотивов, но и с тем, какие социальные практики актуальны в обществе и какие аспекты начинают доминировать в структуре взаимосвязанных обрядов и нарративов. В этой статье я хочу рассмотреть актуальную «микротрадицию» общения между живыми и усопшими в изучаемом нами с 2012 г. украинском анклаве Саратовской области.

Отношение к покойникам в народной культуре всегда балансирует между полюсами отчуждения и единения («тоска и страх», «память и забвение»; см.: [8]). Две базовые модели — в рамках первой покойники воспринимаются как ассоциативные члены семьи/сообщества, в рамках второй — как асоциальные, демонические, опасные существа [5] — сосуществуют и сочетаются по-разному. В похоронном обряде и поминальной практике украинского анклава явно акцентирована модель *заботы* о покойных (прагматика большинства обрядов — обеспечить им благополучие на том свете), а модель *защиты* от умерших представлена гораздо слабее (см. обзор некоторых обрядов и мотивов в [4]). Несмотря на это, рассказы о ходячих покойниках встречаются регулярно, а агрессором иногда выступает приснившийся родственник.

Во множестве записанных нами историй о контакте с умершими основные функции покойников — *возвращаться в дом после похорон*; *являться во сне* (и то и другое маркируется как отдельное значимое событие); *просить о помощи*; *помогать*; *уводить за собой* и *вступать в любовную связь с супругом* (ср. [2. С. 31–32; 5. С. 213]). Разумеется, эти функции легко могут комбинироваться, а однотипные действия покойников, в зависимости от интерпретации рассказчика, будут относиться к разным функциям.

Явления во сне обычно не привязаны ко времени после похорон: в пространстве сна умерший показывается в разных местах (во дворе, дома, на том свете), иногда обращается к спящему — к примеру, сообщает о себе, что ему хорошо живется. Рассказ о такой встрече обычно толкуют как прогностический знак — сон к непогоде, дождю либо болезни и смерти. При этом частые явления во сне («начал сниться») однозначно воспринимают как знак недостачи — покойника нужно помянуть, раздав за упокой души еду или вещи (см. ниже), гораздо реже — заказав панихиду в церкви.

Во многих нарративах умерший после похорон возвращается в дом, оставаясь невидимым: он проявляет себя через аудиальные, тактильные или обонятельные признаки (часто — стучит в окно, иногда прощаясь таким образом, прежде чем уйти с земли в 40-й день):

Чула! Даже чула, як вин сидав… Як вин сиареты круты. Як вин курыв, дымом воняло! И оц так иде по хате: штреп, штреп, штреп, штреп, от так! По хати, по полови… И дверяма — хряп! [ВВИ].

В таких историях покойник сближается с домовым: обычное время (ночь) и место явления, действия (шумит, ходит), облик (домового описывают иногда как мужчину в сорочке и штанах), функции (будит, предупреждает) их роднят — неудивительно, что и рассказы о таких встречах могут следовать друг за другом, и сами персонажи иногда смешиваются в неясный образ «того, кто явился ночью» (см. об этом также: [9. С. 54–55]).

Самый распространенный в анклаве мотив, связанный с загробным миром, — умерший обращается за помощью, чтобы ликвидировать недостачу на том свете (она либо возникает вследствие ошибки в похоронном или поминальном обряде, либо остается немотивированной). Если в гроб не положили «документ», «подорожную» — молитву св. Николаю, покойник приходит с просьбой о «бумаге», так как без нее не может пройти или устроиться на новом месте: «там нэ принимають бэз докумэнтивь», «мне места здесь не дают» [ГЛЕ]. Чаще умершие требуют предметы одежды, иногда инструктируя при этом родственников:

Снится она [мать] мне один раз. Я как бы по жизни швея. Снится, а ей шила ночную рубашку. Она мне грит: «Таня, у меня рубашка вот верх, вот как бы весь порвался. Ты мне вот сделай его — отрежь, там, допустим, и сделай другой». Я когда проснулась… «А у тебя вот в шифонере лежит такой лоскут, вот мне его хватит добавить». Открываем шифоньер — лежит этот лоскут. Ну, я, конечно, взяла этот лоскут, сделала верх… И отдала поминать [НТИ].

Чтобы передать вещи на тот свет, в анклаве используют два хорошо известных в славянской традиции способа. Первый упоминают реже: положить в гроб другому умершему перед похоронами (вариант — явившийся покойник сам указывает, в какой дом отнести нужный ему предмет); второй — регулярно: вручить кому-либо «на помин души». Некоторые утверждают, что отдать вещи или еду нужно первому встречному, другие выбирают человека самостоятельно, в том числе отдают ближайшим родственни-

Поминальные столики перед могилами на кладбище в с. Ольшанка. Фото Е. Е. Левкиевской

кам — в любом случае тот, кто взял вещи, должен помянуть умершего, назвав имя: «Царствие Небесное, дед Василий!» Если передают что-либо из одежды, принявший должен носить ее, «понести»: «Маш, вот как хочешь, носи вот, носи — брось своё, это носи!» [ГЛЕ]. К выбору одежды иногда относятся очень серьезно. По рассказу одной информантки, когда ее мать попросила во сне платье, она ездила за ним в Волгоград, потому что знала, какое именно ей нужно, а потом отдала определенной женщине: «наша землячка понесла» [ГЛЕ]. Иногда, наоборот, просьбу умершего не выполняют буквально: когда другой нашей собеседнице явилась во сне покойная мать и попросила купить сапоги, та сказала, что у нее нет денег, и отдала на помин что-то недорогое [ГНА].

Покойник выражает просьбу и вербально, и визуально. Увидев свою мать голой во сне, женщина бросилась покупать ей одежду — рейтузы и чулки, а вместе с ними отдала свою «ненадёванную» ночнушку (вещи должны быть новыми). Другая, нарушив распространенный запрет не плакать долго по умершему (чтобы «не обливать его слезами» [ГНА]), увидела мать в воде:

Ну, и мене мама приснылась одын раз. Шо як будто она лежит, така лужа воды, и она лежить, и от так вот, вот так воды, до эта [показывает]. И я вроде пидишла, говорю: «Мама, ты чего так в води?» Она ка: «Ца, дочка, брось плакать, а то мене втопишь» [ВВИ].

Как уже говорилось, поминальная обрядность в анклаве сфокусирована на том, чтобы обеспечить умершего всем необходимым на том свете, от одежды до еды. При выносе гроба принято раздавать вещи на помин души, раньше отдавали также курицу или петуха; на поминках раздают пищу, чтобы усопший не оставался голодным. Нельзя использовать постные продукты — по одному из рассказов, умерший, которого поминали постной едой, приходил ночью и требовал воды [УНК]. Интересно, что некоторые увязывают саму практику с идеей посмертного воздаяния: всё, розданное таким образом, после смерти окажется у поминающего на том свете: «что ты кому-то дашь, помянэшь, это всё у тебя будет на столе» [1. С. 49].

Если взявший одежду должен «понести» ее, то принявший еду должен не откладывая съесть всё полученное, иначе покойник начнет сниться. Принцип вполне ясен: если тот, кто символически замещает умершего, не совершит действие, аналогичное тому, которое должен осуществить покойник на том свете (одеться, наесться), то передача не состоится и вещь не дойдет до адресата. Впрочем, иногда умерший не просит и принимает, а, наоборот, отказывается от ненужной пищи:

Общий вид кладбища в с. Ольшанка. Фото А. Ковалевской

У меня муж, например, любил всё время чёрный хлеб. Ну мы и поминали — чёрным хлебом. Чёрным хлебом. И приснилося не мне, а дочке приснилося. Шо он пришёл в дом, всё, пришёл и положил буханку чёрного хлеба. А мы говорим: «Ну, наверно, хватит чёрного хлеба! Наверно, наелся» [ГНА].

Мертвому помогают без просьбы с его стороны, если родные понимают, что он умер «дурной смертью» или если в похоронно-поминальных обрядах был допущен явный изъян. Яркий пример — самостоятельное «предание земле» самоубийцы, не отпетого в церкви (одновременно греховная смерть и отсутствие необходимых ритуалов). По рассказу одной из наших собеседниц, она пришла на кладбище к матери и брату и обратилась к ним с просьбой взять землю с их могил, чтобы посыпать ее на могилу и крест покончившего с собой мужа. Это замещение обряда, который традиционно совершает во время литии священник на кладбище, крестообразно посыпая тело покойного землей, что, по распространенным представлениям, помогает усопшему окончательно перейти в иной мир (см. о полесском обряде «печатания покойника»: [6]). В советское время в Самойловке ритуал совершали женщины-«читалки», выполнявшие функции иереев [3. С. 58]. «Преданный земле» муж явился во сне с благодарностью:

Я үрю: «Мам! Тоби, — үрю, — всё равно, в опщим, я возьму ў тебэ, — үрю. И ў брата Лёньки мого тоже так просыла, што одновремённо. Ну вот, я, — үоврю, — у вас возму зэмэльки, прэдам его зэмли, а вы там, — үрю, — расщэтаитись самэ. И прэдала зэмли ёго… И мнэ приснывся, каже: «Ой, спасибо! Я хоть, — үаврит, — на двэрях нэ стою. А то мэнэ, — үрит, — не пускают…» [ВВИ].

Как видно, «предание земле» играет здесь ту же роль, что «подорожная», — без них на том свете покойник не может обрести место (фраза «стоять в дверях» перекликается с известным в анклаве мотивом — последний мертвец стоит в воротах кладбища). Еще один способ заботы о самоубийцах — раздать на помин души 40 петухов — умерший получит помощь, когда все они пропоют [ДАД] (символика Воскресения Христа и 40-дневного «переходного» периода; ср. церковную практику сорокоуста).

У некоторых рассказов о явлении мертвых есть вполне актуальная функция — легитимировать новые правила похоронно-поминальной обрядности. Так, относительно новый запрет поминать конфетами и водкой (распространенная практика советского времени), мотивируется недовольством умерших:

«Та он бери, и он, и там, и там — боүато, — каже [покойница], — конфет, мы их тут не има». Вот прошел слух, шо конфетами не поминают. А лучше всего поминать хлибом, яйце и лук… От це самое лучшее, каже. Ну, сейчас уже так кажуть. А конфетами, кажуть, не поминають, и водкой не поминають [БВВ] (см. также: [8. С. 55]).

Ту же роль — изменить «неверную» практику — играет и рассказ о загробном путешествии: мать при жизни сказала дочери, что крест служит покойному лодкой для переправы в рай — деревянный поплывет, а железный пойдет ко дну вместе с его обладателем (притом что на самойловском кладбище преобладают именно металлические кресты и памятники):

Як мая мамка казала: «Гляди, Валя. Если той, если умру, так сделай ты мне дырявянный хрест. Тому што на дырявянном кресту я переплыву в рай. А на жилизном утону». Да. Так шо мы дырявянный ставим [ГВА].

Просьбы умерших, обращенные к живым, доминируют в нарративах о покойниках; обратная ситуация — помощь живым со стороны умерших — встречается реже. Так, умершие могут будить человека в случае необходимости. Одну женщину покойный муж разбудил самым изящным образом:

А один раз приснился, я там в саду стою, а он идёт в белой рубашке… [в которой был похоронен]. Я вот так глянула, а он идёт — улыбается и держит букет, ландыши, большой букет. И вот мне показывает на цветы и смотрит на меня, улыбается. Я проснулась. Тоже надо было вставать… С букетом, в белой рубашке, такой весёлый, улыбается и букет держит [КГФ].

Умершие могут сообщать о будущем рождении ребенка или предупреждать о болезни («Када я заболела гепатитом, не знала — она мне снится: “Ты сходи в больницу!”» [ГЛЕ]). Иногда они пытаются вылечить:

И держит в руках [покойная мать] четыре, как веточки. «Вот эти веточки, — грит, — надо найти». Эт я точно знаю, она пришла меня лечить. «Эти веточки надо найти. И, — грит, — пойдем». А я грю: «А я не пойду с тобой! У меня Глеб… И, — я грю, — Лену на кого я тут оставлю?» — «Да ты тада придешь!» Я не пошла [ГЛЕ].

Однако уже в этом рассказе задействованы две функции покойника: он пытается помочь и одновременно увести за собой, что воспринимается как знак скорой смерти, т.е. умерший выступает как потенциальный агрессор, опасный гость, которого нужно избегать. Поверье о том, что за покойником нельзя следовать, широко известно, однако оно не актуализируется, если умерший выступает в роли проводника по иному миру. В одном из рассказов явившийся во сне отец информантки водил ее по кладбищу, показывая ей души умерших детей и души девочек-подростков, которые за ними «присматривают», а слева, в «пасмурном и неприглядном» месте, — души некрещеных детей [СТВ]. По словам другой информантки, она ходила за умершим братом, тот показывал ей свои хоромы и пасеку; когда собиратель поинтересовался, можно ли идти за мертвым, рассказчица вспомнила о запрете и подчеркнула, что прошла лишь «до дома» и не осталась в подвале [ГВА].

Покойник во сне может угрожать напрямую. К одной из наших собеседниц муж пришел в компании незнакомых людей:

Сабля вот такая высокая, в руках держит. Смотрю — он от них идёт ко мне. А я смотрю на него, шоб те не слышали: «Гена, не убивай меня, — шепчу ему. — Я ещё жить хочу». Он так на меня в упор глаза поставил. Смотрел, смотрел. И сабля возле него, в руке. Фить. Повернулся резко — и ушёл. Глянула — ни тех, ни его. Никого нет. И всё [ЗМА].

Другая рассказывала о брате, которого убило током в 27 лет, называя его «быстро убиенный»:

И вот он мне всё время снился. Вся время. Вот он бегает, то на лошади, то так бегает. То ещё, то вот хочет меня убить, вот. А я вот сама вот так, круг, вот никто не поверит, во сне, вот так круг начерчу [рукой], во, снится мне, во сне читаю «Отче наш». И он возле этого круга бегает и ко мне не может подойти [КГФ].

Такой способ защиты не упоминал больше никто — скорее всего, это трансляция мотива из гоголевского «Вия» или из современной масс-культуры.

Наконец, ходячие покойники являются наяву. Чаще всего приходит умерший муж — в отличие от покойника, который возвращается в дом в первые 40 дней, он является в зримом облике и стремится установить физический контакт с женщиной:

Приходе живый человек, разүоваривае, все… и йист, и пье, разүоваривае — я насилу его выпроводила, үлядить. Вон так. Кажу: «Уходь! Я буду, — кажу, — то яко его, перестраиваться тут буду, в доме…» Кой-як я его выпроводила [БПЛ].

Представление о том, что «ходят» ведьмы, колдуны и люди, умершие «до срока», встречается нечасто. Самое популярное объяснение — покойник «ходит», если родственник долго скорбит о нем (таким образом, один запрет — долго тосковать об умершем — подкрепляется двумя мотивами: умерший страдает либо превращается в агрессора). Иногда он пытается увести за собой:

Як мужчина идэ, так и он идэ… Мене зовэ… берэ за руку… Я насилу руку… вытяла свою. Я кажу, не пойду никуда, кажу. Вот так, иди куда хочешь, шукай, кажу, друге, а я, кажу, никуда ни пойду… Мени мужика, кажу, не надо [БПЛ].

Редкий пример — явление свекрови, которую женщина от горя просила «забрать с собой» на тот свет:

…И по-над стеной, по-над ковром — силуэт. Вот такий: үолова, үолова матери, свекрухэ. Свекрухэ моей үолова. Оце… Она мэнэ дивыца в үлаза прямо, и я дивлюсь прямо в үлаза. Тики она үубамы это — от так это она үубамы. И от так это она чуть-чуть як колышется. Як колышется, як на вису она оце [УНК].

Как только невестка помянула Христа, голова «шпыркнула» и исчезла.

В качестве защиты от ходячих покойников используют матерную брань, обращение к «бабке», которая может «похрестить» дом, или к священнику:

Мене муж умер, и вин до мене ходил. Мэртвый ходил. Я батюшку приглашала з церкви. Вин отслужил. И над дверями зверху так хресты писал. И на стинах мне до сих пир иконы прилеплены… И бильши не ходыв [ВВИ].

Многие традиционно связывают эти явления с действием нечистого духа — черта или змея:

Ночью, например, можеть прийти — ну хто, как говорят, вот, покойник приходит. Приходит, вот он постучит в окошко — не выходи, не открывай двери — это не покойник, это шутёк. Чёрт [ГНА] (см. также: [9. С. 55]).

Точно так же черт может явиться в образе мужа, уехавшего из дома (к примеру, ушедшего на войну), если жена долго плачет по супругу:

Останавливается конь около хаты. Заходэ Петро. Оцэ шо? Чи видение… Таки, кажэ, ў военной форме, оцэ кажэ… Вышеў и пойихаў дальше… [Что это значит?] Так вин пришоў за ней [ГВА] (ср. [7. С. 24]).

Иногда рассказывают о мертвой матери, которая приходит кормить ребенка, — оберегом от нее служит пепел, рассыпанный по полу. Наконец, в одной истории ночной гость явно впитал черты оборотня масскультуры XX в.: он явился в полнолуние и выглядел как худой человек, похожий на зверя. Поведал об этом молодой житель Самойловки — он пришел в дом, где после смерти его деда кто-то постоянно стучал в окно по ночам; услышав стук и вой собак, он вышел во двор и в свете полной луны увидел фигуру:

Такэм, знаете, як худый человик, як в концлагере показывают, такый худый. И длинный. Ну… як, знаэтэ, собак охотничьих. ‹…› На четырех ногах. Як то человик. Но… я нэ знаю. Человик? Я сначала с перепугу и не понял, шо було. Ну собака, глаўное, выють, як скаженя ‹…› Ну я схватыл, как всегда, там за дверями топор буў. С криками — томко уже не на украинском, а на чисто русском, с оборотами — у меня собаки по конурам попрятались. И, знаэте, прям штакетину вот так вынесло, вместе с забором [КАВ].

И всё же умершие наносят вред не часто, а сама эта функция легко переносится на нечистых духов.

В каждом социуме рассказы об усопших могут выполнять одновременно многие функции: регулировать социальные и семейные отношения, изменять и утверждать новые обрядовые практики, служить прогности-

ческим текстом и т.п. В украинском анклаве большую часть таких нарративов и многие обряды похоронно-поминального цикла определяет и объединяет поминальная практика передачи вещей на тот свет. Архаический принцип снаряжения покойника в дорогу дополняет активная посмертная коммуникация и помощь при возникновении трудностей в пути — «культура смерти» в анклаве тесно вписывает мертвецов в систему родственных внутрисемейных связей. При этом сама практика раздачи вещей на помин души (которая, естественно, выполняется с разным усердием) подкрепляется и регулируется тремя видами нарративов. Первый — о страдании покойников в случае недостачи — заставляет заботиться об ушедших родственниках. Второй — о нежелательных контактах (будет являться) — защищаться от негативного воздействия мертвецов. Наконец, третий — о посмертном воздаянии поминающему за его щедрость или скупость — думать о собственном будущем и не жалеть ресурсов в настоящем, надеясь на их компенсацию в будущей жизни.

Литература

1. *Антонов Д. И.* Из «народной Библии» сел Самойловка и Залесянка // ЖС. 2013. № 4. С. 48–51.
2. *Виноградова Л. Н.* Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 10–49.
3. *Коптев Н. В.* Структура похоронного обряда села Самойловка // ЖС. 2013. № 4. С. 56–58.
4. *Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 56–58.
5. *Кормина Ж. В., Штырков С. А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 206–231.
6. *Левкиевская Е. Е.* Обычаи *печатать покойника* и *поднимать воздух* в погребальном обряде Полесья // ЖС. 2011. № 4. С. 37–40.
7. *Минх А. Н.* Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890.
8. *Панченко А. А.* Мертвецы: добрые, злые и непонятно какие // Отечественные записки. 2013. № 5. Цит. по электрон. версии (http://www.strana-oz.ru/2013/5/mertvecy-dobrye-zlye-i-neponyatno-kakie).
9. *Шевелева А. И.* Народная демонология украинского анклава Саратовской области // ЖС. 2013. № 4. С. 52–55.

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 15–04–00482 «Украинские этнокультурные анклавы на территории России: локальная традиция и ее развитие в близкородственном окружении»).

Семён Семёнович Макаров,
магистрант Центра типологии и семиотики фольклора
Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

ЭЛЕМЕНТЫ МАГИИ ПРИ КУПЛЕ-ПРОДАЖЕ СКОТА У УКРАИНЦЕВ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье на материале экспедиции 2014 г. в пгт Самойловка и с. Ольшанка (Терсянско-Еланский украинский анклав в Саратовской области) будет рассмотрена бытовая магия, связанная с куплей и продажей скота. Мы попытались поэтапно восстановить «сценарий» этого действия и проанализировать его обрядовую сторону в контексте восточнославянской скотоводческой магии.

Одним из важных моментов в разведении домашнего скота является покупка нового животного, а это всегда связано с высокой степенью риска для обоих участников сделки. С одной стороны, покупатель рискует купить *нестельную* (которая не дает приплода) или испорченную корову, которая не будет хорошо доиться либо вовсе не будет давать молока. Прежний хозяин, в свою очередь, может отдать чужим людям с продаваемой скотиной *спорину* (или *племя*), присутствующую в хозяйстве, в результате чего весь скот, обитающий в его дворе, может «перевестись». Чтобы предотвратить подобную опасность, участники купли-продажи скота использовали превентивные магические приемы.

Наши старшие информанты родились в 1920-е гг., и первые их личные воспоминания о содержании скота относятся к периоду 1930–1970-х гг. По словам информантов, на территории Самойловского района были распространены в основном две породы крупного рогатого скота, вероятнее всего черно-пегая и холмогорская коровы. Однако для местных жителей научные названия пород скота непринципиальны. Отдельные качества пород различались — некоторые местные жители говорили о высокой удойности предполагаемой черно-пегой породы коров.

Из источников XIX в. видно, что содержание скота играло в свое время весьма важную роль в хозяйстве района. Численность рогатого скота в 1870-е гг. достигала в Самойловском районе 7650 голов[1]. В советское время недалеко от с. Ольшанка находился крупный колхоз-миллионер, и многие местные жители были заняты в его содержании. В то же время семьи могли иметь и небольшое количество личного скота. По словам Т. П. ШирInОй [ШТП], работавшей в свое время секретарем райисполкома, в середине прошлого века в Самойловке на 50 дворов приходилось 48 коров, т.е. примерно одна корова на семью.

Т. П. Ширина, 1932 г.р. (пгт Самойловка). Фото С. С. Макарова

В рассказах о рогатом скоте разного возраста информанты употребляют слова *телóк* (теленок), *тёлка*, *корова*, *бугай*. По данным языка, таким образом, в жизни коровы выделялось два этапа: *тёлка* (до достижения половой зрелости) и *корова* (после рождения первого теленка). В свою очередь, для быков различного возраста такими наименованиями будут *телок* и *бугай*. Наиболее частым объектом торгового обмена являлась молодая телка *на племя* либо уже взрослая корова.

Покупка скота могла происходить как на базаре, так и непосредственно во дворе продавца. Первый способ представляется менее надежным, так как была велика вероятность натолкнуться на обман, покупая скот у незнакомых людей. Из рассказов информантов заметно, что значительно чаще скот покупали у хороших знакомых либо у односельчан по рекомендации друзей или родственников.

Рассмотрим типичную ситуацию покупки коровы. Отправляясь покупать скотину во двор к хозяевам, покупатель должен был заходить не через передние ворота, а со стороны огородов. Вероятно, подобный несанкционированный вход позволял сохранить сделку втайне от досужих глаз и нечистой силы. Перед встречей с хозяевами покупатель старался набрать со двора немного навоза себе в карман, «потому шо навоз — это залог коровячий» [ШТП]. В этом случае навоз как символ плодородия, по всей видимости, служил залогом плодовитости приобретаемой коровы. В этой связи также можно вспомнить магическое действие, зафиксированное в XIX в. в Галичском уезде Костромской губернии, когда покупатель старался незаметно взять из-под ног покупаемой скотины несколько соломинок и принести их на свой двор. Считалось, что в этом случае прежний хозяин уже не может «отнять добра у скота»[2].

В ходе общения покупателя с продавцом заключался устный договор купли-продажи: старые хозяева рассказывали о достоинствах коровы и называли цену. Покупатель внимательно рассматривал внешние данные животного, пытаясь определить его здоровье, плодовитость, молочность. Возраст коровы, как отмечали наши информанты, можно высчитать по рогам: каждый год на них появляется новый нарост. Удойность коровы, по словам жителей Самойловского района, можно было определить по хвосту — у хорошей коровы он должен быть пышным и длинным, а кожа на верхней части хвоста — желтой:

> Длинный хвост и край вот це, до половины хвоста, она должна быть жёлтая, колы оце так это шерсть, шерстью так прогребаешь, должна быть… ну шкура должна быть, тогда вот молоко будéт густое и много [ВВИ].

Жительницы Самойловского района: Лидия Павловна Тищенко (с. Ольшанка), Валентина Ивановна Власенко (с. Ольшанка), Нина Никифоровна Беспалова (пгт Самойловка), Любовь Петровна Троценко (с. Ольшанка). Фото Н. Н. Рычковой

Если купля-продажа происходила во дворе прежних хозяев, то перед покупкой можно было подоить корову. Кроме удойности, таким образом можно было проверить, *тельная* (беременная) корова или нет. У тельной коровы молоко имеет солоноватый или горький привкус. На базаре подоить корову и таким образом проверить количество и качество молока чаще всего было невозможно. Покупатель также внимательно осматривал шерсть животного. Выстриженный или вырванный клок на спине мог свидетельствовать о том, что над животным производили магические манипуляции:

> Вин [отец информанта] ка́же, шо на спине выстригают таку шерсть… знают молитву ту, а той скаже́: «Ти ж, — ка[же], — не понимаешь, ‹…› на спине выстрижена шерсть, она корову продала, тёлку, а молоко себе оставила». Батька понимал почему… [ПМП].

В результате подобного действия купленная корова не давала молока у нового владельца, потому что оно «оставалось» в доме прежнего хозяина. Более широкий контекст, приводимый А. Ф. Журавлевым, позволяет говорить о том, что это обрядовое действие могло выполняться как в качестве превентивной меры (чтобы *вод* не ушел вместе с животным к чужим людям), так и со злым умыслом (чтобы скотина не прижилась у нового хозяина). Использование этого приема в свое время было описано в Минской, Симбирской, Нижегородской, Ярославской губерниях[3].

Прежний хозяин отдавал скотину обязательно со своей веревкой, которую здесь называют *налы́гач*. Некоторые информанты при этом специально отмечали, что передавать ее нужно *из подола в подол*:

> Я як продавала корову, мене оце женщина так сказала: «Вот так давай». Тоди хорошо, видать… Я сама выводыла. Она стоит вот так от порога. Она своим халатом вот так в руку взяла. Я верёўку веду, корову веду. Из руки в руки передалы́ — всё [ВВИ].

Передача вместе с животным повода, веревки, по всей видимости, осмысливалась как передача владения им. Кроме того, здесь значимо, что рука, которая обернута, *не голая*; это, как отмечал еще Д. К. Зеленин, традиционно понимается как символ богатства[4]. Все это делалось для того, чтобы приобретаемая скотина прижилась во дворе нового владельца и была плодовита. В этой связи важно отметить, что в исследуемой традиции о скотине, прижившейся или не прижившейся в новом хозяйстве, говорят *прийтись / не прийтись в руку* [ШТП]. Об архаичности обычая отдавать животное с поводком свидетельствует его широкая распространенность во всех восточнославянских традициях[5].

Вместе с коровой новым хозяевам отдавали не только веревку, но и банку (раньше — горшок). Символика этого предмета, очевидно, соотносится с молочностью коровы: отдать вместе

с коровой сосуд — значит передать новому ее хозяину и удойность. Сами информанты объяснить значение предмета во многих случаях уже не могут. Однако в подтверждение этой идеи говорят описания продажи рогатого скота, зафиксированные ранее в других восточнославянских традициях[6]. Например, у русских Владимирской губернии зафиксирован обычай, согласно которому корову также передавали покупателю вместе с подойником или крынкой[7], чтобы она не убавляла удойность на новом месте.

Если стороны сходились в вопросе о стоимости, сделка осуществлялась. Прежний хозяин называл цену, но традиция предписывала покупателю давать всегда несколько больше денег, чем запросил продавец:

Когда покупаешь корову, допустим, даёшь деньги, не отдаёшь… вот, допустим, семьсот рублей корова стоит. А отдаёшь больше, пусть с копейками, пусть с чем-то, но больше… [НТИ].

Можно предположить, что это делалось для того, чтобы прежний хозяин не жалел о продаже коровы и не затаил обиды на покупателя. В противном случае скотина на новом дворе могла не прижиться. По этой же причине было желательно, чтобы прежний хозяин благословил отдаваемую корову:

Надо, шоб они, хозяева, благословили, шоб они, хозяева, всё зробúли, шоб оно не терялось, молоко, шоб оно не ухóдило, а шоб оно всегда як прибылó, шоб оно и булó. Заговóр такá там есть, молытва… [БПЛ].

В этом фрагменте интервью информант упоминает о существовавшем прежде магическом тексте, произносившемся при продаже коровы, который защищал животное на новом месте. Однако вспомнить текст современные носители традиции уже не могут.

Завершением процесса купли-продажи являлся привод купленного животного на новый двор. На этом этапе было важно привадить животное к новому дому. С этой целью у ворот стелили *рушник* или *веревку*, через которые скотина переступала двор, — чтобы символически привязать корову к новому дому и она больше не ходила к прежним хозяевам:

У нас булó такое… колы корову купишь, и заводышь в калитку, и тут клали тогда шо — рушник или верёвку, шоб она перешла через него. Тоды она буде прихóдить до дому… шоб она никуда уже туди уже ни биґала, а шоб биґала вот именно сюда… [ТрЛП].

Следует отметить, что обычай переводить купленное животное через *пояс* нового хозяина и хозяйки, которые они с себя снимали и стелили под ноги новоприобретенной скотины, является общим для восточных славян[8]. Кроме многоаспектной ритуальной семантики рушника, в украинской традиции в данном случае, очевидно, имеет значение его вытянутая форма, образующая своеобразную символическую *границу* между прежним и новым домом.

Таким образом, Терсянско-Еланский украинский анклав имел свой вариант обрядности, сопровождавшей покупку и продажу скота. Она сохранялась в исследуемом районе вплоть до рубежа XX–XXI вв., когда многие местные жители стали отказываться от содержания коров. Многие элементы этой обрядности, по всей видимости, довольно архаичны и характерны для всей восточнославянской скотоводческой традиции. Сюда входят представления о *вóде*, отбирании молока, порче скотины в момент ее продажи и др.

«Сценарий» процесса купли-продажи воспроизводит единые для славян этапы, такие, как обычай передавать скотину новому хозяину с поводком и сосудом для молока, отдавать и принимать поводок не голой рукой, приводить корову в новый дом, заставляя ее переступить через пояс или рушник.

В настоящее время большинство семей, проживающих в Самойловском районе, отказались от содержания крупного рогатого скота в пользу разведения коз и свиней. В связи с этим мифологические представления, связанные с крупным рогатым скотом, а также специфические магические практики постепенно уходят из актуальной традиции.

Примечания

[1] Слобода Самойловка // Саратовский справочный листок. 1871. № 74. Цит. по: http://www.samoilovka.ru/home/publications/bibliography/85.

[2] *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 65.

[3] См.: Там же. С. 62–63.

[4] См.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 95.

[5] См.: *Журавлев А. Ф.* Указ. соч. С. 67.

[6] См.: *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 95.

[7] См.: Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 113.

[8] См.: *Зеленин Д. К.* Указ. соч. С. 95.

Список информантов к статьям Н.Н. Рычковой, М.И. Байдуж, Д.И. Антонова и С.С. Макарова

АВВ — Алишев Владимир Васильевич, 1948 г.р., с. Ольшанка.

ББВ — Болохова Валентина Васильевна, 1942 г.р., пгт Самойловка.

ББВИ — Беспалова Валентина Ивановна, 1930 г.р., пгт Самойловка.

БЕ — Беспалова Евгения, 1952 г.р., род. в с. Романовка Саратовской обл., живет в пгт. Самойловка.

БПЛ — Борисовская Пелагея Леонтьевна, 1931 г.р., с. Ольшанка.

ВВИ — Власенко Валентина Ивановна, 1943 г.р., род. в пгт Самойловка, живет в с. Ольшанка.

ГАВ — Гущин Анатолий Васильевич, 1955 г.р., с. Ольшанка.

ГВА — Гущина Валентина Андреевна, 1947 г.р., с. Ольшанка.

ГВФ — Гущина Вера Фёдоровна, 1939 г.р., род. в пгт Самойловка, живет в с. Залесянка.

ГЛЕ — Галушкина Лидия Егоровна, 1937 г.р. пгт Самойловка.

ГНА — Гутенко Нина Андреевна, 1941 г.р., пгт Самойловка.

ДАД — Дубовенко Антонина Дмитриевна, 1935 г.р., с. Ольшанка.

ДНА — Дьякова Нина Александровна, 1922 г.р., пгт Самойловка.

ЗМА — Заикина Мария Абрамовна, 1934 г.р., пгт Самойловка.

ИАС — Иванова Анна Степановна, 1927 г.р., пгт Самойловка.

КАВ — Коваленко Алексей Викторович, 1982 г.р., пгт Самойловка.

КВП — Кравцева Вера Петровна, 1940 г.р., с. Залесянка.

КГФ — Кутельмах Галина Федоровна, 1948 г.р., пгт Самойловка.

МГХ — Митлашевская Галина Ходоровна, 1930 г.р., род. в с. Середовки Киевской обл., переехала в д. Озинки Саратовской обл.

НТИ — Нежурина Татьяна Ивановна, 1956 г.р., с. Ольшанка.

ПАС — Панченко Анна Сидоровна, 1941 г.р., с. Ольшанка.

ПВВ — Плескунова Валентина Викторовна, 1941 г.р., с. Ольшанка.

ПЛН — Пономарева Людмила Николаевна, 1953 г.р., пгт Самойловка.

ПМП — Приходько Мария Петровна, 1924 г.р., пгт Самойловка.

РЮ — Рыбалко Юрий, 1962 г.р., с. Залесянка.

СНА — Сухомлинова Нина Александровна, 1940 г.р., пгт Самойловка.

СТВ — Сафронова Татьяна Васильевна, 1930 г.р., пгт. Самойловка.

ТЛП — Тищенко Лидия Павловна, 1941 г.р., с. Ольшанка.

ТрЛП — Троценко Любовь Петровна, 1941 г.р., с. Ольшанка.

УНК — Уварова Нина Кузьминична, 1931 г.р., род. в с. Ольшанка, живет в с. Залесянка.

ЧГГ — Чумакова Галина Григорьевна, 1943 г.р., с. Еловатка.

ШВП — Шестакова Валентина Павловна, 1937 г.р., с. Еловатка.

ШТП — Ширина Татьяна Павловна, 1932 г.р., пгт Самойловка.

Екатерина Анатольевна Дорохова,
канд. искусствоведения, Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

«СКРЫТЫЕ ЛЮДИ» РУССКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ (по экспедиционным материалам 1989 и 2014 гг.)

За последние годы в «Живой старине» неоднократно публиковались рассказы о невидимых мифологических персонажах, записанные белорусскими исследователями на русско-белорусском пограничье в 1980–2004 гг. [3; 4. № 8; 5; 6]. При всей очевидной научной значимости приведенных в них фактов они не претендуют на исчерпывающую полноту информации по данной теме. Экспедиции последних лет[1] не только значительно расширяют ее, внося новые, ранее неизвестные сведения, но и показывают, что традиционные представления о «скрытых людях» по сей день сохраняют свою актуальность.

Кроме того, накопленная к настоящему времени фактологическая база дает возможность для первичных выводов: о локализации народной терминологии и сюжетов мифологических текстов, а также о соотношении в разных селах рассказов о *невидимцах* и сведений об иных персонажах народных верований. Можно с большой долей уверенности предположить, что в дальнейшем с привлечением новых фактов степень их структурного осмысления будет возрастать, что в результате позволит более адекватно и объемно представить систему мифологических представлений жителей русско-белорусского пограничья.

В публикациях приводится устойчивый круг именований, употребляемых жителями брянско-гомельского пограничья по отношению к персонажам, о которых идет речь. Часть этих номинаций актуализирует качество невидимости: *скрытые люди*, *невидимые люди*, *невидимцы*, *невидя́щие*. Как правило, они употребляются наряду с другими в качестве дополнительных, уточняющих определений, причем по отношению к большой группе персонажей, основные названия которых широко известны за пределами русско-белорусского пограничья: русалки, домовые, лесовики и др.

Вместе с тем есть специфические наименования, существующие только в населенных пунктах Ветковского района Гомельской области, а также Новозыбковского и Красногорского районов Брянской области: *доброхожие*, *доброхоты*, *богатыри*. Хотя каждое из них зафиксировано в пределах всей обозначенной территории, всё же обнаруживается тенденция к определенной локализации: о *доброхожих* и *доброхотах* рассказывают преимущественно в гомельских селах, а также в населенных пунктах Красногорского района Брянской области; о *богатырях* — в Новозыбковском районе. В селе Столбун Ветковского района Гомельской области, расположенном вблизи брянской границы, отмечены оба названия: *богатыри* и *доброхоты*.

Существует также круг текстов, в которых заметно стремление информантов избегать каких бы то ни было именований, что вполне объяснимо, учитывая запреты называть нечистую силу (а именно к ней в большинстве случаев относят *невидимых*).

Можно говорить и о локализации сюжетов мифологических рассказов. Ранее уже было отмечено, что только в брянских селах называют конкретные места обитания *богатырей* [3. С. 14]. Как правило, это лесные, иногда болотистые места, расположенные за пределами сельских угодий. На этой же территории записаны рассказы о *дороге* или *тропе богатырей*, на которой их чаще всего можно услышать. На этой дороге нельзя строить дом — он непременно сгорит.

Повсеместно прослеживается связь невидимых персонажей с детьми, чаще всего плачущими, причем *невидимцы* в таких текстах выступают в качестве покровителей, защитников, которые могут наградить за хорошее отношение к детям и покарать — за плохое. Этот же мотив присутствует в записанных нами быличках о том, что *богатыри* могут ночью забрать плачущего ребенка, но непременно возвращают его родителям с наступлением утра. Такие дети считаются отмеченными особым даром, встреча с *богатырями* приносит им счастье.

В Новозыбковском районе наибольшее количество рассказов о *скрытых людях* записано в селе Старые Бобовичи, а также в населенных пунктах, основанных в первой половине XX в. переселенцами из этого села (Новые Бобовичи, Корчи).

Сейчас, когда общее количество записанных текстов о *невидимцах* уже достаточно велико, начинает проясняться их положение в кругу демонологических персонажей русско-белорусского пограничья (см.: [2]). Исследователи уже отмечали некоторую неясность, нечеткость различий между *доброхожими* и прочими мифологическими существами[2]. Особенно много пересечений отмечается между *богатырями* и *русалками*. И те и другие, согласно поверьям, происходят либо от детей, умерших некрещеными, либо от *скрытых* детей Адама и Евы; могут вступать с людьми в любовные отношения, всегда заканчивающиеся трагически; и те и другие «рэдка каму паказуюца», видеть их и общаться с ними могут только *знающие* — шептуньи, знахари, колдуны, выступающие как посредники между людьми и существами потустороннего мира. Дорога богатырей проходит мимо кладбища, где на ветвях деревьев качаются русалки; даже свои гульбища они устраивают в одних и тех же местах. Часто, начиная рассказывать о *богатырях* или *доброхотах*, информанты вскоре называют их *русалками*, и наоборот. Во всех текстах присутствует мотив амбивалентности этих персонажей, их воспринимают как опасных, *капризных*, способных причинить вред тем, кто нарушает определенные запреты и предписания; но в то же время — защитить тех, кто нуждается в помощи.

К сожалению, представления о невидимых персонажах планомерно и целенаправленно не фиксировались на брянской территории, в отличие от западной, белорусской части данного региона. Единичные записи, сделанные этномузыкологическими экспедициями РАМ им. Гнесиных в последние годы,

«Дорога богатырей» в с. Старые Бобовичи (см. текст № 1). Фото А. Скоробогатых

позволяют предположить, что эти поверья охватывают весьма обширную территорию, но вместе с тем не дают возможности судить об их единстве.

1. [ХВД:] Кагда́сь люди были *скрытые*. Мне, например, дано́ их видеть — я их вижу. [Были такие люди?] Ани и счас ёсть. Но ани каму́ плоха делають, а каму́… Яны ездять и на ко́нях, усё… [ХАВ:] Здесь у нас в Бобовичах есть *трапа́ багатырей*. Это у нас За́лес есть, вот там трапа. [ХВД:] Да, да. И За́лес, и у том, у Ма́лавке куст. Мяне́ ж там и збро́сили… [ХАВ]: Ехали на ко́ню, сало́му вязли. Ни с таго ни с сяго́ баба наша слетела. Именна окала ета́га куста́. [ХВД:] Знаете — ехали, во́ так мы ехали [показывает]. Тольки сте́жка ў е́тый куст… Ну, ўпала б я — палама́ла б левую нагу́. А то мяне́ ўзято и перевярну́то на правый бок, к задку́. Не туды, где конь запрёжен, а где калёсы канча́юца. И мяне́ пало́жена.

2. Раньше ж даже вот бабушки рассказывали, было́ тако́я: дятёнак ро́дится, ляжить у люльки. Вроде плачеть дитя. Устае́ — нету! Нету дятёнка. Это называлися — *багатыри*. Забрали дятёнка. Всё. У нас точна у адной было́, што встала… А йна ж усим рассказывала: встала — дятёнка нет. А к утру ён паявился. [Могли ребенка забрать на некоторое время?] Тольки так. [А зачем они детей забирали?] Ну, тыи дети, аны якабы были ужо́ счастливыя. Это харашо. Эти ж, каво забирали, какие-та были или очень умныя… Чем-то аны всё равно абладали. Да́рам каким-та. [А кто эти богатыри, что про них говорили?] А хто их зная, эта ж… Катались на ко́нях. Невидимыя. Вот е́дуть *багатыри*. Едя конь, калёсы… Павозка на калёсах е́дя: тук-тук, тук-тук, тук-тук. Едуть *багатыри!* И ня видна ничо́га. О-ой, скольки мы… [Этих богатырей в каком-то определенном месте можно было услышать или повсюду?] У *багатырей* свая дарога, наверна, была. Па дароге и́мена што е́дуть — раньше ж не было́ асфальтав. А и́мена што на пяска́х на е́тых. Дождь про́йде: тук-тук, тук-тук калёсамы е́тымы павозки. И грамыха́ет. «Едуть *багатыри!* Глядитя, праехали *багатыри*». Всё — тишина. [А могли богатыри как-нибудь обидеть людей?] Ня слышна было́, штоб абижали. Пра их ничево не скажешь, што там аны вот каго́ абидели [КМИ].

3. Ну, были *русалки* кагдась. Люди замечали да расслышали: аткрываются варо́ты, замча́тся кони на двор. Разгаваривають люди. Я не знаю — чи ани выхо́дили — их видели, каторые были — виделися, каторые — нет. У нас тут во́, недалёка, называеца такой лясок — За́лес. Там жили е́тыя *багатыри*. Тоже люди видели. Эта мая мама гаварила, што видела — люди в белых адеждах. И гаварила матка, ка́же: падыйшла́ я — пла́каў ребёнак… Ну, я не помню [ПМГ].

4. Ну, тяпе́рь е́тага нема. Теперь вся земля заклята. Усю землю нарушили — вверху́ и внизу́. Теперь ужо́ ничего нема. А як не заклята была земля, вот происходило. Вот теперь никому и ничего не ба́ча. А кались увсё было известно. И люди бачили, и даже дети. ‹…› Во́, ў нас не гара́здо давно, дети малые были, дак *русалку* ба́чили на нашей ре́ци. В двенадцать часов дня. И во́, як верба похилиши — Лукашо́ва верба. Дак дети шли из поля, от лесу — встали и стоять. А она на е́той вербе сидит в белом у во всём, косы гара́зд по воде плавать. И они от страху як мотану́ли! А теперь ужо́ нема. Живём, як вот в гостях. Вот сегодня прожили, а завтра вот же мы не будем жить. Вот такой жизнью и живём. ‹…› *Русалки* песни пели красивые, мы ж ня чу́ли. А косы у них — до пят, а вся аж сияя! А вот, теперь никто не ба́ча *русалок*. Она из воды выхо́дя в белом уво всём, и косы чёрные — як всё равно краской красит [ФАЛ].

5. *Доброхо́ты* были — мо́же, кто и ба́ча. Знаю то, что Богу молятся когда, их же просят помочь. Кались дед быў у нас Степан — дак прося их же, *доброхо́тов*, штоб же ж они помогли. ‹…› Была невеста у *богатыря*, а его никто не ба́чиў, а ён же з ей знаўся, с нявестой. И вот, гаварит он ёй, штоб же ж никто не знаў. Ну вот, он делаўся вужо́м[3], як ани с ней разойдутся. У яго́ было́ сваё царствие, ён и по́йдя в сваё место. А кали пришло время, и ёни пожанилисе, и матка не узнала, где дочка́. И вот, кали ёна жила ужо́ с *богатырём*, и нашо́ўся у ёй хлопчик, и девочка. Они, мо́же, и открыто где жили, а то́льки ж воттаки вид подавали, что вроде як в зямлю они ишли. Так хлопчик ничего не гавариў.

И братья яго́ стерегуть усё время там. Ну, ёны яго́ и убили, як он ужо́ к ним отку́ль — они яго́ там ужо́ убили. И вот, кали они яго́ убили, они стали на открытом небе: матка и двое деток. У них уже нема сямьи, нема хозяина, ничо́га. И вот она, ихняя матка, гаво́рит, ка́жа: «Ты, сыночак, ляти соловейком, а ты, сукина дочка́, прыгай жабой. Чтоб тябе́ всюду ж били, плевали и оправлялись на табе́. А я полячу́ зязюлей».

И вот, как поглядишь — зязюля кука́я, услухаешься: «Мой муж шапту́н, вылазь отту́ль». И вот, до Пятра́ кука́я, а с Пятра́ яё уже ня чуть. А вот девочка — жаба[4]. Жаба — е́то плохо, мы их бьём [ФАЛ].

6. Это озеро называется Святским, потому что там жил батюшка, и была у его дочка́, красавица-дочка́. И к ёй ходил *богатырь*. Вот мы их не ба́чим. Они и теперь есть, *богатыри*, *доброхо́ты* — невидимцы. И вот, они уже любили один одного. А батюшка не хотел отдавать дочку́ за *богатыря*. «Что ни зделаю, — думает, — но я вже не отдам».

Приехали в батюшки из другого государству — ну, тогда ж короли были. И ён сказал: «Убярitеся, с глаз-таки пода́дено, убярitеся отсюда!» — на тых гостей.

А Святского озеру не было, была ровная земля. Пахали на ёй. И кали только гости выехали из ба́тюшкова двора, и появился провал, и только остался плавать стол на Святском… [ЗМЛ].

7. Дед наш знавался с *доброхо́тами*, это невидимцы такие были. Двенадцать видимых и двенадцать невидимых. Это *богатыри* такие были. Яны ежели человека полюбять, дружно стануть с им жить. Значит, они тому человеку тольки добра жала́ють. А ежели не взлюбять человека — никогда не пойдуть ему на помочь. Вот яни такие строгия.

И вот, одна у нас женщина была, и к ёй ходил *доброхот*, як же ж ухажёр. И ёна бачила яго́. И он прайде́т и под куде́лею сядит. Тады земля не заклятая была. И ей присове́тали, чтоб же ж ён отчапился: «Ты возьми канапе́ль да и лу́згай, да и плюй».

Ну, и она села под куделей да праде́. И ён садится жа, мужчина красивай, в чёрнам костюме, и пуговки золотыя пра́мо. И ёна каплю лу́згае. А ён пыта́я: «Что-то ты делаешь?» А ёна́ не сказала, что канаплю лузгает, а сказала: «Во́шей бью»[5].

И ён с-под куде́ли плюнул, и ёна́ ослепла [ЗМЛ].

Вход на кладбище в с. Старые Бобовичи (см. текст № 15). Фото А. Скоробогатых

8. Дед наш *богатырей* знал. Вот е́то богатыри — ежели вихорь заха́живается на поле, може на доро́зи. А кали дитё — як заха́живается вихорь, обязательно вот так склони галаву́ и перекрастись, и скажи: «Свят Господь, свято то место, иде́ я!» И так три раза сказать.

А есть такой ветер, что валяет у лесе. Градовиной заваливает все деревья, завалы делает — это они, *доброхо́ты*, гуляють. У них гульбище такое. Дак вот дед их всё просил и молился. ‹…› Вот счас бага́то всяго́: яды, одёжи и всяго́, но такой вясёлости нет. Тады *русалки* гуляли, *доброхо́ты* же ходили и с девками гуляли. И вряду́ никако́га не делали людям [ЧЕМ].

9. Моей матки матка рассказывала. Гуляли мы, а против нас бугор такой. Так гуляли мы, и *доброхоты* гуляют у гузиках, с золотыми пуговицами. Мы пяём, и они поют. А сейчас мы землю прокляли, и ёны не показываются [КОВ].

10. У *русалок* и у *доброхотов* гу́льбища были. *Русалки* сабе́ гуляють, *доброхо́ты* — то́жа. *Доброхоты* про́были кидать перща́тки — таких же нема, як у нас. А *русалки* перстни снимали с рук, занизки, з ушей серьги, специально клали на раскре́сах — кто вже ж во́зьмя?

Дакво́, в е́том дворе жила девка, она замуж не выходила. Шла как-то по дороге, смотрит — лежат занизки, богато. Так она за занизки — и в клеть. А тады каждому было по клети, семья была ладная. И вот, она показывает, где нашла занизки. И вот, в двенадцать часов ночи ёй сту́кають в клеть: «Отнеси на место, поклади занизки, не твоё». И ёна́ в двенадцать часов дни пошла и покла́ла туда, где они лежали. ‹…› *Русалок* мы сами не чу́ли. А старэи рассказывали: кто находит занизки их, *русалок*, тот приболе́е. И старэи, чуе́вши тую находку, не бяру́ть. А во́зьмешь — болезнь приключится. А тогда надо по людях ходить, которые шептуны, которые выговаривають. ‹…› Сейчас заклята уже земля матюга́ми и беззаконием[6]. А тады ж люди жили по Божьим законам, никогда в праздники не работали. *Невидимцы* и *русалки* были, яни гуляли. А змей — ён был и до конца веку бу́дя искушать человека, штоб на грех наве́сть [ФАЛ].

11. *Доброхоты* — ё, *русалки* — нет. Мо́же, они и ё, да их никто не ба́чил. *Доброхоты* — люди капризные. Врагу́ наделают. Гаварят, что это нехреща́ные дети. Один раз их ба́чила — ничего не было́. Друге́й раз как шугну́л, дак три недели болела, пока не упросили того, кто спытывал, так ходил тот, просил их, *доброхотов*. Не понравилось им, что я на двор вышла на ихнем ходу. Польки Морозовой батька отхаживал людей, разговаривал с *доброхотами*. Если вихрь в поле — это они гуляют. ‹…› Было в лесе. Ходили по грибы. Я шла по дороге и запела: «А у лесе на поляночке» — и так гукнула! И як ву́хнули мене — сознание потеряла. Здоенка в стороне, погнутая. Платок слетел. Не понравилось им, *доброхотам*, что в лесе гукают… Какие они? Обыкновенные. Як на матросах одёжа — чёрный костюм, пуговицы аж сияют [ЗУФ].

12. *Русалки* скакали, пели, гуляли на раскре́сах. Батька казывал: вот такая же красавица девка была. И она любила одного парня в Столбуне. И всё к ему ходила. Приде и сядить, и сядить. А тэй ужо́ хлопец думает: «Так чтой же она сидит со мной?» Тэ ж не человек, а *русалочка*, мол, не такий же человек, як он. А ёна́ его крепко любила. Она ему и говорит: «Коли ты меня не любишь, не во́зьмешь, я тебя заколдую». А ён отвечает: «Як же любить?» И вот, ён её же не любил. И три раза́ по ей стукнул пру́том. Раз секанул — прут обломился. Другой раз секанул — прут обломился. В третий раз секанул — и прута нет. Нема ни прута, ни яе́. Ну, а тэй хлопец лежал долго и болел. Тады же на войну пошёл, убило яго́ [ЗМЛ].

13. Мы хадили ў лес, ў Рудницкий — ня ў наш. Патанцевали, паяда́ли, лягли спать. Две спять — стаить перад на́мы с палачкай. Сапаги блестять, сам нарядный, и гаво́ря: «Не баитёся вы тут спать, ляжать?» — «А чаго́ нам баяца?» — вот так мы разгаварываем. А он гаво́ря: «А ту́тока и звери, и гады, и люди…» Вот — вы знаетя — штоб ён куда… Во́, не бряшу́ [крестится] — штоб ён куда типа шо́ў, ў стараны́ — маментально скрыўся. И нету. Стаяў — и маментально скрыўся [ХВД].

14. Ребёнкав женшчына радила: двенадцать скрыли, а двенадцать аставили. И получились *русалки*. ‹…› [Из тех, кого скрыли?] Да. А так ано или не так? [АМА].

15. [Не рассказывали у вас, что на Гряной неделе русалки бывают?] Да. Не на Граной няделе, а вабще были тыи *русалки*. [А как они выглядели?] Старые люди гаварили — аны як выглядели… Вот у нас там из Корчей пасёлочек. И вот такое ме́ста было́ — если ты ды ево да́йдешь, то табе што там чу́дица. [А что может почудиться?] Ну, што мо́же… Вот ехаў там на кане адин. Вот салдат иде́ть. Если эта — как ужо встретисся, ты должен не паварачиваца никуда — эта так бабы рассказывали. Штоб ты не павярнулся никуда. Вот так глядел в адну точку и е́дя. И салдат этый йдеть — и чуеть, што сапаги этые: чок-чок, чок-чок, чок-чок. По-вз´ яго́. Он канём рукаво́дит, а он по-вз´ яго́ йдеть. И видна, што и пуговки, и всё — гарять. Места ета як прашло — всё. [Солдат исчезает?] Да, да! Эта места такоя, всё время там чу́дило. То в белых хадили халатах, выскакывали такие… *Русалки* — их называли. Да яны ж даже… Яны ж не ўсем паказываюца. ‹…› А у нас кладбище в Бобовичах… Бяруца — там сосны бальшия — и во́ так вот бяруть и катаюца. [На ветвях катаются? И сейчас?] На ветвях! За ветки бяруца и во́ так вот катаюца. Гаварю [детям]: не хадитя! А мы ж у клуб хадили! [И вы прямо видели сами тех русалок?] Ну, мы баялися… Это же ня ўсим каза́лася видеть. Это ня ўси видели. У нас… Мы в детстве были, ще детямы. Пасабирали нас там, челавек ско́льки. А адна́ и кричить: «Паглядитя, паглядитя!» Ну, называлась эта ж вон дяревня, там, Алёс — у нас называлася. «Паглядитя, на Альсе́, вон!» У белых бегають халатах. Мы стаим, ничаго́ ня видим, а йна видя. Эта толька адна избра́ная. [Их можно было увидеть круглый год или в какое-то определенное время?] Нет, ня круглый год. У нас ле́там, дапустим, на е́тых на ёлках, пряма за ветки во́ так вот взялися — катаюца. Абычна у тёплая время. [А как они выглядят?] Маладыя. Воласы длинныя, распущенныя — вот *русалки*. Во́ так во́. И нас пастаянна пугали. Ну я, дапустим, не заметила, мы шли в клуб, дапустим, с падружкамы, нас многа… «Гля́дитя — катаеца на ветках!» Пряма во́ так во́ бяруть [показывает], на ветках *русалки* е́ты. А йна гаво́ря: «Счас, если толька падниметесь [на гору, на кладбище], вас защеко́тить!» Я помню, у нас гаварили, што щеката́ли *русалки*. Защека́тывали до́ смерти [ЧМВ].

16. [Не говорили у вас про каких-то невидимых людей?] Это, знаешь, другий раз, дак нападалася так. Ну, на поле ж идом — поля ж кругом… И бачишь: як пражата стежечка. Ни патоптаная, ни што, а проста як пражата. Во — старэйшия ж люди: во, *багатырь* ужо прайшоў, можна ужо жать. Ужо он пражаў [ВВТ].

Примечания

[1] Основой для настоящей публикации послужили этнографические репортажи, записанные в 2014 г. участниками этномузыкологической экспедиции Российской академии музыки им. Гнесиных в Новозыбковский район Брянской области (участники группы: Е. А. Дорохова (руководитель), В. Никешичева, А. Лукьянов, А. Скоробогатых), а также рукописные записи участницы фольклорно-этнографического ансамбля «Народный праздник» Е. В. Нечаевой, сделанные в 1989 г. от жительниц с. Столбун Ветковского района Гомельской области Белорусской ССР. Тексты из тетради Е. В. Нечаевой приводятся в фонетической транскрипции собирателя.

[2] Ср.: «*Доброхожими* в Белоруссии могут называть и домового, и полевого, и лесового, и русалок, и некрещеных детей, и “ходячих” покойников» [5. С. 34].

[3] Здесь представление о *доброхотах*/*богатырях* контаминируется с сюжетом «Жена ужа (змея, гада)» (СУС 425М).

[4] Ср. аналогичный мотив превращения проклятой дочери в лягушку, зафиксированный в Велижском районе Смоленской области [7. С. 346].

[5] Ср. мотив «Конопля и вши», Козлова Б.II.4 (демонологический персонаж вступает в любовные отношения с девушкой/женщиной; по совету знаю-

щих людей она щелкает конопляное семя и на вопрос мифического существа, что она делает, отвечает: «Вшей ем»).

[6] О мотиве заклятой земли в связи с русалками см.: [1. С. 27–29]. См. также тексты 4, 9.

Литература

1. *Белова О. В.* Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы: Материалы межгос. науч. конф. 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроч. к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 27–32.

2. *Белова О. В.* Фольклор лингвокультурного пограничья — диалог региональных традиций // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов / Сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2013. С. 208–215.

3. *Боганева Е. М.* «Харошыя были людзи, толька их не видзеў нихто…»: мифологические тексты о доброхожих по материалам экспедиций 2002–2004 гг. // ЖС. 2009. № 4. С. 14–16.

4. *Лопатин Г. И.* Легенды и поверья деревни Верхличи // ЖС. 2003. № 4. С. 35–37.

5. *Лопатин Г. И.* «Людзей жа нявидзимых стольки, скольки видзимых»: Белорусские мифологические верования в «доброхожих» // ЖС. 2005. № 3. С. 34–37.

6. *Лопатин Г. И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: Народная духоўная культура: Матэрыялы навук. канф. Гомель, 1992. С. 26–28.

7. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

Сокращения

Козлова — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты / Под ред. Ю. И. Смирнова. Омск, 2000.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

Список информантов

АМА — Адамова Мария Акимовна, 1932 г.р., д. Корчи (с/п Старые Бобовичи), Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, CD 140707–010).

ВВТ — Выкочко Валентина Трофимовна, 1940 г.р., с. Старый Вышков, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, CD 2986–73).

ЗМЛ — Зуева Мария Лаврентьевна, с. Столбун, Ветковский р-н Гомельской обл., Республика Беларусь (личный архив Е. В. Нечаевой).

ЗУФ — Зуева Ульяна Фроловна, с. Столбун, Ветковский р-н Гомельской обл., Республика Беларусь (личный архив Е. В. Нечаевой).

КМИ — Кундик Мария Ивановна, 1957 г.р., род. в с. Старые Бобовичи, живет в с. Шеломы, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, CD 140707–033).

КОВ — Кебикова Ольга Васильевна, с. Столбун, Ветковский р-н Гомельской обл., Республика Беларусь (личный архив Е. В. Нечаевой).

ПМГ — Пинчукова Мария Григорьевна, 1942 г.р., с. Старые Бобовичи, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, DVD-006–017).

СМП — Софина Мария Павловна, 1939 г.р., род. в д. Корчи, живет в с. Шеломы, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, CD 140707–033).

ФАЛ — Феськова Аксинья Лаврентьевна, с. Столбун, Ветковский р-н Гомельской обл., Республика Беларусь (личный архив Е. В. Нечаевой).

ХАВ — Ханаева Анна Васильевна, 1967 г.р., с. Старые Бобовичи, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, DVD-0035).

ХВД — Ханаева Варвара Даниловна, 1936 г.р., с. Старые Бобовичи, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, DVD-0035, DVD-0036).

ЧЕМ — Чеварькова Елизавета Макаровна, с. Столбун, Ветковский р-н Гомельской обл., Республика Беларусь (личный архив Е. В. Нечаевой).

ЧМВ — Черномордая Мария Васильевна, 1943 г.р., д. Корчи, с. Шеломы, Новозыбковский р-н Брянской обл. (архив РАМ, CD 140707–033).

Михаил Олегович Гардер,
магистрант Центра типологии и семиотики фольклора
Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

«ВОДЯНЫЕ КОРОВЫ» НА РУССКОМ СЕВЕРЕ

В 2014 г. во время экспедиции Лаборатории фольклористики РГГУ в с. Верхнеустькулой Вельского района Архангельской области от двух информантов (матери и дочери) был записан текст со следующим сюжетом: однажды из небольшого бездонного озера на «святой праздник» вышло стадо дойных коров. Когда люди спугнули коров, некая женщина обошла вокруг последней коровы (или перешла ей дорогу) с иконой в руках и оставила корову у себя во дворе. Остальные коровы вернулись в озеро. Это озеро, когда-то находившееся рядом с домами, было потом завалено мусором и исчезло:

1. [РЕК:] Вот про этих коров, мам, расскажи. ‹…› Не поверят же уже, басни такие вот. [РВМ:] Вот у нас… коровы ходили вот там за рекой ‹…› Вот это у нас дом… и вон тот дом [показывает на два соседних дома]. И тут лужа. [РЕК:] Не лужа, а как маленькое озерко. Ну, говорят, там дна даже нет. Бездонное. [РВМ:] Озерко. И вот коровы какое-то время выходили оттуда. ‹…› [РЕК:] На какой-то святой праздник, на какой-то праздник на святой вышло семь коров. Мне бабушка рассказывала. [РВМ:] Пять коров, кажется. [РЕК:] Семь! [РВМ:] Семь. [РЕК:] Дойных таких, прям вот ну таких прям коров. [РВМ:] Хороших, больших, выменных. [РЕК:] Вот. И вот побежали в деревню. ‹…› И вот чё-то кто-то их спугнул там, да. А вот их вот там Агнея ‹…› Пятовская, Феди Пяты-то жена. Она с иконой, не растерялась и у последней коровы перебежала дорогу. [РВМ:] Не она, Плацька ‹…› Ну, из этого дому хозяйка старшая, старая. Она корову одну кругом обошла. И корова осталась у йих. [РЕК:] И привела во двор. А тогда корова — это же что! ‹…› [Она обошла с чем?] [РЕК:] С иконой, да. [Кругом коровы?] [РВМ:] Да тут, может, ‹…› и без иконы, да уж как бы да всё хорошо, благословясь-то. А те сразу в воду. [РЕК:] Ну вот дорогу перегородила, остальные… остальные так в озеро и ушли. [То есть они вышли и?..] [РЕК:] Да. Вот откуда? [И постояли и ушли?] Нет, они пошли куда-то, ну от… в деревню, раз они оттуда вышли и вот уже тут. [РВМ:] Хто знат куды — никто не видел больше. [РЕК:] Ну, это ещё бабушка рассказывала. [А что за озеро такое вот?] ‹…› [РВМ:] Ну вот озёрко было. Хто знает. [РЕК:] Это такое святое озеро, можно сказать, да, а завалили помойкой… ‹…› Вообще дак просто кощунство. [Без дна это озеро?] ‹…› [РВМ:] Да кто знат, с дном ли, без дна ли. Не бродили ак мы туто-ка. [А что за праздник это был, когда коровы вышли?] А бог знат, ак я не знаю теперь — время-то столько прошло[1].

Два похожих сюжета обнаружились в более ранних записях из Архангельской области в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ.

В с. Моша Няндомского района в 2003 г. после вопроса, рассказывали ли жители о русалках, информант вспоминает «легенду об Андрее»: на реке есть мыс, возле которого река особенно глубокая. Однажды с речного острова на этот мыс приплыли коровы разного цвета, жители разобрали коров по дворам. Андрей, «человек наподобие русалки», плыл вслед за коровами, «коров всем раздал и скрылся». С тех пор мыс называется Андреевским:

2. [Здесь ничего не рассказывали про русалок?] Да не про русалок, а про Андрея у нас легенда ходит до сих пор [смеется]. У нас тут есть мысочек Андреевский. Вот подойти недалёко от нашей деревни, мы в детстве всё время там купались, там, знаете, вот два шага шагнёшь и страшный обрыв, вот. И у нас ребята всё время купались все так, раздетые все. У нас, бывало, и мальчишки и всё утащат, что оставим на берегу. Да побрыкаимси, побрыкаимси, а потом мама или кто-нибудь: «Ребята, вы что, с ума сошли, как девки будут из воды-то выходить?! Давай принесите». Принесут, положат. Вот. И всегда был трамплин, мы там купались. Трамплин такой высокий из досок. ‹…› На какой же день-то, подождите, дайте вспомнить, на праздник или просто так… Нет, не праздник, а ни… ни… как ничего не знаю, значит, мне не говорили. Вот это на этот мысочек в один прекрасный день с этого острова приплыли дети… коровы: белые, серые, чёрные — всякие. Вот коровы при… а деревня увидела, кто-то сообщил, парень какой-то, говорят, маленький, это давно было, мама рассказывала, она ещё маленька была дак, тоже, тоже легенда, сообщил всей деревне, он-то ещё увидел — плывут коровы! — а в деревне-то, вероятно, не было коров: «Бегите и чуркайте!» И все прибежали-ти из деревни: «Чур, моя, чур, моя, чур, моя, чур, моя». Вот. Это Андрей как так… такой, знаете, подарочек хороший преподнёс нашей деревне. Вот так. И все коровушки, вот с тех пор называется Андреевский мыс. «Куда пошли купаться?» — «На Андреевский». [А какой Андрей?] Дак во кто, вот этого не знают. Вот коров всем раздал и скрылся. Больше… [Это человек был?] Да, человек был. Показался вот такой, но наподобие русалки, но не русалка, чё-то сложней. [Он откуда показался?] Из воды. Коровы и Андрей все вы… по воде плыли: коровы впереди, а Андрей сзади. Вот и всё. А вышел… вышел… вышел из воды [ЕСИ][2].

В деревне Лёкшмо-Бор Каргопольского района в 1998 г. был записан короткий текст: будто в реке есть глубокое место, «бездна», в котором иногда виден как будто белый камень. По ночам оттуда выходил пастух с коровами:

3. Там где-то за Сиянгой о-о-о така глубоко место [в реке] — шесты не хватает, хоть сколько палок туды клади — бездна, так не хватает шестов; бывало, мужики дак ехали, сидят на лодке, дак видно там как будто камень белый, в реке за Сиянгой ‹…› Раньше говорили, из той ямки пастух с коровами ходил будто. [Когда?] Ночью, люди видят — коров не было, а вдруг коровы и потеряются; выходил оттуда из реки [1].

Эти рассказы объединяет общий мотив — коровы выходят из воды. Остальные детали варьируют: в первом тексте коровы «выменные», дойные; указан способ получения коровы; история привязана к исчезнувшему озеру. Во втором тексте коров специально для жителей пригнал Андрей, их никто не ловил (хотя жители «чуркали» — говорили «чур, моя»), а рассказ функционирует как предание о названии мыса. В третьем же тексте история сократилась до одного эпизода: пастух с коровами выходил пасти стадо по ночам. Мы также видим, что в каждом интервью упоминается бездонный водоем или очень глубокое место.

Насколько достоверными считают эти рассказы информанты, сказать вряд ли возможно. В первом и втором интервью информанты назвали рассказанное соответственно «басней» и «легендой», а в третьем дважды использовали прошедшее время («говорили, что раньше выходили»). Обратим внимание также на то, что в первом случае речь идет о месте (исчезнувшем озере), где сами информанты никогда не бывали.

Итак, при первом рассмотрении имеющихся текстов можно поставить следующие вопросы: 1) существует ли «ядро» этого сюжета и, шире, один ли это сюжет; 2) можно ли говорить о единой и, возможно, утраченной прагматике и жанровой специфике, видим ли мы «осколок» некогда цельного текста или след забытой практики?

Нам удалось найти еще восемь упоминаний о выходящих из воды коровах, записанных с середины XIX до начала XX в. (с 1848 по 1915 г.).

4. Первое встречается в публикации А. Харитонова 1848 г.: крестьяне, по его словам, представляют водяного домохозяином, который ночью выгоняет пастись свои стада. Встречи с ними избегают, так как водяной может сделать человека своим пастухом [13. С. 144]. Омут, темные места на реке, пишет Харитонов, считаются местом обитания водяного.

5. В 1860 г. К. Петров в «Олонецких губернских ведомостях» опубликовал подборку «народных преданий», одно из которых рассказывает о небольшом глубоком озере («дна его ‹…› никак нельзя измерить») с островом посередине. На этот остров летними ночами выходят четыре коровы, и никому не удавалось завладеть ими: когда кто-либо приближался, раздавался свист, и коровы исчезали в озере. Один крестьянин, увидев перед рассветом пасущихся тучных коров, смог заполучить двух из них. Мужик получал от коров много молока, а от их приплода пошла порода коров Мегры. Когда крестьянин забил коров, мясо и шкуры украли, в краже он обвинил соседей. Однажды к нему пришел черт и сказал, что это он дал коров, он же забрал мясо и шкуры. Черт велел мужику прекратить «волочить добрых людей», иначе, пригрозил, «скоро будешь у меня в озере пасти коров», после чего крестьянин помирился с соседями [9]. Несколько сокращенный пересказ этого текста с повторением большинства деталей встречается в сборнике Ончукова 1908 г. в разделе «Неизвестный рассказчик» [8. С. 499–500].

6. В своих «Материалах…» 1877 г. П. С. Ефименко пишет о рассказе из Тулгасского прихода: «Выше от прихода по реке Тулгасу есть мельница, принадлежащая крестьянину Ивану Гагарину. У этой мукомольни год назад крестьянин села Кузьминского, теперь умерший, Алексей Скорняков, видел целое стадо бурого скота, пасомого самим чертом — человеком толстым, с длинными черными, как смола, волосами. Только что черт заметил этого крестьянина, очень скоро начал гонять скот в воду» [5. С. 188].

7. В «Олонецких губернских ведомостях» в 1884 г. была напечатана «легенда», присланная учителем Пятницким: когда-то на месте поросшего травой болота у деревни Топоровской Вадьинского уезда, где ходить безопасно и где иногда пасется скот, было озеро. Однажды из этого озера вышли тучные коровы, а за ними — женщина с золотым подойником. Увидевший их охотник хотел забрать всех коров и подойник, сбегал домой за иконой, но успел обойти и поймать лишь одну корову. Водяной в отместку за кражу «зарастил» озеро, но, когда озеро заросло еще не полностью, по его поверхности плавал золотой подойник (рассказчик, 85-летний Тихон Юрьин, объяснял, что подойник носил водяной, таким образом заманивая людей, чтобы утопить их и «отомстить за отнятую корову»). Пятницкий также отмечает, что в эту легенду уже почти не верят [10. С. 649].

8. В своей книге о поездке в Белозерский край граф Шереметев пересказывает услышанное от местного ямщика «предание»: из «Святого озера вышли коровы», но, когда крестьяне стали их ловить, они ушли в воду. «Странник» хотел поймать их и сказал, что сначала нужно было взять плававший по воде подойник, тогда люди смогли бы завладеть коровами. Потом странник «одумался» и не стал ловить коров, так как боялся водяного. Шереметев передает комментарий ямщика: «коровы — это так рассказывают», другое же предание — правда. Это второе предание, по словам Шереметева, связано с храмовым праздником: раньше в село Пречистенское прилетали птицы и приходили звери, «их убивали, остальные улетали»; когда крестьяне стали убивать «и остальных», эти птицы и звери перестали появляться в селе [14. С. 136]. Другой информант Шереметева, священник, «не совсем отрицал ‹…› предание о коровах и говорил, что коровы в воде жили». Он же рассказал вариант «предания», которое Шереметев затем переписал «из рукописной церковной летописи»: раньше в день Рождества Богородицы в деревню приходила самка оленя с детенышем — детеныша закалывали, а мать отпускали [14. С. 137][3].

9. С. В. Максимов в 1903 г. пишет, что у водяных в Олонецком крае есть целые хозяйства, а в старину они выгоняли коров (черных и гладких) пастись на берег. Один крестьянин в селе Ухта Вытегорского уезда «отогнал» (поймал) одну корову, и «она у него никогда не переводилась» при всей его бедности [4. С. 88].

10. Еще один текст приводят в известном издании 1915 г. братья Соколовы под

заголовком «Озеро Березино». Сюжет заключается в следующем: черт испортил дровни, которые взял на время у мужика. Летом мужик увидел коров черта и с помощью иконы забрал одну корову, а черт за это украл у мужика горох. Потом люди слышали, как черт плачет в озере и просит вернуть корову, и купаться в озере боялись [12. С. XI–XII].

11. В предисловии к сборнику Соколовы пишут, что этот же рассказ они слышали от лодочника на озере Чаронда (Воже) более 50 лет назад. Из озера Вещозера «выходили особой породы быки и приходили в село Пречистое», и до сих пор в некоторых деревнях есть быки «этой чудесной породы» [12. С. XL–XLI]. Соколовы при этом упоминают «очень сходную версию» Шереметева, записанную в этом же районе, а также местное предание о кресте, установленном у камня в деревне Покровской в районе Пунемы: раньше коровы иногда появлялись из-под камня, и некоторые добавляют, что их выходила доить «девица с дойником в руке». Одну корову удалось поймать, она «была прекрасная и давала вкусное молоко», но после этого коровы уже не появлялись. «В память избавления от этого наваждения и в ограждение себя от него» крестьяне поставили крест. По словам собирателей, в одном из вариантов сюжета с появлением коров из-под земли животные приходят «для добровольной жертвы» [12. С. XLI]. Чуть ранее Соколовы рассказывают об обычае забивать 8 сентября на церковной паперти «обещанного» быка, часть мяса от которого раздают нищим, а часть продают, и вырученные деньги идут в пользу церкви. Авторы затем приводят рассказ лодочника о том, что около 50 лет назад к 8 сентября к церкви села Пречистого прибегали олени и прилетали утки [12. С. XL].

По мнению Соколовых, эти элементы — забивание скота, «предание» о появляющихся на праздник оленях и утках, а также сюжет о коровах — возникают в результате разложения обычая «языческого жертвоприношения». Обычай, пишут Соколовы, частично сохраняется в виде забивания быка в храмовый праздник, а также порождает сначала «предание» о добровольном приходе зверей на заклание, а затем — «легенду» о выходе коров. Стоит отметить, что упоминания об обычае приводить скот к церкви «сцеплены» с текстом о добровольном приходе зверей в переписанном Шереметевым фрагменте летописи и в материалах Н. Богословского в «Нижегородском сборнике», на которые также ссылаются Соколовы [12. С. XL]. Сюжет о приходе зверей мог быть по разным причинам и довольно поздно соединен в традиции с практикой заклания скота. Предположение же Соколовых о связи сюжета о коровах с практикой и «преданием» о зверях — это скорее произвольное допущение, чем обоснованный вывод.

В приведенных текстах элемент «коровы выходят из озера» по-разному актуализируется и вплетается в сюжет. Тексты 5 и 9 ближе к сказке о ссоре мужика и черта, хотя оба привязаны к конкретному озеру. Текст 7, где водяной выступает как участник конфронтации с человеком и в отместку за кражу вредит не лично человеку, а делает так, что озеро постепенно зарастает травой, объясняет происхождение болота и таким образом выполняет функцию предания. П. С. Ефименко (текст 6) передает рассказ о водяных коровах, который, видимо, мог восприниматься как достоверный: называются и имя крестьянина, видевшего коров, и место.

В большинстве текстов, хотя и не во всех, говорится, что коровы эти особые (тучные, молочные). Мотив богатства напрямую упоминается только дважды — у Петрова и Максимова, а в пересказе Максимова (текст 9) фигурирует также мотив «неразменного рубля». В семи из одиннадцати текстов коровы (одна или несколько) достаются людям. Персонаж — владелец коров варьирует (водяной, черт, Андрей) или отсутствует вовсе, и в этом случае коровы выходят из реки/озера сами по себе и не «приписываются» хозяйству водяного. Своего рода «смешанный случай» встречаем у Шереметева: странник действительно боится водяного, но связь водного духа с коровами в этом пересказе неочевидна. А. Харитонов (текст 4) и С. В. Максимов приводят рассказ о выходе коров из воды в подтверждение того, что в народе бытовало представление о подводном хозяйстве водяного, однако нет оснований полагать, что это не собственная интерпретация этнографов или не вполне традиционное толкование самих носителей. По сравнению с большинством текстов у Харитонова, казалось бы, описана обратная ситуация: крестьяне боятся увидеть коров и попасть в пастухи к водяному (вспомним угрозу черта у К. Петрова, текст 5). Примечательно также, что мотивировка (водяной выгоняет пастись свои стада) нестабильна и не встречается в современных записях, а в текстах XIX — начала XX в. чаще облекается в форму сказочного сюжета, в центре которого — конфликт человека с чертом/водяным.

Действительно, единственным объединяющим элементом является собственно появление коров из воды. Мы могли бы привести множество сходных примеров, где скот выходит из воды или уходит в воду: ирландские коровы, появляющиеся из моря[4]; баран или козел, которых хочет поймать человек и под видом которых его заманивает в воду черт[5]; выходящие из реки/озера монгольские быки, которые оплодотворяют оставленных на ночь коров, а те дают от них здоровое потомство и зачастую приносят владельцу богатство[6]. Наибольшее сходство наблюдается в финно-угорских традициях Карелии. В указателе Симонсуури [11] находим мотив L 301 «Водяные коровы, скот духа воды — жирные, красивые коровы, которые выходят на берег, чтобы попастись, — дают много молока — как заполучают морскую корову — дух воды зовет своих коров», отмеченный на карте в Карелии и Финляндии. Мотив L 301 также отсылает к довольно большой группе аналогичных мотивов (скот подземных/троллей/хийси и его получение). Тексты, на основе которых составлен указатель Симонсуури, к сожалению, были взяты им из архива и впоследствии не издавались.

Представляется важным привести пересказ текста, записанного в карельской деревне Святозеро Пряжинского района Карелии краеведом Н. Ф. Лесковым и опубликованного в «Живой старине» в 1894 г. Лесков пишет: у *везикунингуой*[7], который живет «как богатый запасливый помещик», есть целое хозяйство. Далее собиратель передает рассказ крестьянина: его дед и бабка однажды ехали на лодке и увидели, как из воды на берег выскакивают сытые комолые коровы с короткой лоснящейся шерстью. Заметив коров, бабка сказала, что если бы они успели накапать кровью с безымянного пальца на коров *везикунингуойн,* «все они были бы наши». Коровы после этих слов вернулись в воду, а из воды «высунулась большая, покрытая черной шерстью рука и схватила за борт лодки» [3. С. 417].

Тексты с мотивом «коровы выходят из воды» на русском языке обнаружены только на европейском севере России в местной русской и карело-финской традициях, но вопрос о направлении влияния остается нерешенным, а широкое распространение мотива в Финляндии и Карелии едва ли может считаться надежным аргументом для установления его генезиса.

Примечания

[1] Архив Лаборатории фольклористики РГГУ. Верхнеустькулой–Мелединская, 2014 г.

[2] Архив Лаборатории фольклористики РГГУ. Моша, 2003 г.

[3] Анализ множества вариантов сюжета о приходе жертвенных животных см. в статье А. Б. Мороза [6], где также приведены гипотезы о путях его попадания на Русский Север.

[4] B 72.1. Three sea-cows: one red, one white, one black. Irish myth: Cross [12].

[5] См.: Мифологические сказания 1.2.1.6. *Герой сближается с опасным антиподом* в классификации Бронислявы Кербелите: «(2) Человек видит барашка/козлика и начинает его ловить, но это ему не удается. Человек оказывается в болоте; животное смеется и исчезает. Это был черт» [2].

[6] Полевые дневники экспедиций ЦТСФ РГГУ 2007–2012 гг.

[7] Карел. ‘водяной король,’ так в тексте. По-русски Лесков называет водяного *водяник* [3. С. 417].

Литература

1. Каргополье. Фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья / Под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009.
2. *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. [2005]. Электрон. ресурс: http://ruthenia.ru/folklore/kerbelite7.html.
3. *Криничная Н. А.* Водяная корова в севернорусской мифологии // Русская речь. 2014. № 5. С. 101–109.
4. *Лесков Н.* Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. 1894. Вып. 3–4. С. 415–419.
5. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
6. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименко. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта. М., 1877.
7. *Мороз А. Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 212–233.
8. *Ончуков Н. Е.* Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.). СПб., 1908. (Зап. Имп. Русского географического об-ва по отделу этнографии; Т. 33).
9. *Петров К.* Народные предания Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1860. № 28. С. 102–103.
10. *Пятницкий А. С.* Легенда // Олонецкие губернские ведомости. 1884. № 66. Часть неофициальная. С. 649.
11. *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. Цит. по электрон. версии: http://www.ruthenia.ru/folklore/simonsuuri.
12. Сказки и песни Белозерского края / Зап. Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
13. *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. Т. 57. Вып. 4. 1848. С. 132–153.
14. *Шереметев П.* Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902.
15. *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, 1955–1958. Цит. по электрон. версии: http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson.

Список информантов

ЕСИ — Едакина Софья Ивановна, 1921 г.р., с. Моша (д. Будринская).

КЛИ — Корнилова Любовь Изосимовна, 1927 г.р., с. Лёшмо-Бор (д. Волосовская).

РВМ — Рогозина Вера Мефодьевна, 1932 г.р., с. Верхнеустькулой (д. Мелединская).

РЕК — Рогозина Екатерина Константиновна, 1969 г.р., живет в Санкт-Петербурге.

Валерий Анатольевич Шилкин,
преподаватель ДМШ № 11 (Волгоград),
студент Волгоградской консерватории им. П. А. Серебрякова

РАССКАЗЫ О КОЛДУНАХ И ВЕДЬМАХ В ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

Данная публикация основана на материале бесед с жителями Волгоградской области, записанных автором в фольклорно-этнографических экспедициях.

Люди, обладающие магическими способностями — колдуны и ведьмы, — яркие представители сельского социума. По поверьям, они причиняли вред здоровью, наводили порчу, воздействовали на домашних животных и окружающую среду.

Одним из самых опасных колдовских воздействий являлся приворот (присушка), под его действием человек становился «сам не свой».

Раньше было: ты встречаешься с девкой, потом — хоп, с другой начал встречаться, с ней не стал встречаться. Вот они к этим бабкам ходили, они наколдовывали, как присушивали тебя, чтоб ты опять с ней. Присушивали — называлось [5].

В каждой деревне колдуны были. У нас, бабушка рассказывала, что было. Когда мы ещё маленькие были. Одна приворожила племянника какого-то. В общем, племянника приворожила. Плохо ест, тоскует и всякое разное, ходит не туда. И вот одна тётка встретилась с другой, разговаривают: «Что-то с Иваном не так». — «Да ты знаешь, я с ним разговаривала, а он говорит: “Не хочу я дружить с этой девчонкой, а вечер приходит, меня как это, поднимает со стула, табуретки, а хочешь не хочешь — идти надо”» [9].

Ну, бывают, конечно [привороты]. Можно на водку, можно на конфеты. Главное — знать, где вовремя подсунуть. Это самый большой грех, вот эти привороты! Мучается тот человек, со временем мучается этот человек. У него все проблемы, кто это приворожил. Обычно до шести часов никто никому не нужен, как шесть часов, всё равно он к ней пойдёт. У нас в Бабинке (хутор Большой Бабинский Алексеевского р-на. — *В. Ш.*) есть такие. Ему пятьдесят, он неженатый, и ей то же самое, она замуж не идёт. Зато приворожила, у нас так говорят. Вот до сих пор они так ходят. Он жениться не может, и она замуж не идёт, потому что её никто не берёт. Она мучается, и он мучается. Можно и умереть [2].

Присухи, ну, человека присушивают, чтобы он с ней жил. Говорят, вот эта присушила. Человек страдает, человек портится. Испортят его, и на всю жизнь [12].

Колдуны и ведьмы наводили порчу на человека: он отказывался от пищи, быстро уставал, «иссыхал» и мог умереть.

Некоторых до того заколдовывали, заговаривали, особенно мужиков. Ушёл он от жены или что. Он вообще высыхал в щепку, ходил худой. Сильно болели, потом умирали. Высыхали, одни кости были жёлтой шкурой обтянуты [5].

Колдуны и ведьмы могли наводить порчу и болезнь за деньги. Порчу пускали по ветру — на кого попадет. На перекресток дорог бросали различные заговоренные предметы (монету, иголку, булавку и др.). Считалось, что как только человек поднимал этот предмет, на него сразу переходила порча.

Ведь выходят порчу наводят, бывает, на кого-то, именно на человека, а бывает, как просто ей надо. Она этим делом занимается, ей надо снять с себя напряжение. И бывает, что она наговаривает на перекрёсток. Бросают монетки, какую-нибудь тряпку или ещё что-нибудь такое. И я всегда вспоминаю, бабушка говорила: «Пускают по ветру». На кого попадёт: на собаку, на человека, ещё кого-то [9].

И соль сыпали, и булавки бросают, и иголки — всякую всячину [5].

Девушки, влюбленные в парней, которые не отвечали им взаимностью, специально ходили к колдунам и ведьмам, которые за деньги, вознаграждение наговаривали на иголки. Их клали под порог, прятали в подушку отказавшему во взаимности человеку.

Ты встречался, а потом не стал. Приносили под порог и иголки. Приносили тому, кто бросил [5].

Это бывает, кто-то рассказывал. Иголки. Трусили подушку, смотрели что-то там, бывает. Есть и такие. До сих пор всякую дрянь делают. И иголки, и всё [9].

Колдунов и ведьм в народе боялись. Считалось, что если их не пригласить на свадьбу, они могут расстроить ее, наговорить на лошадей, остановить

свадебный поезд и др. Ни одна свадьба не обходилась без колдунов и ведьм.

Была в деревне свадьба. Девка была молодая. Выходила за парня. В другой хутор она уходила. Потом день свадьбы был. Приехал жених за невестой, забирать невесту. Приехали. Прежде чем зайти — выкупают. Прошли, их пропустили в дом. Они зашли, сели за стол к невесте, посидели там. Когда они стали выходить из дому, эта пара лошадей стояла, запряженные. Они назывались выездные. Как начали вдыбошки прыгать. Подстронки все послетало. Как начали прыгать. Этот дружок выскакивает к ним, подбегает, хватает за повода. Погладил, они успокоились, и в какую-то минуту мокрыми стали лошади. Он подошёл, подстронки понадевал. Молодых вывели, сели… Он за повод со двора лошадей вывел на улицу, на центральную. А ей вот так погрозил: «А ты — ведьма». Погрозил пальцем [5].

Были [колдуны на свадьбе], бабушка рассказывала. Вот кого-нибудь не пригласили, какого-нибудь колдуна. Вот едут, вдруг — раз — кони останавливаются. Свадебный поезд. И вот встанут лошади — и никуда. Вообще никуда не хотят идти. И вот зовут их, которые приколдовывают. Он что-то там скажет, даже не говорит, а посмотрит, и идут дальше лошади. Правда, бабушка говорила. Особенно свадебные поезда [9].

Вот мать рассказывала. Их когда женили, везли в церковь, и их лошади остановились. Старик перед ними. Если его не угостить, он может сделать всякую гадость. Угостили. Он отошёл, и мы поехали [1].

Колдовские чары могла снять только более сильная ведьма.

А бывало в деревнях так, что на человека порчу наведут, а чтоб снять чары, нет никого. Так и ходил человек, мучился. Ну, она сразу говорит, что если я могу помочь, то я помогу, а есть же такие, которые порчу наводят сильнее её, допустим, она сразу говорит. Я, мол, не могу. А так к ней люди много обращались. Из других деревень [9].

А выше, чтоб пойти против этой бабки, ещё сильней не было, не находилось. Вот она меня приколдовала, наговорила, а я пошёл к другой, у которой силы побольше. Пошёл к ней, рассказал вот так вот [5].

Та навела порчу, а эта начинает изгонять порчу, точно не помню, раза три-четыре приходит, чтобы изгнать её. Эти, кто порчу наводит, наверное, слишком порчу навели такую [сильную] [13].

И когда читаешь молитву, тот человек сильней. Сразу всё это не сделается. Пускай три, пускай четвёртый раза придёт. Никак не сможешь. Раз молитва не вспоминается, раз ты ничего не сделаешь, пусть ещё приходит [3].

Порчу наводили и на животных — «отнимали молоко» у коров.

И на коров. Мать с отцом покупали корову. Ну, корову они купили у других хозяев. Купили корову, деньги отдали, рассчитались. Магарыч выпили, по сто грамм. И со двора, когда повели корову. Отец повёл за верёвку. А эта хозяйка: «Ну, с Богом!» Взяла и хворостиной по спине хлыстнула, и молоко пропало у коровы [5].

У прабабушки так хорошо доилась корова. Всё было хорошо, а соседка ходила. Коров только пригнали, она пришла. Она тут побыла, ушла. А корова молоко сбавила: меньше, меньше, и вообще всё [10].

У соседки хорошая была корова, ну, ня знаю, какой сглаз или что. Мы ня знали, как её загнать. Ну, потом всем сялом загоним, закроим. Я иду её доить, она ничего не даст. Она вся трясётся. На людях у нас вроде не бывают [бородавки], а коровы бывают ходят, ходят. А потом доить нельзя, прям висячие какие-то [3].

До сих пор бытуют рассказы о перевоплощении ведьмы в кошку или свинью.

У нас как-то в основном кошки, вот, говорят, вот эта кошка… Был такой случай, рассказывали. Одна тоже ходила-ходила за парнем, всё хотела его приворожить, а он взял и камнем бросил в неё, а она потом пришла: «Да вот поранили меня, поранилась я». Вот это было [9].

Одна бабка в одну семью ходила, у коровы молоко высасывала. А бабы говорят: «Вот придёт она к тебе в гости, ты должна её ударить». Знали, кто это делает. Слышит: сосёт кто-то у коровы в сарае. А животное чувствует беспокойство. Она взяла палку, ударила её (кошку. — *В. Ш.*) по лапе. Они говорят: «Она вечером к тебе придёт». И когда она пришла, она, эта женщина, смотрит, а у ней рука перемотана. И она поняла. Эта бабка, её все знали. Все её лупили, били, и она всё равно ходила у коров… Да это в Скурихе (хутор Скуриха Кумылженского р-на. — *В. Ш.*) [14].

А вот с этой бабкой, Хаврошкой, говорили. Шли парни с улицы вечером. Свинья на них лезет и всё, лезет и всё. Они её взяли, кол выдрали с забора и так её отходили, избили её так. Повернулись и ушли. Утром приходят к бабке Хаврошке, она лежит вся такая избитая. Оказывается, она в свинью делалась, превращалась. Как там, я не знаю [5].

Моя прабабушка рассказывала. У них в селе жила женщина, и все говорили, что она оборотень. Видели, не видели, но разговор такой шёл. Все её боялись. С их слов она оборачивалась свиньёй. И эта свинья ночами бегала по селу, грызла животных домашних: птицу, кроликов, кошка если попадалась. И утром не могли понять, что за зверь загрызал животных. Но грешили на эту женщину, говорили, что она оборотень, обворачивается какой-то зверюгой и наводит такую беду. И однажды мужики решили эту, зверюгу, которая грызет животных, подстеречь, убить, заловить, как получится. Ну, сосед запасся топором, наточил топор и говорит: «Я эту зверюгу зарублю». Он выследил. «Забегает на двор огромная свинья с висячими длинными ушами. Я на неё посмотрел, она на меня зыркнула, а глаза у неё были не животного, не поросячьи глаза. И я эту свинью хотел топором убить, но она как-то извернулась, и я ей отрубил ухо. И вот с моей стороны это было левое ухо. Она завизжала, закричала и вот только за двор выбежала, я за ней выскакиваю, а свиньи нет. И вообще никого и ничего. Утром разговоры: "У меня была эта, зверюга, которая всех нас тут грызет, наших животных портит". Смотрим на этот двор, на эту женщину, на кого мы думали, оборотня. А её нет. День нет, два нет, третий день появилась в селе с перевязанной головой. Не стали разбираться. Кинулись к ней мужики, женщины кинулись молиться в церковь. Мужики кинулись к ней, сорвали ей эту повязку, под повязкой оказалось, что нет левого уха. Вот как хотите, так и думайте». Ну, бить они не стали, убивать её. Но наутро она исчезла из села. Селяне пошли и сожгли её дом, перепахали, и всё. Моя прабабушка рассказывала. Верьте, не верьте, я эту женщину не видела, вот такие разговоры идут [4].

И вот стали слухи ходить, что она колдунья. Вот она вечером выйдет, ударится об стенку и свиньёй сделается. Бежит по селу, хрюкает. Люди заметили: «Что за свинья? Откуда прибегает, куда убегает?» А кто к ней подойдёт, так она оцарапает, то искусает. Все её боялись. Как увидят свинью, бегут все, прячутся. Один мужик говорит: «Я её убью». Сел вечером, спрятался за кусты и сидит. Эта свинья бежит. Он на неё налетел. Она его только кусать, а он как даст топором по носу, и нос ей отрубил. А она убежала. Утром эта девушка день не выходит, два не выходит, три не выходит. Там соседи: «Что ж, Настюшечка, не выходит?» Приходят к Настюшке, а у ней перевязан нос. А бабушка говорит: «Настюша, что с тобой случилось?» Она: «Да вот упала с крыльца и прям об ступеньку носом, оторвала». Она теперь на этого мужика зло затаила: «Я его со свету сживу». Поджил у неё этот нос. Она к хате. Стучится. Он как увидел красавицу, обрадовался: «Ой, да я давно тебя любил, да боялся к тебе подходить. Ты вон какая красавица». — «И я тебя полюбила. Вот я к тебе и пришла». Стали обниматься, целоваться. Она берет и откусывает ему нос. Он заорал. Она раз и убежала. Утром он вышел дрова рубить, нос завязал. А соседка говорит ему: «Вань, что с тобой?» Он: «Да упал носом об крыльцо, оторвал. Вот завязал». Она: «Да ты что! Прям как Настя. Она нос оторвала об крыльцо». Мужик говорит: «Я ей сделаю. Я ей нос оторвал, а теперь ей хвост оторублю». Вот спрятался. Она опять в свинью превратилась, бежит по селу. Он выскочил и хвост ей как тяпнет. Она завизжала и домой побежала. Он думает: «Это точно она колдунья. Пойду погляжу». Приходит, а она на пузе лежит, а задница у неё все перевязана, перебинтована. И он понял, что она колдунья. Он вышел, облил керосином и сжег её. И больше по селу свинья не бегала [6].

Это я видала сама. Были мы на улице. Улица, девчонки, мальчишки, небольшие были. Они мне говорят: «Пойдём тебя проводим», а я и говорю: «Что это вы меня будете провожать? Если что, я вам зашумлю». Только на горку поднимаюсь, глянула, а там торчком стоит что-то, как козлёнок или собачонка какая-то, что-то непонятное. Я, значит: «Кыш, кыш!» Она, значит, стоит. Я взяла камешком — ничего, стоит торчком. Потом, значит, зашумела: «Девчат, девчат!» Они только откликнулись, а её раз и нет. Потом говорили, напротив жила старуха, вроде обворачивалась в свинью, превращалась. Было такое [1].

Когда мы маленькие были, бежим по деревне, а там вечеринка была. Нас там много. И идёт один человек и рассказывает: «За мной вчера бежала свинья». А эта свинья — ведьма одна там жила. Вот как коров стаю гонят мимо этого двора, они, все коровы, орут на этот двор. Это была ведьма. Этот человек военный был. Он шёл вечером поздно, ночью. Свинья бежит. А холод был. И он говорит: «Сейчас я эту свинью… правда это или не правда». Он берёт, у него нож был военный. Она подбегает к нему, как ей даст, и прям в глаз. И глаз у неё этот вытек. Потом приходит на второй день и говорит: «А может, это правда, что ведьма?» Она лежит бабка на печи, глаз перевязанный. Он говорит: «Точно, я ей попал этой свинье, глаз вышвырнул». Вот такое дело было [12].

Люди могли превращаться в животных. И оборотнями были с помощью колдовства. В свиней, в чертей. По улицам бегали оборотни, превращались в свиней. Их стреляли или палками били. Потом на следующий день видели этих людей на вечёрках, девушку или парня. Куда попадали свинье, в руку, в ногу. Была эта часть перевязана [11].

Перед смертью колдуны и ведьмы передают свою силу наследникам или любому оказавшемуся рядом человеку.

Бабка Хаврошка умирала. ‹…› Она несколько дней умирала, не могла умереть. Надо было прийти к ней кому-то или руку дать, передать вот это всё [5].

А передать они могут, даже просто за руку возьмут, и человеку передалось всё это [9].

Считается, что тот, кто занимается черной магией, умирает очень тяжело, мучаясь. В деревнях часто говорят, что приходится разбирать крышу, забивать клин под *матку* (матицу), поднимать стреху в потолке, забивать осиновый кол.

Или раньше дома строили, матка лежала, называлась. Или под эту матку забить клин, чтобы она умерла [5].

Вообще колдуны, говорят, что надо поднимать стреху в потолке, чтобы душа вышла, потому что она мается. Это кто гадости, пакости делают, они умирают тяжело и долго умирают [9].

Вообще, как баба Саня рассказывала, осиновый кол где-то вобьют [3].

Болела она, и так болела, что никак не умрёть. Шумит, кричит. Она долго умирала. Моя мама говорила: «Она точно какая-то колдунья» [12].

В народе существовали различные способы защиты от нечистой силы, от колдовства.

Дулю надо, если ты боишься или кошки, или чего, надо две дули. Идёшь, хоть в кармане, хоть где [9].

Она рядом живёт, ведьма. Через забор она живёт, колдунья. А я иду в уборную. Я вот только с кукишем хожу в туалет. Они не любят. А я вот так хожу с кукишем. Вот они колдуны, будь они прокляты. Только так хожу, до самой смерти так ходить, пока моя рука подымается [7].

А мы всегда ходили мимо её дома. И нам бабка говорила: «Вы ходите, дули держите мимо её дома». Вот мы идём, дули держим мимо её дома [15].

Вот подружка ей и говорит: «Лида, а ты знаешь, что Наташа — колдунья?» Она: «Да ты что!» Она говорит: «Ты попробуй сделай. Набей в порог иголок и посмотри, она не пройдёт к тебе». Вот она, баба Лида, взяла это сделала. Приходит Наташа, ну, стоят как обычно, разговаривают у порога. Она: «Ой, да пошли в хату». Она раз и назад: «Да нет, Лида, я пойду уже домой». И всё, ходить перестала [8].

Другой вариант защиты заключался в произношении молитвы и заговора.

Ну, чтоб не сглазили, просто отворачиваешься, плюёшь через левое плечо и идёшь, читаешь молитву [5].

От сглазу. «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. / Помоги, Господи, спаси. / Сохрани от сглазу. / От женского, от мужéнского, / От девки-злодейки, от бабы-лиходейки». И сплюнь три раза [10].

От сглаза. Сначала «Отче» читаешь. Водички, чтоб не питой или святой. Чтоб тёпленькая была водичка, холодной не надо. «Святая Божья Мать, спаси, / Сохрани от сглаза. / От чёрный, карий, белый, / Зелёный, серый». Какие глаза есть у людей. А сама крестиком водичку кресть. «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа». Потом говоришь: «От бабы-колдуницы, / От девки-еретницы, / От деда казака-еретника». А потом эту водичку берёшь и все суставчики мочишь, говори опять: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. И ныне, и присно, и во веки веков. Амины!» Говори и помачивай. От колдунов. «Отче» обязательно. «Господи, Николай Угодник, / Святая Божья Мать Затворница, / Отгороди меня от колдунов, колдуниц, / Трегубых, сугубых». И три раза почитай [8].

При помощи магических действий и приговоров «выгоняли злого духа». Приведем два описания этого ритуала:

Выгоняли злого духа. Когда новые люди приходили в дом. Бабушка после этого выходила на порог. Зажигала свечку и говорила: «Злой дух, уходи! Святой дух, приходи!» Боялась, что сглазят. Проходила с этой свечкой по дому. Крестилась и на каждом окошечке рисовала крестик. Потом с этой свечкой все обойдёт. Подходила к двери и говорила: «Злой дух ушёл! Святой дух пришёл! Злые люди ушли! Зло с собой унесли! В доме стало светло, тепло и радостно» [6].

Давай, Светочка, зажигай свечки. И вот эти свечки обходят по всем, ну, весь дом обходится. Он для того обходится, что люди были всякие. И вот со свечками они ходили по углам, это я уже видела. И идут они со свечками вокруг. Смотришь, свечка трещит. Прошли, перестала. Во многих местах свечка трещит [10].

Список информантов

1. Болдырева А. М., 1935 г.р., род. на х. Глуховском Кумылженского р-на, живет в Волгограде, 2014 г.
2. Болдырева Т. В., 1965 г.р., х. Большой Бабинский Алексеевского р-на, 2014 г.
3. Говоркова Н. В., 1960 г.р., х. Поклоновский Алексеевского р-на, 2014 г.
4. Зубихина Л. Н., 1950 г.р., Волгоград, 2014 г.
5. Лапин Н. Ф., 1938 г.р., род. на х. Балтиновском Урюпинского р-на, живет в Волгограде, 2014 г.
6. Лапина З. П., 1937 г.р., род. на х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде, 2008 г.
7. Митрохина М. Г., 1925 г.р., г. Суровикино, 2014 г
8. Мордвинцева Н. Ф., 1932 г.р., род. на х. Цепаеве Даниловского р-на, живет в г. Михайловке, 2015 г.
9. Ровенская О. Г., 1955 г.р., род. на х. Кулички Нехаевского р-на, живет в Волгограде, 2014 г.
10. Сафонова В. П., 1932 г.р., род. на х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде, 2014 г.
11. Сафронова Н. И., 1964 г.р., с. Лозное Дубовского р-на, 2015 г.
12. Сизова Н. В., 1936 г.р., род. на х. Цепаеве Даниловского р-на, живет в г. Михайловке, 2014 г.
13. Тришин Н. П., 1935 г.р., род. на х. Скудры Среднеахтубинского р-на, живет в Волгограде, 2014 г.
14. Фетисова Е. Б., 1960 г.р., Волгоград, 2014 г.
15. Шилкина С. Н., 1967 г.р., Волгоград, 2014 г.

Ольга Юрьевна Бойцова,
канд. ист. наук, Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

«ГОСТИНЧИК ОТ ЗАЙЧИКА»: ПЕРСОНАЖИ-ДАРИТЕЛИ В ФОЛЬКЛОРЕ ДЛЯ ДЕТЕЙ

В статье речь пойдет о персонажах фольклора, которые выступают подателями гостинцев для детей. В период новогодних праздников в русскоязычной культуре второй половины XX в. это Дед Мороз, но в этой статье меня будут интересовать персонажи, которые приносят гостинцы вне Нового года. Ими в XX в. выступали в первую очередь лесные звери: зайчик и лисичка, реже белочка, мне встретились также птичка, мышка и лесовичок. Имена этих персонажей фигурируют именно в уменьшительно-ласкательной форме, характерной для регистра общения с детьми; универсальной чертой этого регистра считается использование диминутивов [3. С. 92].

Среди научных публикаций, где встречаются интересующие нас персонажи, нужно отметить статью «Заячий» в Словаре русских народных говоров [10. С. 204–206], монографию А. В. Гуры, который упоминает «гостинцы от зайчика» у русских на Урале, в Пермской и Калужской областях, а также в Полесье, ссылаясь в том числе на собственные полевые записи в Волынской области [4. С. 185–186], и энциклопедию С. Б. Борисова «Русское детство XIX–XX вв. Культурно-антропологический словарь», где есть статьи «Заячий гостинец» и «Лисичкин хлеб» [9. С. 424, 679].

Основным материалом для статьи послужили данные анонимного интернет-опроса, в котором участвовали 76 респондентов. Из них шесть человек вспомнили про зайчика-дарителя в своем детстве (1969–1989 гг.р., детство прошло в разных местах СССР: Ленинграде, Киеве, Горьковской области, Саратовской области, Волгограде, Мелитополе и др.), пятеро про лисичку (их детство прошло в 1970–1980-е гг. в Ленинграде, Новороссийске, Куйбышеве, Нижнем Новгороде, Саратовской области) и двое про белочку. Еще 22 пользователя сообщества «Живого журнала» «76_82» в разных публикациях упомянули о существовании в своем детстве зайчика, семеро — лисички, двое — белочки (надо сказать, что я не размещала опросов в этом сообществе, пользователи по собственной инициативе поднимали эту тему).

Персонаж, о котором идет речь, якобы «передавал» гостинец детям через взрослых, вернувшихся из леса или с работы: «Нам с сестрой привозили после поездок за город. Мы радовались. От зайчика точняк вкуснее было!»[1]; «Дедушка с рыбалки тоже гостинцы от зайчика и лисички приносил, и мы очень радовались с сестрой»[2]; «Родители привезли с ориентирования и привезли (sic) картошку с тушенкой от зайчика»[3]; «От белочки, от лисички — отец был лесником, часто ездил по командировкам по лесам. Привозил гостинцы от лесных зверей» (опрос, ж., 1984 г.р.).

Что дарил зайчик? В качестве гостинца персонаж «передавал» взятую взрослыми из дома и оставшуюся несъеденной еду, сладости, а также дары леса: «Родители приносили оставшуюся от поездок (командировки и т.д.) еду под видом гостинцев от зайчика. Мы с сестрой понимали, что это за еда, но все равно очень радовались и с удовольствием съедали мятый хлеб и треснутые яйца» (опрос, ж., 1976 г.р.); «Когда мне приносили из леса ягоды, то говорили, что от зайчиков» (опрос, ж., 1989 г.р.); «Ну, всякую ерунду вроде букетика цветов, кислицы, шишки или недоеденной еды с возвращением из леса или из поездки за город того, кто “передает” подарок» (опрос, ж., 1978 г.р.); «Зайчик — приносил вкусности (конфеты, хлеб, пряник), которые родители брали с собой куда-нибудь (на работу, на огород, в поездку) и возвращали обратно, потому что не пригодилось» (опрос, ж., 1974 г.р.); «Если у мамы или папы на работе пили чай с конфетами, то вечером или утром (если в ночь дежурили) да — “зайчик что-то приносил”. Одну или две конфетки. Помню, году эдак в 84–85, бо я была еще в садике, принес “Марс”»[4]. Встретился мне даже случай, когда зайчик дарил новогодние подарки: «Ко мне на Н[овый]Г[од] всегда прибегал Зайчик, который через форточку притаскивал мне подарки от Деда Мороза, который не успевал приехать»[5].

Иногда персонаж не передавал, а оставлял или незаметно подкладывал подарок, подобно Деду Морозу и другим дарителям, связанным с календарными праздниками (например, европейскому пасхальному зайцу): «Когда мы парой-тройкой семей в лесу гуляли, папы малышни все под кустами раскладывали и нам говорили “пойди, посмотри, что там тебе зайчик оставил”»[6]; «В деревне летом — под лопухами арахис в скорлупе. Дед: “это мышка для мышат спрятала”. Мышат было жалко, но орехи ели»[7].

«Лисичкин хлеб» описан в одноименном рассказе Пришвина для детей 1939 г., а перед этим в его же дневнике 1929 г.:

> Лисичкин хлеб. Хлеба у нас довольно и девочка сыта. Но когда я прихожу с охоты, вынимаю дичь, и дело доходит до остатков хлеба, который беру я с собой, Зиночка говорит:
> — А это что?
> — Хлеб.
> — Откуда же хлеб в лесу?
> Я отвечаю:
> — Это Лисичкин хлеб.
> Тогда Зина берет этот хлеб и съедает, хотя сама очень сыта; она уверяет, что Лисичкин хлеб много вкусней [7. С. 483].

Происхождение «лисичкина хлеба» — сам ли писатель его выдумал или использовал известный ему фольклорный мотив — в дневнике не указано. В опубликованном через 10 лет рассказе по мотивам этого эпизода Пришвин представляет «лисичкин хлеб» как изобретение самого повествователя, случайное и мотивированное наличием среди принесенных им даров леса заячьей капусты:

> Тоже, нарочно для Зиночки, принес я разных чудесных трав по листику, по корешку, по цветочку: кукушкины слезки, валерьянка, петров крест, заячья капуста.
> И как раз под заячьей капустой лежал у меня кусок черного хлеба: со мной это постоянно бывает, что, когда не возьму хлеба в лес — голодно, а возьму — забуду съесть и назад принесу.
> А Зиночка, когда увидала у меня под заячьей капустой черный хлеб, так и обомлела:
> — Откуда же это в лесу взялся хлеб?
> — Что же тут удивительного? Ведь есть же там капуста!
> — Заячья…
> — А хлеб — лисичкин. Отведай [8. С. 12].

В свидетельствах о подарках детям из всех гостинцев лесных зверей «лисичкин хлеб» нередко встречается именно в такой клишированной форме и, вероятнее всего, восходит к рассказу Пришвина, многократно публиковавшемуся в СССР. В 2010 г. поэт Владимир Жильцов написал одноименное стихотворение, а в 2005 г. в Интернете был опубликован рассказ Зинаиды Королевой «Лисичкин подарок», оба на одну и ту же тему: взрослый приносит из леса гостинец детям. Один мой респондент прямо сослался на литературный источник в ответ на вопрос о том, кто приносил гостинцы: «Лисичка из леса из рассказа не то Паустовского, не то Пришвина “Лисичкин хлеб”» (опрос, ж., 1978 г.р.), ср.: «Ой, а у нас это называлось “лисичкин хлеб”»[8]. В ответах моих респондентов был также один раз упомянут явно образованный по аналогии с лисичкиным хлебом «“зайкин чай / лисичкин чай” — остаток чая в термосе, который взрослые без ребенка возили на природу, но не допили и не вылили, а привезли обратно» (опрос, ж., 1979 г.р.).

Что касается зайчика, упоминание «дореволюционного» заячьего гостинчика есть в опубликованной в 1965 г. книге воспоминаний Степана Титова, отца космонавта Германа Титова. Время, о котором идет речь в процитированном ниже отрывке, — между 1914 и 1917 гг. (сам автор 1910 г.р., родился в деревне Верх-Жилино Косихинского района Алтайского края). Эпизод, в котором мальчик встречает в конце улицы мать, возвращающуюся с сенокоса, и забирается к ней на телегу с сеном, продолжается так:

> Мать достает из корзины «заячий гостинчик» — кусочек хлеба, нарочно оставленный, и пучок земляники на ветках. Ягоды струят аромат, и нет ничего не свете вкуснее сухого кусочка с пашни и земляники! [11. С. 17].

Таким образом, можно предположить, что «заячий гостинчик» был в ходу в России уже в начале XX в. В Словаре русских народных говоров свидетельство о «заячьем гостинце» на Урале датировано 1934 годом [10. С. 206].

В художественной литературе о русской деревне начала XX в. есть и лисичка-даритель — в повести Григория Коновалова «Вчера» (подразумеваемое время эпизода — около 1914 г.):

> Надо мной наклонилась мать. Я не видел ее неделю: работала в степи. Я обнял ее шею, прижался губами к лицу, соленому от пота, пахнувшему полынью.
> — А мы тебе хлебушка привезли, лисичка в поле испекла, — сказала мать, украдкой целуя меня [5. С. 17].

Однако сама повесть датируется 1970-ми гг., и лисичка в этом эпизоде может оказаться анахронизмом, возникшим под влиянием Пришвина, хотя ввиду сказанного выше о зайчике нельзя исключать, что и лисичка-даритель имела хождение в начале XX в. до публикации рассказа Пришвина, а сам Пришвин использовал в своем рассказе фольклорный мотив, переработав его.

Что именно взрослые могли рассказывать детям о персонаже-дарителе, показывает опубликованный в Интернете рассказ Зинаиды Королевой «Лисичкин подарок»:

> — Держи, егоза, это вам с Миной (так дедушка звал мою сестру Нину). Ты понимаешь, какая история получилась: едем мы полем, кругом белым-бело. И вдруг прямо на нас бежит рыжая лиса. Да такая смелая: села у дороги и поджидает нас. Я остановил лошадь и смотрю на нее с любопытством — что же будет дальше? А она встала на задние лапы и заглядывает в сани, как будто кого-то высматривает. Спрашиваю у нее:
> — Лисонька, ты кого же ищешь?
> — Мне внучка твоя нужна, — отвечает она человеческим голосом, — я хлебушка ей принесла.
> — Давай мне, я передам внучке, она ждет этот хлебушек, просила привезти его!
> Взял я хлебушек, завернул в тряпицу и спрятал в мешке.
> — Дедушка, а куда же делась лиса?
> — Наверное, побежала к детишкам своим в норке. Нук[а], иди к матери, спроси, разогрел[а] она лисичкин подарок[9].

В стихотворении Владимира Жильцова упоминается обещание взрослого в будущем познакомить ребенка с дарителем:

> Отец улыбался довольный
> И так говорил:
> Срок придет,
> К лисичке, мол, в лес ее дольный
> Он нас непременно возьмет[10].

Тот же мотив встречается в воспоминаниях, опубликованных в ЖЖ-сообществе «76_82»: «Мне, помню, было очень непонятно, почему они знают обо мне, а я нет, и всё говорила: пойдём, посмотрим на зайчика и лисичку в лес. Мама даже как-то водила меня в лес якобы к ним, но они “спрятались”»[11].

Что касается современного бытования зайчика-дарителя и его «коллег», в конце XX — начале XXI в. они постепенно сходят на нет: «Пару раз я приносила с работы еду типа от белочки, но ребенок почему-то не обрадовался и вообще ничего не понял, поэтому я стала ее приносить просто как еду с работы» (опрос, ж., 1976 г.р.). Причина может быть в том, что с уходом в прошлое походов в лес и через лес лесные персонажи перестают быть актуальными в картине мира, которую взрослые конструируют для детей. Описанные в литературе случаи, относящиеся к первой половине XX в., подразумевали встречу с лесными зверями как естественную: поездка на базар через лес, на сенокос, на охоту. Во второй половине XX в. в рассказах наших респондентов и участников ЖЖ-сообщества «76_82» взрослые привозят

> Заяц оказывается амбивалентной фигурой, выступая в двух ипостасях: дарителя-«зайчика» и устрашителя-«зая».

гостинчик от зайчика из поездок по грибы и по ягоды, на картошку, на рыбалку, на ориентирование, т.е. за город, хотя гостинец с работы в городе тоже оформляется как гостинчик от зайчика: «И ВЕРИЛА ЖЕ!!! Наверное, потому что мы жили в военном городке и папа шёл домой через лес…»[12] Ср., однако: «После пяти я точно знала, что никакого зайки не было (ну где на улице в городе можно встретить зайку?)» (опрос, ж., 1978 г.р.). Та же информантка на вопрос: «Используете ли вы персонажей-дарителей со своими детьми?» отвечает: «Категорически нет. Зачем обманывать ребенка? Подарки и гостинцы приносят папа и мама от собственного имени или папины/мамины друзья, тоже от своего имени» (опрос, ж., 1978 г.р.).

В качестве дарителя зайчик оказывается синонимичен другим лесным зверям: лисичке, белочке и т.п., тогда как в другой связи эти животные в фольклоре для детей различаются.

Персонаж-даритель противопоставлен персонажам-устрашителям (в традиционной культуре, как и в современной, это Бука, бабай или бабайка

В заключение определим место нашего персонажа в системе персонажей той культуры, которой он принадлежит.

Нашему персонажу близок европейский (немецкий, польский) пасхальный заяц, который для детей прячет яйца на Пасху. В этой связи отметим, что А. В. Гура упоминает о гостинцах от зайчика в том числе у кашубов (которым известен и пасхальный заяц), ссылаясь на Словарь кашубских говоров [16. Т. 6. С. 172].

и др.): его функция заключается исключительно в одаривании детей гостинцами, тогда как функция устрашителей — исключительно в «запугивании» детей [1; 2]. Здесь нужно отметить, что в одном из нескольких фольклорных жанров, где фигурирует устрашитель (о них см.: [12]), а именно в колыбельных, заяц, часто в удобной с точки зрения рифмы форме «зай», представлен наряду с другими персонажами как тот, кто может забрать ребенка, если ребенок не будет спать:

Баю-баю-бай,
Не ходи с лядинки, зай!
Прибежал с лядинки зай,
Сказал: «Юрочку давай».
Я-то Юрочку не дам:
Пригодится Юра нам [6. № 60].

Таким образом, заяц оказывается амбивалентной фигурой, выступая в двух ипостасях: дарителя-«зайчика» и устрашителя-«зая».

Любопытной является сама передача функции одаривания детей мифологизированному персонажу. То, что устрашение ребенка в традиционной культуре делегируется мифологическим персонажам, объяснимо: родители от своего лица не могут грозить «забрать», «утащить», «съесть» ребенка, так как они ограничены в способах наказания своими родительскими обязанностями. Мифологические персонажи же «могут грозить» ребенку чем-то пострашнее возможных наказаний от родителей, и их угрозы по этой причине могут казаться педагогически более эффективными. Кроме того, персонажи-устрашители персонифицируют действительно угрожающие детям за пределами знакомого пространства (на реке, в колодце и т.д.) опасности. Но почему родители отдают на откуп мифологическим персонажам не только несимпатичную дисциплинарную роль, но и выгодную роль дарителя, в которой могли бы выступать сами? Цель такого делегирования может быть в том, чтобы сделать «гостинчик» более привлекательным для ребенка. Дары зайчика и других лесных зверей — это изначально и в первую очередь оставшаяся недоеденной еда, иначе говоря, объедки. Еда, которая уже не годится для взрослых людей, должна быть скормлена тем, у кого более низкий статус, чтобы она не пропала[15]. Становясь даром от мифологизированного персонажа, гостинчик от зайчика из «плохой» еды превращается в желанную и манящую: «Как после сказала моя сестра — “вы нас объедками кормили, а мы радовались”»[16].

Когда идея гостинчика от зайчика в XX в. переходит вместе со своими носителями в городскую культуру, где уже не нужно ходить в лес или брать с собой из дома на работу еду, то нашего персонажа сменяет на посту дарителя персонаж, не имеющий связи с лесом, зато связанный с одариванием с помощью волшебства. Гостинчик от зайчика трансформируется в подарок (чаще всего сладкий) от персонажа, знакомого ребенку по детским книгам или мультфильмам, или вообще исчезает.

Интересно, что даже при отсутствии необходимости мотивировать детей доесть «плохую» еду в некоторых семьях фигура мифологического дарителя сохраняется. Здесь уместно вспомнить о вере детей в Деда Мороза, которая старательно поддерживается большинством современных родителей в России[17]. Вера в дарителя-зайчика может стоять для родителей в том же ряду, что и вера в Деда Мороза, и поддерживаться из тех же соображений — прежде всего из желания сохранить у ребенка детскую невинность с ее верой в чудеса («wondrous innocence» в терминологии Гэри Кросса [14]). Подобное удерживание детей в состоянии наивной веры в Деда Мороза и других персонажей проводит границу между миром детей и миром взрослых, которая отделяет детей как «непосвященных» по признаку отсутствия знания — о том, что персонажей, придуманных взрослыми для детей, не существует.

В то же время в нескольких ответах при опросе была высказана мысль, которую один из информантов выразил так: «Мой сын ‹…› приучен к правде жизни — что мы работаем, чтобы заработать деньги, на которые, в числе прочего, можно купить подарки» (опрос, ж., ок. 1978 г.р.). Такова судьба «зайчика» в XXI в.

Примечания

[1] http://76–82.livejournal.com/5346239.html?thread=107386815#t107386815.

[2] http://76–82.livejournal.com/5346239.html?thread=107388351#t107388351.

[3] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33385322#t33385322.

[4] http://76–82.livejournal.com/5346239.html?thread=107395007#t107395007.

[5] http://76–82.livejournal.com/1291.html?thread=1029643#t1029643.

[6] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33358698#t33358698.

[7] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33466474#t33466474.

[8] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33366634#t33366634.

[9] *Королева З.* Лисичкин подарок // Изба-читальня: лит.-худож. портал (http://www.chitalnya.ru/work/76763).

[10] *Жильцов В.* Лисичкин хлеб // Стихи.ру: нац. лит. портал (http://www.stihi.ru/2010/03/17/8118).

[11] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33428074#t33428074.

[12] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33351786#t33351786.

[13] Здесь вероятна отсылка к Снеговику — персонажу сказки и мультфильма В. Сутеева «Елка».

[14] http://76–82.livejournal.com/2027882.html?thread=33355626#t33355626.

[15] Благодарю Александра Панченко, который высказал эту мысль во время обсуждения моего доклада на конференции «“Философия зайца”: неожиданные перспективы гуманитарных исследований» (Институт русской литературы РАН (Пушкинский Дом), 19–21 июня 2014 г.).

[16] http://76–82.livejournal.com/5346239.html.

[17] О создании и поддержании этой веры см.: [13]. В американском количественном исследовании было показано, что уровень веры детей в Санта-Клауса и пасхального зайца непосредственно связан с поддержанием родителями этой веры [15]. Среди моих информантов подавляющее большинство ответили, что их дети от трех до семи и даже девяти лет верят в Деда Мороза.

Литература

1. *Буйских Ю. С.* Персонажи — устрашители детей в современных мифологических представлениях украинцев Полесья // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы Междунар. школы-конф. М., 2013. С. 80–82.

2. *Виноградова Л. Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения. Автореф. дис. … д-ра филол. наук. М., 2001.

3. *Гаврилова Т. О.* Регистр общения с детьми: структурный и социолингвистический аспекты (на материале русского языка): Дис. … канд. филол. наук. СПб., 2002.

4. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

5. *Коновалов Г. И.* Вчера: Повесть // *Коновалов Г. И.* Былинка в поле: Повести и роман. М., 1974. С. 7–144.

6. Потешки. Считалки. Небылицы / Сост. А. Н. Мартынова. М., 1989.

7. *Пришвин М. М.* Дневники, 1928–1929. М., 2004.

8. *Пришвин М. М.* Лисичкин хлеб. М., 1939.

9. Русское детство в XIX–XX вв.: Культурно-антропологический словарь: В 2 т. / Сост. С. Б. Борисов. СПб., 2012. Т. 1.

10. Словарь русских народных говоров. Л., 1976. Т. 11.

11. *Титов С. П.* Два детства. М., 1965.

12. *Хафизова Л. Р.* Бука как персонаж детского фольклора // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 198–211.

13. *Хромова А.* Письма детей Деду Морозу // Детский сборник: статьи по детской литературе и антропологии детства. М., 2003. С. 99–109.

14. *Cross G.* The cute and the cool: Wondrous innocence and modern American children's culture. Oxford, 2004.

15. *Prentice N. M., Manorevitz M., Hubbs L.* Imaginary figures of early childhood: Santa Claus, Easter Bunny, and the Tooth Fairy // American Journal of Orthopsychiatry. Vol. 48 (8). October 1978. P. 618–628.

16. *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1–7. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976.

ЭКСПЕДИЦИЯ РГГУ В ВЕЛЬСКИЙ РАЙОН АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

С 21 июня по 7 июля 2015 г. фольклорно-этнографическая экспедиция Института филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета (руководители — А. Б. Мороз и Н. В. Петров) работала в с. Долматово и ближайших населенных пунктах, относящихся к Пуйскому сельскому поселению Вельского района Архангельской области (административный центр — с. Долматово). В экспедиции приняли участие магистранты Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ Е. К. Малая, Э. Г. Матвеева, Д. С. Рыговский, М. О. Гардер, преподаватель В. А. Комарова, студенты Института филологии и истории РГГУ О. Ю. Емец, А. И. Стрельцов, А. Ю. Уланова, Н. А. Савина, Е. П. Стрельцова, а также Д. О. Меркулов из НИУ ВШЭ. Ранее, в 2011 г., в селе работала диалектологическая экспедиция филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; фольклорных же экспедиций сюда, как нам известно, не предпринималось.

Было принято решение продолжить полевое исследование в Пуйском сельском поселении в 2016 г.

В этой публикации представлены некоторые материалы экспедиции.

НЕОФИЦИАЛЬНЫЕ НАЗВАНИЯ ДЕРЕВЕНЬ И ИХ ЖИТЕЛЕЙ

У большинства сел Вельского района имеются неофициальные названия; известны также прозвища жителей деревень. Так, Долматово в свое время называли *Погостом* (в значении ‘место, где стоит церковь’: «Где церковь заканчивается — погостами звали» [ДРС]), а жителей села — *галками долматовскими*. Жители д. Андричевская — *французы*: деревня находится примерно в 20 км от с. Долматово в направлении Каргополя, на горе, которую ранее неофициально называли *Париж*. Жители д. Липовки — *липаки рваные шапки*, д. Анциферовская (неофициальное название — Васьково) — *лилята* («Лилята говорили много хорошего о себе, ну, немножечко такие как, ну, бахвальные были» [БТП]), д. Борисовская — *фараоны*, д. Левково — *португальцы*, д. Верховская — *погодята*.

Они нас «галки долматовские» да «галки долматовские», а мы их — «фараоны борисовские». ‹…› [Почему фараоны?] Я не знаю, это где-то во время войны ведь были какие-то… раньше были фараоны какие-то. Воевали дак, называли фараонами. У них ребят много было, а у нас ребят мало было, у нас девчонки все в Долматово. А у них ребята. Вот они к нам приходили на вечёрки [ОАМ].

В деревне Андричево дак они обзывались: «Ох ты змей, зелёны глазы» [смеется], — так вот называли. Потом как же ещё они говорили… Там можно их не понять, их называли «французами»: у них свои выражения, у них… например, у нас ну так, грубо говоря, чашка, а у них по-другому называется. И вот они начинают что-то рассказывать, стоят лю… ничё не понимаем, что они сказали [НИА].

Само Долматово делилось на части, которые также имели собственные названия. Например, часть за ручьем (конец села) называлась Черёмушки (по объяснению, там росло много черемухи), противоположный край, около кладбища, — Алтай.

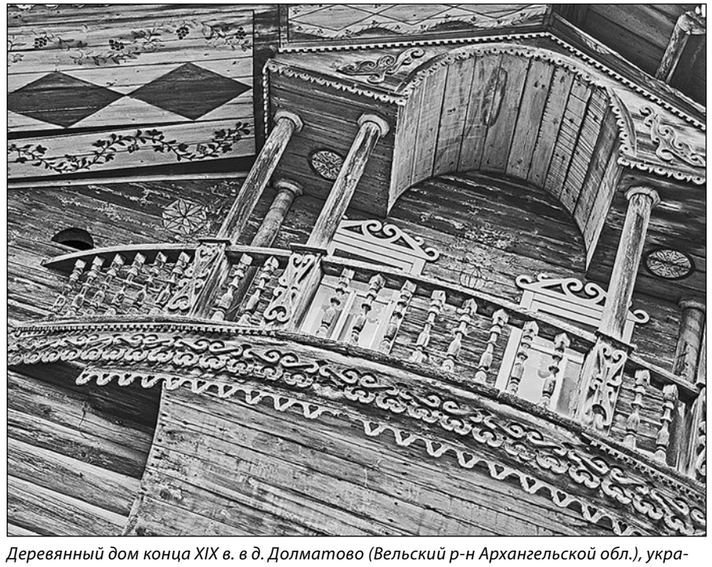
ПРЕДАНИЯ

Информанты часто упоминали про Святое озеро, которое находилось примерно в 18–20 км от Долматова, за деревней Дмитриево. Место так начали называть, когда нашли там потерянную икону. По рассказам, в середине озера на островке / на плоту стояла часовня (по другим версиям — крест/скит/монастырь), которая куда-то исчезла. Жители описывают озеро как очень глубокое, полное рыбы, с настолько чистой водой, что видно дно.

Во время поездки в соседнюю деревню Тимоневка (с. Заполье) С. В. Лопаткин [ЛСВ], сопровождавший собирателей, рассказал, что несколько лет назад молодые люди случайно подожгли сухую траву и устроили пожар. Сгорела вся деревня за исключением двух домов: огонь обошел их стороной и свернул к кладбищу; считается, что здания уцелели благодаря нескольким листкам бумаги, на которых шариковой ручкой была записана молитва Богородице, находившаяся в одном из домов.

Другую историю рассказали Виталий Афанасьевич и Людмила Федоровна Бураковы: после пожара в доме уцелело только место, где висел календарь с изображением Николая Угодника:

Короче говоря, дом сгорел. Но как сгорел? ‹…› Загорелся вот здесь вот — примыкание веранды к дому. И здесь у нас была кухонный стол, кухонная утварь вся стояла — шкафчик стоял, но на кух… на этом столике стояли три иконки маленькие — всё выгорело, а тут ничего. Микроволновка стоит и работает, холодильник, с семьдесят первого года купленный, работает: привезли — работает, включили, как новенький, как говорится. Дальше тут… А тут у меня стоял диван, диван, на котором я спал просто, складывал всё. И, этот самый, около дивана тумбочка, там я лекарства всякие хранил. А над тумбочкой — календарь с Николой Уго… Угодником. Значит, вы представляете, на диван ни одна искра не упала. Перенесли — как был, так и есть. Всё кругом выгорело. ‹…› Это есть какие-то силы, поэтому [БВА].



Деревянный дом конца XIX в. в д. Долматово (Вельский р-н Архангельской обл.), украшенный росписью и резьбой (дом Н. С. Буракова). Фото А. Б. Мороза

Мы также записали историю о том, что в 1961 г. в местечке Россошная на придорожной сосне, на месте, где была содрана кора, обнаружили запись: «Ох и граждане, вам будет в тысяча девятьсот двадцать восьмом году» и подпись: «РН» (как известно, в этом году началась коллективизация).

…Ходили слухи, что тут был, после Гражданской войны такой, ну, белый офицер, и он… бунтовал. «Эр Эн». Ракитин Николай был. Может, это он нап… Его работа. ‹…› Бывший белый офицер, который Шенкурского района был, ну он здесь скрывался везде… это, уже советская власть была установлена, дак вот он ещё… ну, видимо, были люди у него ещё, дак вот они как бы против советской власти выступали. [Это в Гражданскую, да?] В Гражданскую, да. И после Гражданской. Ну, его… его всё-таки в конце концов-то… нашли. И расстреляли [КНС].

МЕСТНЫЕ «СВЯТЫЕ»

Одной из интересных находок стал сюжет про Костю Святого — местного «отшельника», жившего в 1950-е гг. Он ходил из деревни в деревню, оставаясь на ночь у кого-нибудь из жителей. Он был высоким (в одном из восьми текстов указывается, что он был небольшого роста), с длинной седой бородой, ходил в лохмотьях, с собой у него всегда была сумка, набитая вениками или метелками, которые он продавал жителям деревень и сел, через которые шел. Некоторые информанты утверждали, что он был затворником и жил у Святого озера. Рассказывали, что Костя Святой — офицер, бывший политрук, был контужен на войне, после чего обратился к религии. Родители часто пугали им детей:

[ОАА:] А ещё, а ещё, знаете, кем пугали? Мама нас Костей Святым. [А кто это?] А Костя Святой, это с озера было, и вот он отшельником жил, он такой был да, на… На, действительно, на лешего похож, с длинными волосами… [ШЛС:] С бородой, он никогда её не обрезал. [ОАА:] С бородой, он же не обрезал, так вот пугали Кос… [ШЛС:] С космами такими. [ОАА:] Да, косматый весь. ‹…› Ну вот мама пугала Костей: «Щас Косте Святому отдам» [смеется].

Помимо этого, рассказывали про Сару или Серафиму Середнинскую родом из соседней деревни — невысокую женщину, всегда одетую в рваную короткую юбку. Как и Костя, она ходила по деревням, ее устраивали на ночь и давали милостыню, ею пугали детей, но отношение к ней было менее уважительным, чем к бородатому старцу:

Ну а где он, как говорили, Костя Святой был. Понимали всё, чё-то, видимо, не сорил словами-то, а весёлый был, и слова у него, и сам весёлый. Вызывал уважение, короче, человек, да. А Сара эт так, побрякушка такая была, грязная [усмехается]. А Костя, он авторитетный был, старец такой [РВВ].

ПРАЗДНИКИ

Рассказывали, что в обследованных нами деревнях были свои особо почитаемые праздники. В с. Долматово отмечали Петров день и праздновали *Катальное заговенье* (по другой версии, главным долматовским праздником был Прокопьев день, 21 июля):

И народ, ну, собирался очень много народу, со всей округи приезжали, из других деревень, да, и престольный праздник. Вот папа покойный рассказывал о том, что там было и яйца раньше катали, допустим, вот Заговенье. Катали яйца. ‹…› Там такая сделана яма, вот я сама вот наблюдала эту картину ‹…› [показывает руками глубину ямы — около 10 см и диаметр — около 50 см]. Ну и вот, там какой-то у их это… тако сделано лодочко, и вот я… вот мы с вами играем. Вот я своё яйцо бросила в это лодочко… [Оно катится внутрь, в эту яму?] Да, внутрь. А там ровно-ровно сделано всё, так ровно, как будто пол. Песок. Ну, и затем вы броса… вы своё яйцо катите. Если ваше яйцо моё яйцо стукнет, значит, вы забираете моё яйцо. [Стукнет или разобьет?] Стукнет. Ну… ну, разбить-то это очень сложно. ‹…› И потом я уже выхожу из игры, а вы играете дальше. ‹…› Если он своё яйцо прокатил и ваше яйцо не задел — он выходит из игры, а вы опять играете даль… и его яйцо вы забираете. ‹…› Знаете ли, кругом стоит толпа, все смотрят на… там дети, ну, в общем, все там. Дети, взрослые. Обычно мужчины — не женщины — не… [смеется]. Азартные люди. Ну, вот так. [Это крашеные яйца?] Нет, простые. [Просто вареные?] Простые, да, варёные [МВА].

В деревнях Бяково и Дмитриево также отмечали Петров день, там ставили большие качели и праздновали *Качельно заговенье*. Как престольный праздник в д. Дмитриево праздновали Егорьев день (9 декабря), в Середнем — день Казанской иконы Божией Матери (4 ноября). В д. Борисовской, откуда многие женщины вышли замуж в Долматово, праздновали Ильин день; сюда сходилась вся округа, организовывали большие застолья, варили пиво. В д. Васьково информант сказал о празднике *Молёбно* — через неделю после дня Петра и Павла, когда много молились, а затем устраивали веселье.

Многие информанты из Долматова рассказывают о дожинках — дне окончания жатвы, совпадающем с праздником Успения Пресвятой Богородицы (28 августа). На дожинки собирают урожай зерновых, перемалывают, связывают сено в снопы и ставят четыре снопа рядом, их накрывают сверху еще одним снопом — перевернутым. Поскольку во время жатвы количество снопов не подсчитывали, угадать, наберется ли везде по пять снопов, было невозможно. Если пятого снопа недоставало, считалось, что это к смерти, если оставался лишний — к прибыли. Говорили, что если поставить *кривой суслон* (пять снопов, собранные вместе, накрытые шестым, который называли *шляпой*; их оставляли в поле подсыхать после жатвы), то жених тоже будет кривой.

В святочный период практиковались повсеместно распространенные гадания (с зеркалами, с «колодцем» из спичек, со сжиганием бумажек с именами и т.д.) и ряженье. Кроме того, мы записали упоминание о том, как «небо открывается» в крещенскую ночь. Это могли наблюдать немногие счастливчики, которые ближе к утру выходили на реку за святой водой и окунались в прорубь:

Видели один раз, как небо открывалось. ‹…› Ну вот небо как небо вроде вечером, ну вот ночь. Где мы, на заутренней ходили уже около четырёх утра купаться-то. И от выходим. Я гу [говорю]: «Смотрите, как красиво». И как купол на небе… [В]он, всё кругом темно, а тут вот такое светлое место. Красиво было. Вот всего один раз видели. [Это в какой день было?] А вот в Крещение было, угу. [Ночью?] Да-да-да… Лет десять, наверно, назад было. ‹…› От прямо от как будто светится, не знаю, как… как объяснить-то. Красиво очень, всё кругом темно, как бы даже чёрное такое, а тут вот как… под куполом стоишь под таким. Светится всё. Красиво. Даже не знаю, как передать. [Смеется.] Эту красоту [ШВВ].

[Никогда не слышали, что на Крещение «небо открывается»?] Оно светится, небо. [Вы видели?] Видела. ‹…› Ну как оно вот, понимаете, как будто бы вот действительно вот э… ночью когда идёшь, вот когда особенно за водой, вот двенадцать часов бьёт, вот и… выходишь, да. Вот оно светится. Мы… мы в родник ходили, на родник как раз ходили в двенадцать часов. Оно такое, понимаете, вот как будто бы где-то луна светит, вот такое небо. Вот это, это Иисус Христос поднимается. [Это так объясняется?] Бох, да-да-да. Вот. Вот он, Бох, он на это… облетает всю землю, поэтому, почему вот говорят, и под землёй и на земле, и в это… в раковинах вот идёт вода-то, она из-под земли, такая дома-то, она вся будет святая вода [АНИ].

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД

Отличительной чертой местной похоронной традиции можно назвать внимательное отношение к соблюдению некоторых обрядов. Все местные жители знают, что носовые платки нужно бросать в могилу, чтобы слезы ушли вместе с покойником.

Существует устойчивое представление о покойниках, которые могут вернуться с того света, и страх перед ними. Для защиты от них кладут к воротам топор, не оборачиваются, возвращаясь с кладбища, бросают на дорогу еловые ветки, приносят в дом землю с кладбища и мелкие поленья:

Вот, а потом тут ещё, ведь раньше всё, как с кладбища дома-то, дак приходили, дрова, полешки, ну вот, мелкие такие делали и заносили все в дом. А кто первый-то заходил, дак вот тоже землю с кладбища по углам ложили. Стучали, ну по углам, кто, чтоб не бояться. [Вот этими полешками?] Да, полешкой [ФГС].

По словам других информантов, поленья нужно кидать или класть к печке. Землю же, принесенную с могилы, рассыпают не только по углам, но и во дворе, хлеву и т.д.:

А эту землю я сама личʼно брала. Эту землю возьмёшь, штобы не… тебе не блазнило… мы же… ну как называется-то, не мерешил всё он больше, покойник этот. «Нет, не ходи, не надо». Эту землю кидаешь… я сказала: «Нет, не ходи, не надо». [А куда кидать её надо?] А везде вот, я ходила ‹…› у меня вот скотина была, дак двор тут, да, хлеб, да, поветь, да, вот везде на[д]ъ по… покидать… приговорить, шо: «Нет, не ходи, не надо» [БТА].

КАК СКОТ «НА КРУГ СТАВЯТ»

Сейчас в селе уже почти не держат скот, кое у кого остались козы, коров нет совсем. Рассказы о скотоводческой обрядности относятся к прошлому. Местные жители рассказывают, как нужно защищать скот, как за ним ухаживать, какие слова нужно произносить. Знают такой праздник, как Егорьев день (6 мая), какие существуют обряды первого выгона скота в этот день. Мы записали и тексты о том, что колдуны и «знающие» бабушки умели «поставить скотину на круг», т.е. заговорить ее, сделав так, чтобы она ходила по кругу, например в лесу, и не могла самостоятельно вернуться домой. Таким образом хотели навредить или отомстить хозяевам. Животное как бы прячут, заставляют становиться невидимым для посторонних. Хозяин тоже не может сам, без помощи «знающего», найти пропажу. Бабушки, владеющие «знатьём», умеют как напакостить, так и вернуть скот домой.

[ПНИ:] А в Бякове вот, я слышала, тоже… кто-то гонял коров по кругу так называемому. Вот када они ходили по кругу вот так коровы, и вот они вокруг ходили и не сходили с этого пути. Вот знаете, от чего… от чего это зависит, я не знаю. Дак вот, говорят, тоже кто-то ставил на круг этих коров. Кто-то был. [ССВ:] Люди такие, раньше колдуньи были [нрзб.].

Ишо вот такая примета была — ну вот раньше ведь коровы-то тут у нас были — можно корову поставить на круг. Это вот корова отбилась от стада, ну от если кому-то надо назлить, из её стада можно корову поставить на круг, что она вот будет ходить по определённой поляне, по вот по определённому месту даже, и её могут искать несколько дней, и её не будут видеть. И она сама вот с этого места никуда не уйдёт, вплоть до того, что травы уже нету, всё уже выедено, но она уот дальше за пределы уот этого круга не… [А вернуть как ее?] А потом уот это съмъ, тоже надо к бабушке идти, вставать на колени и умолять, чтобы она её вернула обратно. [К той бабушке, которая поставила?] Ну уот которая поставила или к другой какой-то, это самъ, которая бът, более сильна. ‹…› [А защитить как-то корову можно от этого?] Ну это уот можно… А, да, это вот когда вот перед выгоном коров обязательно каждый раз обходили весь двор, каждое стадо, там эти уот, эти слова даже были… [Вы не вспомните слова?] Не… Не вспомнить [ПОЮ].

Не всегда понятно, каким образом скот заколдовывают. Находят скотину при помощи заговора или выворачивания рубахи наизнанку. Приводим здесь наиболее полный и подробный рассказ о том, как «поставили на круг» козу:

[КНС:] У нас у самих был случай. Это лет пятнадцать назад. Пропала коза. Нету. Уже темно, нету козы и всё. Я назавтра утром пошёл искать. Всё везде обошёл, вот. Тут женщина жила вот, недалеко от нас, ну, говорили, что она тоже чё-то знает, там, значит. Потом её муж встречает меня, гът: «Коля, сходи-ка, — гът, э… — к бабушке. Марии Степановне. Она чё-то видела там…» Она вот… пришла… Пришёл я к ней, она говорит: «Ты уж теперь козу-то не ищи, нет её, — гърит, — этой твоей козы-то. Уже, — гът, — наэрно, навсегда пропала». [КНЛ:] Уж одиннадцать дней почти прошло… и было время, уже холодно, в октябре уже снег выпадает… Короче… мы уже стали и забывать. Проходит какое-то время, и в магазине мужчина вот с этой деревни, деревня Васьково тут за рекой есть. Пришёл и говорит: «Чья коза-то там ходит?» [Усмехается.] Вот, возле реки там, значит… Сходил в деревню в эту, за реку, перешёл там по переходу, сходил, мать этого мужика… Говорю: «Вот так и так, где козу-то видели?» А они ездили ночью рыбу лучить. Услышали, что кто-то заблеял там, на берегу-то, фару-то направили, стоит коза, гъврит, и глаза горят. [Смеются.] [КНС:] Дело в том-то, что её днём-то никто не видел. [КНЛ:] Раньше-то говорят, что скотину ставили на круг, что она вот как ходит по кругу, а вот ночью она действительно как по кругу ходила. Вот всё вокруг выела, и всё. Днём никто её нигде не видел, спрашивали, не могли найти. А тем более она тяжёлая была. Она на сносях была. [КНС:] Ну я поехал на машине туда, взял у бабушки там кусочек хлеба, поехал туда, покричал: «Маля, Маля, Маля, Маля», она и бежит. [КНЛ:] Нет, ты вспомнил-то, что надо заговор сказать? Может, заговор этот должен помочь, что надо до восхода солнца сказать заговор три раза. В трубу. Печную… у себя в доме, пока солнце не взошло. Может, это помогло, уже почти две недели прошло. [КНС:] А заговор такой: «Печь тепла, огонь боек, хозяин иди, домовой, веди там…» [КНЛ:] «Веди, веди козу или там кого-то…» [КНС:] «…Неси, неси весть за тобой»[1]. [КНЛ:] Назавтра весть пришла, или живая, или мёртвая, или какая. Но весть какая-то придёт. Пошли в магазин, нам сказали, что вот видели козу. А так — нигде! Не знаю, может, этот заговор пошёл… [КНС:] Она бежит ко мне, и у неё слёзы на глазах, у козы-то. Она жалуется мне. Ну я в машину её посадил, хлеба дал, значит… [КНЛ:] Ну она вот как действительно так по кругу и ходила, и всё. Старые-то люди говорили, что вот на круг ставят скотину. [КНС:] Она потом и козлёнка нормального родила. Потом ещё жила сколько времени у нас… Вот, выходит, она не показывалась, значит, что-то есть! Её днём люди никто не видел. Значит, её поставили действительно на круг…

МАГИЯ

В селе также распространены рассказы о «знающих» людях, которые лечили или, наоборот, наводили порчу. Почти всем коренным жителям села или тем, кто прожил там достаточно долго, хорошо знакомо имя местной знахарки — тети Кати (Екатерины Алексеевны Кузнецовой), лечившей грыжу, ожоги, «щетинку» у детей. Менее устойчивы сюжеты, повествующие о наведении порчи, сглаза:

Вот у моей двоюродной сестры вот так получилось в семье, что ‹…› Люба замуж не выходит, сыновья не женятся, значит. И в… Валентина. И потом они уже до чего они это… досокрушались… моя мама, тётя Оля, значит… пошли искать… что явно тут наколдовано. Пошли искать в дому… что где-то околдо… колдовали-то ведь в… можно дом было весь, перетряхнули они, нашли всё-таки, на что наколдовано… ‹…› Там клубок такой вот… завёрнутый… всего там, тряпки, перья, там чего только не было. Целый клубок. Вот они этот клубок уничтожили… чё там, они говорили, не говорили. И первая вышла замуж именно младшая, Валя. Потом Люба родила, Коля женился, короче, все [ОАА].

Интересный способ наведения порчи заключается в засушивании мыши, при этом произносят слова: «Как сохнет мышь, так пусть сохнет и человек».

[Говорили, что для чего-то сушили лягушку?] [КСН]: В молоко кладут. [Чтоб не испортилось?] [Кивает.] [КНС]: Нет, про то, что засушивали, не знаю, вот мышь засушивали. Это делают на кого-то гадость какую-то, мышь-то засушивают. ‹…› Замазывают там

в печку, и вот как… мышь сохнет, так и человек сохнет. [«Как мышь…» что?] И человек сохнет, болеет, значит. Это называлось ставить на чело.

ДЕМОНОЛОГИЯ

Несколько раз нам встретился нарратив, согласно которому в Устьянах весной в определенный день является призрак невесты, утонувшей накануне свадьбы:

У нас в Устьянах, в Устьянах… была свадьба. С Левоплоского ‹…› в общем, э… в другую деревню переезжали. А весна была. Там ручей большой разливается. Невеста пошла просто-напросто… то ли руки помыть, то ли что. Как-то так рассказывали-то. Уот. И чё-то упала туда. Подскользнулась, то ли не подскользнулась, и её унесло. ‹…› И она вот и… привидевалась. ‹…› Обычно по весне. ‹…› Если в тёмное время суток… ну, где-нить около двенадцати ‹…› В определённый день можно было её увидеть. Силуэт. Ну, она не выходила, ничего, а просто вот так вот вдали [ПВА].

Традиция, связанная со сверхъестественными обитателями водоемов, в Долматове выражена достаточно ярко. Почти каждый знает, например, о «волосе», который появляется в водоемах после Ильина дня, когда начинает действовать запрет на купание («волос» впивается в тело нарушителя), или о русалках, которыми пугают детей. Не менее широко распространены поверья, связанные с лесным хозяином. Большая часть информантов рассказывала о том, как в лесу может «водить» и что необходимо сделать, чтобы «водить» перестало. Часто встречались сюжеты, в которых мать посылала свою дочь к лешему и ту уносило в лес на несколько дней. Вернувшись, девочка рассказывала, что ее водил по лесу какой-то старичок. По словам жителей села, чтобы благополучно вернуться домой, нужно вывернуть одежду «на левую сторону» (наизнанку).

Рассказывали о конюхе, который знался с бесами:

Жеребят молодых выпустит весной, ‹…› три па́уки [палки] в сторону сбросит и йих проводит. А потом эти три па́уки, осенью на[д]ъ скот заставать, сохранились ли оне. Эти три палки бросает на перекрёстке дорог, в одну сторону, в другую, в третью. И потоп [т.е. топот] ко… только потоп стоит, бежат все лошади домой [ДРС].

По рассказам, мужики, к которым этот конюх приходил вечером посидеть, решили над ним подшутить и воткнули нож в дверной косяк; конюх не смог выйти из избы, пока один из мужиков не вытащил нож. Зафиксирован и другой интересный мотив: конюх шил девять мешков, из которых рассыпал зерно на навоз в награду бесам за помощь; к утру все зерна вновь оказывались в мешке:

[Почему вообще говорили, что он с бесами знался?] А потому, что он и дома… Пришли к йему, а он и вот шьёт таких девять мешочков островеликих и хлеб насыпает в йих. «Это, — гърит, — ребятам за работу». [Каким ребятам?] А рассыпает во двор прямо на навоз. И оне к утру до единого зёрнышка, такие же аккурат мешочки ему и складут всё, биси-то эти, с которыма знауся [ДРС].

ПЕСНИ

Большое количество песен было записано от Анны Михайловны Орловой, 1917 г.р. [ОАМ]. Приводим здесь два текста:

1. Один из казаков — наездник лихой —
Сбирался на службу, прощался с женой…
Сбирался на службу, прощался с женой:
«Жена молодая, жена, будь верна».
Жена отвечала… (надо повторять ишэ…) «Навеки твоя».
Он прожил на [так!] три года на службе лихой,
Сколол супостата — вернулся домой.
Он едет дорогой — навстречу отец.
«А, здравствуй, папаша!» — «Здорово, сынок». —
«Все дома, здоровы?» — спросил сын отца. —
«Все дома, здоровы, одна лишь беда,
Все дома, здоровы, одна лишь беда —
Жена молодая измену дала».
Отцу сын ни слова — скочил на коня,
Подъехал сын к дому к родительскому.
Мать сына встречает с иконой святой,
Жена молодая — с горючей слезой.
Мать сына встречала: «Прости, сын, жену». —
«Тебя, мать, прощаю, жены не прощу».
И выхватил саблю могучей рукой
И снёс он головку жене молодой.
Заходит он в спальню, глядит на дитя.
Смотревши, глядевши — дитя весь в него.
Не вытерпел горя, сколол сам себя —
Два гроба большие, дитя — сирота.

2. Вечерком кума Матрёна в Божий храм пошла,
Пятачок кума Матрона… Матрёна дьякону де… дала.
«Помяни-ка, отче, души Катерины, Марфы, Груши,
Парамона, Филимона да за здравье Спиридона,
Помяни и дьяк — вот тебе пятак».
Дьякон денег брать не хочет, покраснел как рак,
Рассердился на Матрёну, рассе[р]дился дьяк.
«Упокоить оптом [?] души Катерины, Марфы, Груши,
Подаём [?]… ты даёшь пятак, как же это так?»
Рассердилася Матрёна, спрятала пятак:
«Ах ты, живодёр церковный, обдирала дь… дьяк.
«Упокоить оптом [?] мал те… мал тебе пятак,
Пиявка ты, не дьяк!» [Смеется.]

Примечания

[1] Такой заговор произносили также, когда долго ждали родных с фронта.

Список информантов

АНИ — Арзамасцева Нина Ивановна, 1945 г.р., с. Долматово (род. в Казахстане).
БВА— Бураков Виталий Афанасьевич, 1932 г.р., с. Долматово.
БТА — Буракова Татьяна Александровна, 1932 г.р., с. Долматово.
БТП — Баграмян Татьяна Павловна, 1946 г.р., с. Долматово (род. в Калининградской обл.).
ДРС — Дерябина Раиса Семёновна, 1925 г.р., с. Долматово (род. в д. Васьково Вельского р-на).
КНЛ — Клыкова Нина Леонидовна, 1950 г.р., с. Долматово (род. в д. Пакшеньга Вельского р-на).
КНС — Клыков Николай Степанович, 1949 г.р., с. Долматово (род. в д. Краски Вельского р-на).
КСН — Кудрявцева Светлана Николаевна, 1973 г.р., с. Долматово (живет в Архангельске).
ЛСВ — Лопаткин Сергей Витальевич, 1957 г.р., с. Долматово (род. в с. Тимоневка (д. Заполье) Вельского р-на).
МВА — Махина Валентина Александровна, 1943 г.р., с. Долматово.
НИА — Николаева Ирина (Ираида) Анатольевна, 1958 г.р., с. Долматово (род. в д. Васьково Вельского р-на).
ОАА — Ощепкова Анна Александровна, 1957 г.р., с. Долматово.
ОАМ — Орлова Анна Михайловна, 1917 г.р., с. Долматово.
ПВА — Пеньевской Виктор Александрович, 1959 г.р., с. Долматово (род. в пос. Студенецкий Устьянского р-на).
ПНИ — Пунько (Трясова) Нина Ивановна, 1939 г.р., с. Долматово (род. в Архангельске).
ПОЮ — Песочная Ольга Юрьевна, 1960 г.р., с. Долматово (род. в д. Верхопаденьга Шенкурского р-на).
РВВ — Рябов Валерий Васильевич, 1945 г.р., с. Долматово (род. в д. Паденьга Шенкурского р-на).
ССВ — Смирнова Светлана Васильевна, 1956 г.р., с. Долматово (род. в д. Белавинская Вельского р-на).
ФГС — Фефелова Галина Семёновна, 1952 г.р., с. Долматово (род. в д. Борисовская Вельского р-на).
ШВВ — Шаманина Валентина Владимировна, 1960 г.р., с. Долматово (род. в Вельске).
ШЛС — Шестакова Любовь Сергеевна, 1948 г.р., с. Долматово.

Е. П. Стрельцова, А. Ю. Уланова, О. Ю. Емец, А. И. Стрельцов,
студенты Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

См. иллюстрации на 4-й с. обложки.

ФОЛЬКЛОР ИЖЕМСКИХ КОМИ В ДЕРЕВНЕ ВОЛОКОВАЯ НЕНЕЦКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА

В начале июня 2014 г. при финансовой поддержке Этнокультурного центра Ненецкого автономного округа была проведена фольклорная экспедиция, в которой участвовали заведующая коми отделом ЭКЦ НАО О. М. Коцюбанская и научные сотрудники Института языка, литературы и истории Коми научного центра РАН — этнограф, кандидат исторических наук В. Э. Шарапов и фольклорист, кандидат филологических наук А. Н. Рассыхаев. В течение двух недель полевой работы в д. Волоковая и г. Нарьян-Мар были опрошены 38 информантов, преимущественно пожилого возраста. Многие из них — это потомственные оленеводы, родившиеся и всю жизнь прожившие в Канино-Тиманской, Малоземельской и Большеземельской тундрах, но потом перешедшие к оседлому образу жизни. В тундре они контактировали и с коренными ижемцами из Коми, и с русскими, и с ненцами.

Бóльшая часть полевых исследований проходила в Волоковой, находящейся в западной части округа. В деревне до сих пор живут потомки первопоселенцев, говорящие на ижемском диалекте коми языка. Здесь обследования уже проводились в начале 1970-х гг., когда в Канино-Тиманской тундре фольклорные экспедиции под руководством А. К. Микушева искали сказителей эпических песен. В 1972–1973 гг. в Волоковой работал Ю. Г. Рочев, материалы которого хранятся в Научном архиве Коми НЦ[1]. Его полевые записи, так и не введенные в научный оборот, стали первоначальным ориентиром для изучения фольклорной культуры Волоковой.

Населенный пункт расположен напротив устья р. Волоковая, на высоком мысу правого берега р. Пёша, впадающей в Чёшскую губу Баренцева моря. Его основал в 1907 г. пожилой коми-ижемский оленевод, которому в силу возраста трудно было кочевать вместе со стадом, Антип Иванович Терентьев, по фамилии которого первоначально назывался населенный пункт — Терентьевский выселок, потом — Терентьевка, Терентьевская. Деревня была прикреплена к Пёшской волости, ныне находится в составе Пёшского сельсовета. В последующие годы население Волоковой прибавлялось за счет сбежавших от коллективизации из Коми АССР ижемских оленеводов-единоличников, оседлых ненцев, а также русских из ближайших селений. В военные и послевоенные годы в далекую деревню попали несколько удмуртских семей, оставивших родные места из-за голода и подавшихся по вербовке на Северное побережье на рыбный промысел. Так здесь появились типичные удмуртские фамилии Веретеньковы, Владыкины, Главатских, однако на момент проведения полевых исследований мы встретились только с одним носителем удмуртского языка (1939 г.р.).

По переписи 2010 г. в деревне официально было 105 жителей, на момент проведения исследования — около 60 человек, преимущественно пенсионного и предпенсионного возраста. В деревне

> Интересно предание о том, что жители Верхней Пёши запросили у первозасельщика четверть вина за право обосноваться в их деревне

есть Дом культуры, библиотека, начальная школа-сад с двумя учениками, магазин сельпо и частного предпринимателя.

В д. Волоковая, а также в трех чумах на реке Захарьиной (в местной речи — Захарьин) в 25 км от деревни, где живет несколько зарегистрированных в деревне семей, всего было опрошено 18 информантов в возрасте от 45 до 82 лет. Участниками экспедиции велась параллельная запись на несколько цифровых диктофонов и видеокамер, фотосъемка. Большинство интервью записано на ижемском диалекте коми языка — как от ижемских коми, так и ненцев и русских. Из-за смешанного состава собирателей и информантов при опросах часто приходилось переходить на русский язык[2].

Этап первоначального заселения Волоковой хорошо сохранился в народной памяти. Преданий о первозасельщиках записано немало, но многие из них лаконичны. В рассказах информантов устойчиво фигурирует фамилия Терентьев, однако имена первого жителя и его сыновей варьируются. Интересно предание о том, что жители Верхней Пёши запросили у первозасельщика четверть (т.е. примерно 3 л) вина за право обосноваться в их деревне, но он отказался платить эту «дань» и нашел новое место:

Существует легенда, что вот этот Терентьев — оленевод. Сяс скажу, Терентьев Василий, приехал из Ижмы, пришёл с Ижмы с оленями. Хотел остановиться в Верхней Пёше. Но в Верхней Пёше запросили у него четверть. [Оленей?] Четверть вина. Он не дал и поднялся выше по реке Пёше. Вот тут и обосновался, стал жить со своими сыновьями [5].

Записано также семейное предание о выборе места жительства путем бросания рукавицы с хлебом:

А мама мне как говорит, ‹…› что дедушка положил в рукавицы хлеб, раскрутился и кинул эту рукавицу. Вот куда, сказал, что рукавица упадёт — туда мы и пойдём. Рукавица упала в сторону севера. В общем, они двинулись в сторону Ненецкого округа [4].

Отметим, что в деревне до сих пор сохранились стены первого дома, в котором жил А. И. Терентьев.

Волоковая располагается в лесотундре, климатические условия которой предопределили ряд второстепенных хозяйственных занятий. Став оседлым центром оленеводческого хозяйства, деревня занялась огородничеством и животноводством. Оленеводческо-рыболовецкий колхоз построил ферму и содержал коровье стадо, а оседлые оленеводы стали держать скотину. Тип хозяйствования повлиял на фольклорную традицию. Полевые записи содержат сведения о скотоводческой магии, о запретах и предписаниях, рассказы о порче и способах лечения скота. Так, отвязав корову от стойла и выпуская на пастбище, приговаривали: «Стеклӧ ин тууччи, ваэ ин пыр, няшаэ ин пыр! Мун, благословясь!» (На стекло не наступай, в воду не лезь, в няшу[3] не заходи! Иди, благословясь!). При этом свежей ивовой веткой поглаживали спину коровы от головы до хвоста [6].

Основной корпус зафиксированного фольклорного материала связан с устной несказочной прозой. Записаны былички о демонологических персонажах — баннике (*гуранька*), водяном (*ваууса*), лешем, домовом (*олысь*), предвестнике смерти *урес*. В этой традиции предвестником смерти выступает заяц, о котором нам в Волоковой начали рассказывать после вопроса об *урес*:

Если зайцы заходят в деревню, мама рассказывала, если зайцы заходят в деревню, плохую весть они приносят. Это было точно, потому что это мама мне рассказывала, я с её слов говорю. Вот, например, папа 25 июня, значит, вот умер. А перед этим, значит, заяц по нашему огороду бегал-бегал-бегал. А мама-то вот эту примету знает, ну и вот. Бегал-бегал заяц по нашему двору, значит. Заяц этот ускакивает к Иосифу во двор, туда к Иосифу, Фроловне — и идёт дальше по двору. Ну и что вы думаете? Начиная от папы, все-все-все вот так умерли. Вот тебе, пожалуйста. Хочешь — верь!

Мама-то знала. И когда, например, мама приехала с больницы, лежала дома, уже вот-вот. И она, значит, и сестра моя младшая сидит возле у окна и говорит: «Мама, мама, — говорит, — а заяц у нас (она умерла в феврале), значит, заяц по двору бегает».

А мама говорит: «Ну, наверно, эта заинька за мной пришла». А Саша говорит: «А при чём тут заяц?» Она не знала это, а мама уже знала, что вот-вот-вот. На следующий день она умерла. Вот это весть плохую приносит, если в деревню приходит. Вот, хотите верьте, хотите нет, вот это действительно бывает.

Потом, значит, буквально как тётя Тоня Семяшкина у нас заболела, ну и вот, заболела. Светлана идёт, и между Апициных идёт по этой улице домой. Она шла от нас, она переходит к Апициным. «Смотрю, — говорит, — заяц бежит». А, нет! «Я, — говорит, — иду туда, а заяц сюда идёт». И она как-то этого зайца спугнула. И она так перекрестилась: «Господи, Господи! Куда заяц, за кем скачет по двору?» Света видела, а она как бы спугнула. Ну и вот — а тётя Тоня-то и заболевает. Она не зашла на уровне их дома-то — заболевает тётя Тоня. Вот, хочешь верь, хочешь не верь [2].

Слева направо: собиратель А. Н. Рассыхаев, жительница д. Волоковая Т. О. Филиппова, собиратели О. М. Коцюбанская, В. Э. Шарапов, жительница д. Волоковая Л. Е. Хозяинова

Зафиксированы рассказы о сглазе (*тшукем*) и народных способах лечения, сновидениях, анекдоты о взаимоотношениях коми и русских. Согласно местным верованиям, сглазу подвержены не только люди и домашняя скотина, но и ручные олени, которых называют *авко*. Ручными становились оленята, оставшиеся без матери-оленихи или брошенные и больные, взращенные и подкормленные людьми. Считали, что если *авко* постоянно вытягивает в сторону голову, то его сглазили. Их кропили освященной водой, взятой из озера; предварительно водой ополаскивали икону.

Весьма интересен соприкасающийся с фольклором блок рассказов об оленеводческом быте (этикет, гостеприимство, воспитание ребенка, детско-подростковые работы, пастьба оленей и т.д.). Эти нарративы дополняют представления о кочевой культуре оленеводов. В этнопедагогике ижемских коми была установка на то, чтобы не запугивать напрасно детей лесными животными (медведями, волками) и мифологическими персонажами, так как для кочевья и жизни на природе требовались выносливые и смелые. В то же время информанты отмечали, что дети оленеводов не умели плавать, ибо взрослые не давали им возможности купаться в озерах. Чтобы маленькие дети во время отсутствия взрослых в чуме не обожглись в костре или о печку, к шесту чума привязывали веревку, другой конец которой опоясывал ребенка.

Коми-ижемские оленеводы, кочуя со своими стадами по проложенным тропам (*ворга*), не только освоили бескрайние просторы тундры, в которой фиксируются ненецкие сакральные объекты, но и приобщились к ритуальным практикам ненцев. Записаны нарративы о почитаемом священном месте, известном в научной литературе как «Козьмин перелесок». Святилище занимало важное место в ненецких религиозно-мифологических представлениях. Место до сих пор почитается всеми путниками (оленеводами, рыбаками и т.д.), проезжающими через него, независимо от их этнической принадлежности. По сложившейся традиции в этом перелеске было принято оставлять дары. На ижемском диалекте коми языка жертвоприношение называется *тэченыс*, *пуктысеныс* или *Бöлбанъяслы пуктысеныс* (жертвоприношение Болбану, т.е. Идолу). В Волоковой это почитаемое место называют *Лиственничнöй яг* (Лиственничный лес) или никак не именуют, лишь указывая, что оно находится между населенными пунктами, а ранее было на пути миграции оленей. Некоторые информанты считают, что Козьмин перелесок стали почитать после гибели на этом месте солдат во время какой-то войны. Также записаны рассказы о том, что священное место является «проклятым», ранее там была кровавая битва мезенских русских с неким народом. Само собой, что с этим местом связано немало устных рассказов с мотивами кары за осквернение и непочитание:

> Случай был у нас, один киномеханик был. Значит, едут на оленьих упряжках. Там у канинских в тундре киномехаником был. Ямдают [4], значит, все лóжатся, а он ничё не ложит. А тут сосед-то говорит: «Чё не ложишь, Валентин?» — «А чё, — говорит, — ложить-то?» Ничё не положил — маленько отъехал, быки-то[5] испугались да все возы выломали. Вот видишь! Чё-то есть какое-то [1].

Одна из наших собеседниц, много лет проработавшая чумработницей в оленеводческой бригаде, рассказала о случае, произошедшем на этом месте с ее отцом:

> [Кто-то видел урес?] Мой отец как-то видел «это» и рассказывал. Не верил никогда, не верил, а как случилось с ним и глазами своими увидел, потом и начал верить. [А что видел?] Мы тронулись [на оленьих упряжках]. Тронулись, а там есть по пути в Мезенский район ворга. По ней ездят на оленях. И там есть красивое место для приношения даров. Например, выберут какой-то островок лесной или место у ручья — и туда приносят дары. Как будто там урес [видят]. Аха.
>
> Потом там постояли — отец рассказывал. Это место, конечно, и сейчас еще есть, мы еще ездили. Я про то время рассказываю. Не верил [отец], не верил, там стояли, потом аргиш[6] тронулся. Едем. А он с одним другом последними едут, и хореем[7]… Кто-то миску положил — нужно оставить, что-то да нужно положить, иначе может плохо пропустить. Эту миску хореем тронут, и они с другом до места чума [не добрались]. Люди чум ставят, а они не могут дойти. Аргиш остановился, ноги приподнимаются вверх, когда собираются встать — одурели, глаза испуганные. Видишь — нельзя трогать. Нужно, наоборот, туда положить что-то — хотя и дырявое что-то, если ничего нет. Аха. А мы обозлились на них — решили пойти и чум поставить. А после установки чума выпьем чай и дадим им жару. А как же им дать жару, коль их нет? Чум поставили, чай выпили. [Оленеводы] пошли [их искать] и увидели: на некотором расстоянии от них некто в малице[8] без головы, сидит в снегу и вот так кланяется, постоянно кланяется. Говорит: «Кланяется, начинаем к нему идти — перестает кланяться», — аха, это отец рассказал. Да и я сама видела. Потом говорит [отец]: «В такую даль нас повел и в лес нас завел». Следом нужно идти. А потом отступились, плюнули, ведь он может нас хоть куда вести. А трогать [дары] нельзя[9] [3].

> Особая дата в культуре ижемских коми — Ильин день, когда почитаются олени (другое название — Олень день) и оленеводы.

До революции в Волоковой не было своей часовни, жители посещали миссионерскую церковь во имя Святой Троицы, построенную в Верхней Пёше в середине XIX в.[10] Возможно, по причине отсутствия в деревне культовых построек жителям ничего не известно о храмовых праздниках. Между тем в экспедиции записаны сведения по народному календарю, относящиеся к нескольким рубежным датам, характерным для оленеводческой культуры. Много устных рассказов и поверий записано о Благовещении. В этот день, по народным представлениям, запрещено стричь волосы, выполнять работу и начинать новые дела; нельзя новые дела в течение года начинать и в тот день недели, на который выпало Благовещение. Зафиксированы рассказы с мотивом наказания за несоблюдение запрета выполнять любые дела в большой христианский праздник:

> Тут у нас молодые, ну, нашего возраста, тоже поженились, и в Благовещенье свадьба была. А бабушке-то говорю: «Ой, нельзя в Благовещенье!» Жизнь может не получиться. Ведь так и вышло. В 35 лет жена умерла — трое детей осталось [5].

По сложившейся в земледельческих культурах традиции здесь было принято париться новыми вениками на Иванов день, несмотря на то что из-за климатических условий в Волоковой новые веники заготавливают только после Петрова дня. Для ижемской традиции характерно представление о Прокопьеве дне как о середине лета.

Особая дата в культуре ижемских коми — Ильин день, когда почитаются олени (другое название — *Олень день*) и оленеводы. Во время существования колхозов к этой дате приурочивались гонки на оленьих упряжках. По словам информантов, аналогичные соревнования были также на Иванов, Петров и Прокопьев дни, оленеводы каждый раз собирались в разных бригадах, а гонки проводились «на интерес», без призов. Ильин день как рубежная дата считается опасным днем (*приччевей лун*), в который несоблюдение запретов на выполнение хозяйственных работ чревато большими неприятностями. У ижемских коми распространен и запрет на купание в реках до Иванова дня и после Ильина дня.

Во время полевых исследований от коми оленеводов записаны наблюдения и поверья о комарах: комары рождаются на Иванов день, ослабевают на Прокопьев день, когда появляются звезды на небе, и исчезают после Ильина дня. Весьма устойчивы поверья о том, что убитые до Ильина дня насекомые увеличатся многократно (на целое сито), что до августа комары рождаются шестиногими, а после — четвероногими.

Немало зафиксировано метеорологических примет и поверий, а также поверий, касающихся оленеводства. По нашим материалам, оленеводы крайне неприязненно относятся к кошкам; им нет места и в чуме, так как это связано с дополнительными хлопотами при кочевании. В силу привычки не держат дома кошек и перешедшие к оседлости оленеводы. Между тем при посещении чумов, третий год стационарно находящихся на реке Захарьиной, в чуме М. А. Выучейской мы встретили кошку, оставленную ее внучками. Домашнее животное не только занимается ловлей мышей, но и служит «живым барометром», предсказывающим изменение погоды: кошка заползает под печку перед дождем. Как и ненцы, ижемские оленеводы считали место в чуме за очагом/печкой священным, через которое запрещалось перешагивать женщинам детородного возраста. В чуме на реке Захарьиной запрет объяснили санитарно-гигиеническими обстоятельствами: за печкой на полу располагаются некоторые продукты, кастрюли с едой и посуда.

Собраны подробные и разнообразные сведения по народным играм и забавам. Особый интерес представляют игры с оленьими косточками и рогами. Эти игры можно назвать «программирующими», так как они содержат важную информацию, которую старшие передают детям в игровой непринужденной форме. В играх используется огромное количество разнообразных косточек из оленьих ног, которые информанты чаще всего никак не называют. Существует только термин для косточки из оленьих копыт — *бабка*, *кöр бабки*, что буквально переводится как «оленья бабка». Косточки в игровых забавах символизируют оленей. Взрослые раскладывают бабки перед детьми, рассказывают о количестве оленей, которых нужно запрячь в упряжку летом или зимой, о порядке следования упряжек в оленьем обозе, называют виды оленей и т.д. В забавах дети передвигают косточки, имитируя кочевание стад, переезды обозов, ловлю оленей, роспуск упряжек и т.д.

В экспедиции записаны народные песни на коми и русском языках, частушки. Обнаружен рукописный песенник 1930-х гг. с элементами девичьего альбома. Некоторые песенные образцы удалось записать от самодеятельного коллектива «Лысва» («Росинка»), действующего при Доме культуры. Эти песни вошли в репертуар в период создания коллектива, усвоены под руководством Марии Андреевны Таратины, отправленной на работу в Волоковую из д. Вертеп Ижемского района Коми АССР в 1970-е гг. Она была учительницей начальных классов, преподавала коми язык и пение. Сразу же после приезда организовала

Мария Александровна Выучейская, 1935 г.р., родилась в Тиманской тундре, живет в чуме на реке Захарьиной. Фото А. Н. Рассыхаева

коллектив, долгое время руководила им; привозила песенники, книги с коми песнями и частушками. В настоящее время в коллективе исполняют песни и частушки, адаптированные к ижемскому диалекту.

Записанный в экспедиции полевой материал представляет современный срез фольклорной традиции ижемских коми. Собраны внушительные по объему и темам сведения, обобщения по которым предстоит сделать в ближайшее время. Однако уже сейчас понятно, что добытые в сложных условиях записи будут интересны и представителям иных научных дисциплин, прежде всего диалектологам. Небольшая часть зафиксированных текстов была оперативно обработана и включена в сборник «Фольклор ижемских коми в Ненецком автономном округе»[11]. Из экспедиционных материалов в издание вошли произведения устной несказочной прозы (былички, рассказы о сновидениях, анекдоты), поверья, приметы и предписания, связанные с народным календарем, оленеводством, обрядами семейного цикла, описания традиционных игр и т.д.

Примечания

[1] *Рочев Ю. Г.* Материалы Канино-Тиманской фольклорной экспедиции за 1972–1973 гг. (Научный архив Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 120. 215 л.).

[2] Все цитируемые материалы записаны автором статьи в 2014 г.

[3] *Няша* — ил, грязь с тиной, жидкое, топкое дно реки или озера.

[4] *Ямдать* — переходить с оленьими стадами с одного места на другое, кочевать.

[5] *Бык* — олень, приученный к упряжке.

[6] *Аргиш* — олений обоз.

[7] *Хорей* — длинный шест для управления упряжными оленями или собаками.

[8] *Малица* — верхняя одежда из оленьих шкур в виде рубахи с капюшоном и рукавицами.

[9] Рассказ записан на коми языке, перевод на русский выполнен автором статьи.

[10] См.: *Окладников Н. А.* Канинская и Тиманская тундры XVII — начала XX вв. Архангельск, 2006. С. 45.

[11] Фольклор ижемских коми в Ненецком автономном округе: сборник фольклорных текстов / Сост. А. Н. Рассыхаев, В. М. Кудряшова. Сыктывкар; Нарьян-Мар, 2014.

Список информантов

1. Паньков Станислав Иосифович, 1948 г.р., ненец, род. в Тиманской тундре, живет в чуме у р. Захарьиной.
2. Сунгурова Татьяна Захаровна, 1960 г.р., коми, д. Волоковая.
3. Терентьева Феонила Алексеевна, 1934 г.р., коми, род. в д. Верхняя Пёша, живет в д. Волоковая.
4. Филиппова Тамара Октябриновна, 1954 г.р., коми, д. Волоковая.
5. Хозяинова Людмила Евгеньевна, 1963 г.р., русская, род. в д. Верхняя Пёша, живет в д. Волоковая.
6. Чупрова Лариса Андреевна, 1946 г.р., коми, д. Волоковая.

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

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ СЛОБОДЫ ДЯЧКИНО РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Слобода Дячкино Тарасовского района Ростовской области[1] находится в клине малороссийских поселений на территории Области Войска Донского. Тарасовский район в целом выступает фронтиром Ростовской области, располагаясь на территории, которую дисперсно населяют как казаки, так и украинцы[2].

В XVIII в. на поселение в слободу пришло около 30 семей из малороссийских земель (Харьковский слободской полк, Белгородская губерния, Сумской слободской полк, Полтавский полк, Киевская губерния и др.). В середине XVIII — начале XIX в. Дячкино заселялось переселенцами из Центральной и Восточной Украины. В XIX в. возле слободы прошла железная дорога; в слободу стали приезжать рабочие из различных районов России. В послевоенный период имело место массовое переселение жителей Западной Украины и пограничных с Тарасовским районом территорий УССР (последние — большей частью представители донского казачества и потомки русских переселенцев из Центральной России).

В настоящее время украинская идентичность в слободе исчезает. Однако в некоторых семьях сохраняются особенности говора; до сих пор в них «балакают», т.е. говорят на диалекте, больше похожем на украинский язык, чем на то, как «гутарят» казаки, например жители близлежащего хутора Атаманска. В обиходе у дячкинцев до сих пор употребляются слова *цыбуля* ‘лук’, *кабак* ‘тыква’, *рушник* ‘полотенце’, *ходим* ‘пойдем’, *вечерять* ‘ужинать’, *мабуть* ‘наверное’, *дывысь* ‘смотри’, *молодичка* ‘молодая женщина; жена’ и др. В репертуаре местного фольклорного хора много песен на украинском языке.

Ниже публикуются рассказы жителей Дячкино, записанные в 2015 г., а также стихи самодеятельного поэта М. Г. Лободиной (ныне покойной), участницы дячкинского хора, переехавшей в слободу из Севастополя[3].

ПАНСКИЙ САД

Есть у нас в селе панский сад. Как пойдёшь туда, так чего там только нет: и сирени семь видов, и орехи какие угодно. И все посажены рядами, видно, что до революции за ними ухаживали. Но есть предание, что посадил этот сад пан специально для панночки. Радовалась панночка, гуляя по этому саду. Но однажды встретился ей в саду мельник, который работал неподалёку. И появилась любовь между ними, да такая, что сбежала она с мельником от пана. С тех пор пан старался и каждый год рассаживал сад всё больше и больше, думая, что панночка одумается и вернётся. Да так и умер, не дождавшись неверной жены [1].

О ПОЖАРЕ

В Дячкино до революции попы чуть село не спалили. А было у нас два попа: один в Дячках, другой у Каюковке. Собрались както в пятницу в корчме, которая там была, где Бредихины сейчас живут. С ними казаки были. Сибилёвские [из хутора Сибилёва]. Вот они там и пили. А день был четверг или пятница, все жители в степи были. Так один из попов кинул цигарку у бричку, а она и загорелась. А крыши у домов были соломенные. Вот огонь и зашёлся. А попы испугались, один побежал к церкви и сам вместо звонаря начал в колокол звонить. Ну народ и сбежался, тушить начал, да поздно. Пол центральной улицы по направлению к церкви сгорело. Много детей погорело. Так пан разрешил погорельцам погорелое просить [2].

ПОДЗЕМНЫЙ ХОД

У нас в селе есть несколько легенд. Первая — это то, что существует подземный ход, который ведёт от места, где раньше была церковь Трёх святителей, и ведёт он одним путём к бывшему магазину, шо возле бывшего дома Трошиных, а сейчас сельсовета, а вторым выходит к речке. Димка Юров копал у себя в огороде уборную, так провалился в этот ход и нашёл там два бронзовых медальона к 300-летию дома Романовых. А для чего нужен был тот ход, кто его знает [3].

СОБАЧЬЯ УЛИЦА

Вторая [легенда], это то, что помещик, то ли Дячкин, то ли Карпов, поменял где-то на Украине своих собак на крепостных крестьян. Их он поселил всех на одной улице, которая до сих пор называется в народе Собачьей, а по документам Советской [3].

О КОЛДОВСТВЕ

Ведьмы в Дячках[4] были. Мать Скворцовой Александры Мироновны ловили на том, что молоко у коров сдаивала да делами дурными занималась. Вот и решили дячкинцы её наказать, поймали да так полжопы ей и отрубили за ведьмовство. Была ещё ведьма Зубориха. Пришла она как-то на двор, а там гуси были, 70 штук, так она просто на них посмотрела, и только на следующий день два гуся и осталось. А чего приходила, так и не сказала. Но занимались и добрыми делами. Была баба Настя, снимала порчу, а её отец Митрофан лечил сибирку [2].

Говорят, что есть у нас 33 ведьмы, и их никогда меньше не становится. Очень любят они молоко у коров выдаивать. Так пошёл один мужик корову доить, а у неё молока нету. На другой день то же самое. Так он пошёл днём посмотреть, кто же молоко выдаивает. Смотрит, а там сидит лисица и молоко доит. Взял он палку и ударил по спине лисицу, та и убежала. На следующий день смотрит, а его соседка-бабка идёт с ушибленной спиною и стонет, но молоко больше не крали. А ещё есть такая же история, как у другого мужика была эта же беда. Так он пошёл в обед смотреть, кто корову доит, а там бабка сидит. Он ей сказал, чтоб шла оттуда, иначе побьёт. На следующий день та же самая история. Так он ударил её по лицу, а она ушла, и ей ничего. На следующий день опять то же самое. Он избил бабку, а на ней ни синяка, ни ушиба. Пошел тогда мужик к деду-знахарю, а тот и говорит, что бить надо по тени бабки. Взял тогда этот мужик монтировку, пришёл к корове, увидел бабку, а она на него смотрит и смеётся. Так он взял и со всей силы ударил по тени. У бабки аж лицо рассекло. После этого она уже корову не доила.

Ещё о ведьмах. Однажды сидит ребятня на улице и видят, как по улице свинья бежит. Так Иван Казмеров взял и запрыгнул на неё и поехал верхом. А свинья добежала до лужи и исчезла, а Иван в луже так и остался. Или вот ещё. Бабка шла как-то с горы, вдруг обернулась колесом, скатилась вниз и вновь бабкой обернулась [3].

ЖЕЛТОБРЮХ

А еще есть в Дячках свой Змей-Горыныч — желтобрюх[5]. Змея, которая встречается и в остальных регионах России, но у нас она обладает уникальным свойством. Она может надуть шишку на хвосте и убить ею телка. Так однажды трактор переехал желтобрюха, а он надул шишку и разбил колесо трактору. Убежать от него можно только восьмёркой, если бежать прямо, то змея тебя в прыжке догонит и шишкой убьёт [3].

О ДЯЧКИНСКОМ ХОРЕ

В Дячкино существовал добротный хор. Девушки-колхозницы ещё в 1950-х годах собрались в песенный коллектив и до сих пор собираются по вечерам на лавочке и поют жизненные песни[6]. В исполнении ансамбля можно услышать как всем известные песни, такие, как «Ой, ты, Галю, Галю молодая», так и редкие, такие, как «Ой плавали-плавали лебеди» или свадебную обрядовую «Зелена́я вишня», которые в районе больше нигде не поют.

В 1978 году собрались девять любительниц старинных и обрядовых песен и решили создать ансамбль. Получив семилетнее образование в Дячкинской школе, многие из них оказались на работе в родном колхозе. В то время все они работали в огородной бригаде колхоза «Правда». Репетировали поздними вечерами после работы в поле и дома, ведь каждая семья держала личное подсобное хозяйство. Репертуар состоял из тех песен, что исполняли наши бабушки, которые мы запомнили. В том первом составе пели уроженки Колушкино и Большинки[7]. В своё время они приглянулись нашим хлопцам, а выйдя замуж, стали жить в Дячкино. Так наш репертуар пополнился старинными песнями тех мест.

Со своим хором мы объездили весь район (Селекцию, Тарасовку и другие хутора), были в Миллерово, Каменске-Шахтинском, неоднократно выступали в Ростове-на-Дону. Приглашали песенный коллектив и в школу, в частности, Бредихина Руслана Антоновна приглашала выступить на уроке о Доне. И там мы пели песни детишкам. ‹…›

Люди стареют, и многих уже нет. Из пятнадцати членов коллектива осталось только семь. Однако, как и раньше, по вечерам собираемся на лавочке, говорим о политике, о жизни и поём песни. Хотя выступать теперь особо не зовут: «А чаво петь не клычат?» — спрашивают наши женщины, а я и не знаю, что ответить [4].

СТИХИ М. Г. ЛОБОДИНОЙ

1. Который год живу я в Дячках,
Но сердце мне сжимает грудь.
Я вспоминаю край любимый,
В который вряд ли я вернусь.

Всё чаще мысли и виденья
Меня тревожат по ночам.
В душе броди́т моё сомненье,
Где моё место: тут или там?

Глаза закрою, вижу хату
Да покосившийся плетень,
И старый тополь с пышной кроной
На реку́ бросает тень.

И вдруг засну, и слышу песню,
Что в детстве пела моя мать.
И затоскует моё сердце,
И до утра не могу спать.

Я молча поднимусь с постели,
Зажгу свечу, возьму альбом,
В глазах картинки помутнели,
И в горло подкатился ком.

Который год живу я в Дячках,
Но сердце мне сжимает грудь.
Я вспоминаю край любимый,
В который вряд ли я вернусь.

2. В старенькой хатёночке огонёк горит,
Старенька старушка у окна сидит.
Ты о чём мечтаешь, подруга моя?
Я о том мечтаю, что старая стала я.
Ищо мечтаю, что одинокая.
Есть у меня дети: три дочки и два сына родных.
Они ко мне не приходят, кроме подружек седых.
Подружки ко мне приходят, приносят тарелку борща.
Ищо они у меня спросят: как жизнь твоя, старая?
А я им отвечаю, что жизнь моя не легка,
Ищо плохо лежу, больна.
В старенькой хатёночке огонь больше не горит,
Старенька старушка у могилки лежит.
А над её могилочкой звёздочка горит,
А около могилочки дети с внуками стоят,
И горько плачут, и что-то говорят.
А я им отвечаю, не надо за мной плакать, я уже мертва,
А надо было плакать, колы була жива.

Примечания

[1] Слобода упоминается в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского, «Молодой гвардии» А. А. Фадеева, «Горели костры» М. А. Алпатова.

[2] Об этнокультурных особенностях слободы Дячкино см.: *Бредихин А. В.* Этнокультурная идентичность приграничья (сельский этюд) // ПОИСК: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура: научный и социокультурный журнал. 2015. Вып. 1 (48). С. 99–106; *Он же.* Казачье самоуправление на селе (на примере с. Дячкино) // Государственный советник. 2015. № 1(9). С. 35–39.

[3] Стихи записаны со слов К. А. Кибаловой [4].

[4] Разговорное название слободы Дячкино — *Дя́чки*, иногда *Дьячкино*.

[5] Имеется в виду желтобрюхий полоз. — *Прим. ред.*

[6] В состав хора входили В. Ф. Солонченко, Л. В. Калашникова, В. П. Гугаева, В. К. Спиченко, М. Г. Лободина, В. И. Дмитренко, Е. И. Гридяева, С. И. Курочкина, В. И. Комарова, М. Ф. Лысенко, Е. М. Калашникова, Н. И. Чувикова, Н. И. Финенко, Н. С. Кибалова, Е. Липчанская.

[7] Поселения, расположенные на востоке Тарасовского района.

Список информантов

1. Руслана Антоновна Бредихина, 77 лет, живет в Дячкине с 1965 г., в 1965–1999 гг. работала завучем Дячкинской средней общеобразовательной школы.
2. Сергей Ефимович Киреев, 87 лет, пенсионер, работал в колхозе.
3. Николай Николаевич Фетисов, 25 лет, учитель химии.
4. Ксения Александровна Кибалова, 75 лет, живет в Дячкине с 1950-х гг., работала в колхозе, директор Дома культуры.

А. В. Бредихин,
аспирант Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

КАРПАТО-УКРАИНСКИЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Н. М. Войтович. Народна демонологія Бойківщини. — Львів: Сполом, 2015. — 227 с.

Особенностью мифологической системы славянокарпатского ареала, по наблюдениям специалистов, является наличие множества дробных локальных микротрадиций, образующих специфические этнокультурные диалекты. Например, карпато-украинская народная культура представлена особыми региональными типами традиционных верований и обычаев, зафиксированных на территории Покутья, Буковины, Гуцульщины, Лемковщины, Бойковщины и в ряде других районов. «Живая старина» уже откликалась рецензиями на выход в свет трудов по карпато-украинской мифологии Покутья, Буковины, Гуцульщины[1]. В настоящее время этот список пополнился за счет нового издания — книги Н. Н. Войтович, посвященной народной демонологии Бойковщины, края, расположенного высоко в горах западной части Украинских Карпат. Эта этнографическая зона включает отдельные районы (Рожнятовский и Долинский) Ивано-Франковской области, значительную часть Львовской области, а также весь Воловецкий район и северную часть Межгорского и Великоберезнянского районов Закарпатской области.

Большой заслугой автора является то, что источниковедческой базой труда служат в основном новые полевые материалы, собранные в 2003–2008 гг. самим исследователем в селах Бойковщины. Кроме того, для анализа активно привлекаются свидетельства из Архива Львовского национального университета им. Ивана Франко и из рукописного отдела Львовской национальной научной библиотеки им. Василя Стефаника.

В аннотации к книге формулируются ее главные целевые установки: на основе современного полевого материала (а также опубликованных ранее историографических данных) изучить народные демонологические представления бойков; выявить их общеукраинскую основу и специфические локальные особенности; отметить (там, где это возможно) общеславянские схождения в наборе признаков тех или иных мифологических персонажей; раскрыть «понятийное ядро», т.е. семантику каждого узколокального бойковского мифонима.

Структура книги отражает авторский выбор главных объектов мифологического анализа — в трех главах последовательно рассматриваются поверья, относящиеся к 1) домашним духам, 2) персонажам, генетически связанным с душами «нечистых» покойников, и 3) людям, наделенным сверхъестественными свойствами. Еще одна глава («Народная демонология бойков как объект этнологических исследований») посвящена истории изучения вопроса. В приложении к книге даны списки использованных источников и обследованных автором населенных пунктов, а также два указателя: именной и указатель демонологических персонажей.

Первый и главный вопрос, который возникает у читателя, касается персонажного состава демонологии бойков, а именно: является ли представленный в настоящем издании список мифологических персонажей исчерпывающим, отражающим современное состояние изучаемой народной традиции или это выборочный ряд демонологических образов, привлекших по тем или иным причинам внимание исследователя? Дело в том, что наиболее обстоятельно проанализированы в книге две группы персонажей: во-первых, все разновидности «домашних духов» (дух-обогатитель, домовик — опекун семьи и хозяйства, домашняя змея — покровительница скота, ласка, гномы-*краснолюдки* и др.); во-вторых, все разновидности так называемых *непростых людей*, наделенных сверхъестественными способностями (колдуны, ведьмы, знахари, волкулаки, *знающие* люди и т.п.). А в главе, посвященной «нечистым» покойникам, рассматриваются все остальные категории мифических существ: 1) души людей, умерших насильственной или преждевременной смертью (самоубийцы, «ходячие» покойники); 2) персонажи нечистой силы, происхождение которых связано с «нечистыми» покойниками (упыри, души некрещеных детей); 3) женские демонические существа, характеризующиеся связью с природными стихиями (*вітерниця*, *повітруля*, *літавиця*, *перелесниця*, *мавка* и др.). Этим списком фактически исчерпывается изучаемая автором система демонологических образов бойковской «низшей» мифологии. И нигде в книге не сказано, сохраняются ли в современных верованиях описываемой этнокультурной традиции представления о других классах демонов: например, о лесных, водяных, полевых духах; о персонифицированных образах болезней и антропоморфной Смерти; о мифических существах, контролирующих соблюдение запретов на прядильно-ткаческие работы; о демонах судьбы, наделяющих собственной долей новорожденных детей; о духах-устрашителях, которыми принято было запугивать непослушных детей, и др. Наконец, ничего не сказано о том, какими демонологическими признаками наделяется в мифологии бойков центральный образ «низшей» мифологии — черт (*сатана*, *дідько*, *злий дух*).

Конечно, за автором остается право на избирательный подход к изучению тех или иных аспектов или фрагментов демонологической системы, если только это оговаривается в названии книги или во введении к ней. Между тем рецензируемая книга претендует на широкий охват традиции, называясь «Народная демонология Бойковщины».

Принципиально важными, базовыми для этого труда можно признать следующие исходные положения, на которые опирается автор. Во-первых, массовые данные, характеризующие мифологию бойков, позволяют заключить, что практически все основные демонологические образы (из числа мифических существ, а не «знающих людей») в той или иной мере обнаруживают генетическую связь с душами умерших людей. Во-вторых, в основе изучаемой персонажной системы лежит противопоставление двух категорий умерших — тех, чья душа после смерти перешла на тот свет и нашла там свое постоянное место, и тех, чья душа остается блуждать в земном мире, превратившись в «неприкаянных духов». Первые служат базой для формирования образов праведных, благожелательных к человеку духов-опекунов, а вторые — вредоносных образов нечистой силы. В русскоязычной научной традиции людей, умерших *не своей* смертью, принято обозначать термином (отражающим особый способ погребения) *заложные покойники*. Автор же рецензируемой книги предпочитает использовать украинский термин (заимствованный из волынских говоров) *безпірні покійники*, т.е. умершие «не в свою пору», несвоевременно, мотивируя это тем, что в таком названии отражается более значимый признак — «недожитый век умершего». Именно на такой оппозиции (с одной стороны, обожествляемые предки-опекуны, с другой — не изжившие свой век «нечистые» покойники) и основана структура книги, одна из глав которой называется «Домашние духи», а следующая за ней — «Безпірні покійники».

Судя по приведенным в книге данным, к разряду домашних духов, способствующих успешному ведению хозяйства, в бойковской мифологии относятся такие персонажные разновидности, как: домовая змея (*домашні вуж*); ласка («каждая корова имеет свою ласицу, как человек своего ангела-хранителя»); черный петух, называемый *засідач* (Турковский р-н Львовской обл.); а также антропоморфные персонажи: собственно *домовик* — дух-покровитель, внешне похожий на старшего члена семьи, и — по единичным данным — карлики-*краснолюдки*, имеющие вид маленьких человечков с длинной бородой (Межгорский р-н Закарпатской обл.). Однако абсолютно преобладающим и самым популярным оказывается тип духа-обогатителя (*хованець*, *годованець*), т.е. такой персонаж, которого человек «заводит» себе и тайно содержит в доме, чтобы он служил ему (на определенных условиях), помогая в успешном ведении хозяйства.

Описывая основные характеристики этого персонажного типа, автор ставит перед собой непростую задачу доказать, что генезис образа духа-обогатителя (*хованця*, *годованця*) восходит к душам обожествляемых предков-опекунов (старейшин рода, умерших *своей* смертью), а не к «нечистым» покойникам. Однако весь имеющийся аутентичный материал, записанный в разное время самыми разными собирателями, как мне кажется, свидетельствует как раз об обратном, т.е. и варианты народной терминологии, относящейся к образу *годованця* (*чорт*, *чортик*, *дідько*, *свій чорт*, *нечистий*, *диявол*, *антихрист*, *злий дух*, *біда*, *домовий слуга*, *помічник*[2] и под.); и признаки внешнего вида (маленький, с рожками, заросший шерстью, но способен оборачиваться любым животным); и генезис (*годованець* происходит от душ умерших некрещеных детей либо вылупляется из особого яйца); и ряд функций (например, его надо постоянно занимать какой-нибудь работой, иначе он начинает вредить человеку; *годованця*, как и черта, постоянно преследует гром, стараясь его убить), и отношение людей (многообразные способы избавления от *годованця*) — всё выдает в этом образе тип персонажа нечистой силы, выступающего в роли «черта-слуги». Автор книги добросовестно фиксирует все эти данные, но объясняет их более поздним переосмыслением образа *годованця* под влиянием христианства (что является на сегодняшний день недоказуемым), тогда как в языческой мифологии дух-обогатитель якобы выступал в роли исключительно позитивного персонажа, происходящего от обожествляемых душ родовых предков-опекунов. Во всех славянских традициях, где известны поверья о духе-обогатителе, подтверждается его генетическая связь с душами некрещеных (загубленных матерями, мертворожденных, внебрачных и т.п.) детей, т.е. с категорией людей, умерших преждевременной, *не своей* смертью (по терминологии автора — с категорией *безпірних покійників*). По-видимому, именно этим объясняется тенденция обозначать духов-помощников именами личными: *антипко*, *юрко*, *панько*, *іваньцо*, *олекса*, *федя* и т.п., — поскольку они происходят от душ некрещеных детей, умерших без имени; способ номинации личным именем, как мне кажется, является одновременно и оберегом против этих духов, и попыткой символического имянаречения.

То, что к категории домашних духов-опекунов автор причисляет таких «мелких духов», которые, например, сидят в охотничьем ружье (в результате чего оно становится безотказно метким); или поселились на пасеке и способствуют медоносности пчел; или сопровождают пастуха, помогая ему пасти стадо и т.п. (с. 50–51), — свидетельствует о том, что в книге плохо различаются два разных персонажных типа: домашний дух-обогатитель и духи-помощники колдунов и «знающих» людей. В главе, посвященной людям с демоническими свойствами, вполне обоснованно говорится, что именно таких мифических чертенят-помощников заводят себе мастера-строители, мельники, кузнецы, музыканты и другие «непростые люди» (с. 168–173).

Следующая глава книги посвящена персонажам, генетически связанным с душами преждевременно умерших людей. Это, во-первых, «ходячие покойники»: те, кто при жизни знался с нечистой силой («той, що дідькові душу дав», т.е. умершие колдуны, ведьмы), а также самоубийцы (*повішеник*, *потопленик*, *страченик*, *душегубний*, «той, шо ся завадив»); во-вторых, широко известный в карпато-украинской демонологии образ вредоносного «упыря» (выходящего по ночам из могилы мертвеца); в-третьих, характерные именно для бойковской мифологии женские персонажи, произошедшие от душ девушек, умерших до вступления в брак (*вітерниця*, *літавиця*, *перелесниця*, *повітруля*); и, наконец, самая популярная категория среди всех этих персонажей из разряда духов-мертвецов, происходящих от мертворожденных или загубленных младенцев (выкидышей, некрещеных, внебрачных детей), — *мавки*, *майки*, *потерчата*, *потерча*, *недонощі*, *зрончі*, *змітки*, *змітча*, *зишля*, *страдча*, *страдчики*, *спокуса*, *покуса* и т.п. К числу их злокозненных функций относятся, прежде всего, действия «хождений по ночам», запугивания и преследования людей; кроме того, они могут сбить человека с пути, вредят домашнему скоту, насылают болезни и массовый мор. Но главная их опасность состоит в том, что они якобы способны управлять атмосферными процессами, насылать бури, град, затяжные дожди или засуху, заморозки.

Спецификой бойковских поверий об упыре, по наблюдениям автора, является сближение понятий «ходячий мертвец» и «человек-двоедушник». В бойковских говорах слово *упир* имеет следующие значения: 1) ‘встающий из могилы мертвец’; 2) ‘человек, имеющий две души, одна из которых по ночам — пока человек спит — может вредить людям’; 3) ‘человек, который способен магическим способом отбирать молоко у чужих коров’. Бойки различают два типа упырей: упырь «живой» (т.е. человек-двоедушник) и упырь «мертвый»; первый относительно безвреден, но после своей смерти он становится опасным, вредоносным упырем.

Ряд специфических особенностей, как об этом справедливо пишет Н. Н. Войтович, может быть отмечен по отношению к категории «знающих» людей. Этот круг верований оказывается в местной традиции, во-первых, весьма подробно разработанным и многообразным, а во-вторых, он остается и по сей день наиболее живучим и популярным. К разряду людей, наделенных сверхъестественными свойствами, автор причисляет три группы «знающих»: 1) полудемонические существа (*босуркані*, *вовкуни*), а также те, кто «знается» с нечистой силой; 2) люди, чье сверхзнание дано им от Бога (*знаючі*, *мудрі*, *непрості люди*, *знахарі*, *віщуни*, *байльники*, *хмарники*) — по отношению к ним в местной традиции используется выражение *земные боги*; 3) те, кто обладает особыми эзотерическими знаниями, т.е. специалисты-профессионалы (строители, печники, гончары, мельники и т.п.). По признаку «вредить — помогать» первые две группы персонажей действительно можно рассматривать как более или менее противопоставленные: ведьмы и колдуны более вредоносны, чем знахари и шептухи. Но по признаку «связь с нечистой силой» — «действия по воле Божьей» четкого противопоставления, как мне кажется, обнаружить не удается. Об этом свидетельствуют приведенные в рецензируемом труде данные: знахари, шептухи, предсказатели и другие «непростые люди» могли не только лечить, но и насылать болезни, бедствия, насекомых-вредителей (с. 160); «характерной чертой некоторых *знающих* является их связь с ужами, змеями, вообще с нечистой силой» (с. 151); «отношение односельчан к *знающим* было противоречивым; считалось, что они могли обращаться за помощью либо к Богу, либо к нечистой силе» (с. 164). А по отношению к группе специалистов-профессионалов связь с нечистой силой вообще является их ведущим признаком. Так что предложенная в книге классификация выглядит (с точки зрения ее практического применения) малопродуктивной.

Безусловно, прав автор книги, утверждая, что к числу специфических особенностей карпато-украинской (в том числе бойковской) мифологии относятся поверья о людях, умеющих управлять атмосферными процессами (отгонять от села градовые тучи), и что эта яркая черта свидетельствует о явных карпато-балканских схождениях в области народной демонологии. В бойковских говорах их называют *градобурник*, *градівник*, *хмарник*, *громовик*, *планетник* либо используют фразеологические выражения-эвфемизмы: «той, що бурі

відвертає», «той, що хмари розганяє». Они считались двоедушниками, т.е. носителями «второй» души, которая по ночам отделяется от спящего человека и борется с мифическими предводителями туч.

Высокой оценки заслуживает, конечно, историографический раздел рецензируемого издания (с. 11–26), в котором обстоятельно проанализирован значительный по объему круг ранее опубликованных трудов по мифологии бойков. Позитивным моментом можно признать также то, что факты местной демонологии во многих случаях рассматриваются автором в широком общеславянском контексте. К сожалению, при указании на инославянские этнические параллели и аналогии в книге иногда допускается ряд досадных неточностей. Так, на с. 102 сообщение о том, что «мотив подмены ребенка на пучок соломы или полено хорошо известен южным славянам, а также немцам», дается со ссылкой на известный труд К. Мошинского (указана с. 639). На самом деле на этой странице подобного сообщения нет, а обнаружить его удалось на с. 633, где оно формулируется совершенно иначе: «[мотив подмены новорожденного младенца] у великорусов выступает в виде характерного варианта, а именно — лесной дух, похитив младенца, кладет на его место ‹…› пучок соломы или полено…»[3]. Ни южнославянские, ни немецкие параллели в этой цитате не упоминаются.

На с. 109 рецензируемого труда говорится: «…южные славяне верили, что у того, кто в Навий день перелезет через забор, вырастет *мертвая косточка*»; при этом дается ссылка на статью «Нави» в словаре «Славянские древности» (М., 2004. С. 352). Между тем это сообщение взято автором словарной статьи из Толкового словаря живого великорусского языка В. И. Даля (изд. 2004 г., т. 2, с. 325), и никакого отношения к южнославянской традиции оно не имеет.

В целом можно заключить, что «низшая» мифология бойков действительно — как об этом пишет автор — характеризуется многими самобытными чертами и отличается высокой степенью консервации ряда архаических общеславянских элементов. По одним признакам эта местная традиция демонстрирует сближение с демонологическими верованиями Лемковщины, Гуцульшины, Покутья, западных районов Украинского Полесья; по другим — обнаруживает общность с западнославянской или славяно-балканской мифологиями. Таким образом, бойковская этническая культура рассматривается в рецензируемой книге в контексте общеславянских данных, что особенно важно для современных компаративных славистических исследований.

Примечания

[1] *Виноградова Л. Н.* Новые книги по карпато-украинской мифологии // ЖС. 2003. № 2. С. 46–48; *Левкиевская Е. Е.* Словарь гуцульской демонологии // Там же. С. 48–50.

[2] Список таких терминов приведен и в рецензируемой книге (с. 29–30), и в более ранних работах автора, публиковавшего свои статьи под именем Н. М. Левкович; см.: *Левкович Н.* Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) // Міфологія і фольклор. Загальноукраїнський науково-освітній журнал. Львів, 2009. № 1 (2). С. 85–92.

[3] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. Warszawa, 1967. S. 633.

Л. Н. Виноградова,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

АЛЬМАНАХ «МЕЩЁРА-КРАЙ» И ДРУГИЕ ИЗДАНИЯ «МЕЩЁРСКОЙ» СЕРИИ

В марте 2015 г. увидел свет очередной, пятый выпуск альманаха «Мещёра-край» (М.: Археодоксия, 2015). Данное издание, выходящее раз в год, посвящено изучению самобытного региона, известного как Мещёра, расположенного в восточной части Подмосковья, на севере Рязанской и юге Владимирской областей.

Надо сказать, что выход данного альманаха является следующим шагом в длительном исследовательском и издательском проекте, посвященном Восточному Подмосковью, который осуществляет историк и этнолог Сергей Сергеевич Михайлов. Им издавались альманахи «Гуслицы» (2004–2006, вып. 1–3), «Гуслицкая округа» (2006–2009, вып. 1–6), посвященные одноименной местности в Восточном Подмосковье. Создание в 2011 г. альманаха «Мещёра-край» стало продолжением «гуслицкой» темы — просто были расширены географические рамки исследуемой территории. Кроме того, Михайловым было издано около десятка книг о регионе; всего же он является автором более 220 публикаций. Можно говорить о целом «мещёрском проекте», осуществляющем комплексное изучение данной территории. Специфика материала позволила принять удачное решение: книги посвящаются конкретным объектам (чаще всего это церкви, монастыри, молельные дома), они невелики по объему, но выходят часто.

Альманахи содержат материалы самого разного характера, но можно выделить некоторые темы, к которым проявляется предпочтительный интерес.

Во-первых, это история повседневности, основанная прежде всего на многочисленных публикациях воспоминаний жителей Мещёры (в том числе местных краеведов), републикациях малоизвестных текстов о регионе. Во-вторых, церковная история края; особенно — старообрядческих микрорегионов западной части Мещёры (Гуслиц, Патриаршины, Вохны, Гжели). Среди авторов — С. С. Михайлов, А. Л. Ершов, А. И. Анкундинов, Д. Е. Боярский, А. А. Безгодов и др. В частности, в последнем выпуске альманаха В. А. Трусов (Первоуральск) опубликовал новые архивные данные о гуслицких иконописцах, работавших на Урале. В-третьих, этническая история края с дославянских времен, когда территория была заселена древними финно-угорскими народами — мещерой, мерей, муромой (Т. О. Галкин, В. И. Первушкин и др.). В-четвертых, рассмотрение этнических групп, в настоящее время проживающих на территории Мещёры. Прежде всего, это два самобытных татарских субэтноса, сформировавшиеся здесь, — касимовские татары и татары-мишари (среди авторов — Г. А. Баутдинов, М. А. Сафаров, Т. Нурутдинов, М. Я. Федотова). Много внимания уделяется и ассирийцам, небольшие диаспоры которых образовались в городах западной Мещёры в 1920-е гг. (С. С. Михайлов).

Повторим, что это только самые заметные направления; в действительности круг тем намного шире. Так, в пятом номере «Мещёры-края» опубликованы статьи А. П. Гаврилова об археологических находках в рязанско-окских могильниках, С. Э. Динера о пожаре 1868 г. в Егорьевске и обреченный на успех у читателя очерк С. С. Михайлова о безбилетниках в подмосковных электричках (написан на основе богатого личного опыта и публикаций в прессе начала XXI в.).

Успехи и недостатки «Мещёры-края» и других альманахов проекта лучше рассматривать в контексте тенденций и проблем, общих для краеведения как жанра.

Под краеведением понимается изучение определенной территории; для проведения краеведческого исследования можно находиться на позициях различных наук: этнографии, истории, географии, искусствоведения, биологии, экологии, фольклористики и т.д. Однако специфика направления в том, что в краеведение приходит множество людей, не обладающих навыками научной работы. В исследовательской деятельности им помогают энтузиазм, искренняя заинтересованность и личная компетентность в местных делах; однако дилетантизм накладывает на их труды отпечаток. В частности, это выражается в пренебрежении к научному аппарату, в отсутствии ссылок на источники, в субъективности суждений, в тяге к домыслам и непроверенной информации, в следовании устаревшим и ненаучным теориям. Неслучайно в серьезной научной среде слово «краеведение» произносится с иронией, хотя многие ученые исследуют локальные традиции и краеведами являются по сути. Что касается «мещёрского проекта», нужно сказать, что здесь дилетантизм встречается редко. Предполагаем, что его могло бы не быть вообще, если бы не необходимость поддержания большого количества личных связей, без которых масштабная краеведческая работа, видимо, невозможна.

В краеведческой литературе просветительская составляющая представлена в большей степени, чем в литературе сугубо научной. Сам жанр предполагает, что читателями должны быть, помимо прочего, местные жители, заинтересованные в изучении родного края; свою роль играет и изучение краеведения в школе в рамках специального курса. Творчество краеведа в качестве одной из целей предполагает обогащение «локального текста», формирование локальной идентичности, и отношение самих авторов к этому процессу — инсайдерское (они, как правило, сами являются местными жителями и носителями локальной идентичности). К проекту Сергея Михайлова сказанное относится лишь в малой степени. При чтении альманахов возникает впечатление, что они ориентированы, скорее, на научную аудиторию, на читателя взыскательного и имеющего опыт знакомства с этнографическими работами. В альманахе «Мещёра-край» нет методических и художественных текстов, нет «ликбеза» по истории и культуре края. Мало таких материалов было и в предыдущих альманахах. К слову, и сам организатор проекта не инсайдер — на рассматриваемой территории он не живет, только регулярно приезжает.

Еще одна проблема, актуальная не только для краеведения, но и для науки в целом, — отсутствие авторского сопровождения на этапе подготовки книги. Создание макета отдается на откуп верстальщику, и он делает так, как ему удобнее. В результате возникает типичная ошибка: иллюстрации даются слишком маленькими, часто не использованы возможности их обработки. Эта погрешность встречается и в изданиях «мещёрской» серии: интереснейшие иллюстрации порой просто невозможно рассмотреть. Это вызывает огорчение, поскольку иллюстрации — отдельный информативный текст, особенно в этнографических изданиях; он должен «читаться», как и обычный текст: держащий издание в руках должен иметь возможность рассмотреть детали пейзажа, одежду, выражение лиц. Впрочем, нужно отметить, что, за исключением указанного досадного недочета, иллюстративный ряд в «мещёрской» книжной серии заслуживает одобрения: иллюстраций много, они подобраны тщательно и вдумчиво.

На протяжении многих веков считалось, что основным продуктом научной работы является публикация на «бумажном» носителе (книга или журнал). Однако очевидны и недостатки таких носителей: разрозненные книги труднодоступны; огромный краеведческий материал раздроблен на множество маленьких частей, не создается единой, комплексной научной картины. Решить эту проблему можно было бы, создав сайт, содержащий уже изданные «на бумаге» публикации, распределенные по территориальному и тематическому принципам. Вложение усилий и средств в создание такого сайта было бы не менее значимым делом, чем написание и издание очередной книги.

Пользуясь Интернетом, любой заинтересованный читатель (исследователь, школьник, учитель, турист) легко найдет интересующую его информацию, благо усилиями краеведов ее накоплено уже очень много.

Д. В. Громов,
доктор ист. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

ТРИ КНИГИ О КОМИ ФОЛЬКЛОРЕ

Сыктывкар на фольклористическом поле России давно занимает прочное место. Институт языка, литературы и истории Коми научного центра РАН и Сыктывкарский государственный университет на протяжении нескольких десятилетий вносят весомый вклад в развитие фольклористики, причем исследованиями как в области коми устной поэзии, так и в сфере русского фольклора. В настоящей рецензии мы хотели бы представить три книги сыктывкарских фольклористов, вышедшие в последние два года.

■ **В. В. Филиппова.** Традиционная культура и фольклор коми / Ред. кол.: Т. С. Канева (отв. ред.-сост.), Н. С. Коровина, С. С. Мусанова. — Сыктывкар: Издательский дом Коми, 2014. — 255 с.

«Традиционная культура и фольклор коми» — это сборник статей недавно скончавшегося доцента Сыктывкарского университета Валентины Викторовны Филипповой (1957–2012), подготовленный коллегами в память о ней.

В. В. Филиппова являлась заметной фигурой в сыктывкарской фольклористике последних двух десятилетий. Совместно с другими сыктывкарскими фольклористами она издала солидные сборники материалов по коми традиционной культуре: «“Дневные записки” усть-куломского крестьянина И. С. Рассыхаева (1902–1953)» (М., 1997; совм. с Т. Ф. Волковой и В. А. Семеновым); «Традиционный народный календарь коми: Материалы» (Сыктывкар, 2002; совм. с Т. С. Каневой); «Историческая память в устных преданиях коми: Материалы» (Сыктывкар, 2005; совм. с М. А. Анкудиновой). Рецензируемый сборник статей, с одной стороны, позволяет составить целостный портрет исследователя, посвятившего жизнь изучению коми фольклора. С другой, небольшие по объему, опубликованные в разных изданиях работы В. В. Филипповой, объединенные в одной книге, неожиданно представляют объемную картину устной традиционной культуры коми.

Статьи В. В. Филипповой сгруппированы издателями в три больших раздела: «Фольклор и традиционная культура коми: вопросы теории, историографии, преподавания и представления»; «Отдельные области и жанры коми фольклора»; «Локальные фольклорные традиции коми».

В научной парадигме исследований В. В. Филипповой, как, впрочем, и всех ученых, занимающихся коми фольклором, важным является понятие «фольклорное двуязычие». Известно, что русская традиционная культура оказала весьма существенное влияние на устную поэзию коми. Многие песенные жанры коми представлены заимствованными песнями и исполняются на русском языке. Тему фольклорного двуязычия В. В. Филиппова раскрыла в статьях «Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми» (в соавторстве с А. Н. Власовым) и «Свое/чужое в традиционной культуре коми».

Один из жанров, которому В. В. Филиппова уделяла большое внима-

ние, — это причитания (статьи «Специфика композиции причитаний северо-западных коми», «Народный календарь и коми обрядовая поэзия», «Причитание в контексте обрядовой поэзии» и др.). Исследовательница освещает этот жанр с разных позиций: локальные особенности; жанровые разновидности; проблемы композиции и пр. В статьях В. В. Филипповой ученых, занимающихся русской народной поэзией, привлекут такие жанровые разновидности причитаний, как календарные («при ледоходе»), трудовые (сакральные тексты, посвященные выращиванию хлеба — причитания-«жития»; причитания о строительстве дома), колыбельные (с описанием колыбели). Подобных жанров русская традиция, как известно, не знает. Поэтика коми причитаний, как показывает В. В. Филиппова, детерминирована «стремлением к моделированию идеализированно-гиперболичных картин жизни коми человека» (с. 82). Образы животного и растительного мира, ожидаемые в фольклоре любого народа, у коми тесно связаны с хозяйственной жизнью народа, с календарными переломными периодами (летняя пастьба скота, переход на стойловое содержание и пр.).

Отражением напряженной экспедиционной работы В. В. Филипповой (см. список «Собирательская деятельность В. В. Филипповой: хронологический перечень экспедиций»; фольклористка выступала в качестве руководителя в 22 экспедициях с 1992 г.; с. 253–254) стали статьи, объединенные в раздел «Локальные фольклорные традиции коми». Здесь читатель найдет работы, посвященные коми анклаву в Мурманской области, фольклорной традиции коми-ижемцев, этнографической группе ижемских коми, проживающих в Зауралье, традиции коми-пермяцких сел. Таким образом, читатель, только начинающий знакомство с коми фольклором, благодаря статьям В. В. Филипповой получает возможность ощутить многообразие локальных традиций этого народа. Одновременно ее статьи позволяют увидеть ретроспективу научных исследований традиционной коми культуры. В рецензируемой книге опубликованы статьи исследовательницы о собирателях XIX в. — Матиасе Кастрене и П. И. Савваитове (статья «Обрядовая поэзия коми в записях XIX века»); об ученике Вологодской семинарии Леониде Каплине, записавшем в 1898 г. сведения о коми-зырянах (статья «Архивные источники по верхневычегодской традиции: материалы Л. Каплина из Государственного архива Вологодской области»).

Завершается книга списком трудов В. В. Филипповой (с. 245–252; 81 библиографическая позиция). Отметим, что перу В. В. Филипповой принадлежит 21 работа учебно-методического характера — программы, методические указания, хрестоматии по коми фольклору, которые и после кончины исследовательницы продолжают направлять новые поколения студентов в сфере устной поэзии народа коми. Статья «Научная деятельность А. К. Микушева» (в соавторстве с В. А. Лимеровой), посвященная выдающемуся коми фольклористу, завершается словами о «честном труженичестве» и «служении тому народу», к которому принадлежал классик коми науки. Сборник статей «Традиционная культура и фольклор коми» В. В. Филипповой являет нам пример честного труженичества представителя нового (по сравнению с А. К. Микушевым) поколения коми фольклористов.

■ **Н. С. Коровина.** Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура) / Ин-т яз., лит. и истории Коми научного центра УрО РАН. — Сыктывкар: [Б. и.], 2013. — 230 с.

Книга состоит из трех глав («Типология сюжетов коми волшебных сказок», «Коми сказка и русская книжная традиция (типология книжных заимствований)» и «Опыт сопоставления коми и русской сказки (стилистические аспекты)»), разделенных на параграфы. Основной метод исследования, особенно ярко реализованный во второй главе, — текстологический. Тщательное и скрупулезное сопоставление устных текстов между собой, текстов сказительских и лубочных, сказительских и опубликованных в популярных книгах, текстов сказочных и былинных выявляет множество любопытных черт из жизни коми сказки и обеспечивает исследование твердой доказательной базой. Следует сказать, что в сугубо методическом плане книга Н. С. Коровиной построена четко и ясно. Многочисленные таблицы отражают сопоставительный аспект исследования.

Особое место в книге Н. С. Коровиной занимает тема сказок о русских былинных богатырях в коми сказочной традиции. Исследовательница подчеркивает, что большинство записей коми сказок об Илье Муромце, Добрыне Никитиче, Ставре-богатыре и т.п. были записаны в Удорском крае и Ижемском районе — регионах, граничащих с русской эпической традицией, т.е. соответственно с русской Мезенью (и Вашкой) и русской Печорой. В параграфе 1.3 «Коми сказки о богатырях русского эпоса и севернорусская эпическая традиция» фольклористка, опираясь на текстологическое сопоставление, убедительно доказывает прямое влияние (текстологические схождения) русской эпической традиции (например, былины, записанной А. Д. Григорьевым на Мезени) на коми сказку (например, на сказку С. И. Селиванова об Илье Муромце). В то же время Н. С. Коровина отмечает влияние русских сказочных сюжетов (о Сивке-Бурке, о Чудесных детях) на коми сказки о русских былинных богатырях.

Помимо возможных устных сопряжений русского эпоса и коми сказки в монографии рассматривается также влияние лубочной и популярной книги на устную сказочную традицию коми. Так, в параграфе 2.4.1 «Коми сказки и публикации русских былин» текстологическое сопоставление демонстрирует зависимость сказки С. И. Селиванова об Илье Муромце от текста из книги В. П. Авенариуса «Книга былин. Свод избранных образцов русской народной эпической поэзии» (М., 1893; и др. изд.), сказки И. М. Мезенцева о Дюке Степановиче — от лубочного издания «Илья Муромец — набольший богатырь земли Русской» (М., 1909). Весьма интересен параграф 2.4.3 «Коми сказки о богатырях русского эпоса в творчестве сказочника И. И. Игушева», где устанавливается следующая цепочка заимствований: былины из научных сборников (Кирша Данилов, П. В. Киреевский, П. Н. Рыбников и др.) → компиляция в русском былинном сборнике В. П. Авенариуса → коми книга «Русскӧй богатыръяс» (Сыктывкар, 1951) с прозаическими переводами из сборника Авенариуса → устные коми сказки И. И. Игушева.

Коми тексты, посвященные русским былинным богатырям, представленные в исследовании Н. С. Коровиной, заставляют в очередной раз задуматься над проблемой заимствования в фольклоре. Влияние русской устной словесности на коми фольклор, осложненное вектором «устное → письменное / книжное → устное», продемонстрированное в книге Н. С. Коровиной на материале конца XIX–XX в., заставляет еще раз вспомнить исследования А. Н. Веселовского о средневековых византийско-русских связях в области эпоса. Модель «одна этническая традиция → другая этническая традиция» оказывается универсальной во все времена. Не сомневаемся, что в XXI в. она даст свои, наверное весьма своеобразные, образцы.

Коми сказки о богатырях русского эпоса заставляют в очередной раз обратиться к проблеме эпоса в коми фольклоре. (Напомним, что своего национального эпоса коми не знали.) Н. С. Коровина вслед за своими предшественниками приводит редкие, практически косвенные, свидетельства о бытовании у коми на русском и коми языках русского богатырского эпоса. Мы хотели бы указать на следующий аспект: многочисленные примеры бытования сказок о русских эпических богатырях у коми не являются ли поздней попыткой коми традиционной культуры создать нечто, подобное национальному эпосу? Эпос, как известно, отнюдь не всегда бывает исключительно песенным. Для того чтобы проверить эту гипотезу, необходимы свидетельства сказительских комментариев по поводу классических сюжетов волшебных сказок, с одной стороны, и сюжетов о русских богатырях — с другой. Существует ли в сознании коми сказочников понимание принципиальной разницы между собственно сказкой и сказкой о былинных богатырях? К сожалению, подобных материалов в исследовании мы не нашли.

Проблема «коми и русская сказка», обстоятельно раскрытая в исследовании Н. С. Коровиной в плане влияния русской фольклорной традиции на устную поэзию коми, как нам кажется, имеет еще бóльшие перспективы в аспекте историко-типологического изучения. Этот аспект отчасти намечен в третьей главе о сказочных формулах. Формулы коми сказок до настоящего времени не являлись предметом специального изучения. Следуя за уже классическим исследованием сказочных формул Н. Рошияну[1], Н. С. Коровина устанавливает, что в коми сказках, в отличие от русских, в качестве инициальных формул доминируют формулы времени, а не пространства. Что же касается формул пространства, то местом действия обычно является деревня, ничем не отличающаяся от реального места жительства сказочников: место действия не противопоставляется реальному миру. Таким образом, заключает исследовательница, «специфика инициальных формул коми волшебной сказки состоит в том, что в большинстве случаев они не направлены на переключение “реальности”, на настрой слушателей к восприятию событий как нереальных, невозможных в действительности» (с. 155). Семантика другого вида формул — финальных — отражает, по мнению исследовательницы, веру в достоверность рассказываемого, которая отсутствует в русской сказке. Следовательно, мы можем заключить: коми сказка находится на более ранней ступени развития, чем русская.

Однако хотим подчеркнуть: коми-русский материал имеет гораздо больший потенциал в историко-типологическом изучении. Мы имеем в виду прежде всего сопоставление одних и тех же сюжетов классических сказок и одинаковых мотивов. Наш собственный опыт, например, в исследовании одного мотива («отдай, чего дома не знаешь») в русской и удмуртской сказке достаточно четко выявил исторически более раннюю ступень в оформлении данного мотива в удмуртской традиции и более позднюю — в русской[2].

Наконец, укажем на еще одну проблему, решение которой в перспективе продвигает рецензируемая книга Н. С. Коровиной. Давно назрела необходимость в обобщающем исследовании взаимосвязей и типологических схождений русской сказочной традиции с традициями финно-угорских народов (удмуртов, марийцев, мордвы, хантов, манси, карел, вепсов, ингерманландцев, эстонцев). Необходимо описать типологию взаимоотношений русского фольклора с устной поэзией каждого из народов, а также выявить общее и своеобразное.

■ **Фольклор прилузских коми:** Справочно-аналитические материалы / Сост. С. С. Мусанова; Под ред. Т. С. Каневой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2014. — 200 с.

Книга принадлежит к получающему всё большее распространение в фольклористике виду аналитических изданий, представляющих различного рода указатели[3]. Здесь аналитически описан опубликованный материал и записи, хранящиеся в различных архивах, по региону коми-русского пограничья: поселений в бассейне р. Лузы (приток р. Юг) и деревень, расположенных на р. Летке (приток р. Вятка). Песенный фольклор коми, как известно, практически полностью заимствован у русских. Тем самым он представляет интерес и для коми, и для русской фольклористики.

В грамотно построенной статье С. С. Мусановой «Фольклор прилузских коми: источники изучения» (с. 8–30) описана история собирания фольклора прилузских коми: от записей А. М. Шёгрена (1827) до экспедиций Сыктывкарского университета и Института языка, литературы и истории Коми филиала РАН, проходивших в 2000-е гг. Таблица «Архивные собрания фольклора прилузских коми: источники изучения (хронологический указатель)» (с. 31–39) позволяет систематизировать изложенный в статье материал: год записи; собиратель/учреждение; населенные пункты; архив, шифры; общая характеристика записей. Вторая таблица — «Русский музыкально-поэтический фольклор прилузских коми: источники изучения (хронологический указатель)» (с. 40–44) — детализирует анализируемый материал, указывая место и число записей свадебных причитаний, свадебных песен, песенно-игрового фольклора и лирических песен в каждой из экспедиций. Третья таблица — «Издание памятников фольклора прилузских коми: хронологический перечень» (с. 45–47) — является путеводителем по книжной продукции. Справочный характер имеет также обстоятельный библиографический список «Фольклор прилузских коми: материалы к библиографии» (с. 48–54), построенный по алфавитному принципу. (Заметим, что нам кажется предпочтительнее хронологическая подача материала.)

Основной раздел книги — «Русский музыкально-поэтический фольклор прилузских коми: систематические указатели сюжетов» (с. 55–179) — разделен на параграфы «Русские свадебные песни прилузских коми», «Русский хороводно-игровой фольклор лузских коми», «Русский хороводно-игровой фольклор летских коми», «Русские плясовые песни лузских коми», «Русские плясовые песни летских коми», «Русские лирические необрядовые песни лузских коми», «Русские лирические необрядовые песни летских коми». Указатели сюжетов построены по схеме, разработанной в книге Т. С. Каневой, Н. Н. Николаевой и О. Г. Шабановой по песенному фольклору Печоры[4]. С. С. Мусанова дает первые строки песни (три-четыре стиха). Приведем пример, как трансформируется русский текст в коми песенной традиции: «Как на матушке на Невой реку / На Невой реку на Васильёвскӧй, травенӧй мой, / Тровеславнӧй мой, / Смолодой матрус, мӧлӧдой матрос караблей…». Затем дается пересказ произведения; приводится жанровая дефиниция песни, в том числе с учетом ее функционирования (наборный хоровод; заплетают плетень; расходятся из «столбов»). Для лирических песен указываются основные мотивы: «Встреча молодца и девушки»; «Разлука»; «Отъезд молодца, прощание с милой, свивание венка» и пр. Далее следуют архивные данные текста. Завершается описание каждой песни разделом «Варианты», где перечисляются опубликованные тексты, записанные в разных регионах, и архивные — из соседствующих регионов Республики Коми.

Сюжетный указатель позволяет выявить наиболее популярные песни в Прилузском регионе. Так, среди лирических песен у летских коми были популярны песни «Вставай, вставай, моя дитятко, по утру ранӧ» — 7 архивных вариантов (Мать снаряжает корабль для сына-рекрута, обещание молодца прилететь в родной дом кукушкой — с. 143), «Полюшка наша да поля чистая» — 16 вариантов (Смерть молодца-солдата на чужой стороне — с. 144) и др. Подобного рода указатель, без сомнения, станет надежным подспорьем в изучении различных пластов песенной культуры не только коми, но и русского фольклора.

Исследования сыктывкарских специалистов по традиционной культуре являются интересным и прочным звеном российской фольклористики. Три представленных в рецензии книги по коми фольклору это подтверждают и свидетельствуют о том, что Сыктывкар

в настоящее время является фольклористическим центром российского масштаба.

Примечания

[1] *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974.

[2] *Иванова Т. Г.* Мотив «отдай, чего дома не знаешь» в русском и удмуртском фольклоре // Народные культуры Русского Севера: Фольклорный энтитет этноса. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–21 ноября 2003 г.). Архангельск, 2004. С. 39–54.

[3] См., например, фундаментальное издание по фольклору и этнографии Псковского региона: Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов. СПб., 2002. Т. 1–2.

[4] Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1: Песенный фольклор Печоры: систематический указатель / Сост. Т.С. Канева (отв.), Н.Н. Николаева, О.Г. Шабанова. Сыктывкар, 2000.

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

«ПО ОБОИМ БЕРЕГАМ БУГА»: ИССЛЕДОВАНИЕ О НЕКРОПОЛЯХ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Cmentarze po obu stronach Bugu / Red. H. Arkuszyn, F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj; Zakład Filologii Ukraińskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. — Włodawa; Lublin: Towarzystwo Popularyzacji Piękna Polesia, 2014. — 342 s.: il.

Танатологическая проблематика (широко трактуемая антропология смерти) является одним из актуальных направлений в современных гуманитарных науках. Междисциплинарный исследовательский подход, которого требует изучение смерти как культурного феномена, позволяет объединить усилия специалистов разных областей — историков, археологов, антропологов, фольклористов, лингвистов, — тем самым обеспечивая получение новых научных результатов. Методика такого многоаспектного комплексного анализа особенно продуктивна при изучении «пространства смерти» — кладбища, которое может рассматриваться как чрезвычайно информативный семиотический текст, в числе прочего содержащий ценные сведения о культурных традициях жителей конкретной местности.

Именно междисциплинарный подход к изучению кладбищенского пространства характерен для недавно опубликованного в Польше сборника статей «Cmentarze po obu stronach Bugu» (2014). На наш взгляд, эта работа сочетает в себе два плодотворных научных направления, ставших особенно популярными в последние годы: 1) исследование истории, археологии и семиотики кладбищ в условиях тесных языковых, межэтнических и межконфессиональных контактов и 2) изучение особой общности разноэтничного населения, сложившейся на пограничье культур (по берегам Буга и по обе стороны современных государственных границ Польши, Украины и Белоруссии). Интерес к культуре и языку польско-украинско-белорусского пограничья привел к появлению в последнее десятилетие ряда сборников и статей, посвященных данному региону. Среди них можно отметить сборники: «Язык и культура польско-украинско-белорусского пограничья» (Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim. Lublin, 2001), «Община Воля Угруская как часть еврорегиона Буга. Язык и культура» (Gmina Wola Uhruska na tle Euroregionu Bug. Język i kultura / Pod red. F. Czyżewskiego. Wola Uhruska, 2003) и ряд других.

Новый сборник статей «Кладбища по обоим берегам Буга» является результатом международного исследовательского проекта, осуществленного в 2013–2015 гг. В его задачи входил сбор сведений об устройстве и содержании кладбищ (обустройство кладбищенской территории, типы надгробий и украшений могил, особенности мемориальной архитектуры и т.п.); сбор, документация и анализ эпитафий и надгробных надписей на кладбищах бассейна Буга. Представленный в сборнике материал в основном собран в Польше (восточная часть Люблинского воеводства, Южное Подлясье, Хелмская земля), на Украине (Полесье и западная часть Волыни, Львовская область — Надсанье, Росточье), а также в Белоруссии (запад и северо-запад — Понеманье).

Статьи польских и украинских ученых раскрывают историческое, культурное и языковое наследие некрополей, показывают взаимопроникновение разных культур в пограничной зоне. Сборник объединил работы этнографической, культуроведческой, лингвистической, исторической и теологической тематики. По свидетельству редакторов сборника, среди целей такого междисциплинарного и международного исследования можно выделить: научную (изучение особых черт некрополей пограничья, документация надгробных надписей с данной территории и пр.), дидактическую (привлечение молодежи к работе над проектом) и политическую (сохранение культурных традиций, изучение истории и культуры этих мест) (см. статью Ф. Чижевского «“Кладбища по обоим берегам Буга”: как и для чего исследовать надгробные надписи — методологические замечания»).

Весь материал распределен по блокам статей, объединенных общей тематикой. Первая группа содержит пять статей польских авторов, в которых явление смерти рассмотрено с точки зрения мифологии, этнографии и похоронно-поминальной обрядности. Работы посвящены особенностям погребального ритуала, народным представлениям о смерти и посмертном существовании души, характерным для жителей Южного Подлясья (статья Б. Юзефув-Червиньской «Смерть и умершие у жителей Южного Подлясья в свете этнографических исследований»); обрядовой и мифологической роли плакальщиц во время погребения, которые, по мнению автора, выступали в функции проводников души умершего, переводящих ее из одного мира в другой, предохраняющих живых от возможного вреда со стороны потустороннего мира и восстанавливающих нормальный порядок бытия (Б. Валенчук-Дейнека, статья «“Плачи с кладбища” — символическая роль женщин в традиционном погребальном обряде на культурном пограничье») и пр.

Статья Я. Козловской-Доды «*В далекую сторонку отъезжаешь*, или Отражение традиционной метафорики смерти в обрядовых текстах и рассказах поляков Вороновского региона» написана на материале, собранном в селах северо-запада Белоруссии на границе с Литвой. Вслед за другими исследователями погребального обряда и связанной с ним терминологии автор подчеркивает сравнительную бедность лексики смерти, которая часто является метафоричной (например, бел. *схаваць*, *пахаваць* букв. «спрятать» используются также в значении ‘погребать’ и т.п.), а также наличие большого числа пробелов в ней, что справедливо истолковано как результат табуирования. Этнолингвистический анализ терминологии проливает свет на мифологические представления о смерти как о пути, дороге, путешествии на тот свет. Сам путь характеризуется как «последний», «безвозвратный» и «темный», поэтому душе умершего необходим свет, что выражается в практике зажигания возле умирающего либо рядом с гробом *громничной* свечи. Восприятие смерти как тьмы или ночи находит продолжение в народных представлениях о смерти как о сне, что отражено в метафорах, плачах и надгробных надписях. С другой стороны, в традиционной культуре сновидение воспринимается как особое пограничное пространство, где живые могут встретиться с умершими членами семьи: души навещают родственников во сне, предупреждают их о чем-либо и пр. Другую типологию представлений о возвращении душ умерших в пространство живых, в свои дома, семьи, а также в местный костел оформляют поминальные обряды *задушных дней* (дней поминовений усопших).

В противоположность горю и скорби живых родственников покойных широко распространены представления о счастье душ умерших, которое они испытывают на том свете. По мнению Я. Козловской-Доды, запреты долго оплакивать покойных обусловлены представлением о том, что плач приносит душам в загробном мире ряд трудностей (лежание в воде, постоянный дождь и пр.). Автор также уделил внимание фиксируемым на исследуемой территории названиям кладбищ (*mogiły*, *mogiłki*; *przypadkowe mogiłki* — букв. «случайные кладбища» — ‘захоронения самоубийц и некрещеных детей’), поминального обеда в день похорон (*konsolacja*, *obiad*, *pominki*, *począstka*), обозначениям самого умершего (*nieboszczyk*), душ (*dusze zmarłe*) и пр. Представленный в статье материал свидетельствует о сохранении ряда традиционных народных верований и обрядов, иногда с утратой соответствующих мифологических мотивировок. Фиксируются и примеры трансформации традиции в условиях современности: например, широко известная практика закрывания зеркал во время похорон и поминок дополнилась обычаем занавешивать экран телевизора.

В раздел также включены статьи М. Лесюва «Способы почитания умерших и продления памяти о них» и ксендза М. Гошчика «Смерть и воскресение».

Второй блок статей польских и украинских авторов посвящен материальной культуре кладбищ данного региона, церковному искусству, а также значению крестов и склепов как исторических источников. Ценные данные представлены в статье Г. Аркушина «Придомовые символические кресты». В ней анализируется редкий обычай ставить памятные кресты в честь умерших родственников возле дома, особенно если не было возможности посещать их могилы (в основном речь идет о погибших и пропавших на войне). Такая традиция отмечена в Любомльском и Шацком районах Волынской области Украины. К. Снарский в статье «Старообрядческие кладбища Сувалкского региона» рассматривает особые черты погребений и похоронного обряда у староверов, в основном беспоповцев-федосеевцев. Во время похорон гроб на кладбище полагалось нести открытым, а после совершения обрядов возле гроба на землю в ногах умершего ссыпали содержимое кадила, что символизировало конец земного пути человека. Помимо перечисленных в раздел вошли статьи В. Бобрыка «Позиция Отдела по делам религии в конфликте по поводу кладбища св. Марии Магдалины в Белостоке», Е. Брылы «Охрана украинских кладбищ польской части Бойковского региона и Надсанья. Некоторые практические меры», И. Демьянюка «Исторические кладбищенские часовни и склепы в Западной Белоруссии», К. Горницы «Памятники из-под земли. Самые интересные надгробия, найденные во время ремонтных работ проекта “Кладбища пограничья” на территории Полесья и Волыни в 2010–2013 гг.», М. Копера «Прицерковные кладбища восточного Росточья в культурно-языковом ландшафте пограничья» и Ю. Мазурика «Некрополь летописного Угровска».

В статьях третьей части сборника рассматриваются особенности, функции, культурная семантика и поэтический язык эпитафий; организация и архитектура кладбищ и пр. (А. Дудек-Шумигай. «Экспрессивная функция эпитафий (на примере православных кладбищ польско-украинского пограничья)»; А. Шокалук-Горчица. «Кладбище как отражение локальной истории и культуры на примере православного кладбища в Косыни (Влодавский повет)»; М. Койдер. «Мужские имена в надгробных надписях некоторых кладбищ на востоке Люблинского региона»; М. Копер. «Украинские национальные мемориалы на кладбищах юго-востока Люблинского региона»; М. Олейник. «Заметки о надгробных надписях некрополей Хелма»).

Одной из особенностей издания является включение в него студенческих работ, объединенных в отдельный блок (11 статей украинских и польских авторов). Привлечение студентов к участию в проекте объясняется позицией редакторов, преследующих дидактические цели, а также широким участием молодежи в сборе полевого материала, представленного в сборнике. Интересны материалы о надгробных памятниках в форме ствола дерева, собранные в статье И. Килюшик «Символика стволоподобных памятников».

Большим достоинством рецензируемого издания можно признать богатый иллюстративный материал: качественные фотографии интересных объектов церковного искусства и мемориальной архитектуры, крестов, памятников и надписей, обнаруженных на территории пограничья. Карта с указанием обследованных населенных пунктов позволяет наметить план дальнейшего изучения обозначенной территории. В целом сборник является достойным продолжением серии исследований по изучению культуры и мемориальной архитектуры польско-украинско-белорусского пограничья, вводит в научный оборот новый материал (ср. ранее изданные труды по той же проблематике — монографию Ю. Страчук «Кладбище и стол. Православно-католическое пограничье в Польше и Белоруссии» (Straczuk J. Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi. Wrocław, 2006), сборник «Некрополи как знак культуры польско-восточнославянского пограничья» (Nekropolie jako znak kultury pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego / Red. F. Czyżewski, A. Dudek-Szumigaj, L. Frolak. Lublin, 2011) и др.).

М. А. Андрюнина,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Азизова Н. Р., Николаев М. В. Этнографические очерки по традиционной культуре иудаизма и ислама: сравнительный анализ. — М.: Соврем. образование, 2015. — 47 с.

Алигаджиева З. А. Современная свадебная обрядность аварцев (традиции и инновации) / Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала: Ин-т ИАЭ ДНЦ РАН, 2015. — 209 с.: цв. ил., табл.

Атнагулов И. Р. Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика / Челяб. гос. краевед. музей. — Челябинск: [б. и.], 2015. — 217 с.: ил., табл.

Брандт З. В. Этнотекст как способ социальной коммуникации и репрезентации этничности. — М.: Лика, 2015. — 209 с.

Вайнштейн С. И. Кеты Подкаменной Тунгуски (историко-этнографическое исследование по материалам экспедиций,

1948–1949 гг.) / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; отв. ред. Е. П. Батьянова. — Красноярск: Сибирские промыслы, 2015. — 175 с., [16] л. ил.: портр., табл.

Грамматика гостеприимства / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; [редкол.: М. Н. Губогло (отв. ред.) и др.]. — М.: ИЭА РАН, 2015. — 387 с.: ил., табл.

Дьячковская М. Д., Мерлина Н. И., Голуб Т. В. Этноматематика коренных малочисленных народов Севера (эвенков): исторические, фольклорные и краеведческие математические задачи эвенков Республики Саха (Якутия): учеб. пособие для студентов педагогического направления подготовки вузов / Чуваш. гос. ун-т им. И. Н. Ульянова, Северо-Вост. федеральн. ун-т им. М. К. Аммосова. — Чебоксары: Тип. Чуваш. ун-та, 2015. — 121 с.: ил.

Кацюба Л. Б. Лицо глагола в русских пословицах: семантико-грамматические и лингвокультурологические аспекты / Моск. гос. ун-т экономики, статистики и информатики (МЭСИ); под ред. С. С. Хромова. — М.: МЭСИ, 2015. — 239 с.

Ким А. А. Классификация хантыйского прозаического фольклора / Томск. гос. пед. ун-т. — Томск: Изд-во ТГПУ, 2015. — 167 с.: табл.

Курганов Е. Я. Анекдот как жанр русской словесности. — М.: ArsisBooks, 2015. — 262 с.

Минеева В. А. Чувашское узорное ткачество: техника, виды тканей. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. — 78 с.: цв. ил.

Носилов К. Д. У вогулов: очерки и наброски. — М.: URSS; ЛЕНАНД, 2015. — 264 с.: ил. — (Академия фундамент. исследований: этнология).

Орлов В. Б. Вогульский героический эпос в художественно-литературной (русскоязычной) интерпретации: авторская интерпретация «Песен святых покровителей» / Региональная обществ. орг. содействия развитию творчества, образования и науки Ханты-Мансийского авт. округа — Югры «Академия Природы». — Шадринск: Шадринский дом печати, 2015. — 283 с., [16] л. цв. ил.

Петров И. Г. Одежда в родинных обрядах чувашей: историко-этнограф. очерки / Ин-т этнологических исслед. им. Р. Г. Кузеева Уфим. науч. центра РАН. — СПб.: Своё изд-во, 2015. — 219 с.

Петрухин В. Я. Мифы викингов. — М.: Олма Медиа Групп, 2015. — 303 с.: ил., портр.

Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае: археология, этнография, устная история / [редкол.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова, А. Н. Телегин]. — Вып. 10: Материалы X междунар. научно-практ. конф., г. Барнаул, 22–23 апреля 2015 г., посвященной 25-летию лаборатории исторического краеведения АлтГПУ. — Барнаул: Барнаул. гос. пед. ун-т, 2015. — 283 с.: ил., портр.

Рябининские чтения — 2015: материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / Гос. ист.-архитект. и этнограф. музей-заповедник «Кижи». — Петрозаводск: [б. и.], 2015. — 595 с.: ил., портр., ноты, табл.

Светозарова Н. Д. Герман Бахман и его книга «Поездка в немецкие колонии Березанского района». — СПб.: Нестор-История, 2015. — 141 с.: ил., карта, ноты, портр., табл., факс.

Семенова Т. В. Обрядовый календарь чувашей в этноконтактных с татарами районах. — СПб.: Лема, 2015. — 145 с.

Сказки народов мира: материалы круглого стола Фестиваля народных традиций / Рос. ун-т дружбы народов; [ред.-сост. А. В. Давыдова]. — М.: РУДН, 2015. — 75 с., [2] л. цв. ил.

Современные технологии возрождения, сохранения и трансляции культурного наследия этносов: материалы междунар. научно-практ. конф. / Казан. гос. ун-т культуры и искусств, Фак-т худож. культуры и дизайна; [отв. ред. А. Р. Еникеева, Д. Ф. Файзуллина]. — Казань: Казан. гос. ун-т культуры и искусств, 2015. — 195 с.: ил.

Фокеев А. Л. Народная культура в этнографической прозе С. В. Максимова. — М.: URSS; ЛЕНАНД, 2015. — 99 с.

Хундаева Е. О., Эрдынеева Ч. В. Гэсэриада: бурятский эпос и монгольское книжное сказание / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. сельскохоз. академии им. В. Р. Филиппова, 2015. — 114 с.

Чуваши Присвияжья: история и культура / Чуваш. гос. ин-т гуманит. наук; [А. П. Васильева и др.; под ред. В. П. Иванова, Г. Б. Матвеева]. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2015. — 304 с.: ил., ноты, портр., табл. — (Чуваши в соврем. мире: история и культура).

Шварц Е. Л. Времена года в русских народных праздниках, погодных приметах и поговорках. — Орел: Вешние воды, 2015. — 199 с.

Этнометодология: проблемы, подходы, концепции = Ethnomethodology: problems, approaches, concepts / [ред.-сост. А. А. Пископпель и др.]. — Вып. 20. — М.: [б. и.], 2015. — 157 с.: ил. — (Этнос, культура, социум / М-во культуры РФ; Российский НИИ культ. и природ. наследия РАН).

Ярыш В. И. Лапти. — Великий Новгород: [б. и.], 2015. — 69 с., [2] л. цв. ил.: ил.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН; сост., подгот. текстов, вступит. ст. и коммент. М. Н. Власовой. — 2-е изд. — СПб.: Пушкинский Дом, 2015. — 1001 с., [4] л. фот.

Тучкова Н. А., Вагнер-Надь Б. «Семи богов мудростью обладающий Итте…» = «Sēlďə nūn qödi iťťe…»: тексты с героем Итя в селькупском фольклоре / Том. гос. пед. ун-т (ТГПУ), Ин-т финноугроведения / уралистики Гамбургского ун-та (IFUU HU). — Томск: Изд-во ТГПУ, 2015. — Ч. 1: Итя-тексты. — 335 с.: табл.

Харузина В. Н. Сказки русских инородцев: с иллюстрациями / с предисл. В. М. Михайловского; Гос. публ. ист. б-ка России. — М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 2015. — 286 с.: ил., портр.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Плоцкая О. А. Зырянское обычное этническое право: учеб. пособие / под общ. ред. А. А. Попова; Коми респ. акад. гос. службы и упр. (ГОУ ВО КРАГСиУ). — Сыктывкар: ГОУ ВО КРАГСиУ, 2015. — 155 с.: табл.

Русскоязычный жаргон: историко-этимологический толковый словарь преступного мира / авт. и сост. З. М. Зугумов; предисл. В. С. Елистратов. — М.: Кн. мир, 2015. — 727 с. — (Б-ка профессиональных словарей).

Страницы биографии этнографа Л. Б. Панек / Санкт-Петербург. филиал архива РАН; [Генко Г. А., Груздева Е. Н.]. — СПб.: [Реноме], 2015. — 32 с.: ил., портр., факс.

Хамматова Э. А., Гадельшина Э. А., Галиев И. Н. Формы и декор татарских национальных костюмов: учеб. пособие / Казан. нац. исслед. технологический ун-т. — Казань: Изд-во КНИТУ, 2015. — 86 с.: ил., цв. ил., табл.

Чеснокова Н. В. Этнология: курс лекций / Владимир. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. — Владимир: ВлГУ, 2015. — 98 с.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

КОНФЕРЕНЦИЯ «ТВЕРСКОЕ ФОЛЬКЛОРНОЕ ПОЛЕ 2014 ГОДА»

Государственный республиканский центр русского фольклора совместно с Тверским областным Домом народного творчества и Научно-исследовательским Центром тверского краеведения и этнографии Тверского государственного университета **с 2 по 4 марта 2015 г.** провел VIII научно-практическую конференцию «Тверское фольклорное поле 2014 года». Второй раз конференция «Тверское фольклорное поле» прошла в новом формате (с 2014 г. один из дней конференции было решено проводить в определенном районном центре Тверской области, с тем чтобы активировать там собирательскую и исследовательскую работу). Предыдущая конференция была посвящена фольклору западных районов Тверской области и проходила в Ржеве и Твери[1]. Конференция этого года была посвящена районам, расположенным ниже Твери по Волге (Конаковскому, Кимрскому, Калязинскому и Кашинскому), и состоялась в Кимрах и Твери.

Первый день конференции прошел в Кимрах и районе. Критик, заместитель главного редактора журналов «Дети Ра» и «Зарубежные записки» **В. В. Коркунов** (Кимры) провел экскурсию по городу, во время которой участники конференции посетили места, связанные с жизнью М. М. Бахтина (он жил в Кимрах в 1936–1945 гг. и написал здесь книгу о Рабле и народной смеховой культуре). Особое внимание в экскурсии было уделено известной народной художнице Любови Майковой и кимрскому деревянному модерну. Экскурсия-экспедиция в пос. Приволжский включала знакомство с работой Дома ремесел и с творчеством самодеятельной поэтессы З. Т. Соболько-вой. Директор Дома ремесел Т. И. Горцева передала в архив ГРЦРФ собранные ею аудиоматериалы и частушки З. Т. Соболь-ковой о Великой Отечественной войне.

3 марта состоялись научные чтения. **М. В. Строганов** (Москва) рассказал о собирании и изучении традиционной культуры юго-восточных районов Тверской области: Конаковского, Кимрского, Калязинского и Кашинского. На материале жестокого романса «По Дону гуляет казак молодой» и свадебной песни «Реченька» Кашинского района были предложены методы описания региональной специфики отдельных песенных традиций. Кроме того, были описаны два вида частушек-дразнилок: 1) обязательно включающие указание на местность, но локально не закрепленные; 2) закрепленные строго за одной местностью («В городе Калязине»). **А. А. Ковалева** (Кимры) выступила с сообщением «Весенне-летняя обрядность. Семик. Поминовение “заложных”», подготовленным на основе полевых материалов. **В. Е. Добровольская** (Москва) рассказала о материалах сказочницы А. И. Садовниковой из д. Каротьша Западнодвинского района, хранящихся в ГРЦРФ. **Н. В. Перцева** (пгт Кесова Гора) представила полевые материалы 2014 г. — рассказы о крестьянской свадьбе 1940-х гг. в деревнях Лбовские хутора и Страхиново Кесовогорского района. Копии этих записей были переданы в архив ГРЦРФ. **Е. А. Дорохова** (Москва) познакомила слушателей с «прощальными» свадебными песнями, записанными в с. Грузины и Большое Вишенье Торжокского района в конце 1960-х — начале 1970-х гг. и хранящимися в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. **В. И. Ситников** (Тверь) сделал сообщение о коллекции резного декора в деревянных жилых постройках Твери, которая в настоящее время включает более 700 образцов.

Участники конференции также познакомились с певческими коллективами Кимрского района. Семейный ансамбль Галкиных-Тереховых (д. Голузино) представил программу «Песни Кимрского края», включающую жестокие романсы, частушки и сложную в жанровом отношении песню «И я пошел». Этому интересному материалу был посвящен прочитанный на следующий день доклад **И. Н. Некрасовой** (Тверь) «Наследники традиций из д. Голузино Кимрского района»[2]. В. Н. Липатова (Приволжский центр досуга и народного творчества Кимрского района) исполнила песню казаков-некрасовцев «Соловейко» и кимрские частушки «под язык». Народный фольклорный коллектив «Танок» районной центральной клубной системы Кимрского района (руководитель О. Н. Кузьменко) спел гимн терских казаков «Между серыми камнями» и две казачьи песни — «Всадники-други» и «В 93-м годике».

4 марта работа конференции была продолжена в Твери. **О. М. Кузьмина** (Ржев) в докладе «К изучению музыкальной культуры Великой Отечественной войны. Калининский фронт» сообщила о некоторых фактах самодеятельного творчества в военных подразделениях Калининского фронта в 1941–1943 гг. Особый интерес вызвали сведения о том, что в августе-сентябре 1942 г. в дни ожесточенных боев за Ржев были сложены «Марш 29-й армии» и «Песня 113-го полка», авторы которых неизвестны, а мотивы утрачены. Песни военных лет стали предметом диссертации А. В. Аракчеевой (Гончаровой) «Развитие народно-песенной культуры в Ржевском районе» (1949), одна из глав которой посвящена песням войны 1941–1945 гг.

И. Ю. Махотина (Тверь) в докладе «Материальная культура русских цыган на рубеже 1950–1960-х гг.: опыт собирания данных» поделилась результатами полевой работы в Тверской, Новгородской и Ленинградской областях. Были описаны особенности кочевого быта, традиционный костюм, хозяйственные занятия и кухня русских цыган в период перехода к оседлости.

К. В. Бабковская (Тверь) посвятила свой доклад народным куклам карел с. Толмачи Лихославльского района. В экспедиции 2014 г. выявили сведения о бытовании до середины XX в. национальных карельских кукол *муччо* в нескольких разновидностях: безликая скрутка, закрутка с руками из спичек, кукла размером с младенца из стеганки и платка, сшивная кукла с лицом. Слово *mučču* в говоре тверских карел означает молодуху и куклу. Сравнение технологии изготовления карельских и русских кукол показывает, что куклы тверских карел — это общерусские куклы, и только название придает им национальный колорит.

С. А. Ситникова (Тверь) в докладе «Ранневесенняя обрядность Осташковского района» описала материал экспедиций 2011–2014 гг. Мелкие обрядовые изделия из теста выпекались на *Со́роки* (9/22 марта) и *Средокрестье* (среда 4-й недели, середина Великого поста). По форме это были маленькие шарики из теста (*орехи*, колобки), выпечка с изображением креста (*кресты*), фигурная выпечка с «птичьими» названиями (*жаворонки*, *птюшки*). *Орехи* изготавливались только на Сороки и использовались в ритуальном действии «морозы отсчитывать». Хлебные *кресты* изготавливались в основном на *Средокрестье* как жертва земле и для определения первого засевальщика. Ритуальную функцию определять первого засевальщика иногда принимали на себя хлебные *орехи* или *птюшки*.

С. Н. Лебедева (Тверь) посвятила свой доклад «Хранители и сподвижники» современному состоянию традиционного фольклора в Рамешковском районе (по материалам экспедиции 2014 г.). Докладчица рассказала о хоре д. Медведиха и представила воспоминания его бывшей участницы Александры Андреевны Нечаевой (88 лет).

Н. Н. Лапин (пгт Рамешки) представил легенды, записанные в 2013–2014 гг. в Рамешковском районе: 1) легенду о городе, который находился в местечке Кидомля на берегу р. Медведицы, напротив д. Жихнево Застолбского с/п; город в одночасье ушел под воду, о чем напоминают курганы; 2) легенду о городе Рахманце, который стоял на берегу р. Медведицы выше по течению, около деревень Слободиха и Ловцово на границе с/п Высоково и Никольское; 3) легенду, которая дает основания полагать, что в границах бывшего Каменного стана Бежецкого верха на берегах Медведицы в середине XIII в.

находился административный центр Новгородской земли Городец-Палец.

В. В. Угрюмова (Тверь) рассказала о своем опыте приобщения к традиционной культуре детей в рамках работы народной студии изобразительного и декоративно-прикладного искусства «Лукоморье» Дворца культуры пос. Литвинки. Об аналогичной работе в Нелидовской детской школе искусств шла речь в докладе **Т. А. Кулаковой** (Нелидово). Большой интерес вызвали сведения о сборе и хранении материалов об известном народном коллективе из с. Кривцово Нелидовского района. Сохранением местных традиций с 2005 г. занимается фольклорный ансамбль «Горлица» и фольклорное отделение Нелидовской детской школы искусств. Т. А. Кулакова любезно передала копии аудио- и фотоматериалов в архив ГРЦРФ.

В. В. Цыков (Торжок) осветил экспедиционную работу 2014 г. по изучению «святых источников» на территории Торжокского района. О 15 таких источниках были собраны предания. Известны еще около 45 источников подобного рода, поэтому работу следует продолжить.

В докладе **О. Л. Францева** (Торжок) «Памятники отмены крепостного права: региональные различия» шла речь о мемориальных объектах, установленных в память об отмене крепостного права в Российской империи (кресты и часовни в память о царе Александре Освободителе, памятники царю, прочие мемориальные объекты). Аналогичный характер имели памятные кресты, установленные в память о реформе 1848 г. на западноукраинской территории, в конце XIX — начале XX в. входившей в состав Австро-Венгерской империи. По мнению докладчика, российские памятники выражали приверженность крестьянства государственной власти; западноукраинские — социокультурную самодостаточность крестьянских общин.

А. Г. Кулешов (Москва) рассказал о современном состоянии авторской игрушки. Она создается художниками-профессионалами, которые имеют академическую подготовку, но используют традиции народной игрушки в качестве основы для своих творческих экспериментов. В качестве примеров интересной интерпретации традиционных образов русской глиняной игрушки были приведены новоторжская глиняная игрушка и современная московская игрушка «Перовская мурава».

М. И. Сергеева (Тверь) выступила с докладом «Тверские мастера — резчики пряничных досок». Угасание тверской пряничной традиции в начале XX в. привело к тому, что нам остались крайне скудные свидетельства былого величия. В ходе экспедиционной работы в январе 2013 г. были собраны сведения о семейном пряничном производстве в начале XX в. в с. Дудино́ Конаковского района. В архивах и музеях обнаружены пряничные доски, изготовленные А. Горемыкиным. Среди наших современников следует назвать А. Е. Ладонина (ЗАО «Пищевой комбинат “Лазурь”») и Е. Г. Соловьева, который изготовил копии этнографических образцов тверских пряничных досок.

Примечания

[1] См.: *Добровольская В. Е., Строганов М. В.* Конференция «Фольклорное поле — 2013» // ЖС. 2014. № 4. С. 66–67.

[2] Ср. также: *Некрасова И. Н.* Голузинская кадриль. К вопросу об этических и эстетических нормах мужского поведения на беседах // «Мужское» в традиционном и современном обществе: Материалы науч. конф. М., 2003. С. 53–54.

В. Е. Добровольская,
канд. филол. наук,
М. В. Строганов,
доктор филол. наук,
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

КОНФЕРЕНЦИЯ «ФОЛЬКЛОР ВЧЕРА, СЕГОДНЯ, ЗАВТРА» (Шеффилд, Великобритания)

Должна ли фольклористика «прогибаться под изменчивый мир»? И если да, то каким образом? Примерно так можно было бы сформулировать основные вопросы конференции «Фольклор вчера, сегодня, завтра», прошедшей в Шеффилдском университете **17–19 апреля 2015 г.** Организатором конференции выступило старейшее научное общество по фольклористике в Британии — Фольклорное общество (The Folklore Society), основанное в 1878 г. при участии Вильяма Томса.

Рефлексия по поводу будущего фольклористики и ее места в системе гуманитарного знания — явление неновое, однако для Британии в последние годы она приобрела особое значение. Причины этого лежат в двух плоскостях. Первая группа причин — институциональная. Оптимизация системы образования привела к тому, что на текущий момент в Великобритании нет ни одного специализированного факультета и даже кафедры по изучению фольклора; в результате существующие исследовательские группы, как правило, объединяют специалистов, работающих в разных образовательных учреждениях. В свою очередь, отсутствие крупных исследовательских коллективов привело к тому, что фольклористика перестала быть заметным «игроком» на поле гуманитарного знания, поставщиком инновационных концепций и подходов, а ее исследования (по замечанию отдельных участников конференции) представляют собой отдельные case-studies, никак не отражающие современного состояния традиции в целом и нередко осуществляемые непрофессиональными или по крайней мере неинституциолизированными исследователями. Сам термин «фольклор» воспринимается многими представителями других предметных областей как пейоратив; «изучать фольклор» в этой системе ценностей означает «применять безнадежно устаревшую методологию к безнадежно устаревшему материалу»; «фольклор» в восприятии академического сообщества и широкой публики Великобритании — это танец «моррис», плетение корзин и народная скрипичная музыка.

Доклад **Мэтью Чизмана** (Matthew Cheeseman, Великобритания), посвященный месту фольклора в неолиберальной академической культуре, указал на распространенность фольклорных метафор в дискурсе, отрицающем ценность фольклорной традиции в современном мире. Чтобы не использовать «слово на букву F», разрушающее их академическую репутацию и шансы на получение грантов, многие английские фольклористы включаются в довольно традиционную дискурсивную игру «назови фольклор другим словом». Этой проблеме был посвящен доклад **Джона Уиддоусона** (John Widdowson, Великобритания/Канада), который в числе бытующих эвфемизмов слова «фольклористика» назвал термины «народная жизнь», «этнология» и «исследование традиционных/вернакулярных культур». Однако докладчик призвал сосредоточиться не на пересмотре терминологии, а на объединении вокруг масштабного проекта по мониторингу современного состояния фольклора Британии, который имел бы не только сугубо научную ценность, но и повысил бы интерес к фольклору и, следовательно, престиж фольклористики — как в научном сообществе, так и в более широких кругах. В свою очередь, экс-президент Фольклорного общества **Роберт Макдауэл** (Robert McDowall, Великобритания) предложил ряд путей по обеспечению финансирования исследований в области фольклора. Доклад **Сары Блоуэн** (Sarah Blowen, Великобритания) и **Эндрю Дикси** (Andrew Dixey, Великобритания) был посвящен тому, как вовлечь людей, рожденных в 1960–1990-е гг. («поколения X и Y»), не только в потребление, но и в поддержание бытования текстов и практик, которые они (ошибочно) считают явлениями музейного характера.

Еще одно направление развития фольклористики, предложенное участниками конференции, заключается в максимально активном сотрудничестве с представителями других научных дисциплин. Во время дискуссии не единожды прозвучал призыв определить уникальные возможности методов фольклористики, применимых в междисциплинарных проектах (как имеющих сугубо научную значимость, так и связанных с прикладным применением фольклора). Так, доклад **Тины Пафитис** (Tina Paphitis, Великобритания) был посвящен истории взаимодействия фольклористики и археологии на протяжении двух столетий (на материале исследования раскопок на территории, предположительно связанной с легендами артуровского цикла). Если в конце XIX — начале XX в. археологи активно пользовались фольклорными текстами для определения перспективных мест раскопок, то в середине XX в. разрыв между дисциплинами привел к формированию конкурирующих образов прошлого, хотя, по мнению докладчика, фольклор является такой же частью локальной истории, как и археологические объекты. Более оптимистичным оказался взгляд на проблему **Хелен Фрисби** (Helen Frisby, Великобритания), которая отметила значимость фольклорных источников для изучения истории культуры и реконструкции повседневности. Продолжил тему доклад **Сири Хоулбрук** (Ceri Houlbrook, Великобритания), посвященный изучению феномена «спрятанного ботинка», характерного для севера Англии с XVI до начала XX в., где одиночные ботинки, как правило сильно поношенные, обнаруживаются замурованными в стены домов, спрятанными в печных трубах и т.п.; несмотря на то что это довольно массовое явление (на текущий момент выявлено более тысячи случаев), никаких текстов, объясняющих его, не сохранилось. Реконструкция связанного с этим обычаем поверья требует привлечения фольклорных текстов. В докладе **Карла Белла** (Karl Bell, Великобритания) о городской мифологии была показана необходимость сотрудничества историков и фольклористов для создания целостного образа городского ландшафта прошлого. В частности, докладчик выявил социальные функции и прагматику рассказов о привидениях в викторианской Англии. Связь истории и фольклористики стала ключевой темой докладов **Уильяма Пули** (William Pooley, Великобритания), посвященного правовой системе Франции в 1789–1940 гг., и **Дэвида Хопкина** (David Hopkin, Великобритания) о крестьянских нарративах, посвященных феодальному прошлому Европы, которые позволяют историкам конструировать не только «альтернативную историю», но и «альтернативную историографию», вскрывающую способы осмысления прошлого устной традицией. Необходимость применения количественных методов к фольклорному материалу была обозначена в докладе **Дарьи Радченко** (Daria Radchenko, Россия) об изучении корпуса «святых писем».

Доклад **Грэма Сила** (Graham Seal, Австралия) был посвящен еще одному аспекту взаимодействия фольклористики с другими дисциплинами: работе фольклористов в совместных проектах по устойчивому развитию территорий (под «устойчивым развитием» понимается управление экономическими и социальными процессами, направленными на удовлетворение потребностей человека, без ущерба для окружающей среды). Знание традиционных экологических представлений, как показал докладчик, не только помогает поддерживать природный баланс территории, но и позитивно влияет на закладываемые там экономические модели. Активную дискуссию теоретического характера вызвал доклад **Виктории Ньютон** (Victoria Newton, Великобритания), посвященный современным городским фольклорным представлениям о методах контрацепции и их влиянию на репродуктивную ситуацию в определенных социальных средах. В ходе обсуждения были затронуты темы власти над телом, производства знания, соотношения и взаимовлияния между институциональным и вернакулярным знанием, однако центральным предметом дискуссии стал вопрос о том, каким образом результаты исследования такого рода могут быть полезны медикам. Использование фольклорных моделей и текстов в образовании было описано в докладе **Саймона Хейвуда** (Simon Heywood, Великобритания) на материале устных нарративов еврейской общины центральных регионов Британии. Значительный интерес вызвал доклад **Розмари Пауэр** (Rosemary Power, Великобритания), в котором на материале длительных полевых наблюдений в Исландии демонстрировалось, какие типы традиционных жанров и практик размываются, а какие имеют тенденцию сохраняться и развиваться (в том числе вера в вещие сны, в привидения и т.п.). Наконец, взаимодействие между фольклором и медиа было рассмотрено **Марком Норманом** (Mark Norman, Великобритания) в докладе, посвященном структуре шоу о паранормальных явлениях на британском и американском телевидении, и **Фионой-Джейн Браун** (Fiona-Jane Brown, Великобритания) в докладе об использовании элементов литературных пересказов сказок в современном кинематографе.

Д. А. Радченко,
канд. культурологии,
Российская академия народного
хозяйства и гос. службы
при Президенте РФ (Москва)

РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2015

С **7 по 11 сентября 2015 г.** в Петрозаводске состоялись очередные, VII Рябининские чтения[1], организованные Государственным историко-архитектурным и этнографическим музеем-заповедником «Кижи» совместно с Институтом языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН и Петрозаводским государственным университетом. За более чем 20-летнюю историю существования конференция стала значительным событием, привлекающим ученых и исследователей по традиционной культуре Русского Севера из России (Апатиты, Архангельск, Вологда, Йошкар-Ола, Москва, Нижневартовск, Новосибирск, Пермь, Петрозаводск, Санкт-Петербург, Сыктывкар, Тверь) и зарубежных стран (Польша, Финляндия, Эстония и др.). Как и в предыдущие годы, к началу Рябининских чтений — 2015 был издан сборник материалов конференции[2].

На пленарном заседании прозвучали доклады, в которых отразились все направления работы конференции. Об особом отношении крестьян к строительству храмов, а также к их строителям рассказала **А. Б. Пермиловская** в докладе «Храм в контексте русской традиционной культуры: синкретизм материального и духовного». Один из жанров книжной традиции старообрядцев освещался в докладе **О. Д. Журавель** «Утопический текст в старообрядческой литературной культуре». **С. А. Мызников** проанализировал лексику прибалтийско-финского происхождения в докладе «Финно-угорский субстрат в Обонежье и Беломорье». Понятие «продуктивности традиции» было рассмотрено в докладе **В. А. Лапина** «“Вторичная архаика” традиционной культуры Русского Севера: метафора или реальность?». Выступление **Е. А. Дороховой** было посвящено анализу мелодики былинных напевов семьи Рябининых. **А. К. Байбурин** продемонстрировал соотношение мифа и документа в докладе «Мифы о советском паспорте».

На конференции работало восемь секций: «Этнография и история», «Фольклористика», «Этномузыковедение и народ-

ная лирика», «Языковой образ культуры Русского Севера», «Книжность и литература», «Актуализация народной культуры», «Иконопись и церковное искусство», «Деревянное зодчество»[3]. В конце каждого рабочего дня проводились показы этнографических фильмов и презентации изданий, вышедших в 2011–2015 гг. На круглом столе, посвященном презентации мультимедиа продукции по традиционной культуре, был поднят важный вопрос о систематизации и правилах описания такого рода материалов, а также о создании специального мультимедийного хранилища при Фонограммархиве Пушкинского Дома. В конце конференции прошло межсекционное заседание, посвященное истории, археологии и культуре Кижей и Заонежья.

Секция фольклористики традиционно стала одной из самых больших, ее работа продолжалась на протяжении всей конференции.

Темой первого заседания стало изучение эпического наследия — «Песенный эпос, былины и духовные стихи», что особенно актуально для Рябининских чтений, проходящих в регионе, где были произведены одни из первых записей эпических текстов. Былинная традиция Западного Поморья стала предметом исследования в двух выступлениях: **Т. Г. Иванова** проследила стратегии возникновения новых версий традиционных былинных сюжетов в означенном регионе (вовлечение в песенно-эпический круг произведений других жанров, замена традиционного былинного образа новым образом героя, включение лирических мотивов в былины); **Л. И. Петрова** поделилась текстологическими наблюдениями, сделанными при подготовке к изданию для «Свода русского фольклора» былинных текстов, записанных А. В. Марковым. Развитие темы православия в пудожских былинах продемонстрировал **А. Н. Розов**. **О. И. Чарина** в сообщении «Былины как отражение культурных связей Русского Севера и северо-востока Якутии» сопоставила русский и колымский варианты былинного сюжета. Проблема взаимодействия былинной и сказочной традиций на примере репертуара сказителей Заонежья была обозначена **А. С. Лызловой**. В сообщении **И. В. Козловой** батальные сцены советских эпических новообразований были рассмотрены в сопоставлении с описаниями сражений богатырей традиционного русского эпоса.

Несколько докладов было посвящено анализу духовных стихов. **В. П. Кузнецова** сравнила повторные записи, сделанные Е. В. Барсовым и О. Х. Агреневой-Славянской от известной заонежской вопленицы И. А. Федосовой, и показала характерные особенности текстов, контаминации, необычные для этого жанра мотивы и т.п. Особенности поэтики духовных стихов были отмечены **С. В. Николаевой** в сообщении «Замечания о формуле и метрике старшего духовного стиха». В докладе **А. М. Петрова** «Система метафорических обозначений русских духовных стихов» анализировались три блока метафор: для обозначения человека, Бога и Вселенной; наиболее развита в духовных стихах метафорика, изображающая человека.

В блок «Сказители» вошли доклады, посвященные восстановлению биографий и родословий исполнителей былин: пудожской сказительницы А. М. Пашковой (**Ж. В. Гвоздева**), сказительской династии Сивцевых (Поромских) (**М. Н. Мелютина**), сказителей Космозерской волости — Г. Горшкова, М. Е. Самылина, И. А. Касьянова, Чуковых (**И. И. Набокова**). Были представлены неизвестные ранее данные, не только обнаруженные в архивах, но и полученные из общения с потомками сказителей.

Заговорная традиция стала предметом внимания целого ряда докладов, география записей рассматриваемых текстов разнообразна: Каргополье (**А. В. Ковпик**), Карелия (**Ю. И. Ковыршина, В. П. Ершов**), Пермский край (**С. Ю. Королева**), Марий Эл (**Н. Н. Глухова**). Влияние изображений на иконах на заговорную традицию Русского Севера было показано **Л. В. Фадеевой** в докладе «Сюжеты и образы православной иконографии в севернорусских заговорах (к проблеме пространства и символизма)».

Несколько выступлений было посвящено свадебной обрядности. **Ю. А. Крашенинникова** на широком материале рассмотрела приговоры, связанные со свадебным деревцем (их бытование ограничено Костромской губернией), и выдвинула предположения относительно причин межжанрового диалога с другими элементами свадебного обряда. **Т. С. Молчанова** сопоставила материалы по верхневолжской свадебной обрядности из собрания А. А. Титова 1882–1883 гг. (ростовские рукописи) с угличскими записями коллекции РИИИ: в собрании Титова основное внимание отдавалось причитаниям, в РИИИ — свадебным песням.

Подсекция «Похоронные и свадебные причитания» объединила фольклористов-филологов и этномузыковедов. В докладе **Т. С. Каневой** «Хозяйственные занятия печорцев в причитаниях: охота, рыболовство» были представлены основные наблюдения над поэтической реализацией темы хозяйственных занятий в причитаниях Усть-Цильмы, выделены наиболее популярные формулы и определительные сочетания, обозначена связь плачей с колыбельными и лирическими песнями. **Ю. Н. Ильина** продемонстрировала, как в усть-цилемских похоронно-поминальных причитаниях реализуются мотивы, связанные с пищевым кодом традиционной народной культуры. **Е. Б. Резниченко** представила итоги ареального изучения русских свадебных голошений Карельского Поморья, продемонстрировала карту-схему распространения напевов местной причети. Соотнесение результатов картографирования с данными по истории заселения края позволило автору на новом материале вернуться к вопросу о роли финно-угорского субстрата в формировании традиционной культуры Поморья. **И. В. Королькова** рассмотрела причетную традицию Любытинского района Новгородской области (по материалам из фонда Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории). Докладчица обратилась к проблеме соотношения типического и вариативного в музыкальной форме причета, рассмотрев исполнительские версии свадебных и похоронных причитаний. **Г. Н. Щупак** поделилась результатами изучения фольклорно-этнографических описаний XIX — первой трети XX в., содержащих сведения о функционировании причитаний в свадебном обряде Прикамья. Докладчица систематизировала данные по терминологии причитаний, привела характеристики музыкального стиля свадебной групповой причети. **В. А. Швецова** описала феномен «совместного причитывания» на свадьбе беломорских карелов, акцентировав внимание на принципах разграничения сольной и групповой плачевых традиций. На примере нескольких напевных образцов были выявлены структурные закономерности, лежащие в основе музыкально-поэтических текстов нестабильной организации. Доклады, посвященные причитаниям, вызвали оживленную дискуссию, основным вопросом которой стала жанровая природа свадебных групповых причитаний.

Отдельной темой чтений стала «Народная проза: сказки и несказочная проза». **И. Жепниковска** проанализировала варианты севернорусской сказки о верной жене, ее сюжетно-композиционные особенности, а также реализации данного сюжета в древнерусской книжности. **Н. С. Коровина** рассмотрела книжные сказочные сюжеты в творчестве удорского коми-сказочника И. И. Игушева, определила степень и характер заимствований из русской традиции и установила их источники. Доклад **М. О. Гардера** «Термин “быличка” как “инструмент” фольклориста» касался эволюции термина от момента его введения в науку братьями Б.М. и Ю.М. Соколовыми до начала 1990-х гг., особое внимание было уделено изменениям, происходившим в семантическом наполнении термина.

Подсекция, посвященная региональным традициям, началась с выступления **А. Н. Власова**, решившего перевести свой доклад в формат дискуссии, которая касалась понятия «память места», связанного с самоидентификацией носителей традиции. Участники конференции высказывали разные мнения по поводу обозначенного термина. **Е. Н. Марковская** в докладе «Лагерные песни, записанные от лиц, бывших в оккупации у финнов и заключенных в концлагеря в период 1941–1944 гг.» рассмотрела коллекцию лагерного фольклора, хранящуюся в Научном архиве КарНЦ РАН, где, кроме значительного количества лагерных песен, песен-переделок, частушек, представлено множество романсов, песен из кинофильмов, любовных и тюремных песен, почти все популярные песни о Степане Разине, о Красной армии.

Особый тематический блок составили доклады, связанные с историей русской фольклористики. Часть выступлений касалась биографий и деятельности собирателей народной словесности XIX в.: М. П. Погодина и его корреспондентов М. М. Михайлова, Н. И. Иваницкого, П. И. Савваитова, В. Д. Негрескула (**А. И. Васкул**), А. Ф. Гильфердинга (**В. А. Калитин**). В последнем докладе был поставлен вопрос о восстановлении надгробия фольклориста на Новодевичьем кладбище Санкт-Петербурга. **А. Н. Розов** представил обзор фольклорно-этнографических материалов, опубликованных в «Вятских епархиальных ведомостях». Записи малых форм фольклора 1920–1930-х гг., хранящиеся в Национальном музее Республики Коми, были рассмотрены в докладах **С. Г. Низовцевой** и **А. Н. Рассыхаева.**

На секции «Этномузыковедение и народная лирика» **М. А. Лобанов** в докладе «Особый голос в русском хоровом народно-традиционном пении» обратил внимание на своеобразие звучания высоких мужских голосов (контртеноров), приведя в качестве примеров пение народных исполнителей из Архангельской и Орловской областей[4]. Доклад **И. Б. Тепловой** был посвящен научному значению неопубликованных нотаций С. М. Ляпунова для изучения фольклора Русского Севера; докладчица показала типологическую связь между архивными и современными экспедиционными материалами. Сообщение **А. А. Войтович** было посвящено памяти недавно ушедшей из жизни Т. В. Краснопольской — педагога Петрозаводской консерватории, исследовательницы музыкального фольклора Карелии. **Ю. И. Марченко** рассказал о В. В. Коргузалове, подчеркнув значимость его вклада в отечественную фольклористику как собирателя и исследователя севернорусского эпоса. Были продемонстрированы малоизвестные фотоснимки В. В. Коргузалова и фонограммы, выполненные им в фольклорных экспедициях 1950-х гг. **К. Ю. Наумова** представила первые результаты текстологического изучения обширного архивного наследия выдающейся исследовательницы фольклора З. В. Эвальд, сосредоточив внимание на рукописных нотировках фонограмм из собраний Пушкинского Дома.

И. С. Попова рассмотрела способы фиксации народной музыки, выявив типические и вариативные компоненты этнонотаций (в том числе общность и отличия при фиксации песен и инструментальных наигрышей). Аудитория познакомилась с интересными образцами записи народной музыки, выполненными носителями тверских и вологодских традиций. **Г. В. Лобкова** представила результаты исследования духовных стихов Беломорья и Обонежья, выполненного на основе звукозаписей из собрания Фонограммархива Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН: обобщила сведения по географии и хронологии записей, раскрыла типологические особенности напевов, обозначила круг проблем, связанных с изучением данного материала. **Н. С. Михайлова** рассказала о своем опыте работы над каталогом традиционных музыкальных инструментов Карелии, подчеркнув важность детального документирования предметов из различных музейных коллекций, создания для каждого из них унифицированного научного паспорта, содержащего как можно более полные и систематизированные сведения. **Е. Е. Васильева** заинтересовала слушателей рассуждениями о природе лирической песни, стремясь раскрыть ее через категории «сюжет», «герой», «локальная традиция». **Е. Р. Гусева** на примере песен Пудожья рассмотрела функционирование партикулярных лексем. Настоящим украшением заседания этномузыковедов стало выступление фольклорного ансамбля «Питарицы», исполнившего несколько народных песен и тем самым проиллюстрировавшего доклад Е. Р. Гусевой.

С большим вниманием и интересом были приняты доклады молодых этномузыкологов. **П. Б. Лёгкая** поделилась наблюдениями, сделанными в ходе практического освоения традиции игры на кантеле. Докладчица обозначила основные принципы и приемы игры, опираясь на сборник А. О. Вяйсянена «Kantele-ja jouhikkosävelmiä», и проиллюстрировала свое выступление игрой на инструменте. В поле зрения **М. С. Александровой** оказались *йойги* — музыкально-поэтические импровизации норвежских саами. Докладчица представила результаты анализа певческой манеры исполнителя А. Сомби в диахроническом аспекте.

Конференция завершилась подведением итогов и выработкой рекомендаций, которые публикуются ниже.

Особый тон научному форуму задала ставшая традиционной поездка на о. Кижи, где участники смогли оценить результаты продолжающейся реставрации Преображенской церкви и насладиться выступлением фольклорно-этнографического театра Кижей. Кроме того, музей предоставил возможность посетить свои фонды, увидеть реставрационные мастерские и пообщаться с реставраторами.

Хотелось бы выразить благодарность организаторам конференции и надежду, что дружеская научная атмосфера и традиции, сложившиеся за многолетнюю историю Рябининских чтений, будут поддерживаться и развиваться как старейшими участниками, так и молодыми исследователями.

РЕКОМЕНДАЦИИ КОНФЕРЕНЦИИ «РЯБИНИНСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2015» (ПЕТРОЗАВОДСК, 7–11 СЕНТЯБРЯ 2015)

С 7 по 11 сентября в Петрозаводске состоялась седьмая конференция по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера «Рябининские чтения — 2015». Организатором конференции явился Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи» совместно с Институтом языка, литературы и истории КарНЦ РАН и Петрозаводским государственным университетом.

В работе приняли участие более 150 специалистов: архитекторы, искусствоведы, фольклористы, этнографы, этномузыкологи, историки, археографы, лингвисты, а также специалисты в области музейного дела, педагоги из 56 научных центров, высших учебных заведений, музейных учреждений различных регионов России и зарубежных стран (Белоруссии, Польши, Финляндии и Эстонии).

Конференция поддерживает уже прочно сложившуюся традицию проведения Рябининских чтений, считает данный форум важным и полезным для консолидации научных сил России в изучении традиционной культуры Русского Севера. «Рябининские чтения» имеют постоянный круг научных учреждений, видящих в конференции авторитетную площадку для обмена научными идеями: Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Петербург), Санкт-Петербургская консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, Российский институт истории искусств (Петербург), Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ (Москва), Институт лингвистических исследований РАН (Петербург), Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар), государственные университеты Архангельска, Вологды, Перми, Сыктывкара, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств, Российский этнографический музей (Петербург), Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск), Институт истории СО РАН (Новосибирск), Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Коми НЦ РАН (Апатиты), Институт научной информации по общественным наукам РАН (Москва).

Имея в виду высокий авторитет Рябининских чтений в научном сообществе России, участники конференции обращаются к Правительству Республики Карелия с настоятельной просьбой о поддержке и в организационном, и в финансовом плане дальнейшего развития данного научного форума, проходящего один раз в четыре года.

Конференция рекомендует:

1. Обратиться к администрации музея-заповедника «Кижи» с предложением провести восьмую конференцию «Рябининские чтения» в 2019 году.

2. Определить, что основной темой конференции остается проблематика традиционной культуры Русского Севера, которая рассматривается во всем многообразии ее проявлений. Участникам конференции рекомендуется представить в оргкомитет предложения по возможной проблематике Рябининских чтений — 2019 для формирования состава секций и тематики заседаний.

3. Конференция отмечает, что в музее-заповеднике «Кижи» накоплен большой положительный опыт в области сохранения и представления материальных и нематериальных компонентов традиционной культуры, а также опыт, связанный с актуализацией культурного наследия и развития музейно-педагогической деятельности. В этой связи конференция рекомендует всем заинтересованным сторонам предпринять усилия по распространению данного опыта среди музейных и образовательных учреждений.

4. Конференция отмечает, что музей-заповедник «Кижи» в настоящее время является одним из видных научных центров по изучению традиционной культуры в России. Здесь сложился творчески мыслящий научный коллектив, работу которого все административные структуры Карелии, по мнению участников Рябининских чтений, должны поддерживать и развивать.

5. Конференция ставит перед научным сообществом задачу создания на базе Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН всероссийского хранилища электронных изданий по традиционной культуре (аудио-, видео-, текстовые файлы на дисках и иных видах носителей). Предлагается организовать учет, разработать правила описания электронной продукции по проблематике традиционной культуры. Рекомендуется всем участникам конференции периодически присылать электронные издания и необходимую информацию в Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

6. Участники конференции отмечают ее важное значение в формировании современного представления об истории Русского Севера, но в то же время констатируют начавшийся в вузах негативный процесс сокращения преподавания отечественной истории, ликвидации кафедр, занимающихся историческими исследованиями, поэтому оргкомитету конференции предложено обратить внимание Министерства образования и науки РФ на изучение истории России в вузах.

7. Участники секции деревянного зодчества считают крайне важным проведение противоаварийных работ на памятниках деревянного зодчества, в том числе с участием волонтеров. Необходимо обратиться в Министерство культуры Карелии и поддержать инициативы по созданию волонтерских групп в Карелии для сохранения памятников деревянного зодчества. При этом конференция считает необходимым самым активным образом включаться в эту работу правительству Республики Карелия, привлекая для этого как бюджетные, так и внебюджетные средства. Учитывая проблемы с обеспечением реставрационными кадрами, настоятельно рекомендовать Министерству образования восстановить в Петрозаводском госуниверситете, строительном техникуме отделение по подготовке техников, архитекторов, инженеров-реставраторов.

8. Конференция предлагает администрации музея «Кижи» от имени участников Рябининских чтений обратиться в Министерство культуры России с настоятельной просьбой обеспечить восстановление на Новодевичьем кладбище в Петербурге надгробия выдающегося собирателя былин в Обонежском крае Александра Фёдоровича Гильфердинга (1831–1872), трудами которого была прославлена традиционная культура Олонецкой губернии.

Примечания

[1] Хроники предыдущих Рябининских чтений см.: *Иванова Т. Г.* Рябининские чтения-95 // ЖС. 1995. № 4. С. 62–63; *Она же.* Рябининские чтения-95 // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 29. С. 295–300; *Она же.* Рябининские чтения-99 // ЖС. 2000. № 1. С. 57–59; *Канева Т. С., Шевченко Е. А.* IV Рябининские чтения // ЖС. 2004. № 1. С. 60–63; *Канева Т. С.* Конференция «Рябининские чтения — 2007» // ЖС. 2008. № 2. С. 67–69; *Иванова Т. Г.* Размышляя о «Рябининских чтениях — 2011» // ЖС. 2012. № 2. С. 68–71.

[2] См.: Рябининские чтения — 2015: Материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2015.

[3] В настоящем обзоре описана работа двух секций — «Фольклористика» и «Этномузыковедение и народная лирика».

[4] Данному сообщению, вызвавшему искренний интерес слушателей, суждено было стать последним в жизни М. А. Лобанова. 14 сентября, во время плановой операции, внезапно оборвалась его жизнь.

А. И. Васкул,
канд. филол. наук,
И. В. Козлова,
канд. филол. наук,
Г. Н. Щупак,
Ин-т русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН,
(Санкт-Петербург)

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 Гнездниковский пер., 12/27;
Тел.: (495) 749-57-21. **E-mail:** falanster@mail.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 **М. К. Егорова**
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 19.02.2016.
Формат 60 × 90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 38
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», 2016

М. А. Терентьева в традиционной одежде — малице («мальча»)

Кладбище в д. Волоковая. Крест на могиле умершей при родах женщины и ее младенцев-близнецов

На 1-й стр. обложки:

Обоо (обо, обого) — сооружение из камней, связанное с культом духов-хозяев местности. Республика Алтай, Кош-Агачский р-н, Чуйская степь. 2012 г. Фото Д. Ю. Доронина

«Тучейка» — небольшая орнаментированная сумочка из оленьей кожи для швейных принадлежностей. Ненецкий АО, Заполярный р-н. Фото А. Н. Рассыхаева

Прибранные постели и приготовленный к обеду стол в чуме М. А. Выучейской

М. А. Терентьева (1932 г.р., родилась в Тиманской тундре, живет в чуме на реке Захарьиной) несет в руках «падко» — меховую орнаментированную сумку из оленьей кожи для домашних вещей

Собака с ошейником («нбш») в виде срубленного деревца. Такой ошейник вешают шустрым собакам, чтобы не убежали далеко от чума

В 2014 г. сотрудники Института языка, литературы и истории Коми научного центра РАН (Сыктывкар) участвовали в фольклорной экспедиции в Заполярный район Ненецкого АО.

Читайте материалы экспедиции, записанные от ижемских коми, а также ненцев и русских, в статье А. Н. Рассыхаева (с. 53–56).

Фото А. Н. Рассыхаева

Деревянный дом в д. Кочигино (куст деревень Тимоневская, Вельский р-н Архангельской обл.), украшенный росписью и резьбой. Фото А. Б. Мороза

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Л.А. Беляев (Москва). Погребения в алтарях: литературные решения археологических загадок
- Г.И. Кабакова (Париж, Франция). Откуда есть пошла Баба Яга
- О.Ю. Бойцова (Санкт-Петербург). Семиотика фотографии как инструмент исследования современных магических практик
- А.С. Беломестнова, И.В. Осипова (Пермь). «Домашняя» поэзия Петра Иванова
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника