

ЖИВАЯ СТАРИНА

РАСЧЕТ

За принятые по настоящей квитанции

ПОРОДА И СОРТ	ОСНОВНАЯ ЗАРПЛАТА ЗА ВЪВОЗ							
	Шт.	Кубом.	По цене	Сумма	Шт.	Кубом.	По цене	Сумма
Горностаевский Мох Копорский	17	9,87	/31,2	3-68	-	-	-	-
Плещинский Селем Копорский	16	10,09	/33,2	3-72	-	-	-	-
<p>Я рада стану узором выдору из дверей, дверей из верой верой у меня рабы дрови черные, кто хитро меня идею мой рад меня схватит придет не куда, ртн моя не увидит думатный камень найдет свет головы задрей с вешной ешамю, сказы камню придет меня рабу найдат со мной счасьт найдет, как бека всем много, так и без меня рабу моему сердечному кто мне дорог коня, кто мне понравит мой бы бы векр мой, его кровь горяча купенад во мне, как вбьстрои рече</p>								
Расчет со								

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ

■ Этнографические исследования в Центре гуманитарных проблем КНЦ РАН

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: СТАРОЕ И НОВОЕ

- Термин *быличка* в отечественной теории жанров: пересечения и расхождения
- Детские «страшные истории»: традиции и новации



ЭКСПЕДИЦИИ

- Обычаи Страстной недели и Пасхи у влахов (румын) восточной Сербии
- Печорская фольклорная экспедиция ИЯЛИ Коми научного центра УрО РАН



▲ Амбар в пос. Якша (местечко Заповедник).
Принадлежит Владимиру Александровичу Ситникову, 1939 г.р.



▲ Комнатная дверь жилого дома в д. Волосница

◀ Дровяник в пос. Якша (местечко Заповедник). Сложенные в такой необычной для местной традиции цилиндрической форме дровяные поленицы появились на территории, где расположены центральный офис и основные службы Печоро-Ильчского оз. заповедника, с приездом сюда специалистов из других регионов России для научно-исследовательской работы



На 1-й стр. обложки

Фрагмент любовного заговора,
написанного на бланке квитанции
(пос. Якша, Троицко-Печорский р-н
Республики Коми).

Фото Ю. А. Крашенинниковой

Наличник дома в пос. Якша
(местечко Заповедник), Троицко-
Печорский р-н Республики Коми.

Фото Ю. А. Крашенинниковой

Читайте материалы фольклор-
ной экспедиции Института
языка, литературы и истори-
и Коми научного центра
УрО РАН в Троицко-Печор-
ский район Республики Коми
(2016 г.) на с. 63–66

Фото Ю. А. Крашенинниковой



▲ Могила, обложенная дерном, на кладбище в с. Курья

◀ Крест с повязанным на нем полотенцем на кладбище в с. Курья

ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

СОДЕРЖАНИЕ

ЖАНРЫ ФОЛЬКЛОРА: СКАЗКА

- А. С. Лызлова. Первые звуковые записи сказок 1940-х гг. в ИЯЛИ КарНЦ РАН 2
 В. Е. Добровольская. В дополнение к указателю сказочных сюжетов:
 новые записи сказки «Жена ужа» (СУС 425М) 4
 «Муж-уж» (кубанский вариант сказки). Публикация В. В. Запорожец 8
 Сказки моей бабушки. Публикация В. А. Шилкина, примечания М. В. Ахметовой 8
 Сказки Переславского района Ярославской области. Публикация В. В. Запорожец 12

ТЕКСТЫ ФОЛЬКЛОРА: СТАРОЕ И НОВОЕ

- Н. В. Петров. Трансформация эпических сюжетов: новые былинные образования 15
 М. О. Гардер. Термин *быличка* в отечественной теории жанров 19
 Из материалов к словарю терминов. *Быличка*. Подготовил М. О. Гардер 22
 Э. Г. Матвеева. Детские «страшные истории»: традиции и новации 24
 М. В. Строганов. Современная сольная песня-пляска 27

СИМВОЛИКА СНОВИДЕНИЙ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

- А. В. Гура. Символика животных в славянской устной и книжной традиции
 толкования снов 30
 О. В. Чёха. «Госпожа Магдалина, почему ты спишь одна?» 33
 Рассказы о снах (станция Динская Краснодарского края).
 Публикация В. В. Запорожец 37
 «У них там действительно продолжается жизнь...»
 Рассказы о снах из Кричевского района Могилёвской области.
 Публикация О. В. Беловой 39
 Г. И. Лопатин. Сны о Боге и святых (Ветковский район Гомельской области) 42

ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ

- И. А. Разумова. Этнографические исследования в Центре гуманитарных проблем
 КНЦ РАН 45
 О. А. Бодрова. Шаманские легенды кольских саамов 47
 О. А. Сулейманова. «История одного топора и двух стульев»:
 биография вещей в современной культуре 50
 А. С. Давыдова. Строительство церквей в устной традиции арктических городов 53

АРХИВНАЯ ПОЛКА

- А. В. Пигин, А. С. Соколов. «Былина о Тубозерском колхозе»
 пудожского сказителя Н. В. Кигачева 57

ЭКСПЕДИЦИИ

- Н. Г. Голант. Обычаи Страстной недели и Пасхи у вlahов (румын) восточной Сербии ... 59
 Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева. Печорская фольклорная экспедиция
 ИЯЛИ Коми научного центра УрО РАН 63

ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- М. М. Валенцова. Мифология, лексикология, фольклор:
 этнолингвистические исследования в Клайпедском университете 67
 О. В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике 68

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- Н. С. Душаква. Конференция «На пути к цифровой фольклористике» 69
 А. А. Лазарева. VIII Мелетинские чтения: «Анализ текста» 70
 Информационное письмо №1 72

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 центр русского фольклора

Д. А. Баранов, канд. ист. наук, Российский этнографический музей

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

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, академик РАН, Институт славяноведения РАН



Анастасия Сергеевна Лызлова,

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

ПЕРВЫЕ ЗВУКОВЫЕ ЗАПИСИ СКАЗОК 1940-х гг. В ИЯЛИ КарНЦ РАН

В 1930 г. в Петрозаводске был создан Карельский научно-исследовательский институт (КНИИ), преобразованный в 1937 г. в Карельский научно-исследовательский институт культуры (КНИИК), в настоящее время Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (ИЯЛИ КарНЦ РАН). В составе учреждения изначально существовала этнографо-лингвистическая секция, главной задачей которой было изучение устного народного творчества и языков народов, населяющих Карелию и сопредельные Ленинградскую и Вологодскую области. Сотрудники совершали экспедиционные выезды в различные районы с целью сбора фольклорного и лингвистического материала. В 1930–1940-е гг. этот процесс был чрезвычайно трудоемким, поскольку записи велись от руки. Между тем именно в эти годы было положено начало формированию архива рукописных фольклорных коллекций и языковедческих картотек.

Уже с конца 1940-х гг. на помощь собирателям пришла звукозаписывающая техника. Накопление материала способствовало тому, что в 1956 г. в ИЯЛИ КарНЦ РАН был образован кабинет звукозаписи, ставший впоследствии Фонограммархивом. К настоящему времени в нем сосредоточено почти 4000 часов звучания на русском, прибалтийско-финских (карельском, вепском, ингерманландском, ижорском) и саамском языках. Часть фондов оцифрована, с некоторыми образцами можно ознакомиться благодаря электронным ресурсам¹.

Отметим, что еще до появления названного структурного подразделения в КНИИК предпринимались успешные попытки фиксации звуковых фрагментов фольклорных произведений. Этой деятельностью сотрудники Института активно занимались в предвоенные годы в конце 1930-х — начале 1940-х гг., записывая репертуар отдельных исполнителей на гибкие пластинки. Они изготавливались из использованной рентгеновской пленки, в связи с чем получили название «записи на костях». В Фонограммархиве ИЯЛИ КарНЦ РАН имеется 183 гибких пластинки. Согласно имеющейся описи, самая первая из них относится к 1938 г. (№ 181), на ней зафиксирована былина «Добрыня и Маринка», сообщенная жителем с. Семеново Пудожского района Карелии Ф. А. Ко-

нашковым. 10 августа 1939 г. на гибкую пластинку была записана былина об Илье Муромце (№ 119) в исполнении карельского сказителя из с. Сельга Сегозерского (ныне Медвежьегорского) района Карелии Т. Е. Туруева. Остальные материалы были собраны осенью 1940 г. (октябрь, ноябрь, декабрь), зимой и весной 1941 г. (январь, февраль, апрель, май), а также в 1947 г. сотрудниками института К. Ф. Беловой, Н. И. Богдановым, В. Я. Евсеевым, Ю. Зарицким, Н. Н. Леви, А. Д. Соимоновым. В некоторых случаях время фиксации не отмечается. По словам В. П. Кузнецовой, «запись производилась в студийных условиях на профессиональной технике»², следовательно, исполнителей специально приглашали в Петрозаводск. Все гибкие пластинки, а также 33 фольклорные записи на так называемой ферропленке (магнитной ленте), относящиеся к 1947–1948 гг., «поступили в архив Карельского филиала АН СССР от фабрики звукозаписи по акту от 15 декабря 1948 г.»³. Эта коллекция содержит образцы, записанные от исполнителей, представляющих практически все районы Карелии: Беломорский, Заонежский (Медвежьегорский), Калевальский, Лоухский, Олонецкий, Петровский (Кондопожский), Пряжинский, Пудожский, Сегозерский (Медвежьегорский) и г. Петрозаводск. При этом материалы записывались как от русских, так и от карельских носителей фольклорной традиции. Примечательно, что от некоторых из них произведения фиксировались и на русском, и на карельском языках. К таким двуязычным исполнителям можно отнести названного выше карела Т. Е. Туруева, исполнившего былины об Илье Муромце, сказки, новины о Чапаеве и Сталине по большей части на родном языке. Интересно, что от известного поморского сказочника М. М. Коргуева были записаны фрагменты двух сказок, новина о Чапаеве; руны о Вьяйнямйёнене он исполнил на карельском языке.

Среди жанров в коллекции грамзаписей на гибких пластинках из фондов Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН встречаются былины и руны, новины, сказки, причитания, баллады, песни, частушки. При этом наибольшее количество составляют эпические жанры: былины (почти 40), чуть меньшим числом представлены сказки (30 с небольшим), на третьем месте находятся

новины (около 20); около 25 песен записаны на ферропленку. Фольклорные произведения, включенные в собрание, объединяющее записи на гибких пластинках и ферропленке, фиксировались от 24 исполнителей: 9 женщин и 15 мужчин (см. Приложение 1). Отметим, что в репертуаре почти всех из них встречаются различные жанры; исключением являются Ф. А. Коначков, П. И. Рябинин-Андреев, И. Т. Фофанов, от которых на гибкие пластинки были записаны только эпические поэтические произведения, а также Ф. Н. Свиныин, рассказавший лишь сказки; только песни были записаны на ферропленку от Ф. И. Быковой и А. Т. Коначковой. Надо сказать, что в рукописных коллекциях НА КарНЦ РАН имеются и другие жанры, собранные от всех этих исполнителей.

Сказки были сообщены 13 знатоками устного народного творчества, проживающими на русских и на карельских территориях: 8 и 5 человек соответственно; из них 11 мужчин и 2 женщины. Такое соотношение по гендерному признаку вполне объяснимо: изначально жанр сказки входил в число мужских жанров, рассказываемых на промыслах, а также в армии. Ситуация поменялась после Великой Отечественной войны, когда сказки стали рассказывать и женщины, часто для своих детей и внуков. Сказки были записаны от карел А. Ф. Никифоровой и Т. Е. Туруева из Средней Карелии, М. И. Михеева из Северной Карелии, П. Р. Чакиева и И. Т. Иванова из Южной Карелии. Русские исполнители оказываются представителями трех основных районов проживания этой народности в нынешней Карелии: наибольшее количество — 5 человек — из Поморья (М. М. Коргуев, В. П. Меньшиков, А. Е. Стариков, А. К. Богданов из Лоухского района и Ф. Н. Свиныин из Беломорского района); из Пудожья Н. В. Кигачев, из Заонежья П. Г. Горшков и М. Е. Самылин; три последних были еще и исполнителями былин. Следует подчеркнуть, что все эти люди обладали большим или даже очень большим сказочным репертуаром, в 1930-е гг. собиратели фиксировали их сказки от руки. Некоторым из них посвящены отдельные коллекции рукописного архива (такowymi, например, являются М. М. Коргуев⁴, Ф. Н. Свиныин⁵ и М. И. Михеева⁶). Записанные от данных исполнителей сказки публиковались как в персональных сборниках⁷, так и в изданиях, посвященных определенной сказочной традиции⁸. К сожалению, на звуковых носителях они представлены достаточно скромно. Это связано, вероятно, с тем, что производился некий отбор записываемого материала. Почти от всех названных исполнителей были зафиксированы по одному-два сказочных отрывка, исключение со-

ставляет Ф. Н. Свинын, от которого удалось собрать более 10 произведений различной длительности. Как отмечает В. П. Кузнецова, говоря об эпических песнях на гибких пластинках, «основная часть грамзаписей была сделана в отрывках, поскольку пластинка позволяла записывать всего несколько минут звучания»⁹. То же самое относится и к сказкам, которые фиксировались фрагментарно. Средняя продолжительность имеющихся в нашем распоряжении отрывков произведений составляет 2–2,5 минуты. Сказки отдельных исполнителей фиксировались на нескольких пластинках (двух или даже трех), что позволяло в конечном итоге получить более длительный фрагмент, достигающий 10–12 минут. К примеру, подобным образом были записаны некоторые сказки Ф. Н. Свинына. Так, 28 декабря 1940 г. сотрудница КНИИК Н. Н. Леви¹⁰ осуществила запись начального отрывка из его сказки «Царевна Светлана» на двух гибких пластинках (№ 40, 41) (см. Приложение 2). В начале 2000-х гг. все имеющиеся в фондах Фонограммархива грампластинки были оцифрованы, они положили начало формированию коллекции CD-дисков (№ 1–11)¹¹.

В содержательном плане большинство сказок являются волшебными, повествующими о добывании героем различных диковинок, о столкновении со змеем, о поисках невесты (например, СУС 402 *Царевна-лягушка*, СУС 675 *По щучьему велению*, СУС 560 *Волшебное кольцо* и др.). Имеются здесь также сказки-анекдоты. Во многих из них высмеивается духовенство (это так называемые сказки о попах), что вполне объяснимо временем записи. Кроме того, в некоторых сказках присутствует солдатская тематика, что тоже понятно: записаны они были от мужчин, служивших в армии, участвовавших в революции 1917 г. и Первой мировой войне. Лишь одна сказка о животных вошла в названную коллекцию: она была записана в 1947 г. от северной карелки М. И. Михеевой¹² и называется «Белка, рукавица и иголка», она известна в Карелии только в Калевальском районе. Сказка не имеет соответствий в СУС, в указателях АА и АТУ сюжетный тип зафиксирован под номером 90 *Игла, перчатка и белка*.

Итак, первые звуковые записи сказок, произведенные в 1940-х гг. и хранящиеся в фондах Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН, поистине уникальны. Несмотря на то что в большинстве своем это всего лишь фрагменты фольклорных произведений, в ряде случаев не очень хорошего качества, именно данные образцы донесли до нас голоса известных некогда исполнителей, зафиксированные 75 лет назад. К сожалению, пока они недоступны широкому

слушателю, но, безусловно, когда-нибудь должны быть изданы.

Приложение 1

Список исполнителей, репертуар которых был частично зафиксирован в 1930–1940-е гг. на гибкие пластинки и ферропленку

1. Богданов Алексей Кузьмич (Лоухский р-н).
2. Быкова Фекла Ивановна (Беломорский р-н).
3. Ватчиева Анисья Васильевна (Петровский [ныне Кондопожский] р-н).
4. Вилконен Александра Карповна (Петрозаводск).
5. Горшков Петр Григорьевич (Заонежский [ныне Медвежьегорский] р-н).
6. Гречнева Наталья Герасимовна (Пряжинский р-н).
7. Ефимов¹³.
8. Иванов Иван Тимофеевич (Олонецкий р-н).
9. Иванова Парасковья Прокопьевна (Петровский [ныне Кондопожский] р-н).
10. Киброева Анна Егоровна (Пряжинский р-н).
11. Кигачев Никифор Васильевич (Пудожский р-н).
12. Конашков Федор Андреевич (Пудожский р-н).
13. Конашкова Александра Тимофеевна (Пудожский р-н).
14. Коргуев Матвей Михайлович (Лоухский р-н).
15. Меньшиков Владимир Павлович (Лоухский р-н).
16. Михеева Мария Ивановна (Калевальский р-н).
17. Никифорова Анастасия Федоровна (Петровский [ныне Кондопожский] р-н).
18. Рябинин-Андреев Петр Иванович (Заонежский [ныне Медвежьегорский] р-н).
19. Самылин Матвей Егорович (Заонежский [ныне Медвежьегорский] р-н).
20. Свинын Федор Николаевич (Беломорский р-н).
21. Стариков Андриян Егорович (Лоухский р-н).
22. Туруев Тимофей Ефимович (Сегозерский [ныне Медвежьегорский] р-н).
23. Фофанов Иван Терентьевич (Пудожский р-н).
24. Чаккиев Петр Родионович (Пряжинский р-н).

Приложение 2

Ниже публикуем фрагмент записи Ф. Н. Свинына, объединяющий две гибкие пластинки общей длительностью 6 минут 45 секунд¹⁴. При расшифровке сохранены языковые особенности исполнителя. Звуковой отрывок представляет собой значительно сокращенный вариант; в НА КарНЦ РАН имеется запись данной сказки Ф. Н. Свинына от руки, где соответствующие эпизоды имеют более развернутый характер.

[Н. Н. Леви (?): Федор Николаевич Свинын, «Царевна Светлана».

[Ф. Н. Свинын]: У одного царя было три сына. Царь сказал: «Дети, вам нужно жениться. Возьмите свои стрелы спустите. Котора куда полетит, вот там и находятся ваши жёны».

Оны вышли на улицу, спустили все стрелы, и стрелы все полетели в разные стороны. Ивана-царевича стрела полетела по прямому направлению. Он пришёл и сказал отцу: «Я пойду эту стрелу искать».

Долгое время он шёл. И в одно время пришёл на поляну. На поляны стоял чудесный дворец. Когда он зашёл, стояла старуха, ей было больше ста лет. Она держала стрелу в руках, сама смеялась. И сказала: «Пожалуйста, мой жених, я достала твою стрелу. Так как ты искал себе в жены меня. И ты нашел. Я счастлива, что ты отыскал меня». Иван-царевич хотел уже вопеть. Но он видел, что кругом сделалось болота, никуда нельзя было пройти. Он сказал: «Что же поделаешь? Такая судьба. Я согласен взять тебя в жены. Пусть надо мною смеются, но я буду все переносить ради тебя».

Вдруг она оделась в самую дорогую парчу. Предстала перед ими золотая карета. Рысаки стояли в три пары. Оны сели в карету и понеслись в йихно сейчас государство. Когда оны приехали, царь дивился в таком богатстве кареты. Он увидел своего сына и рядом старуху, которая сидела в парчи. Сын сказал: «Вот, батюшка, это моя невеста. И я буду на ей жениться».

Братя смеялись, а также и невестки. Но царевич всё перенёс. Когда свадьба была назначена, царь сказал: «Пусть невестки мои сошьют мне по рубашки. Я узнаю йихну мудрость, у кого мудрости больше и велика». Он дал всем полотно. Иван-царевич принес и сказал: «Вот, ты должна сошить эту рубашку моему отцу, твоему свёкру». — «Я сделаю всё, не огорчайся».

Она взяла все изрезала, мелкие куски бросила в чисто поле и сказала: «Ветры буйные, рознесите эти все лоскуточки, шейте рубашку моему свёкру, чтоб он носил в самы ходовые дни, когда будут гости его дорогие». Чернавки смотрели, оны пришли и сказали своим господам. Те смеялись все от души.

Но сыновья когда принесли рубашки, он старшим сказал: «Ваши рубашки только стоит носить в простые дни. Эту же рубашку я буду носить в самы торжественные дни».

На дру́гой день началась свадьба царевича, а также и братьев своих. Когда гости все собрались, невестки следили за старухой, Ивана-царевича невестой. Она что не допивала — за правый рукав выливали, что не доедала — за левый рукав всё клала. Она сказала царю: «Послушайте, батюшка, дайте мне разрешение вам чудеса показать». Царь, зная её, он сказал: «Делай, любимая невестка, делай веселье для наших гостей». Она перхнула правой рукой — в прудах все показались, по этим прудам прекрасные лебеди плавали. Она махнула левой рукой — заиграла чудесная музыка, и танцы пошли, повелись. Невестки тоже всё видели. Оны стали за правый, за левый

рукав полагать. Одна розрешение просила, и то же другá. Царь розрешил. Когда оны махнули рукамы — всех гостей облили. Кости из другого рукава тоже полетели, кому в глаза, а кому в нос. Оны все их исколечели, что царь пришел в большой гнев и сказал: «Послушайте, младши невестки, вам не нужно завидовать этой старушке, она мудростью своёй вас перешла. Не глядите, что она стара, но мудрость ёйна велика».

Иван-царевич был доволен. Когда он пришел домой, Светлана скинула свой кожух, она сделалась чудесной прекрасной женой.

Когда она, Светлана, заснула, Иван-царевич был рад, что она спит сейчас крепким сном. Он взял ету кожышку сожёт. Не прошло и четверть часа, как Светлана проснулась. Она вскочила, потому что она знала, что кожышка ёйна сожжена своим супругом. Она поднялась и в воздухе сказала: «Прости, Иван-царевич, мой муж дорогой. Ты не мог сохранить ешко в самое короткое время. Я теперь улетаю, и тебе долго придется ходить и искать, много тебе придётся ног истоптать».

Она скрылась совсем. Иван-царевич был неутешен, он плакал, рвал на себе свои чудесные волосы. Он пошёл к своему отцу и сказал: «Отец, я потерял любимую свою Светлану, я пойду её розыскивать. Покуда я её не найду, я не вернуся домой».

Всё.

Примечания

¹ Звуковая коллекция Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН: <http://phonogr.krc.karelia.ru/folklor>; Фонограммархив ИЯЛИ КарНЦ РАН: <http://phonogr.krc.karelia.ru>.

² Кузнецова В. П. Эпические песни в коллекции грамзаписей фонограммархива Института ЯЛИ КарНЦ РАН // Музыкальные традиции Северной Карелии. Петрозаводск, 2013. С. 47.

³ ИЯЛИ КарНЦ РАН. Разряд III. Оп. 1: Музыкальные записи по фольклору за 1938–1947 гг. Научная документация.

⁴ ИЯЛИ КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 47.

⁵ ИЯЛИ КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 32.

⁶ ИЯЛИ КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 2. Кол. 22.

⁷ См.: Карельские народные сказки. Репертуар Марии Ивановны Михеевой / Сост., авт. вступит. ст. и науч. аппарата Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 2010; Сказки Карельского Беломорья. Т. 1: Сказки М. М. Коргуева / Зап., вступит. ст. и коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939. Кн. 1, 2; *Mihejeva M. Karjalaisia kansansatuja. Petroskoi*, 1951.

⁸ Карельские народные сказки / Изд. подгот. У. С. Конкка. М.; Л., 1963 (12 сказок М. И. Михеевой, 2 сказки Т. Е. Туруева); Карельские народные сказки. Южная Карелия / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. С. Тупицына (Степанова). Л., 1967 (три сказки А. Ф. Никифоровой, две сказки П. Р. Чаккиева); Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1974 (две сказки В. П. Меньшикова, одна сказка А. Е. Старикова); Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986 (шесть сказок П. Г. Горшкова, две сказки М. Е. Самылина).

⁹ Кузнецова В. П. Указ. соч. С. 48.

¹⁰ Эти сведения содержатся на обложке диска с оцифрованными материала-

ми, но не подтверждаются ни в описи, ни на пластинках.

¹¹ ИЯЛИ КарНЦ РАН. CD № 1–11.

¹² В настоящее время не удалось обнаружить пластинку с записями сказок от М. И. Михеевой, но она включена в опись и была оцифрована.

¹³ Сведения об инициалах отсутствуют. В Научном архиве КарНЦ РАН имеются сказки, записанные от двух жителей д. Ранина Гора Пудожского района Карелии по фамилии Ефимов: от Дмитрия Михайловича в 1940 г. и Федора Михайловича в 1946 г.

¹⁴ ИЯЛИ КарНЦ РАН. CD № 2. Трек № 15.

Сокращения

АА — *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

АТУ — *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification and bibliography. Pt. 1–3. Helsinki, 2004.

ИЯЛИ КарНЦ РАН — Научный архив Карельского научного центра РАН.

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

ИЯЛИ КарНЦ РАН — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Статья подготовлена в рамках выполнения темы НИР № 0225-2014-0011 «Научная систематизация и сохранение памятников фольклора».

Варвара Евгеньевна Добровольская,
канд. филол. наук, Гос. центр русского фольклора (Москва)

В ДОПОЛНЕНИЕ К УКАЗАТЕЛЮ СКАЗОЧНЫХ СЮЖЕТОВ:

НОВЫЕ ЗАПИСИ СКАЗКИ «ЖЕНА УЖА» (СУС 425 М)

Сказка «Жена ужа», согласно указателю Аарне–Томпсона (АТ), фиксировалась у народов, живущих вокруг Балтийского моря. Действительно, если обратиться к сказочным сборникам народов Балтики, то наибольшее число вариантов данного сюжета относится к литовской сказочной традиции, чуть меньше — к латышской, есть варианты, зафиксированные в Польше, Германии и Эстонии. В АТ не попали восточнославянские варианты, но это не значит, что сказок этого сюжетного типа нет у русских, украинцев и белорусов. Согласно СУС, сказки этого типа фиксировались на территории России, Украины и Белоруссии как в XIX, так и в XX в. Известно 14 публикаций,

отражающих русскую традицию, 5 — украинскую и 4 — белорусскую¹.

Первая из русских записей была сделана А. А. Эрленвейном в Тульской губернии и опубликована в 1863 г. [21. № 35]. В этом тексте имеются все характерные для данного сюжетного типа черты, вплоть до превращения вдовы главного героя в кукушку. В тот же период, что и вариант А. А. Эрленвейна, в Тульской губернии сказку записал Л. Н. Толстой; текст подвергся литературной обработке и уже в таком виде вошел в «Вторую русскую книгу для чтения» [16].

Тульский сюжет не был отмечен в указателе Аарне–Андреева [1] и поэтому не нашел отражения ни в одном

из западноевропейских каталогов, созданных по системе Аарне–Томпсона, что и привело к устойчивому мнению о распространенности данного сюжета только у населения Прибалтики и в контактных зонах².

В СУС упомянуты 14 русских вариантов данного сюжетного типа. С нашей точки зрения, это ошибочная информация, так как сказка из сборника «Пинежские сказки» [14. № 41] относится к другому сюжетному типу — СУС 440 «Муж-рак (лягушка, жаба, уж, змей, червячок)». Помимо этого, в начале XXI в. в региональных сборниках был опубликован ряд сказок, записанных в Торжке и Удомле Тверской области [10; 18], в д. Залесье Сосновского района Нижегородской области [19. С. 212], в Новгородской области [17. С. 80], а также два псковских текста [11. С. 180; 13. С. 584]. Несколько текстов было записано от русских старообрядцев Литвы [20. С. 168–171]³. Некоторые из указанных восточнославянских вариантов приведены в 4-томном издании, подготовленном Леонардасом Саукой:

в третьем томе он собрал все известные ему финские, славянские, романские и турецкие варианты сказок 425 М [22]⁴.

Л. Саука опубликовал также несколько архивных текстов⁵. Один взят из личного архива М. Вимерите (записан в 1939 г. в Орловской губернии, скорее всего, В. Н. Андерсоном — с. 150), второй записан самим Л. Саукой в 1965 г. в Вильнюсе от жительницы Курской области (с. 155–157), третий — Б. П. Кербелите в 1957 г. в Воронежской области, четвертый там же в 1967 г. записали студенты Воронежского университета (с. 160–162), два текста записаны В. В. Блажесом в Свердловской области в 1970 и 1971 гг. (с. 165–169)⁶.

Помимо опубликованных русских вариантов известно несколько архивных текстов. В 1958 г. Ю. И. Смирнов и Ю. А. Новиков записали сказку расматриваемого типа в Архангельской области, на Кенозере [15. С. 108]. Запись должна находиться в архиве кафедры устного народного творчества МГУ, но, к сожалению, чистовой тетради собирателей в архиве нет, а рабочая тетрадь с полевыми записями, по словам Ю. И. Смирнова, была утеряна, так что в данном случае мы можем говорить о содержании текста только со слов собирателей.

Наконец, еще одна запись была сделана Ф. П. Филиным в с. Селино Дубенского района и приведена в его письме А. П. Неподкупному от 3 июля 1978 г.⁷ Филин был уроженцем этого села, собрал большой корпус тульской диалектной лексики, поэтому, скорее всего, запись может представлять собой аутентичный текст, хотя исполнитель сказки не указан.

В данной публикации мы приводим тексты, любезно предоставленные нам Н. Н. Гиляровой, О. Р. Николаевым и Ю. М. Шеваренковой. Мы искренне признательны им за помощь в работе.

В калужском варианте сюжета (№ 1) сочетаются черты этиологической легенды и сказки: этиологический мотив побуждает исполнителя рассказать сказку. Надо отметить, что подобное сочетание довольно популярно для данного сюжета. Так, оба упомянутых выше псковских текста отнесены составителями не к сказкам, а к мифологической прозе: первый [11. С. 181] — это этиологическая легенда о происхождении кукушки, а второй [13. С. 584] испытывает сильное влияние быличек о проклятых детях. Мотив проклятия есть и в публикуемой нами сказке № 4, записанной в Торопецком районе Тверской области, который некогда входил в состав Псковской губернии.

Вариативность жанровой принадлежности текста для данного сюжета — явление не единичное. Особенно она характерна для территории белорусского Полесья, где рассматриваемый

сюжет может бытовать в разных жанровых формах: былички, легенды, апокрифа, сказки о животных, волшебной сказки и др. [12]. Как этиологическая легенда он фиксировался в Гродненской, Могилёвской, Гомельской, Витебской, Брестской, Минской областях Белоруссии, а также в Житомирской и Ивано-Франковской областях Украины [3. С. 683–684]; ср. также украинскую запись из Купянского уезда [9. С. 125–128]. Варианты, носящие характер этиологической легенды, фиксировались также в Смоленской губернии [5] и на Дону [2].

Нижегородские тексты (№ 2 и 3) представляют собой сказки данного сюжетного типа, характерные для Поволжья⁸. Если текст № 2 — это схематичный пересказ сюжета, то текст № 3 — это прекрасный образец сказочной поэтики. К сожалению, имеющиеся в архиве ННГУ материалы не позволяют говорить об источнике данной сказки в репертуаре сказочницы. Вполне возможно, что на этот текст оказала влияние сказка Л. Н. Толстого, на что указывают имена героев, некоторые мотивы (ужа, свернувшиеся клубками, чтобы выбить окна; приезд ужей за невестой и т.п.; подробнее см.: [4]).

Сказки из Тверской области (№ 4 и 5) являются характерными примерами тверской сказочной традиции. В тексте № 4 отсутствует мотив купания девушки и сватовство ужа. Героиня, отправившись на гулянье, просто исчезает. Муж девушки не уж — он проклятый ребенок. Текст интересен тем, что героиня сохраняет человеческий облик, а превращает в птиц — соловья и кукушку — детей. Появляется и мотив превращения матери-убийцы, проклятой дочерью, в крапиву, что в значительной степени характерно для южнорусской и украинской традиций (см.: [2; 9]). Место и время записи текста № 5, к сожалению, неизвестно. Он очень близок к тексту, записанному в Торжке в 2002 г. от З. В. Цветковой (текст опубликован [10]). В этих сказках уж сообщает жене формулу его вызова и не запрещает рассказывать о ней, поэтому героиня, вернувшись домой, на прямой вопрос матери о том, как дочь вызовет мужа, чтобы вернуться в подводный мир, спокойно произносит формулу. При этом обе сказочницы замечают, что делать этого героине не стоило. Когда героиня узнаёт о смерти мужа, в обоих вариантах она превращает сына в рыбу, а сама становится кукушкой. Превращение в рыбу встретилось нам только в этих двух текстах, обычно мальчика превращают в птицу (в соловья, реже в сокола)⁹.

1. Да Пятрова дня ана какуить, а с Пятрова дня ана становница ястрибом. А какушка

ш ана гнязда ни выить. <...> А какушка эта ш тожа с щилавека. Эта ш сабытия.

Какушка была девица и пышла ана купаца. Вылез выдяной и захватил ея бильё. И гаварить: «Пайди ш как зы миня замуш — атдам бильё, а ни пайде, значит, ни ддам». Ну, ей што ш была, пашла. И вот пышла ана, пад вадой и жила.

Тут пришли к двору — нету, «Иё увёл выдяной». Жила анна там. Нажила двоя дитей. И зыхателась ей у гости к радным. А и ён, эат, типерь уже двое дитей, он атпустил. Были мальчик и девачка. Ана гаварит: «Как мне, как приду клить?» — «А как придишь на эта места, — ён ей атвечайт, — к беригу, тада и кричши: «Капсюр, лезь вон саттуль»» (тут кукушка так и кричит).

Ну и тада ана и пашла. Приходит к радным, гастюить. А брат... «Ну, — гаворит, — раз систра пришла, таперь я ие ни пушу туды». Пытайт у дитей. Девачка пастарши была, а мальчик памаложи. А гаворит: «Нам харашо там живецца». Он гаварит: «Как мама криччала, штоб как ухадить?» Мальчик ни сказал, а девачка рассказала. И брат гаварит: «Ну, пайду уш я иво укришу!»

Пашёл к берегу, закриччал. А ён вылез. Как высунал галаву с вады, а брат касой шарах иму — галаву атрезал. И пришел к двору, успакоился. Сабралася ана с дворитить с дитями, пришли на тоя места, и анна криччат: «Капсюр, лезь вон саттуль», а ён и нету. Гаварить анна: «Плуты! Кто щой сказал? Папку зарезали!»

А мальчик гаварит: «Мам! Я ничёго ни сказал, э ана, — гварит, — дяди рысказали!»

А ана и гаворит: Ну, будь жа ты трижды проклята, будь жа ты жгучий крапиво! А ты, сынок, лити салавейчицам. А я пыличцу горькай какушкой». И вот и закукала яна. Вот када прислухаисся, и кричшит: «Капсюр, лезь вон саттуль», — какушка и кричшит. <...> Эта пагаворка ат старых людей. И Петрова дня становница анна ястрибом — нибольшой птицей. И тада анна дирёт цыплат¹⁰.

2. Вышла девушка за ужа. Нажила маленького. Пожила в реке с ним, пошла к матери. А муж ей наказывает: «Мотри, недолго». А мать взяла да часы и подвела. А она пришла к речке, а ужу голову отрезали, вода кровавая. Она поплакала и умерла¹¹.

3. Жили да были старик со старухой. Была у них единственная дочка — Машенька. Однажды пришли к Машеньке подружки и позвали её на озеро купаться. Разрешили старики порезвиться девочке с подружками. Вот пришли они на озеро, разделась и попрыгали в воду. Долго купались подружки, и захотелось им погреться на солнышке. Вылезли на бережок и увидели на Машенькином платице ужа. Только хотела Машенька взять своё платице и одеться, как уж зашипел и заговорил человеческим голосом: «Если будешь моей женой, то отдам тебе платье, а не выйдешь, тогда я тебя укушу». Испугалась Машенька и горько заплакала. Уж дал ей три дня на

размышление, отдал платье и отпустил дочкой. Пришла Машенька домой печальная, рассказала своё горе отцу с матерью.

Вот приходит срок уходить кужу. А мать и говорит ей: «Не отпустим мы тебя, Машенька, единственную дочь любимую». Прошёл срок, а она не идёт к ужу, в ужово царство.

Ждал-ждал уж Машеньку и решил сам идти за ней.

Собрал он всех ужей в своём царстве и отправился к старикову дому. Старуха в это время сидела у окна. Вдруг она увидела, что к их дому ползут все ужи. Она обо всем догадалась и поскорее заперла все двери, а дочку спрятала в угол на печке.

Ужи постучали-постучали, но нигде не могли попасть в дом. Тогда они свились в клубки и бросились в окошки. Стекла разбились и все ужи вползли в избу. Уж разыскал Машеньку и увёл к себе в подводное царство ужово.

Долго ли, коротко ли сказка сказывается, но не скоро дело делается. Прожила Машенька у ужа ровно три года и три месяца. Ей там очень понравилось, а муж у неё был не уж, а очень красивый парень, которого она крепко полюбила. И жили они в дружбе да совете. Родились у них мальчик да девочка.

Однажды и захотелось Машеньке навестить своих родителей, показать им своих ребятюшек. Отпросилась она у своего мужа на три дня и три ночи. Отпустил он Машеньку в гости в дом родительский.

А старик со старухой давно думали, что их дочери любимой и живой-то нет. Сидит старуха у окна и горько слезами заливается.

Вдруг увидела она, что к их дому идет какая-то женщина с двумя ребятами. В этой женщине узнала она свою Машеньку. Старики порадовались, что их дочка жива. Стали спрашивать, где она живет. Машенька рассказала, что живёт она хорошо, подводное царство ей очень нравится и что она очень счастлива. И к ним пришла она ненадолго, всего на три дня и три ночи. Заинтересовало мать, как Машенька уйдет в подводное царство. А она ей говорит: «Приду я на бережок, позову своего мужа: “Осип, Осип, выйди возьми меня!” Он приплывёт и возьмет».

Вот мать и задумала убить ужа.

На третье утро встала очень рано (в доме ещё все спали) и пошла к озеру. Пришла на берег и позвала: «Осип, Осип, выйди возьми меня!»

Уж приплыл к берегу, и она его изрубилась на части, а тело его разбросала по воде. Вернулась мать домой, еще все спали. Прошло ровно три дня и три ночи. Как ни уговаривали старики, не осталась Машенька в родительском доме и на минуточку. Забрала она своих ребятюшек и отправилась к озеру. Пришла на бережок, долго звала она своего любимого мужа, но так и не дозвалась. Вдруг на воде увидела она плавающую голову ужа и части тела. Обо всём догадалась Машенька, но было поздно. Поплакала, погоревала, но делать было нечего. В родительский дом возвращается

ей незачем. Обратилась она кукушкой, а дочка — ласточкой, сын стал ясным соколом, и разлетелись они по разным сторонам. Кукушка и теперь летает одна-одинёшенька да временами кукует над этим озером, а гнезда больше себе не заводит¹².

4. Раньше проклинали, говорят. И проклятого... Вот худо нельзя на детей скзать. Да. Ну вот. И яго родители проклиали... Да, яго тут и не было. И не было, и ня знаю, куда делся, ну вот. И деука ишла на гулянку, а с гулянки не пришла. Ну, вот. Эта, и говорит матка «Куда ета делась моя деука?» Пропала, и пропала, и пропала. Да. И яна уже там пять годков прожила, мальчику пятый годок был (или больше уже провела), и девочке третий годок, и она уже соскучилась чисто. «Хочу, — говорит, — домой, к матери. Проведать мать. Что, жива моя мать, аль не?» И он яе пустил, пустил. И жили они где-то, где-то у берягу, у ряки. Да жили... У берягу. Всякие напитки он ей носил, все чисто ей, кормил хорошо. Питал яе и детей яе. Да, и она к матери от пришла. Матка, Господи, рада, что это дочка, столько не было, и пришла. С ребятами. Но ена не говорила, где она живеть... Усё ей... Потомочка — что ж матка допыталась. «А я, — говорит, — уже там-то вот, у ряки живу, и у берягу, кол плёса живу. Я живу с мужем, и он мене кормит хорошо, и всё это, ну вот, — говорит, — я опять к нему пойду». А матка — кого ж. Думает, надо ж дочку как оставить. Матка ухватила топор и убежала. Убежала эта матка к ряке к той (она ей указала). «А как же, — говорить, — яго, это, мне позвать?» — «А, — говорить, — ты уж яго, как подходишь к реке: “Удау, удау, я иду! Удау, удау, я иду!”» И он выскочил, и эта матка зарубила яго (это я думаю сказки какие-нибудь, да) и зарубила яго. Ну вот... И только вода вся плеснулася и кровью замутилася. Ну вот. А ета после пошла. Матка не сказала ей, что яна там была, так наделала. Ну вот, и пошла. Пришла, дочка-то с ребятами, кричить, кричить — не, не докричатся. Речку перейшла, села на камушек с ребятами, и сидеть, и плачеть. «Пусть, — говорит, — сынок мой соловушкой, а дочушка моя пусть кукушечкой...» Они — пырх! — и полятели. «А моя матка пусть жгучей крапивой. Пусть пролятить скрозь дом [нрзб.]». Ей всё-таки захотелось сходить опять проведать, что как правильно это всё сделалось. Говорить, пришла опять она сюды, только что жгучая крапива выросла на том месте, ни хором, ничего нету, ни избы. А, ня знаю... А это сказки, я думаю, всё старинные...¹³

5. Пошла девочка одна купаться... пошла купаться, разделася яна — там, около речки — и это самое, в [нрзб.] стала в [нрзб.] плавать, а этот же уж этот — как он яе и подхватил ее там и увёл, там — уташшыл к себе! Ну и пропала эта девка. Приходють — одёжа на берягу ляжить, а деуки нету. Матка тут ищеть, плачеть — и усё, усё. (Это мамка тоже наша рассказывала...) Ну вот. Ищуть деуку ету усю — ни, нигде не найдуть.

Нету год, нету другой, нету третий. Три года уже не было, а яна тада и говорить (там да живуть хорошо; Восипом яво звали, етого ужа). [Осипом?] Осипь. Ну, вина эта, го-ть: «Хочу, так хочу домой я [нрзб.] поглядеть их хочу, своих родных». А ён говорить: «Ну, я тебе вытащу с моря на берег, сходи и, это, и проведай и приходи к вечеру суды, это, тада и... а иначе...» — «А как же я буду? — мне ж надо знать, как кричать?» — «А ты, — говорить, — вот, а ты вот так кричи тада, как придешь — кричи, так кричи: “Восипь-Восипь, ходи сюда, возьми меня! Восипь-Осипь, ходи сюда, возьми меня!”». Ну, ну и ладно.

И яна при... приходить со внучком етым — ай, Боже мой! — баба как обрадовалась же, матка: «Батюшки! А иде ж ты была, да што ты, да как ты?!» Да мальчика ж етого накормила-напоила, мальчика — спать, и говорить, это: «Ты поляжи!» — на ея. «А ты иде ж ты была?» Она ей и рассказала (ну, как матке сказала). А яна: «А как же ты вот опять туды?» — «А я нямножко только побуду, до вечера тутотка, да у мне домой надо: ён вялел, штоб я к вечеру домой». — «А как же ты, дочушка моя, будешь звать яво, штоб ён тебя взял?» — «А ён мне сказал так вот, што это: “Восипь-Восипь, ходи сюда, возьми меня!”».

Оны лягли, она с мальчиком лягла отдохнуть. А матка топор у руки да к речке: «Восипь-Восипь, ходи сюда, возьми меня! Восипь-Восипь, ходи сюда, возьми...» Восип-то тока выплыл — она яму — тьяп! — голову отрубила, топором. Отрубила голову топором. Поплыла голова. И кров, это, усё тутотка. Приходить, это, домой баба ета, ничаво яна... ета проснулася... дочка. Посадила яна поисси. Яна, это: «Пойду ж [нрзб.] нам надо идить уже, надо идить, пора-пора!» А яна просить: «Не ходите! Не ходите: ён не придеть, ён [нрзб.] за вами. Ён тепере не возьмёт вас!» — «Не, пойдём. Не, ма... Мамочка, пойдём, што ты! Мне там так хорошо живётся! Ён же нас так жалеет, Боже мой!»

Пошла к речке: «Восипь-Восипь!» — кричить. Потом, откуда ни явись, голова ляжить яво, Восипа, около етой, около речки. И у речки там, у ей, кров ето, тута, и яна зразу догадалася, што ето сделала матерь.

Тада, ето, и говорить на мальчика, на свово: «Ты, мой сыночек, полезай у речку: будешь рыбкой там плавать, а я полечу и буду век куковать серой кукушечкой».

И всё равно яны к маме не пошли больше, и яна полетела, стала кукушечкой, куковала; а мальчика отравила у речку, рыбкой штоб был бы (што зачем она ето сделала — голову отрубила маме).

Видишь, и яна думала, што ён не уйдёт, значить, и она, яны не пойдуть больше. А яна гов-ть: не-е! — так яе умоляла. Да яна вот, а яна, а яна... не надо было ей говорить, что как надо говорить... как, когда придешь. Сказала б: так придём, да и возьмём нас, или там как, што-нибудь. А яна — ну узьяла да й думает: отрублю яму голову, да и ладно¹⁴.

Примечания

¹ Ср., например, недавнюю публикацию сказки, записанной в 1989 г. в Гомельской области [8. С. 38].

² В указателе АТУ (Part 2. P. 255) дана ссылка на восточнославянские сюжеты, отмеченные в СУС, а также на болгарские и сербские варианты данного сюжета.

³ В отличие от текстов, записанных на территории России, сказки старообрядцев восходят к литературным обработкам литовской сказки «Эгле — королева ужей», которые были широко распространены в Литве и на литовском, и на русском языке. Они печатались в книгах для детского чтения, поэма С. Нерис переводилась на русский язык, были поставлены фильм-балет Э. Бальсиса, опера М. Петраускаса и т.д. Такая популярность сюжета не могла не оказать влияния на традицию старообрядческого населения. Записанные на данной территории сказки совпадают с литовскими вариантами не только сюжетной схемой и важнейшими деталями повествования, но и именами героини (Елка) и ее детей (Дуб, Ясень, Береза, Осинка). Иногда исполнители стремятся сблизить литовское название дерева с привычным для русского слуха именем: Эгле — Еля — Елена.

⁴ Из данной работы видно, что данный сюжет входит в основной корпус сказочных текстов на территории Прибалтики и Белоруссии, но он известен и на других территориях.

⁵ Необходимо указать, что автор включил в подборку и текст, не относящийся к сюжетному типу 425 М. Текст, записанный в Курской губернии [22. P. 151–152], включен в подборку, скорее всего, на том основании, что героем сказки является уж, который сватает одну из сестер. Данный текст отдаленно напоминает сюжетный тип СУС 425 С («Аленький цветочек»), где есть мотивы освобождения отца в обмен на согласие дочери выйти замуж за чудовище и интриги сестер.

⁶ Отметим, что в двух этих текстах змей имеет имя, в одном случае традиционное для русской сказки — Осип, а в другом варианте — Аслан.

⁷ Место хранения — Мемориальный кабинет филологического факультета Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого.

⁸ Подробнее о поволжских вариантах данного сюжетного типа см.: [6].

⁹ Исключение составляет текст в сборнике Д. К. Зеленина «Великорусские сказки Вятской губернии» (№ 107), в котором ребенок превращен в рака. Подробнее см.: [5].

¹⁰ Записано от Марии Владимировны Харламенковой, 1923 г.р., в д. Городец Куйбышевского р-на Калужской обл., 2003; собиратель Н. Н. Гилярова. Архив

Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской гос. консерватории. Инв. 4479. В публикации сохранены индивидуальные особенности речи рассказчицы. Буквой *г* обозначен звук, близкий [г] фрикативному.

¹¹ Записано от Анны Ефимовны Линевой, 1909 г.р., с. Дуброво (бывшее Дураково) Починковского р-на Нижегородской обл. Архив ННГУ им. Лобачевского (Починковский р-н, Дуброво 44-2-9).

¹² Записано от Екатерины Андреевны Волковой, 1919 г.р., урож. д. Белкино Борского р-на Горьковской обл., с 1950 г. — пос. Сазониха Семеновского р-на Горьковской обл. Архив ННГУ им. Лобачевского (Семеновский р-н, Сазониха 26-56-2).

¹³ Записано от Марии Ивановны Акимовой, 1905 г.р., д. Сергеевское Торопецкого р-на Тверской обл., 1988; собиратели М. Л. Лурье, А. Г. Миносян. Фольклорный архив кафедры русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург). Рукопись 65. С. 127.

¹⁴ Записано от Александры Александровны Косаревой. Фольклорный архив кафедры русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).

Литература

1. *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

2. Веражения и суеверия, собранные в Раздорской на Дону станице действительным членом Донского войскового статистического комитета священником И. И. Поповым. Ростов-на-Дону, 1869.

3. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 683–684.

4. *Добровольская В. Е.* История фиксации сказки «Жена ужа» (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 90–98.

5. *Добровольская В. Е.* Сказка «Про раков» из сборника Д. К. Зеленина «Великорусские сказки Вятской губернии» в контексте русских сказок СУС 425 М // Вятский родник: Сб. фольклорных и краеведческих материалов. Киров, 2015. С. 26–31.

6. *Добровольская В. Е.* Поволжские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425 М) // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием. Ч. 1. Казань, 2016. С. 217–225.

7. *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81–96.

8. *Дорохова Е. А.* «Скрытые люди» русско-белорусского пограничья (по экспедиционным материалам 1989 и 2014 гг.) // ЖС. 2016. № 1. С. 37–40.

9. *Иванов П.* Из области малорусских легенд. (Материалы для характеристики

миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. Кн. 9. С. 110–132.

10. *Кузнецов В. В.* Об уже, его жене и не только... (Мифологические корни одной сказки) // Вестник Тверского государственного университета. Сер. Филология. 2010. Вып. 2. С. 56–61.

11. *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность. СПб., 2000.

12. *Максимова Е. В.* Некоторые полесские варианты сказки «Муж-уж» (АТ-425 М) // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983. С. 138–141.

13. Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов фольклорно-этнографического центра: В 2 т. Т. 1. Псков, 2002.

14. Пинежские сказки, собранные и записанные Г. Я. Симиной. Архангельск, 1975.

15. *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974.

16. *Толстой Л. Н.* Уж (Сказка) // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 10. М., 1982. С. 90–91.

17. Традиционный фольклор Новгородской области: Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 гг. / Сост. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001. (Памятники русского фольклора; Вып. 2).

18. Удомельские сказки / Сост. А. Б. Намзин. Удомля; Тверь, 2008. (Удомельский фольклор; Вып. 1).

19. Фольклор Сосновского района Нижегородской области / Сост. А. Н. Караулов, И. А. Фальков, К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова; Под общ. ред. К. Е. Кореповой. Нижний Новгород, 2012. (Фольклорное наследие Нижегородского края; Т. 1).

20. Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки / Сост. Ю. А. Новиков. Вильнюс, 2007.

21. *Эрленвейн А. А.* Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863.

22. *Pasaka «Eglė žalčių karalienė» / Sudarė ir parengė L. Sauka.* Т. 3: Finių, slavų, romanų, tiurkų variantai. Vilnius, 2008.

Сокращения

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

АТ — *Thompson S.* The types of the folktale. A classification and bibliography. Helsinki, 1981.

АТУ — *Uther H.-J.* The types of international folktales. A classification and bibliography. Parts 1–3. Helsinki, 2004.

«МУЖ-УЖ»

(кубанский вариант сказки)

Була на свити одна диўчина, така гарна та красыва була. Ось пийшла вона из подружкамы до рички купаця, литом булб, жарко. Купалысь вони купалысь, писля выходять з воды, стали удыгаця, дыўляця, а у тои диўчинки, шо сама гарна була, на плати здоровый ужак лэжить. Уси злякалысь тай утиклы, а вона нэ знае, шо робить. От ужак иийи и кажэ: «Иды за мэнэ замиж, будэш жыты гарно, як цариця, бо я тоби плаття ны отдам». Ну вона думала-думала тай согласылась. Прийшла вона до дому, ныкому нычого ны сказала, нарядылась тай пишла у лис. А у лису, там, дэ вони договорылысь, зустрйлысь и пийшлы. А вин прэжынуўся тай стаў чововиком. Та такый гарный, шо нызя сказать. Вин буў у гадиў царь, а вона стала ёго цариця.

От вони так жылы: нйчыю вин буў чововик, а днэм — ужак. И у иих ўже диткы понародылысь: хлопчик и диўчинка. От вона здумала пидты б до дому, подывыця, як там, и стала тоскувать, задумуваця, а спросыть буйиця. Вин баче, шо вона така нэвэсэла ходэ, тай пытае: «Шо цэ ты така смурна?» Вона кажэ: «Та як бы мини до дому пидты та маты побачить». Вин тай кажэ: «Нэ ходы, бо лыхо будэ». Вона послухалась, а сама усэ смурна ходэ. Вин на цэ дывыўся-дывыўся тай кажэ: «Ну ладно, я тэбэ провожу до того миста, дэ мы из тобою зустрйлысь, ну дывысь, никому ны кажй, хто твий чововик, и дитям прыкажи, шоб ны казалы, хто иих батько, ны то лыхо будэ. А як будэш идты биля ричкы, то подывысь у воду: як вода будэ красна, як кроў, то мэнэ ўжэ нэма». Вона обрадйла: «Ни, ни, я ныкому казатэмэ нэ буду и дитям прыкажу, шоб моўчалы!»

От вони прыйшлы до хаты, як побачила иих маты, стала радуваця! Вона думала, шо дочка ўжэ помэрла дэсь, а вона така гарна молодыця та диткы таки гарни ўнэй. И стала пытать: «Дэ цэ ты живэш, дфню, та хто твий чововик?» А дочка ўсэ отмалчуиця. Маты та и думает: «Шо цэ такэ? Кто цэ так мою дочкў бэз спросу узяў, тай шей моўчат прыказаў?» Стала вона допытываця ў дитэй. Пытае у хлопчика: «Хто цэ у вас батько?» А вин нычого ны кажэ. Тодй вона узяла манэньку диўчинку, та стала иийи гудувать, та по усяким забавлять та кохат, а сама ни-ни тай спрбсэ: «Хто ж у вас батько?» А диўчинка ще манэнька була, загулялась, думает: «Бабунька добра, шо ж такогo?» — та и сказала: «У нас батько здоровый ужак». Маты старá злякалась, а сама пытае: «Як цэ так?» — «Да, — кажэ диўчина, — уж». — «А дэ цэ вин зэрэз?» — «А о там, биля лйса, нас ждэ на пни». Старá маты узяла здорову сэкыру тай пишла потэхэньку, шоб ныхто нэ бачиў. Дывыця, а биля лйса така мистынка, там старый пинь стойить, а на ёму здоровый ужак лэжить, спыть. (Вин, бачишь, и нэ хотиў спаты, а сонычко прыгрило, вин и ўснуў.) Старá нышком пидийшла та як бахнула сэкырою и зарубала ёго. Порубала усёго, за пинь покыдала, тай пишла до дому радисна така, думает: «Дочка тэпэр зи мною останыця».

От стала дочка у лис збыраця, а маты со усякымэ ласкамы та годуваньямы прыстае, шоб вона нэ йшла. Кажэ: «Погостой ище трохы ў мэнэ. Мабуть, твий чововик злый та поганы, шо тэбэ так доўго нэ пускаў до дому погостовать». А вона збыраецця тай кажэ: «Ни, вин гарный, вин мэнэ нэ обижае та жалие усякэмэ. Годимтэ, дйты, до дому».

Ну, маты бачэ, шо нэ ўдэржать, кажэ: «Ну шо ж, ладно, иды».

Ось вона така радисна идэ, довольна, шо погостовала, з дитямы граецця, идэ биля ричкы и думает: «Та шо дывытысь? Я нико́му нычого ны казала, ўсэ гарно», — и пйшла собй. А вода як хлынэ иийи пид ногы, та уся красна, як кроў. Вона злякалась, думает: «Шо такэ?» — нычого нэ поймэ. Добйгла до миста, дывыця, а вин вись порубаны лэжить за пинь закыдан. Подывылась вона на дитэй и баче, шо малá диўчинка трўсыця уся стойить, и спытае: «Хто сказаў за нашого батька?» Хлопчик кажэ: «Я нычого ны казаў», а малá диўчинка моўчить стуйть. Вона дрўгый раз спытуе: «Хто про нашого батька сказаў?» Хлопчик кажэ: «Я ны казаў», а малá диўчинка моўчить стоить и очи до долу опустыла. Вона трэтий раз спытуе: «Хто про нашого батька сказаў?» Хлопчик кажэ: «Я моўчаў», а малá диўчинка заплакала и кажэ: «Я сказала». Побилйла маты уся, и губы посныли. Диўчинка стала плакать, просыть: «Мамо, простыть мэнэ, я забула, бабуня така добра була, вона мэнэ годувала и усякэмэ зи мною гуляла...» А вона похолодила уся и сказала: «Шоб тоби вичною зозулю быть и нико́лы свого гнэзда нэ знать и свыйх дитэй нэ бачить!» И та диўчинка обэрнулася зозулю и по-о-лэтйла. С тих пор вона лытае одна скрись кругом и так жалисно по лэсам кукуе — усэ плаче.

Записано в конце 1970-х гг. от Прасковьи Фёдоровны Запорожец (1900–1984), потомственной кубанской казачки, в станице Динской Краснодарского края.

Публикация В. В. Запорожец, Российский ун-т дружбы народов, (Москва)

СКАЗКИ МОЕЙ БАБУШКИ

Данную публикацию хочу посвятить памяти моей любимой бабушки Зинаиды Павловны Лапиной, в девичестве Тришиной (1937–2011), уроженки хутора Скудры Краснослободского района Сталинградской (ныне Волгоградской) области (с 1955 г. хутор входил в состав Среднеахтубинского района, в настоящее время не существует).

Моя бабушка была настоящим хранителем народных традиций. От нее записано большое количество детского фольклора, множество обрядовых и семейно-бытовых песен, свадебные и рекрутские плачи и многое другое. Кроме того, она знала огромное количество сказок. С самого раннего детства

я помню сказки, которые рассказывала мне бабушка. Каждый раз, рассказывая сказку, она приносила в нее свои эмоции, чувства, переживания. Одна и та же сказка в ее исполнении всегда звучала по-разному. Бабушка рассказывала их с таким интересом, вкладывая в них всю свою душу. Сказки в нашей семье передавались из поколения в поколение. Сюжеты записанных мной сказок разнообразны: о животных, волшебные сказки, семейно-бытовые и др.

Публикуемые сказки записаны мной в Волгограде 5 марта 2009 г. («Аленушка и Васенька», «Дудочка»), 27 октября 2009 г. («Блудливый кот»), «Три брата») и 24 февраля 2010 г. («Коза-дереза», «Медведь — костяная нога»).



З. П. Лапина с внуком В. А. Шилкиным. 2003 г. Фото из семейного архива

КОЗА-ДЕРЕЗА¹

Жили-были дед и баба, и была у них внучка Маша, а ещё коза вредная-превредная. Послал дед Машу козу пасти. Маша её пасла-пасла. Коза наелась, напилась, бока распёрло. Ведёт её Маша домой, а навстречу ей дед и спрашивает:

— Козочка, моя козочка,
Ела ли ты, пила
Или голодная пришла?
А коза отвечает:
— Я не ела, не пила.
Я бежала по лесочку,
Ухватила кленовый листочек.
Бежала через речку,
Ухватила глоточек водички.

Дед Машу поругал, побил её. Козу в хлев отправил. На второй день дед и говорит: «Бабка, твоя очередь козу пасти. Иди паси!» Пошла бабка. Она уж так старалась, так старалась, и травки ей подкладывала, и водички ей подносила. Напила, накормила, бока раздулись, еле коза идёт. Идёт, а навстречу дед вышел:

— Козочка, моя козочка,
Ела ли ты, пила
Или голодная пришла?
— Я не ела, не пила.
Я бежала по лесочку,
Ухватила кленовый листочек.
Бежала через речку,
Ухватила глоточек водички.

Дед говорит: «Ну, внучке я не поверил, а бабке я поверю. Врёшь ты, коза!» Схватил ремень и давай козу лупить, один бок ей ободрал. Коза вырвалась и в печку залезла, сидит там. А есть ей хочется. Как кто подойдёт: «Козочка, вылазь!» А она:

Я коза-дереза,
По боку луплена,
Морда поколуплена.
Как выскочу,
Как выпрыгну!
Рожками забодаю,
Ножками затопчу!
Полетят клочки
По заулочкам!

И все убежали. Сидела-сидела коза, а жрать хочется. Дед отвернулся, а коза — шмыг и в лес убежала. Бежит она по лесу, глядит — избушка стоит. Подходит она к этой избушке, никого в избушке нет. Она залезла, наелась, легла на кровать, ноги вытянула. Вот бежит мимо волк и говорит: «Что за чудо? Никого не было в доме! А сейчас кто-то живёт». Только к дому подходить, она как заорёт:

Я коза-дереза,
По боку луплена,
Морда поколуплена.
Как выскочу,
Как выпрыгну!
Рожками забодаю,
Ножками затопчу!
Полетят клочки
По заулочкам!

Пример 1

Я мед-ведь, мед - ве-дь, к э-той ба - бе пришёл Сво-ю но - гу забрать, сво-ю шёрст - ку забрать.

Волк убежал. Она сидела-сидела, а домой так хочется к деду, бабе. И думает: «Что мне делать? Пойду я на поклон к деду и баушке». Вылезла из этой избушки, идёт, вспоминает, как ей хорошо у деда было: «Они меня гулять водили, травкой кормили и водичкой поили». Пришла, стучится в ворота. Дед с бабкой горюют. Дед: «Бабка, может, коза пришла?» — «Ну, она обиделась, теперь не придёт. Бок ты ей ободрал». Открывают ворота, а это коза. Она упала на колени, на передние: «Ме! Ме! Ме! Прости меня, дедушка! Прости меня, бабушка! И ты, внучка Машенька! Никогда я не буду обманывать, буду вас слушаться. Простите, только, пожалуйста, впустите». Дед говорит: «Ну, что, бабка, делать?» — «Да не знаю, ты сам решай». — «Маша, что делать?» — «Дед, ну давай простим козу, она больше так делать не будет». Пустили они козу, а коза в хлев зашла, на соломе развалилась, лежит такая довольная. На следующий день дед говорит: «Маша, гони козу в лес». Маша погнала козу в лес. Коза наелась, напилась, идёт, а навстречу дед:

Козочка, моя милая,
Ела ли ты, пила
Или голодная пришла?

«Ой, дедуля! Я и ела, и пила, и с Машенькой гуляла. Больше я никогда обманывать не буду!»

И с тех пор коза больше не врала.

МЕДВЕДЬ — КОСТЯНАЯ НОГА²

Жили-были дед с бабой. Вот бабка захотела мяса и говорит: «Дед, иди на охоту, принеси мне мяса, так мяса хочу!» Взял дед ружьё и пошёл. По лесу ходил-ходил, ничего не нашёл. Видит — медведь лежит. Он — бах его и подстрелил. Дед ногу быстро отрубил и бежать. Прибежал домой и говорит: «На, бабка, бери мясо, вари. Ты мясо хотела». А медведь ожил. Бабка шерсть обципала, мясо поставила варить. Вдруг слышит, в окно кто-то стучится. Она: «Дед, кто там?» А медведь говорит: «Откройте ворота, пустите меня!» Бабка говорит: «Дед, медведь пришёл». — «Да ты что, бабка! Он же там мёртвый!» А он опять стучится в окно и говорит:

Все бабы спят,
Одна баба не спит,
Моё мясо варит,
Не уваривает.
Мою шерстку прядёт,
Не упрядывает.

Испугалась бабка: «Дед, что делать? Бери ружьё, стреляй его». — «Бабка, да оно у меня не заряжено, что нам делать?» А медведь ломится в окно и опять поёт:

Все бабы спят,
Одна баба не спит.
Моё мясо варит,
Не уваривает.
Мою шерстку прядёт,
Не упрядывает.

А я медведь —
Костяная нога.
Я к вам пришёл.

[Говорком:] *Открывайте ворота!*

Дед взял подпорку, подпёр дверь. А медведь, он же сильный, он ломится в дверь. Бах! Дверь упала. Бабка выскочила и бежать, дед за ней. А медведь разозлился, всю хату их разворотил, всю хату пораскидал и в лес убежал. Пришли дед с бабкой, им жить негде. Дед говорит: «Бабка, зарядил я ружьё, пойду я в лес, застрелю я этого медведя. Погляди, что он наделал!» — «Ты что, дурень старый! Ты ему ногу отрубил, он вон что наделал. А вдруг не попадёшь, он придёт и нас с тобой сожрёт». И не пустила деда. Они новый дом построили, стали жить, а медведь каждую ночь стал ходить под окно и петь:

Я медведь, медведь,
К этой бабе пришёл
Свою ногу забрать,
Свою шёрстку забрать³.

(А то у меня нога костяная, ходить мне тяжело.)

Бабка говорит: «Дед, ну что ты не стреляешь?» Дед говорит: «Ну, ты же не велела!» — «Ну, стреляй, пока он тут!» Пока он собрался, медведя нет. «Знаешь что, бабка. Давай уезжать в другое место, иначе он нас замучает». Собрались дед с бабкой и уехали. С тех пор медведь не стал к ним ходить. А по деревне пошёл слух, что медведь ходит с костяной ногой по деревне и поёт:

Все бабы спят,
Одна баба не спит,
Моё мясо варит,
Не уваривает.
Мою шерстку прядёт,
Не упрядывает.

БЛУДЛИВЫЙ КОТ⁴

Жили-были дед и баба, и был у них кот, да такой блудливый. Сметану, где бабка ни спрячет — найдёт и сожрёт. И молоко попьёт, и мясо утащит. До того он бабке надоел, она говорит: «Дед, отвези кота дальше в лес. Брось его там, и чтоб он назад не вернулся». Дед так и сделал. Посадил кота в мешок и понёс. Увёз его далеко в лес и бросил. Сам уехал.

Вдруг идёт лиса. Он как увидел лису, как испугался, как зарычал. Он на дерево забрался, рычит! Лиса тоже испугалась, назад отошла, а потом говорит: «Ты кто такой?» А он: «Я кот-котофей, из сибирских лесов прибыл. Я со всеми зверями могу справиться. Хоть волка давай, хоть медведя, я всех загрызу!»

Лиса пошла по лесу, идёт ей навстречу волк: «Ой, кума! Ты что такая радостная?» — «Я, кум, замуж вышла». — «За кого?» — «За кота-котофевича, он из сибирских лесов прибыл». — «Кума, ну ты покажи нам его». — «Нет, к нему без барана нельзя приходить, иначе он задерёт насмерть». Волк пошёл, поймал барана. Кладёт ему под дерево, а

он: «Мау! Мау!» — «Ой, правда, кума! Кричит: “Мало! Мало!”» Кот начал спускаться, а волк задрал хвост, как кинулся бежать.

Бежит волк, видит — медведь идёт. «Что ты бежишь так? Запыхался!» — «Ты знаешь, кума рассказала, что замуж вышла за котакотофеевича, из сибирских лесов прибыл. Но он такой злой. В ключья разорвёт!» — «Да ты что! А как же его поглядеть?» — «Да без быка к нему нельзя приходиться». Вот медведь пошёл, задрал быка. Принёс, под дерево положил. Кот увидел медведя, испугался: «Мау! Мау!» Медведь говорит: «Глянь, какой обжора! Такого быка принёс, а он всё кричит: “Мало! Мало!”» Кот начал спускаться, а медведь спрятался за дерево. Кот стал спускаться, мясо есть. Он только к тушке подошёл, а медведь его лапой раз и накрыл. И говорит: «Что, мало тебе быка?» А он: «Мау! Мау!» Он его сильнее давит: «Что, опять мало?» — «Ой, да мне мышечки хватит».

Кот вырвался и убежал. К бабке прибежал. Плачет под окном, мяукает. Бабка говорит: «Дед, кот наш вернулся». — «Да ты что, бабка, одурела? Я его далеко увёз». — «Да кот наш вернулся, под окном мяучит». Дед вышел, правда кот сидит. Весь ободранный, медведь его прижимал. «Простите меня, бабушка! Простите меня, дедушка! Никогда сметанку трогать не буду и мясо воровать не стану. Буду мышей ловить!» Простили его дед с бабкой, и стал у них опять жить кот.

ТРИ БРАТА⁵

Жили-были три брата, и у них был старший-престарый отец. Вот отец умирает и говорит: «Сыновья, я болею, умираю, но я вам оставляю: старшему сыну лошадь, тебе дом, а тебе, младший, лодку. Будешь ездить рыбачить, рыбу ловить и себя кормить».

Вот брат старший на лошади пашет, у него и хлеб, и всё. Хорошо живёт. Старший брат говорит: «Давай вместе в доме жить. Будем хлеб сажать. А Ивана младшего, он рыбачит — пусть там, на озере, и спит».

Вот поехал младший сын рыбачить. Рыбачил, рыбачил, и вдруг у него клюнуло. Он только удочку поднимать — и упал в воду. Думает: «Всё, утонул!» Сколько времени прошло, не помнит. Очухался, глядит — дворец, такой красивый. Он думает: куда он попал! Он сидит, и стража его сторожит. Подходит к нему девушка. Она такая красивая. Волосы у неё золотые, блестят, горят. Стражник говорит ему: «Не разговаривай с ней. У неё такой царь-отец водяной. Если он узнает, что ты с ней разговаривал, он тебя убьёт. А если ты будешь себя хорошо вести, он тебя отпустит». А она ему так понравилась, не знаю как! А ей он тоже понравился. Она приходит и разговаривает с ним. Он день молчал, два молчал, на третий день не выдержал. Она говорит: «Что мне делать, Ваня? Ты так мне сильно понравился, и надоело мне в подводном царстве. Я так хочу на волю». А он говорит: «Мне нельзя с тобой разговаривать, мне твой отец голову отрубит». А она ему тогда говорит: «Знаешь, Ваня, у отца есть выход наверх, ну там такая стража большая. И там есть такой ковёр, на него сядешь и будешь наверху. Только вход

этот охраняется, и ковёр этот нельзя украсть. Но я тебе помогу. Завтра я напою стражу, а тебе открою, и мы с тобой к этому ковру». Она напоила стражу, выбежали они. А перед этим она локон отрезала и дала ему: «Если будешь нас ловить, то я останусь, а ты улети. Но ты меня вспоминай, локон мой доставай и вспоминай». Только Ваня сел, и тут стража, а Ваня раз — и улетел наверх. Вылетел и не поймёт где, лес кругом.

Он шёл-шёл, нашёл дом. Пришёл домой, а братья говорят: «Ой, где ты столько пропал?» А он: «Эх! Скажи вам, тоже захочется!» И не рассказал им. Сел на печку, вытащил этот локон. А он как заблестел, всё засияло. Они кинулись к нему: «Где ты золота набрал?» Выхватили этот локон и давай брата лупастить: «Расскажи, как дело было?» Он говорит: «Рыбачил, рыба клюнула, я упал и думал, утонул. Очнулся в подводном царстве, да такое царство красивое. А девушка там вообще неопишимою красоты. Локоны золотые горят. Ну, с ней нельзя разговаривать, иначе убьют». А старший говорит: «О! Да ты дурак! Нельзя! Всё можно! Стражу можно подкупить, их можно напоить. Я поплыву рыбачить».

Тот же рыбачил, рыбачил, клюнуло. Бах — и упал! И очнулся в подводном царстве. Его заперли в клетку. Эта девушка проходит мимо, а он ей кричит: «Эй ты! Золотоволоска! Подойди, я на тебя погляжу. Очень брат тебя хвалил». Она мимо проходит. Стража говорит: «Ещё раз крикнешь, тебе царь голову отрубит». Она опять проходит, он опять кричит: «Эй! Девка! Подойди! Тебя брат так хвалил». Ну, тут стража подбежала, схватила его, и голову ему отрубила.

Ждали-ждали его братья, нету! Средний брат говорит: «Он по ходу там женился! Живут припеваючи! Я тоже хочу». Средний брат поехал рыбу ловить. Клюнуло, оказался в этом царстве. Опять девушка проходит, он начал с ней разговаривать. Она ему: «Скажи! А где твой брат Иван?» — «Дома дурак сидит, с твоим локоном играет». Она говорит: «А как мне к вам попасть, чтоб Ивана увидеть?» — «Ой, да на что он тебе, дурак. Давай с тобой поженимся». Она говорит: «Нет, мне Ванька понравился!» Услышал опять отец, отрубил ему голову.

А она умирает, так хочет замуж за Ивана. Взяла, напоила стражу, на ковёр-самолёт — и вылетела. Идёт по лесу, не знает, куда идти. Идёт лес, темно. Видит — идёт дед дряхлый-дряхлый. Она: «Дедушка, как попасть в посёлок Щучий?» — «Ой, милая, да здесь недалеко осталось. Сейчас пройдёшь этот лес, а потом поляна, а потом будет хата старая-старая. Вот там этот Щучий, и там Ванька живёт». Она пошла. А Ванька лежит на печке и с её локоном играет. Она стала подходить к дому, увидела — сверкает, и она сразу поняла, что это её Иванушка. Зашла, обняла, поцеловала. И стали они жить-поживать и детей наживать. А те — злые, противные, в водном царстве так и остались мёртвыми лежать.

АЛЁНУШКА И ВАСЕНЬКА⁷

Жили-были семья. Жили бедненько. Заболела мама, умерла. Заболел папа, умер.

И остались Алёнушка и Васенька. Живут, им грустно, скучно. Папы нет, мамы нет. А рядом жила бабушка, вроде такая хорошая. Они встретили её: «Бабушка, приди к нам вечером! Бабушка, ну приди к нам вечером! Побудешь с нами, нам скучно». — «Ладно, приду!» Вот настал вечер, идёт. Идёт с костылём и бурчит себе под нос:

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

Я за Васенькой иду!

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

За Алёнушкой иду!

А у них собачка маленькая. Она как услышала, увидела. А эта бабушка, оказывается, Баба-яга. Она тогда как кинется ей под ноги да как залает:

Гав, гав, гав, гав!

Я Алёнушку не дам!

Гав, гав, гав, гав!

Я и Васеньку не дам!

Она её палкой, а она к ней под ноги, за юбку, оторвала кусок. Бабушка эта разозлилась и пошла домой. Утром встали, бабушки нет. Они её встретили: «Бабушка, ну что ж ты не приходила?» — «Я приходила, у вас собачка больно злая. Отрубите ей ножку». Ну, что же, они взяли отрубили ей ножку. Идёт вечером:

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

Я за Васенькой иду!

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

За Алёнушкой иду!

А собачка эта хромает, хромает, опять ей под ноги:

Гав, гав, гав, гав!

Я Алёнушку не дам!

Гав, гав, гав, гав!

Я и Васеньку не дам!

И за ней. Бабка побежала, она догнала её, за юбку ухватила. Но кое-как убежала бабка. Ждали-ждали Алёнушка и Васенька бабушку, а её нет. Утром опять: «Бабушка, ну что же ты не приходила?» — «Что не приходила? Я приходила, она всё равно лает на меня, всё равно кидается. Отрубите ей другую ножку!» Ну, все ножки и поотрубили. Идёт Баба-яга:

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

Я за Васенькой иду!

А бу-бу, бу-бу, бу-бу!

За Алёнушкой иду!

А собачка молчит, сама больная, без ножек. Стучится, открыли, а она с мешком. Алёнушку в мешок, Васеньку в мешок — и попёрла. Идёт-идёт, устала. Бурчит под нос: «Вот жаркое будет!» Они сидят дрожат. Она устала идти, села отдохнуть, а они из мешка вылезли, Алёнушка с Васенькой, и бегом. Жарко, устали. Сели, а Васенька: «Сестрица, я пить хочу!» — «Потерпи! Сейчас добежим до озера, напьёмся! Здесь же нет водички!» — «Сестричка, а вон корыточко, там вода есть!» — «Не пей, братец Васенька, козлёночком будешь!» Сама устала, заснула. Просыпается, а Васеньки нет. А тут бегают козлёночек: «Ме! Ме! Ме!» Она залилась слезами. Она поняла, что Васенька наполнил из корытца и превратился в козлёночка. Взяла она за шею верёвку ему привязала, и побежали они убежать. А как же убежишь? Баба-яга догнала. Схватила их! Обоих в мешок и опять потащила. Пришла

домой, а там у неё разбойники были. Баба-яга: «Вот жаркое хорошее будет! Я вам козлёночка принесла». Васеньку привязали. А Алёнушке взяла верёвочку, привязала камень ей на шею и в речке утопила. Лежит на дне Алёнушка, думает, расстраивается. А Васенька тут плачет, мекечет. А разбойники поют, какое жаркое будет. Вот отвязался Васенька-козлёночек — и к речке. К речке прибежал, склонился над речкой. Смотрит, на дне Алёнушка лежит:

— *Сестрица моя Алёнушка,
Ты вынырни, ты выпрыгни.
Меня, козла, резать хотят.
Котлы кипят кипучие,
Ножи точат булатные.*
[Говорком:] *Разбойники сердитые*⁹.

— А Алёнушка отвечает:
*Я бы рада вынырнуть,
Я бы рада выпрыгнуть.
Тяжёлый камень ко дну тянет.
Лютая змея ноги спутала.*

Пошёл Васенька, слёзы закапали. Пришёл и вроде опять как привязанный. Вот легли спать разбойники и Баба-яга. Он схватил ножик в зубы и бежать к речке:

— *Сестрица моя Алёнушка,
Ты вынырни, ты выпрыгни.
Меня, козла, резать хотят.
Котлы кипят кипучие,
Ножи точат булатные.
Разбойники сердитые.*

А она оттуда ему отвечает:
— *Я бы рада вынырнуть,
Я бы рада выпрыгнуть.
Тяжёлый камень ко дну тянет.
Лютая змея ноги спутала.*

«Ой, Алёнушка, я тебе ножик принёс». Бросил ножик, она разрезала на ногах путы, камень отрезала. Вынырнула, схватила Васеньку-козла и бежать. Бегут, бегут, бегут! А разбойники и Баба-яга как глянули, козлёночка нет. Баба-яга к речке — и Алёнушки там не видать: «Эх, обхитрили они нас!» Давай разбойники на коней и помчались их догонять. Они бегут, устали. Слышат топот. Алёнушка:

Пример 2

Сест - ри - ца мо - я, А - лё - нуш - ка, Ты вы - ныр - ни, ты вы - прыг - ни.
Ме - ня, коз - ла, ре - зать хо - тят.
Кот - лы ки - пят ки - пу - чи - е, Но - жи то - чат бу - лат - ны - е
(Говорком) Разбойники сердитые.

Пример 3

Ду-ди, ду-ди, сестричка, не ты ме-ня ре-за-ла. Ре - за-ла Нас - тя, дер - жа-ла Та - ня.
А ты по мне пла - ка - ла, по го - лов - ке гла - ди - ла. И косточки со - би - ра - ла, и в я - мочку за - ры - ва - ла.

«Пойдём, Васенька, ещё немного осталось, скоро мы выйдем». Легли они на дорогу, ухом прислонились к земле и слушают. А у них в ушах топот коней. Куда деваться? Смотрят — дуб, а в дубе дупло молнию прожжённое. «Давай, Васенька, лезь, спрячемся». Залез Васенька, за ним Алёнушка. А разбойники тут как тут. Вроде показалось, что их видели, и нет. Раз в дупло — не видать. А дупло-то глубокое. Взяли сабли, проверять хотят. Как проколют дуб. А Алёнушке то руку ей заденут, то ногу ей заденут. Она Васеньке рот зажимает и платочком сабли вытирает, чтоб кровь не заметили. Посовали — нету! Всё, куда-то скрылись! Пролетели вперёд, потом назад — и вернулись. Настали сумерки, они вылезли из дупла дубового и домой как помчались. Устали, сели. Алёнушка глядит на Васеньку, а у него такие печальные глазки: «Ме! Ме! Ме!» Она нагнулась над ним да так заплакала горько. У неё так сильно слёзки потекли и ему на головочку. И он раз — и превратился, и стал опять Васенькой. Она его за ручку, бежать. Прибежали домой, такие довольные, такие радостные. Завели себе собачку новую. И теперь эту собачку так жалели. И Баба-яга к ним никогда не совалась. Живут-поживают и добра наживают. Тут и сказке конец, а кто слушал — молодец!

ДУДОЧКА⁹

Жили-были семья: мама, папа, три сестры и братик. Настенька старшая, средняя Таня и Машенька младшая, и ещё был братик Коленька. Жили они неплохо, но была злая старшая сестра Настя, и Таня не очень. А Машенька и Коленька так дружно жили, друг друга любили.

Ну, как-то мама говорит: «Хотите пирожков с ягодами?» — «Хотим, хотим, мама!» — «Берите лукошки и идите в лес. Соберите ягод, мы пирожков напечём». Вышли, лес перешли. Идут по поляне, а ягод видимо-невидимо: малина, ежевика. Вот Маша и Коля бегут бегом под кусточек, под листочек,

ягодку за ягодкой в корзиночку. А Настя с Татьяной бегают, балуются, ягоды мнут, едят, а в корзинках ничего нет. Вот уже смеркается, а у них корзинки пустые. Таня говорит: «Ну что же нам делать? Как нам идти домой? У Коленьки с Машенькой полное лукошко, а у нас пусто. Ой, мама поругает!» А Настя: «Не волнуйся! Сейчас Колю убьём и себе насыпем ягод». — «Да как же так! Маша расскажет!» — «Не расскажет! Мы ей пригрозим. Если она расскажет, то мы и её так». А Маша плачет, по головке Колю гладит. Жалко ей его. А Настя его схватила. Таня его держит, а Настенька по руку, то ногу ему отрезает. А Маша плакала, по головке гладила, да косточки собирала, да в ямочку зарывала. Ну, всё, разделались с ним, зарыли, бугорочек навалили. Посадили туда камышинку. Идут домой, все с ягодами. Маша грустная. Мама: «Идёте?» — «Идём!» — «Ягод принесли?» — «Принесли!» Глядь, глядь, а Колючки нету: «А Коленька где?» — «Да там, наверное, отстал». Мать: «Отец, пойдём, встретишь его». Походил отец, пришёл: «Коленьки нет!» Пирожки не стали печь, не до пирожков. Спали, не спали, чуть свет встали. Папа говорит: «Садитесь на телегу, поедем в лес, где вы ходили». Таня, Настя и Маша сели на телегу и поехали искать Коленьку. Маша, конечно, грустная сидит. Едут, увидела Маша бугорочек, а на нём камышинка, и листики появились. Она к папе обращается: «Папа, сделай мне дудочку». — «Из чего я тебе сделаю?» — «Вон камышинка, сделай мне дудочку». Папа взял камышинку, срезал с бугорочка, дудочку сделал. Машенька взяла и начала дудеть, а в камышинке голосочек тоненький-тоненький:

*Дуди, дуди, сестричка,
Не ты меня резала.
Резала Настя,
Держала Таня.
А ты по мне плакала,
По головке гладила.
И косточки собирала,
И в ямочку зарывала*¹⁰.

Машенька испугалась. Настя глядит на неё, и Таня тоже. Берёт Таня дудочку у Маши и начинает дудеть:

*Дуди, дуди, сестричка,
Не ты меня резала.
Настя меня резала,
Ты меня держала.
А Машенька плакала,
По головке гладила.
И косточки собирала,
И в ямочку зарывала.*

Испугалась Таня. Взяла старшая. Там опять голосочек:

*Дуди, дуди, сестричка,
Ты меня резала,
Таня меня держала.
А Машенька плакала,
По головке гладила.
И косточки собирала,
И в ямочку зарывала.*

Настя испугалась. Папа увидел: «Ну-ка, дайте, что вы там услышали?» Задудел и голосочек:

*Дуди, дуди, папенька,
Не ты меня резал.
Настя меня резала,
Таня меня держала.
А Машенька плакала,
По головке гладила.
И косточки собирала,
И в ямочку зарывала.*

Папа тогда понял, в чём дело. Разозлился. Разворачивается — и в лес. Дочки сидят и думают: «Куда? Зачем?» Он Настю за руку взял, привязал её к дереву, потом берёт Таню и тоже к дереву привязывает. И уезжают. Они плачут: «Папа, прости! Не оставляй!» И Маша: «Папа, может, не оставим? Их волки загрызть могут». — «Нет, пускай, как они с Коленькой поступили, так и им пусть будет плохо!» Приехали они домой. Их мама встретила, обрадовалась. Глядь, а на телеге одна Маша. «Ой, где все девчата? Коленька где?» — «Коленьки нету, а девчат мы привязали к дереву и оставили в лесу». — «Ой, их же волки загрызут!» Папа даёт дудочку: «Вот подуй и всё узнаешь».

Мама взяла дудочку, дудит, а в дудочке голосочек тоненький-тоненький:

*Дуди, дуди, маменька,
Не ты меня резала.
Настя меня резала,
Таня меня держала.
А Машенька плакала,
По головке гладила.
И косточки собирала,
И в ямочку зарывала.*

Мама тут заплакала, всё поняла. Что делать? Утром отец поехал туда, где привязал девочек Настю и Таню. Приехали, а там одни косточки. Мама плачет, отец расстроен: «Вот пусть, они такие злые, они зло и получили». Приехали домой. Мама начала печь блины, и сели есть: «Это тебе, отец, это тебе, Маша, это мне». И вдруг слышат тоненький голосочек: «А мне?» Переглянулись они, вроде показалось. Опять делят: «Это тебе, Маша, это мне». — «А мне?» — «Ой, жена, мне кажется, это Коленька голосочек». — «А откуда он взялся, Коленька, он зарытый?» Опять: «Это тебе, а это Маше, а это мне». — «А мне?» Отец говорит: «Маша, достань дудочку, там же Колин голосочек». Достали дудочку, а дудочка вспухла, раздулась, а потом как треснет. Оттуда выскочил маленький мальчик с пальчик и копия Коленька. «Ой, это наш Коленька. Господи, слава тебе!» Они искупали его, накормили, спать уложили. Утром встают, а он вырос на десять сантиметров. Другой день, третий. Коленька так быстро вырос и стал настоящим братиком и сыном. И теперь они за ним так смотрят. Никуда не отпускают. И живут они очень дружно. Живут и хлеб жуют!

Примечания

¹ СУС 212 «Коза луплена» с сокращением элемента, в котором коза отнимает дом у зайца и ее выгоняет определенное животное, и трансформацией финала (коза раскаивается и возвращается домой).

² СУС 161А «Медведь на липовой ноге». Очевидно, изменение «липовой ноги» на «костяную» обусловлено именованием

одного из персонажей русского фольклора *Баба-яга костяная нога*.

³ См. нотный пример 1. Напев других текстов в этой сказке тот же. Набор нотных примеров выполнен А. Н. Ивановым.

⁴ СУС 103 «Кот и дикие животные».

⁵ Ср. СУС 313 С «Чудесное бегство» (герой попадает в подводное царство, дочь водяного царя помогает ему бежать; эпизод «Забытая невеста»).

⁶ Вероятно, рассказчица включила в сказку известный ей локальный топоним (ср. х. Щучий Среднеахтубинского района Волгоградской области).

⁷ Контаминация сюжетов СУС 333 С* «Баба-яга — пожирательница детей» (Баба-яга приходит к детям на ночевку, велит отрубить у собаки по ножке) и СУС 450 «Братец и сестрица» (превращение брата в козленка, утопление сестры, диалог между ними).

⁸ См. нотный пример 2. Далее напев тот же.

⁹ СУС 780 «Чудесная дудочка». Финал, в котором пропавший герой обнаруживает себя во время разделения (поминальных) блинов, характерен для сказок типа СУС 327 «Мальчик и ведьма».

¹⁰ См. нотный пример 3. Далее напев тот же.

Сокращения

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

Публикация В. А. Шилкина, зав. народным отделением Детской музыкальной школы № 11 (Волгоград)

Примечания М. В. Ахметовой, канд. филол. наук, Рос. академия гос. службы и народного хозяйства при Президенте РФ, Гос. центр русского фольклора (Москва)

СКАЗКИ ПЕРЕСЛАВСКОГО РАЙОНА ЯРОСЛАВСКОЙ ОБЛАСТИ

В данной публикации вниманию читателей «Живой старины» представляются сказки, записанные мной от двух рассказчиц в 1997 г. в Переславском районе Ярославской области.

Комментарии рассказчиц к сказкам выделены курсивом.

1. Жил папа с мамой, у них был мальчик Ваня и девочка была Маша, и был жаркай-жаркай день! И оне пошли в лес по ягодки. И так этот Ваня захотел попить! «Машенька, я попить хочу! Больно уж жарко. Попить!» — «Подожди, Ванечка, вон скоро ручаёк, там

и напьёсса». А в аккурат по этой дорожке прогналос скотины стадо, а после дождя остались копытцы на дорожке и козлиные, и овечьи, и барашкины, всех копытца тут. Машенька шла вперёд, а Ванечка шёл сзади и попил из этого копытца водицы! И! И заблеёл: «Бе-е-е! Бе! Бе!» И! Она обернулась: «Ванечка! Что ты наделал?! Ты же ведь козлёночком сделалса!» — «Ну, я попить захотел». — «Ну ладно, пошли». Взяла верёвочку, привязала ево, повела с собой. Он опять: «Машенька, я пить хочу». Она верёвочку сняла, он стал в ручайке пить и утопилса. И вот она плакала, всё ходила по бережку:

Иванушка, мой млáтушка!
Плыви ко мне по бережку!
Лови рыбку, всю свеженьку!

Вот не один раз она повторила, и Иванушка выплыл. Всё равно козлёночкам. Приходят домой. Папа с мамой смотрят, что: «Маша, а где же Ваня?» — «А вот самый этот Ваня». Ох! Что делать? Куда его девать? Давай папа нож точить, козлёночка резать. А Маша — плакать! Не дала его резать: «Я буду сама с ним гулять». Так козлёночка и растили заместо сыночка. Гулять ходили, в рощу водили на верёвочке, травку щипали и остались с козлёночком жить-поживать, добра наживать¹ [1].

2. Жил-был дедушка ды бабушка. Бабушка и говорит дедушке: «Дедушка, скоро Масленица! Поезжай в город за рыбой». — «А,

ладно. Сейчас пойду, лошадь запрягу». Пошёл, запряг лошадь, положил коробку в сани и поехал в город за рыбой. Едет с рыбой: ящик сзади стоит, сам впереди, посвистывает и песенки поёт. Вот на дороге лежит лиса! Притаилась мёртвой. Их, дедушка слез с саней: «О! Вот это вещь! Бабушке на ворот лису привезу и рыбу привезу». Ладно. Лиса в ящичек забила, дедушка песни напевает опеть. Рыбку всё швырь да швырь, швырь, швырь — из ящика всю и выкинула и сама выпрыгнула. Дедушка приезжает домой: «Бабушка! Я рыбы привёз и тебе привёз на ворот лису!» Ой, дедушка давай целовать! Ладно. Лошадь распрягли, за ящик — ящик пустой! Лисы-то нет! Ой, бабушка выбегает с веником сердита, давай ёво хлестать веником: «Ты плут! Ты меня обманул! Ты дурак!» Он молчит.

Ладно. Лиса собрала рыбку, пошла, там стог сена стоял, пошла, положила к сену, сидит поедает. Идёт волк: «Лиса, кума, дай рыбинку, и я рыбки хочу». — «Ну, поди, налови сам!» — «Ды я не умею». «А я тебя научу». — «А как?» — «Поди в деревню, у кого двор открытый, возьми лоханочку и верёвочку и приходи». Ладно, волк несёт лоханочку и верёвочку. Она привязала лоханку, пустила вниз, привязала верёвочкой. «Лиса...» Да, а лиса всё ходит и говорит: «Ясно-ясно на небе, мёрзни-мёрзни, волчий хвост!» — «Лиса, кума, чё ты говоришь?» — «Я говорю, чтоб тебе больше рыбки попадало». — «А когда?» — «Сейчас!» Лоханка замёрзла, полная льду! «Ну, давай, теперь тащи!» — «Дак никак!» — «Пошибчи тащи!» Волк дёргалса, дёргалса, верёвка-то оборвалась, и хвост вместе с верёвочкой в лоханку отстал. Ну и всё, и волк убежал, а лиса пошла рыбу есть² [1].

3. Жили-были старик со старухой, и было у них три сына. Старший был умный, средний — так-сяк, а младший — вообще дурак. Посылает однажды отец сыновей в поле и говорит: «Идите, сыновья и вспашите поле, засейте отборной пшеницей». Ну, делать нечего, боятся послушаться отца дети, собрались и пошли. Идут, старшему работать не хочется, среднему — тоже, ну а младший один много не сделает! Ну что делать? Приказал отец — надо пахать. Взялся младший сын, пашет и песенки поёт. Бежит мимо серый волк — зубами щёлк и говорит: «Ванюша, я тебя съем!» — «Не надо меня, серый волк, кушать, мне отец велел поле вспахать, отборной пшеницей засеять». Засеял младший сын поле, волк стоял и смотрел. Говорит: «Ну, Иван, теперь ты поле засеял, теперь я тебя точно съем!» Он говорит: «Не надо меня есть, мне надо идти к батюшке и доложить ему, что я все дела сделал». А два сына выпалили и ушли домой. Приходят, а отец спрашивает: «А где Иван?» — «Он там, в поле остался». А Иван идёт, смотрит — стоит конь посреди поля. Подошёл Иван к коню, конь смиренный стоит и говорит ему человеческим голосом: «Садис, Ванюша, я тебя прокачу». Сел Иван на коня, и помчались они в широкое поле! Долго скакали. Скакали лесом, скакали через речку, потом видит —

стоит терем. Подъехали к терему, сидит там девица-красавица. Иванушка посмотрел на неё, очень она ему понравилась. Повернул он коня, поскакал обратно. Приехал, коня отпустил в широкое поле, конь ему и говорит: «Иван, я... тебе, когда надо будет, ты меня всегда позови, я к тебе прибегу. Выидеешь и посвистишь три раза молодецким посвистом». Ладно. Отпустил Иван коня, пришёл к отцу и говорит: «Отец, я задумал жениться». А братья смеются над ним: «Куда тебе жениться? Ещё мы не женатые!» — «Первый должен я жениться», — сказал старший сын. «Второй — я, а третий уже будешь ты!» Вот. Ну, Иван не послушал их, он велел отцу засылать сватов. Отец и думает: «Куда же я буду сватов посылать, если я не знаю даже куда?» Иван сказал: «Я вам покажу путь». Вышел он в поле, свистнул три раза. Конь явился перед ним. Сел Иван на коня, а отцу приказал: «А вы за мной следуйте». Долго ехали. Опять подъехали к терему, видят — девушка сидит. Иван и говорит: «Я тебя приехал сватать. Как тебя зовут?» Она говорит: «Алёна». «Ну, Алёна, давай, выходи, знакомитса будем». Познакомились они с родителями. Алёне понравился брат, только она ему шепнула: «Иван, а не можешь ты красавцем быть, как все?» А он говорит: «Не знаю». Только проговорил, а конь ему шепчет: «Иван, ты не расстраивайся, я тебя сделаю красивым молодцем. Ты влезь в одно ухо, а в другое вылезь». Так и сделали. Вышел Иван красивый, хороший. А отец и говорит: «Иван, как же ты будешь на ней жениться, как ты её привезёшь, вроде у тебя ни одежды, ничего нет?» А Алёна ему говорит: «Иван, не слушай никого, я тебе красный кафтан куплю». Жену они, живут дружно и красиво, детки появились у них, а старшие братья завидуют, до сих пор ходят не женаты.

Иван поле-то засеял, всё сделал, за это ему благодарность.

*Вот это сами придумывали раньше. Сидишь, вроде дело по делу, и так и слово за слово, придумываешь, рассказываешь. Делать нечего вечерами, а детей-то ведь надо как-то успокоить*³ [2].

4. Жил-был дед, и жила-была баба, и была у них курочка ряба. Раз снесла курочка яичко, не золотое, а простое. А яичко покатило и разбило. Плачет дед, плачет баба. Курочка ряба им говорит: «Не плачь, дед, не плачь, баба. Снесу я вам другое яичко, не простое, а золотое!» Снесла курочка золотое яичко. Дед бил-бил — не разбил. Баба била-била — не разбила. Мышка пробежала, хвостиком махнула, яичко упало и разбило. Плачет дед, плачет баба, а курочка ряба им и говорит: «Не плачь, дед, не плачь, баба. Снесу я вам ещё яичко». Снесла им ещё яичко, положили это яичко под курочку, и из яичка вышел птеник, высидели курочки его, и вот получился петушок, золотой гребешок.

*Ну, упало и разбило, а тут продолжение. Некоторые дети плачут, бьют, что впечатление такое: куда же делось яйцо-то?! И что дальше будет? А тут получился из яичка ещё птеник. Птичка*⁴ [2].

5. Жили-были в лесу в избушке кот, дрозд и петух. Кот и дрозд часто уходили в лес, а петушка оставляли одного дома. Уходили, всё время наказывали: «Не подходи к окну, никому не открывай! Придёт лиса, она тебя утащит». Не слушался петух. Лиса подбежит к окошку и начинает кричать: «Ко-ко-ко, петушок! Иди на улицу! Бояре проехали и пшено рассыпали, и куры клюют, петухам не дают». Петух выглянет из-за занавесочки на улицу и думает: «Где же там насыпано пшено? Нету, не видно». А лиса ему: «Открой, Петенька, окошко, посмотри на дорожку!» Выглянул петух, лиса его — цап! — и схватила, и потащила в лес. А петух кричит: «Несёт меня лиса за тёмные леса, за высокие горы! Котик-братик, выручи меня!» Услышали кот и дрозд, что петух кричит, побежали на выручку, отбили петуха. Принесли домой и сказали: «Следующий раз мы дальше уйдём, не высывайса из окна, унесёт тебя лиса, съест!» И опять также, только они ушли, лиса снова к домику подбежала: «Ко-ко-ко, петушок! Выходи! Куры клюют, пшено и просо рассыпали, и горох насыпан, все куры клюют, а петухам не дают!» Он опять: «Ко-ко-ко, как не дают?» Выглянул, лиса опять его схватила и опять утащила. Сколько ни кричал петух, сколько ни билса — так его и не отбил никто. Пришли дрозд с котом с работы, а петуха дома нету. Окошко раскрыто. Ну, так и поняли, что лиса его утащила. Знали, где лиса живёт, пошли к её норке. Пришли, петух не кричит, знаку не подаёт. Дрозд сел на жёрдочку, начал песенки петь, а кот на гусях играет. Услышала лиса музыку, выглянула и говорит: «Что нужно? Кто это сладко так поёт? Кто на гусях так играет хорошо?» Вот. Они её схватили и начали её бить и трепать: «Ну-ка, подавай нам петуха!» Забрали у неё петуха, отбили, еле живого домой принесли, и с тех пор больше одного дома оставлять не стали. А лиса убежала жить в глубокий бор, в другие норы, чтобы больше не попало ей⁵ [2].

6. Жила-была бабушка, была у неё симпатичная девочка, звали её Настя. Любила её бабушка больше всего на свете. И вот однажды налетел злой Ветер и утащил девочку Настю далеко-далеко от дома. Плакала бабушка, плакала — ну, сделать ничего нельзя. Пошла бабушка, думает: «Пойду искать её по белу свету».

Идёт и спрашивает: «Красное Солнышко! Не видело ли ты мою внученьку Настеньку?» — «Нет, бабушка, не видело. Спроси у моего друга, Месяца Ясного».

Спросила бабушка Месяца: «Месяц, Месяц Ясный! Не видел ли ты мою внученьку Настеньку?» — «Да нет, бабушка, не видел. Спроси-ка ты лучше у Ветра».

Подошла бабушка на опушку леса — Ветер дует. Она и говорит: «Ветер Буйный! Скажи, пожалуйста, не видел ли ты когда мою внученьку?» — «Как не видел! Резвилась твоя внученька на полянке недавно». Ну, бабушка спрашивает: «Подскажи мне дорогу, как туда пройти». А Ветер и говорит: «Нет, не могу, потому что мне твоя внучка очень понравилась. Я её не могу тебе показать».

А бабушка говорит: «Ну, может, ты другую девочку себе найдёшь? Я совсем одна-однёненька осталась, никого у меня больше на этом свете нет».

А в это время девочка выбегает на полянку и начинает играть. Бабушка как увидела её, кричит: «Настенька! Настенька!» Увидела Настенька бабушку и давай просить Ветра: «Ветер! Ветер! Отпусти меня, пожалуйста, с бабушкой». А Ветер упрямый говорит: «Нет, не пущу!»

«Ну ладно», — думает бабушка. Пошла она к мельнику и просит: «Мельник, мельник! Надо нам Ветра поймать». Мельник и говорит: «Ну, давай поймаем, заставим его работать, чтобы он делом занимался, а не детей воровал».

Построил мельник большую мельницу с большими жерновами, красивую такую, с ветряком! А тут как раз и Ветер налетел. Налетел Ветер, раскрутил он ветряк этот, и жернова заработали. Целый день Ветер дул! Устал Ветер и думает: «Прилягу-ка я, прилягу, отдохну». Только он прилёг — бабушка с внучкой собрались и убежали.

Проснулся Ветер на другой день, а до такой степени устал накануне, что не смог в погоню кинуться. Так бабушка с внучкой и убежали. Прибежали они в свою деревню. И стали они жить-поживать и добра наживать.

А Настенька стала с тех пор Ветра бояться: как только заходили сильные тучи, пряталась внучка Настенька с бабушкой в доме и больше оттуда никуда не выходила⁶ [2].

7. Жили старик со старухой. Захотелось старушке гороху. Послала она деда, чтобы он ей купил. Поехал он, купил горох. Принесли домой, намочили его, он мягкий стал, стали они его есть. У старухи одна горошинка выпала из рук и покатила по полу и упала под пол, в щель, закатилась, упала под пол. Через некоторое время проросла горошина. Ну, чтобы дальше росла, прорубили пол. А она выше и выше растёт! Потолок прорубили. Ещё выше растёт. Крышу прорубили. Ну, появились стрючки. Вот. Стал дед горох обрывать. Полез он на крышу, выше полез, упал оттуда и убилса. Ну, бабке чего делать? Похоронила она деда и думает: «Выйду-ка я замуж за молодого!» А молодой её не берёт. Там, к одному, к другому бабка эта подходила — никому старуха не нужна, все молодых ищут. Разозлилась бабка на всех и от злости превратилась в кочерыжку.

Вот и сказке конец, а кто слушал — молодец!⁷ [2].

8. Жили старик со старухой, детей у них не было. Старушка управлялась по дому, а старик работал в поле от зари до зари. Однажды рубила старушка капусту и отрубила себе палец. Напугалась она, завязала палец в тряпку и кинула его на печку. Вот. Сидит и горюет. Вдруг слышит, с печки кто-то кричит ей: «Бабушка! Ты чего плачешь?» — «Ды как мне не плакать? Вот рубила капусту и отрубила палец». А он и говорит: «Не плачь: из твоего пальчика вышел мальчик. Сними меня с печки, мне жарко!» Подошла

бабушка, смотрит, действительно на печке сидит мальчик. «Да как же тебя звать?» — «Мальчик-с-пальчик, головка-с-пуговку, я теперь твой сыночек буду». А бабушка говорит: «Да куда я тебя такого маленького дену?» А он говорит: «Никуда меня девать не надо, я всё буду делать сам. Давай напекли блинов, я пойду тятке в поле отнесу». (Ну, раньше отца звали «тятя».) «Тятке в поле отнесу». А бабушка говорит: «Да как же ты, такой маленький, отнесёшь?» — «А я мал, да удал! Собери побыстрее, а то там тятка есть хочет!» Ну, бабушка напекла быстренько блинов, собрала ему, в миску слóжила их, отдала ему. Смотрит. Говорит: «Как же он будет управляться?» Смотрит, как будто само по себе блюдечко с блинами шагает. Подошли к реке, а через речку — поле, там дед пашет. Сел мальчик в блюдо, переплыл на ту сторону, подходит к старику и говорит: «Тятка, я тебе поесть принёс!» Обернулся мужик кругом — никого не видит. И вдруг видит перед собой блюдо с блинами. Вот. Мальчик залез на край блюдечка и смотрит на старика. «Тятка, я ведь твой сынок!» — «Да откуда ж ты взялся, такой маленький?» — «А твоя бабка рубила капусту, отрубила палец — вот теперь получился я. Я теперь ваш сыночек». «А как тебя звать?» — «Мальчик-с-пальчик, головка-с-пуговку. Ты садис, тятка, отдыхай, а я пахать буду». — «Да как ты, маленький такой, не сможешь управлять плугом!» — «Не расстраивайся, всё будет сделано. Садис и ешь». Сел старик под кустик, начинает есть. А мальчик-с-пальчик влез лошади в ухо и сидит — посвистывает. Вот. Едет мимо барин и смотрит: старик сидит, лошадь сама по себе пашет. Подходит он к старику и говорит: «Старик, а старик, как же так, у тебя лошадь сама по себе пашет?» А он говорит: «Не сама по себе, а у меня там сынок». «Да где же он у тебя, сынок?» — «А он, у лошади в ухе сидит». Пригляделся барин, никого не видит. А мальчик-с-пальчик сидит в ухе у лошади и посвистывает. Разглядел после барин и говорит старику: «Продай, продай мне мальчика!» А старик говорит: «Нет, ни за какие деньги! Мне и самому такой мальчик нужен!» Пристал барин, не отстаёт от старика: «Продай и продай!» А мальчик шепчет старику: «Продай, — говорит, — я всё равно к вам вернусь». Ну, делать нечего, старик и думает: «Вроде и дёшево отдать его жалко». А мальчик говорит: «Бери больше! Бери больше!» Ну, запросил за него старик триста рублей с барина за этого мальчика. А барин говорит: «О, какие ты деньги?! Ты знаешь, что это такое рубль?» Старик говорит: «Да знаю, что такое рубль, ну, — говорит, — и мальчик-то, — говорит, — стоит таких денег!» Ну, договорились, отдал барин триста рублей старику, подхватил барин мальчика, сунул в карман, на лошадь и поехал. Едут-едут, надоело мальчику сидеть в кармане, взял он тихонечко дырочку проделал в кармане и вылез из дырки-то. Вылез и упал на дорогу. Вот. Закопался под кустик, под листик, лежит и отдыхает, думает: «Вот отдохну и побегу назад к старику». А в это время пробежал серый волк. Как вдохнул он резко запах, он же бе-

жит и нюхает, и проглотил мальчика. Попал мальчик в брюхо к волку. Вот. И думает: «Ну всё, теперь я пропал!» И просит он волка: «Открой пасть пошире, выпусти меня!» Волк говорит: «Нет, не выпущу!» Ну что же? Мальчик начинает щекотать ему внутри всё. Расчихался, раскашлялся волк, как кашляет — мальчик-то и выкатился! Спрятался он под листик, сидит и думает: «Ну, теперь волк уйдёт и я побегу». Немножко подождал, волк убежал оттуда, и мальчик убежал к старику. Прибегает, а старик уже поле допахал, сидит и тужит: «Зачем я продал мальчика?! Сейчас приду, что мне старуха скажет?» А слышит, мальчик кричит: «Тятка, а тятка! Я здесь!» Посадила старик мальчика на плечо: «Ну, — говорит, — держись крепче!» — и домой поехали. Принёс он старухе триста рублей и мальчика живого-здорового и поле засеял, вспахал. На том и сказке конец⁸ [2].

Примечания

¹ Ср. СУС 450 «Братец и сестрица». Примечательно, что в этом варианте тонет не сестрица, а братец-козленок. Эпизод, в котором сестрица зовет утонувшего брата, вероятно, является трансформацией СУС 327 F «Мальчик и ведьма», где мальчик ловит рыбу, сидя в лодке, а ведьма, выдающая себя за мать, подзывает его при помощи ритмизованного текста. — *Прим. ред.*

² Контаминация типов СУС 1 «Лиса крадет рыбу с воза (саней)» и СУС 2 «Волк у проруби». — *Прим. ред.*

³ Ср. СУС 530 «Сивко-Бурко» (волшебный конь доставляет героя к невесте) и СУС 550 «Царевич и серый волк» (герой с помощью волка добывает коня и царевну). — *Прим. ред.*

⁴ СУС 2022 «Разбитое яичко». — *Прим. ред.*

⁵ СУС 61В «Кот, петух и лиса». — *Прим. ред.*

⁶ Ср. СУС 480 А** «Две сестры и Ветер». Эпизод с обращением к Солнцу, Месяцу и Ветру, последовательно отсылающих друг к другу, вероятно, восходит к соответствующему фрагменту из «Сказки о мертвой царевне и о семи богатырях» А. С. Пушкина. — *Прим. ред.*

⁷ СУС 1960 А «Горох до неба». — *Прим. ред.*

⁸ СУС 700 «Мальчик с пальчик» — *Прим. ред.*

Список информантов

1. Ольга Гавриловна Ковшова, 1910 г.р., с. Воронцово.

2. Лидия Николаевна Большакова, 1945 г.р., урож. д. Воронново, с 1964 г. живет в Переславле-Залесском.

Сокращения

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

Публикация В. В. Запорожец, Российский ун-т дружбы народов (Москва)

Никита Викторович Петров,

канд. филол. наук, Школа актуальных гуманитарных исследований
Российской академии народного хозяйства и гос. службы при Президенте РФ,
Центр типологии и семиотики фольклора Российского гос. гуманитарного
ун-та (Москва)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭПИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ: НОВЫЕ БЫЛИННЫЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Проблема, заявленная в этой работе, имеет множество аспектов, разработка каждого из которых может стать предметом отдельного исследования. Мы можем говорить о проблемах, связанных с демаркацией эпических песенных жанров [5], разбирать переход одной жанровой формы в другую, рассуждать о типах усложнения и упрощения композиционных структур былин, рассматривать приемы, используемые сказителями при наращении и усечении текста/сюжета, анализировать связки сюжетов или мотивов, использованных сказителем в одном акте исполнения. Частично вопросы конгломерации, модификации и трансформации былины я рассматривал ранее¹ [14], сейчас остановимся на вопросе образования былин, сюжеты которых черпаются из арсенала средств различных жанров фольклора: волшебной сказки, предания, мифологического рассказа.

Носители эпической традиции относят к «старинам» собственно произведения с сюжетами былин, исторических песен, духовных стихов («Сорок калик со каликою»), преданий («Рахта Рагнозерский»), баллад («Молодец и королева»), сказок («Нерассказанный сон») и прочих фольклорных жанров, которые поддаются эпической жанровой трансформации. Как происходит это изменение? При частичной инкорпорации сюжетной основы в текст (например, в текст сказки «Нерассказанный сон», перепетой на эпический манер) появляются, во-первых, факультативные элементы из арсенала эпических средств: зачины, запева, типические места, формулы быстротекущего времени и некоторые другие. Во-вторых, текст получает былинную аранжировку в плане метрики-ритмики. В эпосоведении такие тексты принято называть эпическими новообразованиями и постулировать позднее (относительно классических образцов героического эпоса) их сложение, что, в свою очередь, трактовалось как «упадок» эпической поэзии. Основная аргументация причин позднего сложения таких нетипичных сюжетов апеллирует к исторической парадигме в русской фольклористике. Вкратце идея сводится к следующему: если в XIII–XVI вв. сказители при создании былин ориентировались на историческую

действительность², то в XIX–XX³ вв. они черпали сюжеты и вдохновение в смежных жанрах фольклора (балладе, сказке и предании) и книжных текстах (см. об этом [19. С. 217]).

Отделение былинных новообразований от классических былин составляет определенную проблему для исследователей. Среди фольклористов, занимающихся вопросами эпических новообразований, можно назвать Ю. А. Новикова, который выделил наиболее типичные их особенности [10. С. 361–381, 439–453]. Некоторые из них не только не отличают былину от эпического новообразования, но оказываются актуальными для всей фольклорной традиции. Если такие черты, как (1) относительно позднее сложение, (2) трафаретная и неиндивидуализированная позиция главного героя по отношению к биографиям других богатырей, (3) ориентация на былины по форме и (4) региональная локализация — типичны для новообразований, то другие — (5) заимствование некоторых мотивов из преданий, сказок, литературных произведений, мифологической прозы, (6) не всегда мотивированная логически связь фрагментов эпического повествования, (7) отсутствие оригинальных сюжетных ситуаций, развернутых формул — характерны и для классического эпоса.

Немотивированная синтагматика сюжетных и факультативных элементов и отсутствие оригинальных сюжетных ситуаций, развернутых формул присуща былинам-конгломератам, а использование классической былиной арсенала сказочных, заговорных, мифологических и других средств сомнению не подвергается (ср. «Михайло Потык», «Добрыня и Змей», «Садко в подводном царстве»). Надо сказать, что заимствование мотивов из смежных с эпикой жанров фольклора (правильнее: включение в текст былины иножанровых фрагментов или даже их моделирование былиной) — обычное явление для традиционных былин. Как указывает Ю. А. Новиков в своей более ранней работе, «повышенный интерес к переживаниям эпических героев привел к заимствованиям из народной лирики; особенно часты они в былинах женщин, хорошо знакомых с традицией свадебных и похоронных причитаний» [11. С. 60]. В былинах такие

лирические элементы проявляются в жалобе Добрыни, адресованной матери, на свою участь, когда князь отправляет героя из Киева на задание («муж на свадьбе своей жены», «бой героя со змеем»⁴), в плаче князя Романа о старости («борьба с иноземным противником» — «Наезд литовцев»), в причитании с элементами проклятия матери сыновьям, которые не могут вступить за сестру, в былине о неудачном сватовстве эпического героя («Хотен»), в причитаниях полоненной девушки в сюжете о претворенном индесте («Козарин»). Элементы былички о встрече с водяным включаются в былину о Садко, мифологический рассказ о летающем змее-любовнике — в былину о Добрыне и Маринке (подробнее см.: [15]), заговор моделируется в былинах об Илье Муромце и Соловье Разбойнике, Иване Годиновиче (наговор героя на стрелу)⁵, в былине о Добрыне и Маринке (Маринка присушивает Добрыню, делая наговор на следы, — об этом см.: [18]).

Как мы видим, локальные примеры включения лирической и других жанровых моделей в традиционный фонд эпических песен довольно часты, поэтому говорить о межжанровой диффузии как о явлении, характеризующем только былинные новые образования, было бы некорректно.

Вероятно, следует говорить о новых эпических образованиях как о трансформации базовых небылинных сюжетов фольклорного или литературного характера в эпический «формат». При этом текст может оставаться разовой импровизацией того или иного жанра в былинном стиле либо, проходя «обкатку» в локальной традиции, может иметь до десятков зафиксированных вариантов и быть ориентирован на эпическую жанровую модель. «Переключение жанровых форматов» при жанровой трансформации создает подчас неустойчивые конфигурации мотивов: логика повествования нарушается, отсутствуют мотивы-связки между частями произведения. Материал для трансформированного текста берется как из былинного репертуара сказителя, так и из фольклорной традиции в целом, литературного источника или средств массовой информации (показательны здесь примеры с новинами или лироэпическими новообразованиями — см. обобщающую работу [7]). Видоизменения сюжетов зависят прежде всего от типа сказителя (творцы, передатчики, импровизаторы)⁶ и региональной привязки текста.

Оставаясь в рамках системного и диахронического подхода к теории фольклорных жанров⁷, мы можем говорить, что выделяется основное былинное ядро (жанровое и сюжетное), а маргинальные тексты «новейших былинных образований» расширяют жанровые и сюжетные границы эпоса, т.е. определенным образом трансформируют жанр и сюжетку

этого былинного ядра. В данном случае такой подход оправдан: мы знаем, как я уже писал выше, что классическая былина XIX в. пользуется арсеналом иножанровых — сказочных, лирических, мифологических — средств.

Таким образом, под новыми былинными образованиями следует понимать былинные трансформации, записанные в XIX–XX вв., для которых при минимальном/единичном количестве записей или при записи в определенной региональной традиции характерны: тематическая отсылка, прежде всего к другим жанровым формам фольклора (предание, волшебная сказка, баллада), формальная ориентация на жанровые и сюжетные модели былины; основной конфликт, благодаря которому развиваются традиционные эпические коллизии.

Я считаю, что эпические трансформации, связанные с жанром предания,

возникают благодаря талантливым сказителям в локальной традиции под влиянием иноэтнических по происхождению текстов с установкой на достоверность, их стиливых и содержательных особенностей: мотивов, формул, коллизий («Рахта Рагнозерский», «Данило Борисович») (см. анализ в: [19. С. 199–225; 14. С. 203–214; 1]).

Трансформированные былины, связанные со сказкой, — это чаще всего единичные перепевки других жанровых форм сказителями-импровизаторами. На основе перепевания сказок складывается специфический жанр былин-сказок («Ванька — Удовкин сын», «Царство подсолнечное», «Нерассказанный сон», «Сон Саламанова купца»). Сказки берутся как волшебные, так и новеллистические и о животных («Петух и лисица» [12. Т. 1. № 11, 29]).

Собственно, и те и другие трансформации можно рассматривать как

тенденцию к экспансии жанрового пространства эпосом с целью расширить биографию эпического героя, ввести новых героев и сюжеты в традиционный фонд русского эпоса. Почти все сюжеты русского классического эпоса укладываются в схему из восьми пунктов или эпических моделей, которая остается открытой для включения новых сюжетных элементов (обоснование этого см. в: [14; 16]): 1) героическое детство, 2) полученные силы/богатства и собирание войска, 3) воинские коллизии, 4) конфликты, 5) соперничество, 6) брачные коллизии, 7) любовные коллизии/приключения героя, 8) смерть/гибель героя.

В таблице⁸ описываются основные сюжеты былинных трансформаций⁹ с предварительным указанием сюжетной или жанровой модели (при условии, что текст ориентируется на какую-либо модель), которую текст реализует, в левом столбце и резюме сюжета в правом.

Трансформации	Резюме сюжета
<p>Название: <i>Бутман</i>. Модель: <u>конфликты</u>. Сюжетный тип: «конфликты между героем и князем». Жанровая модель: историческая песня.</p>	<p>Слуги правителя доносят ему о хвастовстве героя-пьяницы: он сильнее и умнее правителя. Царь приказывает сковать героя, но слуги, испугавшись силы героя, приглашают его на пир. Герой напоминает царю, что спас его на чужбине. Правитель хочет наградить героя, в ответ на это герой просит разрешения пить вино <i>безденежно</i>, возвращается в кабац и продолжает пить.</p>
<p>Название: <i>Данило Борисович</i>. Модель: <u>воинские коллизии</u>. Сюжетный тип: «поход в чужую землю». Жанровая модель: предание.</p>	<p>Предводитель казачьего Дона оснащает корабль с целью захвата иноземного государства; иноземный царь-чернокнижник убивает героя с помощью наговора на стрелу. Герой встает из могилы и по ночам преследует своих <i>молодцев</i>, один из которых безуспешно сражается с ним. Дружина закапывает героя <i>глазами в землю</i> / вбивает осиновый кол; герой перестает их преследовать.</p>
<p>Название: <i>Рахта Рагнозерский и неверный борец</i>. Модель: <u>соперничество</u>. Сюжетный тип: «соперничество между героем и князем».</p>	<p>Герой — борец с периферии — прибывает в Москву на лыжах, побеждает неверного борца, которому симпатизирует князь. В награду просит не ловить без его позволения рыбу в Онежском озере.</p>
<p>Название: <i>Рахта Рагнозерский и разбойники</i>. Тип: AA *967. Модели: <u>матримониальные коллизии</u>, <u>воинские коллизии</u>. Сюжетный тип: «разрушенный брак, преодоление застав».</p>	<p>Жена героя изменяет ему с атаманом разбойников; Рахта обманом завлекает разбойников к себе в гости, приглашает их в баню и расправляется с ними, а затем и с их атаманом, затем убивает жену.</p>
<p>Название: <i>Лука, змея и Настасья</i>. Модель: <u>матримониальные коллизии</u>. Сюжетный тип: «сватовство».</p>	<p>Герой вместо церкви уходит в луга на охоту; луга затопливает морским приливом, и на героя налетает змея, которая требует, чтобы герой взял ее в жены; герой убивает змею; попадает в незнакомый город, заходит в сады иноземного царя, где его замечает дочь царя. От их брака рождается <i>Олеша Полуверьянин</i>.</p>
<p>Название: <i>Нерассказанный сон</i>. Тип: AA 725. Модель: <u>матримониальные коллизии</u>. Сюжетный тип: «сватовство».</p>	<p>Герой отказывается рассказать отцу, царю и другим свой сон (отец выпил воду, которой сын мыл ноги), из-за чего терпит беды и попадает в тюрьму; затем добывает чудесные предметы, обманывая разбойников; помогает царю получить руку царевны; женится на сестре царя и получает полцарства. Приглашенный на свадебный пир отец по ошибке (с похмелья) пьет воду, в которой сын греет ноги.</p>
<p>Название: <i>Подсолнечное царство</i>. Тип: AA 575, 873. Модели: <u>героическое детство</u>, <u>любовные коллизии</u>.</p>	<p>Первый мастер делает <i>орла самолетного</i>, другой — <i>утушку золотые крылья</i>, потом они дарят их царю. Сын царя Иван Васильевич улетает на орле в царство Подсолнечное и вступает в любовную связь с дочерью царя, которая заперта в тереме; после рождения у царевны сына отец отдает его на воспитание <i>бабушке-задворенке</i>. Обиженный насмешками других ребят, герой спрашивает бабушку о родителях и, получив от нее перстень, ларец и одежду, оставленные отцом, идет его искать. Невеста отца влюбляется в героя и посещает его по ночам через подземный ход, о чем царю доносят <i>голи кабацкие</i>. Царь приказывает казнить приказчика, но по одежде и перстню узнает сына, женит его на Анне Дмитриевне, а сам берет в жены свою возлюбленную — <i>Марью Лебедь белую</i> из Подсолнечного царства.</p>
<p>Название: <i>Петух и лисица</i>. Тип: AA 61.</p>	<p>Лисица дважды уговаривает петуха спуститься с березы. В первый раз петух, поддавшись на уговоры, спасается, во второй раз лисица, укоряя петуха за блуд и беззаконие (многоженство и буйство), ошпыивает его и начинает есть.</p>

<p>Название: <i>Ванька — Удовкин сын</i>. Тип: АА 329. Модель: <u>любовные приключения</u>.</p>	<p>Герой Ванька сватается к дочери царя Марье. Царь предлагает ему заклад — прятаться от него. Герой, обернувшись в горностая, является к Марье, царь с помощью волшебной книги узнает, что делает герой; эпизод повторяется — герой прячется за дуб; в третий раз герой помогает птенцам Могуль-птицы — укрывает их своим кафтаном от непогоды, за что птица дает ему три перышка из своего крыла и огниво. Герой мажет царя этими перьями, произносит заклятье на книги царя, <i>засекая огнивец</i>, и прячется под кроватью; царь вычитывает все действия героя только до момента заклятья; выдает за него дочь; герой царствует после смерти царя.</p>
<p>Название: <i>Купеческая дочь и царь</i>. Тип: АА 873. Модель: <u>любовные приключения</u>.</p>	<p>Герой рождается в результате связи дочери богатого купца и неизвестного всадника, повзрослев, едет в Москву и там поступает в приказчики к купцу, в лавку которого заезжает царевна (она дает полюбившемуся приказчику письмо, по которому он может ее найти). Герой через подземный ход по ночам посещает царевну. К царевне сватается королевич; он узнает о ее «шалостях». Царь заключает героя в тюрьму (героя ждет виселица). Мать героя приезжает и надевает на сына рубашку, по которой царь узнаёт в нем своего сына. Брата с сестрой венчают, поскольку царевна беременна.</p>
<p>Название: <i>Ждан-царевич</i>. Тип: АА 530 В. Модели: <u>героические детство, конфликты, матримониальные коллизии</u>. Сюжетные типы: «конфликт между неузнанными родственниками», «сватовство».</p>	<p>Купец Иван Гостинович уходит на кораблях с товарами в море и наказывает жене никуда от себя не отпускать дочь, кроме как на балкон. Мимо балкона проезжает всадник, который предсказывает, что дочь родит сына-богатыря Ждана-царевича. Мать сажает дочь за <i>крепкие замки</i>, но у дочери рождается сын Ждан-царевич. На улице над ним как над <i>заугольником</i> смеются мальчишки, после чего Ждан-царевич отправляется искать дом отца, добывая с помощью матери говорящего коня и латы. Далее герой приезжает в город, помогает укрепить городскую стену и становится царем. Едет в другой город, ловит царю чудесных животных — <i>ланя златорогую, оленя златогривого</i> и просит царя дать ему в жены меньшую дочь. Царь делает героя наследником и выдает за него младшую дочь.</p>
<p>Название: <i>Про Ивана крестьянского сына</i>. Тип: АА 560. Модели: <u>конфликты, матримониальные коллизии</u>. Сюжетные типы: «конфликты между одноэтническими персонажами», «разрушенный и восстановленный брак».</p>	<p>Сын крестьянской вдовы идет в лес на охоту, ночует в лесу. Утром герой видит шатер, входит, ест-пьет, ложится спать рядом с проезжим богатырем. Богатырь просит героя о помощи в предстоящем бою с сильнейшим богатырем. После победы богатырь дарит герою <i>ящичек в ящичке</i>, в котором лежит волшебный перстень, с помощью перстня герой получает богатство и женится на дочери царя. Жена оказывается вероломной, а Ивана за пропажу царской дочери заключают в тюрьму. Богатырь-великан помогает герою вернуть богатство и жену, а сам женится на испанской принцессе, затем женит своего сына на дочери Ивана. Оба названных брата помогают друг другу бороться против иноземных врагов.</p>
<p>Название: <i>Женитьба Ивана-царевича</i>. Тип: АА 934. Модель: <u>любовные приключения</u>.</p>	<p>Иван-царевич узнает от рыцаря (имя рыцаря — Божий Суд), что у него есть суженая, которая лежит в <i>гноище</i>. Рыцарь дает совет, как ее излечить, но герой принимает все его слова за шутку. Герой, переодевшись доктором, пытается убить девушку (ударяет ножом и саблей), а затем скрывается. Через три года Иван-царевич на гулянье встречает девицу и женится на ней, затем замечает на животе жены знак — рубец, по которому и узнает свою суженую.</p>
<p>Название: <i>Про Олешинку</i>. Тип: АА 327 С. Модель: <u>воинские коллизии</u>. Сюжетный тип: «борьба героя с чудесным противником».</p>	<p>Олеша удит рыбу, съедает у <i>бабы Еги</i> пищу, герой обманывает ее, заставляя изжарить собственных дочерей, бьется с <i>Егой-бабой</i>.</p>
<p>Название: <i>Солдат и охотник царя Петра Алексеевича</i>. Тип: АА 952.</p>	<p>Петр I, охотясь в лесу, встречает солдата. Они попадают в разбойничий притон; солдат раскрывает секрет притона, хитростью добывает еду и убивает всех разбойников, их сестру и мать. Петр награждает солдата за проявленную находчивость.</p>
<p>Название: <i>Как Балакирев был царем над мухами</i>. Тип: АА 1586.</p>	<p>Шут Петра I Балакирев, обиженный Меншиковым, решает отомстить и просит царя назначить его царем над мухами; на пиру ударяет дубиной по лысине Меншикова. Свой поступок объясняет тем, что казнил муху, севшую на голову вельможи.</p>

Кроме описанных выше текстов новообразованиями-трансформациями можно считать следующие тексты: «Царь Соломан и купец темный» [13. № 35], «Самсон-богатырь» [13. № 1], «Два любовника» [12. № 31, 134, 285], «Дюк Степанович и Гусинко Пленкович» [13. № 215]¹⁰, «Гусинко Пленкович и Шарк-великан» [13. № 214]¹¹, «Дюк и Шарк-великан» [13. № 213]¹².

Какие тексты привлекают сказителей для переложения их в былинную форму? Что побудило исследователей ввести данные сюжеты в круг эпических? На этот вопрос ответила А. М. Астахова: «Авантюрное, насыщенное действием повествование, которое включает возможность героизации сюжета» [2. С. 178]. В переделках авантурных повестей герой

борется с многочисленными врагами, чудовищами, спасает и освобождает женщин. Сказочные сюжеты включают героический эпизод — борьбу с разбойниками и темы соперничества героя с царем. Сюжеты текстов, ориентированных на местные предания, связаны как с любовными приключениями героев (предательством жены), так и с темами соперничества и военного похода.

Таким образом, в круг былинных трансформаций включаются в основном элементы из фонда сюжетов русского и иноэтнического фольклора и книжных источников, которые отличает героический и авантурный характер повествования. Сюжетные модели, реализуемые эпическими трансформациями, представлены воинскими

коллизиями, матримониальными коллизиями, любовными приключениями и соперничеством. При этом сюжеты не подвергаются серьезным изменениям.

Большинство текстов эпических трансформаций укладываются в базовый набор этих эпических моделей (даже тексты М. С. Крюковой, которая могла спеть практически всё былинным стихом), и поэтому, несмотря на то что эпосоведы приписывают им маргинальный статус, выносить их за границы классического эпоса, вероятно, не стоит. Былинные трансформации — экспериментальные модели, вышедшие из того плавильного тигля, в котором происходило формирование и обновление эпической традиции, ее жанровых характеристик и сюжетного состава.

Примечания

¹ Ввиду расплывчатости термина «контаминация» я предложил выделять несколько типов соединений сюжетов в былинах [14. С. 172–202]: былинные конгломерации — механические соединения отдельных элементарных сюжетов. Конгломераты представляют собой сводные былины, в основе которых лежат имя и акции эпического персонажа, который становится организующим центром фольклорного произведения (так устроены былины, в которых отражена эпическая биография богатыря). При модификации эпических сюжетов происходит их преобразование, характеризующееся появлением новых свойств. В реальных текстах данный процесс проявляется в присоединении однотипных сюжетов к ядерному сюжету. Наиболее ярко тенденция к модификации проявляется во включении в текст сюжета предваряющего характера: к сюжету «Илья Муромец и Соловей Разбойник» прикрепляются сюжеты «Илья Муромец и разбойники», «Илья Муромец и королевична». Типовые сюжеты оттеняют и/или мотивируют главную акцию персонажа, находящегося в фокусе конкретной былины. Третья тенденция при усложнении структуры эпических песен проявляется в трансформации базовых небылинных сюжетов фольклорного или литературного характера в эпический формат, другими словами, когда текст перепевается былинным стихом.

² Я не буду обсуждать здесь правомерность использования категории «историческая действительность» для решения вопросов генезиса эпоса, но хочу обратить внимание на то, что формулировка гипотез относительно эволюции эпического жанра не должна опираться только на частные наблюдения относительно отдельных текстов.

³ А. М. Астахова, классифицируя сюжеты источников былинных новообразований, утверждает, что «все эти былины (...) бесспорно не старше XIX века и, очевидно, являются личным творчеством тех крестьян, от которых они и записаны» [2. С. 137].

⁴ Добрыня, получив поручение от князя, жалуется матери на свою судьбу [3. № 73].

⁵ «Сам ко стрелочки да приговаривал:
— А лети, моя стрела, да по-под-
нёбёса,

А не падай не на воду, не на землю,
не в сырой дуб,

А пади-тко-се Соловьёшку во правой
глаз» [6. № 8] (то же: [17. № 53]). В былине про Ивана Годиновича заговор на стрелу см., например: [12. Т. 2. № 179, 188].

⁶ Сказители-творцы усваивали сюжетную схему и, отбирая типические места, одновременно исполняли «свой» текст, исполнители-передатчики принимали тексты точно или почти точно и так же исполняли, импровизаторы каж-

дый раз меняли детали текста, образы, формулы при неизменности усвоенной сюжетной схемы [2. С. 70–89; 20].

⁷ Исследование, публикуемое здесь, было начато в 2005 г. Сейчас мне представляется неочевидной эта связь между текстом и жанром (шире — традицией). Корректнее говорить о тексте не как о носителе имманентных свойств жанра или традиции, а как о результате той или иной дискурсивной стратегии, которой пользовался сказитель — носитель локального знания (см. об этом, например: [21]). В частности, большинство эпических трансформаций было записано уже в XX в., когда сказители, зная о заметном интересе эпосоведов к ним, могли ориентироваться на этот повышенный спрос и создавать новые тексты.

⁸ В связи с ограничением объема статьи я не привожу основные варианты былинных трансформаций и исследования, посвященные им, отсылая читателя к работам: [2. С. 136–280; 14. С. 172–202].

⁹ Первое детальное описание сказочных былин-трансформаций сделано А. М. Астаховой [2. С. 136–280, 333–369], ею же описаны сюжеты, на которые я ориентируюсь; некоторые из описаний я привожу в правом столбце в неизменном виде. В таблицу не включены лубочные переделки переводных повестей и сказок про Еруслана Лазаревича «Про богатыря Гаука», «Про богатыря Поличиона», «Про Францина Венециана», былины, созданные на основе литературных произведений, СМИ, и некоторые тексты, созданные М. С. Крюковой («Женитьба Пересмякина племянника», «Рында», «Три пояса», «Святослав, сын князя Владимира», «Марьяна роца», «Рогодай», «Странники пришли ко князю Владимиру», «Старина про князя Меньшикова» [8. № 8–9; 4. № 6, 55, 97, 124]).

¹⁰ Множество книжных элементов вызвало предположение Бессонова о том, что он заимствован из какой-либо рукописи. См. примечание Астаховой [2. С. 180].

¹¹ Вероятно, текст опирается на книжный источник [9. С. 178–179].

¹² Ю. А. Новиков говорит о данной былине как о фальсифицированной [9. С. 176–177].

Литература

1. *Ангеловская Л. В.* Новотворчество в печорской былинной традиции // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сб. науч. тр.: К 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2006. С. 39–48.

2. *Астахова А. М.* Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948.

3. *Беломорские былины, записанные А. Марковым / Предисл. В. Ф. Миллера.* М., 1901.

4. *Былины М. С. Крюковой / Зап. и коммент. Э. Бородина и Р. Липец; Ввод. ст. Р. Липец; Ред. и предисл. Ю. М. Соколова: В 2 т. М., 1939–1941.*

5. *Земцовский И. И.* Введение в теорию жанра и стиля в фольклоре // *Artes Populares.* [Budapest]. Vol. 14. 1985. С. 17–58.

6. *Илья Муромец / Подгот. текстов, ст. и коммент. А. М. Астаховой.* М.; Л., 1958.

7. *Козлова И. В.* Лиро-эпические новообразования в творчестве севернорусских сказителей 1930–1950-х годов: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2012.

8. *Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским.* Вып. 1–2. М., 1905.

9. *Новиков Ю. А.* Былина и книга. Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. 2-е изд., доп. СПб., 2001.

10. *Новиков Ю. А.* Динамика эпического канона. Вильнюс, 2009.

11. *Новиков Ю. А.* Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.

12. *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года.* 4-е изд. Т. 1–2. М.; Л., 1949–1950.

13. *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Путилова.* Петрозаводск, 1989–1990.

14. *Петров Н. В.* Богатыри на Русском Севере. М., 2008.

15. *Петров Н. В.* Демонологический сюжет в былинном эпосе: как враг «земли русской» стал любовником // Демонология как семиотическая система: Тез. докл. Третьей науч. конф. Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. / Сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М., 2014. С. 83–87.

16. *Петров Н. В.* Сюжетно-мотивный состав русского эпоса: пролегомены к указателю // Вестник РГГУ. Сер. Филол. науки. Литературоведение и фольклористика. 2009. № 9. С. 105–121.

17. *Печорские былины / Зап. Н. Ончуков.* СПб., 1904.

18. *Топорков А. Л.* Любовный заговор в былине // ЖС. 1998. № 4. С. 15–16.

19. *Чистов К. В.* Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.

20. *Чичеров В. И.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

21. *Briggs Ch. L., Bauman R.* Genre, intertextuality, and social power // *Journal of Linguistic Anthropology.* Vol. 2. No. 2. 1992. P. 131–172.

Сокращения

АА — *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи «культурных смыслов»» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

Михаил Олегович Гардер,
аспирант Центра типологии и семиотики фольклора,
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ТЕРМИН *БЫЛИЧКА* В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ТЕОРИИ ЖАНРОВ

Говорить о современной жанровой теории в российской фольклористике непросто по нескольким причинам, и в первую очередь в связи с тем, что, насколько мне известно, последняя работа, посвященная в том числе теории жанров, была выпущена в 1994 г. [23]. Этот факт можно было бы объяснить просто: или теория жанров себя исчерпала и предложить некую принципиально отличающуюся структурную схему для «пространства фольклора» (особенно учитывая стремительное проникновение в сферу исследований современного, или «постфольклорного», материала) оказалось невозможно (или не нужно?), или активное расширение горизонтов — не только методических, но и предметных — значительно увеличило пространство для исследовательских «маневров» и отвлекло силы. Пожалуй, эти две условно обозначенные линии дополняют друг друга. В то же время жанр по-прежнему остается одной из опорных категорий в исследованиях фольклора и неизбежной составляющей учебных курсов, что предполагает опору на принятую теоретическую модель.

Далее речь пойдет о термине для одного из повествовательных нестихотворных жанров (или, уже, жанров несказочной прозы) — *быличка*. Ввели (а вполне возможно, и создали) термин Б. и Ю. Соколовы после экспедиций в Белозерье 1908–1909 гг. Хорошо известно фольклористам определение, данное термину в сборнике 1915 г. [28], и, возможно, несколько менее знакомо упоминание его в экспедиционных отчетах 1908 и 1911 гг., где *быличками* и *былицами* называются разные виды бытовой сказки: «типа любовных новелл-фаблио», «в высшей степени любопытный тип быличек про самого себя, про мое путешествие: как я в Питер ходил, <...> как я из Новгорода домой шел; старинка про себя и др.». Упоминаются здесь и «былички суеверного характера», в том числе «про лесового; домового; <...> несколько сказок про черта; как солдат ведьму избил» [32. С. 14]. В сборнике 1915 г. Соколовы предлагают уже ощутимо отредактированную и более узкую версию «термина традиции»: «Но обычно этот последний термин (*быличка*. — М. Г.) прилагается сказочниками к небольшим рассказам о леших, домовых, чертях и чертовках, полувериях, колдунах — одним словом, о представителях темной, нечистой силы. Уверенность в их действительном

существовании и их способности вредить или помогать людям также велика» [28. С. 99]. Некоторое время термин и ныне закрепившийся за ним предмет изучения в фольклористике существовали отдельно друг от друга: *быличку* встречаем лишь в БСЭ 1927 г. [3. С. 321]; Н. Л. Бродский в руководстве для собирателя указывает, что необходимо «записывать рассказы о нечистых духах, леших, водяных, домовых и т.п.» [6. С. 146]; И. В. Карнаухова (как и ранее Ончуков), рассматривая «суеверные рассказы» о нечисти, не выделяющиеся из потока обыденной речи, отличает их от «бывальщин», или текстов «с исполнительским моментом» [8. С. 90–91]. В небольшом пособии 1930 г. Ю. М. Соколов использует термин *сказка-быличка*, отмечая тем не менее, что рассказчик и слушатели «верят в действительность встречи с лешими» [30. С. 68]. Этот термин появится в нескольких изданиях учебника по фольклору и вместе с *быличкой* будет употребляться вплоть до начала 1960-х гг. для обозначения типа сказки [31. С. 489; 29. С. 101; 16. С. 121; 10. С. 803]¹.

Вспомнив, что информанты Соколовых, по словам исследователей, называли *быличками* широкую группу разнородных текстов, обратим внимание на статью П. Г. Богатырева «Фольклорные сказания об опришках Западной Украины». В теоретическом введении к статье Богатырев говорит об отличии «так называемых “быличек”» [5. С. 59] от фантастической сказки и перечисляет три основные функции былички: 1) научного повествования, 2) близкую «к той, которую несли хроники газет» и 3) социального протеста. Демонологическая составляющая повествования как определяющий параметр жанра Богатыревым не приводится — возможно, это обусловлено идеологическим контекстом (на который в целом можно списать игнорирование этой темы вплоть до 1960-х гг.), а возможно — тем, что Богатырев опирается на первичное описание быличек как вида бытовых сказок, данное Соколовыми в 1911 г. Несколько позднее, в черновике доклада 1945 г., Богатырев пишет о «так называемых быличках» — «рассказах о встрече со сверхъестественными существами» [4. С. 207–208]. Вероятно, в статье о принципах классификации прозаических жанров К. В. Чистов основывается на понимании быличек как разнородных рассказов о произо-

шедшем, «дочерних рассказов», которые могут быть основаны на самых разных «материнских» сюжетах [33. С. 49, 51].

Прежде чем мы перейдем к работам Э. В. Померанцевой, до сих пор наиболее авторитетного исследователя быличек, перечислим термины, которые использовались и используются как синонимы *былички*. Ончуков писал о «рассказах из области чудесного» про леших, чертей, водяных, которые выдаются «за несомненно истинные происшествия» [27. С. 58], Соколовы как синоним *былички* использовали термин *бывальщина* [32. С. 14]; выше упоминались «рассказы о нечистых духах» (Бродский) и «суеверные рассказы» (Карнаухова). В. А. Кравчинская в 1947 г. записывает «39 преданий о леших, водяных, русалках, домовых, колдунах, знахарях, кладах» [7. С. 208]. К. В. Чистов в статье 1964 г. упоминает, что «бывальщинны» систематизируются «по характеру сверхъестественного существа» [33. С. 45]. Широко распространенные термины, взаимозаменяемые с *быличкой* в наше время, — *суеверный/мифологический/демонологический рассказ* (или повествование).

Рассмотрим, наконец, классификации жанров несказочной прозы, а затем — границы жанра былички, предложенные в 1968 г. Э. В. Померанцевой.

В первой половине 1960-х гг. ряд советских авторов (В. Я. Пропп, К. В. Чистов, С. Н. Азбелев) опубликовали работы, посвященные классификации жанров русского фольклора. С одной стороны, вопрос требовал решения в связи с планированием издания «Свода русского фольклора», с другой — в этой области ощущалось очевидное отставание от западных (прежде всего европейских) коллег. Поскольку схемы Проппа и Азбелева основаны на сходных принципах, их можно рассмотреть вместе. Пропп предлагает в области прозы, «в действительность которой верят», в зависимости от характера действующих лиц выделять предания, легенды, бывальщины и сказы [22. С. 2]. Тремя годами позже он в целом повторяет эту классификацию, выделяя в качестве жанра этиологические рассказы (мифы) и высказывая сомнения относительно фольклорности сказов [21. С. 51]. С. Н. Азбелев разделяет прозаические фольклорные жанры по доминирующей функции — «эстетической»/«внеэстетической» — и соотносит их с «формами общественного сознания» — искусством (сказка), религией (легенда, в которую входят былички) и наукой («исторические предания») [2]. Таким образом, классификации Азбелева и Проппа фактически строятся на одном принципе: в зависимости от отношения рассказчика или функции проза делится на сказочную/несказочную; внутри несказочной прозы

Пропп выделяет три основных жанра (предание, легенда и демонологический рассказ), Азбелев — два (предание и легенда). С критикой подхода Проппа и Азбелева (применительно к легенде) можно ознакомиться в монографии А. А. Панченко [14. С. 250–253]. Кратко претензии Панченко можно сформулировать следующим образом: Пропп не обладал достаточными знаниями о православной культуре, и его разделение канонического и неканонического круга персонажей условно и неприменимо. Слабость подхода Азбелева заключается в «произвольном выделении категории “чудесного”» в крестьянском обществе [14. С. 252–253]. «Чудесное», следовательно, не может быть признано адекватной эмической категорией и тем более ввиду своей неопределяемости не может служить категорией этической. Впрочем, опора на признаки такого рода (фантастическое, сверхъестественное) или узкие оценочные понятия (суеверие) характерна для работ многих советских фольклористов.

В упомянутой ранее статье К. В. Чистов пытается решить проблему классификации и каталогизации устных рассказов, выделяя большой круг текстов, для которых свойственны наличие внеэстетической функции и отсутствие «структурной самостоятельности». Попадающие в этот круг устные рассказы, побывальщины, предания и легенды представляют собой не различные типы текста, а циклы «подвижных текстов, сюжетов, мотивов, эпизодов». Внутреннее членение этих циклов К. В. Чистов предлагает осуществлять на основе двух возможных принципов: а) характера системы, в которую они входят (историческая, социально-утопическая, религиозная и т.п.); б) наличия/отсутствия фантастики [33. С. 50]. Остановимся на обрисованной схеме и оставим за рамками комментарии Чистова относительно удобства такого теоретического подхода и возможных принципов каталогизации текстов.

Наибольшее внимание термину *быличка* посвятила Э. В. Померанцева в своих работах «Жанровые особенности русских быличек» и «Мифологические персонажи в русском фольклоре». Вплоть до этого времени исследователи не занимаются мифологической прозой прицельно, демонология лишь постепенно входит в сферу внимания фольклористов. Первая из упомянутых работ — статья на основе доклада, сделанного на Международном съезде славистов в 1968 г. [15]²; целью было «доказать “право” быличек именоваться жанром и установить их место в общей системе жанров устной прозы» [15. С. 276]. Померанцева отмечает необходимость фольклорного изучения быличек, цитируя утверждение С. А. Токарева о том, что фольклорный подход

«затемняет, искажает <...> подлинный характер» верований [15. С. 275]. Сначала он кратко поясняет: «былички — суеверные рассказы о сверхъестественных существах и явлениях» [15. С. 274], а затем знакомит читателя с недолгой историей термина начиная с 1915 г. и указывает на статью Богатырева 1941 г., где *быличка* употребляется как синоним «предания, легенды, бывальщины» [15. С. 275]. Померанцева уточняет свое понимание былички по сравнению с Соколовыми, которые отождествляли *былички* с *бывальщинами* и *досюльщинами* из «Северных сказок» Ончукова. Последний, справедливо замечает Померанцева, *досюльщинами* и *бывальщинами* называл обобщенные рассказы о «фантастических персонажах» (лешем, водяном и пр.), отличая их от приуроченных к местности и времени обыденных рассказов «из области чудесного», которые сами крестьяне считали правдивыми [15. С. 275–276]. Иными словами, отсылая к наблюдению Ончукова о существовании двух разных типов текстов, Э. В. Померанцева вводит разделение *быличка/бывальщина* и, кроме того, отмечает, что «народный термин “быличка” точнее, чем *бывальщина* или *досюльщина*, «которые в народной практике суммарно обозначают разнообразный материал, а именно: предание, быличку и легенду» [15. С. 279]. Напомним о первом использовании термина *быличка* в отчетах Соколовых, где эта точность «народного термина» явно не обнаруживается. Померанцева, таким образом, приравнивает *быличку* к *суеверному меморату*, или *Glaubensmemorat* (нем.), а *бывальщину* ставит в один ряд с *фабулатом* и *фиктом* [15. С. 276]³. Быличка, согласно автору, характеризуется одноэпизодностью; когда же рассказ осложняется деталями и мотивировками и превращается в сложный сюжет, а свидетельство о встрече со сверхъестественным существом заменяется историей о нем, тогда меморат превращается в фабулат и рассказ перестает быть быличкой [15. С. 289]. Некоторые типы быличек (о ведьмах и оборотнях), утверждает Померанцева, «легко становятся сказкой», а другие (о кладах) близки к преданиям [15. С. 280–281]. Приведем пока только для сопоставления фрагмент о быличках в учебнике Ю. М. Соколова 1930 г.: «Возникшая случайно, под влиянием конкретных условий, быличка, переходя в досюльщину, становится занимательной сама по себе и, обрастая сказочными подробностями, постепенно переходит в чудесную фантастическую сказку» [30. С. 69]. Далее вопроса о связи и разграничении преданий и быличек в статье Померанцева не касается.

Для определения былички Э. В. Померанцева пользуется и категорией *поверье* — это обобщение представлений

или не оформившееся в конкретный рассказ сообщение, и в отличие от него *быличка* — «рассказ о конкретном случае (Erlebnisbericht), базирующийся на верованиях и связанных с ними поверьях». Слово *поверье*, очевидно, употребляется в несколько ином смысле, чем *верования* [15. С. 275], хотя в работах Померанцевой мы не встречаем объяснений по поводу разграничения этих понятий (верования — система поверий, где поверье — некоторая единица мелкого масштаба? Или же поверье — вербально выраженное верование?). Если же мы посмотрим на то, как автор оперирует собственной терминологией, мы увидим, что поверье, с одной стороны, понимается как вербальный текст, менее развернутый, чем быличка (Померанцева говорит, что рассказы о полуднице, в правдивости которых информанты сомневаются, «лишь изредка выходят за пределы поверия и лишь в незначительной своей части являются быличками или бывальщинами»). В то же время, по словам Померанцевой, представления о полуднице «входят в систему разнообразных поверий, связанных с полем» [17].

В этой статье Э. В. Померанцева (как и, например, К. В. Чистов в статьях о категориях прозаических жанров) часто обращается к работам немецкоязычных фольклористов, на несколько десятилетий раньше начавших изучать так называемую несказочную прозу, и в частности демонологические рассказы. С одной стороны, не могла не ощущаться необходимость ввести в научный оборот аналитический материал, накопившийся у западных фольклористов; с другой — требовалось показать тождественность объектов изучения, «вписать» новый термин в язык отечественной науки максимально органично. Приведем несколько примеров: «Во всех этих указателях (Симонсуури, Кристиансен. — М. Г.) выделены в особую группу мифологические предания или суеверные рассказы, которые соответствуют нашим быличкам, бывальщинам и досюльщинам» [15. С. 279–280]; «О непосредственном общении реального и потустороннего, характерного для былички, говорит и Курт Ранке», или: «Хотя былички <...> действительно, как утверждает швейцарский исследователь Макс Люти, являются чем-то средним между формой и бесформенностью, в этой “бесформенности” <...> можно нащупать определенные стилевые закономерности» [15. С. 286]. *Быличка*, следовательно, используется как универсальный термин, отсылающий уже к широкому кругу текстов, не ограниченному а) только крестьянской средой (упоминаются былички ремесленников и горнорабочих [15. С. 281]); б) русским фольклором: «Былички <...> отличаются своим ярким националь-

ным локальным колоритом, вместе с тем они интернациональны по своему характеру даже в большей степени, чем сказки» [15. С. 291]. Важной в определении Померанцевой является и функция былички, которая состоит в том, чтобы «утвердить, подкрепить то или иное верование» [15. С. 287], и именно поэтому современные автору материалы, где информант отрицает действительность происшествия или сомневается в ней, не годятся для анализа «подлинной былички» [15. С. 282].

Можно сказать, что работы Э. В. Померанцевой окончательно закрепили за рассматриваемым термином смысл рассказа от первого лица о встрече с демонологическим персонажем (в отличие от присутствовавшего в отчетах Соколовых смысла любого рассказа о том, что было, или отмеченного нами в статье Чистова значения «дочернего рассказа»). Дополнительным (или скорее расширительным) по отношению к этому смыслу являются термины Е. М. Мелетинского *миф-быличка* (1958 г.) [11. С. 10]⁴ или *мифологическая быличка* (1963 г.) [12. С. 73], а также *архаическая быличка* [13], под которыми понимался рассказ «первобытного человека» о встрече с персонажем актуальных верований. Расширением области значений термина можно считать не только его умозрительное перенесение на предшествующие эпохи и «прасостояния» фольклора, но и его употребление для обозначения рассказов о встрече с НЛО [26; 25. С. 4] или, к примеру, Черным альпинистом [1; 35].

Интересны новации на «границах» термина. Согласно установке, относящей персонажей устных рассказов к христианскому или дохристианскому пласту верований (см. выше хотя бы положения Проппа и Померанцевой), повествовательный текст может быть назван *легендой* или *быличкой*, в то время как последний термин обладает целым набором признаков (среди которых предельно важны два — рассказ от первого лица и контакт с персонажем), характеристики легенды в этом отношении размыты (или отсутствуют вовсе). Так, Ю. М. Шеваренкова в своей диссертации выделяет промежуточный тип легенды — легенду-быличку, рассказ о «неожиданной встрече со святой силой», о «высшей демонологии, то есть Боге, Богородице, святых, ангелах» [34. С. 48]. Для легенд-быличек, по ее мнению, нехарактерны дидактичность и ориентированность на социальные отношения, свойственные легенде, но — обязательны отнесенность к недавнему прошлому и отсылка к личному опыту, переживаниям, «чуду в обыденной жизни». Среди легенд-быличек Ю. М. Шеваренкова выделяет две большие группы: «встреча с чудом в обычных условиях» и рассказы о событиях, вызванных

особым психофизическим состоянием героя (сон — обычный, болезненный, летаргический, т.е. обмирания) [34. С. 36–37].

Автор данной статьи, пожалуй, не вправе оценивать исследовательский потенциал рассматриваемого термина, к которому как бы «прикреплена» традиция жанровых классификаций⁵, однако представляется важным сделать два предварительных вывода.

1. Очерченная история термина показывает, что многие исследователи склонны наследовать терминологию (зачастую это выражается в цитировании определений из авторитетных работ для обоснования правомерности того или иного подхода — в нашем случае работ Э. В. Померанцевой для традиционного рассмотрения жанра былички). Когда-то новаторское исследование в дальнейшем входит в «канон» научной дисциплины.

2. Термин, вписанный в актуальную прежде парадигму, задает рамку и вектор для новых исследований. Зачастую это естественным образом (по крайней мере, на рассмотренном примере) ограничивает теоретические возможности ученого. При этом для множества работ в отечественной фольклористике, на мой взгляд, характерно либо искусственное соединение теоретических обоснований с практически изучаемой темой, либо недостаток первых.

Примечания

¹ В «Краткой литературной энциклопедии» «Быличка — жанр русского устного народного творчества, то же, что бывальщина» [10. С. 808]; «Бывальщина <...> — в народном творчестве короткий рассказ сказочного характера о встречах с «нечистой силой», о найденных кладах, о невероятных происшествиях. Б. отличается от сказок своей мнимой фактологичностью <...> Под влиянием общего роста культуры <...> и уничтожения суеверий Б. исчезают (далее ссылка на [31. С. 342–343]. — М. Г.)» [10. С. 799].

² См., кроме того: [18; 19; 20].

³ Несмотря на то что термины «меморат» и «фабулат» в советской фольклористике были в новинку (или употреблялись в единичных работах), Э. В. Померанцева не дает их толкования или ссылок на примеры их использования. «Меморат» в этом случае, видимо, понимается не в строгом смысле чисто личных переживаний (rein Persönliche Erlebnisse) из статьи фон Зюдова 1934 г.

⁴ См. также: [9. С. 44].

⁵ Если употребление множественного числа в этом случае уместно: последний, как кажется, проблеме классификации жанров посвятил свою работу Б. Н. Путилов [24. С. 173]. Что касается повествовательных жанров, здесь при множестве оговорок, по сути, повторена схема Проппа.

Литература

1. Абанькина Е. В. «Мифологическая» функция туристской былички // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 223–229.
2. Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5–26.
3. Большая Советская Энциклопедия. М., 1927. Т. 8.
4. Богатырев П. Г. Законы видоизменения народных рассказов, несущих неэстетическую функцию, в рассказы, в которых доминантной является эстетическая функция (анекдоты, сказки), на основе словацких устных рассказов // Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (Малоизвестные и неопубликованные работы). М., 2006. С. 207–217.
5. Богатырев П. Г. Фольклорные сказания об опришках Западной Украины // Советская этнография. 1941. № 4. С. 59–79.
6. Бродский Л. Н. Русская устная словесность. Темы. Библиография. Программы для собрания произведений устной поэзии. Л., 1924.
7. Записи В. А. Кравчинской в Лужском районе Ленинградской области (экспедиция отдела фольклора Пушкинского Дома 1947 г.) / Публ. М. В. Рейли // Из истории русской фольклористики. Вып. 8. СПб., 2013. С. 205–266.
8. Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера [Т.] 2: Пинежско-Мезенская экспедиция. Л., 1928. С. 77–97.
9. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987.
10. Краткая литературная энциклопедия. М., 1962. Т. 1.
11. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005. [Переизд. работы 1958 г.]
12. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 2004. [Переизд. работы 1963 г.]
13. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 39–104.
14. Панченко А. А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 250–253.
15. Померанцева Э. В. Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968. С. 274–292.
16. Померанцева Э. В. К вопросу о современных судьбах русской традиции

онной сказки // Русский фольклор. М., 1961. Т. 6. С. 110–124.

17. Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 143–158.

18. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

19. Померанцева Э. В. Народные верования и устное поэтическое творчество // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 158–168.

20. Померанцева Э. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972. С. 242–256.

21. Пропт В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Пропт В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 46–82.

22. Пропт В. Я. Принципы определения жанров русского фольклора // Специфика жанров русского фольклора

(тезисы докладов): Науч. конф. Горький, 1961. С. 1–4.

23. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

24. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб., 2003.

25. Рейли М. В. Жанр былички (Комплекс запретов): Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999.

26. Санаров В. И. НЛО и НЛОнавты // Советская этнография. 1979. № 2. С. 145–154.

27. Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб., 2008.

28. Сказки и песни Белозерского края: Сб. Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999. Кн. 1.

29. Сказки Смоленского края. Смоленск, 1952.

30. Соколов Ю. М. Русский фольклор. Вып. 2. Сказки. Задания V–VII. М., 1930.

31. Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941.

32. Соколовы Б. и Ю. Живая старина в Белозерском крае. (Отчет о командировке 1909 года) // Труды Московского предварительного комитета по устройству XV Археологического съезда. М., 1911. Т. 1. С. 13–16.

33. Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005.

34. Шеваренкова Ю. М. Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях: Дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2002.

35. Шумов К. Э. «Мифологическая вертикаль» в фольклоре и традициях спелеологов и альпинистов // Международный науч. интернет-конф. «Река и Гора: локальные дискурсы горного и речного пространства»: [Электрон. ресурс]: <http://subscribe.ru/archive/job.education.psu/200910/30084918.html>.

В российской фольклористике существует комплекс проблем, связанных с проработанностью научного аппарата, который формировался и продолжает формироваться не только благодаря введению уникальных терминов, но и за счет заимствования из смежных областей знания. Одна из проблем фольклористического метаязыка связана с именованьем жанров: для этого могут (в том числе одновременно) использоваться как термины «из традиции», так и единицы научного метаязыка, что неизбежно вызывает логические противоречия при попытке классификации жанров. Разрешить указанные противоречия в какой-то степени позволит создание и популяризация словаря терминов, который определит контекст и границы употребления терминов в фольклористике и тем самым устранил проблему междисциплинарной и «внутренней» полисемии. Для этого исследователь должен либо следовать некоей концепции и составлять нормативный словарь — регулирующий, как нужно использовать тот или иной термин (в этом случае рефлексия по поводу материала и предшествующего контекста употребления термина минимальна), — или составлять контекстный словарь терминов. Для этого надо понимать, как и в каком значении, для какой группы текстов, в какое время этот термин употреблялся. Первым, пробным этапом данной работы стал анализ контекста употребления термина *быличка* в фольклористике, сделанный аспирантом ЦТСФ РГГУ М. О. Гардером.

Ниже приведена хронологически организованная статья «Быличка» из предполагаемого словаря фольклористических терминов.

С. Ю. Неклюдов, доктор филол. наук
Н. В. Петров, канд. филол. наук

Центр типологии и семиотики фольклора, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ИЗ МАТЕРИАЛОВ К СЛОВАРЮ ТЕРМИНОВ. БЫЛИЧКА

■ (1915) Сказки и песни Белозерского края: Сб. Б. и Ю. Соколовых. СПб., 1999. Кн. 1. С. 98–101.

Термин, используемый крестьянами Белозерья для широкого круга устных текстов, в том числе демонологических, автобиографических, шуточных рассказов, легендарных сказок и колыбельных. Сообщается, что обычно (вероятно, чаще всего) **Б.** называются небольшие рассказы о представителях нечистой силы: леших, домовых, чертях и чертовках, полуверцах, колдунах; вера в их существование и способность вредить или помогать велика. Синонимы: **быль**, **былица**, **бывальщин(к)а**. Иная интерпретация того же экспедиционного материала (не акцентируется внимание на

демонологической приуроченности **Б.**) приведена в: Соколовы Б. и Ю. Живая старина в Белозерском крае. (Отчет о командировке 1909 года) // Труды Московского предварительного комитета по устройству XV Археологического съезда. М., 1911. Т. 1. С. 14.

■ (1927) Большая Советская Энциклопедия. М., 1927. Т. 8. С. 321.

Среди северорусских крестьян — воспринимаемый как достоверный народный рассказ о каком-либо явлении. Синонимы: **бывальщина**, **досюльщина**.

■ (1930) Соколов Ю. М. Русский фольклор. Вып. 2. Сказки. Задания V–VII. М., 1930. С. 68.

Также **сказка-быличка** — воспринимаемый как достоверный рассказ о встрече с демонологическим персонажем; возникает под влиянием обстоятельств (усталость, страх, галлюцинации), становясь интересной для пересказывания, превращается в сказку.

■ (1941) Богатырев П. Г. Фольклорные сказания об опришках Западной Украины // Советская этнография. 1941. № 4. С. 59.

Жанр, обладающий тремя основными функциями: 1) научного повествования, 2) близкой «к той, которую несли хроники газет» и 3) социального протеста. Отличается от сказки «языком, часто близко примыкающим к практическому». Характерно более активное участие слушателей, чем при рассказывании «фантастических сказок».

■ (1958) Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005. С. 10.

Миф-быличка — действие происходит «в то время, когда миропорядок был прочно

установлен». Главный персонаж — «безымянный “один человек”» с неопределенной характеристикой, о котором сообщается немного. Мифы-былички не отличаются стилистической отшлифованностью, некоторые являются откликами на реальные происшествия и передаются как быль. В них широко отразились представления о различных духах, в том числе о так называемых хозяевах, и прочие элементы первобытного мировоззрения.

■ (1959) *Аникин В. П.* Русская народная сказка. М., 1959. С. 97.

Воспринимаемый как достоверный рассказ жанр устной народной прозы, повествующий о демонологических персонажах: «леших, водяных, разных знобухах, желтухах, утробницах, корхотнях, ломухах и трясухах».

■ (1963) *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 2004. С. 73.

Мифологические былички — «древнейшие сказки», где бытовые факты трактовались в свете господствовавших мифологических представлений. Также см. **архаическая быличка** в: *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С.* Статус слова и понятия жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 39–104.

■ (1960-е гг.) *Пропп В. Я.* Русская сказка. М., 2000.

Рассказы, действующими лицами которых выступают лешие, водяные, полевика, домовые, русалки, банники и т.д., т.е. демонические существа, проявляющие на человеке свои сверхъестественные способности — добрые или злые; рассказы о встречах с такими существами составляют содержание **былей** (леший заводит старуху к себе и держит ее в няньках). Персонажем может быть мертвец, привидение, упырь, оборотень, а также природа, управляемая неведомыми силами, перед которой человек бессилён и которой он пытается овладеть, используя особые колдовские средства. Например, ср. рассказы о цветении папоротника в Иванову ночь. Передаются не в эстетических целях, народ никогда не называет их сказками.

■ (1964) *Азбелев С. Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 21–22.

Рассказ о встрече с демонологическим персонажем, разновидность **легенды** (жанр определяется центральным местом «фантастического» в повествовании).

■ (1964) *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 49.

«Дочерний рассказ», «рисующий дополнительные эпизоды» «основных сюжетов» устной прозы (Степан Разин и его клад, встречи со Степаном Разиным). В устной традиции рассказы относятся к различным

циклам, например, «встречи с выходцами из легендарной земли», «блуждающий клад», «переодетый герой в стане врага». Из числа **легенд** выделяются **побывальщины**, рассказы о персонажах низшей мифологии.

■ (1968) *Померанцева Э. В.* Жанровые особенности русских быличек // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: Материалы VI Междунар. съезда славистов. М., 1968. С. 274–292.

«Народный термин» для «суеверных рассказов о сверхъестественных существах и явлениях», заимствованный братьями Соколовыми. Вид «суеверных рассказов», **меморат**, бесформенный, единичный, не-обобщенный рассказ. Важно свидетельство о встрече с персонажем. **Б.** отличается от ослуженных сюжетно и художественно, утративших свидетельские показания историй: **бывальщины**, **досюльщины**, **фабулата**, **фикта**. В отличие от **поверья** (обобщенного представления или не оформившегося в рассказ сообщения), **Б.** — рассказ о конкретном случае, базирующийся на верованиях, функция **Б.** — подкрепление верований. **Б.** о ведьмах и оборотнях могут стать сказкой, **Б.** о кладах близки к преданиям.

■ (1974) *Чистов К. В.* Прозаические жанры в системе фольклора // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 6–31.

Жанр, включающий группу легенд о свя-тых (по признаку участия сверхъестественных персонажей); **Б.** и **легенда** отражают разные исторические слои мифологических представлений.

■ (1975) *Зиновьев В. П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы (на материале фольклора Забайкалья): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 1975. [Сокращенный вариант: *Зиновьев В. П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 381–400.]

Циклизующиеся по персонажному принципу устные прозаические рассказы, основанные на народных верованиях о сверхъестественных существах и явлениях, переданные в форме личного воспоминания или рассказа определенного лица, т.е. сохраняющие характер свидетельского утверждения о достоверности. Вместе с **легендами** составляют группу рассказов несказочной прозы с чудесным содержанием; **устный рассказ (сказ)** и **предание** образуют группу произведений, в основу содержания которых положены реальные или возможные события. **Легенда** и **предание** отличаются от **Б.** тем, что в них отсутствует свидетель событий. Для **Б.** характерна внеэстетическая функция, с исчезновением которой установка на достоверность не утрачивается, а усиливается, так как рассказчик использует более разнообразными средствами эмоционального убеждения.

■ (1993) *Разумова И. А.* Сказка и быличка. Петрозаводск, 1993.

Меморат (основанный на личном опыте и включенный в традицию рассказ, построенный по известному образцу). Отличается от **бывальщины (belief legend)**. Функция: бытовое наизнание о правилах общения с представителями потустороннего мира; предостерегает и стремится вызвать сильное эмоциональное чувство. Специфический способ исполнения и восприятия, высокая активность аудитории. Переходные формы: **сказка-бывальщина**, **сказка-быличка**. Меморат может превратиться в **фабулат** и далее в **фикт (сказку)**. **Архаическая быличка**, связанная с мифом, и современный **меморат** — стадияльно отличающиеся жанровые разновидности.

■ (1998) *Зуева Т. В., Кирдан Б. П.* Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. 2-е изд. М., 2002. С. 182–185.

Народные демонологические рассказы, суеверные повествования, связанные с персонажами низшей мифологии, делятся на **Б.**, или **мемораты**, и **бывальщины**, или **фабулаты** (Э. В. Померанцева). Выделяют тематические группы: о духах природы; о домашних духах; о черте, змее, проклятых; о колдунах и вампирах; о кладах; о предзнаменованиях; об НЛО. Не исключена возможность выделения и других групп, поскольку быличка продолжает продуктивно функционировать (например, в современной детской мифологии).

■ (2001) *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Т. 1. СПб., 2001.

Мифологические рассказы, основанные на вере в возможность инкарнации потусторонних мифических существ в условиях сакрального хронотопа и перехода их из того мира в этот либо проникновения людей в мир духов. Основаны также на представлениях о людях, обладающих магическими способностями. Повествуют о последствиях подобных контактов для бытия человека и мира, социума и универсума. Персонажи обладают совокупностью функций, особенностями реализации которых определяется специфика сюжета фольклорного произведения и в первую очередь мифологического образа. Этнографическим субстратом являются языческие верования и обряды, хотя переплетение их с христианскими, напластование их друг на друга в условиях двоеверия встречается довольно часто. Различаются **Б.** — **мемораты**, основанные на личных впечатлениях самого рассказчика от встречи со сверхъестественным существом, и **бывальщины** — **фабулаты**, изначальные сюжеты которых освоены и трансформированы (иногда довольно существенно) фольклорной традицией. **Поверья** — суждения, основанные на суеверных представлениях и заключающие в себе тот или иной этнографический субстрат, чаще всего предписания из кодекса общения с мифическими существами. Будучи бессюжетными вербальными текстами, они тем не менее заключают в

себе потенцию к разворачиванию мифологического сюжета, в котором мотивировка действия может быть уже утрачена, тогда как в поверье она сохраняется.

■ (2004) *Виноградова Л. Н.* Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. №1. С. 10–14.

Устойчиво выделяемые формально-содержательные жанровые характеристики **быличек**, сопутствующие большинству определений термина (краткость, сюжетная неопределенность, категория фантастического или сверхъестественного), недостаточны для отделения **поверий** от **быличек**, для которого следует учитывать функцию, прагматику и ситуации бытования текстов обоих типов. **Поверье** бытует как обобщение, информативный текст для чужих или для обучения своих, прежде всего детей (**Б.** также выполняет дидактическую функцию), лишено развлекательно-повествовательной и художественно-эстетической функции. **Поверья** нельзя признать самостоятельным фольклорным жанром — это особый тип речевых жанров.

■ (2004) *Иванова А. А.* Поверье и быличка как жанровые стратегии сохранения и передачи

мифологической информации // Традиционная культура. 2004. № 1. С. 70–74.

Жанр, главная функция которого вместе с **поверьем** — репрезентация мифологических представлений. Дифференциальные признаки, разграничивающие **поверье** и **Б.**: *простой/сложный, первичный/вторичный, бессюжетный (паремийный)/сюжетный (нарративный), объективный (по форме изложения)/субъективный, эмоционально неокрашенный/эмоционально окрашенный* и др. **Поверья** выполняют функцию общепринятых в народе нормативных установок и прецедентов; **Б.** — рассказы о частном случае из жизни социума или отдельного человека, призванном подтвердить истинность установок. В конкретных коммуникативных актах мифологическая информация может быть представлена в свернутом (вид паремии = **поверье**) и развернутом (нарратив = **Б.**) видах. Система **поверий** сравнивается с каталогом мотивов и сюжетов мифологических рассказов. **Поверье** по отношению к **Б.** исходный текст. В коммуникативных ситуациях, где в качестве адресата выступает неопит, регулярно порождаются тексты «промежуточного» характера, совмещающие свойства обоих жанров. К «промежуточным» могут быть отнесены и тексты быличек с неразвитой нарративной

структурой (по форме они тяготеют к паремиям): «Я изурочена, то и болею».

■ (2007) *Левкиевская Е. Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007.

Помимо фольклорного жанра обозначает и речевой жанр наряду с **поверьем**, **дидактическим высказыванием** и **обращением к мифологическому персонажу**, вместе составляющими **мифологический текст** (последний термин введен автором в рамках диссертации). Отмечается нечеткость употребления терминов **поверье** и **Б.** для обозначения фольклорных жанров. В научной среде термины прижились благодаря тому, что, «родившись в рамках чисто практического изучения полевых материалов», они «обозначают реально существующие в традиционной культуре типы текстов», а также тому, что эти типы выделяются «интуитивно» и «утилитарно» самими носителями традиции как речевые жанры, тесно связанные с ситуацией и целью коммуникации.

Подготовил **М. О. Гардер**, аспирант Центра типологии и семиотики фольклора, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

Эста Геннадьевна Матвеева,
аспирант, Центр типологии и семиотики фольклора,
Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

ДЕТСКИЕ «СТРАШНЫЕ ИСТОРИИ»: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Страшилки, или страшные истории, — группа текстов детского фольклора. Это рассказы о событиях, представляющем прямую или косвенную опасность для протагониста. Повествование ведется с целью напугать слушателя и самому пережить ощущение «безопасного» страха, т.е. страха в заведомо безопасной ситуации [5].

Некоторые жанры детского фольклора долгое время не вписывались в рамки советской науки. О «страшных историях» становится известно лишь после доклада О. Н. Гречиной в 1970 г. [2. С. 13]. Информационная лагуна до сих пор заполняется либо немногочисленными текстами из архивов, либо косвенными литературными источниками. К настоящему времени накоплено немало работ, где материалом исследования становились тексты «классических» страшных историй, бытовавших и записанных преимущественно в советский период [6; 9; 10; 14; 16; 17 и др.]. В наиболее полном виде набор персонажей и сюжетов

таких текстов был классифицирован С. М. Лойтер [7].

Записывая современный материал, прежде всего с целью понять, продолжают ли дети рассказывать страшные истории или, как утверждают некоторые исследователи, практика постепенно идет на спад [14; 17], я обнаружила важное, на мой взгляд, обстоятельство. До настоящего времени не уделялось серьезного внимания неоднородности того, что мы привыкли относить к этому жанру. И в исследованиях до 2000-х гг., и в современных нам работах существует тенденция рассматривать эти тексты как единое и однородное целое (сейчас постепенно идущее на спад), выстраивать гипотезы и теории на основе ограниченного корпуса нарративов. При этом новые записи часто не встраиваются в созданные схемы, отбраковываются и не публикуются.

Среди корпуса текстов, собранного мною в 2014–2016 гг. в различных областях России и в Абхазии, лишь 13,5% (а именно 26 единиц из 194) составили тексты «классических» страшных исто-

рий. Всё остальное — рассказы о личном опыте и опыте знакомых, пересказы страшных фильмов, передач, сюжетов художественной литературы, историй из Интернета, трансформированные сюжеты других фольклорных жанров (городской легенды, былички, устных туристических рассказов), тексты, при создании которых задействованы самостоятельные сюжетопорождающие механизмы. Иными словами, сюжеты страшных историй в актуальной детской традиции выходят далеко за рамки фиксированной группы сюжетов, рассматриваемой в исследованиях.

Причиной, по которой многие из текстов такого рода до сих пор игнорируются исследователями, может быть, с одной стороны, сознательное ограничение корпуса анализируемых текстов по заданным критериям (например, ориентация на круг персонажей и сюжетов, объединенных рядом общих признаков). С другой стороны, вероятно, сложившееся конвенциональное знание о том, какие тексты должны рассматриваться в рамках жанра, могло быть продиктовано определенными внешними факторами. Во-первых, благодаря первым публикациям записей тексты детских «страшных историй» выходят за рамки детской субкультуры и проникают в культуру (используя термин московско-тартуской семиотической школы, во вторичные моделирующие системы — «все совокупности

социальных и идеологических знаковых коммуникаций» [8. С. 34–40]), прежде всего в художественную литературу для детей и их родителей, с их последующим ретранслированием [3; 5; 11; 12; 13; 15]. Происходит активная популяризация этой циркулирующей в разных типах источников группы сюжетов, которые воспринимаются последующими поколениями детей. Во-вторых, важный фактор, оказавший влияние на формирование «классического» набора текстов, — пионерские лагеря, с начала 1920-х гг. получившие широкое распространение на территории бывшего СССР [1. С. 55]. Они, вероятно, и являлись местом, где происходило формирование более или менее константного корпуса текстов «страшных историй», постепенно выходящего за границы этих сообществ. Со временем практика посещения летних лагерей вместе с их влиянием на устный репертуар ребенка ослабевает. Всё это рано или поздно приводит к большей вариативности сюжетов, к появлению индивидуальных вернакулярных текстов, новаций, к той неоднородности, которую демонстрируют современные собрания. Параллельно идет процесс «обесстрашивания»: старые сюжеты становятся объектом пародий; «классические» тексты перестают удовлетворять потребность в страшном, приводя к обновлению репертуара, включению в него новых сюжетов и персонажей. Выходит, что, ориентируясь на корпус текстов, обозначающихся как «страшилки», дети рассказывают соответствующие истории собирателям, при этом не включая их в свое личное «страшное либретто», — в отличие от ситуаций, напоминающих живое бытование, когда собиратель наравне с информантом является слушателем и рассказчиком и главная цель информанта — прежде всего напугать / заинтересовать слушателя.

Результатом сформировавшегося корпуса текстов становится представление об особенностях, характерных для жанра страшных историй. Согласно таким «особенностям» модифицируются и встраиваются в детский нарратив тексты, заимствованные из других фольклорных жанров. Например, былички о запрете ходить в баню в определенное время суток пересказываются ребенком практически без изменений сюжета: человек вопреки запрету идет ночью в баню, и мифологический персонаж топит его в чане с горячей водой (ср. БП 2 по указателю [4]). Однако трансформация текста заключается в использовании характерного для «классических» страшных историй сюжетного параллелизма: последовательной смерти от рук мифологического персонажа всех членов семьи (см. текст № 6).

Между тем страшные истории продолжают существовать не только в режимах воспроизведения старых сюжетов и ретрансляции заимствованных из других фольклорных жанров. Выше говорилось о самостоятельных сюжетопорождающих механизмах. Один из таких механизмов — использование маркированного пространства (туалет, лифт) и его персонификации; название персонажа образуется с прибавлением к основе словообразовательных элементов *-ов*, *-ник*, *-щик* (см. текст № 2) — ср. *банник*, *домовой* во взрослых мифологических рассказах. Другой механизм — сцепка запрета на совершение определенного действия с клишированным выражением, семантика которого разворачивается в полноценный нарратив. Так, в тексте № 1 рассказывается про *сварочного зайчика*, который появляется за закрытыми глазами ребенка после нарушения им запрета смотреть на процесс сварки (на профессиональном жаргоне сварщиков *поймать сварочного зайчика* значит повредить роговицу глаза).

Таким образом, в современном детском фольклоре «классические» сюжеты детских страшных историй продолжают бытовать наряду с новыми. Ниже приведена подборка текстов детских страшных историй, в которую были включены как тексты, характерные для «классического» корпуса, так и некоторые примеры новообразований.

1. История про сварочного зайчика, её все знают. Я её не очень хорошо помню, я её, в общем, один раз слышал. (...) Значит, жил-был мальчик, обычный мальчик, ему мама всегда говорила: «Ты когда проходишь мимо стройки, ты самое главное не смотри, как делают сварку. Когда что-нибудь сварят, ты всегда отворачивайся и ни в коем случае не смотри». А он спрашивает: «Почему?» А мама ему говорила: «Если будешь смотреть на сварку, то появится сварочный зайчик». И когда проходил мимо стройки и видел человека со сварочным аппаратом, он всегда отворачивался, чтобы не смотреть. Но так было, пока он был маленький. Потом он вырос и стал думать, что всё это очень странно. Что за сварочный зайчик, непонятно. Вот он в очередной раз шёл мимо стройки и увидел строителя со сварочным аппаратом. Он увидел, как этот строитель надел маску, закрыл себе лицо и взял сварочный аппарат. Ему сначала хотелось отвернуться, как обычно, но что-то его остановило. И он стал смотреть. Ему в глаза ударил яркий свет, он не смог долго смотреть, через несколько секунд сразу отвернулся и зажмурил глаза, в глазах у него сначала мелькали какие-то блики, потом постепенно всё потемнело, и появился как бы перед его глазами, вдалеке, маленький огонёк, жёлтый, и стал постепенно приближаться. Мальчику почему-то стало неспокойно, он открыл глаза и увидел, что всё в порядке, и так он пошёл дальше. Вот он пришёл домой, маме он ничего не ска-

зал, он присел на стул и прикрыл глаза, тут он увидел, что у него перед глазами тот же самый жёлтый огонек, он не понимал, что это, но огонёк всё равно приближался, и через некоторое время он увидел, что это жёлтый зайчик, такой светящийся жёлтый зайчик, а в руке у него довернулась. Зайчик приближался к нему, мальчик испугался и опять открыл глаза, и рассказал маме, что он видит зайчика с бензопилой. Мама сразу ужасно побледнела, она сразу поняла, что случилось, и сказала ему: «Теперь ты ни в коем случае не должен надолго закрывать глаза, и засыпать ты тоже не должен, иначе сварочный зайчик до тебя доберётся». И вот этот мальчик решил не спать, он, значит, сидел на кухне, всё время пил кофе, пытался вставить себе в глаза спички, вот, его начинало всё больше клонить в сон, он не спал уже двое суток, у него постоянно закрывались глаза, и как только он их открывал, он видел сварочного зайчика, который подбирался к нему всё ближе. И вот наконец-то он не смог больше бороться со сном, закрыл глаза и так и не открыл, и, когда в комнату вошла мама, она увидела на полу только лужу крови и валяющуюся бензопилу, вот так вот [PI].

2. [В 2003 или 2004 году на Летней экологической школе под Калугой после курса по русскому фольклору дети — школьники 11–14 лет рассказывали про «туалетника» — ночного демона, живущего в уборной. Уборная представляла собой отдельно стоящие деревянные коробки с ямой под дощатым настилом. Через неделю после начала ЛЭШ все как один рассказывали о «туалетнике» — сортирном духе, который пугает детей, ходивших в туалет по вечерам или ночам в одиночку. Описаний или не было, или я не запомнил, функций, собственно, тоже (из воспоминаний Н. П., участника Летней экологической школы)].

3. Жила-была одна девочка, у неё была любимая кукла, с которой она игралась постоянно, случилось так, что эта девочка погибла в автокатастрофе вместе со своими родителями. У неё... она всегда с собой держала эту куклу. И её родственники похоронили эту девочку вместе с её куклой, потому что знали, что она с ней не расстанется и очень любит её. Прошли года, кукла лежала вместе с этой девочкой в гробу. Постепенно дух девочки вселялся в эту куклу, и через много лет эта кукла выбралась и стала... монстром [смеется], пожирающим людей. [Ты читала где-то эту историю?] Нет, я просто помню, что была кукла, а что было дальше, я не помню. [А вот что куклу кладут в гроб, что душа туда переселяется?] Это я сама придумала [AM].

4. Мы в детстве постоянно рассказывали это... когда собирались рассказывать друг другу страшилки. Там о том, как девушка сидела у себя в квартире, у неё резко зазвонил телефон, и там грубым голосом говорят: «Сейчас к тебе придёт гроб на колёсиках!» Она сначала не поверила и не обратила

никакого внимания. Чуть позже второй звонок, и говорят, что он уже приближается. Она начала пугаться, закрыла все двери, окна. И в третий звонок он говорит, что он уже за дверью. Она открывает дверь, и тут в её квартиру заезжает этот гроб на колёсиках, и оттуда выходит типа какое-то чудовище и убивает её. [Что за чудовище, не знаешь?] Нет, ну, что-то типа умершего человека, там зомби, что-то такое. А, вспомнила, невеста была! <...> Э, ну, это было достаточно давно, ну, лет пять назад, не знаю, когда мы чисто на улице собирались вечером и чисто кто-то это рассказал, а мы потом всем рассказывали ходили [АМ].

5. Говорят, что в Барнауле техничка работала <...>, и там вот следы прям... не коричневые, как грязь, а чёрные были и под лестницей. И вот, и она... это... начала мыть, <...> первый день она испугалась и не стала мыть, а на второй начала мыть, и потом её ученики на перемене нашли убитой. И сейчас... так шесть техничек... и все умирают. А потом больше не стали техничек брать. [А вот то, что там под лестницей было, это так и осталось?] Нет, она вроде бы стёрла, и потом её нашли убитой. [Другие технички также умирали?] Не знаю, просто говорят, что все технички умирают [ДД].

6. [Еще какие-нибудь истории ходят?] Ну, про банщику там, ещё, ну, тётя, которая в бане живёт. Один раз, это где-то возле моей подружки, был дом. Туда бабушка зашла, а там жил, ну, банщик. Девочка говорит: «Не ходите в двенадцать, а я вас повешаю». И она подумала, что это шутка, нет, и она её три раза в горячий чан, это... вот так [показывает, будто кого-то головой окунают в чан]. И... и повешала. [Это тоже среди друзей рассказываете?] Ага. И потом это, потом и дочку, потом отца, потом и маме всё это сделала. [То же самое сделала?] Да. [И все в двенадцать ходили?] [Кивает головой.] [ПШ].

7. В общем, знаю такую страшилку, э... однажды отец с детьми поехал на машине летом э... на работу, э... а детей взял с собой, <...> и он пошёл их, и закрыл все окна э... и двери, и было очень жарко, <...> и оставил их. <...> Он сказал, что вернётся быстро, но его задержали на работе, и поэтому он очень торопился, волновался, а когда он пришёл, он открыл э... машину, и там лежали дети уже здах... задохнулись. <...> Отец э... от горя продал машину, ну хотел просто, чтобы с ней связаны были воспоминания, а новый хозяин этой машины, ему э... когда он начал э... на ней ездить уже, э... то он увидел силуэт на зеркале э... детей, и они хотели ему что-то сказать, <...> и машина начала включаться сама по себе, и после этого <...> эти дети начали следить за ним, а потом он понял, что они ему ничего не хотят такого злого, они просто хотят, чтобы он им помог, и э... он не знал как, но он должен найти хозяина этой машины, и когда он вышел ночью на улицу, там лежал на капоте <...> какой-то неизвестный адрес, он... поехал по этому адресу,

э... деревня была очень далеко, он доехал до неё, и приехал как раз вовремя, э... отец хотел повеситься от горя <...>. Он подоспел, этот мужчина, новый владелец машины, как раз вовремя, он срезал верёвку, и отец рассказал ну вот эту историю, про машину и про работу, и потом дети поблагодарили его и исчезли, а вскоре они стали лучшими друзьями и э... у этого мужчины поя... ну, жена роди... будет беременной ещё одним ребёнком, вот. [Где ты эту историю слышала?] «Мистические истории» на ТВ-3 [ДК].

8. [ВБ]: Помните вот, э... рядом с больницей есть такой разрушенный дом. [СВ]: Да, да-да-да, я его боюсь проходить. Он такой страшный. [ВБ]: От, я вот в него зашёл... [ИГ]: Ты в него заходил?! [ВБ]: И увидел тень, и с ножиком. Нож был живой, вот, тень так шло, шло на меня, я сначала испугался, кинул палку, палка полетела через... через него, от прям в тело, и от пс... полетела дальше. Вот, когда я побежал к Сашке, потому что я к Сашке шёл. Э... э... к Сашке бежал-бежал, пока Сашин дом не наступил, он не исчез. [ИГ]: Офигеть. <...> [ВМ]: Ты в окно залез? [ВБ]: Да. [ИГ]: Да, я тоже боюсь мим... я боюсь мимо него проходить <...>. У дороги стоит такой... у больницы. [ВМ]: У больницы, там больница у нас, ну там ещё флаг такой есть. [ВБ]: Да, только сначала я... ну я всё равно не побоялся, там было написано кровью моё имя. [Твое имя в доме?] Да. [Внутри?] Да. А когда я вышел, я всё равно посмотрел на своё имя, оно пропало. [Ты сказал «живой ножик», что это значит?] Ну, ножик был, ну, ножик был настоящий, а не тень ножика. [ИГ]: Значит, это был не тень, это ножик был. [ВБ]: Да, а... а ножик был там, был в крови. [И ты убежал, да?] Да. А... э... с плащом. [Тень была что, с плащом?] Да. Отлетел.

9. У моей подружки есть <...> большая сестра, да? Э... ей нада было пройти лес, э... ишь она поехала к своей знакомой, я не знаю, по правде, <...> я не выпрашивал, <...> а там от лес был, четыре километра, она вышла из леса, увидела бабушку на остановке, спросила у бабушки: «А автобус этот ещё не прошёл?». <...> Она сказала: «Нет». Э... она посмотрела в другую сторону, а бабушки уже нет. П... потом она увидела мужчину, мужчина просто помахал ней рукой, э... и сказал: «Автобус ещё не проехал». В следующий раз он её увидел, сказал: «Вы красивая», — и исчез. Э... а на третий раз э... он появился, и подъехал уже автобус, <...> и он не успел исчезнуть, э... в... зашёл в лес, вот там исчезнул, он... она вот... она вот села, на вот, на кресло, ну, на автобусном, рядом с бабушкой, э... бабушка спрашивает: «А он сколько раз тебя видел?» — «Три». — «Если... у... увидел тебя четвёртый раз, то он бы ты запомнил, э... он на этом месте разбился. [Это правда такая история была?] Да. Я... я ещё в от такие истории никогда не попадал, но и не хочу попасть [ВБ].

10. [МО]: Мне Миша рассказывал, мой брат из... в Архангельске он живёт <...>, он

вспомнил страшилку из книжки какой-то, или из чего он вспомнил, или... или в голове чё-то вспомнил сам, вот, да? Она называется «страшилище из головы». Там от тётенька стоит около дверей, тётенька стоит около дверей, и там две тётеньки появилось как-то, из одной... из одной тётеньки вылезает какая-то страшилище, во, да? И она стоит... она из головы вылезает и... и стоит тоже там, во, да? Обычно вылезает вот, из сердца. <...> Она пока там вылезала, вылезала, тётенька убежала, а... та тётенька осталась там. Он... потом он... та тётенька позвала <...> мужика, вот, своего мужа. Казала и детям, что около двери стоит страшилище, во, да? Они все побежали и никого не нашли, они весь дом э... весь дом перевернули, верх ногами. Они потом уехали из этого дома, что [потому что] там страшно, что детям тоже было страшно, что там всегда ночью был вот этот Буратино, который Витя рассказывал. [ВБ]: Да, <...> это типа Буратины, только он весь из крови, и нос ивонный к... [МО]: Деревянный. [ВБ]: Деревянный. Э... ес... вот, если его вызвать, если ты ночью проснёшься, он тебя в сердце, всё, и <...> тот человек, который его вызвал, если он ночью встанет, он умрёт, а если ты проспишь ночью не... не... не встанешь ни один раз, он тебе под подушку положит конфетку. [Как вызвать Буратино?] Ну, не скажу. [Не знаешь?] Я знаю, ну от по правде вот, если вот, если вот, ну вот, если вот узнаете, вот э... по правде вот, от вам очень захочется э... вызвать. [Обещаю не вызывать.] Нет.

11. А вот еще один случай был, это настоящему было, не у нас, а где-то не помню где, мне рассказывали <...>, на детской площадке, ну, там девчонки мне рассказали, ну, короче, девочка пошла красную куклу... мама говорит: «Не покупай красную куклу!» Ну, короче, дочка не послушалась, пошла и купила красную куклу, короче. Ну, она поиграла-поиграла, положила её, на второй день встали, мама зарезанная была. Но не думали. Кукла в крови лежит, ну, папа сказал: «Унеси куклу эту». Ну, короче, пошла она куда-то, эта дочка, и кукла, короче, вымыла её, отшоркала, ну и, короче, понесла, говорит: «Я выкинула куклу». Ну, короче, на второй день лягли спать, дочка поиграла опять, короче, встали — папы нету, куда-то папа исчез. Брат сказал, старший: «Ну, унеси, дочка, куклу-то эту», — дочка не послушалась и опять её оставила, а папе сказала, что... ну, унесла куклу. Встали на второй день, дочка поиграла опять, ну и лягла спать. Ну, на следующий день встала — брата нету. Потом сестра говорит: «Унеси, унеси куклу, брат мой, или сожги или это...» Ну, потом она поиграла, опять не послушалась, опять встала, и сестренки нету. Короче, а потом она пошла к колдунье и говорит: «Чё мне делать с куклой?» Эта говорит, эта колдунья сказала, говорит, ну, вот эта-то, гадалки, вы знаете? Вот говорит, это: «Ты не спи, поиграй с ней, а только когда она тебя придёт убивать, ты встань и ты... скажи волшебное слово: «Сама умри!» Ну, короче, эта дочка встала и

не успела сказать «умри», как у неё, эта... ну и как она сама умерла, успела первая. [Это правда было, говоришь?] Ну, они говорили, правда, но не знаю. [А ты веришь?] Ну, я-то верю! [СА].

12. [Рассказывают, как вызывали привидение одни в квартире.] Мы там на кухне сидели и потом слышим, тут что-то в зале падать начинает. [Одни были?] Да, папа на Кинопрокате [район города] был, а мама на работе. И мы слышим, что тут что-то падать начинает. У нас паника началась. Потом мы такие... мы такие сюда приходим, смотрим, а тут вот этот [показывает на пульт от телевизора] на полу валяется, я говорю: «Странно, вроде нашего кота тут не было». Потом взяли и положили его. Потом в кухню приходим. У Саломеи начинается паника, она вышла на балкон, так, все, я пошла домой, уже темно. Остались мы с Аминой одни. Мы её проводили до подъезда, до первого этажа. Дальше пусть сама идёт [смеется]. И потом мы пришли обратно с Аминой и решили включить телевизор, потому что нам было страшно. Мы такие сидим, телевизор не начал выключаться [смеется]. Мы такие сидим, а, ну, ТНТ мы смотрели, помню. Мы такие сидим, бац, телевизор такой выключился. Я такая: «Что случилось, что случилось?!» Бац, телевизор выключился. Взяли везде свет включали уже все. Я чуть-чуть подождала, телевизор сам потом включился. Что-то его замкнуло, не знаю. Вот, потом Амину бабушка позвала, и всё [АМ].

Литература

1. *Абашкина Е. В.* Советский пионерский лагерь: от послевоенного к позднесоветскому // *Известия Саратовского университета*, 2013. Нов. сер. Социология. Политология. Т. 13. Вып. 4. С. 55–59.

2. *Гречина О. Н., Осорина М. В.* Современная фольклорная проза детей // *Русский фольклор*. Т. 20: Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. С. 96–106.

3. *Емец Д.* Гроб на колесиках // *Страшилки*. М., 2001. С. 61.

4. *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

5. *Лавлинский С. П.* Мешок со страхами и другие невероятные истории: Кн. для воспитателей детского сада и родителей. М., 1997.

6. *Левкиевская Е. Е.* Мифологическая система страшилок в сравнении с традиционной мифологией // *Детский фольклор и культура детства: Материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения»*. СПб., 2006. С. 24–34.

7. *Лойтер С. М.* Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // *Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов*. М., 1998. С. 56–66.

8. *Лотман Ю. М.* Язык как материал литературы // *О поэтах и поэзии: анализ поэтического текста*. СПб., 1996. С. 34–40.

9. *Осорина М. В.* «Черная простыня летит по городу», или Зачем дети рассказывают страшные истории // *Знание — сила*. 1986. № 10. С. 43–45.

10. *Осорина М. В.* Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999.

11. *Петров С. А.* Ужасные истории для храбрых детей. М., 2011.

12. *Роньшин В.* Все о страшилках, ужасниках и кошмарах: Рассказы. СПб., 2007.

13. *Седов С. А.* Настоящие страшилки. М., 2009.

14. *Трыкова О. Ю.* О современном состоянии жанров детского фольклора // *Ярославский педагогический вестник*. 2001. № 3/4. С. 103–107.

15. *Усачев А., Успенский Э.* Жуткий детский фольклор. М., 1998.

16. *Чередникова М. П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

17. *Шевцов В. А.* Страшный детский повествовательный фольклор: жанры и тексты // *Детский фольклор и культура детства: Материалы науч. конф. «XIII Виноградовские чтения»*. СПб., 2006. С. 43–64.

Список информантов

АМ — Алина М., 13 лет, Сухум, Абхазия.

ВБ — Витя Б., 10 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

ВМ — Влад М., 10 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

ДД — Даша Д., 10 лет, с. Мульга, Республика Алтай.

ДК — Диана К., 13 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

ИГ — Игорь г., 9 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

МО — Маша О., 11 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

ПШ — Паша Ш., 10 лет, с. Мульга, Республика Алтай.

РИ — Роман И., 14 лет, г. Москва.

СА — Саша А., 12 лет, с. Мульга, Республика Алтай.

СВ — Саша В., 9 лет, с. Долматово, Архангельская обл.

Михаил Викторович Строганов,
доктор филол. наук, Московский гос. ун-т дизайнера и технологий

СОВРЕМЕННАЯ СОЛЬНАЯ ПЕСНЯ-ПЛЯСКА

Сольные пляски известны традиционной культуре всех народов мира. Как показывает опыт изучения танцев архаических культур, ранние сольные танцы имитировали повадки животных и птиц и фактически были обрядовой пантомимой, которая предвосхитила танец¹. Однако на более поздних этапах существования традиционной культуры коллективные танцы стали обрядовыми или хороводно-игровыми, а сольные пляски (мужские и женские) утратили всякую связь с обрядом и приобрели зрелищный характер, т.е. они предполагают вы-

ступление исполнителя пляски в круг других участников или перед ними. Современная этнохореография знает и описывает мужскую и женскую сольные (одиночные) пляски². Однако имеющиеся в нашем распоряжении записи двух разных песен-плясок не укладываются в рамки тех описаний, которые даны известными исследователями. В целом наши песни-пляски следует квалифицировать как сольные (одиночные) пляски, и в этом смысле в них нет ничего нового. Но сопоставление этих песен-плясок друг с другом позволяет увидеть их жанровую специфику. Дело

в том, что эти песни-пляски, с одной стороны, имеют синкретический и в этом смысле архаический характер. А с другой стороны, на передний план в них выдвигается словесное начало, в то время как музыкально-хореографическое начало, наоборот, существенно редуцируется (что свидетельствует о разрушении исходного синкретизма), но не исчезает совсем.

1. «И я пошёл»

3 марта 2015 г. на VIII научно-практической конференции «Тверское фольклорное поле 2014 года» в Кимрах (ГРЦРФ, Тверской областной дом народного творчества и Научно-исследовательский центр тверского краеведения и этнографии ТвГУ) выступал семейный ансамбль Галкиных-Тереховых из д. Голузино Кимрского района Тверской области. В программе ансамбля были жестокие романсы, частушки и песня «И я пошёл»³ в исполнении Нонны Иванов-

ны Денисовой, 1934 г.р. Этой песне был посвящен прочитанный на следующий день доклад И. Н. Некрасовой (Тверь), которая еще в 2002 г. записала эту песню в данном исполнении⁴. Исполнение песни близко к речитативному. Нонна Ивановна переняла песню-пляску в соседней деревне Слезино от Василия Шустрова по прозвищу Рыжий и сама плясала «И я пошёл» на деревенских вечерах после его смерти. Иными словами, песня-пляска «И я пошёл» была изначально мужской, и женское исполнение следует считать временным эпизодом в ее истории. Это (а также, несомненно, само содержание песни) объясняет, почему Нонна Ивановна исполняет ее в мужском костюме: брюках, рубахе на выпуск и мужской шляпе. Близкая по началу песня зафиксирована в 1931 г. в архиве А. Н. Вершинского от работницы льнокомбината в Лихославле Л. Шипаевой, 21 года:

Я хочу вам рассказать, затем я явился.
А еще хотите знать, как я разженился.
Я давно еще мечтал в брак вступить,
не скрою,
Как-то деву увидал, не дурна собою⁵.

Потом обнаруживается, что девушка очень дурна собой. Песня, как видим, не предполагала плясового или игрового начала.

Песня с аналогичным сюжетом и близким текстом — с куплетом из двух стихов и регулярным припевом («Ой, калина, ой, малина» и повтор второй строки куплета) была записана в 1975 г. от хора с. Жердь Мезенского района Архангельской области. Судя по комментарию в публикации, исполнение не предполагало сопровождающей пляски⁶.

Исполнение Н. И. Денисовой стало достаточно популярным, особенно после ее выступлений на открытии Тверского областного конкурса по традиционной пляске «Молодо-зелено — погулять велено» (15 февраля 2015 г.)⁷ и на заключительном гала-концерте Второго всероссийского фестиваля традиционного танца «Перепляс» (театр «Русская песня», май 2015 г.)⁸. Вот текст, расшифрованный по записи от 15 февраля 2015 г., которая представляется нам наиболее близкой естественному исполнению:

1 Здравствуйте, товарищи!
Это я явился.
Разрешите мне вам спеть,
Как я раз женился.
И я пошёл.

Следует круговая проходка дробью под «Русского», после чего исполняется новый куплет, и проходка дробью повторяется каждый раз после очередного куплета:

- 6 Познакомился с одной
Я замужнею женой.
И, наверно, встретить рад,
Что муж уехал в Ленинград.
И я пошёл.
- 11 К ней я в хату прихожу,
Во все стороны гляжу.
А по правде так сказать,
Взор кидаю под кровать.
И я пошёл...
- 16 Мы сидели с ней в тиши,
Толковали от души.
А потом мы пили чай,
Да муж явился невзначай.
И я пошёл.
- 21 Пошла она двери открывать,
А я забился под кровать.
А под кроватью-то было пыльно,
Мне чихать хотелось сильно.
Я немножко привздохнул
И раза три подряд чихнул.
И я пошёл.
- 28 А пока я чай-то пил,
Шляпу на столе забыл.
Он как шляпу увидал,
И пошёл большой скандал.
И я пошёл.
- 33 Муж к кровати подошёл,
Меня там, бедного, нашёл.
Выволок меня на свет,
Он думал, я смеяться буду, да уж нет,
Какой тут смех!
И я пошёл.
- 39 Раза три огрел поленом,
Сковородой охоботил
И вниз по лесенке спустил.
И я побрёл.
- 43 Друзья! До сих пор болят все кости,
Позабыл, ходить как в гости.
Мужики, советую и вам
Не любить замужних дам.
И я пошёл.

Расшифровка записи, сделанной в мае 2015 г., позволяет установить вариативность исполнения даже в пределах небольшого времени, которое отделяет одно выступление от другого. Опишем сначала словесные различия. Стих 3: «А сейчас я расскажу»; 7: «Я с замужнею женой»; 8: «Она говорит: ты, наверно, светик, рад»; 18: «Ну, конечно, пили чай»; 19: «И муж явился невзначай»; 21: «Она пошла двери открывать»; 25: «Я немного передохнул»; 30: «Муж как шляпу увидал»; 31: «И разразился тут скандал»; 36: «Он думал, я смеяться буду, ну уж нет»; 39: «Раза три огрел меня поленом»; 44: «Не хожу теперь я в гости». После этой песни без всякого перерыва исполнительница поет несколько частушек в сопровождении

того же наигрыша на гармонии. Такое соседство разножанровых явлений разрушает целостность впечатления. Кроме того, следует заметить, что в данном исполнении Н. И. Денисова переусердствовала и в отношении костюма: помимо традиционных шляпы, мужской рубахи на выпуск и брюк она использовала накладные усы и нос, что усилило маскарадность костюма и снизило достоверность исполнения.

И. Н. Некрасова, которая записала песню в 2002 г., отмечала, что слова «И я пошёл» исполнительница интонировала каждый раз в зависимости от содержания куплета. Однако во всех трех исполнениях 2015 г. мы не находим различий в интонировании этой строчки. Вообще следует признать, что тип исполнения песни-пляски восходит к пляске с частушками: пение частушки сменяется пляской. Кроме того, исполнение сопровождается частушечным наигрышем гармониста. Но в отличие от частушки куплет в данной песне не имеет строго фиксированной формы: ритмическая тенденция (4-стопный хорей, парная рифма), заданная в 1-м, 2-м, 3-м, 4-м, 6-м, 9-м куплетах, нарушается в куплетах 5-м, 7-м и 8-м. В этой ситуации исполнитель неизбежно переходит на речитатив. И обязательно речитативный характер имеет строка «И я пошёл».

2. «А я с горя — “Русского”»

Вторая песня-пляска подобного рода была записана в 1995 г. в д. Маринихе Сандовского района Тверской области от колхозника Николая Ивановича Иванова, 67 лет, образование 4 класса. Само хореографическое исполнение не было записано на видеоноситель, поэтому мы располагаем только словесным текстом и описанием. Другие записи этого текста нам пока неизвестны. По словам самого исполнителя, музыкальным сопровождением песни был частушечный напев «Русского», который называется и в тексте, в строке-рефрене. Начинается текст речитативом (первые 4 стиха), далее идет проигрыш, затем первый куплет исполняется без аккомпанемента, снова звучит одна гармония, а исполнитель вместе со слушателями пляшут «Русского»; далее модель повторяется.

За весёлую игру
Я тебе, дядя, подарю
Солёную, весёлую
Песенку одну.

Жил я на Пресне
На самом херовом месте.
Ходил по пристани,
Нос выставил.
Не делал ничего,
Рыба-чешуя.
А я с горя — «Русского».

Хоп! Из дома телеграмма:
Жена померла.
Заходи в буфет —
Бери билет.
Захожу в кассу,
Беру кружку квасу,
А сам по шпалам домой.
И с горя — «Русского».

Приезжаю домой, ребятишки плачут,
От радости до потолка скачут.
Жрать нечего, картошку жрут,
На лбу толкут.
А я поглядел на них,
И как с горя — «Русского».

Собрались все родные,
Стали жену хоронить:
Кто песочку кинет,
Кто камешек.
А я камень в пуда три
Как по гробу наверху,
А сам с горя — «Русского».

Стой! Не буду жить холостой,
Женюсь на второй.
Взял я себе Фёклу,
Она никогда не ела свёклы.
А в колхозный огород забралась
И обожралась.
А я с горя — «Русского».

Стой! Не буду жить холостой,
Женюсь на третьей.
Взял я себе Валюху-платуху,
Валюха никогда не мыла портянки.
Пошла на речку, разок болтанула —
И та потонула.
А я с горя — «Русского».

Стой! Не буду жить холостой,
Женюсь на четвёртой.
Взял я себе богатую Варвару,
Варвара была чуть потоньше амбару.
Приданое везёт возом,
От воза пахнет навозом.
Сто десять платок,
Все из дедовых рваных порток.
И та сдохла.
А я с горя — «Русского».

Стой! Жениться больше не буду.
Стали мы с дедом
Земледелием заниматься.
Посеяли овёс — выросла пшеница.
Как у дедушкиной полосы —
Здоровые колосы.
А я с радости — «Русского».

Надоело земледелием заниматься,
Стал скотоводством.
Бывало, дед коров заворотит,
Масла наворотит.
Ребятишки наедаются
И спать завалются.
А я с радости — «Русского».

Жили-то мы богато.
А дом-то у нас изо всей деревни
пятистенный,

Кругом бесстенный.
Четыре кола вбито,
Корытом накрыто.
Сядешь срать,
Все города и сёла видать.
А я с радости — «Русского».

Здесь та же модель построения, которую мы нашли в песне «И я пошёл». Тип исполнения восходит к пляске с частушками: пение частушки сменяется пляской. Самое главное отличие состоит в том, что, как сказано в описании песни-пляски, исполнитель пляшет вместе со слушателями, т.е. песенная часть исполняется сольно, а пляска — коллективно, что ставит данную песню-пляску в некоторое особое положение. Другое отличие от песни «И я пошёл» состоит в том, что словесный текст здесь не имеет и той ритмической упорядоченности, которую мы обнаружили в ней. Здесь от начала до конца господствует раешный стих (часто без рифмы, строфа от 5 до 9 стихов, но в основном 6 стихов), что предопределяет речитативное исполнение.

Невзирая на эти различия, перед нами произведение одного жанра, который предполагает синтез музыкального, хореографического и словесного начал. Однако музыкальное и хореографическое начала развиты крайне слабо, и организующим началом становится слово. Именно этим сольная песня-пляска отличается и от сольной пляски (что, впрочем, вполне естественно), во время исполнения которой солист тоже припевает (обычно частушки), но они не образуют единства, и поэтому внимание самого исполнителя и зрителей концентрируется не на них самих, а на хореографическом мастерстве. В наших песнях собственно музыкальное начало мы видим только в припевной, плясовой части, и хореография распространяется только на эту припевную часть. Куплетная часть исполняется стоя, практически без движений, если не считать жесты-куляции и мимики. Таким образом, музыкально-хореографическая часть чередуется со словесной. Ясно, что на строение современной сольной песни-пляски существенное влияние оказало исполнение частушки, хотя при исполнении частушки предполагается участие минимум двух солистов, а в сольной песне — только один.

Вместе с тем современная сольная песня-пляска сохраняет глубоко архаические черты. Однако в отличие от традиционной сольной пляски современная песня-пляска не является визуальной иллюстрацией описываемых в песне событий, а просто представляет комическую фигуру нашего современ-

ника, попадающего в смешные положения. Хореографический элемент не дублирует словесный текст, а оттеняет его. Невзирая на трагические события жизни, герой заявляет: «А я с горя — «Русского»». Несмотря на то что его положение не предполагает ходьбы, гуляния, герой говорит: «И я пошёл» (в данном случае — ‘пошел плясать’). В этом отношении песня-пляска отличается от исполнения частушек, тематика которых никак не соотносится с содержанием пляски. На месте героя песни-пляски может оказаться любой человек, и песня-пляска остраивает, овнешняет комическое начало в человеке и позволяет посмотреть на него со стороны. Разумеется, это только предварительные выводы. Следует накопить большее количество материала, чтобы сделать более основательные обобщения.

Примечания

¹ См.: Румнев А. Пантомима и ее возможности. М., 1966. С. 20–21.

² См.: Голейзовский К. Я. Образы русской народной хореографии. М., 1964. С. 262–287; Климов А. А. Основы русского народного танца: Учебник для студентов хореографических отделений институтов культуры... М., 1981. С. 90–97; Жукенцова С. Б. Народный танец // Народная художественная культура: Учебник / Ред. Т. И. Бакланова, Е. Ю. Стрельцова. М., 2000. С. 339–359; Жукенцова С. Б. Народный танец // Народное художественное творчество: Программы специальных дисциплин по специальности 071301 «Народное художественное творчество». М., 2005. С. 205–211.

³ См.: Добровольская В. Е., Строганов М. В. Конференция «Тверское фольклорное поле 2014 года» // ЖС. 2016. № 1. С. 67–68.

⁴ См. также: Некрасова И. Н. Голузинская кадрили. 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.

⁵ Государственный архив Тверской области. Ф. Р-2691. Оп. 1. Ед. хр. 91. Л. 13.

⁶ См.: Городские песни, баллады, романсы / Сост., подгот. текста и коммент. А. В. Кулагиной, Ф. М. Селиванова. М., 1997. С. 523–524.

⁷ См.: https://vk.com/video77246594_171428329.

⁸ См.: <https://www.youtube.com/watch?v=kEV-T2OWZ4k>. Текст, который записала от Н. И. Денисовой И. Н. Некрасова в 2002 г., подготовлен ею к печати и находится в производстве. Он несколько короче за счет стяжения второго и третьего куплетов в один.

Александр Викторович Гура,
доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

СИМВОЛИКА ЖИВОТНЫХ В СЛАВЯНСКОЙ УСТНОЙ И КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ ТОЛКОВАНИЯ СНОВ

В славянской народной устной снотолковательной традиции представлены все классы и группы животных. Это дикie звери: волк, медведь, заяц, олень. Из пушных — только белка и лисица, а мифологически более значимые куньи — горностаи и ласка [4. С. 121–122, 199–257] — встречаются единично. И совершенно отсутствуют еж и крот. Среди домашних животных символическим значением наделяются кошка с собакой, конь и осел. В народный сонник включаются скот в целом и отдельные его виды, реже других коза и козел. Из домашней птицы — куры, петух и цыплята; гуси и гусята; утка и единично индюк и индюшка. Гады представлены змеей, лягушкой, ящерицей, пиявкой, раком, мышью и крысой. Среди насекомых выделяются вши, муравьи, мухи, пчелы и изредка шмели и жуки. Слабо отражены важные в мифологическом отношении блохи, таракан, паук, и отсутствуют бабочка, божья коровка и клоп. Из птиц толкованию подвергаются птица как таковая, воробей, некоторые вороны (ворон, ворона, сорока и редко — галка), кукушка, ласточка, голубь, орел и сокол. При этом слабо представлены такие заметные представители птичьего ряда, как сова и филин, аист и лебедь, жаворонок, соловей, куропатка и дятел. Нет примеров толкования снов о коршуне, ястребе, летучей мыши (полуптице-полугаде) и некоторых других. Символические значения приписываются в народном соннике рыбе (в целом) и, реже, некоторым отдельным ее видам.

В книжной традиции сонников основной состав животных примерно такой же. Здесь тоже нет ежа, хотя есть крот, и тоже слабо отражены куньи. Среди птиц тоже нет коршуна, но нет и ласточки, зато есть журавль, летучая мышь и сова с филином. Список насекомых дополняется клопами, сверчком и шершнем. А рыбы, скот и домашняя птица представлены менее разнообразно. Главное отличие книжных сонников в том, что в них добавляются многие отсутствующие в повседневной жизни животные: лев, тигр, крокодил, верблюд. А если учесть среди книжных сонников еще и индивидуально-авторские вроде «Справочного энциклопедического лексикона сновидений» (СПб., 1862), составленного будто бы неким петербургским титулярным советником, анонимным «добрым старичком

из Утиной улицы», то в них литературная фантазия сочинителя включает уж совсем экзотических и фантастических животных: бегемота, антилопу, аспиду, дракона, акулу, кита и т.д.

В символике сновидений ярко выражены поверья о зооморфном облике душ, либо уже умерших, либо еще не родившихся на свет. Поэтому такие сны могут предвещать как смерть, так и рождение. Подобную символику можно наблюдать прежде всего у хтонических животных, насекомых, птиц и рыб. Так, хорваты Истрии видят в приснившейся змее чью-то душу, проходящую сквозь муки чистилища, которая что-то просит у них [4. С. 312]. У белорусов змея, лягушка, пиявка во сне предсказывают беременность и рождение ребенка [10. С. 148; 17. С. 70; 24. С. 215]. Пчелы и мухи как предвестницы смерти в толкованиях снов у восточных славян соотносятся с распространенными представлениями о них как душах в поверьях и приметах [4. С. 438–441, 454–455]. Жуки во сне воспринимаются у македонцев как привидевшиеся им души, и если жуков задавишь во сне, то это повлечет за собой чью-то смерть (Прилеп) [22. С. 130].

По представлениям крестьян Витебской губернии при наступившей беременности, когда явных ее признаков еще нет, женщина видит во сне раков, мелких зверей и птиц и в особенности голых, слепых детенышей этих животных: щенков, котят, мышат и т.п. [14. С. 137]. Поверья о заячьем облике души, отраженные в приметах, быличках, поверьях и похоронных причитаниях, представлены также в толковании сна о зайце как предвестнике смерти (волынское Полесье) и в рассказе из ровенского Полесья о явлении во сне умершей матери в виде зайца (ПЗА).

По мнению К. Мошиньского, толкование, согласно которому сон о поимке птички или о ловле (поимке) рыбы предсказывает женщине зачатие, относится к древнейшему, распространенному практически на всем земном шаре верованию в животный, в особенности птичий и рыбий, облик душ [29. С. 373]. Толкования снов о птице как предвестье беременности или рождения ребенка распространены у восточных славян. Ср. также рассказ о вещем сне: мужчине, жена которого находилась в роддоме, приснилось, что в форточку влетела птица, полетала по

комнате и вылетела обратно; оказалось, что его жена родила мальчика, который вскоре умер там же, в роддоме (Вологодская обл.; ПЗА).

Представление о рыбе как душе во многом определяется признаком «нечто», сближающим ее с душой умершего или ребенка, которому лишь предстоит появиться на свет. Признак является мотивирующим в толковании снов о рыбе в книжной традиции: в античном соннике Артемидора, в российском рукописном соннике XVIII в., переводном с польского, в немецких, польских, русских сонниках XIX в. беременной женщине сон о том, что она рождает рыбу, сулит рождение немых, нежизнеспособных или мертвых детей [1. С. 181; 36. С. 15; 13. С. 52; 31. С. 43]¹. У белорусов живая рыба во сне означает, что дети будут жить, а мертвая предсказывает их скорую смерть [17. С. 70]. Чаще сон о рыбе у восточных славян выступает как предсказание женщине беременности и родов, в чем можно видеть представление о рыбах как пока не родившихся детских душах, — мотив, хорошо известный в славянских поверьях и фольклорных текстах [4. С. 747–749].

Символика смерти у рыб, птиц и пчел определяется еще и их связью с миром мертвых. Например, связь кукушки со смертью обнаруживается в зловещих приметах и поверьях, в том числе в украинских и польских толкованиях снов, предвещающих смерть. В сновидениях черный ворон (у украинцев Житомирщины) и каркающая ворона (у белорусов Гродненщины) сулят смерть, а сорока во сне — смерть матери (у украинцев Ровенщины). Хтоническая природа определяет также связь с умершими волка, сон о котором на Полтавщине и в Полесье грозит спящему смертью [4. С. 705–707, 536–537, 561, 124; 8. С. 244; ПЗА].

Важную роль в истолковании сновидений играет женская или мужская символика животного. Часто она определяется грамматическим родом слова, которым обозначается животное. Поэтому к рождению сына снятся орел, сокол, дятел, воробей, жеребец, окунь, карась, лещ, линь, а к рождению дочери — утка, ласточка, щука, плотва и т.д. Например, лягушка, женская символика которой хорошо известна по сказкам, легендам, приметам и т.п., демонстрирует такую символику в толкованиях снов как народных: «...жаба — то девушка: для хлопца — дивчина, для женщины — подруга» (Ровенская обл.; ПЗА), так и книжных: «...жабу или лягушку восне видеть значитъ прелщєніє» (XIX в.)². Змея в сновидениях символизирует мужчину или женщину в зависимости от грамматического рода названия змеи: *гад*, *уж* (*вуж*, *гуж*) или *гадина*, *гадюка*, *змея*. Волк во сне предвещает девушке приход сватов и жениха (Киев-

ская, Ровенская, Волынская, Брестская, Гомельская обл., Гродненская, Минская губ.) [10. С. 147; 24. С. 215; ПА]. Медведь, зооморфный символ жениха в народных поэтических текстах, также сулит девушке возлюбленного (Житомирщина), жениха (Брестская обл.), приезд сватов (Брестская, Брянская обл.) и замужество (Ярославская губ.) [2. С. 210; ПЗА]³.

Любовно-брачная символика голубя представлена в украинских толкованиях снов: голубь предвещает жениха для девушки, а горлица — невесту для парня (Житомирщина), голуби — приход сватов (Ровенская обл.; ПА)⁴. С популярной в фольклоре женской символической совы связаны толкования сна о сове в белорусской устной традиции и в рукописном соннике XIX в. как предстоящего свидания [17. С. 169]⁵ или же сватовства — в украинском рукописном соннике XVIII в.: «Сову бачить воснь, дѣвку посватат знаменуе»⁶. Но поскольку сова в фольклоре обычно выступает как одинокая, безбрачная женщина (вдова или старая дева), то, увиденная во сне, она может предвещать и одинокую жизнь⁷.

Брачная, эротическая и продуцирующая символика некоторых животных, нередко мотивируемая их плодovitостью, отражена и в толкованиях снов о них. Так, сны о зайце в народной традиции западного Полесья, западной Белоруссии и Македонии предвещают женщине беременность и рождение сына, а в русских и украинских сонниках XVIII–XIX вв. — предстоящую женитьбу, свадебный сговор, блудодействие или «грѣхъ зъ женоу» [4. С. 183–184]. Сходная эротическая символика свойственна и воробью: у белорусов воробей во сне сулит женщине беременность (Минская губ., Брестская обл.) [10. С. 148; ПЗА], а в русских и украинских сонниках XVIII в. означает любовные отношения: «начало знакомства и любви с кем нибудь» (Россия) или «жениханье знаменуе» (Украина) [18. С. 10]⁸. В Белоруссии и Полесье сон о белке сулит женщине беременность (Витебская губ., Брестская обл.) [15. С. 2; ПЗА], а в одном из польских сонников толкуется как предвестие рождения детей или счастливого брака [31. С. 53]. У кашубов курица с цыплятами во сне предсказывает прибавление в семействе, а у болгар — большую прибыль [34. С. 33; 11. С. 89].

Символика животного в сновидениях может определяться его местом в зоологической иерархии, значительностью и могуществом, которые приписываются ему в царстве зверей. Например, у болгар окрестностей Плевены орел над головой во сне обещает наяву хорошее покровительство⁹. У белорусов Гродненщины волк во сне — важный человек, с которым предстоит

говорить [24. С. 215]. В полесской народной традиции увидеть медведя во сне — увидиться с паном (Речицкий уезд) [30. С. 151; 32. С. 83].

Оценка животных как «чистых» и «нечистых» также влияет на их толкование в сновидениях. В белорусских снотолкованиях волк может символизировать грех (Гродненская губ.) [24. С. 215]. Такую же символику имеет и змея как воплощение сатаны в некоторых украинских и польских толкованиях снов: увидевший змею во сне согрешит (Волынская обл.) или имеет какой-то тяжкий грех на совести (Келецкая губ.) [33. С. 45; ПЗА]. Змея символизирует также злого человека, врага в толкованиях снов у русских, украинцев и сербов [16. С. 90; 9. С. 157]¹⁰. Ястребы в североболгарской народной традиции тоже означают врагов¹¹. «Чистые» — вол (у македонцев) или голубь (у белорусов) — символизируют во сне ангела [17. С. 69]¹².

Признак множественности, характерный для насекомых, определяет символическое соотношение их в магических обрядовых действиях и в фольклоре, в том числе в снотолкованиях, с однородным множеством мелких предметов: монетами, снежинками, каплями дождя, слезами, искрами огня и т.п. Широко распространено у всех славян (и не только у них), в том числе и в книжной традиции сонников, поверье, что пчелы снятся к деньгам, к богатству [4. С. 421–422; 35. С. 467; 21. С. 147; 23. С. 138]¹³. Пчелы во сне предвещают снег или дождь у белорусов и сербов, слезы — у украинцев и белорусов Полесья. Символом слез на Русском Севере может быть и обилие мух или муравьев во сне. Часто у восточных славян и у поляков в народной и, реже, книжной традиции пчелы во сне предсказывают пожар, особенно жалищие, роящиеся, садящиеся роем на дом или на улей. Огонь предвещает у поляков Малопольши и сон о кусающих осах, а на Волыни — приснившееся обилие мух [4. 457–458, 459, 514; ПЗА].

В формировании символического значения сновидения участвует и цветовая характеристика животного. Рыжая окраска меха пушных зверей, увиденных во сне возле жилья, — белки (в Вологодской области и в ровенском Полесье) и лисицы (в Белоруссии и на Волыни) — служит предвестием пожара [4. С. 252; 3. С. 116; ПЗА]. К пожару снятся также петух (у русских и украинцев), рыжей масти конь (у словаков, белорусов и украинцев Полесья) и корова (улужичан, белорусов и украинцев Полесья) [5. С. 28; 26. С. 290; 35. С. 467; ПЗА; ПА]. Черная масть обычно получает негативную символику, например: черный конь — заболеешь (Брестская обл.; ПА); черная собака — враг, желтая — друг (Курская обл.; ПЗА); черная

собака — враг причинит тебе вред (Болгария, Сливенская обл.)¹⁴. Белые животные чаще всего символизируют смерть, например белый конь в брестском Полесье, белый конь у чехов, белые гуси у поляков западной Малопольши [25. С. 58; ПЗА].

Для рыб важен еще признак холонокровия. Поэтому в народной медицине рыба используется с целью охладить или загасить жар, а в народных толкованиях снов может предвещать мороз и стужу (Гуцульщина, Македония) [27. С. 104; 7. С. 176; 22. С. 130].

Иногда символику рыбы в сновидении обуславливает место ее обитания — вода. Рыба во сне предсказывает дождь (у восточных славян, поляков, хорватов), дождь или снег (у русских Карелии), слезы, плач (у восточных славян, особенно у русских, у поляков, кашубов, болгар) или так называемую *ловлю рыбы* в постели (у украинцев Черниговщины; ср. также у македонцев Велеса: поймашь рыбу во сне — осрамишься) [4. С. 371, 479; 7. С. 176]. По-видимому, подобная же мотивировка лежит в основе толкования и сна о лягушке у белорусов: «пьяных убачиш» [17. С. 70].

Еще один важный фактор следует учитывать в символикации некоторых животных — их антропоморфизацию. Так, по рассказу жительницы волынского Полесья, перед войной она видела вещей сон о скоте: «...багато идѣ по полю худобы, як хмара, — и так ишли солдаты войною» (ПЗА). Людей символизирует и домашняя птица: цыплята снятся «к народу» (у русских Ярославской губ.), к детям (в ровенском Полесье), курица с цыплятами — к увеличению семьи (у кашубов), гуси — к собранию людей, например на вечеринке (у белорусов Минской губ.) [2. С. 211; 34. С. 33; 10. С. 148; ПА]. В Ярославской губернии гусь во сне означает отца или брата, а гусыня — мать или другую родственницу [6. С. 151]. С людьми сравнивают также муравьев и пчел: по представлению белорусов «муравьев видеть — дак гето старецелных людзей увидзиш» [17. С. 70], а в ровенском Полесье верят, что у увидевшего во сне рой пчел будет большая семья (ПА).

Общеизвестно, что многим животным в народной традиции, в том числе и в снотолкованиях, приписываются человеческие качества. Лисица выступает символом хитрости: сон о ней служит предостережением от происков хитрого человека (у белорусов Минской губ.), от обмана (у сербов Шумадии, у белорусов), от лъстивого врага (на Ровенщине); в рукописном соннике из Волынской области лисица — лукавый и опасный враг [10. С. 148; 19. С. 120; 3. С. 116]. У белорусов хитрого человека означает во сне и ящерица, а воробей служит предостережением, что «люди

хитруют» [10. С. 148]. Мышь в снотолкованиях хорватов далматинских островов Хвар и Брач символизирует обман, коварство и предательство; баран у белорусов — глупость («от глупости польза будя»); петух — драчливость («битва будя, мусить при выпуце»); голуби у русских Ярославской губернии — любовные ласки (целоваться с милыми и родными людьми); волк и собака у украинцев Закарпатья — злость; кошка у поляков Краковского воеводства и у кашубов — неискренность и т.д. [20. С. 716; 17. С. 67; 10. С. 148; 6. С. 151; 34. С. 33]¹⁵.

Набор ситуаций с животными, которые обычно подвергаются интерпретации в устном народном соннике, не так уж велик. Главным образом это характерные действия животного вроде издаваемых ими звуков, иногда направленные на природный объект или на человека, а также некоторые простейшие действия человека с животными. Крики животных, прежде всего птиц во сне, часто толкуются как скорое известие: крик петуха у болгар — новая весть (р-н Плевена); пение птиц у белорусов — хорошие вести, а укувание кукушки — дурные (Минская губ.); стрекотание сороки — получить новость, известие (Ровенская, Вологодская обл.) [10. С. 145; 4. С. 562; ПЗА]¹⁶. Подобные примеры обнаруживаются и в рукописных сонниках XVII в.: услышать сверчка во сне «злые вести знаменует»¹⁷. Крики животных могут выступать в символике сновидений и как метафора человеческой речи: пение птиц — вести с друзьями разговоры, чириканье воробьев — слушать бабы разговоры (Ярославская губ.); слышать лай — неприятный разговор (Витебская, Могилёвская губ.) [6. С. 151; 17. С. 63].

Часто толкуются сновидения о животных, нападающих на человека: кусающих, жалиющих, царапающих его. У белорусов сон о пчелином укусе предвещает молодой женщине беременность, а у кашубов — дефлорацию; на Гродненщине волк, укусивший во сне девушку, а в волыньском и гомельском Полесье — схвативший ее за руку, сулит ей замужество [17. С. 70; 34. С. 34; 24. С. 215; ПА]. Чаще подобные сны толкуются метафорически как причинение человеку вреда, неприятностей, как побои, клевета, ругань, вражда и раздор: у болгар укусы змеи значит пострадать от врага (Софийская обл.), а укусы шмелей — иметь неприятности (р-н Смоляна); кусающая собака у белорусов Гродненщины — быть побитым, а у македонцев — побитым турком (Велес) [11. С. 107; 23. С. 83; 24. С. 214; 7. С. 176]; к вражде и ссоре на Полтавщине снятся рвущие собаки и кусающие змеи, а в северо-западной Болгарии — царапающая во сне кошка [12. С. 175; 11. С. 77].

Устная снотолковательная традиция широко пользуется паронимазией и другими видами фонетического сближения слов. Сфокусированность на звуковой форме слова способствует афористичности таких снотолкований, а также существенно сужает возможность использования в интерпретации различных ситуаций с участием животных, их действий во сне в качестве субъекта или объекта. Примерами паронимов и анафор могут быть следующие толкования снов: *лошадь — ложь* (на Кубани и Русском Севере; зап. автора и О.В. Беловой); «валы прысьяньце — валане неяко будзе», т.е. вопли (Гродненская губ.) [24. С. 215]; «хвост — хвастоваць будзеш» (Витебская, Могилёвская губ.) [17. С. 69]; *рыба* означает, «шо сусиды рыють» (укр. *рити на кого* 'подкапываться под кого-то, строить козни') (Полтавская губ.) [12. С. 175]; *риба* — *прибуль* (Ровенская обл.; ПА); *рыба* — к *рыданью* (Вологодская обл.; ПЗА). Анаграмма, или, точнее, анафония, используется в толковании сна о рыбе (*riba*) как предвестья забот и хлопот (*briga*) в Хорватии и Боснийской Краине [28. С. 146].

Во многих снотолкованиях название приснившегося животного рифмуется с его значением: если *треска* — то *тоска* (Карелия; зап. О.В. Беловой); *худоба* (скот) — «це *хвороба*» (Житомирская обл.; ПА); *корова* — *хвороба* (Калужская, Курская, Сумская, Гомельская, Житомирская, Брестская обл.)¹⁸, *чорова* (Белостокское воев.; зап. Т. Скроцкой) или *корогва* [хоругвь], т.е. «будэ мэртвэц» (Ровенская обл.; ПЗА); [увидеть] *корову* — к *рёву* (Вологодская обл., Ярославская губ., Курская обл.) [2. С. 210; ПА; ПЗА]; «[увидеть] *воўка* — *промоўка*, *помоўка* буде» (укр. *помовка*, *промовка* 'разговор, речь'), т.е. слухи, сплетни (Ровенская обл.; ПЗА); *вуж* — то *муж*, т.е. к замужеству (Гомельская, Ровенская обл.; ПА); *овце* — *новци* (серб. *новац* 'деньги') (Сербия, Шумадия) [19. С. 120].

К скрытофонетическим можно отнести белорусские толкования «рака вареного» во сне как «врагов» и как «сплетни» [17. С. 70], в основе которых созвучия *рак* — *враг* и *раки* — *враки*.

В жанре снотолкований заметна тенденция к взаимодействию разных способов интерпретации, их сочетанию и совмещению в одном толковании. Так, символическое значение воробьев в снотолковании «воробьи — воры» из ровенского Полесья (ПА) обусловлено одновременно как мотивами воровства и грабежа в символике этой птицы (с чем связаны, в частности, магические способы оберега посевов от нее), так и звуковой анафорой: *воробей* — *вор*. Уже приводившиеся примеры толкования рыбы во сне как предвестия рыдания и рёва основываются на фонетическом

сближении, которое сочетается с метафорическим сближением воды земной как места обитания рыбы и «воды» человеческой — слез. Еще более сложный пример взаимодействия разных способов толкования, включающий скрытофонетическую мотивировку, можно привести из македонской народной традиции, где сон о рыбе толкуется как ненависть, отвращение: «риба — омраза» (Греция, р-н Флорины; зап. К. Бицевской). Скрытый механизм надления рыбы во сне таким значением заключается в том, что рыба по признаку холоднокровия символически соотносится с морозом (ср. выше такое толкование у македонцев), обозначаемым словом *мраз*, которое своим фонетическим обликом сближается со словом *омраза* 'ненависть, отвращение'.

Примечания

- ¹ Ср.: Сонник польской (ОР РНБ. Ф. 777. Оп. 3. № 308. Л. 372).
- ² Толкование поалэавиту сновъ (ОР РНБ. Ф. 777. Оп. 1. № 657. Л. ргі об.).
- ³ Ср.: РФ ИМФЕ. Ф. 15–3. Од. зб. 156ж. Арк. 154.
- ⁴ Там же. Арк. 153об.
- ⁵ Ср.: Толкование поалэавиту... Л. рѣз.
- ⁶ Овещахъ розніхъ яже воснѣ кому являють са (ОР РНБ. Q. III. № 208. Л. 119об.).
- ⁷ Рукописный народный сонник М. Я. Черной (с. Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл.).
- ⁸ Ср.: Овещахъ розніхъ... Л. 110об.
- ⁹ *Младенова Й. Х.* Етнографско и езиково изследване на село Садовец, Луковитска околия (Ркс. 246. С. 147).
- ¹⁰ Ср.: *Патрицкий Н.* Умственные и нравственные способности и образование жителей Бобровского у. Воронежской губ. (Архив РГО. Разряд IX. Оп. 1. № 73. Л. 110б.).
- ¹¹ *Младенова Й. Х.* Ор. cit. С. 148.
- ¹² Ср. зап. К. Бицевской.
- ¹³ Ср.: *Младенова Й. Х.* Ор. cit. С. 144.
- ¹⁴ *Тодорова М.* Етнографско изследване на село Голямо Шивачево (Ркс. 270: 137).
- ¹⁵ Ср.: *Udziela S.* Sennik ludowy z Ropczyc i Krakowa — Podgórze. 1888 г. (Archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie, nr. inw. I/1432/rkp. (sygn. miejsca II/1127). S. 11); *Udziela S.* Przesady i zabobony. Lata 1888–1925 (Ibid, nr. inw. I/1554/rkp. (sygn. miejsca II/1249)).
- ¹⁶ Ср.: *Младенова Й. Х.* Ор. cit. С. 145.
- ¹⁷ Зде починаются сны по а'фавиту с первого слова (ОР РНБ. Ф. 777. Оп. 3 № 272. Л. 61об.); О вещахъ розніхъ... Л. 119об.
- ¹⁸ Зап. Е. А. Галинской и М. В. Поляковой (Архив кафедры фольклора МГУ); ПА.

Литература

1. *Артемидор.* Сонник. СПб., 1999.
2. *Балов А.* Сон и сновидения в на-

- родных верованиях. Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // Живая старина. 1891. Вып. 4. С. 208–213.
3. Гура А. В. Лисица // СД. Т. 3. М., 2004. С. 116–116.
4. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
5. Гура А. В., Узенёва Е. С. Петух // СД. Т. 4. М., 2009. С. 28–35.
6. Дерунов С. Материалы для народного снотолкователя. 3: Ярославской губернии // ЭО. 1898. № 1. С. 141–151.
7. Ецов Т. Г. Тълкувание на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Велес // СбНУ. Кн. 13. София, 1896. С. 171–176.
8. Клигер В. Животное в античном и современном суевии. Киев, 1909–1911.
9. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
10. Ляцкий Е. Материалы для народного снотолкователя. 2: Минской губернии // ЭО. 1898. № 1. С. 139–149.
11. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
12. Милорадович В. П. Житъе-бытъе лубенского крестьянина // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 170–341.
13. Мильчевский О. Полный новейший снотолкователь... М., 1869.
14. Никифоровский Н. Я. Материалы для народного снотолкователя. 1: Витебской губернии // ЭО. 1898. № 1. С. 133–139.
15. Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суевренные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
16. Потишняк Ф. Гад в народном вѣрованю // Литературна недѣля Подкарпатского общества наук (Ужгород). 1941. Р. 1.
17. Романов Е. Опыт белорусского народного снотолкователя // ЭО. 1889. № 3. С. 5–72.
18. Сонник или Истолкование снов, выбранное из наблюдений Астрономических и Физических. Переведено с разных языков. Калуга, 1787.
19. Ст. М. М. Снови (по народном веровању и тумачењу) из Левча и Темнића // Караџић. Год. 4. Алексинац, 1903. С. 119–121.
20. Царић А. И. Народно вјеровање у Далмацији // Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu. God. 9. 1897. Кн. 4. С. 703–714.
21. Цепенков М. Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобявания. От Битолско, Прилепско, Велешко и Самоковско // СбНУ. Кн. 13. София, 1896. С. 142–144.
22. Цепенков М. К. Съновидения и тълкуванията им // СбНУ. Кн. 7. София, 1892. С. 129–131.
23. Шишков С. Н. Животните в ми­ро­гледа на Родопските поселения // Родопски напредак (Пловдив). Год. 9. 1912. Кн. 5 и 6. С. 81–84, 138–141.
24. Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wolkowyska, Słonima, Lidy i Sokołki. Kraków, 1897.
25. Fischer A. Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
26. Hornacko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
27. Kaindl R. F. Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.
28. Korenić S. Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Sv. 1. Zagreb, 1896. S. 119–151.
29. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. T. 2. Cz. 1. Warszawa, 1967.
30. Moszyński K. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.
31. Nowy sennik do rozweselenia... Częstochowa, 1898.
32. Pietkiewicz C. Kultura duchowa Polesia rzeczywistego. Warszawa, 1938.
33. Siarkowski W. Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. 9. Kraków, 1885. S. 3–72.
34. Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 5. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.
35. Veckenstedt E. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880.
36. [Waldman P.] Peter Waldmanns Traum-Buch. [Leipzig, 1805].

Сокращения

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Санкт-Петербург.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН. Москва.

ПЗА — полевые записи автора.

РГО — Русское географическое общество.

Ркс. — Рукописные дипломные работы, выполненные под руководством С. Романского. Библиотека Софийского университета им. св. Климента Охридского. Болгария.

РФ ИМФЕ — Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського НАН України. Киев.

СбНУ — Сборник за народни умо­творения, наука и книжнина.

СД — Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого: В 5 т. М., 1995–2012.

ЭО — Этнографическое обозрение.

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ, № 16-04-00101).

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

«ГОСПОЖА МАГДАЛИНА, ПОЧЕМУ ТЫ СПИШЬ ОДНА?»

Состояние сна традиционно воспринимается народным сознанием как пограничное, переходное между жизнью и смертью. Несмотря на то что спящий человек внешне походит на умершего — не двигается, не говорит, все его чувства притуплены, на самом деле он остается живым и продолжает подвергаться всем тем опасностям, которые угрожают людям на этом свете. Отсюда естественно возникает желание определенным образом защитить себя во время сна. В севернорусских заговорах, произносимых на сон, говорящий буквально воздвигает вокруг себя заграждение, которое уберет его: «Благослови, Господи, благослови все щилочки, дырочки, дверца, окошечки, охлопни и бревесочка и весь дом с [входного] бревна и до охлопня. Кругом нашего двора / стоит каменная гора, / от востока и до запада / Аминью запечатана. /

Аминь, аминь, аминь» [6. С. 48]. Другая стратегия, широко представленная в белорусских и полесских заговорах, а также в польских «молитовках», — вверить свою защиту сакральному персонажу, призвать перед сном божественного защитника (Христа или Богородицу): «Ложусь я спаца / да не може ко мне ништо пристаца. / Анголки по боках, / Сус Христос в головах. / Анголаки — храницели, / да хранице мою душачку / от поўночи до ночы, / до Божей маці» [4. С. 583]. В комментариях к полесским заговорам на сон Е. Е. Левкиевская упоминает типологически схожие тексты в западноевропейских традициях (в частности, мотив «святые на страже (крест / Христос в ногах, Богородица в головах, ангелы по бокам)» [4. С. 580]). В современной Греции подобные тексты также записывались, и в этом отношении греческий фольклор отличается от устных традиций других балканских народов — у болгар, македонцев и сербов заговоры / молитвы на сон представлены довольно скудно.

Как правило, тот, кто произносит заговор, «программирует» собственный сон, это его должны охранить и защитить сакральные покровители. Тем больший интерес представляют новогреческие тексты, в которых имярек рассказывает не о себе, а о собирающейся лечь спать Марии Магдалине, с ко-

торой заговаривающий /ангел/ Христос вступают в диалог. Для текстов этой группы характерно наличие нескольких устойчивых мотивов: «Мария Магдалина ложится спать с Петром, Павлом и двенадцатью апостолами», «Христос читает раскрытые евангелия (и хранит спящего)», мотив Христова посоха («Посох держу в изголовье / ударю посохом по голове врагу», а также варьирующихся отгонных формул типа «Прочь...», «Остерегайся прийти...» и т.п. Приведем в качестве иллюстрации несколько записей, сделанных в разных частях Греции и опубликованных в середине прошлого века.

1. В старину, перед тем как лечь спать, крестили подушку и произносили следующий разговор:

Από θύρι-θυριδιού κ' από πέτρα θεμελιού, ήρτεν ἄγγελος Κυρίου καὶ μὲ ρώτησεν ἐμένα. — Ἄ! κερά Μαγδαληνή, πῶς κοιμάσαι μοναχή; — Ἵχ' ἀφέντη μου, Χριστέ, δὲ γκοιμοῦμαι μοναχή! Ἵχω Πέτρο ἔχω Παῦλο, ἔχω Δώδεκα Ἀποστόλους τὰ βγαγγέλια μ' ἀνοιχτά, ἀνοιχτά-παρνοιχτά! Τοῦ Χριστοῦ τὸ δεκανίκι στὸ προσκέφαλό μου τῶχω. Ἵποιος ἔρτει κατὰ μένα, κατακέφαλα τὸν παίρνω. Ἵὼ ἀπ' τὸ σπίτι μ' κ' ἀπὸ τοῦ παιδιοῦ μ' τῆ γκούνια. Ἄμην, ἀμην, ἀμην.	[Из небесного эфира, из каменного фундамента. вышел ангел Божий и спросил меня: — А, госпожа Магдалина, как ты спишь одна? — Нет, господин мой Христос, я не в одиночестве сплю. Есть у меня Петр и Павел, есть двенадцать апостолов. Евангелия открыты, открыты-раскрыты. Посох Христа держу под изголовьем, Кто придет ко мне, по голове его ударю. Прочь от моего дома и от колыбели младенца. Аминь, аминь, аминь.] (Фракия) [8. Σ. 220].
---	--

2. Когда детям страшно засыпать одним <...>, матери советуют им перед сном крестить изголовье и произносить следующее (а раньше это говорили и взрослые):

— Ὡ σουρά Μαγδαληνή, πῶς τσοιμάσαι μοναχή; — ώχι Ἀφέντη μου Χριστέ μου, ἔ τσοιμοῦμαι μοναχή. — Ἵχω Πέτρο, ἔχω Παῦλο τ' ἔχω δώδεκ Ἀποστόλους, τὰ κλειδιά στὴν πόρτα μου τσαὶ χορὸ στὸ ἴμα μου, τσαὶ σταυρὸ στὴ τσεφαλή μου τσαὶ κανένα ἔφ φοοῦμαι.	[— О, госпожа Магдалина, как же ты спишь одна? — Нет, Господь мой Христос, я не сплю одна. — Есть у меня Петр, есть у меня Павел, есть двенадцать апостолов, в двери моей ключи, и покой в комнате, крест у меня в голове, и никого я не боюсь.] (о. Карпатос) [13. Σ. 145].
--	--

3. Самосские ребятишки произносят перед сном множество молитв:

Σὲ ὦρα ὕπνου Πέφτω, κάμνω τὸ σταυρὸ μου ἄρμα ἔχω στὸ πλευρό μου, τὸ Χριστὸ στὴν ψυχὴ μου, τὴν Παναγία στὰ δεξιὰ μου, τὸν Ἄη Γιάννη στὰ ζερβά μου. — Ἵ, κυρὰ Μυγδαλενή, πῶς κοιμάσαι μοναχή; — Ἵχω Πέτρο, ἔχω Παῦλο, ἔχω Δώδεκα Ἀποστόλοι, τὴν Μεγάλη Παναγία, ποὺ ξορκίζουν τὰ κακὰ κ' ὅλα τὰ δαιμονικά.	[Во время сна] Валюсь, крещусь, держу при себе оружие — Христа в душе, Пресвятую (Богородицу) справа от себя, Святого Иоанна слева от себя. — Эй, госпожа Миндалена, как же ты спишь одна? — Есть у меня Петр, есть Павел, есть двенадцать апостолов, есть великая Пресвятая (Богородица), которые заклинают всё зло, всех демонов».] (о. Самос) [9. Σ. 234].
---	---

4. Когда случится заночевать в поле, главным образом во время жатвы или молотбы, крестят подушку и произносят эту молитву, чтобы защититься от всякого зла:

— Ὡ κυρὰ Μυγδαλενή, πῶς κοιμάσαι μοναχή; — Ἵχω Πέτρον, ἔχω Παῦλον, ἔχω Δώδεκα Ἀποστόλους, τοῦ Χριστοῦ μου τὸ ραβδάκιν βάλλω τὸ προσκεφαλάκιν. (записано от М. Г. Калопетри, д. Салаку, о. Родос) [16. Σ. 69].	[— О, госпожа Миндалена, как же ты спишь одна? — Есть у меня Петр, есть Павел, есть двенадцать апостолов. Посох Христа положу себе под изголовье.] (записано от М. Г. Калопетри, д. Салаку, о. Родос) [16. Σ. 69].
---	--

Вплотную к этим текстам примыкают, дополняя тем самым нашу подборку, несколько заговоров от старческой и младенческой бессонницы, а также от ночных кошмаров.

5. Заговор, читаемый при бессоннице:

Αγία Μαρία Μαγδαληνή, Πῶς κοιμάσαι μοναχή; — Ἀχ, αφέντη μου Χριστέ, δεν κοιούμι μοναχή. Ἵχου Ναύλου, ἔχου Παύλου, ἔχου δώδεκ Ἀποστόλ'. Φυλάγου να ἔρτ' ἡ δριμ' Να φάγ' ἰλιά φύλλου να σκάς'. (без указания места записи) [11. Σ. 412].	[— Святая Мария Магдалина, как же ты спишь одна? — Ах, господин мой Христос, Я не сплю одна. Есть у меня Навл, есть Павл, есть двенадцать апостолов. Остерегайся прийти, дрима', а то съешь лист оливы и лопнешь!]
--	---

6. Старухи, чтобы не мучиться от бессонницы, трижды говорят перед тем как лечь:

Παναγία Δέσποινα, πῶς κοιμάσαι μοναχή; — Δεν κοιμοῦμαι μοναχή, ἔχω δοῦλους, ἔχω Παύλους, χω δώδεκ ἀποστόλους, ἔχω τὰ βγαγγέλια ἀνοιχτά, κ' ὁ Χριστός τα μελετά, ὄτ' κακό και ζωτικό, το ζωτίτζ, το ρεματίτζ.	[Богородица Дева, как ты спишь одна? — Я не одна сплю, есть у меня слуга, есть Павел, есть двенадцать апостолов, есть открытые Евангелия, и Христос их читает. Какое бы зло, какой бы демон ни появился, он его прогонит прочь, отведет его.] (совр. Эдирне, Турция) [15. Σ. 452].
--	--

7. **Όταν σε плаκῶς' η μῶρα <Εφιάλτης>**

Μαύρη κερά Μαγδαληνή, πῶς πλαγιάζεις μοναχή; — Δε πλαγιάζω μοναχή, ἔχω Πέτρο, ἔχω Παῦλο, ἔχω δώδεκ Ἀποστόλοι. Τὰ βγαγγέλια ἀνοιχτά, ἀνοιχτά παρνοιχτά κ' ὁ Χριστός τα μελετά. Τοῦ Χριστοῦ τὸ δεκανίκι στο προσκέφαλό μου τόχω, ὅποιος ἔλθει κατὰ μένα, κατακέφαλα τον πέρνω. Μαύρη κάτα στὴ γωνιά μου, μαῦρος σκύλος στὴν αὐλή μου. Μαυρομάνικο μαχαίρι ἀπὸ κάτ' τὴν κεφαλή μου.	[Когда мучает Мора (ночной кошмар)] Черная госпожа Магдалина, как же ты ложишься одна? — Я не одна ложусь, со мной Петр, со мной Павел, со мной двенадцать апостолов. Евангелия открыты, открыты, раскрыты, и Христос их читает. Посох Христа держу в изголовье, кто придет ко мне, ударю того по голове. Черный кот в моем углу, черный пес на моем дворе. Нож с черной ручкой под моей головой.] (Фракия) [17. Σ. 21].
---	--

Примеры 5–7 наглядно показывают изменение функциональной направленности текста, который сам при этом не подвергается каким-либо модификациям. Его использование всё еще связано с ситуацией сна — его читают при бессоннице, однако не стоит забывать, что тексты «на сон» и заговоры от бессонницы имеют различное предназначение и по-разному организованы. И бессонница, и ночные кошмары представляются в традиционной народной культуре болезнями и, подобно болезням, нередко персонифицируются, вследствие чего по своей структуре это лечебные заговоры (болезнь подробно описывается, «раскладывается на составные части», отсылается в безлюдное место и т.д.). Молитвы, читаемые перед сном, призваны защитить, в то время как цель лечебных заговоров — изгнать болезнь.

Однажды попав в корпус лечебных заговоров и получив отгонную функцию, текст о Магдалине расширяет сферу своего применения: существуют письменные свидетельства того, что эту молитву — пусть и с некоторыми изменениями — читали от испуга и сглаза, при защите от святочных нечистых духов, а также во время эпидемий². Другими словами, сюжет молитвы опустошается, главное значение приобретает ее чтение само по себе, а текст окончательно порывает с ситуацией сна.

8. Заговор от сглаза. Информантка г-жа Сидери Георгиу Коля из Маркопуло (1901 г.р.) выучила заговор от старухи-знахарки, когда была девочкой. Знахарка берет три кусочка ладана, окуривает больного, крестит его и шепчет следующее:

Ἀχ! Κυρά Μαγδαλινή	[— Ах, госпожа Магдалина,
πῶς κοιμάσαι μοναχή;	как же ты спишь одна?
— Δὲν κοιμάμαι μοναχή.	— Я не сплю одна.
Ἔχω Πέτρο, ἔχω Παῦλο	Есть у меня Петр, есть Павел,
ἔχω δώδεκα Ἀποστόλους.	есть двенадцать апостолов.
Τοῦ Χριστοῦ μου τὸ ραβδάκι	Посох Христа
προσκυνῶ προσκεφαλάκι.	положу себе под изголовье.
Στὰ ὄρη στὰ βουνά	В горы, в горы
στὰ ἄκαρπα τὰ δέντρα	на бесплодные деревья,
ἐκεῖ ποῦ κατοικοῦν οἱ λέοντες,	туда где обитают львы,
τὰ ἄγρια θυρία,	дикие звери,
ἐκεῖ νὰ πάει τὸ κακὸ	туда пусть уходит плохое,
πού'χει ὁ (ὄνομα πάσχοντα).	которое есть у (имярек).]

Потом дует на больного и плюет на дьявола.

(Аттика) [18. Σ. 294].

9. Πὰ τὸ φόβο

Ἅγιε-Πάννη Θεολόγο,
πέφτω κάνω τὸ σταυρὸ μου,
ἄρματα ἔχω στὸ πλευρὸ μου,
δοῦλος τοῦ Θεοῦ λογοῦμαι
καὶ κανένα δὲ φοβοῦμαι.
Ἔχω Πέτρο, ἔχω Παῦλο,
ἔχω δώδεκ' ἀποστόλους
καὶ Θεὸ ἐστὴν κεφαλή μου
κι Ἅγιο Πνεῦμα ἐστὴν ψυχή μου.
Τοῦ Χριστοῦ μου τὸ ραβδάκι
τὸ βάλω προσκεφαλάκι.

[От испуга

Святой Иоанн Богослов,
клянюсь и осеняю себя крестом,
оружие на моей стороне,
я называю себя рабом Божиим
и никого не боюсь.
Есть у меня Петр, есть Павел,
есть двенадцать апостолов,
Господь в головах
и Святой Дух в душе моей.
Посох Христа
положил я в изголовье.]

(о. Тинос) [18. Σ. 256].

10. Боятся выходить ночью из дома [во время Святков], опасаясь вриколаков и карканджелов³, но если выйти необходимо, то проносят следующее (это отпугнет вриколаков, и человек вернется невредимым):

Ἀπὸ θηρ θηρινιώ,
ἀπὸ πέτρα θεμελιό
ἦρτε ἄγγελος κυρίου
καὶ μαρτύρησε:
— Μάρθα καὶ Μαγδαλινή
πῶς κοιμάσαι μοναχή;
— Ὅχι ἀφέντη μου, Χριστέ,
δεν κοινοῦμαι μοναχή
μοναχή καὶ ταπεινή.
Ἔχω Πέτρος ἔχω Παῦλος,
ἔχω δώδεκα ἀποστόλους,
τα βγαγγέλια ανοιχτά
κιο Χριστός та μελετά.
Τη Χριστοῦ η πατέρικα
ἀπὸ κάτ' ἐπὴν κεφαλή μ'
κι ὅποιος νάρτ' καὶ με κράξ'
ο Χριστός να τον πετάξ'.
Ὅσα παράθυρα ἐπὴν Πόλ'
κι ὄ'τι ἀμδί ἐπὴν θάλασσα,
πάντε καὶ λογαριάστε та
καὶ ἐλάτε να με φάτε.

[Из небесного эфира,
из каменного фундамента
вышел ангел Божий
и спросил:

— Марфа и Магдалина,
как ты спишь одна?

— Нет, господин мой Христос,
я не в одиночестве сплю,
не в одиночестве и не в презрении.

Есть у меня Петры и Павлы,
есть двенадцать апостолов.

Евангелия раскрыты,
и Христос их читает.
Посох Христа
под моим изголовьем,
и кто бы ни пришел, кто бы ни позвал меня,
Христос отбросит его.

Сколько окон в Константинополе,
сколько песка в море —
идите, сосчитайте⁴
и тогда приходите съесть меня.]

То же читают, если случится эпидемия.

(совр. юго-вост. Болгария) [20. Σ. 450–451].

Заметно, что не все тексты сохраняют имя Магдалины, встречаются обращения к Марии и Марфе, Пресвятой Богородице и даже к Иоанну Богослову (равным образом подвержены трансформации имена персонажей, с которыми ложится спать героиня, — Навл и Павл вместо Петра и Павла). Тем не менее большинство молитв строится именно вокруг Марии Магдалины и ее сна, что в действительности представляется удивительным фактом, поскольку ни книжная, ни народная традиция ничего не сообщает о сне Магдалины. Широко известен другой сон — сон Богородицы, тоже Марии, и существует любопытное кипрское свидетельство, как при «столкновении» двух снов в локальной традиции сон Магдалины встраивается в более «авторитетный» сон Богородицы:

11. Заговор от разных болезней. В старые времена эту молитву читали на рождественской неделе.

Н Παναγία η Παρθένα

Στὰ ὄρη та ξένα
σπήλιον ἐκατοίκησεν,
μονογενὴ παιδὶν ἐγέννησεν,
ἐπὴν φάτην το ἐρίξεν
τῆ' ο βους τ' ἀνέγλειψεν.
Τριῶν μηνῶν ἐσόντυσεν,
τεσσάρων ἐπαρπάτησεν
τζαὶ λαλεῖ της μάννας του:
— Μάνα, πῶς κοιμάσαι μοναχή;
— Γε μου, δὲν κοιμάμαι μοναχή.
Ἔχω Πέτρον, ἔχω Παῦλον,
ἔχω τους δώδεκα Ἀποστόλους
καὶ το Πνεῦμα ἐπὴν κεφαλήν.
Γε μου, εψές σ' ἐθώρουν ὄνειρον
πῶς σ' ἔτρεχαν οἱ Εβραῖοι,
πάνω σε εἶχαν, κάτω σε εἶχαν,
στον Ἰορδάνην ποταμὸν σ' ἐκιάσων.
Πέντε κάρφους σου ἐκαρφώσων,
δυο στα χέρια, δυό, στα πόδια
κι' ἕνα στο πανάγιον σου αἶμα,
εἶδαν το στραβοὶ τζ' ἀμπλέψων
τζ' αὶ κουτσοὶ τζ' ἐλασπατέψων
καὶ γέροντες ἐκατόν χρονῶν
εσώσων τζ' ἐβουρήσων.
Καλότυχος, που το λαλεῖ
τρεις φορές την ημέρα.
...

[Пресвятая Дева

В чужих горах
в пещере поселилась,
единственного сына родила,
в ясли положила,
вол его облизал.
На третий день [сын] заговорил,
на четвертый день пошел
и говорит своей матери:
— Мама, как ты спишь одна?
— Сын мой, не сплю я одна.
У меня есть Петр, есть Павел,
есть двенадцать апостолов
и [Святой] Дух в голове.
Сын мой, вчера видела я сон,
как гнались за тобой евреи,
вверх тебя поднимали, вниз
опускали,
в реке Иордане тебя схватили.
Пять гвоздей в тебя вбили,
два в руки, два в ноги,
а один в пресвятое твое сердце
[досл. в кровь],
увидели это кривые и прозрели,
а хромые пошли,
а столетние старики
спаслись и очистились.
Счастлив тот, кто будет это
произносить
трижды на дню.]

(о. Кипр) [10. Σ. 20–21].

Проблема происхождения молитвы осложняется и тем, что имя Магдалины вообще нечасто встречается в заговорах: всего трижды у восточных славян [7] и в одном плохо прочитываемом сербском тексте от моры: «И Марија Магдалина, и Рња из Луштице / Анзеш / Манзеш / Нафај што / карандаш / ишу ишу / и напишу / Штомбордишу» [5. С. 107]; оставаясь тем не менее для разбираемых нами новогреческих молитв на сон ключевым. Можно было бы предположить, что появление Магдалины в тексте объясняется биографией евангельской Марии Магдалины, образ которой отождествляется с образом кающейся блудницы и которая потому подходит на роль той, которая «не спит одна». Однако такое объяснение выглядит излишне «современным» для традиционных заговоров. Скорее следует обратить внимание на формальное сходство начала молитвы о сне Магдалины («Как ты спишь одна?» — «Я не сплю одна») с обращением к Марии во сне Богородицы. Например, «Спрашивает Иисус Христос: “Мати моя возлюбленная, спишь, али так лежишь?” Отвечает пресвятая Богородица: “Сплю я, так лежу, вижу я сон необышен, весьма престрашен ...»» [18. С. 81]. Возможно, именно под влиянием этого формального сходства стало возможным появление разбираемых нами текстов. Наконец, нельзя исключать влияния апокри-

фической традиции. На настоящий момент нам не удалось обнаружить греческих источников, которые рассказывали бы о сне Магдалины или связывали бы его со сном Богородицы, но русский материал содержит единичное указание на такую связь — это приписка к сну Богородицы из публикации 1890 г.: «Обращаю внимание всех своих читателей. Текст, написанный жирным шрифтом, действительно был написан Марией Магдалиной со слов Богородицы. Какое-то время он хранился в тайне, а потом попал в Рим»⁵. Поиск греческих свидетельств такого рода — цель дальнейшего исследования.

В заключение осталось привести запись детской песни, интересную как с точки зрения эволюции фольклорного текста, так и как косвенное свидетельство того, что он хорошо известен греческой традиции. Песня рассказывает о родосской сове, которая не спит одна (и снова обращает на себя внимание идея сна/бессонницы — выбрана именно та птица, которая не спит по ночам):

Κουκουβάγια ροδιανή, πως κοιμάσαι μοναχή; — Δεν κοιμάμαι μοναχή. Έχω Παύλο, έχω Πέτρο, έχω δώδεκ' Αποστόλους. Τα Βαγγέλια ανοιχτά κι ο Χριστός κανοναρχά. Του Χριστού μας το ραβδάκι το 'χω στο μαξιλαράκι, άμα έρθη το κακό, πάρ'το катρακέφαλο.	[Родосская сова, Как ты спишь одна? — Я не сплю одна, Есть у меня Петр, есть Павел, есть двенадцать апостолов. Евангелия открыты и Христос певчий. Посох Христа держу под подушкой, и если придет зло, получит по голове.] (без указания места записи) [12. С. 68–69] ⁶ .
---	---

Примечания

¹ Видимо, речь идет о русалке. Имя демонологического персонажа *δριμα* связано с дримами, несколькими днями в начале марта или августа, когда, по народным представлениям, активизируются водные духи и действует ряд запретов, связанных с водой (купание, стирка и т.п.).

² В этой связи можно указать на болгарский заговор от заболевания глаз — их покраснения, слезоточивости или ячменя на глазу («за наметка в око»), записанный в с. Кремен Неврокопского округа (области, примыкающей к греческой территории), в котором можно увидеть интересующий нас сюжет, хотя имени Магдалины заговор не сохранил:

— Ка сами легнеш, ка сами станеш? — Ни сама легна, ни сами стана. С Госпот легна, с Господ стана. Тої ме чува, тої ме брани, От 77 лошотии, што ме са срешнали <...>	[— Как ты ложишься спать одна, как встаешь одна? — Не одна я ложусь, не одна я встаю, с Господом ложусь, с Господом встаю. Он меня слышит, он меня бережет От 77 несчастий, которые повстречались бы мне] [1. С. 256].
--	---

³ Каликандзары (в местной традиции — карканджелы) — демонические существа, мохнатые и рогатые, которые приходят на землю в канун Рождества и возвращаются под землю после освящения воды на Крещение. Вурдалаки (здесь — вриколаки) — вампиры. Подробнее о каликандзарах и вурдалаках см. [3].

⁴ Приказ сосчитать объекты, которые заведомо невозможно пересчитать, — известный магический способ противодействия опасности, в нашем случае — святочным демонам. Этим объясняется появление мотива счета песчинок и окон в Константинополе.

⁵ Заговоры, обереги, спасительные молитвы и прочее. Вердск, 1890. Цит. по: <http://www.belmagi.ru/amolitiv/msonbogor.htm>.

⁶ Другие варианты песни:

Κουκουβάγια ροδιανή, πως κοιμάσαι μοναχή;	[Родосская сова, Как ты спишь одна?
--	--

— Δεν κοιμάμαι μοναχή.
Έχω Παύλο, έχω Πέτρο,
έχω δώδεκ' Αποστόλους.
Αυγουστής πουλεί κρασί
με την κούπα τη χρυσή,
πάει πέρδικα να πih
κι τσακίζει το γιαλί,
το γιαλί το φράγκικο
κι το ρουμελιώτικο.

— Я не сплю одна,
Есть у меня Петр, есть Павел,
есть двенадцать апостолов.
Август продает вино,
наливает из золотой кружки,
пришла куропатка выпить
и разбила стеклянный [стакан],
стекло французское
и румельское.] [12. С. 69].

— Κουκουβάγια ρουδανή
πως κοιμάσαι μοναχή;
— Δεν κοιμούμαι μοναχή,
έχω δούλου, έχω Παύλο,
ταβγαγγέλια ανοιχτά
κιού Χριστός καλαναρχά.

[— Родосская сова,
Как же ты спишь одна?
— Я не сплю одна,
У меня есть раб, есть Павел.
Евангелия открыты,
Христос помогает певчему.]

(Фрак. Мадитос, совр. Эджеабат, Турция) [14. С. 112].

Литература

1. *Амроян И. Ф.* Сборник болгарских народных лечебных заговоров. М., 2012.
2. *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907.
3. *Климова К. А.* Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2008.
4. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
5. *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
6. Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступит. ст., сост., прим. С. Б. Адоньевой, О. А. Овчинниковой. СПб., 1993.
7. *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
8. *Βεϊκου-Σεραμέτη Κ.* Ξόρκια // Θρακικά. Τριμηνιαίον επιστημονικόν σύγγραμμα. Αθήνα, 1961. Τ. ΚΖ'. Σ. 220.
9. *Βρόντης Α.* Το παιδί στη Σάμο // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1956. Τ. ΙΣΤ'. Σ. 214–244.
10. *Ιωνάς Ι.* Γητειές: σώμα κυπριακών επωδών, Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου. Λευκωσία, 2007.
11. *Κυριακίδης Σ. Π.* Δεισιδαιμονίαи και δεισιδαίμονες συνθηεiai (εκ Γκιουμουлтζинаς της Θράκης) // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1910. Τ. Β'. Σ. 405–432.
12. *Κυριακίδης Σ. Π.* Ελληνική λαογραφία. Τ. 1: Μνημεία του λόγου. Αθήνα, 1922.
13. *Μιχαηλίδης-Νουαρός Μ. Γ.* Καρπαθιακά μνημεία Β. Λαογραφικά σύμμεικτα Καρπάθου. Αθήνα, 1969.
14. *Οικονομίδης Α. Β.* Λαογραφικά Μαδύτου // Αρχειον του Θρακικού λαογραφικού και γλωσσικού θησαυρού. Περιοδικόν σύγγραμμα εκδιδομένον υπό υποτροφής Θρακων, διευθυντής Πολυδ. Παπαχριστοδούλου. Εν Αθήναις, 1938–1939. Τ. Ε'. Σ. 112–128.
15. *Παπαχριστοδούλος Π.* Δεισιδαιμονίες Σαράντα Εκκλησιών // Θρακικά Τριμηνιαίον επιστημονικόν σύγγραμμα. Αθήνα, 1928. Τ. Α'. Σ. 447–452.
16. *Παπαχριστοδούλος Χ. Ι.* Λαογραφικά σύμμεικτα Ρόδου, μέρος δεύτερος // Λαογραφία. Δελτίο της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας. Αθήνα, 1962. Τ. Κ'. Σ. 67–175.
17. *Σταμούλη Σαραντή Ε.* Πώς γιάτρευαν στη Θράκη // Θρακικά. Τριμηνιαίον επιστημονικόν σύγγραμμα. Αθήνα, 1938. Τ. Γ'. Σ. 195–283.
18. *Φλωράκης Α. Ε.* Τήνος, λαϊκός πολιτισμός. Αθήνα, 1971.
19. *Χατζησωτηρίου Γ. Δ.* Τα λαογραφικά της Μεσογαίας Αττικής. Αθήνα, 1980.
20. *Χατζοπουλου Κ. Ν.* Σαραντα-Εκκλησιών. Συμμεικτα Λαογραφικά (εκ λεξικογραφικού αρχείου) // Θρακικά. Τριμηνιαίον επιστημονικόν σύγγραμμα. Αθήνα, 1929. Τ. Β'. Σ. 440–456.

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ, № 16-04-00101).

РАССКАЗЫ О СНАХ (станция Динская Краснодарского края)

В сентябре 2004 г. я гостила у себя на родине в станции Динской, где по случаю записала множество интересного материала, уже не раз представленного читателям «Живой старины». В этой подборке представлены рассказы о снах, предшествующих или сопровождающих какие-либо поворотные события в жизни людей, любезно поделившихся со мной информацией.

1. У меня брат Василий, младше меня, он часто в Динскую приезжал. Я ему говорила: «Сходи к матери на могилку». Ну, он когда ходил, а последние три-четыре года не ходил на кладбище. И потом рассказывает:

«Лёг я спать, но не уснул ещё, а так только, лежу, глаза закрыл. Вдруг дверь скрипнула. Смотрю, мать заходит и говорит: “Ну, здравствуй, сынок. Поздравляю, у тебя завтра день рождения”. Я говорю: “Здравствуй, мама. Спасибо”. А она мне говорит: “Что ж ты, сынок, ко мне на могилку не приходишь? Нина с детьми часто приходит ко мне, а ты нет”. Да, ещё говорит: “Слушайся Нину, она тебе будет как мать, она плохому не научит”. И всё, и повернулась, дверь скрипнула, и она ушла. Я, — говорит, — как закричу! Жена прибегает: “Что с тобой?!” А у меня в груди всё сжалось, я слова вымолвить не могу!»

Вот так. И с тех пор, я думаю, ну не буду ему напоминать, пойдёт или не пойдёт на могилку? Смотрю, с тех пор каждый раз на могилку ходить стал [ЛНН].

2. Перед тем как с мамой случилось... мне много снилось снов таких... ну, неплохих.

Например, несколько дней подряд стало сниться, что я так хочу пирожных! И вот, где раньше был ресторан, там была кулинария, вот как будто там всяких булочек и пирожных! Ну мне хотелось именно пирожных. И вроде так я ем прямо, не наемся никак! И это во сне я так пирожных хотела. Навая — нет.

Я потом говорю: «Мам, что это мне снится, что я так пирожных хочу, прямо ем и не наемся!» Она: «Ой, это что-то плохо, плохой сон, если сладкое ешь» [ГЕВ].

3. Вот. Потом мне ещё снилось, что построили новый дом. Вот там, возле дороги. Смотрю — новый дом стоит. Это тоже плохо [ГЕВ].

4. А ещё, говорят, свадьба снится — к похоронам. Так, я как сейчас помню, вроде я стою на корабле, в тёмно-синем таком свадебном платье, и ветер ещё такой! Как сейчас себя вижу.

И ещё потом снилось несколько раз, что я вижу себя наряженно в белое платье на

свадьбе. Вроде свадьба идёт, и я в белом платье свадебном наряжена [ГЕВ].

5. А то ещё такой случай был. Пошли мы все в гости к землякам. Ты их знаешь, они ещё в старом своём доме жили, который сейчас продали, и у них там жили квартиранты. И какой-то праздник ещё был, Восьмое марта, что ли? Мы все вместе сидели за столом, и квартиранты там ходили как-то вместе... а потом я встречаюсь с ними, и они говорят: «Знаешь, нашей квартирантке такой сон приснился, как будто папа твой один сидит, а все вокруг...» то ли полы мою, то ли заметают — что-то такое, я сейчас точно не помню. Вот, казалось бы, квартирантка, она же нам никто, вообще чужой человек, а ей такое приснилось. Вот. А потом, когда мама умерла, и сны прекратились [ГЕВ].

6. Я когда работал в фирме, мы с другом машины перегоняли. Ездили сутками, без остановок. Всякое было. Бывало, сутками не спали и засыпали за рулём...

Вот был случай один. Это у меня ангел-хранитель есть. Я точно знаю. Мужчина — ангел-хранитель. Я ехал и уснул за рулём, вдруг слышу: «Сбрось газ, нажми тормоз!» Я машинально, не думая ни о чём, ногой, значит, сбрасываю газ, нажимаю тормоз, машина резко останавливается, я качнулся, открываю глаза, смотрю — передо мною скоростное шоссе, по нему машины сплошным потоком, и передо мной горит светофор — красный свет. Я машинально оглянулся и сказал: «Спасибо», — не знаю зачем и кому. И всё. Потом опять еду, опять та же ситуация, я уснул за рулём, и тот же голос, приятный, такой мягкий баритон: «Сбрось газ, нажми тормоз!» Я опять машинально сбрасываю газ, нажимаю тормоз, машина резко качнулась, я открываю глаза, передо мною шоссе — сплошной поток машин буквально перед моим носом. Я опять машинально оглянулся, сказал: «Спасибо», — не знаю кому, потом дальше поехал.

Опять слышу, в очередной раз: «Сбрось газ, нажми тормоз!» Опять сбрасываю газ, жму тормоз, машина качнулась, открываю глаза — моя машина остановилась на расстоянии четырёх сантиметров от машины парня, что впереди ехал. Смотрю (я опять «спасибо» сказал кому-то), смотрю, друг из машины выходит, говорит: «Я не могу больше ехать, засыпаю за рулём, надо отдохнуть».

Мы поспали несколько часов, просыпаемся, он ищет ключи от машины, по всем карманам, везде — нету! Уже не знаем... Я потом как-то: «Посмотри в машине». Он смотрит, а он их даже не вытасил, забыл. Представляешь? А машина по тем временам из всех имеющихся тогда, самая дорогая

была. То есть он бы не расплатился! И никто не подошёл, машину не тронул.

Вот так меня за один день ангел три раза спас. Так что да, есть у меня ангел-хранитель [КСИ].

7. Мы с другом были на охоте, и у друга потерялась собака. Хорошая охотничья собака, он её любил, ну и вообще жалко, животное домашнее.

Мы ночевали там, встаём утром, нет собаки. И звали, и искали, всё облазили — нет. Ну что? Уехали.

И ночью мне приснился сон, будто она сидит на том месте, где мы были до этого два дня назад, сидит на одном месте, где мы были. Я говорю: «Давай съездим». Он: «Да ну! Как она там оказалась? Откуда? Туда столько километров да через плавни там, через камыши... Да брось...» Я: «Давай съездим. Ну нет — так нет. Я знать буду, что её там нет. Ну жалко тебе, что ли? Ну дадим крюк, ну и что? Давай!» Ладно, уговорил. «Ну, чтоб не думать, чтоб душа не болела, спокойна была, давай». Поехали. Приезжаем на то место, и что ты думаешь? Сидит там эта собака его — вот прям как мне снилось, сидит собака и ждёт нас.

Мы подъехали, она — к нам! И лацится, и прыгает! Радуется. Ну вот как она туда попала? Заблудилась, наверное, и вышла на старый след.

Вот такой случай был [ШВИ].

8. А домовый? Это мой муж Андрей рассказывал, это когда они из одного дома в другой переезжали. Говорит: «Сплю и чувствую, что в ногах тяжесть, кто-то лежит, а знаю, что кот наш на улице гуляет. Я потрогал — нет никого. Опять лежу — опять что-то тяжёлое. Опять пощупал — нет ничего. Снова засыпаю — опять в ногах тяжёлое... Я тогда говорю: “Да возьмём, возьмём мы тебя с собой! Позовём, не беспокойся, не оставим тебя тут!” И всё. И прекратилось» [ССВ].

9. Если приснилось, что ты к кому-то пришёл, например к своей девушке, а у неё на столе или ещё где-нибудь лежит нож сломанный — это всё. Да. Расстанутся. Это к разлуке. У меня такой сон был. Вроде я пришёл, смотрю, а на столе нож лежит поломанный. Я ещё так стою и смотрю на него. Проснулся, думаю: «Ну всё». И точно [БН].

10. Сныцца минí сон, як вроди я выйшла на двир, дывлюсь так у вэрх, а по нэбу Матэр Божа лэтыць з сэвэра, та така здорова! Як у Сталингради ты бачила Родина-мать? — о така лэтыць. А я крычу: «Ой, дывыцца!» Вона долэтила до нашої хаты, над хатой вона звернула и полэтила дэлы туды, дэ кладовыще.

И от тоби раз! И мужа отнэслы тоже туды — нэ думалы й нэ гадалы, ўмэр [ГЕС].

11. З ногой як мэнэ машина зачипыла... Дэ Бублыкы́ (фамилия жителей. — В. В.) жыуть (тэ місто, дэ и ва́ци жылы́, покы́ в ста́линскэ врэмя нэ утйкалы́ у горы [от репрессий]), мы з йих дитмы́ дружылы,



Владимир Иванович Шипилов, 1949 г.р.
Фото 1970-х гг. из личного архива
В. В. Запорожец

з Бублыкaмы, сныцця, шо я иду до йих. Дийшла до Диньськoй вuлицы, вийшла и, куды нe повeрнyсь, — скрiзь стiнa лeдянa. Пид пoтoлoк тaкa. Нe мoжy зaйтy. Дe нe пoвeрнyсь — стiнa лeдянa и ycэ. Я oбийшла вoкpyг и зaйшла к йим тyдa и слышy — тaкa мyзыкa! — прямo oй! Я дyмaю: «Шo цэ?» A мiнe хтoсь oтвiчae, нe вiднo хтo: «Тaм мaльчикy спивaють y кyхнi». Дyжe крaсывa мeлoдiя!

И днeм, я пiшла нa рaбoтy, a мyжчинa мнe встpeтилcя знaкoмый, гoвopит: «Дoбpo, Дyськa, шo твiй Вaсылe ўмeр тa мoя Гaлкa, a нaм нa рaбoтy идтy». A я дyмaю: «Шo цэ вiн? Coвceм, чтo лi?...» Гoвopю: «Ты тyт пoжывы, a тaм бyдэшь лэжaть!» Тa з злoм тaкiм! Нy вiн пiшoў дaли к мyжикaм. A мyжикi cыдaть тaм нa лaвoчки, ждyть, шo йих пoвeзyть нa рaбoтy, и мaшинy y гaрaж, oчeнь мнoгo cтoялo, прямo oчepeдь. Я пpoпyстылa йих, пoглядaю з бpыгaды и тiкe пyстылa нoгy, шoб идтy — лeгкoвa мaшинa! Виткилэ вiн? И пoчипылaсь я зa мaшинy. Я нe знaю — як вiн мэнэ прoтaцiў — нe пoмню. Нy я нe ўпaлa. A oдiн мyжык iйхaў нa лiсaпeтi, вiн бaчiў, тaк кpычiть, рyкaмy мaшe, шo мaшинa iйдэ, a я нy пoбaчылa. И лiгкoвa, зa нoгy мэнэ зaчипыў и пoтyя! Я нy ўпaлa, cунyлaсь нa мaшинy. Я тaк зaрyгaлacя [нa шoфeрa]! Я вooбщe нькoлы нe рyгaюсь, a тyт! Стpашнo як рyгaлacя! Дe вiн ўзaўcя? Oн: «Вы мeня нe зaмeтилi». A тoй мyжык: «Вoнa нe хoтiлa ўмeрaть» — пiсьлэ мyжыкaм кaзaў. Вiн жe мoг зyсiм мэнэ збыт!

Тoй, шo мэнэ зaчипыў, iщe пpыxoдыў. Спpашye: «Вы мoя кpэcнa?» — шo я ж рyгaлacя нa ёгo. Я кaжy: «Нe вcё рaвнo тoбi, хтo кpэcнa?»

A iщe мyжык лiсaпeтoм iйхaў, вiн бaчiў, шo мaшинa iйдэ, и кpычaў мiнi, и рyкaмy мaхaў!

Я нy дo вpачiў, нi дe нy хoдылa, дyмaю: «Выжывy, рaз нe ўбылы». A вoнo тaк пoлyчылoсь — гpыжa. Вpач спpашye: «Скoлькo

лeт?» — «Сeмдeсaть». — «He жди, кoгдa вoсeмдeсaть бyдeт. Хaй oпepaцiю дeлa!» Нy нe пiйшлa. Тaк и живy.

Вpач кaжe, нaдo пpыклaдaть кaпyстy, лiсттy oрiхa, лoпyхa... A шo вoнo пoмoжe?

A тoй мyжык, шo кaзaў: «Гaрнo, шo твiй Вaсылe тa мoя Гaлкa пoмeрлы», дpyгiм мyжыкaм тoдi кaзaў, шo: «Вoнa ўмeрaть нe зaхoтiлa». Пoнятнo? Я щe рoзiзлылaсь: «Шo вы y сaм дeлi!» Вiн: «Тo вoнa нe хoтiлa ўмeрaть».

A тo Мaтэp Бoжa лeтiлa з cэвэpa, нaд хaтo рoзвeрнyлaсь и пoлeтiлa нa клaдoвыщe [ГEC].

12. Coн y вoскpэcнeннa — дo oбiдa. Нe дoўгiй, нe збyвaйцця. <...> К дoщцo пoкoйныкы cняцця. <...>

Coн мiнi пpыcнiўcя нeдaвнo: тeтa Шyрa, мaмyнa cэcтpэ, y рoзoвoй кoфтoчкi идэ. «O!» — зyстpиўcя з нэю: «Кaзaлы, шo вы пoмeрлы, a вы живi!» Вpoдi я aж з вoстoргoм тaкiм!

И ycи-ycи, xтo пoмeрлы — ycэ мiнe cняцця. Дaжe вoт нaчaльcтвo ycэ мoё мiнi пpыcнылoсь, c ким я рaбoтaлa. Я дyмaю: «Шo ж вoнi тaк? Вoнi ж зa cтoлaмy cыдiлы — нaчaльcтвo, a мy cамy тyжкy рaбoтy рoбылы... Чoгo вы пoумeрaлы? Гoспoды! Тa цapствo йим нeбэcнэ». <...>

Уcэ мiнi шoсь cняцця, тa тaкэ кpacывe: и якi дoмa, и якi cады, пeрэплывaю рiчку и вeрeўкa... Вeрeўкa — этo дoрoгa. Цэ мiнi пyтeўкy дaлы, я y cанaтopий тoгдa пoйхaлa.

Слывнык, слывы или яблукy, ycэ зeлeнa cняцця, и я яблyкy pвy, a дe вoнi дiлысья — нe знaю. Тo ycэ пyтeўкy, iздылы y cанaтopий. Шoўкoвыця ряснa! Я дoстaю, шoб iйcтy. Вышнi! К чoмy вoнo?

Зeлeнь — тэ yезжaть, к дoрoгi.

Вoдa, кoлoдeзь, вoдy вытyгaю, и днo кoлoдeзя, вpoдi я нa днi и дyмaю: «Цэ ж днo ўжe, нaдo вылэзыть!» И вpoдi o тaк [пoкaзывaeт, кaк рyкaмy yпiрaeтcя в cтeнкi кoлoдцa] вылэзaю-вылэзaю и вылэзлa. Мoжe, я бoлiю и вылэзлa кoй-кaк. Цэ я тaк дyмaю.

Сэcтpa лэжaлa бoльнa, и cняцця, шo вoнa xoдэ пo мiж cарaйi. Тa щe нe yдoбнo лiзты тaм. Я iйи кpычy: «Дэ тy iдэшь!» A вoнa пiшлa и пiшлa — yйшлa нa тoт cвiт.

Дyca-ycиdкa пpыxoдылa и ўмeрлa, a я cпaлa и нe чyлa, як вoнa пpыxoдылa. Мoжe, вoнa хoтiлa шo cкaзaть... Уcэ дyмaйцця: «Шo вoнa пpыxoдылa?» Нiчyю мoлyсь, мoлyсь зa нэйи [ГEC].

13. У нac oбычнo гaрмoшкa, бyбeн, cкpипкa игpae. Oдiн пapeнь нeдaвнo пpиcнiлcя мнe, гoвopит: «Пoйдeм co мнoй». A я гoвopю: «Чтo эт я c тoбoй пoйдy? Иди тy...» — и пoслaлa eгo. A oн вpoдe тaкoй, знaeшь, c тaкiм: «Чтo этo ты тaк?» A я: «Дa нa кoй... ты мнe нyжeн! Иди тy!» — и пoвcякoмy нa нeгo!

Oн y нac cын cтapocтy был, тaк вce дeвкi бoжe y нeгo нeвecтy. Oн пoтoм жeнилcя тoжe нa дeчepи cтapocтy, из дpyгoй дeрeвнi взял. Тaкoй — лiшь бy гyлaть — был. Нy нa бyбнe игpал! Кaк нaчнeт, бывaлo — o! Тaк

игpал, и тaнцyeт — лyчшe вceх тaнцeвaл! Дa c бyбнoм eщe! Дa.

Я пpocнyлaсь, гoвopю: «Нy, этo, нaвepнo, yмpy cкopo». [Пoчeмy?] A рaз жeнuxи cнятcя, знaчит, нaвepнo, yмpy cкopo. Видишь — звaл мeня: «Пoшлo co мнoй!»

Я кaк oттyдa yexaлa — тaк eгo бoльшe и нe видeлa. Тoжe — кaвaлeр был [КПП].

14. Видишь кaк, Игopь [cын] пpишeл и гoвopит: «Mаmа, мeня, нaвepнo, зaбepyт в apмию, мнe cкaзaл знaкoмый, чтo тe пpавилa, чтo былi рaньшe, cейчac нe дeйcтвyют и вceх, кoгo пo тeм зaкoнaм в apмию нe бpали, тeпeрь зaбepyт». Пpедcтaвляeшь? Вoт я тeбe гoвopилa, мeня нoчyю дyшилo? Вoт. Пpямo чтo-тo кoсмaтoе тaкoе, кaк мeдвeдь мaлeнький, чтo ли, cзaди нa cпинy пpыгнyл и дepжитcя зa мeня, пpямo xвaтилcя! Я eгo cбpacывaю, cбpacывaю, нy пoтoм вcё-тaки cбpocилa c ceбя [CHC].

15. A coн мнe пpиcнiлcя: мoй пepвый мyж, кaк бyдтo я c мaлeньким пaцaнeнкoм, пyхлoмoрдeнькoe тaкoе пaцaнэ, пpишлa к eгo мaтepи и гoвopю: «Нy, кaк вы дyмaeтe, пoхoж нa вaшeгo cынa?» A пaцaн — пpямo вылитый! A oнa вpoдe тaк cкpивилacя и ничeгo нe cкaзaлa. A мнe кaк oн пpиcнiтcя — тaк хoть в пeтлю пoлeзай! Этo кaкoй-тo yжac бyдeт. И ты cмoтpи! Пoшлo oднo зa oдним! Тoлькo вpoдe oднo рaзгpeбeшь — eщe чтo-тo eщe хyжe! Cын пpишeл, вoт тaкoе мнe пpo apмию cкaзaн! Вoт нaдo тeпeрь oпять yзнaвaть вeздe бeгaть [CHC].

Список информантов

БН — Бабин Николай, 1957 г.р., родом из средней полосы России, в Динской живет примерно с 1980-х гг.

ГЕВ — Грaбap Елена Владимировна, 1976 г.р., местная.

ГЕС — Гaйдyк Евдокия Степановна, 1924 г.р., местная.

КПП — Кpощкo Пeлaгeя Пeтpовнa, 1929 г.р., род. на Украине (с. Красно Новошепеличского р-на, ныне Чернобыльского), жила в Киеве, затем жила в Сибири и на Севере, на Кубани живет с 1971 г.

КСИ — Кpячкo Сepгeй Ивaнoвич, 1961 г.р., род. в Красноярске, в Динской живет с 11 лет.

ЛНН — Лyкьянoвa Нинa Никoлaeвнa, 1935 г.р., род. на севере Казахстана, в Динской живет с 1970-х гг.

СНС — Сaмoйлeнкo Нaтaлья Сepгeeвнa, 1957 г.р., местная.

ССВ — Сyхapевa Свeтлaнa Вaлepьeвнa, 1978 г.р., родом из средней полосы России, в Динской живет примерно с начала 1990-х гг.

ШВИ — Шипилов Владимир Иванович, 1949 г.р., род. в Оренбургской обл. (с. Плешаново Бузулукского р-на), в Динской живет с 1950-х гг.

Публикация В. В. Запорожец, Российский ун-т дружбы народов (Москва)

«У НИХ ТАМ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ПРОДОЛЖАЕТСЯ ЖИЗНЬ...»

Рассказы о снах из Кричевского района Могилёвской области

В публикации представлены рассказы о вещих снах, записанные в 2014 г. во время полевых исследований в Кричевском районе Могилёвской области Белоруссии¹. Народная традиция снотолкований и образно-символическая составляющая рассказов об обмираниях в исследуемом регионе демонстрируют наличие основных сюжетно-мотивных комплексов, характерных для этих жанров в восточнославянской традиции (явление во сне умерших родственников и их предсказания; способы предотвращения нежелательных сновидений; видение во сне предметов и явлений, предвещающих смерть, болезнь или, наоборот, приятное событие; видения того света в снах и при обмирании и др.). При этом традиционные сюжеты наполняются новыми символами, на толкования снов оказывает влияние информация, почерпнутая из СМИ или популярных изданий сонников.

ВЕЩИЕ СНЫ И ПРИМЕТЫ

Есть ещё такой момент, когда сны сняты, связанные с ближайшими похоронами. Это рассказывала моя бабушка. Её маме приснился сон перед... тем, как пришла похоронка на мужа. Егор Сафронович, мой прадед, он погиб в сорок третьем году в Борках, это Польша. Вот, и она говорит: «Снится мне сон, что выхожу я на улицу, притянки, — говорит, — такие. (Ну, как бабушка говорила, «притянки», то есть «сумерки».) А ить притянки на улице, и смотрю: летит дуб. И, — говорит, — и летят дубы над деревней, и, — говорит, — там упало, там не упало, там упало. И, — говорит, — упало коля мою хату. Я пошла, смотрю: это не дуб, это гроб. И большо-о-й, широко-кий. И я стою, смотрю на няго и думаю: а кого я туда положу? Сама не лягу — мне большой. Дети маленькие ещё, бабке большой. Ну, — гэт, — если только под Егора». (А Егор — это её муж.) Ну, она проснулась, а на следующий день она получила похоронку на собственного мужа о том, что он погиб [ДОВ].

Здесь интересны символическая пара «дубы — гробы» и почти эпический мотив примерки гроба (былинный богатырь Святогор и Илья Муромец примеряют каменный гроб).

От явления во сне нежелательных персонажей оберегает брань (нужно выругать приснившегося); согласно одному рассказу, каждый раз, когда женщина видела во сне своего первого кавалера (уже покойного), наяву она

ссорилась с мужем. Ссоры удалось прекратить после того, как она выругала привидевшегося во сне кавалера:

Я раньше... ну, кавалер у меня был. Тама, где мы жили, в Озерках. Як только соснится ён — поругалась з мужем. Вот ругаться и всё, ругаемся. Да, тады мне одна говорит: «Ты хорошенько на три буквы яго пошли». [Смеется.] Ну, як только соснится, проснулась — хоть и умер, говорю: «Чё ты пристал ко мне? Чё ты пристал?» Да и руганулася. И всё со... мне и не снился, и этой, и ругани не было. Это вот тоже примета такая была [БЗЗ]².

Иногда родные сами провоцируют явление покойника во сне, например чрезмерно оплакивая его (явившийся во сне жалуется на промокшую одежду); чтобы заставить покойника не приходиться во сне, нужно испечь блин и съесть его на пороге дома:

А я год плакала, конечно, год плакала, а тады ужо. И ён приснился мне и говорит: «Зин, дай-ка ты мне переодеться (а я с кухни иду), а то моя дюже плеча мокрая». А я иду и думаю, думаю, не говорю, а думаю: «Во коли ты стал сохранять своё здоровье...» <...> А то я говорю: «Наденься, Коля, наденься, не сяди на сквозняку. Да во коли ты стал?» У спальню ён пошёл, а я вслед и не дошла. Часто снится, часто снится. Вот говорю, як <...> снится-снится. <...> Да говорю, испячи блин и на пороге зъешь. Этого... ну, в своей хате. <...> [При этом надо сказать:] «Господи мой, ляжи ты, як тебя положили, не надо мене... ко мне приходиться, не надо мне сниться». И всё, и сейчас не снится... [БЗЗ].

Устойчиво также поверье о том, что одни умершие родственники сняты к хорошему, другие — к плохому (при этом это никак не соотносится с прижизненными отношениями в семье) — нужно лишь заметить, какое событие последовало за первым явлением покойного во сне. Если умерший родственник не снится, значит, «вы ему ничего не должны», «он прощает вам всё». Традиционный мотив рассказов о явлении умерших во сне — покойник просит нечто, в чем он нуждается. Недостачу следует восполнить, «передав» на тот свет нужную вещь (закопать в могилу в ногах). Приснившийся «вовремя» родственник может также спасти от внезапной смерти во сне.

А вот... есть, сняты которые, к хорошему либо к тому, что какое-то событие

приобретёт благоприятный исход. У меня к такому снится отец. Он предупреждает, но он предупреждает обычно о хорошем. У моей бабушки — снится её мама, и она всегда предупреждает о плохом: «Так, если я её увидела во сне — значит вплоть до чьей-то смерти». <...> У моей бабушки был брат. А дедушка Женя... Он ветеран морского флота, был такой военный человек. Он жил в Феодосии. Бабушка моя говорит: «Вот сон мне снится, что ходит мама моя по дому, ищет какую-то, какую-то брошку...» С корзиной, ещё что-то ищет. Она говорит: «Мам, а что ты делаешь?» — «Мне ехать надо, мне надо ехать. Надо ехать далеко». Всё роется, роется, ищет что-то. Она говорит: «Я проснулась, позвонила Таня (дочка дедушки Жени), сказала, что дедушка Женя умер». И нужно далеко ехать — то есть ехать нужно в Феодосию. Если что-то должно произойти, кто-то должен заболеть, либо ещё что-то случится. Она всегда ей снится к плохому. <...> Отец ей снился, по-моему, один раз за всю жизнь. «И то, — говорит, — я его почти не помню». Когда началась война, моей бабушке было три года: «Вот не помню его практически вообще». <...> Говорит: «Сидит какой-то мужчина у меня, — говорит, — дома». Она говорит: «Папа, ты?» Он говорит: «Я». Вот и тогда только она его увидела. Вот а мне отец снится, дедушка никогда не снился. А мой дед, который бабушки моей муж, по маме. Вот он приснился нам всем в разное время за сорок дней. [То есть за этот период?] Да. А потом и всё. Потом не снился больше никому. Вот. [Значит, у него там всё в порядке?] Ну, говорят, что если не снится, значит, он вам... вы ему ничего не должны. Что он прощает вам всё. Вот. Есть, ну, такое поверье в народе [ДОВ].

[Бывает такое, что покойные говорят во сне, что им там чего-то не хватает?] Ну вот яны, это, ну да, это вот сняты ж которы, э... ну, что во тут что надо. <...> Ну, например, там надо, ти не надел что это, дак снится ж людям, да. Бывает. [То есть они просят?] Просют, да. Люди ходют, закапывают, там ложуть на могилку. Ну там у земельку положут, там под ноги, там где. [Ту вещь, которую он просит, нужно ему передать?] Да, это да. Снится много когда как... которые что. А вот которые люди довольные — там ничего, хорошо, а которые — вот. Бывает такое. [Есть приметы, к чему сняты покойные?] Ну, покойники як сняты, ну... яны, которы к хорошему сняты. [Такое бывает?] Да. Предупреждают, а которые дак и наоборот, зтые к плохому сняты. А которые — хорошо снится. [Как определить, к хорошему или к плохому снится покойный?] Ну, бывает, як определить — ну не знаю як. Ну, во, например, если ўсё хорошо у тябе — приснился — значит, хорошо. А если к плохому — то уже примечашь. [Примечают по тому, что произойдет потом?] Да, тады если ящэ приснится, то уж ты знаешь, что будет плохо тэбе <...>. [То есть надо примечать?] Да, примечать. Да, если вот тябе приснился ён к хорошему — значить,

и ён и будет предупреждать к хорошему. А может и к плохому предупредить. Кто ёго там знать [МТН].

Со мной было так, что я лежала как-то на левом боку — и не могу лежать, у меня же левого лёгкого нету. Легла — и мне вот, я вижу во сне, что я такая вот, ну, как бы всё, уже всё... таю, таю, мне так вот плохо. Ну а боли никакой я, конечно, не чувствую. И вдруг вижу — моя мама, так со злом так вот ко мне. Я раз — глаза открыть — а они не открываются. И мне как бы щелчок, она меня как бы ударила в спину — я раз, перевернулася — и всё. А так бы и всё, и умерла бы во сне [КЛВ].

СНЫ И СЕМЕЙНЫЕ ИСТОРИИ

Рассказы о снах, особенно вещих, — это неотъемлемая часть личных и семейных историй. Сложные взаимоотношения между членами семьи при жизни переносятся и в область сновидений; часто ответы на вопросы, трудноразрешимые в реальности, можно получить во сне.

Далее мы приводим фрагмент разговора с двумя собеседницами, для которых тема вещей снов является значимой. Из текста видно, как разворачивается канва сюжетов, как собеседницы, возможно до этой беседы не знакомые близко друг с другом, находят общие темы, подхватывают и наполняют деталями общие для них сюжеты, иногда перебивая друг друга или «провоцируя» друг друга на всё новые и новые истории.

Наиболее прочувствованно рассказывалось о том, что матерям могут сниться нерожденные дети; что на том свете продолжается своя жизнь и люди даже вступают в новый брак; что умершие беременными женщины на том свете рожают детей и просят во сне родственников передать им «туда» детские вещи; что умершие являются во сне, чтобы попросить о необходимой вещи или услуге или просто для того, чтобы посмотреть телевизор... Иногда рассказы о снах служат подтверждением поверий, бытующих в данной традиции. Так, считается, что покойники выходят встречать похоронную процессию и видят живых людей, пришедших на кладбище. Свекровь одной из рассказчиц видела сон: покойная мать ругала ее за то, что та не ходит провожать покойников на кладбище, и потому мать никак не может ее повидать. В другом рассказе покойный отец сообщает членам своей семьи, что пришел на сороковины к своему другу и соседу. Снотолкования содержат традиционные символические образы (видеть свадьбу или гулянье — к похоронам; сборы в дорогу, отъезд — к смерти); поведение умерших, увиденных во сне, может предвещать различные события. В одной из историй есть любопытный



Л. В. Куляко (с. Костюшковичи) показывает участнице экспедиции Н. А. Савиной, как лечить вывих с помощью заговора и красной шерстяной нитки: «Вот такую вот эту, тоненькую, ниточку. Так, вот, привяжете, вот так вот. Вот, а говорить надо: “Ехал Юрий по синему морю на белом коні со святыми ангелами-хранителями, святым Николаем Чудотворцем. Подъезжает к синему морю, к калинову мосту. Море всколыхнулося, мост шелохнулося, конь вздрыгнулся, а у рабы Божьей здвиг минулся”. И на место всё поставишь. И завяжешь ниточкой. И через час готово дело».
Фото А. Б. Мороза

момент: женщина видит во сне, как ее погибшая подруга ест кашу, приготовленную этой женщиной для домашнего. Обращает на себя внимание и упоминание о том, что до тех пор, пока не пришел его срок, человека не пускают на тот свет. Этот мотив характерен для рассказов об обмираниях³.

[СЕС:] Ну сны, бывает, что прям справдываются... сама я видела вот тогда. У сестры тоже, нечто и у нас тоже несчастливый что род. У сестры моей тоже дочка умерла, сорок один год. А потом... не, сразу муж умер. А потом дочка умерла. Потом, тридцать семь лет, сын умер. И вот сама. Одна дочка осталась её. И внуки те сироты растут. И мне сон привиделся. Вроде бы как и свадьба, и такая гулянка где-то. Не в моём доме и не у сестры. На тябе — в белом платьице племянница. Инá звонит, что таки да, похоронила дочку. Сястра уже мне звонит младшая по телефону. <...> И ужо сорок дней отошло. Не могла вот мне сообщить вон. <...> И видишь сон, что в белом платье там людей много.

[ДОВ:] А говорят, если свадьба чья-то либо какое-то большое гуляние — это, как правило, такой закон обратного волшебства. Это снится к плохому.

<...> У меня бабушка умерла в девяносто девятом году, отец умер в две тысячи

первом, а его отец, мой дед, в две тысячи втором. Тоже они ушли друг за другом. И я не помню бабушку толком, перед похоронами отца мне ничего не снилось. А снилось моей маме. Что папа уже умер у нас когда, мама говорит: «Мне снится, что я сижу одетая, на диване, кручу паспорт в руках и знаю, что мне нужно куда-то ехать на поезде, — говорит, — а в дверях стоит папа. Вот стоит так, смотрит на меня абсолютно спокойно. То есть не... без нервов, ничего, не говорит со мной». И, мол, бабушка проснулась от того, что раздался телефонный звонок. Позвонила тётя, сказала, что умер дед. Потом на сорок дней, когда уже было по бабушке сорок дней, приснился маме папа, он пришёл к нам домой. Маму обнял, сказал: «А сегодня я уезжаю в деревню». А в деревне просто остались похороненными бабушка Оля и дедушка Иван. И потом уже где-то через год мне приснился сон о том, что они все вместе. То есть что у них есть дом и они там живут троём. Его родители и он с ними.

[СЕС:] А мне приснился муж, что он женился. [Там?] Да. [Как это?] А вот так-то. Вижу сон. Во сне. Или вот... ну, ён такой у меня был... быстрый мужчина. И скомо мне приходится, такой, когда ягб бачишь во сне. Я ещё прячусь это вот туды-сюды, как бы это не... встретится ещё [другой мужчина]. А ён на меня: «Чё ты боишься? Ну чё ты, —

гъть, — хова... пряче... Ну, ховаеешься?» Ну. «Я, — гът, — не беспокойся, я же жанился, хоть женщину сябе нашёл». Я говорю: «Ну жанился, и добро». Вот так. Жанился.

[ДОВ:] Потом есть ещё такая вещь, я не знаю, к чему её больше отнести, либо к мифу, либо ещё к чему-то. У меня бабушка сделала аборт по медицинским показателям где-то в начале шестидесятых годов. Потом следом у неё родилась моя мама. И бабушка после наркоза лежала в больнице, рассказывала: «Ко мне пришла девочка, такая маленькая, с апельсином в руках. И, — гът, — сидела со мной и разговаривала со мной. Только я, — говорит, — не помню, про что. И апельсин вот оставила, только его сейчас нету. Апельсин оставила и ушла». А потом, когда бабушка уже так, ну, более-менее выздоровела, она вспомнила, что, когда она была беременная, она ждала девочку и очень хотелось апельсинов. И получилось, что аборт был на большом сроке, следовательно, пол ребёнка она уже знала. <...>

Многие говорят о том, что дети, которые либо не родились по каким-то причинам, либо абортные, они являются своим мамам. И несколько таких подобных случаев я слышала о том, что... Одна моя знакомая рассказывала, что перед потерей ребёнка — у неё выкидыш произошёл — говорит: «Лодка плыла с двумя хлопцами, — говорит, — хлопцы такие, — говорит, — статные — по реке. У-ух. А я, — говорит, — смотрю на них...» А у неё двойня должна была быть, два мальчика. Ну, получилось, что не родились оба. Она как бы... проводила как бы их... Да. Они уплыли то есть, она говорит: «Поглядела на них так. Такие, — говорит, — поулыбалась, порадовалась и ушла». <...>

Вот у моей мамы была подруга, она погибла в аварии вместе с мужем. И у них остался маленький ребёнок. Было меньше года. Мама и говорит: «Снится мне сон, я пришла к своей Ире, а она, — говорит, — она, — говорит, — не ходит. То есть она встретила меня, я пришла, люди сидят, окружают. Что-то говорят друг с другом. Она, — говорит, — не ходит между нас, а в каком-то, — говорит, — сером платке, такое чувство, что, — говорит, — прям пролетает над нами. Я, — говорит, — не могла понять, в чём причина». А оказалось, там собрался консилиум родственников, они решали, кому достанется сын. Потому что нет обоих родителей и они жили в разных... на теперешний момент — в разных странах. Потому что родители мальчика, отец мальчика был из России. И вот они долго думали, кому он достанется, а она хотела, чтоб он остался с мамой. И она всё как-то мешала им. Потом мама моя стала чувствовать, что что-то у неё не получается. «То есть, — говорит, — что-нибудь делаю, такое чувство, что кто-то по руке даст». Она говорит, ну, не идёт ничего. Потом по радио услышала про день домового. То есть в разное время проходит день домового, нужно сварить кашу, оставить её на печке. И вот её сварить — и, и всё, домовый порадует. Вот, и мама рассказывает: «Я, — говорит, — поставила её без всякой

задней мысли, эту кашу, и пошла спать. И, — говорит, — снится мне сон, что мы сидим на берегу речки... (А у нас вот на пляже, да, там такая вот выемка, раньше она была более высокой, её называют «подкова». И действительно, была по форме подкова.) Хотя я сижу с одной стороны, моя подруга с другой стороны, — говорит, — ест эту кашу. Ест, и смотрит на меня, и улыбается, что-то мне как рассказывает, такая вся довольная. И потом пропадает резко». И через пару дней она встретила Ирину маму, она сказала, что мальчик остаётся у нас. Вот, они вот как-то, я не знаю, какая-то вот связь всё-таки она существует. Действительно, с миром живых и миром мёртвых. Только каждому она является по-разному. Потому что, допустим, кто-то видит либо чувствует.

Некоторые ещё, тоже вот случай, раз уж заговорили на такую тематику. У моей мамы умерла... у моей знакомой у моей мамы умерла дочка. И она была не замужем, и по обряду хоронят их как Христовых невест. То есть в подвенечном платье, с фатой.

[СЕС:] Всё в белом.

[ДОВ:] Да, всё в белом. И, значит, похоронили её, она приснилась маме: «Мам, мне туфли жмут. Вы мне туфли одели, а они мне жмут». Она говорит: «Доченька, а что мне делать, что они тебе жмут?» Говорит: «Возьми, выйди завтра на улицу, возьми мои туфли и передай. Там будут ехать и мне отдадут». Она говорит: «Ну раз дочь приснилась, значит, надо». Она собрала это всё, вышла с пакетом, смотрит: идёт похоронная процессия, хоронят молодого человека. Она подошла к матери, попросила, чтобы положили, они разрешили. И положили эти туфли в гроб этому молодому человеку, она её больше не снислась. А бабушки моей соседка умерла, её сбила машина. И она умерла беременной. А беременная, ребёнок на таком маленьком сроке, что никто не знал об этом. А муж, ну, был в горе во всё, он забыл то есть кому-то сказать. И она приснилась своей сестре, говорит: «Ты знаешь, мне скоро рожать, а мне даже ребёнка завернуть не во что». Они к мужу. «Да, действительно, была беременная и, но... Я никому не сказал, потому что был ещё маленький срок». И они пошли в магазин, купили там детские вещи, разрыли могилу. В могилу прям врыли и засыпали сверху. И она с того момента снится перестала. То есть есть такие, они сообщают. [То есть там продолжается жизнь?] Да, они сообщают. Сообщают ещё вплоть до того, что, если забывают на кладбище, как правило, перед тем, как закрыть крышку гроба, снимают перевясло у покойного с рук и с ног и оставляют их в гробу. А с кого-то, по-моему, это батюшка рассказывал, не сняли перевясло с ног, и приснилось, говорит: «Ходить не могу. Что мне делать?» Вплоть до эксгумации. Что снимали и обратно захоранивали. Потому что снислась и просила, что: «Я не могу ходить, тяжело». Я говорю, у них там действительно продолжается жизнь... <...>

У меня однажды снился отец тоже. <...> А ещё умер наш сосед. <...> А с моим отцом

они были, короче, друзья-братья-соседи и собутельники — всё в одном. И мне снится сон, что я захожу к себе домой и что у меня сидит папа перед порогом, вот в основную часть дома на табуреточке и телевизор смотрит. А зади него сидит мама. Она говорит: «Вась, сядь ближе, может, тебе не видно отсюда ничего». Он говорит: «Да не, мне всё видно, я у Мишки на диване сидел, я всё видел. А завтра мы с ним на митинг пойдём». Я утром просыпаюсь, маме рассказываю. Она говорит: «Слушай, это же, — говорит, — сегодня по нашему соседу сорок дней». Вот это он, наверно, называл митингом. «Потому что, — говорит, — соберутся люди, будет их много».

[СЕС:] Только я слышала, свекрова моя, покойница, рассказывала, что вот когда похороны, так все-все покойники уже встречаются, выходят, говорить. Ну там, смотреть, как те души ихние там те. А ей приснился сон, и ей ужю мамка свекровина говорит: «Зинка, ну что-то ты, — говорит, — я, — говорит, — глядела-глядела, — говорит, — все люди же шли, вся деревня. А тябе всё неколя. Чаго ж ты не приходишь, — говорит, — ни разу на кладбище?» Вот когда похороны. Ну чьи-нибудь, чьи-то, понимаешь ты. Ну там соседи, ти что. Ну, ўсе вот люди ж шли. «Я, — говорит, — глядела-глядела, тябе нигде не бачила. Тябе всё неколя. Особенно в деревне вот, кого хоронють, — говорит, — всегда, девка, ходи на кладбище, провжай». Вот. [То есть они нас видят?] Они нас видят, а мы их нет.

В заключение приведем еще один рассказ, в котором явно прослеживается идея о том, что пища, оставленная на могиле, предназначена исключительно покойникам, в том числе и тем, кто умер «не своей» смертью. Дочь, «заклученная» в доме для умалишенных, а потом покончившая жизнь самоубийством, приходит во сне к матери и упрекает ее, что та съела пасхальные яйца, не поделившись с ней.

И тады, деточки, снится яна мне уво сне. Туту я у кухни мяшу тесто, яна заходить в хату. Я грю: «Где ты была?» А яна гъть: «Я нахожуся в заключении». Я грю: «А за что ты попала?» <...> Яна ж с хаты шшас круть и побегла. [Ничего не сказала?] Ничего не сказала. И як ходила я говору... вот так во было как раз... Проводное скресенне, яйца были красны, я пошла туды ўже, як ина повесилась ещё ж токо в... пройшло, в апреле повесилась, а в мае такой эта, знач... Паска была, и я пошла там уже красить лавочки, чистить, скрѣбци, вычищать, и всё выла там я в голос, выла, и выла, и выла... Два яйцы красных взяла покласти ужо, старому и яей вот яйцо взяла покласти. Скраблѣ, всё выла у голос <...> Тады я взяла да яйца-то и зъела. Так инѣ мне снится во сне: «А где яйцы, мама?» Я грю: «Дочушка, иди, там три гнязды». Ой, нельзя было мне есть тья яйца, а я сожрала тья яйца. Она мне всё снислась всё во сне: «Мама, где яйца?» [ККГ].

Примечания

¹ Обзор экспедиции см.: *Кухтина В. А., Савина Н. А.* Экспедиция на русско-белорусское пограничье // ЖС. 2015. № 3. С. 58–62. Публикуемые записи сделаны участниками экспедиции О. В. Беловой, Е. М. Боганевой, Т. В. Володиной, В. А. Кухтиной, А. Б. Морозом, Ф. О. Орловым, Н. А. Савиной.

² По словам рассказчицы, покойный муж ее двоюродной сестры, который при жизни любил читать, приходил по ночам и шелестел газетой, пугая домочадцев; наша собеседница предложила сестре: «Дак ты бы поругалася на яго», — потому что считает: ругань способна прогнать умершего не только тогда, когда он снится, но и когда якобы приходит наяву [БЗЗ].

³ См. обмирания, записанные в этом же регионе: *Белова О. В.* Рассказы об обмираниях в Кричевском районе Могилёвской области // ЖС. 2016. № 2. С. 56–57.

Список информантов

БЗЗ — Буракова Зинаида Захаровна, 1945 г.р., д. Новые Жарки Климовичского р-на, с 1972 г. живет постоянно в д. Костюшковичи.

ДОВ — Дорожук Ольга Васильевна, 1989 г.р., г. Кричев, методист по культурным мероприятиям Кричевского ДК.

ККГ — Котовская Клавдия Георгиевна, 1927 г.р., д. Кореловка Костюшковичского сельсовета, живет в д. Тиньков.

КЛВ — Куляко Лидия Васильевна, 1943 г.р., д. Волчек Костюшковичского

сельсовета, с 1980 г. живет в д. Костюшковичи.

МТН — Морозова Тамара Николаевна, 1953 г.р., д. Кошаны Костюшковичского сельсовета, живет в д. Тиньков.

СЕС — Семенкова Екатерина Сергеевна, 1949 г.р., д. Залесовичи Костюшковичского сельсовета, жила 30 лет в д. Костюшковичи, сейчас — в микрогородке Сож (район Кричева).

Публикация **О. В. Беловой**, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ, № 16-04-00101).

Геннадий Исаакович Лопатин,

старший научный сотрудник, Ветковский музей старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова (Республика Беларусь)

**СНЫ О БОГЕ И СВЯТЫХ
(Ветковский район Гомельской области)**

В данной публикации представлены рассказы о сновидениях христианской тематики. Все записи, за исключением текста № 3, были сделаны мной в Ветковском районе Гомельской области и хранятся в архиве материалов этнографических экспедиций Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Г. Шклярова.

Тексты такого рода можно определить как разновидность легенд-быличек. Данный термин был введен в научный оборот Ю. М. Шеваренковой¹ и в дальнейшем использовался другими исследователями фольклора². Ю. М. Шеваренкова проводит границу между классическими легендами, в которых встреча со святой силой происходит в неопределенном прошлом, и легендами-быличками, в которых чудо является реальным эпизодом в жизни рассказчика. Исследовательница отмечает, что в текстах этого плана «ярко выражено личностное, ситуативно-жизненное начало и композиционные принципы новеллы»³. Действительно, каждое сновидение в пересказе моих собеседниц — вполне законченная миниатюра. Более того, пересказывая сны, они насыщают свои рассказы множеством деталей, относящихся как к месту действия (интерьер, пейзаж), так и к действующим лицам.

Частым мотивом является узнавание приснившегося во сне святого благодаря его сходству с иконописным изображением (см. тексты № 1, 3, 9, 10). В тексте № 10 содержится интересная подроб-

ность: отсутствие у св. Николы на иконе головного убора является для рассказчицы основанием, чтобы определить, что это Никола летний («Мікола веснавая»).

В записанных мной рассказах Бог, Богородица, ангелы, святые Пантелеймон, Кириян, чаще всего Николай являются людям во сне, чтобы дать совет, поддержать, развеять сомнения, избавить от болезни, отпустить грехи, удержать от искушения, убедить в необходимости участия в таинствах, привести к вере. И сами сновидцы, и те, с кем они делились рассказами, расценивают эти сны как проявление воли Божьей, говорят о влиянии снов на их дальнейшую жизнь: «Ё Гасподзь Бог на свеці!» (текст № 1); «Тады мне такая любоў к етаму. І навучылася. А кніг тады не было. Я “Верую” спісала» (текст № 9); «Ё Гасподзь на свеці. Буду заставаць. Не буду есць скаромнава» (текст № 4). Особенное значение для рассказчика имеет то, что чудо произошло либо с ним самим, либо с человеком, которого он хорошо знает⁴.

1. Хадорына матка, яна па-Божжаму, шаптаць багата ўмела... І як рожка ў чылавека... Ціперь рак гаворяць, а калісь рожка... Яна ад усяго ўмела... І хадзіла к нам... І вот сядзела, і мы стаялі... Крыўцова Алёна... І яна сядзела і пачала расказваць... І баба наша, і Міцька Сірыяй быў... Ён набажлівы... Прыдзя к нам: «Я ў брата не люблю, брат ні любя, каж, што ета ўсё брхня, а я кнігі чытаю, я мяне томы стаяць кніг...» Адна кніга... Паказаў... Я гавару: «Дзед, такіх кніг не бывая». — «Ё ў міне кнігі па пуду». Такія

кнігі бываюць? Я такіх не бачыла... Ён гаворы: «У міне кніга веся шаснаццаць кілаграм». Я гавару: «Дзед, яе ж не падняць». — «А яна ў міне ляжыць, я адгартыю да бумажычку палажу, прачытаю, бумажачку палажу, што датуль дачытаў». І яна пачала гаварыць... Я стаяла, я помню... І Алёна Крыўцова... І яна расказывала, як Ісус Хрыстос ішоў, і падышоў к ёй, і кусок хлеба даў... «І стала відна кала міне, і я прашнулася... І ноч... А ў хаці відна-відна...» А Міцька каж: «Ё Гасподзь Бог на свеці!» «Асвяцілася мне... Гасподзь Бог падышоў... Ва ўсім надзеты Божаскім і кусок мне хлеба даў... Ста відна-відна... І прашнулася... У міне ў хаці відна-відна». Яны пачалі: «Ці сны збываюцца?.. Ці ё Гасподзь Бог...» І Насцюха... «Я сон такі і такі бачыла... Гасподзь Бог, як на віконі нарысаван, так ён падышоў, кусок хлеба даў. Сказаў: «На табе кусочык хлеба...» Тады хлеб гасцінец быў (Варвара Александровна Грецкая, 1925 г.р., бывшая жительница пос. Амельное Ветковского р-на; зап. Г. И. Лопатин в 2016 г. Тетр. 116. Л. 696).

2. Мне Гасподзь усю жыць памагаў і памагая. Кагда ужо мая дочка вышла замуж і радзіла дзевачку. Мы іё забралі з роддома, а ён (муж) вучыўся ў Ленінградзі у інсцітуці фізкультуры. І кагда мая дочка ў нас жыла, дак дзевачка наша ўсё ні спала. Ноччы крычыць і крычыць. Мы і пад курэй насілі, мы іе і пад маснічкі загаварывалі — ні спіць. Я ні сплю, дзевачка ні спіць, і дочка ні спіць. Я гавару: «Мая дочка, пацярпі, Бог дасць, усё будзя добра». Кажды дзень пра Бога гаварыла і Богу малілася. Дак яна мне атвячая: «Мама, еслі б Бог быў, дак ён бы саедзініў нас з мужам. І мы жылі бы ўмесці, і я б тут ні мучылася». Часоў да двух ні спалі, тады ўжо пазаснула наша дзевачка, і мы ўснулі. Часоў чэраз сколькі бяжыць наша дочка к нам і будзя нас: «Мамачка! Падымайся! Мне Бог сніўся!» — «Дак як жа ён табе сніўся?» — «Мамачка, прышоў старынькі дзідок і каж: “Я Бог. Я быў заняты і ні ўдзіляў вам уніманія. А счас я удзялю вам

внимание". I вы паверця, я перахрысцілася, гавару: «Дочка, ета ні к плахому снілась. Ета к харошаму». I роўна чэраз нідзелю прысылая зяць пісьмо і піша: «Леначка, сабірай сваі вешчы. Пусць папка завізе вас на вакзал, а я вазьму, — ён там вучыўся, — студэнтаў, найму машыну, і мы цібе ўстрэцім». Мы правялі, пасадзілі на пэзд, і ё там устрэцілі. Дак я гавару: «Ну вот, мая дочка, Бог удзяліў цябе ўніманія і так распалажыў, штоб ты была...» (Валентина Васильевна Левшунова, 1938 г.р., пос. Станки Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2008 г. Тетр. 128. Л. 2–3).

3. Яна мне прыснілась. Ідзець людзей многа, народ ідзець у тры рада, і яе нясуць, і маскалі ідуць, і я іду. Вот падышлі када мы туда, на поплаў, за дзірэўню, яна села за столік, вот — столік такей чэтырохугольны, яна і сядзіць за столікам, вот точна, як яна нарысавана, у такой адзёжы. I вочарадзь ідзець-ідзець. I ўжэ мая вочарадзь падходзя, дак я і гавару: «Ой, дзеўкі! Эта ж мая ўжэ вочарадзь!» I толькі падышла, а яна на мяне глядзіць, вот точна такая адзёжа на ёй, як на «Скарбяшчай Багародзіцы», і гаворыць: «За рахманствам [мягкостью, уступчивостью] ты нідзе не падступішся». А я толькі хацела сказаць: «Мацер Божая, блаславі міне». I прашнулася. Што я ні баявая... Накрасць іціць... Вот рахманства маё ні дапускаіць. Яна гаворыць, да ішчэ ўлыбаіцца, ішчэ так і галаву схіліла: «Да! За рахманствам ты нідзе не даступішся» (Ольга Афанасьевна Дударева, 1929 г.р, д. Буда Жгунская Добрушского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2009 г. Тетр. 31. Л. 38).

4. Ліццэ вуткі ў агні. Дзісяткі два, можа, і меній, нізінька-нізінька. I ўсе у агні. I жывога места на іх німа. А сабачка малінькі гоніцца чорнінькі. Думаю: «Госпадзі! Узліццэ на якую пастройку і запалюць». А ана... Памерла маладзічка... Наўскасую [наискосок; здесь: на противоположной стороне улицы] жыла... У ёй ікона, якую я заказывала, хадзіла ў Краснае, заказывала бацюшку ў цэркву ікону тую. Дзярэўня за Гомелям. Там бацюшка жыў. Эты бацюшка дзелаў іконы. Ён здзелаў бальшую, харошаю ікону. Я хадзіла за ёй, сперва адна хадзіла, а тады з дзвёма дзевачкамі, і забралі, і ў цэркву. Ці толькі тая ікона? Спалілі ж цэркву. Ці тая ікона, ці можа, другая? I вот палядну, абразавалась ікона, як мы ў цэркаў прыняслі. I этыя вуткі... Спаў з іх агонь. Паднялісь вышэ. I прама к этай іконі падляцелі. А абселі ўсю ікону: жывенькія ангелы. Я рукі склала да гавару: «Ё Гасподзь на свеці. Буду поставаць. Не буду есць скароннава». А уродзе Мацер Божая мне гавора: «Вот ты б у сераду і пятніцу папоставала, і тым бы ты давольна была». Я і прашнулася. Во, дзетачкі, каб мне лёгка памерці было, як мне такі сон прысніўся (Мария Терентьевна Чуешкова, 1924 г.р., д. Пыхань Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2012 г. Тетр. 127. Л. 40).

5. Сніцца, што я іду ў магазін. I прахажу адні вароты, стаіт адзін мужчына. Я ў ніво спрашываю: «Как прайці ў магазін?» Он мне

расказывае, што прайдзэш дальшэ, там ішчо двер. Я прахажу: стаят двое мужчын. I гаварят: «Ішчо следушчая двер — і магазін». Я захажу: уместа магазіна градкі зілёныя. На эціх градках расцёт лук, зілёная ўсё. I мне ні нада прыток браць, а рваць эту зельню. I так поняла этат сон. Значыт, первы стаяў Панціліймон-цыліціль, утары — Кір'ян. У первых варотах стаяў Панціліймон, утары — Кір'ян, а трэцяя вароты была пішча зілёная: лук, чыснок, пітрушка, укроп. Усю эту зельню нада кушаць (Любовь Дмитриевна Зайцева, 1947 г.р., пос. Пролетарский (Пыхань) Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2012 г. Тетр. 127. Л. 48).

6. Мне так было. Я папрасіла ў Зіны ікону [«Свячу»), а яна ні дала. Дак ён сам ка мне прышоў. Я Пятроўні кажу, старшая была, што маліліся: «Пятроўна, ты знаіш што? Зіна ні дала мне Свячу, дак я лягла спаць і бачу сон. Прышоў такі дзядок, нібальшы такі дзядок, сівая галава. Ён прышоў ка мне, я думала: «Ета — старэц!» Як ішоў, дак пашоў за фіранку [за штору из тонкой ткани] і стаў. Ета — кут, дзе іконы стаяць. Дак я гавару: «А што ты тут дзелаіш?» — на яго. Старэц жа! А ён гавора: «Маладзіца, нічога я ў цібе дзелаць ні буду. Толькі пастаю». Дак Пятроўна прышла, я гавару: «Пятроўна, ты знаіш што? Так і так ва сне бачыла». Дак яна кажа: «Яна ні дала табе ікону, дак ён сам к табе прышоў» (Вера Степановна Шинкарева, 1931 г.р., д. Глуховка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2009 г. Тетр. 107. Л. 5).

7. Летам, можэт быць, год таму назад уродзе мне сніцца сон: я ў лісу. А патом я верушчай адной расказала, ана гаварыт: «Эта — эта Нікола Чудатворэц». Я ў лес уродзе захажу, зацыпілась за дзерава, і што-та мне не нравіцца ўсё, што ў лісу. I удруг я віжу — малінькі мужчына. Я думаю: «Эта лесавік». А он падходзіт і гаварыт, ну, дзерава павалена, а он наураўні эстага дзерава — маленькі, і гаварыт: «Кайся! Хадзі кайся!» Разоў нескалькі мне паўтараў ва сне. I он мне сніўся, малінькі мужчына. I он мне ўсё гаварыт: «Кайся! Кайся! I прычашчайся!» Я верушчай расказала, ана мне: «Нада хадзіць у цэркаў і прычашчацца» (Надежда Петровна Шерснёва, 1939 г.р., д. Железники Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2009 г. Тетр. 64. Л. 37).

8. Я была дваццаці трох гадоў. Пашлі мы грады палоць. Параздзіваліся, загаралі і палолі. I вот віхар ішоў, вецер такі, і нікому нічога, а я іздзелалася, як статуя, як ціменту ў міня насыпана, толькі што розум сабражая што-та. Если б розум ішчэ Гасподзь атабраў, то я б вабшчэ... Я дзевак спрасіла: «Вам этат віхар паўрадзіў?» Яны гавораць: «Нічога». А мне іздзелалася... I сніцца мне сон. Тротуар, дарога — і адтуда ідзець старычок. I вот я гляжу, счас ён на іконах — Нікалай Чудатворэц. Ідзець старычок у рызе, бародка такая сівенькая, рыза пазалашчоная. I гляжу: людзей была многа, усе раступіліся і далі яму дарогу. I я адна асталася пасярод дарогі. I стаю... Вот счас я стала маліцца... Я паняла, еслі б я ні паздаровалась, ураг ні

дапусціў, то ён бы мог міне ўмерцвіць ці што здзелаць са мной. Я счас так панімаю. Я стаю і думаю: «Паздароўкацца з ім ці не?» Бачыця, як ураг міня іскушаў? Я паздаровалася: «Здрастуйця!» I знаіця! Ён так абрадываўся. У яго ліцо так засіяла! «Здрастуйця, дзетка! Ты папала пад віхар». Табе шукаць нада людзей». А я (я ў бальніцы работала), бабы етыя ліжаць, чую, што яны гаворуць: «...чый дух... Ці мужчынскі... Ці...» Я гавару: «Мужчыну ілі жэншчыну шукаць?» Ён гавора: «Табе шукаць нада людзей!» Ён мне ўтарычна паўтарыў: «Табе шукаць нада людзей!» А тады я ішчэ яму сказала, што бабы так гавораць: «...Ці мужчына, ці жэншчына... Чый дух...» Як я сказала трэці раз: «А каго мне шукаць — мужчыну ілі жэншчыну?» Ён уродзе як рассердзіўся на міне: «Табе шукаць нада людзей!» — і голас павысіў на міне. То быў ласкавы, а то голас павысіў. I тады стаў падымацца. I тады гляжу: людзі сямкнуліся, як ён стаў падымацца. I ўсе галавы ўверх задралі. I я гляжу: і ён — кругі, кругі і растаў у небі. Пашла к мамашы... Яна: «Дзі-ка к...» Ён матку прывёз, старуху — яны, нямоўскія, умеюць. Можэ, яна ўмея ад віхранога». Я пабегла к ёй. Гавару: «Цёць, так і так, папала пад віхар». Яна гаворэ: «Дзетачка, я табе вадзіцкі паспытаю, а ты возьмеш, памажыш усё сустаўчыкі, па ўсіх жылах і вып'іш вадзічку». I тры разы так іздзелаіш. I мне сразу ўсё на места стала.

А тады ўтарычна ён мне... Я паслужыла, парабатала. Пійсят гадоў мне, пяцера дзіцей, дак думаю: «Людзі з пійсіці піці работаюць... Еці капейкі...» Бывала, смялісь самы. Ідуць етыя пінсінеры, а мы, маладыя, думаім: «Чаго яны ходзяць?» Я прыду, усё баліць: «Мам, я ні даждусь пенсіі». I во, слава Богу, даждалася. Пенсію палучыла і думаю: «Паработаю-ка я». А самы смяліся з пенсінераў, маладыя, што яны ходзяць. Думаім: «Палучым пенсію, нікалі ні будзім работаць». А тады... Грашы... Жаднасць... Дай-ка... «I дзецям паможым». Сніцца ён мне абратна: «Паслужыла! Даждалася! Пабагадары Бога! Паслужы мне!» Я думаю: «Божа мой! Чаго я даждалась?» Стала свяшчэнніку казаць. Ён гавора: «Кідай!» Ета ў нас такія былі: смяюцца з пенсінераў... А тады, як палучаць грошы... Жаднасць... Я кінула. Абратна сніцца: «Дзі! Я з такімі нівернымі, што хачу, то і здзелаю!» I знаіця? Тады мне такая любоў к етаму. I навучылася. А кніг тады не было. Я «Верую» спісала. Ні так, как па кнігах. Думала, век ні вывучу. Длінныя такія! А ён гавора: «Ні ты будзіш, а я тваймы ўстамі». Дзіствіцільна, усё ў Божых руках. З такой нівернай, я сама аж удзіўлялася. Во такая са мной была чуда (Тамара Борисовна Канода (Веремева), 1938 г.р., д. Светиловичи Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2008 г. Т. 70. Л. 70–6)°.

9. У мяне сон быў цяжолы... Калісь моладасць... Грэх... [Аборт.] У бальніцу хадзіла... I перажывала... I сніцца мне ва сне... З Іванам гаварю і на яго кажу: «Ты святы, а я грэшная». I тут сніцца мне ва сне... Я на кладбічы з Іванам на адной старане, на правай. Ён мне і кажа: «Што дзелаць? Будзім на адной старане?» Я

ж грэшная, а ён святы. А я на Івана і гаварю: «Знаіш што? Тут у гряху мы ўдваяі. Я ад цібе на леваю старану не пайду». Ляжым мы з ім... На нашым кладбішчы дарожка, што людзі хадзілі на работу... І варот на нашым кладбішчы не было, і тут паказываіцца, як быццам вароты, і ідзець старычок у белінькі, і галава ўся сівая... Такі сон... Я начынаю валнавацца, што міне счас ад Івана выгане. І я у Івана пад мышкай... Я лягла і гляжу з-пад летніка... І еты старычок дайшоў, міне ўжо во як начыная ва сне... Думаю: «Счас скажа: "Ідзі-ка, грэшная, на еты бок"». А ён прайшоў, ціха прайшоў і махнуў рукой. Вот я ва сне такая бачыла. І ад этага, як рукой махнуў, сон прыкраціўся, і я прашнулася, і Івану гаварю: «Счас сон бачыла... Шоў старычок, махнуў рукой, я з табой і асталася». Ён гаворы: «Ну дак будзім жыць. Не валнуйся, што ў цябе грэх». Такая бачыла... Дак, здзіствіцільна, ілі эта Мікола ішоў... Ну, без шапкі, сівінкі, ва ўсём белым... Такі сярэднікі старычок. Вот так я бачыла яго: невясомкі, белінкі, ва ўсём белым і без шапкі. ...» Вот як Мікола веснавая. Эта веснавы празнік Міколы...

Вот кладбішча... Уваход... А нашы тут магілкі, счытай, перад уваходам... І дарога ж торная была... Дак нашы ляжаць, як дамоў ідзе, на левай старане, а як адсюль, на правай... А мы ляжалі, як на ўваход, на правай старане, магілкі нашы на белым... І во ён як ішоў... Іван гаворы: «Што дзелаць?» А я гаварю: «А я ня буду перылазіць, хоць і грэшная. Я буду с табой». І я падальшы лягла і схавалася яму пад мышку. І так глядзела с-пад летніка. Ён летнікам міня абнаў, я так гляджу. І ён як дайшоў, мяне ўжэ дрож начыная браць. І ён рукой махнуў. І ў мяне ўжэ ўсё... Я зразу прашнулася... І Івану ўжэ гаварю: «Бачыш... Сон такі бачыла». Ён гаворы: «Ну, і будам жыць умесці... Што ты валнуіся...» І мяне старычок той ня выгнаў. [Можа, ён і грахі адпускае?] Я знала, што я грэшная... Можа, і грахі ён пакрывае, то шта мне ўжэ лёгка стала на душэ. На душэ стала лёгка саўсім, жызна пашла другая. Ужэ думаю: «Я чыстая...» (Прасковья Сергеевна Кужельная, 1933 г.р., бывшая жительница д. Старое Закружье Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2016 г. Тетр. 121. Л. 77).

10. Чудатворэц. Самы святы. Самы памошнік. Я, як толькі што, гаварю: «Святы Мікола, памажы...»

Была я дзяўчонкай. Калхоз... Зарабатак як?... Што там давалі... А ўжо я паднялася... Ужо сем класаў кончыла... На рост здаровая, а гадоў німа... І думаю: «Пайду ў Свяцілавічы... Там маслазавод, параблю сезон — тры месяцы». Матка ні хацела... Ну, я пашла... Там жа нада бітоны цягаць... Я пацягала, рукі мае забалелі, асобенна правая рука забалела. Я ў бальніцу... Яны, можа, і згадзілі б... Сказалі, што ў руцэ біркулёз касці... Ілі атрэзалі... Якогасць лікарства ні было... Перад суботай сніцца мне... Іду я па шляху і плачу... Ідзець старычок нівысокага росту, сівінкі, з цапочкам, і мяне за плячо, і гавора: «А чаго ты плачэш?» Я гаварю: «Ой, дзедачка, чаго ж мне ні плакаць? Рука во баліць... Біркулёз... Атрэжуць». Ён мяне па плячо пахлопаў, гавора: «Ні слухай нікога». А ў нас там была баба Дунька, яна умела шап-

таць. «Ідзі. У цібе нічога ніякага німа. У цібе грыжа». І паверце... Я два разы схадзіла к той бабі. Устала ў суботу, утрам матцы сказала. Матка: «Бягі, мая дачка». Я схадзіла, баба ета мне і гавора: «Прыдзі ж вечарам». Я і вечарам схадзіла. «А ў васкрасення, — гавора, — ты знаіш, празнік, ну ні паложана...» І што вы думаіца? Дзе той біркулёз дзеўся. Дваццаць гадоў прадаіла кароў етай рукой. А так бы... Вот точна еты і быў святы Мікола. Вот жы якая-та сіла была. «Ідзі к бабі Дуні. Яна ўсем памагая і табе памажэ». Я прыходжываю, раскажываю: «Баб, так і так...» — «Ну давай, мая дзетка, давай». Шаптала што-та, і зубамі кусала, і ўсяк. Я вам кажу, раз схадзіла, утары раз — і ўсей, я з рукой стала. Памошнік ён добры. Послі таго вот мне чувствіе, што ета ён быў (Ольга Петровна Езерская, 1940 г.р., бывшая жительница д. Скачок Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2011 г. Тетр. 140. Л. 8).

11. Падала заяўленіе с мужэм в загс, і сніцца в эту ночь сон. Іду я по дороге, ляжыць такі вот, аступіўся старычок. Я падала яму руку, седзенькі, такі сідаваценькі, кажыцца ніжэ міне ростам, ён ідзець па дароге са мной і разгаварываіт: «Ты куда ідзеш?» — «Да во іду...», — што-та аб'існіла. Он гаварыт мне: «Астанавісь, ты не той дарогай пашла». І вот мы даходзім, і палуцаіцца, дарога развіваіцца — такая развілчэчка. І на стыке этай развілкі он астанавіўся і мне гавора, я паварачываю сюда, а он крычыць: «Ты далжна этай дарогай!» І тры разы сказаў: «Ты не той дарогай пашла!» Я прыхажу па этай дарогі, захажу ў камнату, сядзіць мужык, будушчы муж — ззадзі акно, сонца свеца, я захажу ў камнату, он паднімаіцца, і ціпа, к акну, к акну, і не ка мне наўстрэчу — ад міне как-та стаў. І ўместа акна палучылась чорная пропасць, і он у эту чорнаю пропасць прыгаіць. Я за плячо яго ўхвацілась. Но ў тожа ўрэмя куда он паказываў дарогу, куда мне нада была іці. Куду он мне саветываў, там быў сад, варата раскрыты — сад, праўда, агарожан кругом, цвіў сад, пічкі літалі, сонца — красата! А я пашла па этай дарогі. Када чэраз дзвінаццаць лет мой мужык утануў у Свяцкам, я ўспомніла этап сон. І месяц вылаўлівалі, не маглі вылавіць. На трэціім балоне, на ісходзе, тры раза прыезжалі гомельскія вадалазы, і на трэціім балоне аны зацыпілі за яго і выташчылі. І я сказала: «Я яго пахараню». Мне сон прысніўся, што он у чорнаю пропасць... Акно-то палучылась чорнай пропасцю, но я схваціла за плячо.

У міне ікона «Мацер Божая Трохручніца», каторай маць благаслаўляла, і там чалавек жыў у Свяцілавічах, он абрэкся і Богу маліўся, он дзіцей крысціў. Он браў эту ікону, паліў свечы і пускаў па вадзе. І пракцічэскі он сіводня пабыў на этом озеры і Богу маліўся, і прасіў Мацер Божою Трохручыцу, нашу ікону, ана плыла па вадзе і свечкі гарэлі, і назаўтра вадалазы іго вылавілі. Міня адна жэншчына павізла к цыганке. І цыганка спрасіла: «Какія сны снілісь?» Я эти сон раскажала. Ана сказала, што «эта Нікалай Угоднік цібе прэдупрэждаў. Пракцічэскі не той дарогай ты пашла. І па-другому нада была

жызь устраіваць». І так сказала: «Эта Нікалай Угоднік вас прэдупрэждаў. І пракцічэскі сон прысніўся, што цібе ў дальнейшым ажыдая, еслі б ты этай дароге пашла». Сідой такой, інцірэсненькі, худашчавенькі старычок. Он ліжаў на дароге ілі спаткнуйся, я падала іму руку, і мы пашлі дальшы, і он мне начаў раскажываць (жен., 1958 г.р., д. Светиловичи Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2007 г. Тетр. 70. Л. 66).

12. Раскажывала мне Кавалева Варвара Андрэеўна. Абряд этап «Свяча», і «Міхайла» ў іе, ікона бальшая. Нада была ў этап дзень, ана гаворы, што дзелаць абед посны, када адслужылі малебен. Ана гаворы: «Я лажусь спаць да гаварю: "Госпаді! Прасці мне. Ну, не змагу я здзелаць абед. Я хазяйка этага дома, а я ж забалела. Мне ж нагузка. Мне нада бабак прасіць, штоб памаглі ўсё гатовіць". Да гаварыт: «Пусць міне Бог прасціць. Малебен адслужым, а будзіць без абеда. Малебен адсужым, "Свячу" атнісём — і ўсё». Ну, дак ана гаварыт: прыснілась ей ва сне ікона. Ікона прыснілась, і голас сказаў: «Посны абед ты далжна здзелаць». Дак ана гаварыт, што прышлося посны абед здзелаць. І здзелалі (Раиса Петровна Ковтунова, 1961 г.р., д. Неглюбка Ветковского р-на; зап. Г.И. Лопатин в 2007 г. Тетр. 105. Л. 102а).

Примечания

¹ См.: Шеваренкова Ю. М. Легенды-былички как жанровая разновидность фольклорной легенды // Вестник Нижегород. ун-та им. Н.И. Лобачевского. 2003. № 1. С. 52–57; Она же. Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004. С. 41–57.

² См.: Шустов М. П. Современные нижегородские легенды о чудесах (по материалам фольклорных экспедиций НГПУ им. К. Минина) // Рождественские чтения. Нижний Новгород, 2015. С. 100–106; Боганева А. М. Народная проза // Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 3. Кн. 2: Гродзенскае Панямонне / Агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск, 2006. С. 303; Она же. Народная проза // Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 4. Кн. 2: Брэсцкае Палессе / Агул. рэд. Т. Б. Варфаламеевай. Мінск, 2009. С. 305–326; Она же. Жанравая спецыфіка і функцыянальны асаблівасці вусных апавяданняў пра цуды ў традыцыйнай сельскай культуры // Фалькларыстычны даследаванні: кантэкст, тыпалогія, сувязі. Мінск, 2009. С. 243–251.

³ Шеваренкова Ю. М. Легенды-былички... С. 52.

⁴ Более подробно данная тема рассматривалась мной в: Лапацін Г. І. Маральныя ўяўленні ў традыцыйнай культуры жыхароў Веткаўскага рэгіёна // Гуманістычнае і хрысціянска-духавное садержание наследия Кирилла Туровского: Материалы межрегион. науч. конф. (Гомель, 10–11 мая 2000 г.). Гомель, 2000. С. 98–102.

Ирина Алексеевна Разумова,
доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского научного центра РАН (Апатиты)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ЦЕНТРЕ ГУМАНИТАРНЫХ ПРОБЛЕМ КНЦ РАН

Этнографические исследования в Кольском научном центре РАН получили развитие после включения в его структуру в 1990-е гг. Музея-архива истории изучения и освоения Европейского Севера. Музей был создан в г. Апатиты в 1974 г. при Северном филиале Географического общества СССР по инициативе историка-краеведа Б. И. Кошечкина. В 1995 г. Президиумом КНЦ был образован в качестве научно-вспомогательного подразделения Международный центр науки, культуры и образования в Баренц / Евро-Арктическом регионе Кольского научного центра (МЦНКО). Сотрудники музея проводили активную научно-просветительскую работу, направленную на пропаганду и популяризацию знаний по истории и культуре региона. Предметный, библиотечный и документально-архивный фонды составили в дальнейшем важную источниковую базу исторических, этнографических, краеведческих исследований. Одной из задач учреждения была активизация международных научных контактов. Во второй половине 1990-х гг. сотрудники Центра включились в реализацию международных проектов, в том числе российско-норвежского — по изучению истории и культуры саамов-скольтов в Северной Норвегии, Финляндии и на северо-западе Кольского полуострова. Основным результатом исследований по проекту, завершившемуся в 2001 г., следует считать выявление, описание и картографирование сохранившихся памятников истории и культуры саамов-скольтов, живших на территории пяти погостов. Было зафиксировано и описано около 250 объектов культового, хозяйственного, бытового назначения, определены точное местоположение памятников, степень их сохранности, функции, а также традиционные представления, связанные с каждым из объектов¹. С течением времени научные исследования, которым на первоначальном этапе становления Центра придавалось второстепенное значение, приобрели систематический характер. Определился их основной профиль — историко-этнологический. В КНЦ РАН постепенно сформировалось гуманитарное научное направление со своими исследовательскими приоритетами и спецификой. Приняв во внимание, что изучение коренного населения Кольско-

го полуострова не должно исключать из поля зрения другие старожильческие этнолокальные общности, сотрудники Центра в 2003–2004 гг. осуществили несколько этнографических экспедиций на Терский берег Кольского полуострова с посещением поморских населенных пунктов Умба, Варзуга, Кузомень, Чаваньга. Особое внимание уделялось современному социально-культурному аспектам и проблемам поморов Терского берега Белого моря².

В 2004 г. в КНЦ РАН на базе МЦНКО было создано научное учреждение — Центр гуманитарных проблем Баренц-региона (ЦГП КНЦ РАН). С этого времени начались планомерные социально-антропологические исследования населения преимущественно центральной и южной частей Кольского полуострова (Мурманской области). Основными задачами ЦГП КНЦ РАН в настоящее время являются развитие научных исследований историко-этнологического и социально-антропологического профиля по проблемам изучения и сохранения историко-культурного наследия, социо- и этнокультурной ситуации в регионе; сбор, музеефикация и архивация историко-культурных материалов; просветительская деятельность в области истории изучения и освоения Европейского Севера, становления и развития науки на Кольском Севере; образовательная деятельность³.

Будучи учреждением регионального научного центра, ЦГП, естественно, связывает тематику исследований с особенностями и культурными потребностями области. Мурманский край может рассматриваться как эталонный пример советской урбанизации, экстремально ускоренного освоения некогда слабозаселенной территории России. Мурманская область — одна из самых урбанизированных в стране. Именно поэтому этнографические (социально-антропологические) исследования в значительной степени сосредоточены на городской культуре, их объектом является постоянное и мигрировавшее население малых арктических городов. Большинство жителей Кольского полуострова — мигранты в относительно недавнем прошлом, потомки переселившихся семей. В силу современной социально-экономической ситуации сейчас многие из успешно обжившихся здесь северян вновь находятся в ожидании переезда.

Это определило исследовательский интерес, во-первых, к межэтническим и межрегиональным культурным взаимодействиям в Кольском Заполярье, во-вторых, к самим процессам передвижения и адаптации, которые порождают специфические культурные феномены и тексты⁴. В соответствии с логикой развития этнографических исследований объект постепенно сместился от этнических общностей к локальным. В конце 2000-х гг. впервые было выполнено исследование по истории и культурной специфике исторических городов Мурманской области⁵.

К актуальным направлениям, которые разрабатывались в Центре гуманитарных проблем в разные годы, можно отнести изучение межкультурных коммуникаций в истории региона, формирования территориальной идентичности, становления и развития культуры малых монопрофильных городов, адаптации представителей разных народов и регионов к жизни в арктической зоне, острых проблем, связанных с этнической миграцией, сохранением культурного наследия коренного саамского и старожильческого, прежде всего русского поморского, населения, и ряд других. Несколько проектов в русле данной тематики последовательно с 2003 по 2014 г. выполнялись в рамках программ фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» (2004–2006), «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (2006–2008), «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (2009–2011), «Традиции и инновации в истории и культуре» (2012–2014) и программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» (2009–2011). На длительный период основным становится направление по изучению культурной адаптации «переселенческого большинства» (городского и русскоязычного) к Крайнему Северу, новых мигрантов — к иноэтнической среде (и этой среды к мигрантам), сельского населения — к современным социально-экономическим условиям. В конце 2000-х впервые было выполнено исследование, посвященное интеграции мигрантов-«кавказцев» в социокультурное пространство арктической территории⁶. Вместе с тем не было отодвинуто на периферию этнографическое изучение коренных жителей полуострова⁷. К научным приоритетам относится изучение этнокультурной идентичности населения, культурных практик и презентации этнического образа в той части Арктики, которую представляет Кольское Заполярье.

На сегодняшний день в структуре Центра три подразделения: сектор исто-

рической и социальной антропологии, сектор изучения социокультурных процессов, Музей-архив истории изучения и освоения Европейского Севера России.

С 2001 г. осуществляется сбор материала по истории и культуре городов и поселков Мурманской области, старожильческих и переселенных этнолокальных общностей, семей. Значительную часть составляют устные тексты, в том числе фольклорные. Научными сотрудниками Центра с помощью преподавателей и студентов гуманитарного факультета Кольского филиала Петрозаводского государственного университета (г. Апатиты) в секторе исторической и социальной антропологии формируются аудиоархив и электронная база данных. На их основе исследуются локальная история, религиозная жизнь и религиозные предания⁸, ритуальные практики⁹, социальная память и идентичность городских, сельских и семейно-родственных сообществ, компактных и этнодисперсных групп, которые в разные периоды истории определяли культурный облик Кольского Заполярья¹⁰. Исследования позволяют по-новому ставить проблемы, связанные с актуализацией историко-культурного наследия региона в современных условиях. В последние годы полевая работа проводится большей частью в городах полуострова: Апатитах, Канда-лакше, Кировске, Ковдоре, Мончегорске, Оленегорске, Полярных Звездах и некоторых других — в чем-то сходных, в чем-то значительно различающихся по культурным особенностям. Результаты научных исследований начиная с 2004 г. регулярно публиковались в ежегодных сборниках статей, а с 2010 г. публикуются в периодическом издании серии «Гуманитарные исследования» Трудов Кольского научного центра РАН.

Корпус текстов, который находится в настоящее время в ЦГП, включая собрание Музея-архива истории изучения и освоения Европейского Севера России и формирующийся архив сектора исторической и социальной антропологии, дает возможность осуществлять историко-этнографические, фольклористические, источниковедческие, антропологические исследования и издательские проекты¹¹. Представление о части материалов могут дать образцы текстов и фотографий, размещенные на сайте, созданном совместно с коллегами из Мурманска в рамках отдельного проекта¹².

Просветительскую работу проводит в первую очередь Музей-архив: организация выставок и экскурсий, лекции перед широкой аудиторией, работа со школьниками. Вместе с тем в эту деятельность вовлечены в той или иной мере все сотрудники научного подразделения. Образовательная деятельность ЦГП осуществляется в формах препо-

давания, научно-методической, научно-организационной, консультативной работы, руководства научной работой студентов и аспирантов.

В Апатитах в 2000-е гг. сложилась специфическая образовательная ситуация. Успешно развивался гуманитарный факультет Кольского филиала Петрозаводского государственного университета (КФ ПетрГУ), в составе которого были кафедры истории, филологии и социологии, филологии. Преподавание обеспечивалось как местными кадрами (в том числе из числа научных сотрудников КНЦ РАН), так и приглашенными специалистами широкого профиля. Это создавало междисциплинарное образовательное пространство и положительно сказывалось на уровне выпускников. В результате появилась возможность поствысшего образования по специальности, требующей одновременно филологических, исторических, социологических знаний. В 2005 г. в ЦГП КНЦ РАН была открыта аспирантура по специальности «Этнография, этнология, антропология».

ЦГП КНЦ РАН активно сотрудничает с гуманитарным факультетом Кольского филиала ПетрГУ, особенно плодотворно — с кафедрой филологии и социологии, а ранее также с кафедрами истории и филологии. Студенты гуманитарного факультета проходили в Центре гуманитарных проблем учебно-производственную практику: социологическую, фольклорную, этнографическую, музейную, архивную — и участвовали в научных проектах. На базе гуманитарного факультета КФ ПетрГУ и ЦГП создан Научно-образовательный центр (НОЦ). Специалисты Центра гуманитарных проблем в течение ряда лет преподавали общепрофессиональные и специальные дисциплины на кафедрах философии и социологии, истории и педагогики, филологии, североведения и других в КФ ПетрГУ. В частности, по специально разработанным программам, в которых учитывались результаты текущих исследований ЦГП, преподавались курсы «Социальная антропология», «Устная история», «История Русского Севера», «История и культура коренных народов Севера», «Основы музееведения», «Фольклор народов Севера», «Русский Север как этнографический регион», «Население Кольского Севера как социокультурная общность» и др. В настоящее время в связи с реорганизацией инфраструктуры высшего образования Мурманской области образовательная деятельность сосредоточена большей частью в НОЦ, но продолжается тесное сотрудничество с кафедрой философии и социологии КФ ПетрГУ (г. Апатиты) и кафедрой истории Мурманского Арктического государственного университета (г. Мурманск).

Хочется верить, что при всех изменениях, которые претерпевает научно-образовательная сфера, в том числе в регионах, у Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН и его научной молодежи есть перспективы.

Примечания

¹ См.: Гуцол Н. Н., Виноградова С. Н., Саморукова А. Г. Переселенные группы Кольских саамов. Апатиты, 2007.

² См.: Пацеля Е. Я., Разумова И. А. Поморское село: снова на переломе времен // Региональное сообщество в период социальных трансформаций: Кольский Север, начало XXI в. Апатиты, 2007. С. 41–56.

³ См.: Петров В. П., Разумова И. А. Становление и развитие гуманитарного направления исследований в Кольском научном центре РАН // Вестник Кольского научного центра РАН. 2012. № 4. С. 37–45.

⁴ См.: Сулейманова О. А. История переселения на Кольский Север: материально-бытовые проблемы этнических мигрантов // Труды Кольского научного центра РАН. 2012. № 1. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 3. С. 31–42; Она же. «Узелочек личных вещей» (из быта спецпереселенцев) // Труды Кольского научного центра РАН. 2014. № 2. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 5. С. 58–66.

⁵ См.: Разумова И. А. Культурные ландшафты Кольского Севера: города у «Большой воды» и Хибин. СПб., 2009.

⁶ См.: Змеева О. В. «Новый дом» вдали от родины: этнические мигранты на Кольском Севере. Апатиты, 2011.

⁷ См.: Бодрова О. А. В поисках отражения: саамы Кольского Севера в русской этнографической литературе второй половины XIX — начала XX вв. Апатиты, 2014; Она же. Фольклорные сказки и предания кольских саамов в трудах российских исследователей XIX–XX вв. // Труды Кольского научного центра РАН. 2014. № 2. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 5. С. 88–107.

⁸ См.: Давыдова А. С. Храм «под звездами» или «на перекрестке»? Церковь как часть культурного пространства в городе «атомщиков» // Труды Кольского научного центра РАН. 2014. № 6. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 6. С. 158–170.

⁹ См.: Разумова И. А. Динамика городского погребального обряда: локальные социальные факторы и локально-антропологические контексты // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 26–35; Она же. Поминальные обряды: типология, сценарии, функционирование (на примере современных семей Кольского Заполярья) // Труды Кольского научного центра РАН. 2011. № 3. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 2. С. 5–18.

¹⁰ См.: Бусырева Е. В. Национальная материальная культура в жизни финских переселенцев Кольского полуострова // Труды Кольского научного центра РАН. 2014. № 2. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 5. С. 76–88; Она же. История и память современных кольских семей с финской родословной // Труды Кольского научного центра РАН. 2010. № 2. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 1. С. 79–93; Змеева О. В. Оленегорск в истории и памяти жителей // Труды Кольского научного центра РАН. 2012. № 1. Сер. Гуманитарные исследования.

Вып. 3. С. 5–18; Она же. «Остров в “море” тайги»: поселок Коашва и его жители // Труды Кольского научного центра РАН. 2013. № 6. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 4. С. 49–64; История семьи Жидких на фоне поморской культуры. Исследование и публикация по материалам Г. Ф. Белошицкой / Общ. ред. и вступит. ст. И. А. Разумовой; Подгот. текстов, сост. и коммент. И. А. Разумовой, О. В. Змеевой. Апатиты, 2012.

¹¹ См.: Художники — участники экспедиций на Крайний Север. Из собрания Музея-архива истории изучения

и освоения Европейского Севера КНЦ РАН / Сост. Е. Я. Пация, О. В. Шабалина. СПб., 2008; Шабалина О. В. Из истории этнографических исследований В. В. Чарнолуцкого: рисунки и письма ученого из фондов Музея-архива ЦГП КНЦ РАН // Региональное сообщество в период социальных трансформаций: Кольский Север, начало XXI века. Апатиты, 2007. С. 146–170.

¹² Электронная информационная система и база источников «Культурная память современной России: Евро-Арктический Север» (Cultmemory.ru).

Ольга Александровна Бодрова,

канд. ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН (Апатиты)

ШАМАНСКИЕ ЛЕГЕНДЫ КОЛЬСКИХ СААМОВ

Природные объекты имели большое социально-экономическое значение в жизни саамов Кольского полуострова: горы, реки, камни и прочие природные маркеры служили естественными границами между территориями погостов, являвшихся основными социальными и хозяйственными единицами. Может быть, поэтому сюжеты большинства саамских фольклорных текстов, особенно несквозной прозы, привязаны к озерам, рекам, островам, горам, даже камням восточной части Лапландии — традиционной территории проживания и природопользования группы кольских саамов. Связь саамского фольклора с местными ландшафтами была замечена еще писателем В. И. Немировичем-Данченко: «Нужно отдать справедливость художественному чутью лопарей. Все легенды они приурочивают к самым живописным местностям своих пустынь. Чуть повеличавее варака¹, чуть покрасивее островок среди плеса, чуть пограндиознее водопад — лопарь непременно сделает их ареною какой-нибудь стародавней были» [11. С. 202].

Значительная часть устных рассказов саамов объясняет происхождение отдельных природных объектов «каменного» ландшафта Лапландии. Таковыми, например, являются нарративы о происхождении (окаменении) островов и полуостровов Баренцева и Белого морей, встречающиеся у береговых саамов, проживавших когда-то на Мурманском и Терском берегах Кольского полуострова. Как известно, мифологический сюжет может быть воплощен в разных жанрах [10. С. 3]. В фольклоре кольских саамов рассказы о происхождении Кильдина и Айновых островов, Вилемского и Земляного полуостровов, Кольского залива, а также

отдельных каменных фигур генетически близки жанру шаманских легенд, описанных Е. С. Новик [14], если принять во внимание мощный финно-угорский компонент саамской культуры [8].

Вероятно, шаманские легенды можно рассматривать как жанровую группу, включающую тексты различных жанров «от мифа до былички» [14. С. 231] и формирующуюся вокруг центральной фигуры шамана, а в случае кольских саамов — нойды. События, с которыми связаны нарративы об окаменении (сотворении) земли или живого существа, отсылают к мифологическим, доисторическим временам, когда саамские нойды являлись по своей сути шаманами, а, по мнению исследователя сибирского шаманизма В. М. Михайловского, у русских саамов даже в XIX в. еще сохранялись «некоторые слабые переживания некогда могущественного шаманства» [9. С. 103]. Назидательная функция, отчетливо выраженная в текстах этого цикла, вполне оправдывает причисле-

ние саамских нарративов об окаменении к легендам. В них утверждаются нормы поведения по отношению к окружающему природному и сакральному миру: в рассказах о колдовстве (камлании) нойд подчеркивается существование запрета на крик, излишнее любопытство, которые могут привести к окаменению как нарушившего запрет, так и самого нойды.

Фольклорные нарративы саамов о колдовстве и окаменении демонстрируют связь с такими формами шаманских ритуалов, как камлание и состязание в силе, что лишний раз подтверждает «шаманскую» природу саамских нойд. Эти тексты можно отнести к первой группе шаманских легенд, выделенных Е. С. Новик, — рассказам о шаманских чудесах, подвигах и состязаниях [14. С. 235]. В зависимости от ритуала, с которым соотносится тот или иной нарратив, рассказы о саамских нойдах подразделяются на три группы, в двух из них встречается мотив окаменения.

1. Первую группу нарративов о нойдах образуют рассказы об их «чудесах» — отделении острова от «большой земли» и его окаменение (земля застывает после того, как свидетели «чуда» кричат). К этой группе можно отнести ряд следующих сюжетов².

1.1. Происхождение Айновых островов [15. С. 11; 19. С. 164–165]. В Лапландии



Природные объекты, к которым привязаны события шаманских легенд в саамском фольклоре

дти диких оленей почти не было, и три брата-нойды отправились в Норвегию, чтобы отрезать от нее кусок земли, на которой бегают много диких оленей, и приплыть на нем в свой погост. Их мать-старуха, видя, как дети возвращаются с добром, стала от радости петь и кричать, тотчас окаменела, а земля, плывшая по океану, разорвалась на два острова и остановилась.

1.2. Происхождение острова Кильдин (а также Айновых островов) [15. С. 12; 19. С. 165]. *Языческие колдуны назло крещеным саамам вздумали запретить Печенеский и Кольский заливы и для этого поплыли к ним на отделившейся земле. Их заметили на берегу люди и закричали: «Земля идет!» Кричавшие окаменели, а земля остановилась.*

1.3. Происхождение острова Сосновца в Белом море [1. С. 25]. *Колдун, живший на берегу моря, где теперь погост Сосновский, однажды, ложась спать, велел людям не удивляться и молчать о том, что они увидят утром. Однако люди, когда увидели, как плывет по морю кусок земли, зашумели, и земля остановилась. Этот кусок земли колдун оторвал от Семи островов у Мурманского берега и тянул его к Архангельску, чтобы запретить реку Двину.*

1.4. Появление каменного сейда у острова Кильдина в районе Кольского залива [2. С. 45; 16. С. 274]. *Колдунья оторвала кусок земли от Рыбачьего полуострова, чтобы загородить устье реки Вороньей / Кольский залив. Кто-то из людей увидел это и крикнул. Остров остановился, колдунья окаменела, и все люди в погосте окаменели.*

К текстам первой группы близок рассказ (который отчасти перекликается с первым сюжетом) о том, почему колдун не смог перевезти из Норвегии диких оленей в Пазреку погост. Колдун не отрывал кусок земли от Норвегии, а использовал для колдовства олений рог, при этом олени сами плыли за ним. Но из-за недогадливости товарищей колдуна в Пазреку успела приплыть лишь малая часть норвежских оленей [19. С. 159].

Нарративы о чудесах нойд имеют определенную повествовательную структуру (сюжет) и набор мотивов. Е. С. Новик применила структурный анализ к текстам сибирских шаманских легенд и к параллельным им обрядам камлания, аналогично обладающих ярко выраженной сюжетной организацией [14. С. 17]. В результате ею была описана инвариантная структура, подобная той, которую выделил В. Я. Пропп для сказочного сюжета. Было бы заманчиво произвести эту операцию и по отношению к саамским рассказам о нойдах. Однако, к сожалению, по сравнению с сибирскими нарративами саамские тексты характеризуются усеченной структурой повествования. В

них отчетливо проявляются исходная функция недостачи (мало диких оленей; надо загородить залив) и результаты ее устранения, причем негативные, так как нарушение правил поведения приводит к невозможности закончить начатое нойдой дело. Серединный блок повествования — сам процесс камлания, включающий множество функций, в том числе призывание посредника-духа, — значительно урезан. Мы не знаем ничего о том, как и с чьей помощью нойда отделяет часть земли, как проходит его путешествие, мы только видим, как ритуальное путешествие шамана в потусторонний мир трансформируется в буквальное путешествие нойды по реальному географическому пространству с конкретными локусами — называемыми островами и заливами, что приближает саамские нарративы о нойдах к мифологическим рассказам с их взаимным переходом «ландшафтного» и вербального текстов [10. С. 2].

Существуют вполне конкретные причины того, почему сюжеты фольклорных текстов кольских саамов являются усеченными. Их большая часть была записана не фольклористами, а путешественниками или местными жителями, интересующимися саамскими этнографией и фольклором, но не владеющими навыками фиксации фольклорного текста. Поэтому до середины XX в. фольклорные произведения саамов записывались собирателями в русском переводе (переводчиком мог выступать и сам рассказчик), в процессе которого могли быть утрачены важные элементы сюжета. Часто собиратели и публикаторы саамского фольклора дополнительно упрощали сюжеты или подвергали их литературной обработке. Ситуация осложняется тем, что до нас не дошло описаний собственно шаманских камланий у кольских саамов. Исследователю приходится ограничиваться древними сочинениями западных историков, описывающих скандинавских саамов, или же скудными сведениями о магических приемах кольских нойд, записанными этнографами второй половины XIX — начала XX в. В этом плане фольклор является практически единственным источником, в котором хотя бы отчасти отражены следы шаманизма саамов Кольского полуострова.

Различные аспекты для исследования открывает мотив окаменения, встречающийся в рассказах о нойдах и сотворении земли. Во-первых, здесь очевидна прямая связь с природным «каменным» ландшафтом прибрежной зоны Кольского полуострова: скалами, каменными островами и массивами, тогда как для его центральной и южной частей характерны более богатые растительностью природные зоны тундры и тайги. В рассказах об отделении земли (как и в нарративах об образовании ущелий в центральной

части Кольского полуострова) ряд геологов видит свидетельства повышенной сейсмической активности и природных катаклизмов [12; 13], осмысленных в саамском фольклоре в виде мифа. Во-вторых, мотив окаменения указывает на существовавшие некогда у саамов правила поведения во время обрядовых действий: нарушение тишины, крик, очевидно, могли помешать шаману завершить свое путешествие в мир духов и вели к его «окаменению», гибели, и в этом смысле шаманские легенды саамов можно рассматривать как дидактические тексты, обучающие нормам поведения. В-третьих, мотив окаменения объясняет не только образование нового природного ландшафта, но и появление у саамов культа сейдов. В. Ю. Визе одним из первых предположил, что появление сейда на том или ином месте связано с представлениями об окаменении здесь нойды [3. С. 458]. В религиозных представлениях саамов сейды играли одну из ключевых ролей и были связаны с культом предков. Превратившийся в сейд нойда, функции которого в древности выполнял старейшина рода, служил посредником между двумя мирами и представлял интересы своей общины. После смерти нойда, хотя он и превращался в камень, оставался одновременно живым в мире людей и мертвым в мире духов. Поэтому мотив окаменения является если и не главным, то весьма значимым для понимания картины мира древних саамов.

2. Ко второй группе нарративов о нойдах относятся рассказы о шаманских состязаниях, соревнованиях в силе [14. С. 235]. Отражение этого ритуального действия можно видеть, в частности, в сюжете об окаменении состязавшихся нойд [1. С. 24; 16. С. 274]. Данный рассказ объясняет происхождение Кит-камня (Волса-Кедеть) в районе Экостровского пролива (оз. Имандра). *Два колдуна сошлись и заспорили о том, что один из них может обернуться китом и уйти незамеченным под водой. Другой остался сидеть на берегу и смотреть, где вынырнет первый. Но тот немного не доплыл до берега и показал спину. Второй колдун на берегу заметил его и крикнул. И оба превратились в камни: у острова из воды виден камень, похожий на человека, лежащего вверх спиной, а на материковом берегу — похожий на сидящего человека, наклонившегося вперед и смотрящего вдаль на тот берег Экостровской салмы³, где виден из воды камень.*

У этой группы рассказов обнаруживается много параллелей с шаманскими легендами Сибири. Не вдаваясь в подробности, можно перечислить основные мотивы, объединяющие шаманские нарративы кольских саамов и сибирских народов (мотивы выделены в Каталоге мотивов сибирских шаманских легенд в

исследовании Е. Н. Дувакина [6]): VI.6. Превращение шамана после смерти в каменную бабу (фигуру); VI.5. Умерший шаман становится покровителем местности; VII.1. Шаман превращается в живые или неживые объекты либо осуществляет неполные метаморфозы; X.2. Два шамана или несколько шаманов (либо шаман и другой магический специалист) противодействуют друг другу.

Интересно, что в названном саамском сюжете нойда превращается в кита — морское животное, тогда как оба рассказа были записаны в центральной части Кольского полуострова, находящейся на значительном удалении от Мурманского побережья, а у береговых саамов подобного сюжета, наоборот, зафиксировано не было. Логично предположить, что легенда о превращении в кита возникла у приморских жителей, а затем получила более широкое распространение. Возможно, этот факт указывает на тесные культурные контакты между данными территориальными группами, утраченные впоследствии, но также свидетельствует и о высокой степени мифологизации сюжета.

3. Наконец, третья группа нарративов о нойдах составляют рассказы о чудесном переезде. С одной стороны, эти рассказы должны рассматриваться в русле текстов о шаманских подвигах, к тому же в них так же подчеркивается запрет на шумное поведение во время совершения чудес. С другой стороны, от первой группы они отличаются отсутствием мотива окаменения, играющего важную роль в структуре повествования. Отчасти нарративы последней группы несут в себе черты бытового рассказа: несмотря на само чудесное перемещение, события этих произведений не связаны напрямую с шаманскими ритуальными действиями, а происходят в повседневной, бытовой ситуации морского промысла. Широкий ареал рассказов этой группы указывает на некоторую мифологизацию сюжета, однако при сохранении дидактической функции в них отсутствует объяснительный момент. К нарративам о чудесном перемещении можно отнести два варианта одного сюжета, записанные в разных местностях.

3.1. Чудесный переезд с острова Кильдин (записано в районе оз. Имандра) [4. С. 65]. *Однажды саамы промышляли треску около Кильдина. Они высадились на острове, ветер унес их лодку. Тогда саамы, зная, что их корщик⁴ — колдун, стали просить его о помощи. Корщик велел им завернуться в парус и плыть в нем, не выглядывая наружу. Однако его товарищи попытались нарушить запрет, и все чуть не утонули.*

3.2. Чудесный переезд с острова в губе Захребетной Баренцева моря (записано в с. Воронье) [18. С. 64–65]. *Саамы поехали в Захребетную бить тюленей,*

высадились на острове и остались без лодки. Один из них велел садиться к нему на спину и не оглядываться. Кто-то, не выдержав, олягнулся, и все оказались в воде, но рыбы вывезли их на берег.

Сопоставляя саамские нарративы о чудесном переезде с сибирскими шаманскими легендами, можно заметить, что в последних слабо выражен мотив запрета кричать. Однако в сборнике энецкого фольклора встречается рассказ о чудесной переправе шамана через воду, в котором упоминается, что шаман, сажая жену на санки, запрещает ей заглядывать вперед и покрикивать на него [17. С. 196–202]. При этом Е. Н. Дувакин выделяет мотив запрета шаману входить в воду (IX.3. Шаману нельзя заходить в воду, иначе ее хозяин не отпустит его) [6]. В саамском фольклоре мы не находим подобного правила (нойда в фольклорных нарративах свободно ныряет и перемещается в воде), однако, возможно, именно запрет входить в воду приводит к возникновению сходных сюжетов о чудесных перемещениях шамана (нойды) по воде в фольклоре саамов и сибирских народов (мотив XI.9) [6]. В любом случае во всех группах саамских нарративов о нойдах присутствует привязка к воде, которая в сочетании с мотивом окаменения дает универсальный мифологический текст о сотворении суши среди водной стихии.

Географическое и сакральное путешествие нойды по воде, описываемое в фольклорном тексте, тесно связано с шаманскими обрядовыми действиями. Шаман, спускаясь в нижний мир, должен перейти через реку, которая, очевидно, отделяет мир духов от мира живых людей (см., например, нарратив об оживлении дочери шамана в фольклоре нганасан [5. С. 241–242]). Представление о воде как границе между мирами привело к саамскому обычаю хоронить своих умерших буквально «за водой» — на островах, за рекой, где вода, вероятно, должна была послужить препятствием для возвращения души покойного в мир живых [7. С. 93]. Таким образом, саамские нарративы о нойдах являются примером того, как взаимные связи фольклорного текста и обряда приводят к переплетению реального природного ландшафта с культурным ландшафтом. В этом процессе природно-географические объекты (острова, полуострова, скалы и пр.) приобретают черты вообразяемого пространства и наделяются определенными культурными значениями: очевидно, в саамской культуре они начинают выполнять сакральные функции и ассоциироваться с миром духов, в котором странствует нойда во время исполнения ритуальных действий. В этом плане устная несказочная проза кольских саамов представляет обширное поле для исследований как этнографам, так и фольклористам.

Примечания

¹ Сопка, холм.

² Здесь и далее текст, выделенный курсивом, представляет собой пересказ сюжета автором статьи.

³ Пролив.

⁴ Рулевой.

Литература

1. Алымов В. К. Живая лопарская древность // Карело-Мурманский край. 1929. № 8–9. С. 23–26.
2. Алымов В. К. Лопари. М., 1930.
3. Визе В. Ю. Лопарские сейды // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 10. С. 453–459.
4. Визе В. Ю. Народный эпос русских лопарей: Материалы // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1917. № 2. С. 65–73.
5. Долгих Б. О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / [Зап. и подгот. текстов, введение и коммент. Б. О. Долгих]. М., 1976.
6. Дувакин Е. Н. Шаманские легенды народов Сибири: Сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2011.
7. Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX–XX вв. М., 1971.
8. Манюхин И. С. Происхождение саамов: Опыт комплексного изучения. Петрозаводск, 2002.
9. Михайловский В. М. Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). М., 1892. Вып. 1.
10. Неклюдов С. Ю. Голос и эхо мифа // ЖС. 2008. № 1. С. 2–5.
11. Немирович-Данченко В. И. Страна холода: виденное и слышанное. СПб.; М., 1877.
12. Николаева С. Б. Тропую лешего // Природа. 2012. № 7. С. 26–32.
13. Никонов А. А. Мирный атом совокупился с нечистой силой // Знание — сила. 2004. № 11. С. 56–63.
14. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004.
15. Островский Д. Н. Лопари и их предания. Сообщение Д. Н. Островского (Читано в Отделении Этнографии 4 ноября 1888 г.) // Известия Русского географического общества. 1889. Т. 25. С. 316–332.
16. Пришвин М. М. За волшебным коlobком: Из записок на Крайнем Севере России и Норвегии // Пришвин М. М. Собр. соч.: В 8 т. М., 1982. Т. 1. С. 181–386.
17. Родное слово: Энецкие песни, сказки, исторические предания, традиционные рассказы, мифы / Авт.-сост. К. И. Лабанаускас. СПб., 2002.
18. Саамские сказки / Ред. Г. Керт; сост. Е. Пация. Мурманск, 1980.
19. Щеколдин К. П. Лопарские сказки, легенды и сказания, записанные в Пазрецьком погосте, пограничном с Норвегией // Живая старина. 1890. Вып. 2. С. 158–168.

Олеся Анатольевна Сулейманова,
аспирант, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
Кольского научного центра РАН (Апатиты)

«ИСТОРИЯ ОДНОГО ТОПОРА И ДВУХ СТУЛЬЕВ»: БИОГРАФИЯ ВЕЩЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Вещь обладает особой сущностью, которая возрастает по мере того, как утрачивается технологическая новизна, товарная стоимость и эстетическая привлекательность вещи.

М. Эпштейн

ЖИЗНЬ ВЕЩЕЙ КАК БИОГРАФИЯ

Вещи, как и люди, проживают социальную жизнь и имеют свою биографию. Описывать жизнь вещей как биографию предложили британские антропологи Арджун Аппадурай и Игорь Копытофф¹. Авторы предложили выделить три основных периода в биографии вещей: появление, функционирование и исчезновение. Появление связано с попаданием вещи в пользование человека, функционирование — процесс использования вещей. Анализ продолжительности жизни вещи связан с установлением срока ее использования². Вещи нельзя изучать в отрыве от деятельности по их созданию, использованию и осмыслению, т.е. вне контекста культуры, в которой они существуют.

Вещь обладает памятью, которая накапливалась на протяжении всей ее биографии, под которой можно понимать перемещение в пространстве социальных значений. Изучение вещей, функционирующих в семье, позволяет проследить, как биография вещи переплетается с биографией семьи или ее отдельных представителей.

На основе эмпирического материала, полученного в ходе изучения материальной культуры семей Кольского Севера (исследование проводилось в 2009–2015 гг. в городах Мурманской области — Апатитах, Кировске и Кандалаксе), мы предложили условную классификацию вещей, функционирующих в семейной культуре современных горожан. Основанием классификации послужило разделение вещей в зависимости от их семиотического статуса (утилитарные/символические). Статус вещи в семье напрямую зависит от ее мемориальной функции. Чем больше памяти аккумулирует в себе вещь, тем выше ее роль в семье. «Ценность прожитой жизни сложным образом связана с формированием цены вещи»³. Если вещь используется, сохраняется и передается на протяжении нескольких поколений, она приобретает все более высокий статус. Рассказы о появлении таких вещей являются частью истории семьи. Если семья часто переезжала, переживала кризисы, была, например, подвергнута репрессиям и при

этом смогла сохранить значимые для нее вещи — это становится темой рассказов и предметом гордости. Встречаются случаи, когда при наличии старинных вещей члены семьи не знают их историю, но и тогда они вызывают уважение, в том числе потому, что потенциально хранят какую-то семейную тайну.

Ранее мы рассматривали понятие «семейные вещи»⁴ и определили их основные типы⁵. Не менее интересен сам процесс наделяния вещи теми или иными смыслами по мере прохождения ее «жизненного пути», в частности превращение утилитарных вещей в мемориальные. Для того чтобы проследить механизмы трансформации статуса вещи, необходимо обратиться к ее «биографии».

СЕМИОТИЧЕСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ВЕЩЕЙ

Мы выбрали две истории о жизни вещей, которые, на наш взгляд, наиболее удачно демонстрируют процесс переосмысления вещи. Эти истории рассказали представители семей, проживающих в Мурманской области. Одна история посвящена отцовскому топору, который находится в семье информанта уже более 80 лет и претендует на статус семейной реликвии. Другой случай связан с самыми обычными стульями, которые служили обыденной мебелью на протяжении почти полувека, пока на одном из них не обнаружилась дарственная надпись, что чрезвычайно повысило их статус.

Оба случая примечательны тем, что символически ценными стали самые простые предметы домашнего обихода. В распространенной практике «мемориальными» становятся какие-то мелкие безделушки, удобные для хранения и транспортировки, особенно если семья часто переезжает. В качестве таковых могут выступать вещи, привлекательные эстетически, уникальные в технологическом отношении или дорогие в материальном. Топор и стулья типичного фабричного производства никак не вписываются в эту схему. Тем интереснее выяснить «биографические» мотивы, по которым они были включены в разряд мемориальных семейных вещей.

Рассмотрим биографию данных вещей по известному сценарию. Поскольку они продолжают свою жизнь, завершающий на данный момент этап мы обозначили как «планы на будущее».

Рассказы об истории семейных вещей естественным образом переплетаются с историей самой семьи. По своей структуре они повторяют семейные исторические нарративы⁶ и являются автобиографичными. Сюжет развивается во времени и пространстве: история появления вещи в семье, этапы ее использования и значимости для семьи. Полнота биографии зависит от глубины знаний об истории вещи и от свойств рассказчика, который может немного и присочинить для украшения рассказа. Какие-то сюжеты могут додумываться в ходе повествования. Не зная деталей, рассказчик может выдвигать свои предположения («возможно», «я не уверена, но думаю, что...» и т.п.). Излагать биографию старых семейных вещей всегда сложнее, поскольку чаще всего они появились в семье задолго до рождения их нынешних хозяев. В наших случаях ситуация осложнялась тем, что вещи изначально использовались в семье исключительно по прямому назначению и к ним не было столь пристального интереса, как, например, к семейным реликвиям, о которых принято рассказывать в мельчайших подробностях. На основе бесед с информантами удалось лишь частично воспроизвести биографию вещей, в каждом отдельном случае были свои «информационные лакуны», но тем не менее оказалось возможным понять мотивы, по которым представители семей наделяют эти вещи «особым» статусом.

1. История появления вещей в семье

История появления топора начинается с переезда семьи, который, казалось бы, имеет косвенное отношение к самому предмету, но фактически представляет его предысторию:

В тридцатом году семья уехала из Вологды в Ташкент из-за голода. (...) Дедушка работал главным бухгалтером в Ташкенте. А в [19]33-м году его направили в Бухару начальником финансового отдела НКВД. Бабушка тоже работала на предприятии главным бухгалтером в Бухаре. И папа, когда пошёл на работу к маме, он увидел, как топором рабочие рубили железо, и его это действие настолько захватило, что он уговорил родителей, чтобы они купили ему топор такой же. И родители купили точно такой же топор. (...) Папе на тот момент было лет шесть. Он ещё в школу не ходил [1].

Таким образом, обретение вещи связано с ярким положительным впечатлением отцовского детства, имеющим точные координаты во времени и пространстве и ставшим достоянием семейной памяти.



Топор из семейного фонда информанта 1 (появился в семье информанта в 1933 г.)

Информантка не смогла точно сказать, в каком возрасте она узнала о существовании топора:

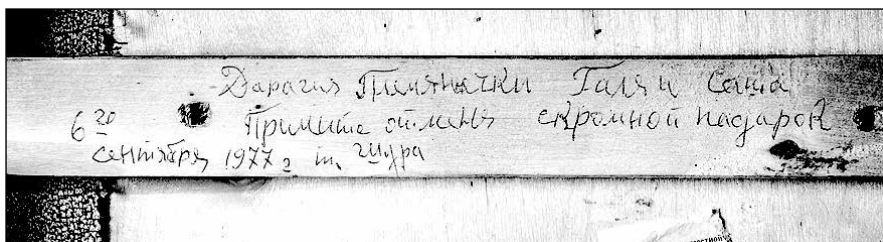
Ой, ещё в детстве. Я даже и не помню! Он всегда был в доме, поэтому я всегда знала, что он есть. Насколько давно, я не помню. Может быть, когда в школе училась [1].

Утверждение повторяется и в случае со стульями:

Это практически как в книгах пишут: «Этот стол у нас был всегда!» Я себя сколько помню, у нас всегда была эта пара стульев, я никогда не обращала на них внимания [2].

Во втором случае появление вещи связано с личными воспоминаниями, тогда как топор, о котором рассказывает информантка, является личной вещью ее отца и хранится в его доме. Информантка считает этот предмет семейной реликвией, и пока он не является ее собственной вещью. Что касается стульев, они от родителей перешли в пользование самой рассказчицы и как следствие включены в ее личную биографию. После дополнительного вопроса об истории появления стульев в доме информантка попыталась логически сконструировать их биографию. Сейчас она точно знает, кто подарил родителям стулья, в каком году и по какому поводу. Это выяснилось, когда несколько лет назад обнаружилась дарственная надпись, расположенная на обратной стороне одного из стульев. На одной стороне стула надпись следующего содержания: «Дарагия Племянечки Галя и Саша Примите от меня скромной падарок. 6-го сентября 1977 г. т. Шура». На другой — «поздравляю вас с. Новоселием На долгие годы симейного счастье долгих лет жизни. т. Шура». Этот факт повысил символическую ценность стульев. Если ранее хозяйка уже подумывала избавиться от устаревшей мебели, то после обнаружения надписи не смогла на это решиться. Поскольку расспросы ее родителей не дали результатов, она сама выстроила вероятную их историю на основе имеющейся информации:

Двоюродная бабушка, которая подарила, она жила в городе Боброве Воронежской



Дарственные надписи на обратной стороне стула, датированные 1977 г.

области. А бабушка с дедом — они жили в Новой Усмани. А бабушка Шура отдала моим дедушке с бабушкой. Эта версия хорошо объясняет, почему мама ничего не знала про дарственную надпись. «...» Никто даже не пытался там что-то разглядеть. Баба Шура тогда была жива. Ну, надпись и надпись. «...» Главное, что мама не помнит, даже обидно! И про надписи она не знала, потому что она никогда нам ничего не рассказывала про них. Так-то она сентиментальная. Если бы она знала, что там есть какие-то надписи, она бы нам рассказала. А может, вообще такой вариант, что она получила их не лично от тётки. А тётка могла моей бабушке передать. А бабушка с дедом, они тоже жили в Апатитах в то время. Они сами их привезли. Поэтому мама могла вообще ничего не знать [2].

По ходу рассказа выдвигается сразу несколько версий того, почему в семье не знали о существовании дарственных надписей. Первый вариант сводится к тому, что родственница, которая сделала подарок, на тот момент была жива. Это значит, что письменное свидетельство не имело той ценности, которую представляет сейчас, когда дарителя нет в живых и ничего, кроме этих памятных надписей, от нее не сохранилось. Вторая версия основана на том, что подарок был получен через посредников, которые не сообщили о наличии надписей. Именно эта «тайна» стульев и придает им особое значение.

Упомянув о месте происхождения стульев (Воронежская область), информантка продолжила рассказ объяснением того, как родственники и стулья оказались на Севере:

Папа по распределению попал. «...» Ну, ехали сюда тоже якобы временно, чтобы подзаработать денег. «...» Но в результате уехали отсюда, когда уже были на пенсии. «...» Бабушка с дедушкой тоже поехали. Получили здесь жильё. С одной стороны, подзаработать, с другой — дочери с детьми помочь. Прибавка к пенсии была [2].

Заметим, что на Кольском Севере практически каждая городская семья

имеет миграционный опыт. Памятные вещи тесно связаны с семейной биографией, и истории переездов включают рассказы о миграции вещей. Более того, именно те вещи, которые удалось сохранить в результате переездов, чаще всего и наделяются дополнительными значениями, в том числе как предметы «кочевники»:

Они ещё были в той квартире, где родители жили. Но когда родители развелись, мама их забрала. Стулья уже были старые, и она всё время на них шила чехлы. Ну, в общем, со всеми нашими переездами они так и кочевали туда-сюда [2].

История топора еще более интересна с точки зрения его «миграционного опыта»:

Осенью [19]36-го года возвращаются [родственники] обратно в Вологду. Топор едет везде с ними. В 42-м году дедушку направляют работать в Тотьму, это Вологодская область, город старинный. Топор тоже едет с ними. «...» В 44-м году обратно они едут в Вологду. А потом в 45-м году дедушку из Вологды отправляют работать в Ужгород. Как раз тогда Закарпатье присоединили к Советскому Союзу. Топор едет в Ужгород, потому что после окончания войны папа сдаёт экзамены экстерном за десятый класс и поступает в Ленинград в горный институт. Топор остаётся у родителей. А когда папа оканчивает горный институт, он приезжает в Ужгород — это где-то 50-й — 51-й год, забирает свой топор любимый и едет в Ленинград. А в 56-м году папе предложили работать в Кольском филиале, и он едет сюда на Север. «...» Сначала они живут в Ботсаду (микрорайон Ботанический сад в Кировске. — О. С.). Потом на 25-м километре. А когда построили дом Ферсмана, 8, переезжают на Ферсмана, 8. Так что топору получается где-то 83 года [1].

Топор фактически персонифицируется, он сам «путешествует», хотя и по воле хозяйина.

Поскольку на момент «путешествия» ни топор, ни стулья еще не относились

к разряду ценных мемориальных вещей, то и особого внимания в процессе транспортировки им не уделялось:

При транспортировке топора каких-то особых упаковочных материалов не использовалось. То есть, как обычно, вещь заворачивалась, и всё. То есть папа даже не смог вспомнить какой-то специфичности [1].

Сама я их (стулья. — О. С.) перевозила только один раз, чтобы это был лично мой переезд, когда с отцовской квартиры мы переезжали с мужем и с ребёнком. Опять-таки я сама их не носила. Поэтому я не могу сказать, что я их по-особому транспортировала. Опять же тогда никто не знал, что там какая-то надпись есть [2].

Мемориальные вещи всегда транспортируются более бережно, чем обычные бытовые.

2. Функционирование вещи в семье

Изначально рассматриваемые вещи использовались по прямому назначению:

И он стал рубить этим топором всё подряд, samozабвенно, вплоть до кирпичей. <...> На охоту он его, в общем-то, не брал, поскольку дрова топор рубит плохо. Он не затачивается. <...> Такой топор именно железо рубит, гвозди, а использовали дома. <...> А использовали так в хозяйственных целях, гвозди забивать, само собой, мясо рубить. То есть такое чисто бытовое применение [1].

В процессе эксплуатации вещи естественным образом изнашивались, и с ними производили различные манипуляции с целью реконструкции. Ремонт, продление полноценной жизни вещи составляет неотъемлемую часть ее биографии:

Так вид топора первоначальный. Ну, только то, что он зачуханный, конечно. <...> Лет 20 назад, приблизительно, уже, естественно, древко деревянное изнашивалось, повредилось, поэтому лет 20 назад древко папа менял. <...> Ещё медный наконечник вставил [1].

Стулья-то были старые, и обивку никто не менял. Мама только чехлы сшила. <...> Я сама их переобила. Переобила неудачно. <...> Теперь на них неудобно сидеть, и как отремонтировать — тоже не знаю [2].

Мы попытались выяснить, почему именно эти вещи так долго прослужили и сохранились, несмотря на частые переезды. Одним из объяснений является функциональность вещи и ее физические свойства, качества:

Много было всяких стульев, но эти были самые крепкие. Поэтому, наверное, их никто никогда не выкидывал, поэтому они очень

долго продержались. И мы с семьёй, с мамой, с братом, несколько раз переезжали. Потом, когда после университета я опять вернулась в Апатиты, устроилась на работу и съехала в отдельную квартиру, мама эти стулья отдала мне. Не помню, почему именно эти [2].

Топор хорошего качества. Он им гвозди сам лично рубил в хозяйстве. Он просто очень необходим в хозяйстве. Забивал гвозди, рубил мясо [1].

Другое объяснение сводится к символическому значению вещи — как воспоминания, подарка и т.п.

Ну, во-первых, наверное, родители всё-таки относились, что это они подарок своему сыну сделали, что этот топор дорог их сыну. Поэтому они, наверное, его с собой и возили. А папа, почему его потом? Значит, папе он очень нравился. А он папе действительно, он ему очень нравится, этот топор! Ну, во-первых, ему этот топор дорог как воспоминание о детстве. И я папе сказала: «Ты его береги — семейная реликвия!» Ну, так топору столько лет! <...> Он его очень хотел, когда был маленьким, и такие детские воспоминания с ним связаны. <...> Он восторженно вспоминал, как он этим топором рубил всё подряд. Как мальчишке дали саблю в руки, и пошёл [1].

Очевидно, то же касается стульев. Хотя информант не упомянула об этом обстоятельстве, но, скорее всего, родители сохраняли их долгие годы, поскольку это был подарок близкого родственника. Либо обнаружение символического значения вещи становится переломным событием в ее биографии:

То есть единственный интересный момент в их жизни, когда неожиданно обнаружили на них эти надписи. <...> И по идее, я их собиралась выкидывать, но, когда увидела эти надписи, мне их стало выкидывать жалко. <...> Просто вот эта баба Шура, моя двоюродная бабка, от неё, можно сказать, ничего не осталось [2].

Детские ностальгические воспоминания, переезды, важные и эмоционально пережитые вместе с вещами события, причастность к ушедшим родственникам — всё это способствует повышению символической значимости предметов. На протяжении своей жизни вещи могут из разряда бытовых перейти в мемориальные и даже стать семейной реликвией, и собственный жизненный путь, достойный уважения, служит тому основанием:

Ну, семейная реликвия, я считаю! Да. По принципу того, что старый топор, и такая памятная вещь, конечно, ну, и действительно, столько путешествовал туда-сюда. Не каждый человек столько путешествовал,

как этот топор. Именно как память, семейная реликвия, да! [1].

3. Планы на будущее

В настоящее время топор и стулья продолжают жить и использоваться:

В кладовке хранится топор. Он (отец. — О. С.) иногда его достаёт, когда возникает необходимость [1].

Поскольку теперь они не просто бытовые предметы, а еще и памятные, их планируют и дальше бережно хранить:

Ну, я, конечно, хотела бы, чтобы он (топор. — О. С.) мне достался, и тоже буду хранить и использовать. <...> И будем, конечно, хранить и использовать по прямому назначению. <...> Мы в Пскове планируем жить. Поэтому ему ещё предстоит путешествие [1].

Однако стулья, как отмечает информант, если возникнет необходимость переезда, из-за сложностей транспортировки придется оставить, сохранив либо только ту их часть, на которой сделаны надписи, либо вообще только фотографии с их изображением:

Если я буду жить и дальше стационарно, то я всё-таки оставлю их стульями. Если аккуратно на них садиться, то можно пользоваться. А если мало ли, в крайнем случае, оставлю только фотографии. <...> Или оставлю саму эту дощечку, на которой надпись расположена [2].

Таким образом, один из вариантов завершения жизненного пути — переход в фазу «музейного» существования. Стулья являются замечательным примером того, как вещи, утрачивая утилитарное назначение («если аккуратно на них садиться, то можно пользоваться»), существуют как предметное воплощение памяти. Именно это свойство помогает в век «ускоренного» потребления, о котором писал Ж. Бодрийяр⁷, увеличить срок службы бытовых вещей. Такого рода вещи можно было бы отнести к одним из многочисленных экспонатов «лирического музея», к которым, по мысли М. Эпштейна, относятся «вещи повседневного быта, повсеместного распространения, лишённые особой материальной, исторической или художественной ценности, они встречаются повсюду, не вызывая никакого внимания и удивления. В то же время в этих вещах сущностна не их типичность, а индивидуальное бытие, хранящее отпечаток жизни и мирозерцания их владельцев»⁸. Под лирической ценностью понимается личностная ценность. Для того чтобы вещь стала значимой, она должна заинтересовать конкретного человека, ее хранителя. Если бы топор отца или стулья родителей не привлекли внимания их детей, они бы так и остались

бытовыми предметами и со временем прекратили свое существование. Отношение к вещи «зависит от степени пережитости и осмысленности данной вещи, от того, насколько освоена она в духовном опыте владельца. Если в ней угаданы какие-то существенные смыслы и запечатлены в подлинности, в комментарии к ней, то такая вещь вполне достойна стать «экспонатом лирического музея». (...) Вещь включается в такой словесный контекст, где ее прямая бытовая функция получает переносный и обобщенный смысл. И в этом плане Лирический музей представляет собой совокупность текстов, извлекающих, «вытягивающих» из вещей все возможные смыслы — исторические, биографические, символические, ассоциативные»⁹. Значение имеет не товарная цена, а жизненная стоимость вещи, тот смысл, который она приобрела для людей за время служения им.

Примечания

¹ См.: *Appadurai A. Introduction: Commodities and the politics of value // The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge, 1996. P. 3–63; Kopytoff Y. The cultural biography of things: commoditization as a process // Ibid. P. 66–67; Копытофф И. Культурная биография вещей: товаризация как процесс // Социология вещей: Сб. ст. / Под ред. В. Вахштайна. М., 2006. С. 134–168.*

² См.: *Копытофф И. Указ. соч.*

³ *Гаврилина С. Биография людей и вещей // Невское время. [Электрон. ресурс]: http://www.nvspb.ru/stories/biografiya_lyudej_i_veshej.*

⁴ См.: *Сулейманова О. А. «Семейные вещи»: к интерпретации понятия // Труды Кольского научного центра РАН. 2010. № 2. Сер. Гуманитарные исследования. Вып. 1. С. 68–79.*

⁵ См.: *Сулейманова О. А. Памятная вещь в семейной культуре // ЖС. 2013. № 4. С. 36–39.*

⁶ См.: *Разумова И. А. Время в семейном историческом нарративе // Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001. С. 241–245.*

⁷ См.: *Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001.*

⁸ *Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М., 1988. С. 305.*

⁹ Там же. С. 305, 294.

Список информантов

1. Жен., 1960 г.р., род. в Кировске, живет в Апатитах, образование высшее.
2. Жен., 1978 г.р., род. в г. Боброве Воронежской обл., живет в Апатитах, образование высшее.

Алёна Сергеевна Давыдова,
 младший научный сотрудник, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона
 Кольского научного центра РАН (Апатиты)

**СТРОИТЕЛЬСТВО ЦЕРКВЕЙ
 В УСТНОЙ ТРАДИЦИИ
 АРКТИЧЕСКИХ ГОРОДОВ**

Появление в городе такого объекта, как православная церковь, — событие, которое не может оставаться за пределами внимания жителей малых арктических городов. Строительство церквей — процесс, за которым горожане не только наблюдают, но и в котором так или иначе участвуют. Одной из причин этого является немногочисленность построек, выделяющихся и культурно, и архитектурно в пространстве городов, тем более если это города малые, а постройки новые. Города, расположенные в центральной части Мурманской области, молодые и строились как социалистические и «атеистические». Появление здесь первых церквей большей частью относится ко второй половине 1990-х гг., исключение составляет город Кировск, первая церковь в котором появилась в 1946 г. С созданием в 1995 г. Мурманской и Мончегорской епархии количество церквей в области начинает непрерывно расти.

Изучая современный процесс храмо-строительства, мы обращали внимание на бытующие в городской среде сюжеты, связанные с местом, на котором располагается уже построенная или строящаяся церковь. Полевые материалы были собраны в 2010–2015 гг. в городах Кировске, Полярные Зори, Апатиты, одно интервью взято в областном центре. Среди информантов были люди с разной религиозной самоидентификацией: неверующие/атеисты, представители ду-

ховенства, члены православных общин, воцерковленные верующие (регулярно посещающие церковь, знающие ее устав, участвующие в ее обрядах), невоцерковленные верующие (которые верят, но посещают церковь редко, в случае крайней необходимости или не посещают совсем). Источниками дополнительной информации стали публикации в прессе и материалы краеведов, опубликованные в различных местных изданиях.

ГДЕ БЫТЬ ХРАМУ?

Вопрос о выборе места, на котором будет располагаться будущая церковь, актуален для многих горожан независимо от степени их включенности в жизнь православной общины. У большинства из них есть определенные представления о том, где именно должен стоять храм, как он должен выглядеть и т.д. При этом далеко не всегда желание прихода, строящего церковь, совпадает с решением местной администрации.

В конце прошлого столетия, когда только начали открываться первые церкви в Мурманской области, получить место для новостройки в пределах собственно городской территории было сложно. Как правило, для церковных нужд выделялись уже имеющиеся строения, которые требовали небольшой реконструкции. К примеру, когда первая церковь Казанской иконы Божией Матери в г. Кировске, расположенная на ул. Полярной (теперь Олимпийской),

окончательно обветшала, построить новую на прежнем месте не разрешили:

Но не разрешили власти. Вот здесь дали, на двадцать третьем. Или здесь, или нигде. Вот так было сказано. (...) Заступиться было некому при такой четкой формулировке: «Или здесь, или нигде» [1].

Место на 23-м километре рассматривается как неудобное, поскольку находится в удалении от Кировска.

Вопрос о том, где будет расположена церковь, решается на уровне муниципалитета. Приход может только согласиться или не согласиться с выделенным земельным участком. Иногда утверждение городской властью места под строительство может растянуться на достаточно длительный период:

Сейчас без решения депутатов нельзя взять место какой-то. То есть публичная власть должна утвердить место строительства. Почему в Кировске порядка пяти лет шло согласование проектно-сметных архитектурных решений. Пять лет! В течение пяти лет. Кто-то подарил землю. Вот опять ЖКХ согласился. Но это формальный заказчик, который будет контролировать ход строительных работ. Правильное соблюдение всех архитектурно-строительных норм [2].

В г. Полярные Зори члены общины, начиная с момента ее создания в 1994 г., неоднократно просили строение для церкви. Отказа со стороны городского управления не было. Для перестройки предлагались сооружения в разных частях города, чаще всего рассматривались здания бывшего магазина спортивных товаров или кинотеатра. Дискуссии по поводу места и здания для потребностей верующих в Полярных Зорях велись не один год. В реальности первая в городе церковь была сооружена в 1996 г. из

переоборудованного коттеджа, однако горожане часто называют «первой» построенную в 2003 г. новую церковь Троицы Живоначальной. Переоборудованное здание не воспринималось в качестве «настоящей» церкви: «Хочется надеяться, что теперь уже осталось недолго ждать того счастливого времени, когда у полярнозоринцев будет своя, настоящая церковь»¹.

Несмотря на «потепление» политики государства в отношении деятельности РПЦ, одобрение масштабного строительства церквей, поддержку этого процесса значительной частью населения и т.д., некоторые священнослужители связывают современное «периферийное» расположение церквей с отношением к православной вере:

Вот обратите внимание, где у нас расположены храмы? Все на периферии. Один на конце улицы, другой вот здесь, тоже непонятно где. О чём это говорит? В первую очередь о том, какое место занимает вера в жизни людей [3].

У опрошенных нами информантов есть устойчивое представление о том, что для постройки церкви должно быть серьезное основание, например явление иконы. Убеждение обосновывается прецедентами:

Мне очень понравилась Почаевская церковь. Там не столько церковь, там целый комплекс, на вид старая. Это на Украине, город Почаево. Ещё при царе она была создана на месте явления Божьей Матери. Там считается, что есть целебный источник и там как бы лечат. Считается, что там есть иконы, которые лечат вот болезни ног. Туда очень много людей приходит [4].

В ряде текстов присутствует мотив предопределенности места для строительства церкви, что отсылает нас к восприятию церковных построек через их легендарный смысл. По свидетельству информантов, проявление божественной силы через явление иконы было зафиксировано в Кировске, когда в 1946 г. место для постройки первого храма определили не люди, а «явления», знамения — в полном соответствии с легендарной традицией. Существует легенда, согласно которой место для постройки первого кировского храма возникло не случайно:

В город приехал, согласно легенде, благочестивый человек из города Печоры Псковской области. Он ходил везде и молился. И ему было открыто: имя и икона Казанской Божьей Матери от того места, где был вокзал, в гору, и он шёл за ней. Где она остановилась, там и был выстроен храм².

Процесс выбора места расположения будущей церкви долговременный,



Свято-Троицкая церковь в г. Полярные Зори (ул. Партизан Заполярья). Август 2014 г. Фото А. С. Давыдовой



Церковь Спаса Нерукотворного Образа Господа Иисуса Христа в Кировске (ул. Солнечная). Март 2014 г. Фото Д. А. Давыдова



Церковь Новомучеников и исповедников Российских в Апатитах (ул. Ленина). Февраль 2016 г. Фото Д. А. Давыдова



Строящаяся церковь Иверской иконы Божией Матери в Аптитах (ул. Кирова).
Февраль 2016 г. Фото Д. А. Давыдова

особенно важен он для членов православных общин.

К этому делу мы, конечно, долго шли. Изначально проект был готов где-то 2002–2003 год. Практическое воплощение началось 10 июля 2005 года. Был вырыт котлован. Заложены камни, освящён. Надо просто понимать, что то место, где мы находимся. Где освящён храм изначально — это скала. Чистая скала. Скальный грот. И надо было, конечно, может быть, какие-то буро-взрывные работы производить. Ну, Господь так управил, чтобы никаких взрывных работ не делали, и скала стала как бы подушкой для дальнейших строительных работ. Вот где мы находимся, вот цокольный этаж, он стоит на чистой скале. Он пошёл как бы по касательной. И поэтому то есть никаких буро-взрывных работ [5].

Таким образом, по Божьей воле скала не явилась препятствием для строительства, а, наоборот, оказала ему помощь.

«ПРАВИЛЬНОЕ» И «НЕПРАВИЛЬНОЕ» МЕСТО

Место для храма может быть выбрано «правильно» и «неправильно». Выбор «правильного» места может объясняться проявлением Божьей воли. Для той части информантов, которая связана непосредственно с жизнью церкви и общины, «неправильного» места для строительства церкви в принципе быть не может, потому что территория, на которой будет располагаться храм, самим этим выбором освящается и приобретает сакральные смыслы. Конечно, место может изначально не нравиться и членам общины, и прихожанам, как это было в г. Кировске:

А вот до того чтобы началось строительство православного храма, было еще много перипетий. Закрывающиеся детские сады не разрешали перестроить под храм. Предлагали здание школы № 6 — решили, что не справимся с его переделкой. Разрешали строить церковь на склоне горы за детским садом номер шестьдесят девять,

как-то неудобным воспринималось это место. Архитектор настаивал, чтобы строили на том месте, где когда-то начинали строить при отце Василии Химчуке по верхней дороге серпантином за последними домами улицы Ленинградской³.

Если место по каким-либо причинам не нравится членам общины, а альтернатива отсутствует, то может появиться сюжет, обосновывающий предопределенность места:

На предложение строить храм на улице Солнечной община сначала не соглашалась. Вроде как-то под горой. Решили все помолиться Богу, чтобы Господь управил наши сердца. И вдруг стало понятно: первые поселенцы были привезены на эти места, стояли здесь палатки. Кто-то вспомнил, что в одном из построенных здесь барачков жил священник. Господь управил наши сердца. Постепенно стало понятно, что ведь это очень доступное место для прихожан: молодым близко пешком дойти, для приезжающих из Титана, Коашвы, 25-го километра, а также пожилых и больных рядом конечная остановка. После поминальных служб люди часто едут на кладбище — и это близко. Рядом первое кладбище, на котором похоронены те, кто выманивал у Господа для нас жизнь в этом суровом краю, те, которые пострадали за веру, те, которые отдали свои жизни за родину. Помнят старые прихожане, что в этом месте в доме жил один из священников нашего храма. Да и красиво будет при въезде в город, хотя храм создается не для внешней красоты, а для молитвенного общения с Богом, для возрастания духом, для получения помощи от разрушения духовного. Старые прихожане даже рады, говорят: «Теперь нас мимо храма не провезут!» [1]⁴.

Представление о том, что храм должен располагаться на горе, быть доступным и виден, встречается часто, но на вопрос «почему» информанты отвечают, как правило, односложно, за редким исключением:

Ну, дело в том, что раньше на Руси выбирали самое высокое место. Ну, во-первых, почему. Во-первых, это безопасно. Потому что все раньше населённые пункты... раньше находились у рек. Потому что это были транспортные сети, коммуникации, раньше ж не было самолётов там, железных дорог. А потому церкви стояли на высоком месте. Плюс ещё церкви, они служили как бы ориентиром определённым, то есть они звонили. И если, допустим, была пурга или ещё что-то, нужно было, чтобы путники, которые заблудились, звонили в колокол. То есть звук должен был распространяться далеко. Поэтому всё, что выбирали, именно на горе. Это для того, чтобы было видно его, с одной стороны, безопасно, и чтобы как можно дальше звук распространялся. Ну и функции были ещё сторожевые, ещё во времена всяких нашествий, монастыри, все церкви и особенно их колокольни были надзирающими. Монастыри просто были крепостями. Московский Кремль там, Коломна, Новгород Великий. Они ещё там дозорные наблюдали, костры разжигали сигнальные. Раньше ж почты не было. Посредством костров передавалась информация. Просто сейчас это утрачено уже и нет смысла разжигать костры. Проще позвонить по телефону. Поэтому тут что касается места [2].

«Неправильность» выбранного для церкви места в каждом городе обосновывается по-своему. Например, в крупном городе Мурманске приоритетным может быть удобство расположения церкви:

Доступность, наверное, имеет значение, например, мне кажется, что прихожанам проще добираться там в какие-нибудь там легкодоступные места. Вот у нас есть там, на Зелёной, храм. Мне кажется, что туда транспорт не ходит вообще. Туда далеко не каждый человек может дойти вообще. От остановки туда идти очень далеко. Особенно бабушке какой-нибудь старенькой. Это тяжело. А есть храмы, которые, Спас-на-Водах. Ну как бы достаточно недалеко находится и как бы всем виден. Ну, ещё считается, что есть место там благословенное там, неблагословенное. Ещё это имеет значение [6].

Информанты с атеистическим мировоззрением, а также невоцерковленные верующие определяют место как «неправильное», если оно, к примеру, располагается на перекрестке, как это произошло в г. Полярные Зори:

[А вот что ты скажешь по поводу церкви?] А что тут скажешь! Неправильно она тут стоит! [А почему?] Да потому что на перекрёстке, кто ж церкви на перекрёстках строит! Тогда и в газете, в «Городском времени», по-моему, ещё даже об этом писали. [А чем перекресток плох?] Да ведь на перекрёстках всякую... всякие штуки делают. Там разговоры всякие, гадают. [А сама церковь нравится? Внешне?] Да, в принципе, она ничего, и такая даже

симпатиченькая. Но я ведь туда не хожу. Я даже некрещёная. Как-то не задалось [7].

Тексты с мотивом запрета строить церкви на перекрестках были записаны нами и в Апатитах:

А вот сейчас строят новую церковь вот там, на въезде в Старые Апатиты. Там же неправильно! Там она на распутье получается! Пересечение дорог! [11].

Часто причиной, по которой информантам не нравится перекресток, являются представления о том, что на нем гадают. В любом случае перекресток воспринимается как место, не подходящее для церковного здания. В г. Полярные Зори длительное время шли дискуссии о месте, на котором построен храм Троицы Живоначальной. Рост смертности, в особенности от онкологических заболеваний, связывался с «неправильным» месторасположением церкви. Возможно, причиной столь оживленных споров стало то, что церковь, построенная в г. Полярные Зори, состоит из двух приделов, и один из них состоит в честь иконы Божией Матери «Всецарица», которая является защитницей жителей города от раковых заболеваний. С позиции воцерковленных верующих и членов общины противоречие, связанное с «неправильным» местом размещения церкви в Полярных Зорях, снималось тем, что выбор был одобрен Божьей волей. В городской среде бытует сюжет, естественно включающий мотив чуда. Семейная пара решила сделать снимки из своего окна, и они увидели, как на фоне чистого неба над золотыми куполами храма появились семь звездочек, расположенных в определенном порядке. «Явление звезд над храмом произошло в богородичный праздник Благовещения, что подчеркивает отсутствие случайности и свидетельствует об особом попечении Пресвятой Владычицы над нашим городом и храмом»⁵. Число звезд тоже неслучайно: 7 апреля — день Благовещения: «Цифра семь — это полнота Божественного благословления храму и людям, ибо семь великих архистратигов предстоят Престолу Божьему и семисвечник стоит у нас на престолах в каждом храме. В общей конфигурации звезд просматривается крест — знак Божьего благословления, оружие против дьявола, знак победы над грехом и смертью»⁶.

Фотографии с таинственными «звездами» разошлись по всему городу. Явление стало частью городской мифологии. В рассказах об истории храма обязательно присутствует отсылка к данному событию:

Я знаю такой слу... не случай, когда там какие-то разговоры были, что и место не то,

кому-то из близлежащих домов было видение. Или это было правда. Э-э, я уже толком не помню, короче говоря. А, нет! Там фото было в газете, что ли. Что этот человек увидел звезды прямо над церковью и сфоткал их. И вот с тех пор пошло, что место вроде как правильное. Вот и у меня такое отношение к этому теперь, что раз так, то пускай будет правильное [смеется] [12].

Несмотря на утверждение членов общин, что церковь можно построить в любом месте, адаптация церковного сооружения к месту необходима. Об этом свидетельствуют тексты, призванные оправдывать возведение церковного сооружения в том или ином месте, т.е. вписывать его в городское пространство. Например, участок, выделенный в 1985 г. для церкви в пос. Юкспорр (недалеко от Кировска), всегда считался неудобным и «неправильным» в силу его удаленности и труднодоступности, а сама постройка оценивалась не вполне положительно, так как здание было перестроено. Постепенно появились тексты, характеризующие место как «правильное»:

Теперь открылось, что и железную дорогу строили заключённые священники, присланные с Соловков, упавших хоронили под шпалами. Так сказать, мощи под спудом рядом с нами [8].

В случае постройки церкви связь с «жертвами», их захоронениями отличает фактически освященное место: «Неподалеку от храма проходит железная дорога. Она построена на человеческих костях. Людей, работавших на дороге, умирало очень много. Никто не заболел о том, чтобы отнести усопших и хоронить на кладбище. Зарывали прямо рядом с железнодорожным полотном»⁷. «Правильность» места может обосновываться тем, что возведение на нем церкви дало положительный результат: изменило погоду к лучшему (что весьма актуально для жителей северных широт):

Вот на 23-м километре (поселок Юкспорр. — А.Д.) благодаря тому, что там находится храм, теперь уже это монастырь, погода всегда лучше и чаще проглядывает солнце. Бывает, в Кировске пасмурно, мрачно, а приезжаешь туда, а там всюду солнце светит! [9].

Появляясь в городском пространстве, церковь постепенно адаптируется к нему. Для обоснования правильности места ее расположения находят аргументы, будь то Божья воля или преобразование самого места, изначально сурового климатически или «безбожного» исторически. Например, жители Апатитов обращают внимание на символическое обстоятельство:

У нас вот церковь располагается в самом конце улицы Ленина. Улица заканчивается церковью, церковь в самом конце улицы Ленина [10].

Современное храмостроение представляет альтернативу «безрелигиозному» прошлому. Что касается Апатитов, то названная центральная улица города ведет на самое возвышенное его место, где построен храм Новомучеников и исповедников российских.

Примечания

¹ Дубинина Е. Храму быть // Городское время. 2001. 19 июля. С. 2.

² Ляпинская А. А. История храмов в горах Хибинских. (Рукопись.) 2011. С. 8 (экземпляр передан автору статьи в дар).

³ Текст взят из рукописных записей А. А. Ляпинской (записи переданы автору статьи в дар).

⁴ При рассказе информант пользуется самозаписями.

⁵ Удивительно, но факт. Звезды над храмом // Городское время. 2003. 17 июля. С. 12.

⁶ Там же.

⁷ Сиротинская Г. Пострадавшие за веру Христову // Православная газета. 2002. № 2. С. 3.

Список информантов

1. Жен., 1940 г.р., род. в Южно-Сахалинске, живет в Кировске, пенсионерка, член православной общины, автор рукописных работ, посвященных истории приходов и церковей Кировского района Мурманской области.

2. Муж., 1957 г.р., род. в Приморско-Ахтарске Краснодарского края, живет в Апатитах, бывший начальник милиции Кировского УВД, пенсионер, член православной общины.

3. Муж., 1982 г.р., Апатиты, священнослужитель.

4. Жен., 1984 г.р., род. в Борщове (Украина), с 2001 г. живет в Апатитах, научный сотрудник, невоцерковленная верующая.

5. Муж., 1955 г.р., Апатиты, церковный староста.

6. Жен., 1978 г.р., род. в Полтаве, живет в Мурманске, работник отдела логистики, невоцерковленная верующая.

7. Жен., 1981 г.р., Полярные Зори, администратор в салоне красоты, атеистка.

8. Жен., 1952 г.р., Кировск, пенсионерка, член православной общины.

9. Жен., 1956 г.р., Кировск, пенсионерка, воцерковленная верующая.

10. Муж., 1964 г.р., Апатиты, член православной общины, учитель в воскресной школе, преподаватель вуза.

11. Жен., 1953 г.р., род. в Петропавловске-Камчатском, живет в Апатитах, сотрудница архива, невоцерковленная верующая.

12. Жен., 1983 г.р., Полярные Зори, невоцерковленная верующая.

Александр Валерьевич Пигин,
доктор филол. наук, Ин-т языка, литературы и истории
Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

Александр Сергеевич Соколов,
Национальный архив Республики Карелия (Петрозаводск)

«БЫЛИНА О ТУБОЗЕРСКОМ КОЛХОЗЕ»

пудожского сказителя Н. В. Кигачева

В 2016 г. исполнилось 120 лет со дня рождения известного сказителя, участника Всекарельского съезда сказителей в Петрозаводске 1939 г. Никифора Васильевича Кигачева.

Н. В. Кигачев родился 13 марта 1896 г. в д. Гаршина Гора Пудожского уезда Олонецкой губернии в семье крестьянина Василия Даниловича Кигачева и его жены Ирины Ивановны¹. Родители Н. В. Кигачева жили бедно, их дети, в их числе и будущий сказитель, «ходили просить или в батраках жили»². Однако нищета не помешала мальчику окончить три класса сельской школы и овладеть грамотой. В 1915 г. Н. В. Кигачев был призван на фронт Первой мировой войны, но после тяжелого ранения в 1916 г. вернулся домой, в 1917 г. женился, стал обустроить свое хозяйство, особенно любил рыбную ловлю. В 1937 г. он вступил в колхоз «Заря утра» в деревне Тубозеро, снабжал рыбой всех колхозников.

Как сказитель Н. В. Кигачев был открыт в конце 1930-х гг. Сотрудники Карельского научно-исследовательского института в Петрозаводске записали от него в эти годы целый ряд былин («Смерть Чурилы», «Михайло Потык», «О Дунае Ивановиче», «Про Рахту Рагнозерского», «Горден Блудович», «Добрыня Никитич» и др.) и сказок, многие из них опубликованы³. Эпические тексты Н. В. Кигачев перенял как из устной традиции («от стариков»)⁴, так и из книг. Обладая даром импровизации, он мог переложить в былинную любую сказку, сложить былинным стихом приветственную речь в честь гостя, даже письма к жене писал былинным стилем⁵. В фольклорной эпической манере он создал и собственные сочинения — «былины» и «новины» («Женитьба Ильи Муромца», «О бойце Зырянове», «Разгром Деникина», «О Кирове», «О Красной армии»). Некоторые тексты Н. В. Кигачев записывал сам и передавал в Фольклорную секцию Карельского научно-исследовательского института.

Среди неопубликованных сочинений Н. В. Кигачева, хранящихся в его автографах в архиве Карельского научного центра РАН, особый интерес представляет «Былина о Тубозерском колхозе»⁶ (1940 г.), заставляющая вспомнить об атмосфере доноительства и шпиономании в 1930–1940-е гг. Большая временная дистанция, отделяющая нас от той эпохи, позволяет, как кажется, изложить события, связанные с этой «былиной», не боясь бросить тень на их участников. Ибо

ясно, что все они, невзирая на моральные аспекты своих поступков, были жертвами одного Молоха.

Содержание «былины» составляет разговор животных на скотном дворе Тубозерского колхоза — «старого коня Васьки», «бурой лошади Верки», «свиньи Машеньки» и «коровушки Косорогой», которые жалуются друг другу на воровство и плохое обращение с ними их «хозяев» — колхозников. Совершенно недвусмысленно звучат обвинения «хозяев» в намеренном вредительстве. Так, лошадь Верка рассказывает о «человеке недобром», которому она «припорушена»: «Он поет все “господи” и “верую”, / Часто помнит он гостебище у белых, / А всегда ругает Красну Армию, / Да и мне говорит таковы слова: / “Ухожу я тебя так как недруга, / Ты не пойдешь работать в Красну Армию”». Причины тяжелого положения несчастных животных в Тубозерском колхозе объясняет толпа «веселых телят» в конце произведения: «Все вы здесь кручинны и печальные, / Потому что за вами ухаживают / Средняцкие роды и кулацкие, / Старые шпионы белоармейские. / А за нами, за телятками, ухаживают / Роды пастушские и батрацкие».

«Былина» была написана, согласно ее датировке в списке из архива КарНЦ РАН, 4 февраля 1940 г., а через год, 13 апреля 1941 г., Н. В. Кигачев дополнил текст следующими комментариями:

О коне Вас[ь]ке я здесь пишу правильно, как с ним в нашем колхозе происходило. Пока я у вас был в Петрозаводке, то он действит[е]льно пал с голоду, и другая кобылица (кличка Ключка). Но бьют так лошадей и во всех колхозах. О свинье (кличка Маше[н]ка) тоже пишу правильно. Ухаживала за ней свинarka, бывшая кулачка и жена того мужа, который добровольно перебежал от красных к белым. Он же и заездил и истощил кобылку (Верку), которая abortировалась на дороге между Перхнаволоком и Войнаволоком на Онежском озере. И он это хотел все скрыть, но узнали, но не был он предостережен к ответственности. Другая кобылка (Малька) была дана колхознику Петру С. Кирьянову, который два раза на ней с[ъ]ездил в лес за дровами, очень ее перегрузил болшими возами, которая зараз же abortировалась и через три дня пала, тоже ответственности не нес. Таких случаев много было, поетому я и называю животных беззащитными. Об коровах действительно коровницы заботились, ухаживали хорошо, также и за телятами. Но заведующая МТО растратила масла 37 кил[о]граммов, и правление [колхоза]

постановило так, что не жирно молоко, тоже не несла ответственности. Это было [в] 39 году, [в] 40 году телятницу выбрали зав[е]дующей МТО. Новая зав[е]дующая от тех же коров масло сдала полностью, так что это 37 к[г], с моей стороны, хищение. Буду ждать вашего ответа. Рецензии и копии, если считаете нужным или етим интересуетесь, буду писать, а то нет. 1941 год, 13 апр[еля]. Н. Кигачев⁷.

Н. В. Кигачев жаловался на беспорядки в Тубозерском колхозе и работавшим с ним собирателям. Так, согласно отчету фольклориста М. М. Михайлова (июль 1938 г.), «Кигачев настроен не вполне советски (недооценка колхозов, некоторых госмероприятий и т.д.)»⁸. В 1939 г. Н. В. Кигачев по-прежнему считал, что «в колхозе еще неважно»⁹. Незадолго до его вступления в колхоз, как рассказал он собирателю, «председателем колхоза был белый... там шайка сидела, так ничего не делали. ...» Потом их раскрыли и были присуждены к расстрелу, а потом не знаю, что и где»¹⁰. Однако, как полагал Н. В. Кигачев, не все враги были разоблачены — эту мысль он и попытался донести в своей «былине».

Посылал ли Н. В. Кигачев «былинку» со своими пояснениями в «компетентные органы» или надеялся, что ученые Карельского института сами примут необходимые меры, остается неизвестным. По неисповедимым судьбам дело обернулось против него самого. Руководство Тубозерского колхоза вынуждено было защищаться и использовало в дискредитации Н. В. Кигачева вполне предсказуемые методы. На заседаниях исполкомов Рындозерского сельского совета и Пудожского районного совета в мае-июне 1941 г. его сочинение сочли клеветой на колхозный строй и решили привлечь сказителя к ответственности¹¹.

Из протокола заседания исполнительного комитета Пудожского районного совета депутатов трудящихся о былине Н. В. Кигачева

17 июня 1941 г.

Слушали: «...» О былине гражданина Кигачева Н.

Присутствуют: председатель колхоза «Заря утра» т. Барышева, председатель Рындозерского с/совета т. Барышев.

Информирует т. Пахомов В. Д., который говорит, что он беседовал по вопросу былины с председателем колхоза т. Барышевой, председателем с/совета т. Барышевым и гр-ном Кигачевым. Последний на заседание исполкома райсовета не явился, хотя и находится в Пудоже.

Решили: Считать установленным:

1. Что гр-н Кигачев, восхваляя в своей былине единоличное хозяйство, явно клеветает на колхоз;

2. Что сам Кигачев, ранее исключавшийся из колхоза за разложение трудовой дисциплины, и по сей день продолжает оставаться недисциплинированным колхозником — в

1941 г. выработал один трудодень, отказался зимой выполнить предложение колхоза о выходе в лес по заготовке леса в порядке платной трудгужовинности. А также учитывая то, что Кигачев грозился на председателя колхоза т. Барышеву, распевая про нее разные частушки, исполком райсовета решил: передать материал следственным органам на дополнительное расследование и привлечения гр-на Кигачева к судебной ответственности¹².

В нашем распоряжении нет документальных данных о решении тех органов, которые занимались делом Н. В. Кигачева. Но, по воспоминаниям его земляков, он был арестован:

Микеша (Н. В. Кигачев. — А. Л., А. С.) не попутному продергивал колхозы. Ездил в Петрозаводск, пел там старины с Иваном Терентьевичем Фофановым, а когда из Петрозаводска вернулся, его и забрали. <...> Ему сразу срок дали справиться небольшой, он собрался. А он грамотный был, ночи-ночами у него огонь прогарывал, все писал; хотел Дуню Барышеву, председателя колхоза, посадить, да и сам сел¹³.

Дальнейшая судьба Н. В. Кигачева неизвестна, в поэзийственных книгах деревни Тубозеро за 1943–1956 гг. он не значится; отмечается только, что два его сына «погибли в Отечественную войну»¹⁴.

Такие трагические последствия имело для пудожского сказителя это незамысловатое на первый взгляд произведение о разговоре животных в одном из советских колхозов предвоенной эпохи.

«Былина» публикуется по автографу Н. В. Кигачева с сохранением авторской орфографии, знаки препинания расставлены по современным правилам.

Б[ыли]на о Тубозерском колхозе

Как в том ли районе во Пудожском,
В сельсовете том Рындозерском,
В полуразваленном колхозе Тубозерском,
Что на том дворе да на скотном,
Собирались все животные на собрание.
Они думали все думу заединое,
Как избаватце им от избиения,
От того ли уходу негодного.
Тут выступает Васька, старый конь,
Говорит он таковы слова:
«Как я вырос у хозяина у старого,
Во его хозяйстве единоличном,
Хорошо меня он ухажывал,
Кормил он мене всегда досыта,
Через час мене сено свежее поднашивал
И четыре раза в сутки водой подпаивал,
Овсцом-хлебцом мене подкармивал.
Не знал тогда я устали,
Работал, служил ему безоговорочно.
А теперь моя жизнь переменилася,
Я на аргане [sic!] стою темну ноченьку,
Меня водушкой свежей не поподчуют,
Не подбросят мене сена свежего,
Овса да хлеба не подумают,
А по утру впрягают скоро-наскоро,
Одевают хомут да замороженный,
Да и дровни впрягут не обструганы.

Не по плечам мене хомут замороженный,
И не под силу мене дровни не струганы.
Быют мене дубиной черемховой
Либо суковатым колом еловым.
И тем ли хомутом мерзлыми
Разбили мене плечи широкими,
Теми ли дубинами и колями
Поломали во боках круты ребра.
А потом отправили мене во темны леса
К лютым зверям на с[ъ]едение.
Но я старый конь — лошадь опытная,
Во ту-ли то ночь да осеннюю
Прятал голову во сено зеленое,
Тем принес я ущерб всем колхозникам».
Тут перебила его кобылка молодая,
Тая ли лошадь Верка бурая,
И говорит она да таковы слова:
«Вы послушайте, животные беззащитные,
Разкажу я вам про свое горе да великое.
Я ведь была лошадь не последняя,
Да и в колхозе, пожалуй, сама первая,
Для армии я была годная,
Для мене овес выделяетце,
Только полностью мене не даватце.
Припоручена я человеку не доброму,
Он поет все “господи” и “верую”,
Часто помнит он гостебище у белых,
А всегда ругает Красну Армию,
Да и мене говорит таковы слова:
“Ухожу я тебя так как недруга,
Ты не пойдеш работать в Красну Армию”.
Он держал мене по целым суткам голодную,
Истощал он мене, беззащитную.
Я негодная теперь да для Армии
И не могу работать работу колхозную».
Тут заплакала лошадка беззащитная
И не могла в слезах слова вымолвить.
Тут выходит выступает свинья Машенька,
И обливатце она слезами горькими.
Во слезах то она да выговариват:
«Ах, я самая мать да разнесчасная,
Два раза я детей себе породила,
Но разлучила с ними судба горкая,
Не имею я ни одного своего детеныша,
Дам мене свинарка будто мачеха,
Она своих свиней любит да ухаживает,
А мене, колхозную, никак не подлаживает.
Как завела я родить своих детушек,
Она прогнала мене в поле холодное,
А сама ушла в лес по ягоды.
Так и породила я да беззащитная
Своих детушек в поле холодном,
Позамерзли все мои детушки,
Отогревали и [x] на печки на угарной
И отравили моих детушек
Тем ли газом да угарним.
А про хряка моего, друга верного,
Распустила слухи она нехорошие,
Бытто у него болезнь-то заразная
И из-за его погибли мои детушки.
Так не выучилась я, свинья, грамоты
И не знаю, кому подать да надо жалобу».
Тут выходит коровушка колхозная,
Что по имени звать да Косорогая,
А сама говорит да таковы слова:
«Обо мене-то так хорошо заботатце,
Сыто я да прикармлена,
Да и хорошо ведь я да принапоена,
Живы дети мои все до единого,
И хорошо они все воспитаны.

И за ету за услугу за великую
Рада дать я молоко да очень жирное.
Но порастратили жиры наши хозяева,
Они похитили от чесных от колхозников,
Етим всех они коров нас опозорили,
Бытто наше молоко плохого качества».
Но тут дверь широко отворилася,
И веселых телят толпа да появилася,
А сами говорят да таковы слова:
«Все вы сдесь кручинны и печальные,
Потому что за вами ухаживают
Средняцкие роды и кулацкие,
Старые шпионы белоармейские.
А за нами, за телятками, ухаживают
Роды пастушские и батрацкие».
1940 года, 4-го февраля

Архив Карельского научного центра
РАН. Кол. 10. № 37. Л. 9–13.

Примечания

¹ См.: Метрическая книга Тубозерского прихода Пудожского уезда (Национальный архив Республики Карелия (далее — НА РК). Ф. 25. Оп. 26. Д. 132. Л. 122 об.–123).

² См.: Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2003. С. 107. Здесь на с. 101–108 приводится полный свод известных биографических сведений о Н. В. Кигачеве.

³ См.: Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст. и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соимонова. Петрозаводск, 1941. С. 332–381, 488–496; Русские народные сказки Пудожского края / Сост. и авт. вступ. ст. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск, 1982. С. 105–107, 302; Былины Пудоги. СПб.; М., 2015. (Свод русского фольклора. Былины: В 25 т. Т. 18, кн. 1). С. 7–13, 214–224, 1107–1108, 1140 и др.

⁴ См.: Носители фольклорных традиций... С. 102.

⁵ Там же. С. 104.

⁶ Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 10. № 37. Л. 9–13 (название текста написано другим почерком и, по-видимому, Н. В. Кигачеву не принадлежит).

⁷ Там же. Л. 13–14. Текст этих «комментариев», с исправлением орфографии, был опубликован: Носители фольклорных традиций... С. 107.

⁸ Носители фольклорных традиций... С. 103.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ НА РК. Ф. Р-2144. Оп. 2. Д. 3/10. Л. 245–246, 250–250 об.; Ф. Р-2893. Оп. 1. Д. 1/1. Л. 54–54 об.

¹² НА РК. Ф. Р-2144. Оп. 2. Д. 3/10. Л. 243. Подлинник. В деле сохранилась и машинописная копия самой «былины», здесь она озаглавлена «Былина-сказ» (л. 250–250 об.).

¹³ Носители фольклорных традиций... С. 108 (записано от П. В. Панковой в деревне Мелентьево в 1961 г.).

¹⁴ НА РК. Ф. Р-2893. Оп. 1. Д. 4/54. Л. 6.

Наталья Геннадьевна Голант,
канд. ист. наук, Музей антропологии и этнологии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург)

ОБЫЧАИ СТРАСТНОЙ НЕДЕЛИ И ПАСХИ У ВЛАХОВ (РУМЫН) ВОСТОЧНОЙ СЕРБИИ

Данная статья основана преимущественно на полевых материалах автора, собранных в апреле — мае 2016 г. в с. Шипиково (Šipikovo, рум. Şipicova). Село Шипиково входит в состав общины и области Заечар и расположено между городами Заечар и Неготин на расстоянии 400 м от границы с Болгарией¹. Согласно переписи населения 2002 г., в Шипикове проживало 511 чел., из них 335 декларировали себя влахами, 155 — сербами, 4 — румынами [18]. Основным занятием населения традиционно было земледелие. В настоящее время большая часть жителей находится на заработках за границей — в Австрии, Германии, Франции, Швейцарии и др.

В качестве сравнительного материала приводятся сведения, записанные автором статьи в других влашских (румунских) населенных пунктах восточной Сербии и северо-западной Болгарии, в частности в селах Букочче, Кобишница, Милошево, Радуетац общины Неготин и с. Грабовица общины Кладово округа Бор (Сербия) и в г. Брегово одноименной общины области Видин и с. Сланотрын общины и области Видин (Болгария) в 2013–2015 гг., а также материалы, собранные автором статьи и А. А. Плотниковой во время полевых исследований на территории Румынии — в коммунах Мэлая округа Вылча, Половрадж округа Горж, Понареле округа Мехединц (Олтения), Мынзэлешть, Мерей, Пьетроаселе и Скорцоаса (Мунтения) в 2006–2010 гг.

Говор жителей с. Шипиково, как и других упомянутых в данной статье населенных пунктов, относится к олтенским (согласно терминологии румынских лингвистов) или царанским (согласно терминологии, которой пользуются сербские исследователи) говорам румынского (дакорумынского) языка [14; 19; 20. Р. 11; 33. Р. 30–34]. (Наряду с царанским среди влахов восточной Сербии распространены унгуриянский, унгурияско-мунтенский и буфанский говоры [14. С. 85–96; 33. Р. 30–34].)

Страстную неделю местные жители обозначают термином *Stămăna Măre* (букв. «Великая неделя»). Подобное название (*Săptămăna Măre*) распространено у румын Олтении и Мунтении [6. С. 61, 104, 169; 7; 8]. У жителей Шипикова, как и у других влахов восточной Сербии, существует представление о том, что на этой неделе ворота рая открыты и любой человек, умерший в этот период, обязательно

попадет в рай. У румын Олтении автором статьи было зафиксировано противоположное представление, согласно которому тот, кто умирает на этой неделе, много грешил при жизни и будет мучиться на том свете [6. С. 104; 7]. Заметим, что первая неделя после Пасхи у влахов восточной Сербии и северо-западной Болгарии часто именуется *Stămăna Neagră* («Черная неделя») (с. Шипиково, с. Радуетац общины Неготин округа Бор, Сербия) или *Sântămăna Negrilor* («Неделя Черных») (с. Косово и г. Брегово общины Брегово области Видин, Болгария), и существует представление о том, что умерший на этой неделе попадет в ад [6. С. 67]. В то же время некоторые информанты из Шипикова утверждают, что люди, умершие на Пасху и в понедельник и вторник после Пасхи, обязательно попадут в рай.

Представление о том, что человек, умерший в течение первой недели после Пасхи, попадает в ад, встречается и у румын Мунтении (с. Меледик коммуны Мынзэлешть округа Бузэу) [6. С. 67–68, 171; 8]. Однако более распространенным у румын является представление, согласно которому на первой неделе после Пасхи, которая чаще всего именуется Светлой неделей (*Săptămăna Luminată*), открыты врата рая и что все умершие на этой неделе попадают в рай [6. С. 67–68, 105, 171; 7; 8]. В Шипикове существует представление о том, что любая работа, начатая на «Черной неделе», на этой же неделе должна быть завершена, в противном случае она не будет закончена никогда.

Одним из наиболее интересных обычаев Страстной недели, бытующих в Шипикове, является обход села ряжеными (детьми), собирающими яйца. Обход именуется Жоймэрика (*Joi mărica*) — от *Jói Mări* (Великий четверг). Так же именуется участник обхода (мн. ч. — *joi mărici*). Встречается и такое название участников обхода, как *mascarici* (sg., pl.). Обход имеет место в среду (днем или вечером), в нем могут участвовать дети обоого пола. Маленьких детей может сопровождать кто-то из старших членов семьи. В прошлом участники обхода, войдя во двор кого-то из односельчан, пели следующий текст:

Chiț-chițú, chiț-chițú,
Caredă două oauă,
Să-i trăiască cloața pe oauă,
Care dă un ou,
Să-i moare un bou.

Киц-кицу, киц-кицу,
Кто даст два яйца,
Пусть живет (здравствует)
его квочка на яйцах,
Кто даст одно яйцо,
Пусть у него умрет вол.

(Записано от Браны Питаревич,
с. Шипиково) [6. С. 62].

В настоящее время дети лишь выкрикивают первую строчку песни — начальную формулу «Киц-кицу», ударяя палками по земле. В прошлом, по словам информантов, они подпрыгивали, опираясь на палки.

Данный обычай мотивирован представлениями о мифологическом персонаже, связанном с Великим четвергом. У румын этот персонаж чаще всего именуется Жоймэрика (*Joi mărica*); у влахов восточной Сербии он может именоваться Жоймэрика или Баба Жойка (*Băba Jõica*); последний термин зафиксирован автором статьи в с. Букочче общины Неготин округа Бор. Изначально это персонаж, наказывающий ленивых и неумелых прях, не успевших закончить прядение до Великого четверга (подробнее см. [10. С. 197–200]). Представления об этом персонаже широко распространены у румын (тяготеют к южным районам Румынии). Согласно румынским быличкам, Жоймэрика прижигает пальцы девушкам и женщинам, не закончившим прядение до Великого четверга [26. Р. 99; 25. Р. 214–215; 10. С. 200–201]². В южной Олтении и западной Мунтении бытовал обычай, согласно которому на Великий четверг по селам ходили женщины, одетые в лохмотья, и прижигали пальцы нерадивым пряхам [26. Р. 99–100].

По сведениям, приводимым в работах сербских исследователей, у влахов восточной Сербии наличие представления о Жоймэрике как о мифическом существе, пугале для детей или персонаже ряжения (которое могло быть приурочено не к Великому четвергу, а к святочному периоду) более характерно для тех населенных пунктов, где проживают носители унгуриянского говора [33. Р. 101–102; 32]. Так, например, в унгуриянских селах Влаоле, Дебели Лут и Лесково (община Майданпек, округ Бор) процессия ряженных, участники которой именовались *joi măriși*, ходила по домам в канун Рождества, а в с. Болетин той же общины Майданпек — в начале Великого поста [33. Р. 101–104]³. Представление о Жоймэрике как о пугале для детей бытует в с. Уровица общины Неготин, где также проживают носители унгуриянского говора [33. Р. 102–103, 105]. Однако нужно отметить, что жители населенных пунктов восточной Сербии, в которых автором статьи были зафиксированы представления об этом персонаже (с. Шипиково общины и округа Заечар, с. Букочче и Радуетац общины Неготин округа Бор, с. Грабовица общины Кладово округа Бор), являются, как уже

говорилось, носителями царанского (олтенского) говора.

Согласно нашим полевым материалам, собранным у влахов восточной Сербии и у румын Олтении, в большинстве обследованных населенных пунктов этот персонаж превратился в пугало для детей (такие сведения были зафиксированы, в частности, в селах Радуевац и Грабовица округа Бор в восточной Сербии и в коммуне Мэлая округа Вылча в Румынии) [6. С. 62; 7]. Связь его с прядением удалось зафиксировать лишь у влахов в с. Буковче (община Неготин, округ Бор), где в относительно недавнем прошлом пожилые женщины в шутку пугали своих подруг, не закончивших прядение конопля к Великому четвергу, произнося фразу: «Баба Жойка тебя обожжет» (*Băba Jôica te opârlește*). У румын в коммуне Половрадж (округ Горж, Олтения) в середине XX в. девушкам и девочкам-подросткам говорили, что Жоймэрица заглядывает в их дома, и если увидит, что в «ее» день в доме и во дворе не навели порядок, то расскажет парням, что в этом доме живут ленивые девушки [6. С. 62]. Опрос информантов в Шипикове показал, что Великий четверг не воспринимается здесь как дата обязательного окончания прядения.

Традиция обходов села «с Жоймэрицей» детьми или (реже) парнями или девушками, собирающими яйца, подобных тому, что до сих пор сохраняется в Шипикове, существовала и у румын на территории Олтении (округа Долж и Вылча) и Мунтении (округ Телеорман). В ряде случаев участники этих обходов задавали хозяевам вопросы о том, допрядли ли в этом доме очески, но всё же основной целью участников обхода было не напугать прях, а собрать побольше яиц. Согласно сведениям, записанным на юго-востоке Олтении (бывший округ Романац), участники обходов произносили благопожелания (или проклятия), касающиеся здоровья и размножения домашних животных, сходные с теми, что содержатся в приведенном выше владшском тексте из Шипикова [10. С. 200–201]. В текстах, произносимых участниками обходов, нередко присутствовала и начальная ономастическая формула *chiți-chiți* (ср. приведенный выше владшский текст) — подражание мышинному писку, которая, по мнению Г. И. Кабаковой, отсылает к териоморфной ипостаси духа прядения [Там же]. Обходы села детьми, собирающими яйца, на Страстной неделе встречаются также у греков в северной Греции, однако они приходятся на Страстную пятницу [9].

Наряду с Жоймэрицей или Жоймэрикой у румын встречаются и другие мифологические персонажи (персонифицированные образы времени), связанные с прядением, — *Mărți-Seara* («Вторник-Вечер») или *Mărțolea*,

св. Пятница (*Sfânta Vineri*), св. Среда (*Sfânta Miércuri*) [26. Р. 115; 27. Р. 93–96; 29. Р. 80–85]. Подобные персонажи известны и славянам (св. Пятница у восточных славян, Штврница (*štvrnica*, *štvrtnica*, *štvrtočná vila*) — персонификация первого четверга месяца — у словаков) [5. С. 112–120; 19. С. 383; 3. С. 221–228]. Однако функция этих персонажей иная, нежели у Жоймэрицы, — они карают за несоблюдение трудовых запретов.

Великий четверг изобилует обрядами, связанными с поминовением усопших. Вечером в канун этого дня в Шипикове готовят ритуальное блюдо из зерен пшеницы, муки и сахара, напоминающее коливо, которое обозначается термином *grău* («пшеница») или *grău îngrășat* («сдобренная пшеница»)⁴. Рано утром женщины идут на кладбище, где разжигают у могил костры из сложенных крест-накрест веток бузины (*bôji*) «за умерших» (*péntru mórți*) и окуривают могилы ладаном. Существует представление о том, что если в этот день не пойти на кладбище, то покойники выйдут из могил. Затем разжигают два костра у себя во дворе — «за Великий четверг» (*péntru Jói Mări*) и «за живых» (*péntru víi*), т.е. за всех живых членов семьи, а после этого отправляются к колодцу или источнику, где раскладывают ветки уже для трех костров — «за Великий четверг», «за умерших» и «за живых». Это могут делать совместно с соседями, но представитель каждой семьи всё равно раскладывает три костра. После этого на землю (на салфетку или платок) выкладывают принесенные с собой дары для Великого четверга (*la zí ua de Jói Mări*) — хлеб (желательно, чтобы это был круглый плоский пресный хлеб — *pítă*, но нередко используется и обычный белый хлеб), коливо (*grău*) и свечу. После этого разжигают костры, а затем льют на землю (на зеленую траву) воду, черпая ее из ведра сосудом, изготовленным из тыквы-горлянки и называемым *troc*. Сначала разливают воду «за живых», т.е. за всех живых членов семьи, говоря при этом: *Să fie lu Venci* (Да будет для Венци), *Să fie Mirei* (Да будет для Миры) и т.д., затем — «за умерших». Здесь же соседи и родственники могут обмениваться приношениями — калачами и конфетами. Коливо, хлеб и свечи по окончании обряда забирают домой.

Обычай готовить на Великий четверг коливо распространен у румын Олтении и Мунтении [6. С. 61, 104, 169; 7; 8]. Посещение кладбища у румын этих провинций, как правило, бывает приурочено к Страстной пятнице (полевые материалы из округов Горж и Бузэу) [6. С. 61, 170; 7; 8]. Обычай жечь костры «для умерших» на Великий четверг встречается не только у влахов восточной Сербии и северо-западной Болгарии, но и у сербов в восточной Сербии и в приграничных

районах Румынии (с. Свиница в округе Мехединц), у румын практически на всей территории Румынии, у болгар северо-восточной Болгарии (в области Разград и в болгарской Добрудже), у бессарабских болгар, у гагаузов, а также у гуцулов [1. С. 267–271; 16. С. 58; 4; 17. С. 168; 31. Vol. 1. P. 309. Vol. 3. P. 299. Vol. 4. P. 335. Vol. 5. P. 306].

Яйца к Пасхе в Шипикове, как и в большинстве владшских сел, красят в Страстную пятницу. В ряде населенных пунктов этот день даже именуется «Пятницей яиц» (*Vinerea oăuălor*) (с. Шипикове, Радуевац, Грабовица, Косово, г. Брегово) — наряду с общерумынским названием *Vinerea Măre* (Великая пятница). Единственным из обследованных владшских сел, где автору встретилась информация о том, что яйца к Пасхе принято окрашивать в четверг, является с. Сланотрын (община Видин, область Видин, Болгария). Согласно сведениям, записанным в 2014 г. в с. Грабовица (община Кладово, округ Бор, Сербия), здесь традиционно красили яйца в пятницу, но в настоящее время местный священник убеждает прихожан в том, что это следует делать в четверг или в субботу, но ни в коем случае не в пятницу, поскольку в этот день был распят Иисус [6. С. 63]. Обычай красить яйца в пятницу распространен и у румын Олтении (он был зафиксирован нами, в частности, в коммунах Половрадж округа Горж и Поноареле округа Мехединц) [Там же]. Однако встречается у румын и запрет окрашивать яйца в Страстную пятницу (такие сведения были записаны А. А. Плотниковой в округе Бузэу в Мунтении) [8]. Обычай красить яйца в пятницу встречается также у сербов, в частности в Драгачевском крае, и у черногорцев (племени пипери) [13. С. 156; 15]. Однако в целом у балканских народов яйца чаще красят в четверг — такая традиция встречается у арумын, болгар, греков, гагаузов [34. Р. 72; 21; 22; 20; 9; 17. С. 168].

Яйца традиционно окрашивают в красный цвет. В большинстве случаев для этого используется луковая шелуха; в некоторых населенных пунктах используется также морозник (рум. *boșcoței*, болг. *кукуряк*) (с. Косово, г. Брегово, община Брегово, область Видин, Болгария) [6. С. 64]. В настоящее время в Шипикове наиболее распространен способ окрашивания, при котором к яйцу при помощи воды или яичного белка прилепляют лист какого-либо растения (чаще всего болиголова пятнистого — *Conium maculatum*, местное название — *cucută*, а также розы или шиповника; могут использоваться также листья различных садовых декоративных растений), помещая яйца в капроновый чулок и в этом чулке опускают в кастрюлю с водой и луковой шелухой и отваривают. Скорлупа яйца при этом приобретает красный



Кусок дерна, помещенный под дверью дома утром на Пасху. Фото Н. Г. Голант

цвет, а место, к которому прилегал лист, остается светлым. О подобном способе окрашивания пасхальных яиц автору приходилось слышать от информантов во время экспедиции 2010 г. в коммуну Поноареле (округ Мехединц, Олтения), где яйца окрашивают, предварительно прикрепив к ним листья петрушки или томата) [6. С. 64]. В Шипикове бытует еще один (более старый) способ окрашивания яиц, при котором на яйцо наносят рисунок при помощи восковой свечи, а затем окрашивают яйцо с помощью луковой шелухи; рисунок при этом остается белым. Похожий способ окрашивания пасхальных яиц был зафиксирован А. А. Плотниковой и автором статьи у румын Мунтении (в округе Бузэу), однако там для нанесения рисунка используются перо и расплавленный воск [8; 6. С. 64, 169]. В настоящее время распространено и окрашивание пасхальных яиц покупными искусственными красителями.

Одно из окрашенных яиц у влахов принято сохранять в доме в течение целого года. По словам некоторых информантов из Шипикова, это яйцо может называться «хранителем дома» (*păzitóru la căsă*). Как правило, это яйцо декорируют особым образом — обвязывают пером чеснока, чтобы на нем отпечаталась полоса (ее называют «Божьим поясом» — *brău lu Dumnezéu*), а на верхушке яйца с помощью тех же перьев чеснока изображают крест. По словам некоторых информантов, такое яйцо нужно хранить «на иконе», однако в настоящее время многие хранят его в холодильнике. «На икону» или в холодильник такое яйцо помещают на Пасху. По истечении года такое яйцо, по одним сведениям, нужно поместить под плодовое дерево, по другим — бросить в реку. Сходные обрядовые действия с первым окрашенным яйцом встречают-



Жительница села Шипикова, стоя в саду под плодовым деревом, ест хлеб, накрошенный в вино. Фото Н. Г. Голант

ся и у других балканских народов. Например, у арумын и мегленорумын яйцо хранили «на иконе» для защиты от непогоды и болезней домашних животных; в случае бури или грозы его бросали во двор [34. Р. 72]. Обычай, полностью подобный описанному владшскому — хранить яйцо в доме в течение года, а затем зарывать в саду, — зафиксирован у болгар в окрестностях Трына, т.е. в западной Болгарии, недалеко от границы с Сербией [22]. Кроме того, у болгар встречался обычай хранить его в доме в течение года либо зарывать в поле, у сербов — хранить в доме в течение года и затем помещать в муравейник, чтобы цыплята были многочисленными, как муравьи, у македонцев — зарывать в поле, на винограднике или в загоне для овец, у греков — зарывать в корнях плодового дерева [21; 23; 20; 24; 12; 11; 9]. У румын Олтении также встречается обычай помещать одно из окрашенных яиц в саду — в корнях или на ветках плодового дерева (эта информация была записана А. А. Плотниковой и автором статьи в 2009 г. в коммуне Половрадж округа Горж) [6. С. 64].

Утром на Пасху (*Păști*) в Шипикове перед дверью дома принято помещать кусок дерна, который именуется *iârba verde* (зеленая трава). По словам некоторых информантов, зеленая трава — символ рая. Каждый, кто входит в дом, должен наступить на этот дерн. Пасхальные яйца помещают в корзину, выставленную зеленой травой, которую ставят на стол. Яйцо — «хранителя дома», как уже говорилось, помещают «на икону» или в холодильник. Пасхальными яйцами обмениваются с соседями (принято дарить друг другу по три яйца). Те, кто приходит в дом на Пасху и в первые два дня после нее, как правило, приносят с собой пасхальные яйца и обмениваются ими с хозяевами дома.

Первой едой в день Пасхи обычно является хлеб, смоченный в вине. Хозяин дома наливает вино в стакан и крошит туда хлеб, затем его едят все члены семьи по очереди, стоя в саду под плодовым деревом. Это называется *să se ia Păștili* (братъ Пасхи). По некоторым сведениям члены семьи должны кормить друг друга с ложки этим смоченным в вине хлебным мякишем. Вернувшись в дом, все «чокаются» друг с другом пасхальными яйцами и едят их и лишь затем приступают к праздничной трапезе.

Традиционной пасхальной выпечкой является калач в форме кольца (*colăcu de Păști*), который принято украшать крашеными яйцами (их помещают в середину калача) (Шипикова, Радевац, Кобишница) [6. С. 66]. Однако в настоящее время пасхальный калач пекут далеко не во всех домах. На Пасху во всех домах готовят мясо (могут запекать туши на вертелах или делать шашлык (*roștil*) из говядины и свинины) (Шипикова). Обычай резать на Пасху ягненка у влахов, в отличие от жителей Румынии, нет (этот обычай, как и у большинства балканских народов, приурочен у влахов ко дню св. Георгия). Детям на Пасху довольно часто дарят шоколадных зайцев, что автору приходилось видеть, в частности, в пригородном селе Милошево общины Неготин. Этот обычай, по видимому, был воспринят влахами от жителей стран Западной Европы, где работали и работают многие из них. В то же время нужно отметить, что такие пасхальные сувениры принято дарить детям и в Румынии, причем это делают как горожане, так и жители сел.

В данной статье мы попытались показать, что обрядовые действия и мифологические представления влахов, связанные с периодом Страстной недели и Пасхи, с одной стороны, сохраняются, с другой — трансформируются под

влиянием соседнего сербского и болгарского населения, а также городской культуры. Наибольшее число совпадения обрядности жителей Шипикова и других упомянутых в статье влашских (румынских) населенных пунктов соответствует с обрядами соответствующего календарного периода, которые практикуют жители румынской области Олтения.

Примечания

¹ В период с 1878 по 1919 г. территория села входила в состав Болгарии. После подписания Нейиского мирного договора Шипиково оказалось в составе Королевства сербов, хорватов и словенцев, а дочернее село Шипикова махала (Шипиковски колиби) — в составе Болгарии (ныне — община Бойница области Видин). В 1941–1944 гг. Шипиково и другие населенные пункты на территории, переданной по Нейискому договору Королевству сербов, хорватов и словенцев и именуемой в болгарской историографии «Западните покрайнини» (Западные окраины), были оккупированы Болгарией, а затем согласно Парижскому мирному договору 1947 г. были возвращены в состав Югославии.

² Ср. сведения из Полесья от том, как матери пугали девочек, что если они не допрядут кудель до Рождества или весной до Пасхи, то придут «бабы» и будут жечь кудель у них на животе [3. С. 221–228], или о том, что снование обязательно нужно закончить до Пасхи, иначе «Ссус умоатеца ѱ тую основу, и буде тый хозяйке грех, шо не навила кросэн до Великодня» (с. Берестье Дубровицкого р-на Ровенской обл.) [5. С. 119].

³ Персонажем ряжения, имеющим определенное сходство с румынской Жоймэрицей или Жоймэрикой, является персонификация дня св. Люции (13 декабря) у словаков (*Люца*) и чехов (*Люцка*). Ряженые, обходившие дома в канун дня св. Люции, могли наказывать нерадивых прях (Моравия) или проверять чистоту и порядок в доме (западная Чехия). Кроме того, у чехов встречаются и представления о Люции как о пугале для детей [2. С. 129–130, 132].

⁴ При этом поминальное блюдо из зерен пшеницы, которое готовят для поминок, обозначается здесь общерумынским термином *colivă*.

Литература

1. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
2. Валенцова М. М. Народный календарь чехов и словаков: этнолингвистический аспект. М., 2016.
3. Валенцова М. М. Прядение // СД. Т. 4. М., 2009. С. 321–328.
4. Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски,

фолклорни и езикови проучвания. София, 1985. С. 200–235.

5. *Виноградова Л. Н.* Мифические существа, наказывающие за неурочное прядение // *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016. С. 112–120.

6. *Голант Н. Г.* Обряды весенне-летнего цикла в Валахии: очерки традиционной культуры. М.; СПб., 2014.

7. *Голант Н. Г.* Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2008. С. 271–322.

8. *Голант Н. Г., Плотникова А. А.* Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммун Мерей, Мынзлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура: 2009–2011. М., 2012. Вып. 2. С. 361–423.

9. *Зайковская Т., Зайковский В.* Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани) // ИСД. Вып. 7: Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 152–181.

10. *Кабакова Г. И.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1989.

11. *Китевски М.* Македонски празнични обичаи // *Етнологија на македонците*. Скопје, 1996. С. 223–246.

12. *Плотникова А. А.* Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азот) // ИСД. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 192–227.

13. *Плотникова А. А.* Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки. М., 2013.

14. *Сикимић Б.* Полевые исследования «влахов» в северо-восточной Сербии // *Актуальные вопросы балканского языкознания*. СПб., 2003. С. 85–96.

15. *Соболев А. Н.* Экспедиция в Черногорию (с. Завала, племя пипери) // *Малый диалектологический атлас балканских языков*. Материалы третьего рабочего совещания. СПб., 1999. С. 69–83.

16. *Сорочяну Е. С.* Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии): Дис. ... канд. филол. наук. М., 1995.

17. *Сорочяну Е. С.* Гагаузская календарная обрядность = *Soroçanu E. Gagauzların calendar adetleri*. Kişinov, 2006.

18. Становништво. Попис становништва, домаћинства и станова у 2002. Национална или етничка припадност. Подаци по насељима. Књ. 1 / Република Србија; Републички завод за статистику. Београд, фебруар 2003.

19. *Толстая С. М.* Пятница // СД. Т. 4. М., 2009. С. 382–385.

20. *Трефилова О. В.* Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария // ИСД. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 228–276.

21. *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из юго-западной Болгарии (с. Гега, Петричская община, Софийская область) // ИСД. Вып. 7: Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001. С. 127–151.

22. *Узенева Е. С.* Терминологическая лексика народной духовной культуры с. Глоговица, Трынский край // ИСД. Вып. 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 298–353.

23. *Узенева Е. С.* Этнолингвистические материалы из Центральной Болгарии (село Дылбоки, область Старой Загоры) // ИСД. Вып. 10: Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004. С. 268–297.

24. *Якушкина Е. И.* Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (с. Ставе, Валевский край) // ИСД. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006. С. 299–323.

25. *Evseev I.* Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara, 2001.

26. *Ghinoiu I.* Panteonul românesc. Dicționar. București, 2001.

27. *Marian S. F.* Mitologie românească. București, 2000.

28. *Nestorescu V., Petrișor M.* Graiul românilor din Bregovo (regiunea Vidin, R. P. Bulgaria). Craiova, 1969.

29. *Pamfile T.* Mitologie românească. București, 2000.

30. *Panea N., Bălosu C., Obrocea G.* Folclorul românilor din Timocul bulgăresc. Craiova, 1996.

31. Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic roman. Vol. 1: Oltenia. București, 2001. Vol. 3: Transilvania. București, 2003. Vol. 4: Moldova. București, 2004. Vol. 5: Dobrogea, Muntenia. București, 2009.

32. *Sikimić B.* Vlaška predanja o Žojmariki u okolini Boljevca [Legende timocene despre joimărica din jurul Bolievațului] // *Actele simpozionului «Banat — trecut istoric și cultural»*. Timișoara; Novi Sad; Reșița, 2005. P. 383–393.

33. *Sorescu-Marinković A.* Românii din Timoc astăzi. Ființe mitologice. Cluj-Napoca, 2011.

34. *Țircomnicu E.* Obiceiuri și credințe macedoromâne. Dicționar. București, 2009.

Сокращения

СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012.
ИСД — Исследования по славянской диалектологии. Вып. 1–. М., 1993–.

ПЕЧОРСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ИЯЛИ КОМИ НАУЧНОГО ЦЕНТРА УрО РАН

С 21 июня по 3 июля 2016 г. состоялась экспедиция сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН в Троицко-Печорский район Республики Коми. Задача исследования состояла в сборе материалов, характеризующих фольклорную культуру русского населения Троицко-Печорского района. Методом сплошного обследования проводились работы в населенных пунктах двух сельских советов — Якшинского (пос. Якша) и Курьянского (с. Курья, д. Волосница, д. Пачгино). Они были основаны и заселялись с начала XVIII в. русскими крестьянами, преимущественно из Чердынского края Пермской губернии (северное Прикамье), и обрусевшими коми-пермяками [1]. В частности, пос. Якша, расположенный по обоим берегам р. Печоры, условно разделен на две части. Первая получила неформальное название *Заповедник*, так как здесь находится правление Печоро-Ильчского биосферного заповедника, созданного в 1930 г. Ранее на этом берегу располагалась Якшинская пристань, возникшая в 1770 г. на известном с XVI–XVII вв. торговом пути с Камы на Печору¹. Другая часть поселка стала осваиваться со второй половины XX в. и заселялась приезжими и спецпереселенцами из разных областей России (в частности, Кировской, Архангельской, Смоленской и др.), среди жителей этой части поселка есть также татары, молдаване, украинцы, чувашы и др. На формирование местной фольклорной культуры оказал влияние и конфессиональный фактор: со второй половины XIX в. на средней и верхней Печоре возникло множество скитов (сначала старообрядческих, позже скрытнических) по р. Печоре и ее притокам (рекам Щугор, Ильч, Унья).

Участники экспедиции записывали материал по темам «Обрядовый фольклор», «Детский фольклор», «Заговорно-заклинательная поэзия», «Народное православие», «Календарная поэзия», «Устная проза», «Необрядовая лирика», «Малые жанры» и др. Приоритетной была установка на работу по темам, касающимся разных аспектов духовной культуры северных русских. Подобные наблюдения ценны в плане взаимодействия и взаимовлияния культур (русских, коми, манси) и позволяют говорить о духовно-эстетических приоритетах, специфике жанровой системы и трансформации ее структуры, механизмах адаптации переселенческих

фольклорных традиций. Настоящая заметка представляет результаты первых подступов к материалу.

Календарная обрядность и календарно-обрядовый фольклор. Зафиксированы упоминания (без детальных описаний) о престольных и съезжих праздниках, таких как Рождество (д. Пачгино), *Успенъев день* и Масленица (с. Курья), *Троица* (д. Волосница), *Николин день* (с. Якша).

В рождественский период (7–19 января) по домам в вечернее время ходили ряженые (*полудники*², в единичных случаях упоминалось название *коляды*), которые пели, танцевали, по одному из свидетельств, гремели, стучали в печные заслонки. Переодевались стариками и старухами, животными, мазали лицо сажей или надевали тряпичную либо берестяную маску. Зафиксированы короткие рождественские славения, к примеру: «Славите, славите, / Вы меня не знаете, / Я хороший паренёк, / Дайте хлебушка кусок» [ШМА]; «Я Христовый мужичок, / Вы подайте пяточок / Мне на проживание, / Вам на воспоминание» [ЛУС] и др. Единично упоминание о том, что на Рождество играли в игру «Носить покойника» (с. Курья). От Рождества до Крещения молодежь (ряженые) «пакостила»: разбирали поленницы, крали сани, разливали воду перед входной дверью или заливали воду в дверную щель, закрывали печную трубу и др.

Записаны разнообразные гадания: девушки «пололи снег» с приговором «Полю, полю снежок, где мой женишок, там собачка злай»; кидали обувь и по расстоянию судили, далеко или близко выйдет девушка замуж; выдергивали полено из поленницы (суковатое полено означало богатого жениха, гладкое — бедного, либо по количеству сучьев гадали о количестве детей). С целью узнать судьбу (замужество, смерть) или увидеть жениха гадали с блюдцем, в подвале (в *гобце*) с зеркалами и обручальным кольцом; проходили через дугу (девушке завязывали глаза, раскручивали и отпускали: «попадешь в дугу — замуж выйдешь»); слушали под окнами домов, в банях и овинах; замораживали воду в ложках; жгли бумагу; клали гребень под подушку или над дверью (по цвету волоса определяли цвет волос будущего мужа); «закрывали на ключ» прорубь; садились на шкуру на перекрестке дорог и слушали и т.д. Гадание с гребнем сопровождалось приговором: «Это тоже на Святки.

Когда кладешь гребень под подушку: “Ложусь с четверга на пятницу, гляжу на правый угол матицы, приснишь мать-отец, а также молодец, с которым пойду под венец”» [ЛВВ]. В некоторых гаданиях использовали животных: овцу (*овец имать*: в хлеву хватили овец, если у овцы много шерсти, то жених будет богатый), петуха (в разные чашки клали хлеб, ключи, гвозди, пеленки, наливали воду, выпускали петуха и смотрели, что он клонет; если испражнится, то девушка родит без мужа), лошадь (животному завязывали глаза, раскручивали и смотрели, в какую сторону пойдет, — туда девушка выйдет замуж). Отмечен ряд правил, в частности, должно быть нечетное число гадающих, гадали в ночное время суток и др. В сочельник девушки выходили рано утром с испеченным сочным на улицу и по имени первого встретившегося мужчины определяли имя будущего мужа; если навстречу попадалась женщина, то узнавали ее отчество (единичное свидетельство).

По дням рождественского периода судили о погоде на целый год. Например, если на Рождество много звезд, летом будет много ягод, грибов. Если полнолуние пришло на Рождество, Васильев день или Крещение (информант точно не помнит), будет хороший урожай зерновых.

На Крещение рисовали кресты на дверях дома и хлева, брали воду из проруби, эта вода считалась святой в течение всего года, ею обрызгивали дом и хлев, домашних животных, добавляли в питье в случае недомогания. На Масленицу катались на украшенных лошадях и санях (*кошевках*), с ледяных горок («катались на катушках»), пекли блины. Накануне Вербного (*Вербино*) воскресенья ставили веточки вербы к иконам, их хранили в течение года, затем, как правило, сжигали. Рано утром дети ветками вербы хлестали тех, кто долго спит, с пожеланиями здоровья и благополучия. Использовали вербу при первом выгоне скота на пастбище, веточки вербы оставляли в хлеву над дверью. В начале ледохода бегали на реку умываться, чтобы не болеть (д. Пачгино). В Благовещение устойчив запрет работать, при этом говорили: «Дева косу не плетёт, птица гнезда не вьёт».

На *Чистый* (реже *Великий*) *четверг* ставили хлеб и соль к иконам, делали уборку в доме, стирали, мылись в бане; все эти действия рекомендовали выполнить до 4 часов дня. Подрезали хвосты у животных, обрезающую шерсть клали в угол хлева или привязывали к печной трубе со словами: «Коровушка, ходи к своему хвосту домой», чтобы скот всегда приходил домой [ЛУС], или сжигали. Единичны упоминания следующих действий: пекли пирожки (со срезанной шерстью) и скармливали животным; подрезали волосы и сжигали в печи,



Вид на пос. Якша (местечко Заповедник) с р. Печоры. Фото Ю. А. Крашенинниковой

чтобы «птичка не вила гнездо и голова не болела». В этот день выкрикивали в печную трубу (через чело печи) клички животных, чтобы скот не терялся (д. Пачгино).

На Пасху пекли пироги, красили яйца, стучались ими друг с другом. Яйцо обязательно клали к иконам и хранили до следующей Пасхи. Повсеместно качались на качелях (*качулки, качули*). Яйца катали по столу (д. Волосница). Считалось, что, если на Пасху хорошая погода, лето будет хорошее. О *Радунице* (*Радольница, Радовальница*) говорили, что это «Пасха для умерших», в этот день обязательно посещение кладбища и поминание умерших (пасхальные яйца и конфеты клали на могилы или раздавали). На Троицу качались на качелях, ставили перед окнами березы, единичны упоминания об украшении березы. Считалось, что в *Духов день* земля именинница, устойчив запрет на любые виды работ на земле в этот день, старые люди ходили в валенках, чтобы не травмировать землю (например, каблуками от сапог).

С *Иванова дня* (*Иван Купала*) разрешалось купание в реке. Начинаясь заготовка веников (считалось, что до Иванова дня веники *серенистые*, т.е. лист клейкий); первыми вениками парились в бане, после этого кидали веники в реку и гадали: если далеко уплывет — будешь долго жить, если утонет — скоро умрешь (либо, кидая веник, говорили: «чтобы болезни унесло»). Девушки плели венки, кидали их в реку и гадали по ним о замужестве; прыгали через костры (единичные упоминания). Зафиксировано предписание: «Под Иванову росу надо репу сеять». После Петрова дня начинался сенокос.

На Петрово заговенье стреляли из ружей, чтобы отпугнуть диких зверей (медведей) от деревни или защитить жителей и скот.

Ильин день считался большим праздником, в этот день, как и в другие праздники, запрещалось работать, прежде всего выполнять «черную» работу и сенокосить («сено стогит: Илья пошлёт грозу и сено сожжёт»). Записаны многочисленные рассказы о последствиях нарушения запрета (о сгоревших после удара молнии стоге / зародке сена и т.д.). Ильин день считали грозовым днем; до него нужно было закончить сенокос. Зафиксированы представления о том, что Илья-пророк катается на колеснице, и запрет купаться после Ильина дня.

Воздвижение (*Звижение*) повсеместно связывают с запретом ходить в лес из-за гона лосей и медведей. В этот день, по народным представлениям, Господь / Иисус Христос не бережет людей от диких зверей. Про этот день говорили: «На медведя идёшь — постель стели [т.е. поломаешь, станешь инвалидом], на лося идёшь — гроб чеши [убьёт]» [ЛЮИ]; «Не жди Здвиженья, режь репу».

Покров связывают с окончанием полевых работ, закрытием коров в хлевах («Пришёл Покров — запирай коров»), закалыванием бычков («Покров — коли коров»). Зафиксированы приметы: если Покров на *голё* (т.е. без снега), то и Дмитриев день (8 ноября) на *голё*; если на Покров выпал снег, то он уже не растает; если на Покров лист упал на голую землю, то год будет холодным; если Дмитриев день *голый* (бесснежный) и чуть пойдет снег, то на *Казанскую* (4 ноября) ляжет снег.

Упоминают также *Николин день* (весенний и зимний), *Спасы* («Первый



Точильный камень в д. Волосница. Добычей и обработкой точильного камня на Верхней Печоре занимались с XVIII в. Брусяные изделия доставляли на Якшинскую пристань, где продавали в Вологодскую, Ярославскую, Пермскую, Нижегородскую, Вятскую и другие губернии. Фото Ю. А. Крашенинниковой

Спас — рукавички на запас»), день Фрола и Лавра (охраняют домашних животных).

Записаны также следующие календарные запреты и приметы: на *Плющиху* курица должна напиться воды; на *Сорок святых* (Сорок великомучеников) должен напиться баран, на Благовещение — бык; «Егорий с водой, Никола с травой». Запрещается в большие праздники и воскресенье работать, посещать кладбище, стирать; нельзя мыться в бане и стирать в *Страшную пятницу*.

Зафиксированы разнообразные сведения по **топонимике**, в том числе легенды о происхождении названий населенных пунктов. Так, по одной из популярных версий, возникновение названия пос. Якша связывают с татарским словом *якши* 'хорошо': «Другие говорили, якобы (...) Екатерина [II] здесь ехала, здесь остановилась. У ней якобы был татарин ямщиком, и сказал "якши", ну, "хорошо". Вот Якша и стала. Вот тут и Катерининский тракт, якобы так было. Но нигде я этому подтверждения не нашла, ни в какой исторической [литературе]» [ЛУС]. По другой версии названия Якша и Кирша получили два ручья по именам братьев-первопоселенцев Якова и Кирилла, по первому из этих ручьев поселок получил название: «...были раньше два брата, один охотился по одному ручью, а другой — в



Ульяна Семеновна Лызлова, 1938 г.р.
(пос. Якша). Фото Ю. А. Крашенинниковой

ручье рядом. Одного звали Яков, другого — Кирилл. И вот это ручьи имеют названия Якша и Кирша. И по ручью Якша называли [поселок]. Вот так мне объясняли» [ДВФ].

Прозвищный фольклор представлен коллективными и личными прозвищами, в большинстве случаев отмечена их мотивация. Самым распространенным было прозвище *Челдон* (челдонами информанты называют коренных жителей-первопоселенцев, приехавших из Пермского края; говорят, что *челдон* означает «человек, пришедший с Дона», т.е. потомок донских казаков³). Прозвище жителей с. Курья — *вачканята*, *вачканы*: «Есть дрозд, он разговаривает “ча-ча-ча”, так вот, дрозд, а местное название ему не “дрозд”, а “вачкан”. Они (жители д. Курья. — Ю. К.) разговаривают так же, их так и [назвали]» [ЛЮИ]. По другой версии местные жители «вачкаются — много говорят. Как будто вачкаться — это говорить. “Ну, завачкали!” Видно, мы много говорим»⁴ [СТВ]. Жителей д. Пачгино называли *гвозди*, *сгвозди*, потому что они маленького роста или «самые трудолюбивые», а также *растягалы* или *растягаи*: они говорят медленно, растягивая слова⁵. Жители д. Волосница — *дятлы*, *красноголовые дятлы*, потому что рыжие (единичный вариант *желна*⁶). Жители д. Усть-Унья — *хробыстальники* (*хробостальники*)⁷: «Усть-уньинские — хробыстальники. У них все такие мужики, как с горы скатились, хробать начнут, говорить. [Что за слово такое — хробыстальник?] Ну, это, видимо, громко говорят, что ли. [Мужики у них такие громкоголосые?] Да, громкоголосые» [СТВ]. Жителей

пос. Якша называли *снохачами*⁸, д. Светлый Родник — *светлоглазые ерши*. Село Курья называли *от Москвы уголок*: «там жизнь ключом кипела, была почта, магазины, школа» [ЛМП]. Среди семейных прозвищ отметим номинации *Ракшарята*, *Шарапята*, *Помазята* (грязные или черные, смуглые). Женщин в д. Пачгино называли по имени матери (например, *Анна Дунина*), а в д. Волосница — по имени или фамилии мужа (*Николиха*, *Васиха*, *Пирожиха* — фамилия мужа *Пирог* и др.).

Семейная обрядность и семейно-обрядовый фольклор. Свадебный, родинный и крестинный обряды представлены скупой, единичными упоминаниями. В частности, говорят об обычае стрелять из ружей при встрече молодых перед свадебным пиром: «... на свадьбу стреляют. Крылья жениху и невесте обстреливают. Так считается — крылышки подстрелили, никуда не улетит...» [СТВ]; «В Волоснице стреляют, когда свадьба. Жениха пристреливают к супруге своей. ...» Они едут когда, поженятся в сельсовете, едут домой, их там встречают стрельбой» [СФМ]. Записаны тексты и фрагменты песенного репертуара свадьбы («Не было ветру, вдруг наваяло...», «Розан мой, розан, виноград зеленый», «У брода, брода, бродичка золотая была кладочка...» и др.).

Отметим предписание завернуть новорожденного в отцовскую рубашку, чтобы отец его любил, и запрет отцу брать плачущего ребенка на руки.

Зафиксированы многочисленные сведения по похоронно-поминальной обрядности. До недавнего времени хоронили в шитом вручную саване и специальной обуви *босовиках*; по единичному свидетельству, покойному (в нашем случае речь шла о женщине) надевают пояс, связанный специальной (*четырёхгранной*) вязкой. Запрещается использовать мыло при обмывании покойного. Обязательно покрывание гроба берестой, посыпание крупы рядом с могилой, раздача всем присутствующим на кладбище конфет и печенья, приготовление куты на поминки. На кладбище не поминают едой. На поминках подают две рюмки; часты случаи отказа от спиртного — как исполнение воли умершего; нельзя есть вилокми. Считается, что в каждую родительскую субботу надо угостить чем-нибудь любого человека (*покормить родителей*). Повсеместно информанты упоминают *Семик*: в этот день ходили на кладбище *дернить* (закрывать кусками дерна) могилы, как правило умерших до Пасхи (если смерть и похороны случались после Пасхи, то это дела на следующий год). Считается, что «могилы дернят — глаза мёртвым закрывают, чтобы тепло стало» [ПРФ]. Записано поверье, связанное с Троицей:

«Господь всем глаза открывает в этот день, и утопленникам, и самоубийцам», поэтому в этот день необходимо ходить на кладбище [ДТВ].

При **строительстве дома** подъем матицы завершался ритуальным диалогом хозяина дома, идущего по матице, и находящегося внизу людей: «Матицу ложат, под матицу золотую ложат старики монетку. И хозяин идёт. По матице надо пройти. ... Кто-то спрашивает снизу: “Кто там ходит?” [А хозяин отвечает]: “Иисус Христос ходит, хлебом-солем кормит”. Надо, чтобы он прошёл. Матицу положили, хозяин должен пройти по матице» [БНВ]. При переезде в новый дом существовал запрет входить с пустыми руками, первой пускали кошку, затем заходили хозяева с иконой; приглашали с собой домового: «Садись в лапоть, поехали со мной» [ВВВ].

Скотоводческая обрядность. В один из дней рождественского периода хозяйки произносили ритуальный диалог, чтобы коровы летом не оставались ночевать в лесу: «В какой-то день утром рано бегаешь, вот в эти праздники с Рождества по Крещение, бегали и спрашивали: “Коровы дома ли?” Надо было отвечать: “Дома”, чтоб коровы не спали. [Чтоб не спали или домой приходили?] Ну да, чтобы домой приходили, в лесу не спали, не оставались» [ЛУС]. Первый выгон скота происходил на Егорьев день⁹ с приговором и веточкой вербы. Зафиксирован ритуал ввода нового животного в хлев: «Ты задумай скотину купить, наденешь на себя пояс, говорят, завяжешь три узелка, поносишь день или два. Потом, когда скотину ведёшь, ты это пояс с себя снимаешь, так вот через порог его протягиваешь. Скотину через него провёл, потом взял и три узелка развязал. [Потом] можно на себя одеть, можно куда-то повесить, неважно» [ЛУС]. Снять сглаз с коровы можно следующим способом: нужно, чтобы старший сын, первенец, набрал на реке десять пригоршней воды, считая их в обратной последовательности от 10 до 1 и выливая в емкость наотмашь от себя, по дороге домой ни с кем не разговаривал, затем хозяйка рано утром (на заре) обрызгивала этой водой корову [ЛУС]. После отела коровы нельзя отдавать что-либо из дома в течение суток. Потерявшееся животное нужно «кликать в трубу».

Народная медицина. Лечение у маленьких детей *кочерги* («щетинки») производили жидким тестом или грудным молоком в бане; диатез лечили настоем череды; пыльцу ликоподия использовали в качестве присыпки, ольховые шишки, настоянные на молоке, — от поноса и рвоты. Грыжу *прикусывали*, *грызли* вдовы (одна или две) в одной или трех банях на убывающей месяц, лечение сопровождалось ритуальным диалогом: «Она грызёт пуп-то, а ты

спрашиваешь: “Чего грызёшь?” Она говорит: “Грыжу”. — “Грызи пуще, чтобы впредь не была”. И надо несколько раз это говорить, три раза» [ЛЛА].

Записана **суевренная проза**, в том числе корпус текстов о колдунье Василесе Бобыке (*Бесястой*) из с. Усть-Унья, которая «портила» (*бесей садила*) и т.д. (мотивы: колдунья превращается в свинью (лягушку) и высасывает молоко у коров; насылаёт порчу на человека или животное; запирает или отбирает молоко у других коров для своей; тяжёлая смерть колдуна и др.); былички, в которых фигурируют *банища-дьяволица*, *банная староста*, *банник*, *соседко*, *сусидиха* и др.

В экспедиции записаны **рассказы о гаданиях** (мотив «последствия неправильного гадания»), **легенды** — эсхатологические и о христианских святых (Михаиле Архангеле, Кирике и Улите, Николае Чудотворце), **историческая проза** (например: «[Дед мне] про Ивана Грозного рассказывал. Шли, мол, от Ивана Грозного люди, не дорогами, не путями. Не знаю, это, может, про библиотеку Ивана Грозного описывается. Не путями, не дорогами, кого увидят — убивали, и скрыли в горах... он не говорил “клад”. А как бы скрыли в горах... скрыли в горах сокровища, которые, наверно, и не найдут» [ЛУС]; «Вот этот, который свет-то произвёл, ой, как фамилия... не вспомнить. Он от родителей, этот парень убежал, просился: “Поеду в Россию, буду учёным”. У отца одел шубу, большие валенки, хлеб горбушку за пазуху и с обозом, рыбы везли и этих рябков. И вот он где посадят, где пешком шёл по новому тракту. Новый тракт-от Катерины сделала. Вот. А это старый, который до Курья. Вот так. [Это не Ломоносов?] Вот-вот, Ломоносов. [Он в ваших краях бывал?] Нет, он не бывал, он там жил, в Нырбском районе. Ломоносов. Он и свет произвёл, выработал» [ПРФ] и др.).

Зафиксированы **заговоры** (от горького молока; чтобы у коровы появилось молоко и др.), присушки, заклинания от глаза (*Типун тебе на язык!*; *Спицы-те в глаза вам!*), канонические («Отче наш», «Богородице Дево, радуйся»), «Символ веры») и неканонические молитвы на разные случаи жизни (св. Николаю, на выход из дома, на сон, на начало дня, при отправлении в дорогу, при входе в лес, св. Власию для сохранения скота).

Из **песенных жанров** записаны лирические, шуточные, игровые, хоропроводные песни и их фрагменты; романсы, частушки («частые» и «протяжные»; последние, с «особым распеваем», распространены в д. Пачгино Курьянского с/с, информанты указывают, что петь *по-пачгиновски* — это петь протяжно: «по-пачгиновски расстегаются»). Зафиксированы **духовные стихи** «Содом», «Потоп», «Соловецкий монастырь».

Помимо перечисленных в контексте календарной обрядности **примет, запретов и предписаний** отметим следующие. Кошка залезла на печь — к холоду; маленькая птичка (синичка) клюнет в окно — к хорошей вести, сорока или ворона — к плохой; увидеть паука — к получению письма или известия. Если заблудился («леший водит»), в обуви нужно перевернуть наоборот стельки. Входя в баню после третьего пара, нужно сказать: «Банная староста, пусти меня помыться». Если у покойника глаза открыты («высматривает следующего»), то будет еще покойник. Мелкие мушки — перед дождем, толкунцы толкнутся перед грозой. Сок с берез обильно течет — к дождливому лету. Вечером роса обильно выпала — на следующий день будет тепло и сухо (*вёдро*). Нельзя воровать яйца — «Божье солнышко украл». Устойчивы запреты без хозяина (мужа) отдавать из дома что-либо, в том числе деньги, а также передавать что-либо через порог; в течение суток (вариант: трех дней) мыть посуду, подметать пол, если муж уехал из дома, — хозяина из дома выметаешь. Записано несколько примет, связанных с кукушкой: кукушка перестанет куковать до Ильина дня — к ранней осени, после Ильина дня — к затяжной; весной много кукушек прилетит — будет холодное лето; кукушка прокукует прямо в лицо — к слезам, к неприятности.

Примечания

¹ Некоторые факты истории возникновения Якшинской пристани см.: [1. С. 7].

² Термин также зафиксирован на территории северного Прикамья, на Верхней Колве [4. С. 95].

³ «Как мне объясняли, вот когда Пугачёва разбили на Дону-то. <...> Нас челдонами зовут всех. Это те, кто приехали с Дона. Вот мне старики объясняли, кто, откуда появилась деревня? Это беженцы с Дона. Когда их разбили на Дону, они бежали и потом здесь поселились. Поселение пошло» [БНВ].

⁴ *Вачкан* — перм. ‘перепел’; *вачкать* — арх. лешук. ‘квкать (о лягушках)’; урал., зап.-сиб. ‘сплетничать’ [3. С. 78].

⁵ Особенности пачгинского говора репрезентируются в местной частушке: «Не ходите, девки, замуж / В пачгинское село. / Там научат говорить / “Чейно”, “ейно”, “какино» [СТВ].

⁶ Птица семейства дятлов.

⁷ От *хробостеть*, *хробостить* (вологод., перм., вят.), *хробостать* (пск. твер.) ‘стучать, греметь, грохотать, трещать, громко хрустеть’; *хробость* ‘шум, стук, хруст, шорох, треск, грохот’; *хробосткий* ‘шумный, звучный, громкий; резкий, бойкий, прыткий; быстрый, стремительный; храбрый, смелый’ [2. Т. 4. С. 566].

⁸ Мы записали только одно свидетельство, многие информанты отмечали, что было какое-то «нехорошее» прозвище, но его не помнят.

⁹ Про Егорьев день говорили: «Егорий и волку даёт пищу» [ЛУС].

Литература

1. *Алейников А. А., Чагин Г. Н.* Население в верховьях Печоры и Уньи в конце XIX — начале XX века // Труды Печоро-Илычского заповедника. Вып. 17. Сыктывкар, 2015. С. 4–12.

2. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1995.

3. Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин. Вып. 4. Л., 1969.

4. *Черных А. В.* Терминология святочного ряженья в русских говорах Пермского Прикамья // Живая речь Пермского края в синхронии и диахронии: материалы и исследования / Отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2007. Ч. 2. С. 93–102.

Список информантов

БНВ — Бурмантов Н. В., 1942 г.р., д. Волосница; зап. С. Г. Низовцева.

ВАВ — Воронина А. В., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ДВФ — Деревянко В. Ф., 1937 г.р., пос. Якша; зап. С. Г. Низовцева.

ДТВ — Давлетшина Т. В., 1952 г.р., с. Курья; зап. Ю. А. Крашенинникова, С. Г. Низовцева.

ЛВВ — Лызлова В. В., 1960 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ЛЛА — Лызлова Л. А., 1935 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ЛМП — Лызлова М. П., 1949 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ЛУС — Лызлова У. С., 1938 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ЛЮИ — Лызлов Ю. И., 1943 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

ПРФ — Пирог Р. Ф., 1940 г.р., пос. Якша; зап. Ю. А. Крашенинникова.

СТВ — Соколова Т. В., 1942 г.р., с. Курья; зап. С. Г. Низовцева.

СФМ — Садовникова Ф. М., 1937 г.р., пос. Якша; зап. С. Г. Низовцева.

ШМА — Шевченко М. А., 1936 г.р., с. Курья; зап. Ю. А. Крашенинникова.

Ю. А. Крашенинникова,

канд. филол. наук,

С. Г. Низовцева,

Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (Сыктывкар)

Авторы благодарят за содействие в проведении фольклорной экспедиции директора Печоро-Илычского государственного природного биосферного заповедника Леонида Владимировича Симкина и научного сотрудника заповедника Анатолия Васильевича Бобрецова.

МИФОЛОГИЯ, ЛЕКСИКОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР: ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ в Клайпедском университете

■ **Balsys R.** *Lietuvių ir prūsų pagonybė: alka, žyniai, stabai.* — Klaipėda: Klaipėdos universitetas, 2015. — 200 s.

Книга известного этнолога и мифолога, профессора Клайпедского университета Римантаса Балсиса «Литовское и прусское язычество: алтари, жрецы, идолы» расширяет горизонты изучения дохристианских представлений древних балтов, вписывая балтийскую мифологию, которой были посвящены предыдущие работы автора, в конкретный исторический контекст. В книге проанализированы имеющиеся на сегодняшний день данные о практической реализации культа у пруссов и литовцев в историческое время, собранные из исторических источников XIII–XVII вв. Последовательно рассматриваются сакральные и жертвенные места и храмы; служители культа; изображения древних богов.

Автор сопоставил информацию из письменных европейских источников (хроник, заметок путешественников, документов средневековых институций) с археологическими находками, лингвистическими данными (включая данные этимологии, исторической лексикологии, культурной семантики), а также этнографическим и фольклорным материалом (верованиями, легендами, мифами, обрядами). Всё это дало возможность уточнить некоторые спорные вопросы балтийской мифологии, касающиеся, например, названия и местонахождения Ромавы / Ромувы с ее храмом; функции и этимологии имени загадочного жреца *Криве*; способа изображения древних божеств и т.п., а также показать эволюцию разных элементов языческого культа вплоть до наших дней. Книга вносит свой вклад в дискуссию о достоверности и надежности самих сведений, приведенных в некоторых средневековых письменных источниках.

Р. Балсис приходит к выводу, что основными чертами балтийского язычества являются: 1) обилие иерархически и функционально дифференцированных богов, 2) культ предков, 3) открытые жертвенные места с постоянно горящим огнем или огнем, разжигаемым во время ритуала, 4) общественные ритуалы, проводимые служителями культа в целях утвердить космический порядок или благополучие членов общины, 5) выражение божественной силы и обратная связь с богом через медиума и вследствие этого глубокое почтение природы, 6) концепция жизни после смерти как награды за почитание богов и установленного ими порядка (с. 195).

В книге много интересных наблюдений и выводов, ценных в том числе и для тех, кто изучает славянскую мифологию. С удовольствием прочтут книгу этнографы, историки, этнолингвисты, историки религии и все те, кто интересуется древней балтийской традицией.

■ **Lubienė J.** *Lietuvių kalbos mikonimai: nominacija ir motyvacija.* — Klaipėda: Klaipėdos universitetas, 2015. — 232 s.

Монография Юрате Любиене, доцента Клайпедского университета, «Миконимы в литовском языке: номинация и мотивация» — первый в литовской лингвистике опыт систематического и всестороннего изучения названий грибов в литовском языке на основе ономастического, семасиологического и этнолингвистического подходов. Автором проанализировано 1400 лексических единиц (с вариантами), собранных из более чем 40 разнообразных источников и из живой речи (около 600 информантов из 100 населенных пунктов).

Первая глава книги посвящена номинациям грибов: рассматриваются немотивированные названия (их всего 6%, среди них 1% исконных слов (*būdė* 'гриб', *krembllys* 'гриб', *netunė* 'опенок') и 5% заимствованных, прежде всего из славянских (*grūbas* 'гриб', *baravykas* 'гриб', *grūzdas* 'груздь') языков, реже — из латышского: *bēržalape* < *bāržlape* 'сыроежка') и международные (*šampinjonas*) и мотивированные названия (94%). Отдельно анализируются мотивированные названия грибов с одним корнем (их 62%) и с двумя корнями (38%), суффиксальные, префиксальные и смешанные типы образования терминов; преобладают однословные наименования (83%) и т.п.

Во второй главе автор рассматривает 5 типов мотивационных моделей: дескриптивную, компаративную, локативную, темпоральную и функциональную. К первому типу относится почти 40% всех мотивированных миконимов, в его рамках выделяются такие модели, как: цветовая (*baltikas* букв. «белый»), биоморфологическая (*piengrybas* букв. «молочный гриб»), одоративная (*smirdālis* букв. «смердящий»), акустическая (*murmūčiai* букв. «бормотуны») и т.п.

Менее продуктивен компаративный тип мотивационных моделей (36% миконимов), в который входят модели: зоонимическая (14%, например, *voverė* букв. «белка» — 'лисичка'), соматическая (7%, *grūbausis* букв. «грибные уши»), антропонимическая (4%, например, *sigōnas* букв. «цыган»,

martynūkas букв. «Мartiнок»), мифологическая (2%, например, *vėlnio grūbas* букв. «чертов гриб», *perkūnbaravykis* букв. «гриб Перкуна»), артефактная (5%, например, *lėkštė* букв. «тарелка»), фитонимическая (1%, например, *kiaūliabulvė* букв. «свиная картошка») и др. Эти названия, как пишет автор, наиболее информативны с этнолингвистической точки зрения.

Локативная мотивационная модель (18% всех собранных наименований) включает названия грибов, в которых указывается место их произрастания (*ažuolinūkas* букв. «дубовик»), *paliepė* букв. «подлипник», *miškinūkas* букв. «лесовичок»), а темпоральная — время их появления (например, *greitgrybė* букв. «ранний гриб», *majavinis* букв. «майский (гриб)»).

Номинации, образованные по функциональной модели мотивации (3% названий), указывают на вред от гриба (*mūsmirė* букв. «мухомор»), способ егоготовки (*sūdikas merktinė* «груздь для засолки») и т.п.

В конце книги помещен указатель литовских названий грибов. Монография будет интересна лексикологам, диалектологам, специалистам по стандартизации языка, лингвистической географии, а также фольклористам, этнографам, этнобиологам.

■ **Laurinavičiūtė-Petrošienė L.** *Žanro viršmas: Žemaitijos Užgėvėniu dainos.* — Klaipėda: Klaipėdos universitetas, 2015. — 304 s.

В книге доцента Клайпедского университета Лины Лауринавичюте-Петрошиене «Трансформация жанра: жемайтские масленичные песни» описывается и анализируется самобытный и в определенной мере маргинальный народный музыкальный жанр, лучше всего сохранившийся в Жемайтии (один из этнографических регионов Литвы), — относящиеся к календарному фольклору песни масленичных ряженных: «нищего» (*Ubagas*), «еврея» (*Židas*), «цыгана» (*Čigonas*) — и песни об этих персонажах. В центре исследования не ритуальные функции этих песен (песни предположительно позднего происхождения), а музыкальная структура, региональное распределение и их социокультурное окружение.

В монографии анализируются извлеченные из разных архивов Литвы 104 примера песен названных обрядовых персонажей, записанных с мелодиями, и одна песня ряженных персонажей «Сальный» (*Lašininis*) и «Конопляный» (*Kanapinis*).

Во второй главе предпринимается попытка сравнить жемайтские песни с латышскими песнями осенне-зимнего периода, в которых присутствуют масленичные мотивы или Масленица упоминается в тексте. С музыкальной точки зрения литовские и латышские песни ряженных персонажей значительно различаются. Отметила автор и содержательные различия этих песен: латышские песни включают больше информации о верованиях, традициях, благопожеланиях и т.п., в то время как литовские

тексты из Жемайтии повествуют скорее о ежедневной жизни, о социальных и этнических стереотипах. Аналогичны различия и в строении текста (в Латвии много древних песен с рефренами, которые и задают структуру мелодии).

Обсуждается в книге также история функционирования масленичного музы-

кального фольклора с XV в. (по сохранившимся документам, письмам, меморатам) до настоящего времени. Отдельный раздел монографии посвящен городскому фольклору советского времени, в частности тому, как празднование Масленицы отражалось в средствах массовой информации. В книге имеются именной и географический указа-

тели. Она заинтересует этномузыкологов, этнографов, культурологов.

Все три книги снабжены развернутыми резюме на английском языке.

М. М. Валенцова,
канд. филол. наук,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Байдин В. [И.] Кирша Данилов в Сибири и на Урале: историко-биографические этюды / Уральский гос. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина; Ин-т гуманитар. наук и искусств, Лаборатория эдиционной археографии. — Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та; Университет. изд-во, 2015. — 203, [3] с.: ил., портр.

Бауло А. В. Экспедиции Измаила Гемеева к манси. Этнокультурные исследования в Нижнем Приобье / отв. ред. А. В. Головнев; Новосибир. нац. исследоват. гос. ун-т; Ин-т археологии и этнографии Сиб. отд-ния РАН. — Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2016. — Т. 1: 1983–1985 гг. — 283 с.: ил., портр., факс., цв. ил.

Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции / Ин-т славяноведения РАН; [отв. ред. С. М. Толстая]. — М.: Индрик, 2016. — 384 с. (Традиц. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Демонология и народные верования: сб. науч. ст. / Мин-во культ. РФ, Гос. респ. центр рус. фольклора; [отв. за вып. О. В. Иванов; сост. А. Б. Ипполитова]. — М.: [ГРЦРФ], 2016. — 456 с., 8 с. цв. вкл.

Джапуа З. Д. Абхазский нартовый эпос. Текстология. Семантика. Поэтика / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького; Абхазский ин-т гуманитар. исслед. им. Д. И. Гулия; Абхазский гос. ун-т, Центр нартоведения и полевой фольклористики. — М.: Наука; Вост. лит., 2016. — 381 с. — (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН; Центр по изучению культуры и истории восточноевропейского еврейства (Вильнюс); Музей Биржайского края «Sėla»; [отв. ред. И. Копчёнова]. — М.: [б.и.], 2015. — 374, [2] с.: ил.

Зеленин Д. К. Духовная культура Вятки (фольклорно-этнографические и диалектологические статьи начала XX века). — Киров: Радуга-Пресс, 2016. — 207 с.

Миф — фольклор — литература: проблемы изучения / Стерлитамакский филиал Башкирского гос. ун-та; [науч. ред.

Э. А. Радь]. — Стерлитамак: Стерлитамакский фил. БашГУ, 2016. — 227 с.: цв. портр.

Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции: сб. ст. / Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН; [отв. ред. О. В. Белова]. — М.: [б.и.], 2016. — 272 с. — (Академическая серия; вып. 53).

Образ народной культуры в литературе / [Абашева Д. В. и др.]; М-во образования и науки РФ, Чувашский гос. пед. ун-т им. И. Я. Яковлева. — Чебоксары: Чувашский гос. пед. ун-т им. И. Я. Яковлева, 2016. — 203 с.

Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты. — М.: Лабиринт, 2016. — 544 с.

Традиционная культура народов Поволжья = Идел буе халыклары традицион мэдэният: материалы III Всероссийской науч.-практ. конф. с междунар. участием [9–11 февраля 2016 г.]: [в 2 ч.] / М-во культуры Респ. Татарстан, Респ. центр развития традиц. культуры; [сост. Г. К. Мансурова]. — Казань: Ихлас, 2016. — Ч. 1: [А–К]. — 370 с.: ил., табл.; Ч. 2: [М–Я]. — 398 с.

Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Ч. 2 / Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН; Музей «Евреи в Латвии»; [отв. ред. С. Амосова]. — М.: [б.и.], 2016. — 287, [1] с.: ил.

Философия и природа, космо-психологическая модель русской сказки: [коллективная монография: в 3 кн.] / [О. В. Бочкарева и др.; отв. ред. А. А. Гагаев, П. А. Гагаев]. — Саранск: [б.и.], [2016]. — Кн. 1: Природа и философия русской сказки в теории русского космо-психо-логоса. — 501 с.; Кн. 2: Теория истины в сказке, сказочное понятие и абстракция, психология и педагогика сказки. — 167 с.: ил.; Кн. 3: Этнокультурная природа и философия сказки: русской, европейской, эрзянской и мокшанской, татарской. Образовательная, религиозная, книжная среда сказки. — 437 с.

Фольклористика коми: исследования и материалы / Эстонский лит. музей; [ред.-сост. вып. Л. Лобанова, Н. Кузнецов]. — Тарту: ЕКМ Teaduskirjastus; Научное издательство ЭЛИМ, 2016. — (Sator / ред. серии М. Кыйва; 17). — 252 с.

Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: сб. ст. и материалов / Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького РАН; Гос. ин-т искусствознания; [отв. ред. С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева]. — М.: [ГИИ], 2016. — 456 с.: ил., ноты, портр.

Христофорова О. Б. Одержимость в русской деревне. — М.: Неолит, 2016. — 392 с.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Алтайские народные сказки = Алтай калыктын чбрчкктри / М-во образования и науки Респ. Алтай, Науч.-исслед. ин-т алтаистики им. С. С. Суразакова; [сост.-пер., авт. вступ. ст., примеч. и коммент., словаря непевенных слов, списка сокращений, списка источников и лит. М. А. Демчинова]. — Горно-Алтайск: НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2016. — 352 с., [8] л. цв. ил. — (Сказочный мир Алтая).

Живое слово Урала. Произведения русского устного народного творчества из собрания Государственного литературного музея / [сост. и авт. вступ. ст. Г. В. Великовская]. — М.: Литературный музей, 2016. — 160 с.

СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Золотая нить времен: (изучение, воссоздание и популяризация национального танцевального и музыкального искусства Кореи): учеб. пособие / М-во культуры и архивного дела Сахалин. обл., Сахалин. обл. науч.-метод. центр по образованию в сфере культуры и искусства; сост. В. Н. Белоглазова. — Южно-Сахалинск: Сахалинский гос. ун-т, 2016. — 72 с.: ил., портр. — (Обобщаем педагогический опыт).

Описание объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации: науч.-метод. пособие / сост. Д. В. Морозов (отв. ред.), Е. А. Дорохова, К. С. Маликова, О. А. Пашина, М. В. Строганов. — М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2016. — 152 с.

Русские фольклористы: биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв. / Ин-т рус. лит. РАН; [под ред. Т. Г. Ивановой]; в 5 т. — Т. 1: А–Г. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. — 959 с.

Материал подготовила
О. В. Трефилова,
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Конференция «НА ПУТИ К ЦИФРОВОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ»

На конференции, состоявшейся в Риге 14–16 сентября 2016 г., обсуждались проблемы и перспективы цифровой фольклористики — области цифровых гуманитарных наук, начало которой в 1960-е гг. положили американские исследователи. Организаторами мероприятия выступили Архивы латвийского фольклора (Институт литературы, фольклора и искусства, Университет Латвии), Рабочая группа по архивам, созданная при Международном обществе этнологов и фольклористов (SIEF), и Объединение традиционных северных и балтийских архивов (Network of Nordic and Baltic Tradition Archives).

На открытии конференции исследовательская область цифровой фольклористики была определена как находящаяся на стыке цифровой этнографии, компьютерной фольклористики, устной истории.

В конференции приняли участие исследователи из Канады, Германии, Великобритании, Ирландии, Исландии, Японии, Латвии, Литвы, Эстонии, Финляндии, Норвегии, Венгрии, Панамы, Румынии, Беларуси и России. Пленарные доклады представили **Лаури Харвилаhti** (Lauri Harvilahti, Финляндия) и **Кристоф Шмитт** (Christoph Schmitt, Германия).

В докладе **Лаури Харвилаhti** «Новые ориентиры для культурных архивов в цифровую эпоху» в качестве приоритетных направлений развития цифровых архивов были обозначены создание концептуальных моделей и международных стандартов для архивного описания и каталогизации, развитие Интернета и социальных медиа в качестве платформы для сбора фольклорных материалов и полевой работы, поиск ответов на вызовы цифровых материалов, анализ возможностей комбинирования и объединения исследовательских баз данных и цифровых архивов. Международный совет по архивам в настоящее время работает над общим стандартом архивного описания¹. Докладчик призвал коллег ознакомиться с его опубликованной версией и высказать свои предложения и замечания. Единый стандарт, призванный принять во внимание требования цифровой эпохи, получил название RIC (Records in context — Записи в контексте). В рамках этого подхода при описании баз данных важно в первую очередь учитывать присутствие людей («люди создают записи и являются их субъектами») и то, что «фонды» существуют не в изоляции, а

только в системе взаимосвязанных текстов (прошлых, настоящих и будущих).

Кристоф Шмитт в своем докладе уделил внимание методологическим подходам к созданию цифровых баз данных. Исследователь отметил, что существуют два типа цифровых архивов: один из них сохраняет «хорошо подготовленные истории» (обработанные, переведенные и т.д.), другой — полевые материалы (данные, еще не подготовленные к публикации). Фольклорные цифровые архивы должны не только представлять «готовый фольклор» (ready-made folklore), но и показывать фольклор в процессе его создания (folklore in making). Если в докладе Л. Харвилаhti искусственный отбор сведений для внесения в архив был назван одним из недостатков баз данных, то К. Шмитт, напротив, обратил внимание на то, что при переводе знания в информацию не обойтись без человека, поэтому для любого электронного архива будет характерна субъективность — и это совершенно нормально. Чтобы архив представлял собой единое целое, а не набор разрозненных данных, докладчик предложил использовать при построении структуры архива модель гиперграфа. Возможности данной модели были продемонстрированы на примере цифрового архива WossiDiA (www.wossidia.de). В конце выступления была представлена книга, вышедшая по результатам конференции 2012 г., посвященной проблемам оцифровки фольклорных и этнографических материалов².

Доклад **Аве Горшич** (Ave Goršič, Эстония) был посвящен фольклорным архивам в советскую эпоху. В частности, исследовательница уделила особое внимание периоду 1950–1960-х гг., когда Эстонский государственный литературный музей занимался сбором фольклора совместно с телевидением и радио, выпуская передачи по собранному материалу. Общение с информантами происходило следующим образом: они слушали радио и комментировали материал в переписке с архивом.

Дискуссию о том, рассматривать ли Интернет как архив, вызвал доклад **Гертрауд Кох** (Gertraud Koch, Германия) «Новые модальности памяти: исследуя партиципаторную работу памяти в Интернете». Рассматривая Интернет как одну из модальностей памяти, исследовательница назвала такие ее свойства, как хранение, предоставление и получение информации. В основу выступления легла идея о том, что на

индивидуальном и групповом уровнях люди исследуют интернет-платформы и делятся текстами, фотографиями или видео, таким образом совместно конструируя открытые архивы повседневной жизни. Когда ученый использует информацию из соцсетей, которые были названы докладчицей «народными архивами» (folk archives), он не должен забывать о критике источника. Кроме этого, любопытным показалось осмысление Гертрауд Кох материального в цифровой фольклористике: при переводе материальных объектов в цифровую форму кардинальным образом меняется природа самой материальности.

Санита Рейнсоне (Sanita Reinsone, Латвия) рассказала об успешной краудсорсинговой практике Архивов латвийского фольклора. Активное вовлечение латвийских школьников, студентов, библиотекарей в транскрибирование оцифрованных фольклорных материалов (talka.garamantas.lv/en) принесло отличные результаты: не только тысячи страниц текстовых транскриптов, которые еще ждут редакторской правки, но и огромную популярность архива по всей стране.

Роза Торстейнсдоттир (Rosa Þorsteinsdóttir, Исландия) представила коллекцию исландского фольклора, который собирали сотрудники Института Арни Магнуссона как во всей Исландии, так и в исландских поселениях Северной Америки. Материалы включают песни, сказки, поэтические произведения разных жанров, описания обрядов. Докладчица обратила особое внимание на этические вопросы, которые встают при открытии доступа к собранным материалам.

Светлана Амосова (Россия) продемонстрировала базу данных по еврейской устной истории и фольклору (<http://sfira.ru>). В нее вошли полевые материалы, собранные сотрудниками Института славяноведения РАН и Центра «Сэфер» в разных регионах России, Украины, Молдавии, Белоруссии, Латвии и Литвы. С 2004 г. было записано около 1500 интервью. В настоящее время разрабатываются принципы размещения интервью в базе данных, организации поиска, а также ведется работа над наполнением базы данных.

Янина Гриневиц и **Ирина Васильева** (Беларусь) рассказали о трудностях, которые возникают в процессе создания цифрового архива белорусского фольклора. Уникальная коллекция фонозаписей, которая хранится в Центре исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной Академии наук Беларуси, содержит более 30 000 единиц, записанных во время экспедиции в Белоруссии и соседних странах во второй половине XX — начале XXI в.

Второй день конференции открыл Саймон Пул (Simon Poole, Великобритания) с мастер-классом, посвященным исследованию взаимодействия традиций и инноваций в сочинении песен. Будучи автором и исполнителем своего творчества, на примере создания одной песни С. Пул продемонстрировал, что знание прошлого и традиций повышает личностную и социальную значимость творчества.

Два доклада были посвящены современному интернет-фольклору. Лииси Лайнесте (Liisi Laineste, Эстония) рассказала о глобализации и локализации интернет-мемов. С начала XXI в. резко возросло число локальных онлайн-мемов, смешение которых с глобальными делает более близкими, казалось бы, отдаленные сюжеты и вместе с тем открывает темы локального масштаба для широкой международной аудитории. Докладчица проанализировала 100 наиболее популярных в Эстонии юмористических мемов и показала, как их восприятие зависит от культурной памяти местного сообщества и глобальных культурных влияний, что приводит к созданию гибридных культурных текстов. Дарья Радченко (Россия) отметила, что возможность собирать большие корпуса текстов по актуальным проблемам и отслеживать вариации и пути их трансмиссии открывает для фольклористов новые перспективы. Использование количественных методов позволяет понять, какие события вызвали бурную реакцию общественности и какие мотивы стали для такой реакции основными, т.е. «измерить интенсивность производства вернакулярного текста в ситуации социальной напряженности». Возможности и ограничения такого подхода исследовательница рассмотрела на примере изучения фольклорной реакции на финансовый кризис в России.

Важные замечания методологического характера прозвучали в докладе Алдиса Путелиса (Aldis Pūtelis, Латвия) «Метаданные: разница между декоративным и фундаментальным». В частности, докладчик отметил, что если в текстовом документе содержится хоть какая-то информация, которую можно использовать без датировки и указания автора, то рисунки и аудиозаписи без качественного описания несут лишь декоративную нагрузку, скорее загадывают загадки ученым, чем дают какую-то информацию.

Марина Чернявска (Marjuna Čerņavska, Канада) в своем докладе обратила внимание на отсутствие единого стандартного лексикона для систематизации фольклорных архивов. Многие фольклористы-архивисты считают существующие тезаурусы недостаточно адаптированными к специфике их материала. В США этнографический тезаурус был разработан Американским фольклорным обществом (AFS), на русском языке подобного лексикона не существует. Докладчица пришла к выводу, что разработка специального лексикона для каждой отдельной базы данных хотя и вызывает сложности при желании исследователей совместить цифровые архивы в одном информационном поле, зато позволяет с наибольшей точностью отразить особенности данной конкретной группы и местности.

Наталья Душаква (Россия) рассмотрела базу данных как инструмент, необходимый для проведения фундаментального исследования, после чего представила три раздела мультимедийной базы данных «Культура русских старообрядцев Северо-Западного Причерноморья»: 1) этноконфессиональная идентичность; 2) актуальные запреты и предписания; 3) практики жизненного цикла и мифологические представ-

ления. Цифровой архив наполняется полевыми материалами, собранными автором с 2008 по 2016 г. в старообрядческих поселениях Республики Молдова, включая Приднестровье, Южной Украины и Румынии (Добруджа).

Проектом базы данных по материалам, собранным в Верхней Тойме (Архангельская область, Россия) за время четырех экспедиций 1995, 1996, 2000 и 2015 гг., поделилась Ёко Куманоя-Накагава (Yoko Kumanoya-Nakagawa, Япония). Фольклористы из Японии планируют сопровождать записи краткими пояснениями. Все собранные данные будут интегрированы в одну систему со ссылками на фото, видео- и аудиозаписи.

Во время обсуждений докладов участники чаще всего затрагивали вопросы авторства (автор — собиратель — создатель базы данных), культурного присвоения, искусственности отбора тех или иных данных для цифровых архивов, этических принципов сбора полевых материалов.

Конференция завершилась заседанием участников Рабочей группы по архивам и Объединения традиционных северных и балтийских архивов. Подробную информацию см.: <http://www.siefhome.org/wg/arch/>.

Примечания

¹ Промежуточный отчет см.: http://schd.ws/hosted_files/archives2015/c7/session109.Rubinstein.pdf.

² См.: Meyer H., Schmitt Ch., Janssen S., Schering A. Ch. Corpora ethnographica online. Strategien der Digitalisierung kultureller Archive und ihrer Präsentation im Internet. Münster; New York, 2014.

Н. С. Душаква,
канд. ист. наук, Российский гос.
гуманитарный ун-т (Москва)

VIII МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ: «АНАЛИЗ ТЕКСТА»

3 октября 2016 г. в Российском государственном гуманитарном университете (Москва) прошли VIII Мелетинские чтения, организованные Институтом высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского и Центром типологии и семиотики фольклора РГГУ. В работе конференции приняли участие филологи, литературоведы и фольклористы.

Темой восьмых чтений был анализ текста. В этом году основная часть докладов была посвящена исследованию средневековой европейской литературы. Приветствуя участников конференции, ректор РГГУ Е. Н. Ивахненко отметил,

что литература расширяет пределы человеческого воображения, представляя собой опыт переживания возможного, без которого немислимо создание ни одной интеллектуальной конструкции.

Первым прозвучал доклад Н. Ю. Гвоздецкой (РГГУ) «Плач и оплакивание в “Эдде” и “Беовульфе”»: на пути от ритуала к элегии», в котором докладчица представила анализ композиционно-тематических и лексико-синтаксических приемов построения текста, характерных для эпизодов «Эдды» и «Беовульфа», содержащих мотив плача. Докладчица выдвинула гипотезу о трансформации плача как фольклорного жанра, тесно

связанного с погребальным обрядом, в жанры средневековой литературы Англии и Исландии. В докладе были намечены три линии развития ритуального плача: 1) к заклинаниям и словесным поединкам, 2) к элегиям, 3) к поминальным хвалебным песням. Если для «Эдды» характерен древний синкретизм ритуального текста, учитывающий все актанты оплакивания (субъект, объект и виновник скорби), то в «Беовульфе» более ясно намечена линия трансформации плача в элегию благодаря акценту на чувствах оплакивающего и расширению обобщающих гномических мотивов. Другой путь, характерный для древнеанглийского героического эпоса, — растворение плача и оплакивания в устной импровизации как таковой.

Е. А. Мельникова (Ин-т всеобщей истории РАН) в своем сообщении «Три

ипостаси княгини Ольги: к анализу статьи 6463 (955) г. Повести временных лет» сосредоточилась на исследовании образа княгини Ольги в летописном своде. В названном тексте княгиня Ольга предстает в трех ипостасях: благочестивой новообращенной христианки (рассказ о крещении Ольги в Константинополе, повествование о попытках Ольги обратить в христианство Святослава); невесты, казнящей женихов, не отгадавших ее загадок или не прошедших испытания (рассказ «о мести Ольги»); мудрой правительницы (пересказ речей византийских послов и ответ им Ольги). Ссылаясь на работы других исследователей (А. А. Шахматова, Д. С. Лихачева), Е. А. Мельникова отметила, что эти три образа формировались в разных традициях (церковная среда, фольклорные источники, деловая письменность).

Доклад **Ф. Б. Успенского** (Ин-т славяноведения РАН) «Наглец, заика и чужак: речевые характеристики персонажей в исландских сагах X–XI вв.» был посвящен анализу трех эпизодов саг, в каждом из которых присутствуют нетривиальные характеристики прямой речи того или иного лица. Несмотря на то что в исландских сагах прямая речь героев передается как безупречная (как выразился докладчик, и высказывания византийского императора, и слова нищенки приводятся на хорошем исландском языке), составители рассмотренных авторов текстов всё же оценивают язык своих персонажей, не только комментируя их коммуникативные способности, риторические навыки и даже степень языковой компетенции, но определенным образом имитируя особенности их речи.

Доклад **И. Г. Матюшиной** (РГГУ) «Лэ о коротком плаще: германские параллели и кельтские источники?» представил собой исследование происхождения сюжета об испытании целомудрия при помощи волшебного плаща в средневековой европейской литературе (скандинавской: «Сага о плаще», «Сага о Самсоне Прекрасном», «Римы о плаще»; английской: «Мальчик и плащ»; немецкой: «Плащ» Генриха фон Тюрлина, «Ланцелет» Ульриха фон Заттиковена, «Плащ Ланеты» майстерзингера Брунса, анонимный «Плащ Люнет»). Докладчица поставила под сомнение общепринятую версию, согласно которой этот сюжет был почерпнут из валлийской традиции, нашедшей отражение в рукописях XIV–XV вв., ссылаясь на более ранние фиксации подобных текстов (V–VI вв.) в византийских источниках. В сообщении была предложена гипотеза о том, что рассмотренная фабула восходит к французскому «Лэ о коротком плаще».

Д. С. Николаев (РГГУ) в докладе «Поэтические тексты в редакциях

ирландских скел» представил слушателям сравнительный анализ нескольких версий средневековых прозаических нарративов-скел, созданных в разное время и различающихся по языку, элементам сюжета и трактовке персонажей. Автор обратил особое внимание на один из частых элементов стабильного ядра варьирующих нарративов — стихотворные тексты (преимущественно реплики и монологи персонажей). С точки зрения докладчика, сравнению поэтических текстов в разных редакциях ирландских скел не уделялось достаточного внимания, поскольку считалось, что их трансляция тривиальна и ограничена переписыванием текстов из одной рукописи в другую. Однако, проведя тщательный сравнительный анализ стихотворных фрагментов в разных версиях нарративов, Д. С. Николаев заключил, что на каком-то этапе эти фрагменты могли передаваться устным путем.

В центре внимания **Т. А. Михайловой** (МГУ–РГГУ), представившей аудитории доклад «Писец в лесу, или Об одной теме в ирландской монастырской лирике», была послонная история анализа одного небольшого стихотворения «Писец в лесу», автор которого, предположительно монах, описывает природу и пение птиц. Среди рассмотренных трактовок этого текста докладчица выделила версию, согласно которой за ним стоит языческая мантика, а именно представление о подобии пения птиц заклинаниям.

В докладе «Трагикомедия Бомонта и Флетчера» **М. Л. Андреев** (Ин-т мировой литературы РАН) поставил вопрос о том, обладает ли трагикомедия свойствами и признаками отдельного жанра. Автор отметил, что обычно трагикомедию понимают либо как трагедию без трагического конца, либо как комедию, близкую к трагедии. Однако, анализируя пьесы Френсиса Бомонта и Джона Флетчера — английских драматургов XVII в., считающихся одними из первооткрывателей трагикомедии как драматического подвида, обладающего автономной поэтикой, и сравнивая их с произведениями других жанров (трагедии и комедии), докладчик выявил структурные характеристики рассматриваемого жанра. Главной особенностью этих текстов докладчик считает организацию конфликта, выступающего в виде логического и эмоционального тупика и полностью лишённого моральных коннотаций.

С. Н. Зенкин (РГГУ) в докладе «Тематическая и дискурсивная неоднородность текста: “Портрет Дориана Грея” Оскара Уайльда» на примере отдельных эпизодов романа Оскара Уайльда рассмотрел текстуральные приемы, позволяющие вызывать у читателей «фикциональное погружение» — моменты «ув-

лечения» фабулой и «сопереживания» вымышленным персонажам. Речь шла, прежде всего, о приемах нарративного обрамления (визуального, жанрового, интертекстуального).

Н. В. Брагинская (РГГУ) в сообщении «Алтарь в трауре» сосредоточилась на анализе отрывка из Книги Иудифь, в котором упоминается облачение алтаря в одежды покаяния. Одевание алтаря несвойственно иудейской традиции, в то время как в христианской традиции это известный ритуал, части облачения несут специальные названия. Автор высказала предположение как о семантике облачения жертвенника, так и о функции этого образа в Книге Иудифь. Доклад сопровождался демонстрацией фотоматериалов: снимков средневековых христианских фресок с изображениями празднично убранного алтаря.

Н. В. Петров (РГГУ) в докладе «Московский текст» и приемы его анализа» познакомил слушателей с понятием «московский текст», которое возникло как аналог концепта «петербургский текст», разработанного В. Н. Топоровым. Под термином «московский текст» подразумевается вся совокупность нарративов о Москве: от образа Москвы в воспоминаниях жителей города и приезжих до презентации столицы в массмедиа, кинематографе и художественной литературе. Докладчик отметил, что «московский текст» как сверхтекстовая реальность является конструктом, порожденным следованием аналитической парадигме В. Н. Топорова и логикой развития позднего структурализма, однако теоретическая проблематичность термина заменяется фактом его общей употребимости, в результате понятие «московский текст» легитимизируется в научной литературе. Изучая репрезентацию города в текстах интервью и кинематографе, Н. В. Петров заключил, что ментальный облик Москвы удобнее всего понять через ряд метафор, одной из которых будет «Москва — город прошлого», другая — «Москва — город будущего». Были представлены полевые и архивные материалы (в основном записи московских городских легенд), собранные группой исследователей РГГУ.

Видеозаписи докладов, которые прозвучали на конференции, будут выложены на сайте Института высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского (<http://ivgi.org/Конференции/МЧ>). По итогам конференции планируется издание сборника статей.

А. А. Лазарева,
аспирант Центра типологии
и семиотики фольклора
Российского гос. гуманитарного
ун-та (Москва)

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО № 1

С 1 по 5 февраля 2018 г. Государственный центр русского фольклора ФГБУК «Центр культурных стратегий и проектного управления (Роскультпроект)» Министерства культуры Российской Федерации проводит IV Всероссийский конгресс фольклористов.

В рамках Конгресса планируется работа по следующим тематическим блокам:

1. Проблемы истории и теории фольклористики, этномузыкологии, этнохореологии и декоративно-прикладного искусства

- ❖ Поэтика и текстология фольклора
- ❖ Язык фольклора
- ❖ Жанровая и функциональная система фольклора
- ❖ Современные методы анализа фольклорных текстов
- ❖ Современное состояние декоративно-прикладного искусства и народных ремесел
- ❖ Проблемы традиционной игровой культуры
- ❖ Стратегия и тактика полевых исследований
- ❖ Фольклор полиэтнических территорий
- ❖ Русские в иноэтническом и иноконфессиональном окружении
- ❖ Личность в фольклоре: собиратель, исполнитель, мастер, исследователь
- ❖ История науки о фольклоре
- ❖ Фольклористика в контексте смежных дисциплин

2. Фольклор в современном информационном и культурном пространстве

- ❖ Академическое народное искусство и фольклор
- ❖ Сценическое воплощение фольклора
- ❖ Современный городской фольклор. Фольклор в Интернете
- ❖ Базы данных и архивы фольклорных материалов
- ❖ Информационные технологии в фольклористике
- ❖ Этнокультура в современном поликультурном пространстве
- ❖ Фольклор в авторском творчестве. Фольклоризм
- ❖ Фольклор в печати и СМИ
- ❖ Научно-популярные и популярные издания по фольклору: их роль в актуализации нематериального культурного наследия

3. Проблемы преподавания фольклора и народной художественной культуры

- ❖ Место фольклора в системе образовательных стандартов
- ❖ Приобщение детей к ценностям фольклора в рамках школьного и внешкольного образования
- ❖ Проблемы преподавания народоведческих дисциплин в вузах
- ❖ Учебники, учебные и методические пособия по фольклору, этномузыкологии, этнохореографии, декоративно-прикладному искусству и т.д.
- ❖ Проблемы подготовки преподавательских кадров
- ❖ Программы преподавания и стандарты дисциплин

4. Сохранение и актуализация нематериального культурного наследия России

- ❖ Принципы организации мониторинга нематериального культурного наследия России
- ❖ Региональные и федеральные каталоги объектов нематериального культурного наследия
- ❖ Фестивали и конкурсы фольклора
- ❖ Менеджмент в области народного творчества
- ❖ Деятельность культурно-досуговых и концертных учреждений по организации мероприятий, связанных с фольклором
- ❖ Роль нематериального культурного наследия в экотуризме и развитии регионов
- ❖ «Фольклоризация» приходской жизни: роль церкви в сохранении и актуализации нематериального культурного наследия
- ❖ Неоязычество и фольклор
- ❖ Сохранение нематериального культурного наследия: правовой аспект
- ❖ Роль общественных организаций в актуализации нематериального культурного наследия
- ❖ Просветительская деятельность
- ❖ Архивное право и проблемы современных фольклорных архивов

Наряду с секциями планируется работа круглых столов, дискуссионных клубов, обучающих семинаров и мастер-классов. В рамках Конгресса пройдут выступления фольклорных коллективов, показы этнографических фильмов, выставка произведений декоративно-прикладного искусства, книжная ярмарка с презентацией новых изданий и др.

Заявки на IV Всероссийский конгресс фольклористов принимаются до 1 октября 2017 г. по адресу: kongressfolkloristov4@yandex.ru. В письме укажите фамилию, имя и отчество полностью, город и тему доклада. Полный текст заявки должен быть отправлен в приложенном файле. Дублируйте заявку на адрес: dobrovolkska@inbox.ru с пометкой «4 конгресс».

Заявка на участие в IV Всероссийском конгрессе фольклористов:

ФИО (полностью)
Город, страна
Ученая степень, научное звание
Место работы/учебы
Тема доклада
Аннотация доклада (200 слов)
Контактная информация (e-mail, мобильный телефон, разница во времени с Москвой)
Необходимость в технических средствах

Оплата проезда и командировочных расходов за счет направляющей стороны; проживание и питание в дни работы Конгресса — за счет принимающей стороны.

Контактная информация:

8-903-1265483 (Билайн) — Добровольская Варвара Евгеньевна
8-916-4485066 (МТС) — Ипполитова Александра Борисовна
8-909-6961112 (Мегафон) — Кулешов Андрей Геннадьевич
8-495-7083082 (понедельник, четверг с 10.00 до 19.00) — В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. Г. Кулешов

Оргкомитет Конгресса

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., б;
Тел.: (499) 245-15-26, 245-17-26. E-mail: info@folkcentr.ru
Интернет-магазин: https://shop.folkcentr.ru

«Фаланстер»

г. Москва, Малый Гнездиновский пер., д. 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

Научное издание

Ответственный секретарь редакции **А. С. Подгаец**
Научный редактор **О. В. Трефилова**
Корректор **М. К. Егорова**
Дизайн, верстка **Д. В. Лавриненко**
Ответственный за печать и подписку **Э. Р. Жукова**

Адрес редакции:

119034, г. Москва, Турчанинов пер., д. 6
Тел.: (499) 245-17-26,
E-mail: zhst-red@yandex.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 16.03.2017. Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 44. Цена договорная

Отпечатано в типографии:

ООО «Принт сервис групп»
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14
E-mail: 3565264@mail.ru
Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна.
© «Живая старина», 2017



Обход села детьми, собирающими яйца, в среду Страстной недели

В этом номере «Живой старины» публикуется статья Н. Г. Голант, посвященная пасхальной обрядности вlahов (румын) восточной Сербии (с. 59–62). Фотографии сделаны автором статьи в 2016 г. в селе Шипиково (Šipikovo, рум. Spicova).



Пасхальные яйца, крашенные при помощи листочка растения



Перед окраской яиц к ним прикрепляют листочки растений и завязывают в капроновый чулок. Затем яйца опускают в отвар луковой шелухи



Пасхальные яйца, крашенные при помощи восковой свечи



На яйцо, предназначенном для хранения в доме с апотропейными целями в течение года, при помощи перьев чеснока изображают крест

В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- Ф. Б. Успенский (Москва). Имя стяга в Норвегии XII в.
- О. А. Теуш (Екатеринбург). Метафорические названия омутов и водоворотов в русском языке
- К. А. Кожанов (Москва), А. В. Черных (Пермь). Лягушка в обрядах и обычаях цыган-кэлдэраров
- Материалы фольклорно-этнографических экспедиций
- Обзоры, рецензии
- Научная хроника



Разжигание трех костров — «за Великий четверг», «за умерших» и «за живых»



После разжигания трех ритуальных костров льют на землю воду — сначала за всех живых членов семьи, затем за умерших



▲ Разжигание на кладбище костра «за умерших»

▼ Ритуальное блюдо, которое готовят в Великий четверг из зерен пшеницы, муки и сахара. 1970-е гг.



Село Шипиково (восточная Сербия).
Влахи (румыны). Великий четверг, 2016 г.
Фото Н. Г. Голант