Учредитель Министерство культуры Российской Федерации

# KIABASI CTAPIAHA



# ПИСЬМЕННЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА

- Болгарские печатные листки-некрологи как тексты: традиции и инновации
- Рукописные «святые письма»: между отправителем и получателем

### экспедиции

- Народный календарь и сельскохозяйственная магия поляков южного Подлясья
- Традиционная выпечка усть-медведицких казаков



Польские яйца-писанки

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: УКРАИНСКИЙ АНКЛАВ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ





Фрагменты росписи дома Влодзимежа Гружевского (1937 г.р., с. Лив Венгрувского повята), выполненные хозяином дома. В росписи дома преобладают традиционные мотивы. Одна из стен дома посвящена путешествиям: Влодзимеж Гружевский объездил всю Польшу на велосипеде, в некоторые поездки брал с собой детей



«Паук» (pająk, klotka) — рождественское украшение из цветной бумаги (bibuły), сделанное Марией Беняс (1943г.р., с. Воля Корыцка Гурна, Гарволинский повят)



Венки из трав, которые освящают на праздник Божьего Тела (Воżе Ciało) (с. Воля Корыцка Гурна Гарволинского повята). В этот день ходят в поля с процессией, останавливаются у капличек (крестов или фигур, обычно устанавливаемых у границ деревни, на перекрестках дорог). Травы из освященных венков употребляют в лечебных целях, венки также вешают в доме или в хлеву в качестве оберега

В 2017 г. сотрудники Института славяноведения РАН участвовали в экспедиции в южное Подлясье (Польша). Читайте материалы экспедиции (статью М.В. Ясинской) на с. 56–59 Польша, Мазовецкое воеводство Фото М.В. Ясинской

#### На первой странице обложки:

Знак, что в доме находится роженица с младенцем (то окоихі). Кипр, с. Алона. 2016 г. Фото О.А.Бакулевой
Яйца-писанки (pisanki), выполненные в традиционной технике: сначала воском на сырые яйца наносится рисунок, затем яйца ва-

Яйца-писанки (pisanki), выполненные в традиционной технике: сначала воском на сырые яйца наносится рисунок, затем яйца варят в луковом отваре (cybulniak); покрытые воском фрагменты остаются неокрашенными. Яйца раскрашены Барбарой Бродзик (1941 г.р., с. Тицинец Седлецкого повята Мазовецкого воеводства). Фото М.В. Ясинской



Заброшенные нежилые дома (с. Лив Венгрувского повята) — образец деревянной архитектуры Мазовше

Учредитель Министерство культуры Российской Федерации

# ЖИВАЯ СТАРИНА

#### Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

COI	[ЕРЖ.	A TTT	
	ІРРЖ	$\mathbf{A}$	/I H

COGETACATIVE	
ПИСЬМЕННЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРА	
И. А. Седакова. Болгарские печатные листки-некрологи как тексты:	
традиции и инновации	2
А.Б. Ипполитова. Легенда о траве с откушенным корнем в русской рукописной	
традиции XVI–XIX вв	6
Рукописное собрание молитв и заговоров (пос. Угловка Новгородской области).	
Предисловие и публикация Н. М. Якубовой, примечания М. В. Ахметовой	10
Д. А. Радченко. Рукописные «святые письма»: между отправителем и получателем	14
И. С. Бутов. Материалы о распространении «святых писем» в БССР	
в 1930–1950-е гг.	17
РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР: УКРАИНСКИЙ АНКЛАВ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ	
Е. Е. Левкиевская. «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района:	
жанровый состав и пути формирования	
МВ. Моррис. Удивительное путешествие «Anima Christi»	25
Е. К. Малая, Дж. Бернарделе. Ночевка у бабы Вали: биографический контекст быличек	
и метатекстовые единства мифологической прозы	28
А. А. Лапшина, М. А. Чернова. Народная медицина в селе Еловатка Самойловского района	
(по следам этнолингвистической экспедиции 2015 г.)	32
Н. Н. Рычкова. Ранневесенние праздники в украинском анклаве	
Саратовской области	35
М. И. Байдуж. Повседневный хлеб в современной жизни украинцев	20
Терсянско-Еланского анклава	38
ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: МГУ им. М.В. ЛОМОНОСОВА	
О.В. Чёха. Апельсины в святочной обрядности северной Греции	43
А. В. Бакаева. Из погребальной обрядности северной Греции	
(по полевым исследованиям 2015–2016 гг.)	45
А. Ю. Прокопенко. Как выходили замуж в кипрском селе Алона	4-
(по полевым исследованиям 2016 г.)	47
О. А. Бакулева. Родинная обрядность на Кипре (по материалам полевых исследований 2016 г.)	40
	49
ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ	
С. Н. Лебедева, А. А. Власова. Из истории создания фольклорного ансамбля	
Тверского государственного университета («Славяночка»)	53
ЭКСПЕДИЦИИ	
М. В. Ясинская. Народный календарь и сельскохозяйственная магия поляков южного	
Подлясья (по материалам этнолингвистической экспедиции)	56
В. А. Шилкин. Традиционная выпечка усть-медведицких казаков	59
ЮБИЛЕИ	
Л. Н. Виноградова. К юбилею Татьяны Алексеевны Агапкиной	61
М. Д. Алексеевский, А.Б. Ипполитова, А.А. Соловьёва.	
Андрею Львовичу Топоркову — 60 лет	62
ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ	
Т. Г. Иванова. Фольклор зауральских коми	63
А. А. Лазарева. Рассказы о сновидениях как особый жанр	64
Т.А. Агапкина. Коротко о книгах	67
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору, этнографии, этнолингвистике	68
научная хроника	
И. В. Копченова. Международная конференция «Запреты и предписания	
в славянской и еврейской культурной традиции»	70
Резолюция IV Всероссийского конгресса фольклористов	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 Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова
- **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, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- **С.Ю. Неклюдов,** доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет
- **В. Я. Петрухин,** доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
- **И.А. Разумова,** доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН
- **С.М. Толстая,** академик РАН, Институт славяноведения РАН



#### Ирина Александровна Седакова,

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

# БОЛГАРСКИЕ ПЕЧАТНЫЕ ЛИСТКИ-НЕКРОЛОГИ КАК ТЕКСТЫ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

личные некрологи — одна из ярких визуальных характеристик городов и сел Болгарии. Подобными листками формата А4 с фотографией и текстом, оповещающим о смерти или содержащим сведения о поминовении, обклеены многие городские и сельские объекты. Приезжим из России и других стран, незнакомым с такой традицией, эти уличные листки напоминают объявления «Разыскивается [преступник]» (англ. Wanted) или «Помогите найти человека». Озадаченные туристы подробно комментировали непонятный для них феномен в СМИ и Интернете: почему в Болгарии так много преступников, особенно весьма преклонного возраста? В связи с этим в туристических материалах по Болгарии теперь нередко размещается информация, что листки сообщают не о преступниках, а об ушедших из жизни.

Этот культурный факт болгарской традиции значительно отличается от других известных способов оповещений об уходе человека из жизни, в том числе принятых в России, и представляет особый интерес для исследователей. Публикация и развешивание некрологов — один из важных этапов в череде событий похоронно-поминальной обрядности [1; 2]. Эта обрядность, будь то в городе или в селе, отличается особой сохранностью и в силу разных причин неукоснительностью исполнения всех ритуалов в деталях. В Болгарии изготовление листков-некрологов является обязательным, о чем мне сообщали многочисленные информанты («Как же без такого листка? Нельзя. Это традиция!» — КМ, жен., 62 г., София). Все, кого я расспрашивала о листках, отвечали, что они не помнят того времени, когда подобных некрологов не существовало.

Листки-некрологи есть и в других странах Балкан [3; 4; 8], и, шире, в Европе, однако по массовости и распространенности этого явления Болгария безусловно лидирует<sup>2</sup>. Вписываясь в архаическую традицию, некрологи представляют собой новейшее культурное приобретение, ставшее возможным с развитием печати и полиграфии. Увеличение их количества в последние десятилетия объясняется удешевлением и большей доступностью печатных услуг. Все ритуальные агентства предлагают печать некрологов по заготовленным образцам текстов и дизайна; сейчас возможно сгенерировать листок онлайн и затем получить уже распечатанные экземпляры<sup>3</sup>.

Можно провести параллели между текстом уличного некролога и объявлением о смерти в прессе, традиционным причитанием, надписью на памятнике на могиле, в меньшей степени — между текстом некролога и церковной панихидой. Кроме того, в них обнаруживаются компоненты массовой культуры. Печатный некролог постоянно модифицируется под воздействием изменений языка и культуры и в соответствии с техническими инновациями сегодняшнего дня. Об этом и пойдет речь вкратце в этой статье, которая основана на корпусе фотографий некрологов, сделанных мною в городах и селах Болгарии в 2004–2017 гг.

Листки-некрологи бывают двух видов, в зависимости от сообщаемого факта: 1) оповещение о смерти («Скръбна вест», «Тъжна вест») и 2) поминовение (самые распространенные — «Възпоменание», «Тъжен помен», С. Бизеранова упоминает такие названия, как «Жалейка», «Мъка», «Тъга» [1. С. 198]). Поминальные некрологи не всегда имеют название, нередко вместо него фигурирует дата: «Две години без...» (Два года без...). Их можно увидеть повсюду, реже в центре крупных

городов, чаще в отдаленных переулках и на окраине, в селах. Ими обклеивают подъезды и стены жилых домов, двери офисных помещений, магазинов и аптек, но особенно много их на оградах, строительных заборах и автобусных остановках. Встречаются они и в разных учреждениях, по месту работы покойного или его родственников. Такие листки висят на дверях кафедр в университетах, в библиотеках, музеях, на воротах заводов и фабрик. В селах некрологи закреплены на калитке или на входной двери, нередко рядом с большим традиционным черным бантом. К листку может быть прикреплена траурная лента. В последние годы особенно участилось размещение печатных листков на могилах — на кресте, на памятнике, на ограде. Листки висят, их не срывают, пока они не обветшают и не поблекнут, рядом с ними вешают новые поминальные листки. Так, на одной двери могут висеть рядом извещение о смерти одного человека и несколько последующих «Воспоминаний».

Городские и общинные власти запрещают расклеивать некрологи повсеместно, предлагая для этого специально отведенные места — большие доски у церквей и на кладбищах. Так, объявление на церковной ограде в Княжево (Софийская область) гласит: «Запрещается клеить листки на столбах, у водного источника и на воротах. Распоряжение общинного совета». Отношение болгар к некрологам неодинаково. Некоторые возмущаются обилием расклеенных листков на остановках; других раздражает сам некролог как массовая традиция тиражирования примитивных текстов. В Интернете<sup>4</sup> встречаются комментарии о китче и вульгарности текстов и их оформления, отмечаются элементарные, повторяющиеся до бесконечности однотипные стишки, неловкие рифмы, которые не отражают личного отношения к покойному. Однако при этом количество листков не уменьшается, почти во всех семьях считается обязательным такой жест по отношению к памяти умершего.

Здесь будет уместно упомянуть, что устоявшийся в болгарском дискурсе термин «некролог» не совсем применим к болгарским уличным листкам. Классический некролог — это «статья по поводу смерти кого-либо с сообщением сведений о жизни и деятельности». В болгарских текстах, однако, фактов биографии, кроме дат рождения и смерти (которые нередко и не даются, а сообщается лишь количество прожитых лет, что, кстати, типично и для надписей на памятниках), изредка профессии, не содержится. К. Мичева-Пейчева делит некрологи на биографические и семейные [5. С. 111]. Уличные листки преимущественно относятся к личным, семейным текстам, биографические характерны для более официальных публикаций в СМИ. Однако в целом мы не можем принять такое деление, потому что семейные некрологи нередко включают и моменты биографии. При этом некоторые некрологи подписаны коллегами или друзьями, т.е. не являются семейными. Возможно, применительно к уличным листкам надо говорить о некрологах в зависимости от подписи: «семейные» и «несемейные». Количественно значительно преобладают семейные некрологи — от матери / отца, мужа / жены, детей, внуков, иногда и более дальних родственников — племянников, тети/ дяди, золовки и др.

Листки-некрологи выполняют прежде всего функцию информирования о смерти или о поминовении. В подготовку к похоронам входит и печать некролога, поскольку он призван сообщить дату, время и место погребения. Кроме оповещения уличные некрологи служат подтверждением и укреплением памяти о покойном; они также выражают эмоции родных, близких, друзей и коллег в связи с тяжелой утратой, к тому же это своего рода следование общему канону массовой традиции. Память, как подчеркивают все исследователи, — центральный мотив уличного некролога. Само название, текст, заключительные формулы апеллируют именно к отрицанию забвения. Более того, речь идет о памяти не только и не столько персональной, сколько о семейной, родовой. Поминальные листки могут быть не индивидуальными, а парными или даже групповыми: на одном некрологе размещаются две

фотографии — обычно супругов, матери и отца; бывает, что поминают трех-четырех человек, относящихся к одной семье. Таким образом, публичный некролог выстраивает и общественное, и родственное поминовение.

Уличные листки печатаются к поминальным датам в соответствии с народной традицией — отмечаются 9, 40 дней, 3, 6, 9 месяцев, далее годовщины, иногда по истечении года маркируются и 6 месяцев: мне встречались «год и шесть месяцев», «два года и шесть месяцев» (окрестности г. Сандански). Самая долгая память, которую мне довелось увидеть на некрологе, — 57 лет со дня смерти.

Листок-некролог — это целостный текст, в котором исследователю важны все детали: его название, способы подачи имени (включение «домашнего» имени, девичьей фамилии для женщины, прозвища), профессия (подполковник, доктор, филолог, художник-мечтатель), обозначение родства, фотография и дополнительные символические изображения (свеча, голуби, сердце, цветы, религиозные картинки, иконы, крест, для детей — игрушки, персонажи мультфильмов), дизайн листка (в последние годы появилась «мода» на альбомное расположение текста), тип шрифта (церковный / гражданский) и др. Каждая деталь значима — так, по фотографии можно судить о профессии, роде деятельности и хобби человека — встречаются фотографии мужчин в военной форме, а также людей в горнолыжных костюмах или одежде спасателей (о последних иногда сообщается, что человек погиб).

Мы обратим внимание только на вербальную часть некролога, которая может варьировать от краткой клишированной формулы с минимумом знаков до развернутых, многословных обращений к усопшему или описаний своей скорби. Встречаются листки, правда редко, на которых помещены только фотография, имя и даты жизни, и есть некрологи с длинными «поэмами» и прозаическими формулами.

TEST STATE OF THE PRINTER PRIN

Некролог «Скорбная весть», сообщающий о смерти, поминальный некролог и траурная ткань в форме банта на двери в доме, где жила покойная (г. Сандански). 2017 г.

Испытав на себе влияние разных эпох с точки зрения государственной идеологии и религиозности общества, в наши дни тексты уличных некрологов представляют собой смесь цитат из народной похоронно-поминальной обрядности, поверий, канонических православных текстов, «социалистических характеристик», литературных и окололитературных аллюзий. Народная традиция, с одной стороны, дает устойчивые доминанты в виде клишированных формул, ключевых лексем причитаний и основных тем, с другой — подвергается индивидуальному прочтению, нередко противоречащему основам архаической картины мира болгар. Так, в народной традиции категорически нельзя просить усопшего о возвращении, тогда как в листках встречаются призывы: вернись!, приходи домой!

Некролог обязательно содержит имя собственное. Обычно это трисоставная болгарская формула: имя — отчество (имя отца в притяжательной форме) — фамилия. Нередко добавляются девичьи фамилии, домашние и гипокористические имена: Христина Михайлова Мишкова (Тинчето Бобошевска), Трифон Недков Цачев (Тунчо), Георги Димитров Какалов (Тешовалията), Тошка Йорданова Андреева (кака<sup>5</sup> Тоца), Петър Трайков Стоянов (Кокала «Кость»). В детских некрологах дается только гипокористическое имя Сашко, Милка, но и для взрослых и даже пожилых иногда обозначены только краткие имена, чтобы показать особую близость: Веско, Рени. Обычно это некрологи, подписанные друзьями.

Другой обязательной информацией является повод для публикации некролога. Как уже упоминалось, это может быть смерть или поминальная дата. В отличие от официальных некрологов, уличные листки редко содержат описание обстоятельств смерти, лишь изредка она именуется «безвременной», «внезапной», «трагической», «нелепой» или вместо глаголов «скончался», «умер» используется «погиб». Сообщается также дата смерти, погребения или поминовения и возраст усопше-



Некролог для поминовения трех родственников (г. Велико-Тырново). 2016 г.

го. Далее следует собственно текст — обращение к умершему со словами любви, констатация факта разлуки и эмоции в связи с этим, выражение благодарности, перечень добродетелей, призыв помнить или уверения в том, что он не будет забыт.

Приведу несколько примеров кратких прозаических текстов разных типов:

- (1) Времето не може да заличи болката и мъката ми по теб. Но аз зная, че ти си всеки ден с мен<sup>6</sup> (Время не может исцелить мою боль и тоску по тебе. Но я знаю, что ты каждый день со мной).
- (2) Винаги ще те помним и обичаме! (Всегда будем помнить и любить тебя!).
- (3) Нека всички, които го познават, да си спомнят за него (Пусть все, кто его знал, вспомнят о нем).
- (4) В спомените на семейството и на всички, които го познаваха, той завинаги ще остане жив пример за жизненост, всеотдайност и непримиримост (В воспоминаниях семьи и всех, кто его знал, он навсегда останется живым примером жизнелюбия, самоотдачи и непримиримости).
- (5) Загубихме един прекрасен човек, който завинаги ще остане в нашите сърца (Мы потеряли прекрасного человека, который навсегда останется в наших сердцах).
- (6) Една година без Сашо. Смъртта те измъкна от ръцете ми, но от сърцето никога. Лили (Год без Сашо. Смерть вырвала тебя из моих рук, но из моего сердца никогда. Лили).

Этому же человеку посвящен другой некролог, не столь эмоциональный, тоже краткий, но с другой модальностью:

- (6a) Няма да те забравим бате<sup>7</sup> Сашо. От приятелите... (Мы не забудем тебя, брат Саша. От друзей...).
- (7) С много обич се прекланяме пред светлата ти памет (С любовью преклоняемся перед твоей светлой памятью).
- (8) Никой не умира завинаги докато има кой да го помни и да го обича (Никто не умирает навсегда, пока есть те, кто его помнит и любит).
  - (9) Майко, липсваш ми (Мама, мне тебя не хватает).

Это основные смысловые блоки, из которых складываются более длинные оповещения о смерти и поминальные некрологи, ср., например, два текста об одном человеке:

(10) Не достигат думите да изкажем напиращата болка и мъка от раздялата. С разбити от скръб сърца се разделяме с теб. Спомена за теб ще бъде вечен и винаги жив (Нам не хватает слов, чтобы выразить мучительную боль и страдания от разлуки. С разбитыми от горя сердцами мы расстаемся с тобой. Память о тебе будет вечной и всегда живой).

(10a) Отиде си от нас, но спомена за твоята скромност, честност, трудолюбие и обич към всички нас няма да забравим никога (Ты ушла от нас, но воспоминание о твоей скромности, честности, трудолюбии и любви ко всем нам мы не забудем никогда).

Стихотворные некрологи широко распространены в городах и селах Болгарии. Обычно это не претендующие на высокую поэзию «самодельные» дву- или четверостишия, без соблюдения ритма и рифмы, напоминающие городские песни (иногда даже любовные), принадлежащие массовой культуре. Часть словосочетаний абсурдна — соединяются важные для похоронно-поминального дискурса, но не сочетающиеся между собой слова, их общий смысл остается туманным: диря да свети в наших сердцах); угаснаха очите (погасли / потухли очи) и др. Ряд стихов написаны как бы под копирку, используются одинаковые синтаксические конструкции, подставляются лишь подходящие по смыслу и ритму слова.

(11) Има мъка, която не стихва, / Има сълзи, които не пресъхват, / Има болка, която не се лекува, / Има хора, които не се забравят (Есть тоска, которая не стихает, есть слезы, которые не высыхают, есть боль, которую не вылечить, есть люди, которых не забывают). Варьироваться могут слова мъка / тъга (синонимы со значением «тоска»), рана / болка (рана / боль) и др.

Эти стихи, так же как и прозаические тексты, предлагаются родным умершего в ритуальных агентствах. Очевидно, их пишут подобно тому, как сочиняют нехитрые рекламные стишки для нужд местных предпринимателей.

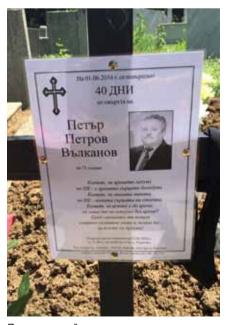
- (12) Вечно жив си остава човекът, / който честно се етрудил и скромно живял / тихо минал по своята пътека / и в сърцето на всеки обич посял (Вечно живым остается тот человек, / Кто честно трудился и скромно жил, / Тихо прошел своим путем / И в сердце каждого любовь посеял).
- (13) Обичаше ти този хубав свят, / Обичаше прекрасните мечти. / Не знаеш колко тежка е скръбта / И колко много, много ни боли! / Отиде си! На никого не каза нищо! /Като звезда безмълвно паднала в нощта! / Остана само светлата ти диря, / Да свети в нашите сърца! (Ты любил этот прекрасный мир, / Ты любил прекрасные мечты, / Ты не знаешь, как тяжела скорбь / И как нам очень-очень больно! / Ты ушел! И не сказал никому ничего, / Словно звезда, безмолвно упавшая в ночи! / Остался только твой светлый след, / который светит в наших сердцах).



Некролог «Скорбная весть», сообщающий о гибели спасателя (г. Велико-Тырново). 2016 г.



Некролог на дереве (г. София). 2016 г.



Поминальный некролог на кресте на свежей могиле (г. Велико-Тырново, городское кладбище). 2016 г.

- (14) Като реликва спомена за теб ще пазим. / Ще страдаме и ще мълчим, / защото думите не стигат болката да си изкажем, / времето не може мъката да заличи! (Мы будем хранить память о тебе как реликвию. / Будем страдать и молчать, / Потому что слов не хватает, чтобы выразить боль, / Время не сможет облегчить наши страдания).
- (15) Смъртта е страшно жестока / Взема ти свиден човек / Оставя ти рана дълбока / За която няма лек (Смерть страшно жестока, / Отбирает у тебя милого человека, / Оставляет глубокую рану, / для которой лекарства нет).
- (16) Има толкова страшна мъка. / Без сълзи, без вопли, без слова. / Затуй пред вечната разлъка / Безмълвно свеждаме глава (Такая страшная тоска, / Без слез, без воплей и без слов. / И потому перед вечной разлукой / Мы безмолвно склоняем голову).
- (17) Няма забрава, няма раздяла, / Има спомени мили и тиха тъга (Нет забвения, нет разлуки, / Есть милая память и тихая грусть).
- (18) Човек умира. И богат. И беден. / И си отива носещ своя кръст / но важното е, че е бил потребен, / преди да стане щепа пръст. (Человек умирает. И богатый. И бедный / И уходит, неся свой крест, / но важно, что он был нужен, / перед тем как стать горстью праха).
- (19) Ще бъда с тебе, когато... / Слънцето нежно те гали с лъчи... / Пролет и есен, зима и лято... / Щом радваш се или мъка тежи... / ... Ще бъда до теб, дъще едничка- / В ромона тих на ситен дъждец... в капка роса... На небето звездичка; / В полъха нежен на морски ветрец... / Ще бъда! Милата Мама<sup>8</sup>! / Душата ми, майчице плаче... / Ще бъдеш!... До мене те няма!.. / Боже!.. Останах сираче!... (Я буду с тобой, когда... / Солнце тебя нежно ласкает лучами... / Весной и осенью, зимой и летом / Будешь ли ты радоваться или грустить... / ... Я буду возле тебя, единственная дочь- / В тихих звуках моросящего дождя... в капле росы... Звездочка на небе: / В дуновении нежном морского ветерка... / Я буду! Милая моя! / Душа моя плачет / Ты будешь!.. Тебя нет рядом со мной! / Боже!.. Я осталась сиротой!).
- (20) Как да целунем ръцете ти, мамо? / Как да го сторим? Дели ни пръста! / Тях вече няма ги... Сълзите ни само / Изгарят сиротните наши сърца!... / ...На сън при нас се връщаш само- / Целуваш ни... Като в добрите дни.../ Болка и мъка! Спомен светъл за теб, мамо! (Как нам поцеловать твои руки, мама? / Как же нам это сделать? Разделяет нас земля! / Их уже нет... Только наши слезы / Сжигают наши осиротевшие сердца!.. / ...Во сне возвращаешься к нам только- / Целуешь нас... / Как в добрые дни... / Боль и страданья! Светлые воспоминания о тебе, мама!).

Последние два текста — личные, эмоциональные, исполненные лирики. Первое (19) обращено к дочери, а второе (20) — к матери. Это практически устные речитативы, с прямым обращениями, очень близкие по символике причитаниям. Многоточия здесь соответствуют паузам между фразами в плаче.

И наконец, упомянем самое частотное стихотворение, встречающееся в печатных листках-некрологах, автором которого считается Христина Христова. Авторство трудно доказать, этот текст теперь часть интернет-фольклора. Стихотворение состоит из восьми четверостиший, но в некрологах используется чаще всего одно — первое:

(21) Добрите хора нивга не умират, / Не се превръщат в пепел или дим / Те винаги оставят светла диря / И честен път, по който да вървим (Хорошие люди никогда не умирают, / Не превращаются в пепел и дым. / Они всегда оставляют светлый след / И честный путь, по которому нам идти).

Мы увидели образцы текстов, которые соотносятся с ключевыми понятиями похоронно-поминальной традиции, с причитаниями, а также с образцами массовой культуры. Собственно христианские мотивы и даже упоминания Бога, Иисуса Христа, Богородицы в текстах встречаются редко, цитаты из псалмов или поминальных молитв, панихиды

буквально единичны в нашем корпусе. Такие тексты всегда напечатаны стилизованным церковным шрифтом.

- (22) Око не е виждало ухо не е чувало и човеку на ум не е идвало това що е Бог приготвил за ония, които Го обичат. Прочее, утешавайте се един други с тия думи (Глаз не видел, ухо не слышало и человеку на ум не приходило то, что Бог приготовил тому, кого они любят. Утешайте друг друга этими словами).
- (23) Да си спомним за него и нека Бог да му прости всяко волно и неволно прегрешение, да даде мир и светлината на душата му (Будем помнить о нем, пусть Бог простит ему вольное и невольное прегрешение, пусть даст мир и свет его душе).
- (24) «Душо моя, тихо се уповай само на Бога, защото от него е очакването ми. Само той е моята канара и моето спасение, моята крепост. Няма да се поклатя» Псалм 62:5–6°. («Душа моя, тихо уповай лишь на Бога, от него все ожидания. Он моя опора, мое спасение и моя крепость. Я не пошатнусь». Псалм. 62:5–6).

Прозаические и стихотворные тексты всегда дополняются заключительной фразой, которую необходимо хотя бы кратко прокомментировать. Казалось бы, клише Бог да го прости (Да простит его Бог) или Лека му пръст (Пусть земля будет пухом), обязательные на похоронах, поминках и просто в болгарском речевом дискурсе при упоминании человека, которого уже нет в живых, должны встречаться в уличных некрологах. Обязательным кажется и финальное Прости и Прощай. Однако во всем нашем корпусе некрологов ни разу не встречаются формулы «Бог да го прости» 10 и «Лека му пръст», а мотивы испрашивания прощения у покойного можно сосчитать по пальцам одной руки. Возможно, следует говорить о разделении собственно похоронно-поминальной обрядности, в которой прощение и прощание — обязательные компоненты и в наши дни, и такого феномена, как уличные некрологи. В некрологи постепенно проникает распространившаяся сейчас в быту и в интернет-сетях пожелание «светлого пути душе», которое начинает конкурировать с выражением «Светлая память». Безусловно, это новое клише основано на архаических поверьях о том, что человек должен умирать при свете (при свече), но в наши дни оно принимает слегка модифицированную форму с налетом эзотерики.

Некролог заканчивается подписью и сообщением о месте погребения или поминовения. Подписи обычно унифицированы — это перечень родных с их именами или без, обобщенное «от близких», «от семьи», «от родных», «от друзей». Иногда встречаются эмоциональные эпитеты: «от опечаленных», «от безутешных», «от вечно скорбящих».

На основании имеющихся текстов можно сделать словник уличных некрологов. Главенствующее место в нем займет лексика, связанная с памятью, которая противостоит забвению. К ней добавляются эмоционально окрашенные слова, передающие ключевые для некрологов мотивы боли, тоски и грусти, разлуки, любви. Нередко чувства связаны с сердцем, упоминаются также соматизмы «глаза», «руки» и «уши»; упоминаются и физические страдания (раны). Идеализация человека, типичная для причитаний и других похороннопоминальных текстов, присутствует и в некрологах. Соответственно в словник некрологов входят лексемы, обозначающие такие качества, как «трудолюбие», «жизнелюбие», «самоотдача», «честность», «заботливость» и др.

В заключение отметим различие между той памятью, к которой призывает некролог, и традиционным типом поминовения. Листки хранят память о конкретной личности, его имени и облике, тогда как в народной традиции по прошествии нескольких лет все умершие в семье поминаются обобщенно как «предки».

#### Примечания

<sup>1</sup> Оповещение о смерти в разных традициях совершается поразному: колокольным звоном, громким плачем, вывешиванием траурного полотна на воротах, ношением траурной одежды

и мн. др. [7]. Однако роль некролога в Болгарии велика. Иногда жители города узнают о смерти соседа по некрологу; именно так случилось в г. Петриче, когда скончался известный миллионер и филантроп (см., например: Некролози по вратите. Починал е един от най-известните български милионери...// Berbim. [2017]. http://berbim.info/324397).

- <sup>2</sup> Подобные выводы мы сделали и о других общебалканских обрядовых элементах, которые получают особое развитие именно в Болгарии [6].
  - <sup>3</sup> См., например: https://haron.bg/nekrolozi.
- <sup>4</sup> См., например, комментарии к: *Антонова А.* 5 безумни бълагрски погребални обичая // Бинар Радио в Интернет. [2014]: http://binar.bg/22042/5-bezumni-balgarski-pogrebalni-obichaya.
- <sup>5</sup> *Кака* в болгарском языке обозначает старшую сестру или старшую девушку / женщину.
- <sup>6</sup> Орфография и пунктуация болгарских некрологов сохраняется без изменений.
- $^7$  Бате в болгарском языке старший брат или мужчина, который по возрасту годится в старшие братья.
- <sup>8</sup> *Мама, майчице* типичное в болгарской речи обращение матери к дочери.
  - <sup>9</sup> Возможно, это псалом 41.
- <sup>10</sup> С. Бизеранова объясняет факт отсутствия подобных формул запретами болгарских властей после 1944 г. на использование

клише религиозного содержания и пишет о рекомендациях говорить «Светлая память» при прощании с покойным или упоминании его имени [1. С. 411].

#### Литература

- 1. Бизеранова С. Между живота и смъртта. Погребални и поменални обичаи при българи и власи във Видинско. Видин, 2013.
- 2. Вакарелски Xp. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990
- 3. *Кауфман Н., Кауфман Д.* Погребални и други оплаквания в България. София, 1980.
- 4. *Карабоева Е.* Некрологът: Българинът пред лицето на смъртта. София, 2010.
- Мичева-Пейчева К. О вечных словах грусти и о грустных словах пародии // Научный диалог. 2015. № 3 (39). С. 111–132.
- 6. *Седакова И. А.* Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст. М., 2007.
- 7. Седакова И. А. Вариативность ритуала и его кодов: оповещение у славян // Ethnolinguistica slavica: К 90-летию Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 101–118.
- 8. *Roth K.*, *Roth J.* Public obituaries in South-East Europe// International Folklore Review. Vol. 7. 1990. P. 80–87.

Фото И.А. Седаковой.

См. также иллюстрации на 3-й странице обложки.

#### Александра Борисовна Ипполитова,

канд. ист. наук, Гос. Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова (Москва)

# ЛЕГЕНДА О ТРАВЕ С ОТКУШЕННЫМ КОРНЕМ В РУССКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ XVI–XIX вв.

Источником этой легенды Н.И. Анненков указывает сведения «Гр. Ник. Потанина». В перечне источников «Ботанического словаря» указано несколько работ Потанина без выходных данных, находившихся на тот момент в печати и содержавших сведения о растениях из Калужской, Вологодской, Самарской, Олонецкой губерний и с Алтая [1. С. XVI].

С легкой руки Н.И. Анненкова легенда о *чертогрызе* обрела популярность, ее цитировали и цитируют многие исследователи, начиная с В.Ф. Демича [29. S. 231] и заканчивая современными авторами [6. С. 550; 7. С. 8; 8. С. 621; 4. С. 469; 15. С. 60; 14. С. 30; 25. С. 222, 416, № 341]. При этом оригинал легенды, записанной Г.Н. Потаниным, до сих пор не выявлен, а в некоторых позднейших публикациях она без каких-либо пояснений атрибутируется как происходящая из Калужской губернии [7. С. 8; 25. С. 222, 416, № 341].

В просмотренных нами работах Г. Н. Потанина по материалам Калужской, Томской, Олонецкой и Вологодской губерний

никаких данных об этой легенде не обнаружилось [20; 21; 22; 23; 24]. Публикаций Г. Н. Потанина о растениях Самарской губернии найти не удалось. Впрочем, в Архиве РГО хранятся материалы по самарскому краеведению другого автора — учителя и писателя Гавриила Никитича Потанина — это очерки «Записки о Самаре» и «Дедушка из Самары», но в выполненном Д. К. Зелениным печатном обзоре этих рукописей данные о растениях не приводятся [9. № 1190–1191, 1195–1196; 2]. Не исключено, что работа Потанина, на которую ссылается Н. И. Анненков, так и осталась неопубликованной.

Таким образом, по состоянию на текущий момент 1) имеется вторичная публикация единственной записи легенды, о вариантах ничего не известно; 2) в литературе нет точных данных о месте, времени и других обстоятельствах записи легенды; 3) первоисточник не выявлен; 4) нет уверенности, что опубликованная легенда связана с растением под названием чертогрыз, — в тексте легенды о названии растения нет ни слова; фитоним чертогрыз дан в словаре Анненкова с пометой «(Сл. Ц.)», т.е. взят из «Словаря церковнославянского и русского языка» (Т. IV. СПб., 1868. Стлб. 914) и с легендой никак не соотносится.

Между тем легенда о растении с откушенным дьяволом корнем имеет достаточно долгую предысторию как в европейской книжности, так и в материалах русской рукописной традиции XVI–XVIII вв.

#### MORSUS DIABOLI, TEUFELSABBISS

Легенда о дьяволе, откусившем у травы корень, связана в европейской книжной традиции с тем же растением сивец луговой Succisa pratensis Moench., называвшимся на латыни Morsus diaboli, букв. «укус дьявола». Это название в виде кальки перешло в другие европейские языки, ср., например, нем. Teufelsabbiß, ран.-нов.-верх.-нем. duffels abysz, ср.-н.-нем. duuels bête, фр. mors de diable, польск. czartowe źebro, чеш. čertkus и др. [32. S. 525–526; 34. Р. 6; 35. S. 34; 36. S. 293]. Сюда же можно отнести и рус. дъявольское угрызение, дъявольское откушение, дъявольское укушение, чертов кус, чертов обгрызок, чертогрыз [1. С. 318].

В инкунабуле «Gaerde der suntheit», напечатанной в Любеке в 1492 г. на средненижненемецком языке [30], сюжет легенды выглядит следующим образом: растение наделяло дьявола столь большой силой, что Деве Марии пришлось вмешаться и отобрать силу у дьявола. Тот разозлился и во гневе откусил у растения корень:

#### Gaerde der suntheit 1492, Современный cap. 3121 перевод<sup>2</sup> Morsus diaboli. Duuels bete. Morsus diaboli. Duuels bete. Morsus diaboli latinisch, i. De Лат. Morsus diaboli. I. Мастера лекарского дела говорят, mestere der arstedye spreken dat dyt krut wortelen hebbe что корень этой травы внизу de synt vnder stump / gelik тупой, будто откушенный. ifft se affghebeten sint. ij. De II. Мастер Орибазиус говорит, mester Oribasius sprikt dat de что дьяволу этот корень давал duuel so grote walt mit disser такую большую силу<sup>3</sup>, что Маwortele bedreff: dat id marien рия Матерь Божья сжалилась der moder godes entuarmede. и отняла v дьявола силу, так vnde benam dem duuel de что он ничего больше не мог walt dat he dar na nicht mer с ней сделать⁴. И от большой mede scaffen mochte. vnde van ярости, что у него забрали groter grimmicheit de he do силу, откусил он корень снизу, hadde dat em de walt benamen так он и растет по сей день. was (beit he de wortele vnder aff) alzo wasset se noch huten des dages.

В несколько иной форме эта легенда приводится в травнике одного из «отцов ботаники» Отто Брунфельса (1532) [28].

O. Brunfels, Contrafayt Kreüterbuch, S. XCI⁵	Современный перевод <sup>6</sup>
Und haben auch die alten weiber hye ire fantasien / sprechen es sey so ein kostliche wurtzel / das der böße feind soliche kostliche artzeney dem menschen vergunnet / und so bald sye gewachßt / beiße er sey ab / da här sey haben soll iren nammen Teüfels Abbissz und in latin Morsus diaboli.	А старые женщины здесь еще сочиняют, говорят, что это ценный корень, что злой враг завидует людям, что у них есть такое ценное лекарство. И как только оно подрастает, он его откусывает, отсюда и его название Teufels Abbiss <sup>7</sup> и на латыни Morsus diaboli.

Сведения о Morsus diaboli в европейской книжности, разумеется, не ограничиваются приведенными примерами. Травники переводились на национальные языки, с ними кочевала и легенда. Так, например, травник итальянского врача и ботаника XVI в. П. А. Маттиоли в 1562 г. был напечатан на чешском языке в переводе Т. Гаека. В перевод вошел и текст о Morsus diaboli вместе со сведениями, что черт знает великую силу этого растения, но не хочет, чтобы ею пользовались люди, поэтому обкусывает у травы самый большой корень, как только тот вырастает [33. Сар. 171].

#### МОРСОС ДИАБОЛИ В ТРАВНИКЕ ЛЮБЧАНИНА

В 1534 г. сочинение «Gaerde der suntheit» перевел на русский язык «полоняник литовской, родом немчин Любчянин» (ХНУ. № 159/С. Л. 566; цит. по: [17. С. 74]). Большинством исследователей Любчанин отождествляется с придворным врачом великого князя Василия III Николаем Булевым (Бюловым) [5. 44-48; 17. С. 76; 11. С. 128-129; 19. С. 259]. Перевод имеет заглавие «Благопрохладный вертоград здравию» (в научный обиход памятник вошел под названием «Травник Любчанина») и является первым на Руси специальным сочинением о растениях. Травник Любчанина дошел до нашего времени по меньшей мере в шести рукописях XVI-XVIII вв. По мнению археографа Б. Н. Морозова, рукопись XVI в. из собрания библиотеки Харьковского национального университета является оригиналом перевода, созданного в 1534 г. [17. С. 85; 16. С. 44-45]. Согласно текстологическим исследованиям Ю. Мускалы, списки Травника Любчанина подразделяются на две группы -А, более близкую к оригиналу перевода (ХНУ. № 159/С; РГАДА. Ф. 188. № 649; АМ. КП-8047, РК 13), и Б, более отдаленную (ГИМ. Увар. 387; БЛАН. F22–258; РНБ. F.VI.9/I–II9) [18; 19].

В Травник Любчанина вошла и статья о растении *Morsus diaboli*. При этом легенда об откушенном корне имеется

только в списках группы А (ХНУ и РГАДА<sup>10</sup>), а в списках группы Б (ГИМ, БЛАН, РНБ) она отсутствует. Вероятнее всего, отсутствие легенды в группе Б является следствием редакторской правки в протографе списков этой группы.

Приведем сравнение полных текстов главы 312 в группах A и B по спискам PFAДA и FUM (курсивом выделены разночтения)<sup>11</sup>.

Травник Любчанина		
Группа А	Группа Б	
РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 649. Л. 168–168об. Гл. 312	ГИМ. Увар. 387. Л. 433об. Гл. 312	
Морсос диаболи по латине, дувелес бете по-немецки. Деяние. Врачеве глаголют, что та трава корень имеет собою туп, по подобию аки отрезан. Орибазиюс глаголет, что диявол тем корением чюдесил волшвованием. Что пречистая Богородица, слезнаго ради людскаго же к ней моления, не возможе терпети волхвования, иже корением тоя травы бываемаго от волхвов, силу действуемую от того корени отняла. И диявол, рняся тому, корень тое травы откусил. И для того та трава и доны-	Морсос дияболи по-латынски, дувелс бете по-немецки. Деяние. 1. Врачеве глаголют, что та трава корень имееть собою туп, по подобию аки отрезан.	
не имеет корень туп. Той же корень силу велику имеет, тако же и трава, а оба едину силу имеют. Той же корень сыр толчен прикладываем к суставом надутым и огненым, и тако болезнь престанет и огнь утухнет. Орибазис же глаголет, что та трава и корень горячь есть в 1-м ступне. Аще тот корень или траву при собе кто имеет, никако того диявол вредити может, ни волхвование никоторое его не имет. Тот корень копаем в осень и сохраняем его на два года без умаления сил его. Ту траву зелену прикладываем ко всякой болячке, (л. 168 об.) коя наверх тела бывает со отоком. А внутрь ея прияти не даем, понеже нутр болши греет, неже холодит. Тот же корень, прият по разсуже-	2. [Т]от же корень силу велику имеет, тако ж и трава, а оба едину силу имеют. 3. [Т]от же корень сыр толчен прикладываем к составом надутым огненым, и тако болезнь престанет и огнь утушнет. 4. [Ми]стр же глаголет, что трава и корень горячь есть в первом ступне. 5. [А]ще тот корень или траву при себе кто имеет, никако того диявол вредити не может, ни волъхвование его никоторое не имет. 6. [Т]от корень копаем в осень и сохраняем его на два года без умаления сил его. 7. [Т]у траву зелену прикладываем ко всяким болячкам, кои наверх тела бывают, со остом. А внутрь ея прияти не даем, понеж нутрь болши грет горячество изс [sic!] тела, аще его приемлет. 8. [Т]от же корень, прият по разсужению, нутрь движеть.	

Как показывает сравнение русского перевода 1534 г. и средненижненемецкого оригинала 1492 г., Николай Булев перевел легенду на русский язык даже несколько более пространно, чем она дана в оригинале: общие и обтекаемые выражения источника в переводе наполнены большей конкретностью. Так, фраза «de duuel so grote walt mit disser wortele bedreff» (букв. «дьяволу этот корень давал такую большую силу (власть)» / «дьявол совершал такое насилие над этим корнем») переведена как «диавол тем корением чюдесил волшвованием», а фраза «...dat id marien der moder godes entuarmede. vnde benam dem duuel de walt dat he dar na nicht mer mede scaffen mochte» (букв. «что Мария Матерь Божья опечалилась (сжалилась) и забрала

у него силу, так что он ничего больше не мог с ней сделать») — «что пречистая Богородица слезнаго ради людскаго же к ней моления не возможе терпети волхвования, иже корением тоя травы бываемаго от волхвов, силу действуемую от того корени отняла».

Уточнения, сделанные в переводе, напрямую не вытекают из текста оригинала, поэтому можно предполагать, что Николай Булев мог знать подробности легенды из каких-то иных источников.

#### ТРАВА КОРОВЕИ ЯЗЫК

Другой, отличный от имеющегося в Травнике Любчанина вариант легенды о растении с откушенным корнем фиксируется в русских анонимных травниках с конца XVII в. в статье о растении коровеи язык. Этот текст известен нам по шести рукописям XVII-XIX вв., при этом легенда содержится в пяти из них (ГИМ. Щук. 285-292. Л. 206-207; ИРЛИ. Вел. 26. Л. 288-28806.; РНБ. Тит. 3665. Л. 26-27; БАН. 38.5.51. № 56. Л. 70б., 46-46об.; БАН. Лук. 199. Л. 14об.; без легенды — РНБ. F.VI.19. Л. 294 об.). Согласно этой легенде, корень коровьего языка «отъел» Сатана, а Бог, не желая, чтобы растение погибло, дал траве дополнительные мелкие корни. При этом центральный корень нечистый откусил так ровно, будто обрезал ножом. Приведем полный текст о растении по самому раннему списку — конца XVII в. (ГИМ. Щук. 285-292. Л. 206-207, 21906. -221), текст легенды выделен курсивом<sup>12</sup>.

#### [л. 206] Трава [к]оровеи язык.

Коровеи язык есть, а ростет в Рускои земле // [л. 206об.] по лугам и по горам и по ровным местам. Стволы у нее три от единого корени, а ствол в аршин вышиною и больши и менши, на худои земле. А по стволу у нее по два листа вместе. А ствол его тонок, яко же хлебу ячмени или аржаная соломина. А лист его, яко коровеи язык, доле четверти аршина, а иные и менши. А на стволах по три цвета, яко же руския орехи величиною, а видом сини яблочка. А около тех яблочков те синие цветы кратким делом. А по тому ея познати: как выкопаешь корень, и ты отряси землю, и зри¹³: во средине корень у нее толст, с палець толщиною, а от[ъ]ел его Сатана. И Бог, не хотя травы погубити, подал еи отраслеи много около того подгрызеного корени, яко мочки кругом, // [л. 207] вкоренилася в землю глубиною в четверть аршина в землю. И больши того он не ростет, яко же ножем отрезан. А та трава вельми угодна людем, ко скотине и к конем.

#### // [л. 21906.] Трава коровеи язык.

**К**оровеи язык, а пригожа та трава // [л. 220] ко всякои житеискои мудрости. А держати тот корень в великои чистоте. И как поидешь в пир или в беседу, и ты тот корень возми с собою и носи его у креста на гоитане в чистом плате. И аще ли будеши на свадбе или в пиру или в беседе, ино с тем коренем не может тебя никакои колдун или еретик никакою порчею испортити и ни зла подумати и ни лиха помыслити, понеже та трава Божиею помощию ограждена. Аще ли она в дому<sup>14</sup> будет, ино на тот дом никакои человек зла не может помыслити и не может никаким худом, ни дурном.

А другая помощь от нея такова. Аще поидеши на суд, возми ея с собою. И аще кто хочет тя праваго виноватым // [л. 220об.] зделать, ино отнюдь не может тебе никаким колдованием и волхвованием погубити, ни зла сотворити.

А третяя от нея помощь такова. Которого коня или которую скотину ухватит борзо какая ни есть притча, ино тое травы корень положити в воду и тое воду влити борзо в рот, ино вельми помогает.

А четвертая от нея помощь. Аще которои человек угорит, ино сьясти тое травы отрасли с крошечьку, ино тотчас угар выдет вон ис человека.

А пятая от нея помощь. Которои человек сонлив добр, ино того кореня взяти отрастель и сьясти поутру рано на дще сердце, ино тот человек отнюдь не сонлив будет. // [л. 221]

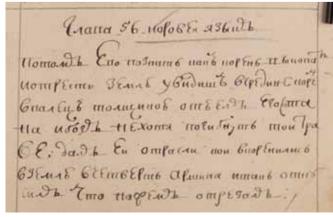
Шестая помощь от нея такова. Которои человек отросли сьесть, ино того человека отнюдь одышка не имает, хотя верьсту бежит, не задышится.



Изображение Morsus diaboli в «Gart der gesuntheyt» (Augsburg: [Johann Schönsperger], 1485). Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt (http://tudigit.ulb.tu-darmstadt.de/show/inc-iv-204)

Седмая помощь от нея такова. Которои конь вельми запален<sup>15</sup>, ино тех отраслеи укрошити меленко и всыпати в овес и примешати<sup>16</sup> тоже квасныя гущи, и давати коню ясти, ино запал ис коня выведет. А которому коню тех отрастеи дашь ясти, ино того коня во весь год норица<sup>17</sup> не емлет и никоторая скорбь.

Судя по описанию внешнего вида, перед нами всё тот же сивец луговой — травянистое растение с бледно-лиловыми или синими цветами, коротким основным корневищем и мелкими придаточными корнями. Тексты легенды о коровьем языке в разных списках отличаются незначительно. Существенно, что по деталям она имеет больше сходства с легендой, опубликованной Н. И. Анненковым. В обеих легендах действуют Бог и его антагонист (черт, Сатана), который откусывает корень растения, а Бог дает последнему взамен мелкие корешки. Легенда Анненкова несколько полнее,



Фрагмент статьи о траве «коровеи язык» с легендой (Лечебник третьей четверти XVIII в. БАН. 38.5.51. Л. 46)

так как содержит завязку — спор черта и Бога. К сожалению, имеющихся данных пока недостаточно, чтобы определить, возникла ли легенда Анненкова под влиянием рукописной традиции, рукописная ли традиция опирается на устную легенду или же обе они восходят к каким-то западным источникам.

\* \* \*

Итак, легенда о дьяволе / сатане и растении с откушенным корнем известна в русской рукописной традиции в двух вариантах: в текстах о растении морсос диаболи в Травнике Любчанина (группа A, рукописи XVI–XVII вв.) и в текстах о траве коровеи язык в анонимных травниках XVII–XIX вв. Первый вариант восходит к инкунабуле 1492 г. «Gaerde der suntheit», источник второго пока не установлен.

Добавим, что легенду о Богородице и откусившем корень черте приводит А. Н. Афанасьев в «Поэтических воззрениях славян на природу» со ссылкой на «Германскую мифологию» Я. Гримма, который, в свою очередь, позаимствовал ее в одном из изданий «Gart der Gesundheit» [3. С. 418; 31. S. 1163]. Попутно с легендой А. Н. Афанасьев привел название растения на русском, немецком, чешском и польском языках, в связи с чем из его текста сложно понять, что легенда происходит из книжного источника немецкого происхождения. Поэтому в отечественной научной литературе этот вариант легенды иногда подается как славянский [26. С. 597; 27. С. 298].

#### Примечания

- <sup>1</sup> Cm.: http://www.deutschestextarchiv.de/dtaq/book/view/30428?p = 340.
- $^2$  Благодарю за помощь в переводе Юхана Мускалу и Марию Сулимову.
- <sup>3</sup> Ю. Мускала для фразы «de duuel so grote walt mit disser wortele bedreff» предлагает следующий перевод: «дьявол совершал столь большое насилие над этим корнем», так как полагает, что здесь используется выражение «mit jemandem walt bedriven» («совершать насилие над кем-либо, чем-либо»).
- <sup>4</sup> По мнению Ю. Мускала: «...отняла у дьявола силу, чтобы он больше этим не занимался».
- <sup>5</sup> Cm.: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11057969\_00125.html.
  - <sup>6</sup> Благодарю за помощь в переводе Марию Сулимову.
  - <sup>7</sup> Букв. «откушенный чертом».
- $^8$  Т.В. Исаченко датирует рукопись последней третью XVII в. [11. С. 163], Н. А. Кобяк, Н. А. Морозова и А. А. Турилов последней четвертью XVII в. [13. С. 75], но Н. А. Морозова в недавней работе предлагает датировку «начало XVIII в.» по самой поздней из имеющихся филиграней (1701–1708 гг.) [12. С. 105].
  - <sup>9</sup> Датировка приводится по: [11. C. 167].
- <sup>10</sup> Данными о наличии / отсутствии легенды в списке АМ мы пока не располагаем.
- $^{11}$  Здесь и далее цитаты из рукописных источников даются в современной орфографии. Вышедшие из употребления буквы заменяются современными (s = 3, i = u, u и оу = y, w = 0,  $\mathfrak{T} = e$ ,  $\mathfrak{T} = u$ ,  $\mathfrak{T$
- <sup>12</sup> Текст о *коровьем языке* в рукописи разделен на две части в первой описывается внешний вид растения, во второй его функции. Поэтому заголовок статьи повторяется в начале каждой части.
  - <sup>13</sup> «И зри» испр., в ркп. «изрги».
  - <sup>14</sup> Испр., в ркп. «в дому» повторяется дважды.
- $^{15}$   $\it 3anan$  род болезни, воспаление, возникающее у разгоряченной, загнанной лошади.
  - <sup>16</sup> Испр., в ркп. «примешатити».
- <sup>17</sup> *Норица* язва у лошади, например, на груди (смол.), на загривке (курск.), на месте нарыва (орл.).

#### Литература

- 1. Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1878.
- 2. *Артамонова Л. М.* Рукописи Г. Н. Потанина «Записки о Самаре» и «Дедушка из Самары» замечательные памятники «Локальной» истории середины XIX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 15. № 5. 2013. С. 229–237.
- 3. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 2. М., 1994.
- 4. *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М., 2007.
- 5. *Богоявленский Н.А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв.: Источники для изучения истории русской медицины. М., 1960.
- 6. *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- 7. Дубровина С.Ю. Библейские сюжеты в народных легендах о растениях // ЖС. 1999. № 2. С. 8–9.
- 8. Дубровина С.Ю. Христианская лексика в диалектах русского языка: Дис. . . . д-ра филол. наук. Тамбов, 2006.
- 9. Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Вып. 3. Пг., 1916.
- 10. *Ипполитова А. Б.* Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- 11. *Исаченко Т.А.* Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV–XVII вв. М., 2009.
- 12. Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе: Каталог / Сост. Н. А. Морозова. Vilnius, 2008.
- 13. Кобяк Н. А., Морозова Н. А., Турилов А. А. Кириллические рукописные книги XV–XIX вв. в собраниях фондов 21 и 22 БАН Литвы // Krakowsko-Wileńskie studia sławistyczne. Seria poświęcona starożythnościom słowiańskim. Т. 2. Kraków, 1997. С. 41–112.
- 14. Колосова В. Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: Этнолингвистический аспект. М., 2009.
- 15. Коновалова Н. И. Словарь народных названий растений Урала. Екатеринбург, 2000.
- 16. *Морозов Б. Н.* К вопросу об изучении списков и иллюстраций Травника Любчанина // Средневековая письменность и книжность XVI–XVII вв. Источниковедение. Т. 2. Владимир, 2016. (Зубовские чтения; Вып. 7). С. 44–45.
- 17. Морозов Б. Н. Травник из постельной казны Ивана Грозного? Харьковский травник 1534 г. новый памятник книжной мастерской митрополита Даниила (Первые итоги изучения) // Археографический ежегодник за 2002 г. М., 2004. С. 73–85.
- 18. Мускала Ю. Благопрохладный вертоград здравию: Александровский список (текстологические наблюдения)// Средневековая письменность и книжность XVI–XVII вв. Источниковедение. Т. 2. Владимир, 2016. (Зубовские чтения; Вып. 7). С. 87–99.
- 19. *Мускала Ю*. К текстологии Травника Любчанина (некоторые наблюдения) // И.И. Срезневский и русское историческое языкознание: К 200-летию со дня рождения И.И. Срезневского: Сб. ст. Междунар. науч. конф., 26–28 сентября 2012 г. / Отв. ред. И. М. Шеина, О. В. Никитин. Рязань, 2012. С. 259–268.
- 20. Потанин Г. Н. Гамаюнщина // Памятная книжка Калужской губернии на 1862 и 1863 г. Отд. 4. Калуга, 1863. С. 233–244.
- 21. *Потанин Г. Н.* Никольский уезд и его жители // Древняя и новая Россия. 1876. Т. 3. № 10. С. 136–156.
- 22. *Потанин Г. Н.* Поездка в Олонец // Русское слово. 1861. № 7. Смесь. С. 7–14.
- 23. *Потанин Г.Н.* Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1–2. С. 23–60, 167–235.
- 24. *Потанин Г.Н.* Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. Вып. 6. СПб., 1864. С. 1–154.
- У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой и Г. И. Кабаковой. М., 2014.
- 26. Усачёва В. В. Корень // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 595–598.
- 27. Усачёва В. В. Мифологические представления славян о происхождении растений // Славянский и балканский фольк-

лор: Народная демонология / [Редкол.: С. М. Толстая (отв. ред.) и др.]. М., 2000. С. 259-302.

- 28. Brunfels O. Contrafayt Kreüterbuch. Straßburg, 1532. Цит. http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/ bsb11057969\_00001.html.
- 29. Demitsch W. Russische Volksheilmittel aus dem Pflanzenreiche // Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institute der Kaiserlichen Universität Dorpat. Bd 1 / Hrsg. von Dr. R. Kobert. Halle a. S., 1889. S. 134-266.
- 30. Hiir heuet an de lustighe vnde nochlighe Gaerde der suntheit. Lübeck, 1492. http://www.deutschestextarchiv.de/dtaq/book/show/ cuba\_suntheit\_1492.
  - 31. Grimm J. Deutsche mythologie. Bd 2. Göttingen, 1844.
- 32. Marzell H. Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen. Bd. 4. Stuttgart; Wiesbaden, 1979.
  - 33. Mattioli P. A. Herbarz: ginak Bylinář... Praha, 1562.
- 34. Rolland E. Flore populaire, ou Histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folklore. T. 7. Paris,
- 35. Rostafiński J. Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesadów o roslinach. Kraków, 1893.
- 36. Sobotka P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha, 1879.

#### Рукописные источники

АМ. КП-8047, РК 13 — Благопрохладный вертоград. Сер. XVII в. 645 л. 4°. Государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник «Александрова слобода».

БАН. 38.5.51 — Сборник-лечебник третьей четв. XVIII в.

БАН. Лук. 199 — Травник и лечебник 1830-х гг. 58 л. 4°.

БЛАН. F22-25 — Благопрохладный вертоград. Нач. XVIII в.

ГИМ. Увар. 387 — Благопрохладный вертоград. Сер. XVII в. 746 л. 1°.

ГИМ. Щук. 285-292 — Сборник-лечебник последней четв. XVII в. 230 л. 4°. ГИМ. Собр. П. И. Щукина. № 285-292.

ИРЛИ. Вел. 26 — Лечебник второй четв. XVIII в. 326 л. 2°. ИРЛИ. Собр. В. В. Величко.

РГАДА. Ф. 188. № 649 — Благопрохладный вертоград. 1616 г. 1°. РНБ. F.VI.19 — Лечебник первой пол. XVIII в. 349 л. 1°.

РНБ. F.VI.9/I-II — Благопрохладный вертоград. Не ранее 1727 г. 1°. РНБ. ОСРК.

РНБ. Тит. 3665 — Травник второй четв. XVIII в. 30 л. 4°. РНБ. Собр. А. А. Титова.

XHУ. № 159/С — Благопрохладный вертоград. 1°. XVI в.

#### Сокращения

БАН — Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург).

БЛАН Библиотека Академии наук Литвы имени Врублевских (Вильнюс).

Вел. — ИРЛИ. Собр. В. В. Величко.

ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург). Древлехранилище им. В. И. Ма-

Лук. — БАН. Собр. В. В. Лукьянова.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Увар. — ГИМ. Собр. А. С. Уварова.

ХНУ — Центральная научная библиотека Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина.

Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-06-00376а «Фитонимия русского языка в диахроническом аспекте (XI-XVII вв.)».

# РУКОПИСНОЕ СОБРАНИЕ МОЛИТВ И ЗАГОВОРОВ

(пос. Угловка Новгородской области)

убликуемые документы представляют собой часть небольшого собрания молитв и заговоров, найденных в пос. Угловка Окуловского района Новгородской области в деревенском доме, принадлежавшем Сергею Ивановичу Афанасьеву (род. 19.10.1920) и его жене Екатерине Николаевне Афанасьевой, урожденной Ивановой (11.12.1921-12.12.2002). До 1982 г. домом владели родители Екатерины Николаевны, Николай Иванович Иванов (27.07.1898-12.05.1981) и Ольга Архиповна Иванова (06.07.1901-15.07.1982). Семья Ивановых была родом из д. Шуя Боровичского уезда Новгородской губернии и переехала в Угловку в 1932 г.

Всего собрание включает 13 документов, весьма разнородных как по содержанию, так и по внешнему виду: некоторые тексты написаны в покупных или самодельных тетрадях аккуратными почерками, другие — на обрывках бумаги и даже на внутренней стороне разорванного конверта. В общей сложности в текстах представлено 8 разных почерков. Вот полный перечень обнаруженных документов (орфография оригиналов сохранена).

- 1. Сон присвятой Богородици. Отдельная самодельная тетрадка 13 × 11 см, обложка из грубой бумаги типа оберточной, на обложке написано «Сон присвятой Богородици», листы внутри нелинованные; перо, фиолетовые чернила; крупный
- 2. Сон пресвятой владычици нашей богородици присланая [так!] девы Марии. Лист 57,5 × 24 см, бумага нели-

нованная; перо, фиолетовые чернила; аккуратный почерк (почерк 2).

- 3. Молитва [Бож[е] всемогущий], Молитва Божей матери. Лист 20 × 17 см, плотная нелинованная бумага типа оберточной, изготовлена из вторсырья (на листе просматриваются разноцветные пятнышки, отдельные буквы и даже слова), от руки проведены линейки простым карандашом; перо, фиолетовые чернила (почерк 2). Две молитвы на одном
- 4. **Молитва** [Боже всемогущий]. Лист  $18,5 \times 8,1$  см, нелинованный; перо, фиолетовые чернила (почерк 2).
- 5. **Молитва Божей матери**. Лист  $18,5 \times 8,1$  см, нелинованный; перо, фиолетовые чернила (почерк 2).
- 6. Молитва [Бож[е] всемогущей], Молитва Божеи матери. Плотный лист формата школьной тетради, разлинованный вручную простым карандашом; перо, фиолетовые чернила (почерк 3). Две молитвы на одном листе.
- 7. [Господи Помилуи...]. Школьная тетрадь 1954 г. «в линейку»<sup>1</sup>; перо, синие чернила (почерк 4).
- 8. [грыжа ты грыжа...]. Лист из школьной тетради «в линейку» (по-видимому, из той же самой, в которой написана молитва «Господи Помилуи»; перо, синие чернила (почерк 4).
- 9. [грыжа ты грыжа...]. Обрывок листа из школьной тетради «в две косых»; перо, синие чернила; «детский» почерк (почерк 5).
- 10. [Черный волос...]. Листок из блокнота; зеленая шариковая ручка (почерк 6).
- 11. [зимной хозяин...]. Обрывок листа из школьной тетради «в линейку»; простой карандаш (почерк 7).
- 12. [Красная красушинка...]. На внутренней части конверта со штампом 1972 г. (конверт адресован Афанасьеву Сергею Ивановичу); простой карандаш (почерк 8).
- 13. Заупокой рабов божьих. Лист из школьной тетради «в три косых»; перо, фиолетовые чернила (почерк 2).

Некоторые тексты повторяются: 4-й и 5-й документы в совокупности являются копиями 3-го. При этом очевидно, что 4-й и 5-й списывались с 3-го (а не наоборот), поскольку в 4-м пропущена одна строчка по сравнению с 3-м. Соотношение между 3-м и 6-м не так очевидно: оба они начинаются со слова Бож (вместо Боже), и маловероятно, чтобы в обоих случаях это было случайной опиской. В 6-м употребляется исключительно форма Иисус, в то время как в 3-м наряду с этой формой дважды встречается Исус. И, что более показательно, в 6-м тексте в «Молитве Божеи Матери» сказано: «...в трудный час жизни минуты тогда *тя* молю помоги», а в 3-м в этом же месте написано: «...тогда то молю помоги». Однако нельзя с уверенностью утверждать, что 3-й документ был переписан с 6-го — хотя бы потому, что в 3-м «Молитва Божеи Матери» разбита на стихотворные строки (каждая строка написана с новой строчки), а в 6-м — нет. Тем не менее тексты этих документов настолько похожи, что публиковать их все не имеет смысла; для публикации был выбран 6-й документ.

Дважды представлен и заговор от грыжи, но, хотя тексты дословно совпадают, употребление в одном из них буквы ё настолько неожиданно, что в публикации приведены оба варианта.

Несколько особняком стоит поминальная записка «Заупокой рабов божьих», представляющая интерес с точки зрения антропонимики. Кроме того, примечательно употребление в ней знака ||, заменяющего, по-видимому, знак -||-, обозначающий повторение написанного в предыдущей строке. Совпадение почерка этой записки с почерками 2-го, 3-го, 4-го и 5-го документов свидетельствует о том, что все они были написаны кем-то из супругов Афанасьевых, а остальные тексты попали к ним в руки «со стороны» — от соседей, родственников или друзей.

#### 1. Сон присвятой Богородици

Сон присвятой Богородици и присное деве Марии

Когда Ядиного часу заснула, и видела сон о своем возлюбленном нашем господе боге, когда же, пробудилась от сна и придя к ней госпоть наш исус христос. Мать моя возлюбленная присвятая богородица поведай мне что видела во сне. Сын мой возлюбленный гортань моя неотверзается видела я тебя у жидов пойманного, связанного, к понтелиману пилату и гемону и на кресте распятого руки, и ноги гвоздями (привог) пригвоздены и на голову тернов венец возложенный и по полаве тростью ударенный, ребра твои копем прободенные, и сног обех истечет кровь и вода на спасение всему роду христьянскому. Тело твое со креста, сняв, благообраз иосиф плащеницою чистою обвив и во гробе новом закрыв и на третий день воскрес из мертвых и нам даровах живет вечный и речет к ней госпоть. наш исус Христос мать моя возлюбленная присвятая богородица праведен, сон Твой и если кто сон твой будет держать при себе того, человека сохраню от злых болестей Если есть жена беременная и имеет сон при себе то роды ее будут самые легкие и если кто сон сей при смерти вспомянет или прочитает или кого заставит прочитать то дам ему дар мимо сердца твоим телом и кровью архангелы святые возмут душу его и донесут до царствия небесного во веки веков аминь. Сей лист явлен в земле греческой на горе Елейской перед иконой грозного воеводы небесны[х] войнов Архангела Михаила есть наш господ[ь] исус Христос сын бога живого вы же люди его послушайте и Я посылаю вам благословие чтобы вы крестьяне дни воскресные почитали и не работали для работы дано вам шесть дней а седьмой на упокоение и на освящение, чтобы каждый человек ходил в церков и воспоминал о страдания[х] моих и молился бы о всех грехах и если мимо сердия моего не послушаете то буду вас карать громом и молнию и злыми болезнями. Тогда станут язык на язык, отец на сына, а сын на отца и будет между ними великое кровопролитие что бы вы знали проведенный гнев мой и если бы не мать моя присвятая богородица день и ноч молится за грехи ваши то давно бы уморили вас голодом и холодом и смертью, придите поклонитесь клятвою но только вам слово есть сам госпоть наш исус Христос и выже люди мои послушайте главу человека любия моего не забывайте помните отца и мать перед нищими не гордитесь ибо они братья мои и подавайте им милостыню а вам за это царствие небесное. Еще который человек будет держать в чистоте этот сон к тому человеку дьявол не прикоснется и тот человек будет избавлен от грома молнии, и от напрасных лиц от повтора от злых и напрасных напастей и тот человек будет всем почтен и всем благополучен и еще человек который сон при смерти. Вспомнит прочитает или кого заставит прочитать то простятся ему грехи и прилетят к нему ангелы святые и вознесут душу его в Царствие небесное во веки веков. амин.

Слово Святого Кириллы и почитании 12 пятниц в году, которые каждому крестьянину нужны.

1) Первая пятница на первой недели великого поста кто в сию пятницу постится тот человек напрасной смертью не умреет. 2) вторая пред благовещинием кто в сию пятницу постится тот человек от напрасного удивления избавлен. 3) Третья пятница на страстной недели кто в сию пятницу постится тот человек от великого греха будет сохранен. 4) четвертая пятница пред вознесением кто в сию пятницу постится тот человек от вечного потомления спасен. 5) Пятая пятница перед святою троицею кто в сию пятницу постится тот человек будет избавлен от напрасного мяча. 6) шестая пятница пред ильею пророком кто в сию пятницу постится тот человек будет избавлен от грома и молнии. 7) Седьмая Пред рожеством кто в сию пятницу постится тот человек будет избавлен от великой бедности. 8) Восьмая пред успеньей кто в сию пятницу постится тот человек пред смертью увидит присвятую Богородицу. 9. Девятая пред Кузьмой Демяном кто в сию пятницу постится тот человек будет избавлен от всяких Болезней. 10) Десятая пред Архангемом Михаилом кто в сию пятницу постится тот человек пред смертью увидит имя свое написанное в книге животных. 11) Одиннадцатая пред рожеством кто в сию пятницу постится тот человек будет избавлен от лиходариц [так!]. 12) Двенадцатая пред крещением кто в сию пятницу постится тот человек на Войне будет спасен от острого мяча. Ивот на Эти пятници в году кто сделает блуд с женою то у них родится обязательно рабенок вор, блудник; и к родителям не почтен, а после смерти ему и родителям будет суд а не царствие небесное.

Это письмо было найдено в пещерской лавре за иконой божей матерью написано это письмо золотыми буквами самим исусом Христом. Кто хочет прочитать это письмо то оно само раскроется а потом самое закроется и воротится в собор Святого Михаила исус-Христос сын божий матери послал вам письмо чтобы вы могли на этом свете исповедывать свои грехи и если который человек этот сон носит при себе то этот человек будет везде счастлив и получит от господа бога царствие небесное во имя отца и сына и святого духа Аминь.

Конец<sup>2</sup>

#### 2. Сон пресвятой владычици нашей богородици присланая девы Марии

Уснула пресвятая богородица во святом граде, иудейском и видела сон о сыне своем влюбленном о господе исусе христе. Возбудися же от сна своего. придя к ней господь исус христос сын божий святитель, спаситель своего мира и рече ей аминь глаголю тебе мати моя возлюбленная, преблагословенная преп[р] ославленная от всех родов пресвятая богородица спаси же ты во святом граде видлым удействием что во сне видела и рече ему пресвятая богородица сына и боже мой единородный, очи мои предражающие, уста мои не утверды, уста но глаголю ты правду, что я видела сон страшен, зело ужасен, якобы же господа бога моего исуса христа у пребеззаконных жидов поиманного, и связанного, приведенного пантилему пилату демону пресвятое лицо твое оплевано, излупленно<sup>3</sup> и по голове тростью ударено и теремов венец на святую голову твою возложица и распятого на дереве певка, кедра и кипариса ребра твои спаситель один отвоин и вдета твои святые жолчу поповищи и копьем пропежденый обне пречистых ребер твоих и тече кров, вода на избавление провославных христианам на спасение душам нашим грешным. иосиф с никандом старцем проси у пилата пречистое тело твое из креста сняв и площаницею чистаю обвив и отпер во гробе своем и пречистое тело его положили и закрыв и воскрес из мертвых и всему миру воскресением своим живот вечный дарова. Вениде в пресходню земли и врата адовы сокруши и всю силу дьявольскую божеством своим. сотра дьявола связала всех сущих, и провославных из ада собою возведи

#### II Письменные формы фольклора

царствие небесное рукописание ада мово и рече ей где наш исус Христос сын божий спаситель, искупитель пречистого кровью всего мира. О мати моя возлюбленная пресвятая богородица воистинна не может сон твой богородицин оправден есть, а ещо кто сон богородицин шлю мати в своем доме. чистоте то в доме том почитает дух святой рабом своим. на здорове к тому дому не прикаснется ни огонь, ни вода, не злые разбойник[и] и будет умножение и во всем пребывание и плодов изобилие бывает, а ещо кто в пути с собою носит к тому человеку не прикаснется ни дьявал, ни злой человек. От острия меча скоро получит исцеление и куда пойдет во всем получит счастье и по водам тихое плавание или кто новый дом станет ставить или какое дело хочет начать или в суд поидет сон свой богородицин при себе держит будет то бывает вовсем благополучие, или в коем дому жена срев[нрзб.] будет, а сон свой при себе держать будет тогда хранит его бох от всякого зла на всякой час на всякую минуту от дьявола Прошу тебя господи бога моего Исуса Христа на муку твою Святую которую ты перетерпел за нас ради грешных кров свою святую проливая, святое писание предчистое крестителя господа нашего исуса христа избави меня от всякого зла от дьявола скверного и сохрани меня скорби болезни, во дни и ночи в полудни и в полуночи и во всех часах а если кто сей сон твой богородицин при смерти своей прочитает или помянет или кого заставит прочитать, или списать и раздавать от дому до дому и станут читать то хотя кто имеет на себе грехов сколько песку в море или листьев на деревьях или звезд на небе и приисходе души своей покоится чистыми покояньями и все грехи ему отпустятся и муки вечные избавятся и будет во гнея не гасимого и червей усыпаемых и тьмы кромешной и ангелы возьмут душу его и донесут до царства небесного и отдадут в рай и который человек с верою получает сей сон твои богородицин и тот человек отпущение грехов своих пришлет, что может. А кто сему сну верить не станет и глаголит, что может есть то получит за грехи свой злую смерть и муку вечную наследует во веки. И погребен в земле греческой на горе елионское перед образом архиетрага Михаила золотыми. услыщишт бас у гроба господня вокруг ирусалима занеского царя Иудейского и от слова самого господа нашего Исуса Христа при прилыве папы Римского осветившее посла к брату своему королю против не приятеля и христиане дни недельные чтите чесно ибо издал вам честь дни работать а седьмой святой. не будете слушать то спущу на вас град и буду морить поветрием злым востанием востанет царь на царя, король на короля, пан на пана, сын на отца отец на сына брат на брата, сосед на соседа и будет между вами кровопролитие и всех оскорблю и пущу отниму и ещо буду вас наказывать и огнем и спущу на вас птиц черных и будут летать и кусать, будут злое поветрие ещо-бы за вас не молились мать и моя пресвятая богородица и ангелы ваши хранители уже бы вас давно погубили и голодную смертью умерли да бы каждый человек в церков божью ходил и во[с]поминали грешных своих послушайте матери моей пресвятой богородици и ангелов ваших хранителей скверно, и матерно не бранитесь и не кленитесь не богом не землей ни какою клятвою я сотворил вам по образу своему и вы люди мои и я есть бох ваш не забывайте мати свою и ещо даю исправится то вам покой вечный и отпущу грехи ваши и царствие небесное получите ему же части слова и ныне иприсно и во веки веков аминь4.

#### 6. [Бож[е] всемогущей]

Бож[е] всемогущей Который принял смерть Надреве Креста за наши грехи будь со мною. Светый крест Иисусе Христе будь моей надеждаа святый Крест Исусе. Смилуися на домной. Святый Крест Исусе Христе. Оттолкни от меня всякое оружия. Светый Крест Исусе Христе Неспошли на меня все хорошее. Светый Крест Исусе удали от меня все злое. светый Крест Исусе Христе сделай милость чтобы я дошла до пути спасения. Светый Крест Исусе Христе во всяком несчастьий дай чтобы я тебе благословляла. Светыи Крест Иисусе оттолкни от меня всякия нападки смерти. Светый Крест Исусе Христе везде и всегда будь со мною. Исусе Изназорета распятого за все наши грехи Смилуи [так!] на домной и во веки веков сотвори чтобы злой дух убегал от меня Аминь.

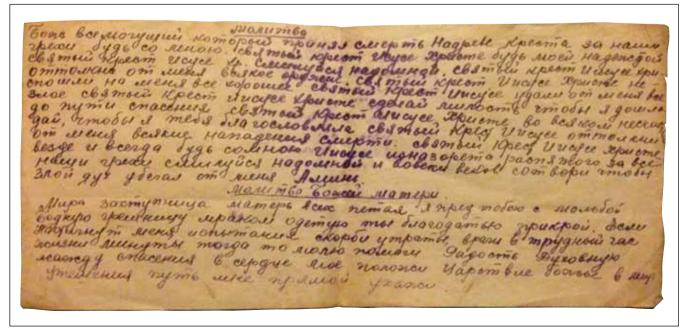
#### Молитва Божеи матери

Мира Заступница матерь всех. петая Я пред. табою с мольбои бедную грешницу мраком одетаю ты благодатью прикрой. Если настигнут меня испытания скорби утраты враги в трудный час жизни минуты тогда тя молю помоги. Радость Духовную жажду спасения в сердце мое положи в Царствие Божие в мир утешение путь Мне прямой укажи⁵.

#### 7. [Господи Помилуи...]

Господи Помилуи

Когда я удрученный болезнею чувствую приближеніе кончины Моеи Господи помилуй меня Когда бедное сердце мое припоследних ударах своих будет. изнывать и томится смертными муками Господи помилуи меня когда очи мои в последній раз оросятся слезами примысли что я втечении своеи Жизни оскорблял тебя боже грехами моими помилуй меня Когда частое биение сердца моего будет укорять исхот души моей Когда смертная бледность лица моего и хладеющее тело мое поразит страхом ближних моих помилуи меня Когда зрение мое помрачится пересечотся голос и онемеет язык мой помилуи Меня Когда душа моя пораженная воспоминанием содеянных мною беззаконній и страхом суда твоего изнеможет. в борбе с врагоми



Молитва [Бож[е] всемогущий], Молитва Божей матери (документ № 3 из собрания)

моего спасения Которые будут усиливатся увлеч меня в область Мрака и мученьи помилуи меня Когда холодный смертный под оросит лице мое а душа с болезненым страданием будет от делятся от тела моего помилуи меня Когда смертный Мрак закроет от мутного взора Моего все предметы Мира сего помилуй меня Когда втеле моем превратятся все ощущения застынет Кров окостенеют члены помилуи меня Когда дослуха моего не будут доносится уже лютския речи и звуки земные помилуи меня Когда душа моя предстанет лицу твоему боже в ожидание себе приговора помилуи Меня Когда стану внимать праведно[му] приговору суда твоего который решит мою участь помилуи Меня Когда тело мое оставленное душою станет добычеи червей и тления Кости стремится от Кости и весь состав телесный превратится в прах господи помилуи Меня) тебе господи тебе придаю боже уми поми[ш]ления мои сердц[е] и чувства мои слова и дела тебе предаю верю мою надежду но твои обетования и последние слезы раскаяния вогрехах коими я огорчал отеческую благость твою втечении временнои моеи Жизни тебе предаю последній чос моеи Жизни последній вздох мои последній удар сердца моего последний мик земного бытья моего тебе предаю душу мою когда она поразмучению стелом моим предстанет престолу твоему и стрепетом впервый раз увидеть не обятную славу величества твоего тебе предаю имеющее обратится впрах тело мое да будущаго воскресения его и соединения здушою моей измертвых и возвание настрашныи суд твой тебе предаю вечную участь мою неокинь меня от лица твоего но помилуи и спаси меня какими знаете судьбами

#### 8. [грыжа ты грыжа...]

грыжа ты грыжа улиния ты грыжа выди ты грыжа из белых рук искорых нок искостеи измоздеи из черных печенеи из теплой крови из бумажного тела выди ты грыжа вочистое поле погрызи ты грыжа пенье корение белое камение крутые горочки помоги слово. Аминь

3 pasa<sup>7</sup>

Аминь6

#### 9. [грыжа ты грыжа...]

грыжа тыгрыжа уланая ты грыжа выди тыгрыжа избелых рук искорых нок искостей измоздей исчорных печеней истёплаей крови избумажново тела выди ты грыжа вочистоё полё погрызи ты грыжа пеньё коренйё бёлоё камёньё круты горочки помоги слово минь

#### 10. [черный Волос...]

черний Волос Белый волос красный волос и всех мостей Волос Выйди на каменный голос Здесь тебе не место, здесь тебе не лежание Твое место во чистом поле на черноземе там ты копайся там ты и умывайся по сей час по сей день помоги слову Аминь<sup>8</sup>

#### 11. [зимной хозяин...]

зимной хозяин. зимная хозяюшка. водянои хозяин водяная хозяюшка в<del>одянои</del> ветрянои хозяин. ветряная хозяюшка и няни и дети. вчем я проступил[ся] и вчем я провинился простите раба Николая 3 раза<sup>9</sup>

#### 12. [Красная красушинка...]

Красная красушинка Золота золотушинка грудная грудничинка устаньсе улягсе насвое старое местечко зделайся потоньше березово листышка поменьше шолково зернышка помоги слову Аминь<sup>10</sup>

#### 13. Заупокой рабов божьих

Архипа / Наталья / Алексея война / Анну / Павла / Надежда / Маланья / Андрей / Матвей / Елизовета / Ивана / Палагея / Прокофья / Зиновью / Федора / Новопр. Олену / Михаила / Трофима / Ивана / Федосью / Овдотью / Прасковю / Владимира мл. / Валентину || / Нину || / Афанасья / Татьяну / Александру / Степана / Михаила млад. / Валентину || / Николая || 11 / Анну / Алексея / Ивана / Василья / Егора / Василья / и всех святых / сродников

#### Примечания

<sup>1</sup> В школьном обиходе 1950-х — начала 1960-х гг. тетрадь для письма в 1-м классе именовалась «в три косых», во 2-м клас-

се использовались тетради с упрощенной разлиновкой — «в две косых», в 3–4 классах для уроков чистописания использовалась еще более простая разлиновка «в косую линейку». На тетради просто «в линейку» переходили в средней школе, хотя на уроках русского языка (не чистописания!) они могли использоваться и в 4-м классе. С середины 1960-х гг. тетради «в три косых» были упразднены. Благодарим В. И. Беликова за сведения.

<sup>2</sup> Контаминация апокрифических текстов «Сон Богородицы», «Сказание о 12 пятницах» и двух версий «небесного письма», близкого к «Эпистолии о неделе».

<sup>3</sup> Вторая «н» зачеркнута.

<sup>4</sup> Контаминация «Сна Богородицы» и одной из версий «Эпистолии о неделе». О мотиве, согласно которому «небесное письмо» папа римский посылает «брату своему королю» (отмечающемся в польской традиции XVII в.), см.: Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды// Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 184. 1876. Март. С. 102–104.

<sup>5</sup> Стихотворение Ю. В. Жадовской «Молитва» (1840-е гг.), получившее необыкновенную популярность в религиозной рукописной традиции. См., например: *Храмова Н. В.* Религиозная поэзия в народных рукописных сборниках конца XX — начала XXI в.: книжные истоки (по материалам фольклорного архива ННГУ им. Н. И. Лобачевского) // ЖС. 2012. № 1. С. 9–10.

<sup>6</sup> В XIX в. данная молитва входила в изданный Киево-Печерской лаврой сборник «Возношение мыслей и сердца к Богу в различных состояниях и обстоятельствах жизни человеческой» (Киев, 1845. С. 149–152) как «молитвенные воздыхания при размышлении о смерти». В последние годы текст публиковался в ряде православных изданий как «(предсмертная) молитва иеросхимонаха Парфения Киевского» (например: *Пархоменко К., свящ., Пархоменко Е.* О молитве. СПб., 2003. С. 358–359).

<sup>7</sup> Текст построен по стратегии «грыже предписывается покинуть больного и вместо него грызть / причинять вред природному объекту» (*Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 312–313). Ср. близкие заговоры от «боровой грыжи» в: *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. С. 56, № 125 (Валдайский уезд Новгородской губ.); *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 132 (Роксома, Вологодская обл.). Об эпитете *бумажный* в заговорах применительно к телу см.: *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 642.

<sup>8</sup> Заговор от болезни, вызываемой «волосом» — червемволосатиком, который, по народным представлениям, может проникать в тело человека. Интересно, что здесь «волосу» предлагается выйти «на каменный голос», обычно в текстах такого рода упоминается «колос», ср.: «Волос, ты волос, выди на ржаной колос...» (Валдайский уезд Новгородской губ.) (см. также: Володина Т.В. Мотив волос в народной медицине белорусов (на общеславянском фоне) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 4. М., 2007. С. 6–12; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 378).

<sup>9</sup> Ср. аналогичные или схожие обращения к различным духамхозяевам (в том числе содержащие просьбы о прощении): *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 20–21; Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998. № 1679, 1915 (Пудожский р-н Карелии); Смоленский областной словарь / Сост. В. Н. Добровольский. Смоленск, 1914. С. 38.

<sup>10</sup> Именование «золота золотушинка», локализация болезни в «груди», предписание вернуться на место говорят о том, что данный текст относится к заговорам «от золотника» (т.е. от опущения матки или разного рода болезней внутренних органов). См.: *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 485–533.

11 Знак | зачеркнут.

Предисловие и публикация **Н.М. Якубовой** (преподаватель СОШ № 179 Московского ин-та открытого образования), примечания **М.В. Ахметовой** (канд. филол. наук, РАНХиГС, ГРДНТ им. В.Д. Поленова, Москва)

#### Дарья Александровна Радченко,

канд. культурологии, Школа актуальных исследований РАНХиГС (Москва)

# РУКОПИСНЫЕ «СВЯТЫЕ ПИСЬМА»: МЕЖДУ ОТПРАВИТЕЛЕМ И ПОЛУЧАТЕЛЕМ

вления письменного фольклора обладают двойственным статусом: это вербальные тексты, бытование которых неразрывно связано с материальными объектами (песенные сборники, девичьи или дембельские альбомы, городские объекты и т.п.). С одной стороны, текст приобретает дополнительные свойства при помещении его в материальный контекст: например, изменяется уровень его публичности. С другой — записанный текст может изменять статус самого объекта.

В группу текстов, функционирующих таким образом, входят и «святые письма». Прежде всего они представляют собой тексты, содержащие легендоподобный нарратив о чудесном появлении письма (произнесенного «гласом с неба», «написанного самим Иисусом Христом» и т.п.) и предписание о его распространении. В то же время бытование этих текстов в письменном виде породило целый ряд практик и нормативных представлений о них как о магических артефактах — о том, как следует их хранить, передавать, уничтожать.

Иногда текст «святого письма» и артефакт могут существовать независимо друг от друга — зафиксированы как случаи устного воспроизведения таких писем наизусть [19], так и ситуации, в которых воспроизведение текста «святого письма» полностью утрачивает значение или становится намного менее важным, чем манипуляции с артефактом: «небесное письмо» зашивают в ладанку [11], хранят как амулет [13], «святое письмо» сжигают и растворяют в воде [7], «письмо счастья» съедают [18] и т.д. Однако обычно мы имеем дело с комплексом, в который входит как текст, так и его материальное воплощение. Нередко между ними поддерживается не только формальная, но и смысловая связь: например, А. Лиелбардис упоминает, что оформление латвийских заговоров, известных под общим названием «Небесная книга» («Debesu grāmata»), следовало их названию: их переписывали в небольшую книжечку, часто с твердой обложкой [22. С. 89].

Значимость «святого письма» как артефакта актуализируется не только тогда, когда владелец копии осуществляет те или иные практики, но и в самом начале контакта получателя с письмом. В течение XX в. большинство текстов этого жанра распространялось не из рук в руки, а анонимно. В результате получатель оказывается вынужден «реконструировать» образ отправителя. Как правило, текст «святого письма» содержит не только предписание размножить его, но и угрозу наказания за его неисполнение. В то же время создание и рассылка нескольких копий могут быть сопряжены и с потерей времени, и с определенными социальными рисками. Поэтому получатель стремится оценить, перевешивает ли угроза эти риски, следует ли доверять написанному и тому, кто передал текст, на основании косвенных признаков, содержащихся как в самом тексте, так и в его оформлении. Представители власти (правоохранительные органы, официальная пресса, церковь, почтовые работники) нередко осуществляли ту же самую операцию, хотя и с другими целями — найти и уличить распространителя или скомпрометировать саму практику распространения «святых писем». Именно поэтому советские официальные документы демонстрируют внимание к деталям того, как и на чем написано «святое письмо» или другая самодельная листовка, т.е. к потенциальным уликам, которые могут разоблачить личность и намерения ее создателя. Так, в оперсводке Рязанского окружного отдела ОГПУ от 23 марта 1930 г. читаем: «...была обнаружена листовка, наклеенная на телеграфном столбе, написанная чернилами от руки» [14. C. 473].

Для осуществления этой операции актуализируется целый ряд представлений о том, как должен быть выполнен достойный доверия текст, - иными словами, о норме письма. В терминологии М. Мински и Ф. Филлмора эту сумму представлений можно описать как «фрейм» — устойчивое когнитивное образование, служащее для репрезентации стереотипных контекстов [2. С. 41]. Соотнося полученное письмо с известным ему набором фреймов, человек выносит суждение о том, к какому фрейму следует его отнести и, следовательно, какие действия по отношению к нему нужно предпринять, т.е. определяет принципы взаимодействия с текстом (если это магический текст, следует выполнить содержащиеся в нем предписания; если это сакральный текст, его нужно хранить определенным образом; если это «детская шалость», им можно пренебречь; если «анонимка» — пожаловаться в правоохранительные органы, и т.п.).

В 1920-1930-е гг. формируется устойчивый набор критериев, которым, судя по данным источников разных типов (ретроспективных интервью, материалов прессы, следственных дел, спецсводок репрессивных органов, докладных записок комитетов по делам религии и т.п.), носители традиции и представители власти пользовались на протяжении всего советского и раннего постсоветского периода. Эти стратегии фреймирования «святых писем» основываются на анализе обеих составляющих письма — и текстовой, и материальной (в отличие от церковной критики «святых писем» в дореволюционной России, которая оперировала почти исключительно одним критерием достоверности - соответствием / несоответствием письма православной догматике [16]). Здесь мы рассмотрим исключительно внетекстовые критерии фреймирования «святых писем».

Прежде всего, анализируется внешний вид письма, его «упаковка»: наличие конверта, марки, обратного адреса; Ж.-Л. Ле Келлек упоминает, что получатели «цепочного письма» опознают его по конверту и, не открывая, выбрасывают, чтобы не навлечь на себя несчастья [21]. Отсутствие этих элементов помещает полученный объект в группу «анонимных» писем, которые ассоциируются с опасностью. В некоторых случаях на конверте может фигурировать словосочетание «святое письмо» или «письмо счастья» (подобные письма имеются в коллекции автора). В некоторых случаях «упаковка» письма воспроизводит привычные практики канцелярской работы. Так, в Туркменской ССР в 1986 г. за рассылку писем было уволено пять человек — именно потому, что переписывавшая их по поручению руководителя машинистка автоматически, в соответствии с требованиями делопроизводства, не только отредактировала и размножила текст, но и написала на конвертах обратный адрес и имя отправителя.

Ошибки были тщательно исправлены, текст аккуратно перепечатан на машинке. 20 разных людей получили. Прочитали. Удивились. Прочитали еще раз. И, глазам не веря, посмотрели на обратный адрес... На 20 конвертах было четко выведено: «...поселок Тахта, райком комсомола. Зав. орготделом М. Тойлыев» [1. C. 2].

Затем читатель фиксирует несоответствие текста актуальным нормам литературного языка и неумение оформить письмо аккуратно, без клякс и помарок. Иногда интерпретация содержания и интерпретация внешних признаков «святого письма» вступают в конфликт, причем может перевесить любой из этих

двух аргументов. Сравним два характерных примера. В первом содержание текста одержало верх над сомнением, вызванным ошибками и небрежным оформлением; во втором именно ошибки в конечном итоге удержали получателя от дальнейшего распространения текста:

Уляпанный кляксами и грамматическими ошибками листок испугал тогда своим устрашающим текстом [6].

...Я (4-й класс) и переписала бы и разослала, раз так надо, но не решила, переписывать, исправив ужасающие грамм. ошибки или прямо так как есть:)))<sup>1</sup>.

При этом может отмечаться низкое качество выполнения копии (переписанной карандашом, распечатанной на плохом ксероксе), качество или характер бумаги: обрывка или клочка, тетрадного листа [9], дешевой («серой», «синей», «папиросной»).

У пойманных бандитов найден большой лист синей бумаги, мелко исписанный неграмотным почерком [8].

Серые листки, растиражированные на дешевом ксероксе, гарантируют каждому адресату земное блаженство [10].

Недавно начали тайком распространять записки написанные карандашом на клочке бумажке безграмотно составленные и с нелепым содержанием<sup>2</sup>.

Противоположная ситуация — нарочито тщательное оформление текста — также обращает на себя внимание получателя:

В неполной средней женской школе № 43 и средней мужской школе № 24 Заельцовского района г. Новосибирска распространялись так называемые «святые письма» и письма «за упокой». Эти письма были написаны на бумаге из школьных тетрадей, заголовки сделаны цветными карандашами следующего содержания:

«Господь бог даст возможность успешно выдержать экзамен той ученице, которая верит в него и распространит 9 или 10 писем этого содержания» [17. С. 43].

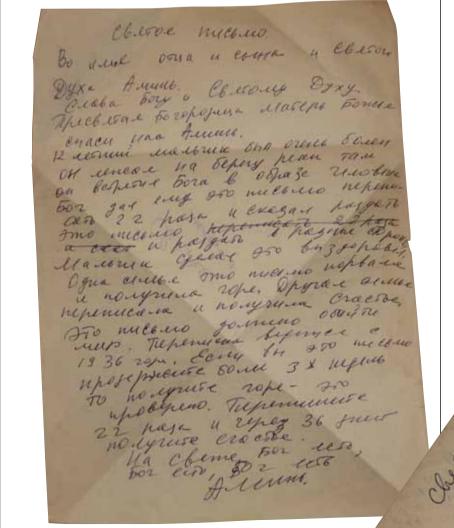
Казалось бы, информация избыточна: письма перехвачены в средней школе, содержание письма также однозначно указывает на адресата текста. Но автору документа необходимо также очертить круг возможных распространителей: попало ли письмо в школу извне или создано самими школьниками? Насколько дети принимают или отторгают эту практику? Именно поэтому он подчеркивает детали оформления — характерную для средней школы практику выделения цветом важных элементов текста — в данном случае заголовков.

Последний аспект косвенно демонстрирует (и автору документа, и нам), что школьники относятся к «святым письмам» с определенным пиететом, уделяя их внешней форме большое внимание и предпринимая дополнительные усилия для их оформления. Аналогичный акцент на оформлении возникает в воспоминаниях бывшего священника о том, как в детстве он столкнулся со «святым письмом» и, восприняв его как сакральный текст, «писал не девять, а десять экземпляров, аккуратно вырисовывая каждую букву» [3. С. 6]. Дополнительные усилия для оформления текста, таким образом, интерпретируются как свидетельство того, что он воспринимается переписчиком как значимый и даже сакральный:

Только в Зыряновском районе [Томской обл.] за месяц 1959 г. было обнаружено 10 так называемых «Святых писем», изготовленных местными иеговистами. Текст письма размещался на бумаге в форме креста, причем каждая буква была тщательно выписана [15. С. 125].

Чаще и пристальнее всего получатели рукописных «святых писем» изучают почерк переписчика: «детский», «старческий», «неуверенный», «незнакомый». Происходит своего рода любительская графологическая экспертиза, которая призвана либо определить конкретного отправителя, либо реконструировать его возраст, статус, характер. Нередко в результате возникает образ маргинала: малограмотного и суеверного ребенка или старика.

Почерк незнакомый, мы долго гадали, кто бы мог его прислать? [4].



«Святое письмо»-треугольник (в развернутом и сложенном виде). Корпус Шитик, ок. 1985—1987 гг. (собрание автора)

#### II Письменные формы фольклора

Оно было написано от руки, с большим количеством ошибок; почему-то мне кажется, что так пожилые люди пишут, которые плохо пишут, — тогда казалось, уж не знаю, такими круглыми довольно-таки буковками [ДВГ].

...Заподозрила одного из одноклассников — мальчишечий почерк, с ошибками [АБС].

Случается, что письма переписаны детской рукой. И это вполне объяснимо. Дети острее, болезненнее, чем умудренные жизненным опытом взрослые люди, реагируют на угрозы, содержащиеся в них [20. C. 78].

На основании этих признаков получатель выдвигает дальнейшие предположения об обстоятельствах создания письма или целях отправителя. Например, «детский почерк» предполагает, что «святое письмо» переписано ребенком. Для одних получателей это становится основанием для спекуляций о легковерии детей. Другие предполагают, что дети не переписывают таких текстов по собственной инициативе, а их принуждают к этому суеверные или злонамеренные взрослые (подробнее об этом см.: [12]).

Перед нами листы из ученической тетради, исписанные рукой школьника. <... К сожалению, при попустительстве родителей, педагогических коллективов часть школьников послушно переписывала и рассылала эти листовки [8. С. 47].

К большому сожалению, многие «святые письма» написаны детской рукой. Значит, в каких-то семьях родители заставляют ребятишек переписывать «пустые грамоты» [4].

Если плохой почерк определяет письмо как маргинальную практику, то машинописный шрифт, наоборот, может восприниматься как признак того, что письмо «официальное», поддержанное авторитетом организации:

Именно из-за того, что это было машинописное, напечатано на машинке, оно сразу вроде как вызывало, что это официальный документ или что-то такое. Из мира взрослых явно [МДА].

Носители официального дискурса следуют сходной логике: рукописное или машинописное оформление анонимного текста — традиционный для советских органов 1930-1980-х гг. критерий того, является ли «автор» одиночным диссидентом или принадлежит к «контрреволюционной организации», является ли листовка (в том числе «святое письмо») единичным актом протеста или произведена во множестве экземпляров и нацелена на широкую аудиторию. В позднесоветский период «воображаемый отправитель» машинописного «письма счастья» классифицируется властью уже не как участник антисоветского заговора, а как лентяй, в рабочее время занимающийся личными делами:

Наша читательница А. Трофимова получила копию, отпечатанную на машинке, — значит, уже и рабочее время используется для пропаганды бредовых сомнений [sic!] [5].

Интересно, что в находящейся в нашем распоряжении коллекции «святых писем», собранной Е. А. Шитик в Ленинграде в 1985-1988 гг. (всего 69 листов), при всем разнообразии вариантов бумаги и почерка только два листа переписано на машинке и 6 — с использованием копировальной бумаги. В этот период приемы, ускоряющие копирование, с одной стороны, мало доступны людям, не связанным профессионально с канцелярской работой, с другой — могут восприниматься как отклонение от предписания. Это представление, однако, начинает размываться по мере нарастания числа копий, которые нужно сделать. Если до 1970-х гг. обычное число копий составляло 4, 7, 9, реже 10, то в 1980-е гг. наиболее частотным становится число 20, иногда число копий доходит до 72. С внедрением в обиход копировальной техники и персональных компьютеров ценность ручного переписывания «святых писем» окончательно исчезает.

Мы видим, что низкое качество копии «святого письма» (кляксы, неуверенный почерк, дешевая бумага, «слепая» копия) позволяет носителю традиции или представителю власти стигматизировать переписчика как человека малообразованного (в силу возраста или социального положения), неспособного к анализу текста, тем самым одновременно и оспорив авторитет переписанного им текста, и делая его дальнейшее распространение социально неодобряемым. Слишком высокое качество рукописи (тщательно выписанные буквы, машинопись и т.п.) также оказывается семиотически нагруженным. Оно может служить признаком принадлежности переписчика к некоторой организации (официальной или, наоборот, нелегальной), авторитет которой подтверждает достоверность «святого письма», но может интерпретироваться и как признак избыточно высокого уровня доверия переписчика к тексту, его нарочитой



Пясьмо счастье. Это письмо принесет Вам счастье. Поддинное письмо датся в Голлондии. Оно 10 раз обоедо вокруг света. Счастье прило со дня полученая пясьма. Счастье придет к Вам основательное с один доваем — письмо надо отправить дальне — это не шутка. Отправьте съв, кто нуждается в счастье, на задерживайте с ответом. После пол письма нужно отправить его дальне в 20 аквемпларах в течение 96 че даль и чето получится на 4-ий день после отправани. Отправить вго дальне и после отправания. Отправать обращене дружем в население в после в получите дружем в население отправать получите в население за население о нем население правостал и шниграл надамень. Барс получил письмо в забил о нем население о нем разослал и вскоре получил работу. И терех ресоту. Вспошние о нем, разослал и вскоре получил работу. И правосла поступительности в попал в ката на в коем сдучив не равте несьмо. Отнесатесь и нему серьазно.

«Святое письмо» с адресом и маркой. Корпус Шитик, ок. 1985–1987 гг. (собрание автора)

сакрализации. Стратегии фреймирования «святых писем», таким образом, делают видимыми имплицитные представления о норме оформления текста, от которой не следует уклоняться ни в худшую, ни в лучшую сторону.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Ĥаивный вопрос к старшему поколению: [обсуждение на форуме] // Форум Woman.ru. 2008 (http://www.woman.ru/beauty/medley2/thread/3836715/75).
- <sup>2</sup> Блажков Н. В. Церковная агитация// Архив газеты «Безбожник». 1928 г., ноябрь (Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5407. Оп. 2. Д. 28. Л. 12).

#### Литература

- 1. *Ардаев В*. Графомания // Комсомольская правда. 1986. 7 июня. С. 2.
- 2. Вахштайн В. С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011.
- 3. Дарманский П.Ф. Побег из тьмы. Рассказ бывшего священника. М., 1961.
- 4. *Евсеев В*. Пустые грамоты // Люберецкая правда [газ.]. 1985. 27 марта. С. 2.
- 5. *Егоров А.* Грешные «святые письма» // Правда коммунизма [газ.; г. Реж Свердловской обл.]. 1988. 16 янв. С. 2.
- 6. *Калитина Д*. Век счастья не видать или некоторые подробности о мифическом Робин Гуде из Голландии // Кузбасс [газ.; Кемерово]. 2003. № 22 (6 февр.). Цит. по базе СМИ «Интегрум».

- 7. *Логинов К. К.* «Рекрутская» обрядность в Водлозерье // Рябининские чтения 2007 / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2007. С. 75–77.
- 8. Любопытный документ // Степная правда. 1921. 6 дек. Цит. по: Казахстанская правда [газ.; Алматы]. 2003. 6 дек.
- 9. *Муртузалиева* С. Учитывая местные особенности // Советский Дагестан. 1982. № 5. С. 46–50.
- 10. Ну-ка все вместе уши развесьте! // Металлург [газ.; Липецк]. 2005. 25 марта. Вып.12. Цит. по Базе СМИ «Интегрум».
- 11. *Радченко Д. А.* Рукописные «небесные письма» в России XIX в.: «письмо из Лангедока» // ЖС. 2015. № 3. С. 39–40.
- 12. Радченко Д. А. «Святое письмо» в советской школьной парте // Ситуация постфольклора: городские тексты и практики: Сб. материалов науч. конф. / Сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров. М., 2015. С. 53–63.
- 13. Русские заговоры из рукописных источников XVII первой половины XIX в./ Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010.
- 14. Рязанская деревня в 1929–1930 гг. Хроника головокружения: Документы и материалы / Сост. Л. Виола, Т. МакДоналд, С. В. Журавлев, А. Н. Мельник (ред.сост.). М., 1998.
- 15. Савенко Е. Н. На пути к свободе слова: Очерки истории самиздата Сибири. Новосибирск, 2008.

- 16. *С-кий А., прот.* Измышленная молитва // Церковный вестник. 1905. № 24. С. 766–767.
- 17. Советская жизнь. 1945–1953 / Сост. Е. Ю. Зубкова. М., 2003.
- 18. *Сохарева Ю*. Глупое счастье // Костёр. 1988. № 12. С. 16.
- 19. *Трифонова Е.* Сказания о земле Сибирской // Восточно-Сибирская правда [газ.; Иркутск]. 2011. 20 дек. № 144 (http://www.vsp. ru/2011/12/20/skazaniya-o-zemle-sibirskoj).
- 20. Что такое святые письма? // Атеизм и религия, вопросы и ответы. М., 1986. С. 77–78.
- 21. Le Quellec J.-L., Motlow D. From celestial letters to 'copylore' and 'screenlore' // Réseaux. 1997. Vol. 5. № 1. P. 113–144.
- 22. *Lielbardis A*. The oral and written traditions of Latvian charms // Incantatio. 2014.  $N_0$  4. P. 82–94.

#### Список информантов

АБС, жен., 1977 г.р., Москва; зап. Д. А. Радченко, 2014 г.

ДВГ, муж., 1967 г.р., Московская обл.; зап. Д. А. Радченко, 2013 г.

МДА, муж., 1978 г.р., Москва; зап. Д. А. Радченко, 2013 г.

Работа выполнена в рамках проекта НИР «Современный город в "культурных текстах" и уличных практиках» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС.

### Илья Станиславович Бутов,

канд. с.-х. наук, журнал «Картофель и овощи» (Москва)

# МАТЕРИАЛЫ О РАСПРОСТРАНЕНИИ «СВЯТЫХ ПИСЕМ» В БССР В 1930–1950-е гг.

в Российской империи, и в СССР в разных регионах периодически начиналось волнообразное появление «святых писем», «писем с неба» и т.д. Чаще всего они представляли собой рукописные тексты, которые предлагалось переписать несколько раз (чаще всего 3, 7, 9) и отослать знакомым, а одну из копий носить с собой. Таким образом, письмо довольно быстро обходило целые районы. В данной статье рассматривается распространение «святых писем» в БССР в 1930-1950-е гг. на материале неизвестных ранее архивных документов, обнаруженных автором в Национальном архиве Республики Беларусь (НАРБ).

Подобные письма распространялись в БССР еще в начале 1930-х гг. Как писал в 1932 г. К. Берковский, «подметные "божьи письма" ("с неба") находили и в татарских селах, и в сектантских районах, и в православных, и даже (БССР) еврейских местечках, и каждый

раз, что замечательно, "божьи писатели" излагали одно и то же, в основном, содержание (по трафарету) письма, на родном языке местного населения» [2. С. 131]. К концу 1930-х гг. распространение «святых писем», содержавших призыв к противодействию властям, приобрело характер эпидемии. Согласно документам (некоторые из них приводятся в статье [4]), «главным источником распространения этого письма является Могилев, Минск, а также районы, граничащие с Западной областью и Украиной. Письмо "от бога" или "святое письмо", чрезвычайно быстро распространяется и охватило значительную часть районов, как Могилевский, Гомельский, Будокошелевский, Кормянский, Кировский, Осиповичский, Лепельский, Дрибинский, Стародорожский, Туровский, Ветковский, Наровлянский и др.»<sup>1</sup>.

В 1937 г. в Бобруйском районе несколько раз обнаруживались «святые письма»<sup>2</sup>. «Святое письмо» нашли

и в Кормянском районе Могилевского округа в Бороновском и Расовском сельсоветах в самом начале апреля 1937 г. Оно было перенесено из д. Ботвинова Чечерского района. «Письмо это распространялось сектантами через детвору, школьников 5-7 классов»<sup>3</sup>. В то же время в Шкловском районе «церковники» распространяли «божье письмо», для переписи которого в 9 экземплярах привлекли детей школьного возраста<sup>4</sup>. Позже письма (в которых, в частности, содержался призыв выходить из колхоза) обнаруживали в Фашчевском, Подгайцевском и Княжициком сельсоветах Шкловского района. Власти приписывали эти послания «классовому врагу»; в документах отмечалось, что многие женщины принялись их копировать и привлекли к этому детей. Одно из таких писем сохранилось в документах<sup>5</sup>.

В марте 1937 г. отмечалось распространение «святых писем» и в других районах Могилевского округа, что характеризовалось властями как «подготовительная работа церковников»<sup>6</sup>.

Как отмечает в докладной записке от 6 мая 1937 г. культпроп Шкловского РК КП(6)Б Левина, «после проведенной значительной работы, особенно в школах, так как переписывали эти письма главным образом дети и также ареста попа Копыской церкви и некоторых других лиц, которые рас-

пространяли эти письма, сейчас их почти нет» $^7$ .

В Студенецком и Человском сельсоветах «церковники» распространяли «письма от Бога». «В этом письме указывают, что каждый, кому попалось это письмо должен снять десять копий и распространить, а кто не выполнит это задание бога, на того обрушиться божеский гнев». В Чечерском районе (Равновском, Глыбоцком и Холоцком сельсоветах) в то же время распространилось так называемое «письмо от господа бога», причем «не только среди взрослых, но и среди школьников». Распространение «святого письма» отмечено и в Оршанском районе одноименного округа — в Копыльском, Дубривском и Буглявском сельсоветах. По Могилевскому району наряду с письмами также распространялись слухи «о скорой войне и введении хлебных карточек»8.

В материалах НАРБ содержатся несколько копий «святых писем», распространяющихся в то время (к сожалению места, где были выявлены эти письма, чаще всего не были указаны):

Святое письмо от божьей матери отца и сына святого духа. Около монастыря это письмо было найдено золотыми буквами Исусом христом. К этому письму приходило много народа, там говорится почитай родителей не забывай бедного соблюдайте посты веруйте в бога веруйте этому письму не будете наказаны громами огнем, пойдет народ на народ, брат на брата и будет между нами большое пролитие крови. Люди ходите в храм божий спасителям души придет матерь божья, а кто письму этому не верит тот будет проклят от имени моего а кто моему письму будет верить тот будет спасен. И передайте другим тогда ему будет прощено. Это письмо пройдет белый свет следует нам грамотным. Надо его переписать 9 раз и передать верующим людям у бога желающим благословения и потом получить большую радость. Село Демидово днем было видно 2-м хлопчикам годов по 12 пастили скот они увидели крест потом вышел человек — это был Исус христос окружен радугой появилось много ангелов они пели молитвы вот так пейте и вы. Там стоял народ и все это слухал. Потом растворилось небо христос вышел и говорил громким голосом что скоро придет на землю судить живых и молитесь богу я сам буду судить нечестивых от них пойдет пропейте песни, господь сказал тем хлопчикам што немного останется народу 1/3 часть, погибнуть. Был слышен голос спасителя говорящего присланного христом люди в Демидовке чули как пели ангелы так пейте и вымолитесь 3 разы отче наш будите спасены. Кто получит это письмо то напишите 9 писем и через 9 дней передайте 9 человекам то через 9 дней получите большую радость в г. Харькове одна получила и не передала такое письмо скоро получила большую скорбь. Люди примайтесь усей душой и не чурайтесь бога бог есть на свете не грешыте богу христос с неба говорил не забывайте бога молитесь богу просите спасения<sup>9</sup>.

#### Молитва Иерусалимская.

Господи исусе христе сыне божие помоги мне спаситель мира, спаси меня дева владычица благодатная богородица умоли за меня бедного грешника возлюбленного сына твоего триста [sic!] бога нашего. Красота ангелов чтение мучеников слово исповедников сердца божественных тай[н], моли господа исуса христа дать оставления моих горьких прегрешений член боже верую воистину тому чему научает святая церковь наша, а поэтому ты поведал ей. Аминь, три раза прочитать и носить при себе. Три раза прочитать и носить при себе10.

В 1937 г. в докладной записке секретаря Буда-Кошелевского РК КП(б)Б Мавшовича обращалось внимание на то, что в последнее время в районе, особенно по школам, распространяется «сектантская контрреволюционная листовка»<sup>11</sup>. РК КП(б)Б развернул в этой связи широкую кампанию: были проведены собрания учителей, антипасхальные вечера, организованы специальные лекции на антирелигиозные темы, и т.д. Копия упомянутого в записке письма приведена ниже.

#### Святое письмо

От божей матеры отца сына святого духа от бело монастыря. Это письмо было найдно. Это письмо написано золотыми буквами самим господом исусом христом. К этому письму приходило много народу. Там говорится «Почитай родителей, не забывай бедного, саблюдайте посты, веруйте в бога, веруйте этому письму — не будете наказаны от бога громам и огнем, пойдет народ на народ, брат на брата и будет между вами большое кровопролитие и люди входя в храм божий. Звярнитеся спасаючы душы прыди матеры божая и кто этому письму будет верить и передавать его другим, прошчено ему много грехов, то будет весь свет и следует грамотным переписать его 9 раз, передать людям и ласным благославенным, а потом получится радость Село Демидовка в Сибири днем видно было двумя мальчиками 12 летними пасли скот, а в то время вышел крест, а потом вышел человек — был сам господь окружен радугой. Появились много народа ангелов, еще пели молебные песни, в поле было много народа и все слушали. Вдруг растворилось небо христос вышел стал всю правду говорил, скоро приду на землю судить живых и мертвых несчастливых и отзывается перед богом не верных я сам буду судить несчастливых, от них пойдут праведные благославленные люди.

В храме собралось много народу и слушали как пели ангелы молебные песни, господь сказал тем мальчикам, что мало останется народу всего только одна третья часть а те погибнут. Был слышен голос спасайтеся говорившего читайте и молитесь отче наш будете спасены. Получившие такое письмо напишите 9 писем, а через 9 дней получите письмо и не передайте его, то получите большой скор $6^{12}$ .

В докладной записке секретаря кормянского РК КП(б)Б Эйдинова в ЦК КП(б)Б «Об антисоветской деятельности сектантов и церковников в районе» также подчеркивается, что с первых чисел апреля 1937 г. в Вороновском (д. Вороновка) и Рассохском (д. Жабин) сельсоветах распространялось «святое письмо». «В эти советы оно было принесено из соседней с ними деревни Бацвиново, Чечерского района, где повидимому засело порядочное сектантское гнездо». Переписывали письма ученицы 5-го и 7-го классов Лужковской школы (возможно, д. Лужок). «Около этого письма Штундисты и Шерстинцы развернули работу. В первый же день пионеры перехватили письма и доставили их парторгам и в Райком»<sup>13</sup>. Сам Эйдинов считал, что «вся эта возня ставит своей задачей развернуть антисоветскую агитацию и вербовочную работу»<sup>14</sup>. Оригиналы писем хранятся в фондах НАРБ15.

В сентябре 1940 г. зав. лекторским отделом ЦС СВБ БССР Новиков писал:

В Брестском сельском районе среди школьников распространяется письмо американского фермера, который разговаривал с «божьей матерью» и она предсказала скорое уничтожение фашистской и Советской власти. С этим же письмом распространяются картинки ада и рая. Такое письмо с картинками гр-н местечка Черновиц Кочура Алексей предлагал Директору средней школы. Как видно церковники увязывают свою вредную религиозную работу среди детей и с международным положением<sup>16</sup>.

Сразу после начала Великой Отечественной войны в Западной Белоруссии опять начали хождение «святые письма». Власть пыталась переложить вину за их распространение на католических ксендзов, которые, якобы «используя трудности военных лет», сделали их одним из инструментов религиозной пропаганды. «Суеверные люди переписывали их, рассылали или передавали другим, надеясь спастись от военной напасти». В 1942 г. фашистские каратели убили семью Базилевичей на Брестчине, а в 1981 г. ветеран войны Н. Волощук вспоминал: «Базилевичи были глубоко религиозными людьми, и погибли они с Библией и иконой в руках. После этого факта мой брат ушел в партизаны, а мы

все потеряли веру в бога и "святые письма"» [5. С. 56-57].

Белорусский писатель Вячеслав Адамчик в автобиографии упоминает, что во время войны в БССР по домам ходили «святые письма» [1. С. 10]. Наш информант из Витебской области рассказывал о распространении таких посланий после войны:

«З неба» не чула, а так... Хадзілі гэтыя нейкія. Дык кідалі пісьма, давалі. Гэта ўжо даўно. Давалі пісьма. Там усякую ерунду пісалі ў тых пісьмах. [А что писали?] А чорт... Я забыла. [А когда это было?] После войны было. После вайны гэткія пісьмы насілі. [А кто их носил?] Ну... мужчыны насілі і кідалі. Укінуць табе. Яшчык v нас быў. У яшчык кідалі. ГА там что-то типа молитвы было?] Да, як малітва. [Что нужно его переписывать?] Ага, перепісываць і рассылать. Гэтыя малітвы (Надежда Петровна Пашкевич, 1931 г.р., д. Старые Волосовичи Лепельского р-на Витебской обл., зап. И.С. Бутов в 2017 г.).

В послевоенный период разоблачение «писем с неба» упоминается как одна из форм атеистической работы, проводимой в БССР [6. С. 303].

В 1946 г. в Гомельской области был выявлен «очаг» чудесного обновления икон [4. С. 115-116]. В докладной записке зам. уполномоченного Совета по делам РПЦ (далее — СРПЦ) при СМ БССР Ф. Калачева уполномоченному СРПЦ тов. Чеснокову в этой связи упоминаются и «святые письма»:

Кроме того, что в последнее время по многим р-нам области прокатилась волна, «обновления» икон, имеют место ряд других явлений, говорящих о большом религиозном фанатизме и суеверии ве-

- 1. В Уваровичском р-не широко распространяется среди верующих «письмо святой богородицы».
- 2. Там-же в Ленинском и Телешковском с/советах распространена записка, примерно такого содержания: «16-го июля солнце будет восходить необыкновенно. Все праведные должны спать и проснуться, а грешные лягут спать и больше не встанут».
- 3. В Чечерском районе широко распространены слухи о том, что в скором времени опять будет кровопролитная и длительная война, голод и т.п.
- 4. В гор. Гомеле на базаре, около вокзала можно встретить массу различных гадалок, предсказателей судьбы, дающих «точные» ответы на все вопросы, интерисущие<sup>17</sup> население<sup>18</sup>.

В начале мая 1950 г. в Копыльском районе Бобруйской области распространились случаи обновления икон, которые вскоре переместились в соседний Слуцкий район<sup>19</sup>; наряду с этим было выявлено распространение «святых писем». В связи с этим председатель СРПЦ в БССР Карпов направил уполномоченному СРПЦ тов. Гудову в Бобруйск секретную докладную записку, в которой писал:

Материалы об «обновлении икон», а также о распространении «святых писем» передайте в Управление МГБ.

Согласно инструктивному письму № 42 и табелю о такого рода сведениях следует сообщать секретной почтой, а не простой, что необходимо Вам иметь в виду в будущем<sup>20</sup>.

Вскоре «святые письма» появились в Западной Белоруссии. В докладной записке уполномоченного СРПЦ по Гродненской области Макаренко председателю СРПЦ по БССР тов. Карпову от 22 мая 1950 г. было сказано следую-

Польские националистические элементы из кожи лезут вон, чтобы затормозить движение колхозного строительства в Западных областях Белоруссии. Они пустили в ход всякие средства агитации. Подсылают обновления икон, разбрасывают святые письма и которых одно из них направляю вам, распространяют слухи о сроках и неизбежности войны.

Вовремя проведения подписки на пятый государственный заем восстановления и развития народного хозяйства СССР. В дер. Хиляки Мало-Берестовицкого сельсовета появились слухи о том, что если война еще не началась, то она обязательно в этом году начнется. Для этого емеются<sup>21</sup> неопровержимые доказательства например: 1905-1914 и 1941: суммы цифр каждой отдельной даты составляет — 15. В эти годы начинались войны. Но так как сумма цифр 1950 года тоже составляет 15, то это значит, что война в текущем году будет обязательно; так каркают польские националистические подонки, которые чувствуют свою неизбежную гибель<sup>22</sup>.

Само же письмо вместе с материалами об обновлении икон на имя Макаренко направил зам. уполномоченного СРПЦ по БССР С. Куличков 22 мая 1950 г.:

При этом направляется Вам для ориентировки копия письма посланного председателем Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР т. Карповым Уполномоченному Совета по Бобруйской области по вопросу «обновления икон».

Приложение: по тексту на I листе<sup>23</sup>.

#### Святое письмо

Святое письмо рассказано 12-им мальчикам. Около Белого моря стоял человек в белой ризе, перед ним написано и говорил: «Не забывайте Господа Бога».

Перепишите 9 раз это письмо. Кто перепишет через 6 дней получит радость. Одна женшина написала но не передала получила неизлечимую болезнь. Молитесь Богу 2 раза в день. Во имя отца и сына и святого духа Амин.

Христос говорил «Половина народу погибнет 12 июня 1950 года и 15 июня все реки и озеры наполнятся кровью и солнце померкнет и не будет светить.

Тому кто не верит Богу будет плохо. Кто сохранит это письмо будет спасен. Аминь<sup>24</sup>

Очередные факты появления святых писем сообщал 8 июля 1957 г. уполномоченный СРПЦ по Гомельской области В. Лобанов:

При этом препровожаю на Ваше распоряжение копию так называемого «святого письма», которое на днях было прислано по почте какими-то церковниками из Хойницкого района гор. Гомель в адрес студентов пединститута. Это письмо было вскрыто в канцелярии пединститута одним из служащих его /членом КПСС/ и передано мне.

Одновременно сообщаю, что пию этого письма я направил в обком КПСС, а подлинное передал в органы Госбезопасности<sup>25</sup>.

Приводим выдержки из этого письма, а особенно те фрагменты, которые наверняка могли насторожить органы МГБ, ведь они могли быть приняты за шифровку:

...Кто будет носить при себе это письмо, то того человека не постигнет несчастье никакое в пути его не надо бояться, это письмо охранит тебя от врагов твоих.

Одному солдату присудили отрубить голову, и не смогли отрубить. Тогда все удивились этому, тогда солдат показал это письмо с такими буквами, что господь написал Б, Д, Ю, М, В, Д и кто поверит этому и возьмет нож и колет скотину, потом возьмет приложит это письмо — кровь не пойдет. Помиловани[ю] Исуса Христа, который был распят на кресте. Кто будет это письмо носить из дома в дом, тот будет спасен, а кто не будет давать это письмо читать или переписывать, тот будет проклят и когда будет это письмо в доме никогда не загорится, а кто не верит тот увидит что-то в день смерти. Исус Христос был распят и кровью своею искупил нас и наших отцов<sup>26</sup>. Господи молю тебя благослови человека своего и избави нас от всякого зла дьявольского и дай нам победу над врагами нашими. Это письмо должно обойти вокруг света и всякий должен переписать его, а кто не перепишет, а оставит без внимания, тот будет несчастлив, кто в течение 9-ти дней напишет девять писем, тот через 9 дней получит радость. Один господин хотел отрубить своему слуге голову, но не смог причинить ему вреда. Граф удивился и спросил, почему его не берет меч, тогда слуга показал

ему это письмо с таковыми буквами Г. Р. В. Г, Г, 3 Господь велел своим рабам молиться богу. В таком смысле это письмо 27 мая 1957 года<sup>27</sup>.

В секретном донесении уполномоченного СРПЦ по Гомельской области В. Лобанова СРПЦ по БССР тов. Г.И. Семенову от 26 июля 1956 г. содержались следующие сведения:

Как уже мной сообщалось в моем докладе /стр. 22/ о том, что в железнодорожном районе гор. Гомеля и в гор. Речице какие то церковники распространяют так называемое «святое письмо» с целью привлечения большего количества верующих в церковь. А теперь удалось мне добыть одно такое письмо, но с новым содержанием, присланное по почте с почтовым штемпелем «Н.-Марковичи. — Гомель 17.4.56 г». по адресу «Гомельская область, Речицкий район, дер. Глыбово, Глыбовского с/совета Северинец Анне А.»

Содержание этого письма привожу дословно. Следующее:

#### «Святое письмо»

Двадцати летний мальчик расказывал, что около белого моря стоял человек в белой рызе он говорил, что молитесь богу хоть 2 раза в день.

Переписывайте раздовайте или рассылайте друзьям по почты. Вам придет через три или шесть дней счастья.

Одна семья переписала, но не раздала это письмо, то получила незменую болезнь. Молитесь богу отцу и сыну и святого Амина

Еще один рассказывал, что половина народа потонет 12 июня 1956 года тогда уся зямля оболется кровью.

Кто сохранить это письмо тот будет спасен. Два письма будет написана мальчиками, а два пастухи, которые пасут овец и увидили бога который сказал: что будет страшный суд живых и мертвых, а после этого третяя часть людей.

Не забывайте бога переписывайте это письмо. У раз вы получите счастье.

Не бойтесь этого письма оно ходит по усему свету. Переписывайте и девять писем пересылайте или раздавайте.

#### В. Лобанов продолжает:

Это «святое» письмо написано простым карандашем на ¼ части листа бумаги в клеточку, вырванного из ученической тетради и видимо приурочено к религиозному празднику, пасхи, которая праздновалась церковниками 6 мая сего года.

Содержание этого письма и кому оно адресовано мною сообщено Областному руководству<sup>28</sup>.

«Святые письма» появлялись зачастую одновременно со слухами об обновлениях икон, о скорой войне, голоде или других трагических событиях, которые якобы должны сопровождаться появлением яркой звезды или необыкновенного солнца. Подогреваемые слухами, письма быстро распространялись по районам, охватывая за короткий промежуток чуть ли не всю территорию страны.

#### Примечания

<sup>1</sup> ĤАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 13 (Докладная записка в отдел партпропаганды и агитации ЦК КП(б)Б тов. Готфриду «О состоянии антирелигиозной пропаганды по Узденскому р-ну» за май 1937 г.). Здесь и далее сохраняются орфография и пунктуация документов.

<sup>2</sup> НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12082. Л. 198–204 (Докладная записка зав. культпропом РК КП(б)Б Пояркова зав. отделом партпропаганды и агитации ЦК КП(Б)Б тов. Готфриду «О состоянии антирелигиозной пропаганды и работе церковников и сектантов по Бобруйскому району» от 4 мая 1937 г. (№ 85сс)).

³ НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 13 (Докладная записка...).

Там же. Л. 7.

<sup>5</sup> НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11853. Л. 60-62 (Святое письмо (копия). Приложение к совершенно секретной записке на имя секретаря ЦК КП(б)Б тов. Валковича от секретаря РК КП(б)Б Осадчика от 27.04.1937 г. (27/04)).

6 НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11852. Л. 17 (Докладная записка инструктора отд. партпропаганды и агитации Лакизо «Об антисоветском выступлении в Шкловском р-не 7.IV.1937 г.» секретарям ЦК КП(б)Б т.т. Шаранговичу и Волковичу).

Там же. Л. 79-80 (Докладная записка культпропа Шкловского РК КП(б)Б Левиной в отдел пропаганды и агитации тов. Готфриду от 6.V.37 г. (№ 107). Цитата дана в переводе с белорусского языка. Перевод автора.

<sup>8</sup> Там же. Л. 51-52. Факты использования сектантами Сталинской консти-

9 НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 11853. Л. 57. Святое письмо (копия). Документ от 20.09.1937 г.

<sup>10</sup> Там же. Л. 63 (Святое письмо (копия). Приложение к совершенно секретной записке на имя секретаря ЦК КП(б)Б тов. Валковича от секретаря РК КП(б)Б Осадчика от 27.04.1937 г. (27/04)).

<sup>11</sup> НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 12082. Л. 107 (Дакладная запіска сакратара Буда-Кашалёўскага РК КП(б)Б Маўшовіча ў аддзел культруы і прапаганды тав. Готфрыду).

<sup>12</sup> Там же. Л. 108 (Святое письмо (копия)).

13 Там же. Л. 154-155 (Докладная записка секретаря кормянского РК КП(б)Б Эйдинова в ЦК КП(Б)Б т. Готфриду «Об антисоветской деятельности сектантов и церковников в районе»).

14 Там же. Л. 154.

 $^{15}$  Там же. Л. 161–162 (Святые письма (оригиналы)).

<sup>16</sup> НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 15609. Л. 72. Выводы по изучению постановки антирелигиозной работы по городу Бресту и Семятическому районам Белоруссии. Зав. лекторским отделом ЦС СВБ БССР Новиков. 5.IX.1940. г. Минск.

17 Вторая буква «И» исправлена ручкой на «е».

<sup>18</sup> НАРБ. Ф. 951. Оп. 1. Д. 4. Л. 97 (Докладная записка зам. уполномоченного СРПЦ при СМ БССР Ф. Калачева уполномоченному СРПЦ при СМ СССР по БССР тов. Чеснокову о случаях «обновления» икон, имевших место в Гомельской области от 8 июля 1946 г.).

<sup>19</sup> НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Д. 36-37. Докладная записка уполномоченного СРПЦ Г. Семенова секретарю ЦК КП(б) Белоруссии товарищу Томашевичу В. А. от 17 мая 1950 г.

<sup>20</sup> Там же. Л. 139 (Письмо председателя СРПЦ Карпова уполномоченному СРПЦ Гудову П. П. от 18 мая 1950 года).

<sup>21</sup> В слове «емеется», первое «е» исправ-

 $^{22}$  НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 26. Л. 135–136 (Докладная записка уполномоченного СРПЦ по Гродненской области Макаренко Председателю СРПЦ тов. Карпову от 22 мая 1950 г.).

<sup>23</sup> Там же. Л. 138 (Письмо зам. уполномоченного СРПЦ С. Куличкова уполномоченному СРПЦ по Гродненской области тов. Макаренко от 22 мая 1950 г.).

<sup>24</sup> Там же. Л. 140 (Приложение к письму зам. уполномоченного СРПЦ С. Куличкова уполномоченному СРПЦ по Гродненской области тов. Макаренко от 22 мая 1950 г. Копия письма).

<sup>25</sup> НАРБ. Ф. 951. Оп. 3. Д. 15. Л. 46 (Письмо уполномоченного СРПЦ по Гомельской области В. Лобанова уполномоченному СРПЦ тов. Семенову Г.И. от 8.07.1957 г.).

<sup>26</sup> Так в документе.

²҆ НАРБ. Ф. 951. Оп. 3. Д. 15. Л. 47–48 (Приложение к письму от 8.07.1957 г.).

<sup>28</sup> НАРБ. Ф. 951. Оп. 3. Д. 6. Л. 49-50 (Секретное донесение уполномоченного СРПЦ по Гомельской области В. Лобанова уполномоченному СРПЦ тов. Семенову Г.И. от 26 июля 1956 г.).

#### Литература

- 1. Адамчык В. У. Крэскі з аўтабіяграфіі // Вытокі песні: аўтабіяграфіі беларускіх пісьменнікаў. Мінск, 1973. C. 9-12.
- 2. Берковский К. Современное состояние православного церковного фронта // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917-1932. М., 1932. С. 123-139.
- 3. Бутов И.С. Ареал чудес: волны обновлений икон в  $\widehat{XIX}$  — первой половине XX века. Минск, 2018.
- 4. Калинина А. Христианские конфессии советской Белоруссии в 1929-1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3-4. C. 181-203.
- 5. Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление / Сост. Е.С. Прокошина, К. К. Койта, Т. П. Короткая и др.; Под ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. Минск, 1987.
- 6. Круглов А.А. Развитие атеизма в Белоруссии (1917-1987). Минск, 1989.

астоящий блок из шести статей подводит предварительные итоги работы этнолингвистической экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Терсянско-Еланский украинский анклав Самойловского района Саратовской области в 2015-2016 гг. В течение этих двух лет были обследованы села Еловатка (2015 г.) и Криуша, а также частично Каменка и Песчанка (2016 г.). Материал, полученный в Еловатке и Криуше, показал, что даже в рамках сравнительно небольшого анклава традиция входящих в него сел может развиваться по-разному. Еловатка, старейшее село анклава (образовано в 1706 г.), находится в центре украинского ареала и приближено к Волгоградской области, где также расположены украинские села, поэтому местный языковой диалект и традиция имеют лучшие условия для сохранения аутентичных черт. В то же время Криуша и особенно Каменка находятся на границе анклава, за которой начинаются русские села, поэтому в большей степени испытывают ассимилятивное влияние русской культуры.

В нашей подборке мы стремились представить те черты изучаемой традиции, которые еще не были освещены в отчетах нашей экспедиции за предыдущие сезоны. Статья М. А. Черновой и А. А. Лапшиной «Народная медицина в селе Еловатка Самойловского района Саратовской области (по следам этнолингвистической экспедиции 2015 г.)» показывает, из каких источников (официальных и неофициальных) жители Еловатки получают медицинскую помощь и информацию о методах лечения. Кроме фельдшера как официального представителя медицины, медицинскую помощь могут оказывать разные группы «знающих» — магические специалисты, например знахарки, сакральные лидеры, выполнявшие в советское время функции священников. В последние десятилетия медицинское знание поступает не только из традиционных каналов, но и новыми технологическими путями, в частности, с помощью телевизора и других СМИ в местной культуре формируется представление о принципиально новом классе «знающих» — экстрасенсах, ясновидящих, способных оказывать медицинскую помощь.

Статья М. И. Байдуж «Повседневный хлеб в современной жизни украинцев Терсянско-Еланского анклава» посвящена проблеме сохранения традиционных технологий выпечки хлеба, его аутентичных разновидностей и терминологии, которые осознаются местными жителями как способы сохранения своей этнокультурной идентичности.

Полевой материал, собранный за пять лет работы экспедиции в этом регионе, уже дает возможность не только видеть особенности и диалектные различия внутри Терсянско-Еланского анклава, но и сравнивать их с материалом из других восточнославянских регионов. Такое сравнение показывает, как исследуемый идиом, с одной стороны, удерживает важные типологические черты материнской культуры, а с другой — усваивает некоторые особенности региональной поволжской традиции, к которой принадлежит географически. Н. Н. Рычкова в статье «Ранневесенние праздники в украинском анклаве Саратовской области» на примере практик, приуроченных к Сретению, Крестопоклонной неделе и Благовещению, показывает, как местный комплекс ранневесенней обрядности соотносится с украинским и, шире, общеславянским.

Сразу две работы настоящей подборки посвящены такому уникальному элементу местной религиозной культуры, как «отпевальные» тетради, содержащие корпус текстов, по которым осуществляется неканоническое «отпевание» покойников. В статье Е. Е. Левкиевской «"Отпевальные" тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути формирования» рассматриваются механизмы, с помощью которых из крайне разнородных текстов (от фрагментов канонической панихиды до салонного романса) формируется чин местного «отпевания». М. В. Моррис в статье «Удивительное путешествие "Anima Christi"» делает попытку проследить судьбу католической молитвы «Душа Христова...», обнаруженной в «отпевальной» тетради А.П. Степановой из с. Криуша. Автор выдвигает гипотезу, согласно которой медиатором между католической литургикой и рукописной традицией украинского анклава Саратовской области мог стать роман «Особые приметы» испанского автора Хуана Гойтисоло, изданный на русском языке значительным тиражом.

Особый интерес представляет статья Е. К. Малой, в которой на материале конкретного интервью анализируется сложная и малоисследованная проблема коммуникации информанта и собирателя. Автор показывает, как ассоциативные связи в повествовании информантки способствуют цикличной организации нарративов в структуре интервью.

Е. Е. Левкиевская

#### Елена Евгеньевна Левкиевская,

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

# «ОТПЕВАЛЬНЫЕ» ТЕТРАДИ УКРАИНЦЕВ САМОЙЛОВСКОГО РАЙОНА: ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ И ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ

охоронная традиция в селах Терсянско-Еланского украинского анклава включает в себя хорошо разработанный чин «народного отпевания» покойников [7. С. 10-35], совершаемого группами пожилых женщин во главе с читалкой, читающей над покойником Псалтырь и дающей указания певчим (спевухам), какие песнопения следует исполнять в тот или иной момент погребального обряда. Такая форма религиозной деятельности называется ходить по покойникам или читать по покойникам. Самойловская традиция «народного отпевания», возникшая, вероятно, в советское время из-за недоступности канонического церковного обряда (это предположение нуждается в дополнительном изучении), не является уникальным региональным феноменом, а представляет собой вариант более обширного явления, зафиксированного в разных регионах России, в том числе на территории Поволжья [13. С. 56-92], и имеет с ним несомненное типологическое, а иногда и терминологическое сходство. Ср., например, близкий по структуре владимирский погребальный обычай, называемый ходить по покойнику [2. С. 173-225], смоленский похоронный обряд, сочетающий исполнение плачей и духовных стихов [14. С. 123-151], свидетельства о существовании «народного отпевания» на территории калужско-брянского пограничья [6. С. 62-87], Урала [15. С. 279-301] и Сибири [4. С. 138-143].

Особый интерес представляет корпус текстов, используемых для «отпевания» и сохраняющихся у певчих в специальных тетрадях. За время работы экспедиции в 2012-1016 гг. было найдено пять комплектов таких тетрадей, полученных от Л. Л. Лёвиной (1941 г.р., пгт. Самойловка), Л. В. Троценко

(1936-2016, с. Ольшанка), А. П. Степановой (1930 г.р., с. Криуша), Т. Д. Штурбавиной (с. Еловатка, 1934 г.р., передала ее дочь Л.П. Трифонова), Н.П. Тищенко (с. Ольшанка). В нашей коллекции также имеется тетрадь из другого украинского анклава, полученная во время экспелиции 2015 г. в Богучарский район Воронежской области от П.К. Михайловой (с. Дьяченково), что дает возможность сравнить эти две островные украинские традиции.

Все известные нам «отпевальные» тетради схожи между собой как в жанровом отношении, так и по составу текстов, значительный корпус которых является в них общим, хотя полностью не совпадает. Отчетливо выделяются три основных жанровых слоя.

1. Фрагменты канонических богослужебных текстов, включающие в себя ирмосы канона из «Последования по исходе души от тела», фрагменты пасхальной заутрени (в том числе пасхальный тропарь), а также отдельные короткие молитвы, расположенные в разных частях тетрадей и по-разному инкорпорированные в структуру «отпевания». Во всех богослужебных текстах церковнославянский текст передается средствами русского языка, при этом характер ошибок, сделанных в трудных для понимания местах, показывает, что это или записывалось со слуха, или (что более вероятно) переписывалось из письменного первоисточника человеком, не владевшим церковнославянским языком и не понимавшим смысла многих фрагментов текста. Ср., например, запись ирмоса 8-й песни в тетради Л. Л. Лёвиной: «В седмерицею пещь холдейский мучитель, Богочестивым не из того раже, силою же лучшего спасения всея видав...» (в каноническом тексте: «Седмерицею пещь халдейский мучитель, богочестивым неистовно разжже, силою же лучшею спасены сия видев...»). Канонические православные песнопения из «Последования по исходе души от тела» помещены в начале тетрадей (ими начинается «отпевание») и являются смысловым и музыкальным эталоном для текстов других жанров, дополняющих заупокойную службу. Такой принцип организации народного «отпевания» описан и в других традициях, например сибирской [4. С. 139].

2. Основную часть тетрадей составляет обширный круг «младших» духовных стихов (силлабо-тонического стихосложения), по большей части восходящих к старообрядческой традиции («покаянные» стихи), например: «Господи, помилуй, Господи, прости...», «С другом я вчера сидел...», «Ой вы, братья мои, сестры...», встречающихся в разных современных религиозных сборниках и на дисках. Мы пока не проводили глубокого текстологического сравнения духовных

стихов Терсянско-Еланского анклава с подобными текстами, функционирующими в погребальной обрядности других восточнославянских ареалов, но при беглом сопоставлении можно заметить, что корпус «отпевальных» стихов Саратовского Поволжья, в том числе и интересующего нас региона, по своему составу гораздо ближе соответствующим текстам Урала и Сибири, чем «отпевальным» духовным стихам центральных областей России. Можно предположить, что эта часть традиции старообрядцев, изгнанных на периферию страны (которой в XVII-XVIII вв. была и Саратовская область), была усвоена окружающим населением независимо от его национального и конфессионального состава и приспособлена для погребального обряда, тогда как в центральных областях закрепился собственный состав стихов (в частности, «О Егории Храбром», «О бедном и богатом Лазаре» и т.п.).

3. В «отпевальных» тетрадях содержатся авторские литературные тексты XIX-XX вв., в разное время попавшие в русскую устную культуру (в частности, стихи Н. В. Гоголя «К тебе, о Мати Пресвятая, дерзаю вознести свой глас...», Ю. Жадовской «Молитва», А. Плещеева «Был у Христа-младенца сад...», песня иеромонаха Романа (Матюшина) «Соловей» и т.п.). Все тексты, включая и канонические богослужебные (написанные на церковнославянском языке), в соответствии с украинской традицией называются кантами (в Богучарском районе подобные тексты именуются сальмами). Единственный собственно украинский духовный стих «Ой, смертонька мылостыва, / Чего ж мини ни звистыш...», имеющийся в тетради Л. Л. Лёвиной, записан в соответствии с русской орфографией, как и остальные нецерковные

Когда и каким образом в Самойловском анклаве сформировался актуальный в настоящее время корпус «отпевальных» стихов русского происхождения, существовала ли до этого собственно украинская традиция похоронных песнопений, которую вытеснили русские тексты, а если да, то что именно она собой представляла — причитания или духовные стихи, — на эти вопросы у нас пока нет определенного ответа. Однако, согласно свидетельству Т. В. Софроновой (1928 г.р., пгт Самойловка), которая в детстве, оставшись сиротой, служила поводырем у семьи слепцов, исполнявших канты ради подаяния в 1930-1940-е гг., это были уже русские духовные стихи. Из репертуара слепцов она вспомнила два канта: «Напой, самарянка, холодной водой / Страдальца, который стоит пред тобой» («Агасфер») и «Христос с учениками из храма выходит / Пред крестною смертью своей...» («Страшный суд»), что косвенно свидетельствует о проникновении русского корпуса этих текстов в традицию украинского анклава еще в довоенное время, однако «отпевание» в эти годы, как можно судить по свидетельствам других информантов, совершалось религиозными специалистами еще по имевшимся у них каноническим церковным изданиям [8. С. 50-53]. Исследование круга духовных стихов, сопровождающих погребальный обряд у русских Саратовского Поволжья, проведенное Е. Л. Сверловой [13], свидетельствует о том, что в этой сфере похоронная традиция Терсянско-Еланского анклава утратила свою украинскую аутентичность и приобрела общие региональные черты, свидетельством чему является значительное число общих «отпевальных» текстов у русских и украинцев Саратовской области. Сюда, в частности, относятся такие стихи, как: «Спи, моя милая мама...», «На всех солнце светит...», «Все живем на этом свете...», «Сегодня настанет мой праздник...», «Ты не пой, соловей...», «С другом я вчера сидел...» и др.

Как видно из этого краткого обзора «отпевальных» тетрадей, они содержат весьма пестрый и разнородный по происхождению круг текстов, которые (за исключением канонических) первоначально вовсе не были предназначены для погребальных целей. Однако, будучи вписанными в структуру отпевания, они образовали смысловое единство, подчиняясь общей прагматической задаче — правильно проводить умершего в иной мир, канализировать скорбь родственников в ритуальное русло, транслировать для живых систему представлений о смерти как отделении души от тела, ее скорби о своей грешной жизни и предстоянии перед Богом в ожидании суда.

Можно выделить по крайней мере четыре механизма, которые способствуют трансформации текстов, попадающих в разряд «отпевальных», и их подчинению смыслу погребального обряда. На первый, наиболее очевидный механизм, связанный с музыкальной стороной исполнения, когда первоначальный напев, присущий данному стиху или песне, меняется на особый «отпевальный», мы лишь укажем, сославшись на работы этномузыковедов, в частности Е. И. Жимулевой [3. С. 127-151]. Общий музыкальный стиль исполнения организует и подчиняет единому замыслу разнородные по происхождению и метрике стихи, превращая их в «отпевальный» чин.

Второй механизм, который «втягивает» тот или иной текст в «отпевальную» традицию, - изменение его первоначального смысла, вторичная семантизация. Решающую роль здесь играет не только и не столько тема смерти, сколько наличие ключевых слов и мотивов, выполняющих роль маркеров и позволяющих переосмыслить текст в нужном русле, даже если первоначально он имел совершенно другой смысл. К числу таких маркеров относятся смерть, душа, грех, молитва, расставание / разлука, слезы, скорбь, а также мотивы расставания души с телом, раскаяния в грехах, Божьего суда и др. Адаптация отдельного текста в общем чине «отпевания» является тем самым случаем, когда контекстуальное окружение влияет на текст и изменяет его интерпретацию носителями традиции, не изменяя (или почти не изменяя) самого текста. Примером того, как литературные стихи, втягиваясь в круг «отпевального» репертуара, приобретают новые коннотации, может служить кант из тетради Л. Л. Лёвиной: «Ударил час и нам расстаться...», расположенный в тетради между текстом, обращенным к святителю Николаю («Прошу тебя, Угодник Божий, Святый Великий Николай...»), и «Кантой матери» («Спи, наша милая мама, / В глубокой могиле своей...»):

Ударил час и нам расстаться<sup>1</sup>, Быть может должно навсегда Нельзя ни плакать не терзаться Бог весть увидимся когда. Быть может завтрешней зарею Приду на гроб, на гроб унылый Приду поплакать погрустить Слеза же каплей на могилу ....

Нам не удалось точно атрибутировать этот текст, однако, как можно судить по ряду источников, в его основе лежит салонный романс рубежа XVIII-XIX вв., модный в первой четверти XIX в. В частности, он упоминается в числе сентиментальных элегий о любви и разлуке, которыми, по воспоминаниям А. В. Щепкиной, в девичестве увлекалась мать М. Ю. Лермонтова М. М. Арсеньева:

Ударил час, и нам расстаться, Быть может, должно навсегда! Ах, нельзя ль не плакать, не терзаться, Бог весть, увидимся ль — когда! [1. С. 8].

Более ранний вариант приводится в романе Д.С. Мережковского «14 декабря (Николай I)» (1906 г.), где он также характеризует круг поэтических интересов уездной барышни 1820-х гг.:

Уж пробил час, и нам расстаться, Быть может, должно навсегда! Ах, льзя ль не плакать, не терзаться? Бог весть, увидимся ль когда [9. С. 10].

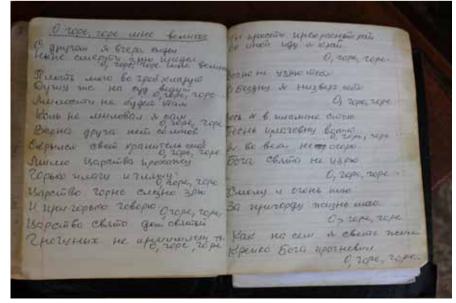
Хронологической границей употребления наречия льзя 'можно' без отрицательной частицы можно считать рубеж XVIII-XIX вв. (один из последних литературных текстов с этим словом — «Лизе. Похвала розе» Г.Р. Державина 1802 г. — «Коль красу где восхваляют,/ Льзя ли розой не назвать»), позже которого данный романс, скорее всего, не мог быть написан. Таким образом, стереотипные для сентиментальной и романтической поэзии мотивы расставания возлюбленных, смерти одного из них, оплакивания возлюбленного на его могиле (ср. у Пушкина в «Каменном госте»: «Когда сюда, на этот гордый гроб пойдете кудри наклонять и плакать...») послужили маркерами, достаточными для включения этого романса в контекст «народного отпевания», в котором расставание возлюбленных было переосмыслено как расставание покойного с живыми родственниками и их скорбь на его могиле. О значительном влиянии жанра городского романса на корпус погребальных текстов в русской традиции Саратовского Поволжья упоминает и Е. Л. Сверлова [13. С. 87].

Третий механизм можно считать расширенным вариантом второго — в этом случае инкорпорирование стихов в состав «отпевания» также происходит на основе ключевых концептов и мотивов, но здесь происходит значительная переработка текста, приближающая смысл канта к общему замыслу «отпевания» в основном за счет сокращения строф и изменения отдельных строк. Рассмотрим подробнее этот случай на примере канта «О горе, горе мне великое», который записан в «отпевальной» тетради Л. Л. Лёвиной в следующем виде:

С другом я вчера сидел Ныне смерти зрю предел O, горе, горе мне великое<sup>2</sup> Плоть мою во гроб кладут, Душу же на суд ведут Милости не будет там Коль не миловал я сам

Верна друга нет со мной Скрылся свет хранитель мой Мимо царства прохожу Горько плачу и гляжу Царство горне слезно зрю И пригорько говорю: О, горе, горе мне великое Царство свято дом святый Грешных не приемлешь ты Ты прости прекрасный рай Во иной иду я край Вечно не узрю тебя В бездну я изверг себя Весь я в пламене стою Песнь плачевную вопию Я во веки не сгорю Бога свята не узрю Смолу и огонь пию За пригорду жизнь мою Как на сем я свете жил Крепко Бога прогневил Дней воскресных я не чтил, Во грехах дни проводил Бога в суе призывал Страшный суд позабывал Я не чтил отца и мать Всех старался раздражать Ничему не веря жил И как скверный пес ходил Всякий грех творил стократ Райских не искал палат Все законы приступил Крайний богохульник был Каяться я не хотел Бога в сердце не имел Поруган не будет Бог Всем он сломит гордый рог По делам воздаст всем он Нарушающим закон.

Это довольно популярный духовный стих, который входит в чин «народного отпевания» в других региональных традициях, в том числе у русских Саратовского Поволжья, - в коллекции Е. Л. Сверловой приведены тексты из



Тетрадь Л. Л. Лёвиной (пгт Самойловка) с текстом стиха «О горе, горе мне великое».

Петровского, Базарно-Карабулакского и Калининского районов (последний граничит с Самойловским) [13. № 7, 19, 90]. Варианты этого стиха часто встречаются в современных собраниях старообрядческой духовной поэзии, в том числе на дисках и сайтах религиозной музыки [11. № 21, 22].

В том виде, в каком этот духовный стих известен в современных записях и в известных нам публикациях XIX в., он представляет собой посмертное покаяние грешника, направляющегося в ад из-за многочисленных грехов, перечисление которых занимает значительную часть текста. Входящие в перечень грехи являются нарушением Божьих заповедей, соотнесенность с которыми прослеживается и на лексическом уровне. В тексте из тетради Л. Л. Лёвиной таких соотношений три: «дней воскресных я не чтил» («Помни день субботний»); «Бога всуе призывал» («Не приемли имене Господа Бога твоего всуе»); «я не чтил отца и мать» («Чти отца твоего и матерь твою»). Варианты XIX в. содержат и другие нарушения заповедей: «Твари, не творцу служил» («Не сотвори себе кумира и всякого подобия, «...» да не поклонишися им, ни послужиши им»); «Я в прелюбодеях был» («Не прелюбы сотвори») [10. С. 289]. В разных вариантах стиха, содержащихся в «отпевальных тетрадях», список грехов может меняться, но в нем никогда нет убийства.

Несмотря на кажущуюся прозрачность современных вариантов, первоначальный смысл этого текста остается неясным и вызывает ряд вопросов. Первый вопрос связан с мотивом непонятно куда исчезающего друга: «Верна друга нет со мной / Скрылся свет хранитель мой» (в русском варианте из с. Первомайское Калининского района: «Скрылся цвет хранитель мой» [13. № 90]), однако дальше о судьбе этого друга ничего не говорится. В данном случае слово свет воспринимается как эпитет этого друга, его ласковое обозначение. Необъяснимое исчезновение друга каким-то образом связано со смертью самого героя. В наиболее ранней из известных нам публикаций этого стиха 1866 г. есть намек на то, что под этим другом подразумевается ангел-хранитель: «Верна друга со мной нет, / Скрылся хранитель мой (ангел) свет» [12. С. 265]<sup>3</sup>, но мы не знаем, кому принадлежит поставленное в скобки разъяснение «ангел» — автору публикации или источнику.

Второй вопрос, более серьезный, связан с мотивом проклятости, встречающимся в текстах XIX в.: «Рай прекрасный говорит: "Я не приемлю проклятых"» [Там же] или: «Царство, светлый дом святых / Не приемлет проклятых» [10. С. 289]. О ком же первоначально могла идти речь в этом стихе, если его герой не

просто очень грешный человек, но еще и проклятый?

Возможный ответ, как можно предположить, содержится в рукописи 1884 г. из известного старообрядческого села Ветки (ныне районный центр Гомельской области), образованного во второй половине XVII в. Коротко укажем, что в 1764 г. значительная часть ветковских старообрядцев была насильно выселена на Алтай, куда принесла корпус своих духовных стихов, в том числе и «О горе мне смертное». Приводимый в рукописи 1884 г. текст, во-первых, гораздо пространнее, чем поздние варианты, во-вторых, он снабжен красноречивым заголовком, позволяющим прояснить загадочное исчезновение друга и влияние этого факта на посмертную участь героя: «Во время то, когда убил брат брата. Каин Авеля» [5. С. 472]. Если предположить, что данный заголовок не является собственной интерпретацией переписчика, то перед нами покаяние Каина, а загадочный «друг» — убитый им брат Авель. Вспомним, что Каин был первым человеком, проклятым Богом (Быт 4:10). Ветковская рукопись позволяет увидеть, какие именно фрагменты стиха были изменены и редуцированы, чтобы его смысл соответствовал целям «отпевания». Рукопись 1884 г. содержит признание в главном грехе — братоубийстве, совершенно исчезнувшее в поздних вариантах стиха: «В душегубстве виноват / От мене убит мой брат...». Мотив братоубийства содержится также в списке 1906 г. из Нижегородской губернии, озаглавленном, вероятно, самим публикатором как «Стих о мытарствах» [10. С. 289]. Поскольку в современных текстах тема братоубийства полностью отсутствует, исчезло и указание на проклятость Каина: «Царство светлый дом святых / Не приемлет проклятых...», которое было заменено на общую для «отпевальных» текстов мысль о недоступности рая для грешников: «Царство свято дом святый / Грешных не приемлешь ты...». Эта гипотеза нуждается в дальнейшей проверке, но если она верна, то она показывает, как за прошедшее столетие происходила переработка стиха, ныне утратившего всякую смысловую связь с темой Каина и Авеля.

Четвертый механизм, позволяющий превратить изначально небогослужебный текст в элемент «отпевания», -включение в него известных православных молитв. Ирмосы заупокойного канона и пасхальная заутреня представлены в тетрадях в виде самостоятельных глав, тогда как краткие, наиболее распространенные и потому наиболее легкие для запоминания церковные песнопения (например, Трисвятое или «Вечная память») могут свободно вставляться в структуру небогослужебных текстов в качестве рефрена или припева, в частности в стихи, попавшие в традицию из современной авторской религиозной поэзии. Именно так в тетради Л. Л. Лёвиной используется Трисвятое в песне, приписываемой архидиакону Роману Тамбергу (разумеется, в авторском тексте оно отсутствует):

Дайте крылья, дайте волю, Крылья волю развязать, Я заброшенную долю Полечу ее искать. Припев: Святый Боже, Святый крепкий, святый бесметный [sic!] помилуй нас.

Использование Трисвятого в текстах похоронного обряда, в частности в «отпевальных» духовных стихах, отмечено и в других региональных традициях, например в смоленской [14. С. 147] и сибирской, где эта молитва может включаться в духовный стих «На всех солнце светит, на меня уж нет...» [4. С. 139-140], — в Терсянско-Еланском анклаве этот стих присутствует в структуре «отпевания» как с Трисвятым (в тетради Т. Д. Штурбавиной), так и без него (в тетради Л. Л. Лёвиной). Очевидно, что инкорпорирование канонической молитвы в нелитургические тексты является одним из механизмов, позволяющих не только их сакрализовать, но и придать им новые смыслы, включающие их в тематику похоронного обряда.

Краткое описание найденных за последние пять лет в Терсянско-Еланском анклаве «отпевальных» тетрадей показывает, из какого «подручного материала» и с помощью каких механизмов традиция «выращивает» собственные религиозные формы в ситуации, когда обращение к каноническим церковным институциям оказывается невозможным.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Тексты из «отпевальных» тетрадей приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.
- <sup>2</sup> В дальнейшем рефрен для краткости
- Благодарю М. В. Ахметову, любезно указавшую мне на публикации А.Ф. Можаровского и Н.И. Попова.

#### Литература

- 1. Бродский Н. Л. М. Ю. Лермонтов. Биография. Т. 1. 1814-1832. М., 1945.
- 2. Данченкова Н. Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. М., 2003. C. 173–225.
- 3. Жимулева Е. И. Православная и фольклорная певческие традиции: проблемы взаимодействия: Дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 2008.
- 4. Жимулева Е. И. Православные песнопения в народных похоронно-

поминальных обрядах // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 4. С. 138-142.

- 5. Книжная культура. Ветка. Минск, 2013. C. 472-473.
- 6. Косятова С. С. Русские народные духовные стихи Калужско-Брянского пограничья: Дис. ... канд. искусствоведения. M., 2012.
- 7. Левкиевская Е. Е. «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина. М., 2015. С. 10-35.
- 8. Левкиевская Е. Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (сакральные специалисты советского времени в украинском анклаве Саратовской обл.) // ЖС. 2014. № 1. C. 50-53.

- 9. Мережковский Д.С. 14 декабря (Николай I). Б. м., 1918.
- 10. Можаровский А.Ф. Духовные стихи старообрядцев Поволжья // Этнографическое обозрение. 1906. № 3-4. С. 242-301.
- 11. Пойте сладко пение, пойте стихотворение. Духовные стихи старообрядческих общин: Поют Татьяна Комарова (Удмуртия) и старообрядцы Верхокамья: МРЗ диск / Археографическая лаборатория МГУ. М., 2015.
- 12. Попов Н. И. Сборник для истории старообрядчества (Саратовская и Самарская губернии). 1866. Вып. 4. Т. 2.
- 13. Сверлова Е. Л. Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая жанровая

система: Дис. ... канд. искусствоведения. Саратов, 2006.

- 14. Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи. Поминальные стихи / Ред. О. А. Пашина. М., 2003.
- 15. Юровская О. Л. Поэтика похороннопоминальных духовных стихов горнозаводских районов Челябинской обл. // Вестник Челябинского педагогического университета. 2014. № 6. С. 279-301.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

#### Мария-Валерия Моррис,

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

## УДИВИТЕЛЬНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ «ANIMA CHRISTI»

ак называемые отпевальные тетради — яркая примета религиозной жизни Терсянско-Еланского анклава. В советское время, когда по понятным причинам организованная церковная жизнь была недоступна, сакральными специалистами, взявшими на себя роль ключевых акторов в похоронной обрядности, вместо священнослужителей стали читалки — местные жительницы, отпевавшие покойника (это называлось ходить по покойникам, читать по покойникам) в меру знаний и умений. С восстановлением церковной жизни после падения советского строя «хождение по покойникам» вовсе не уступило позиций и принялось вполне успешно конкурировать с каноническим отпеванием, считаясь, в отличие от него, обязательным элементом похоронного обряда в Терсянско-Еланском анклаве. Чины отпевания и сопутствующие тексты записывались читалками в специальные «отпевальные» тетради.

Типичная «отпевальная» тетрадь включает в себя отрывки панихиды, а также канты; однако содержание «отпевальных» тетрадей сестер Степановых, которые были обнаружены нашей экспедицией летом 2016 г. в с. Криуша Самойловского района Саратовской области, намного богаче и неожиданней. Однако, прежде чем говорить о содержании этой тетради, необходимо сказать пару слов о нашем информанте — Александре Петровне Степановой, от которой она была получена.

Александра Петровна родилась в 1930 г. в русском селе Павловка Турковского района Саратовской области. В украинское село Криуша она переехала уже в пожилом возрасте к дочери — Алле Михайловне Чумаченко (урожд. Степановой), которая вышла замуж за местного жителя. Читать по покойникам Александра Петровна научилась от сестры — Нины Петровны, которая была очень набожным человеком и в своем селе пользовалась большой популярностью как читалка. Сестра передала ей по наследству «отпевальные» тетради (часть которых, впрочем, Александра Петровна после смерти сестры заполняла уже сама). И мать, и дочь пользуются в Криуше славой магических специалистов, снимают сглаз и т.п. (дочь, кроме того, является местным фельдшером). Ввиду преклонного возраста Александра Петровна оставила труд читалки, а ее дочери, которая с радостью продолжила бы семейную традицию, ходить по покойникам не разрешают муж и сын. Поэтому теперь к покойникам обычно зовут батюшку — соседка баба Маша хотя читает по покойникам неплохо, но не ходит в церковь и ругается матом, поэтому ее услуги популярностью у односельчан не пользуются.

Самая старая из тетрадей написана, по словам информантов, примерно в 1960-е гг. Все стандартные «элементы» «отпевальной» тетради в них имеются, но присутствует также значительное количество охранительных заговоров, интерпретированных владелицами тетрадей как «молитвы». Многие тексты напрямую отсылают нас к старообрядческой традиции: в их числе можно назвать значительное число текстов эсхатологического характера, имеющих такие характерные приметы старообрядческой образности, как, например, железные птицы, перед концом света появляющиеся в небе. Кроме того, в тетради содержится любопытная этиологическая легенда о том, как на земле появилась очередь.

Также сестрами Степановыми записаны поучительные рассказы о видениях (странствие неназванной героини вместе с Богоматерью сперва по миру, а затем по раю и аду; «Видение Веры», в котором героиню в ад сопровождают ангелы, а назад в земной мир провожает св. Николай); фрагменты жития св. Макария Египетского, а также «Слово архиепископа Кирилла Александровича» о посмертной судьбе и наказаниях за различные категории грехов. Эти поучительные истории (два визионерских повествования, молитва-глосса к первому из них, фрагменты жития св. Макария и «Слово...») собраны в отдельную тетрадь и представляют собой вполне законченную подборку.

Полностью отнести тетради сестер Степановых к типичным для восточнославянской традиции рукописным тетрадям, аккумулирующим любую значимую для владельцев культурную информацию, не позволяет сакральная окрашенность всех без исключения собранных сестрами Степановыми текстов. В то же время от типичной «профессиональной» тетради (наподобие тетради Л. Л. Лёвиной [2. С. 17]) их отличает выраженный «сбор» владелицами текстов, в том числе и для собственного, частного «употребления», — весьма сложно представить себе инкорпорацию в народное отпевание, к примеру, «Видения Веры». Нередко в тетради вложены разрозненные листы с текстами (например, с «Молитвой от колдунов»).

Интересно также отметить и то, что, несмотря на типичные искажения, указывающие на функционирование отпевальных текстов в соответствии с механизмами устной культуры,

в случае с сестрами Степановыми мы можем всё же предположить опору при заполнении тетрадей на некоторые письменные источники: в частности, Нина Петровна пишет с элементами дореформенной орфографии, что может указывать на опору на старопечатные, дореволюционные тексты. Например:

писалось много много въ книгахъ что пред концем прилетъ на землю враг вселенной На брань Последний Со Христомъ.

Онъ ласковым будетъ в начале Один Явления Своего. Прельститъ он множество народа Чтобы люди верили в него <...>

Наконец, в одной из «отпевальных» тетрадей сестер Степановых нас ожидал сюрприз — переложение католического гимна «Anima Christi», на котором нам и хотелось бы остановиться и попытаться ответить на вопрос, каким образом католическая молитва проникла в «отпевальную» тетрадь из с. Криуша. Вот какую молитву в числе прочих мы встречаем в одной из «отпевальных» тетрадей:

Душа Христова. Благослови Миня. Тело Христова спаси Миня. Кров Христова напои Миня. Светая вода христова Амои Миня Страсти Христово укрипите Мой дух О Милостивый Исус услыш Миня И нидай мне Отойти от Тибя Одзлово Недруга защети Миня. В час смерти Моее призви Миня. И Вили Мне ити к Тибе. Дабы всеми твоих светых и Я Восхвалю Тибя вовеки веков. Аминь.

Несмотря на искажения и упрощения, в ней безошибочно узнается молитва «Anima Christi»:

Душа Христова, освяти меня. Тело Христово, спаси меня. Кровь Христова, напои меня. Вода ребра Христова, омой меня. Страсти Христовы, укрепите меня. Благой Иисусе, услышь меня. В ранах Твоих Ты укрой меня, И не допусти мне отделиться от Тебя. От недруга злого защити меня, В час моей кончины призови меня. И повели мне прийти к Тебе, Дабы со святыми восхвалять Тебя. Во веки веков. Аминь [4. С. 893].

Судя по искажениям текста в тетради, фиксация производилась на слух или молитва была переписана из более раннего источника, уже содержавшего эти искажения. Отметим также, что, скорее всего, владелица тетради пыталась придать тексту более «церковнославянский» вид, скрупулезно написав все местоимения первого лица с прописной буквы, как если бы адресантом в данном случае выступал не моляшийся, а Сам Госполь. Очевилно, информант не вполне понимает смысл молитвы, но приводит ее к единообразию с кантами и т.д., придавая ей «должный» вид сакрального текста. Возможно, из тех же соображений владелица тетради опускает строчку о «язвах» (см. рассматриваемый далее предполагаемый прототекст) — традиционное обозначение стигматов как «язв гвоздиных» может быть незнакомо адресанту и восприниматься как сниженная лексика, а не как устойчивое выражение. Тем не менее возможно и то, что, воспроизводя текст по памяти, переписчица опускает строку ненамеренно.

Следует особо отметить, что «Душа Христова...» — молитва, глубоко укорененная именно в католической традиции, в особенности у иезуитов. Временем создания ее краткой версии принято считать первую половину XIV в., создание же полной версии (которая и приведена выше) в 1330 г. приписывается папе Иоанну XXII. Предание приписывает авторство «Anima Christi» и св. Игнатию Лойоле, который нередко ссылается на эту молитву в своих «Духовных упражнениях». Однако до наших дней дошло множество молитвенников, содержащих текст «Anima Christi», которые были изданы за столетие и более до рождения св. Игнатия. Приписывание авторства молитвы блаж. Бернардину де Фельтре также очевидно несостоятельно фактологически, ибо блаж. Бернардин родился в 1439 г. — почти что на век позже, чем, к примеру, текст «Anima Christi» был нанесен на ворота севильского Алькасара. Во время жизни св. Игнатия эта молитва была так популярна, что в первом издании «Духовных упражнений...» святой даже не стал приводить ее полностью, очевидно полагая ее и без того известной читателю. В следующих изданиях, впрочем, приводится уже полная версия молитвы, но, как общеизвестная, она опять же не атрибутирована — что, видимо, и привело к тому, что ее авторство приписывают св. Игнатию [8]. В католических богослужебных книгах «Anima Christi» появляется в XVI столетии; будучи переведенной на английский язык в первой половине XIX в., она становится популярным евхаристическим песнопением и продолжает свое литургическое существование в наши дни именно в этом качестве [7. Р. 70].

Каким же образом католическая молитва, прочно связанная с традицией Общества Иисуса, проникла в «отпевальную» тетрадку из с. Криуша? О каком-либо присутствии грекокатолической традиции в Еланско-Терсянском анклаве автору настоящей статьи неизвестно. Тем не менее римокатолическая традиция была довольно хорошо представлена в Саратовской области — к примеру, в Красногвардейском районе, где колонистами из Восточной Пруссии был в середине XVIII в. сформирован ряд приходов, впрочем удаленных территориально от интересующего нас региона. В 1941 г. немецкое население области было депортировано, однако мы не можем исключать как сохранения памяти о возможных межконфессиональных контактах, так и возможного привнесения элементов римокатолической традишии в сакральный «ландшафт» Саратовской области возвращавшимися в Поволжье в 1980-е гг. потомками депортированных. Тем не менее на текущий момент версия прямого перехода «Anima Christi» в литургический «арсенал» А. П. Степановой из римо-католической традиции, на наш взгляд, не является в должной мере доказательной (хотя искажения, очевидно свидетельствующие о записи текста со слуха и / или без должного понимания фиксирующим, могут говорить в пользу этого предположения).

Однако в украинской православной традиции «Anima Christi», как выяснилось, также встречается — причем в довольно неожиданной форме.

Среди определенной части украинских и российских православных верующих большим уважением пользуется фигура исповедника Одесского Свято-Успенского монастыря схиархимандрита Ионы (в миру Владимира Игнатенко, 1925-2012); ему приписываются пророческий дар и чудесные целительские способности, и еще при жизни о. Ионы вокруг него сформировался значительный круг почитателей. Сам о. Иона отличался довольно консервативными воззрениями, придерживался строго монархических взглядов, не одобрял биометрических паспортов и сбора персональных данных государством. К западным ветвям христианства схиархимандрит также относился в высшей степени критически:

Запад восстает на нас. Что такое Запад? Мы читаем житие преподобного Симеона Дивногорца. В семилетнем возрасте он был уже избранник Божий. К нему приходили великие старцы, слушали и удивлялись: воистину, через это дитя Сам Господь говорит. Перед ним была раскрыта Книга Жизни, и он видел, что на Востоке был Рай Сладчайший, а на западе — геенна вечная. Вот что нам запад обещает — ад. Геенну вечную. Я, грешный, был в Риме, в Ватикане. Посещал их базилики. Но не видел там ни одной иконы, — только свои образа-фотопортреты держат, а икон нет.

Мы говорим: «Почему свой образ имеете, а святых икон нет? Вы же художники какие талантливые»... «А у нас так, — говорят, —

В 1054 году они отошли от Православной веры, заблудились. Папа Римский считает себя вместо Спасителя на земле. Это их глубочайшее заблуждение. Сейчас они возмущают Запад, чтобы тот нападал на православную веру. А нам только нужно укреплять свою веру, каяться и молиться Богу: «Господи, поможи, но и сам не лежи» [6, C. 96].

Тем не менее вот что читаем на различных интернет-сайтах, посвященных фигуре о. Ионы:

Провожая на фронт во время Великой Отечественной войны, благословляли этой молитвой.

Все, кто был с этой молитвой, — чудом спасались, имея простреленные пилотки, каски, вещмешки, шинели...

Молитва

Душа Христова, освяти меня. Тело Христово, спаси меня. Кровь Христова, напои меня. Вода Христова, умой меня. Раны же Твои глубокие, Господи, прикрой меня. Я в час с Тобою, Господи, Оборони меня, Господи. От лютого врага И от наглой смерти Помилуй меня, Господи! Аминь.

Нынешний ворог — более лютый. Пусть сила и благодать этой молитвы спасет всех православных христиан. Схиархимандрит Иона<sup>1</sup>.

Анонимные публикаторы указывают следующий источник: «Послушник N. Плач о духовной жизни (издание второе) одесский старец схиархимандрит ИОНА (Игнатенко) 28.07.1925-18.12.2012», Киев, 2014, с. 389» (sic!). В первом издании «Плача о духовной жизни» — сборника воспоминаний о схиархимандрите Ионе, — которое нам удалось получить, этот текст, представляющий собой очевидное переложение «Anima Christi», отсутствует. Однако цитата со ссылкой на него во втором издании разошлась весьма широко, и из обсуждений фигуры о. Ионы в социальных сетях следует, что именно как рекомендованную схиархимандритом молитву-апотропей «Anima Christi» его почитатели раздают в виде листовок в украинских православных церквях<sup>2</sup>. Возможно ли, что одна из таких листовок могла каким-то образом дойти до Терсянско-Еланского анклава и произвести впечатление на Александру Петровну, включившую свой вариант молитвы в «отпевальную» тетрадь?

Но прежде чем делать какие-либо выводы, обратимся к еще одному неожиданному источнику — роману «Особые приметы» испанского автора Хуана Гойтисоло, впервые опубликованному в СССР в 1967 г. в журнале «Иностранная литература». Он повествует о выходце из аристократической семьи франкистов, который впоследствии начинает симпатизировать республиканцам.

. Довольно злым насмешкам над верующей гувернанткой, готовой погибнуть в подожженной анархистами церкви, и над воспитанием протагониста в иезуитской школе посвящена изрядная часть первых глав романа. В них главный герой, помимо прочего, разучивает уже знакомую нам молитву:

Душа Христова, благослови меня. Тело Христово, спаси меня. Кровь Христова, напои меня. Святая вода Христова, омой меня. Страсти Христовы, укрепите мой дух. О милостивый Иисус, услышь меня. В язвах твоих укрой меня. Не дай мне отойти от тебя. От злого недруга защити меня. В час смерти моей призови меня и вели мне идти к Тебе, Дабы в сонме твоих святых и я восхвалял Тебя во веки веков. Аминь [1. С. 31].

На первый взгляд кажется фантастическим предположение, что Александра Петровна могла позаимствовать католическую молитву для своей «отпевальной» тетради из романа испанского писателя-экспериментатора. Однако, рассматривая коммуникативную ситуацию беседы с Александрой Петровной, мы не можем не отметить, что печатное слово обладает для нее высоким авторитетом: в заветной клеенчатой сумке вместе с «отпевальными» тетрадками, молитвословом и Псалтирью семейство Степановых — Чумаченко хранит книги эзотерического характера, вызывающие у них большой пиетет. Учитывая, что «Особые приметы» были изданы весьма внушительным по современным меркам тиражом в 50000 экземпляров, мы вполне можем предположить, что в сельской библиотеке либо на лотке рядом с эзотерическими книгами мог оказаться и такой томик.

Среди иных вариантов привнесения «Anima Christi» в литургический ландшафт с. Криуша можно также выделить следующие: случайное заимствование из католического молитвослова, старо- или новопечатного; вторичное заимствование из протестантской практики (в сборниках гимнов евангельских христиан «Песнь возрождения» и прочие переложения «Души Христовой» отсутствуют, однако мы не можем исключать присутствия этого текста в чьей-либо личной молитвенной практике); наконец, тенденции к биритуализму среди греко-католиков раннесоветского времени также могли оставить столь необычный след. Однако, к сожалению, как минимум на текущий момент мы не располагаем достаточным количеством данных, дабы подтвердить или опровергнуть эти версии<sup>3</sup>.

Сличим все имеющиеся у нас варианты.

Душа Христова, освяти меня. / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Страсти Христовы, укрепите меня. / В ранах Твоих Ты укрой меня, / И не допусти мне отделиться от Тебя. / От недруга злого защити меня, / В час моей кончины призови меня. / И повели меня. / В час моей кончивой обовеки веков.  В освяти меня, / В час со святыми восхвалять Тебя. / Вода со святыми восхвалять Тебя. / В одвети Христова напои меня. / Кровь Христова, оспаси меня. / Кровь Христова, благослови меня. / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Кровь Христова, окай меня. / Кровь Христова, напои меня. / Кровь Христова, опаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Кровь Христова, опаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Кровь Христова, опаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Кровь Христова, опаси меня. / Кровь Христова, о	«Anima Christi»	«Отпевальная» тетрадь	О. Иона	Хуан Гойтисоло
Аминь.	освяти меня. / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Вода ребра Хри- стова, омой меня. / Страсти Христовы, укрепите меня. / Благой Иисусе, услышь меня. / В ранах Твоих Ты укрой меня, / И не допусти мне от- делиться от Тебя. / От недруга злого защити меня, / В час моей кончи- ны призови меня. / И повели мне прийти к Тебе, / Дабы со святыми восхвалять Тебя. / Во веки веков.	Благослови Миня. / Тело Христова спаси Миня. / Кров Христова на- пои Миня. / Светая вода хри- стова Амои Миня / Страсти Христово укрипите Мой дух / О Милостивый Исус услыш Миня / И нидай мне Отой- ти от Тибя / Одзлово Недруга защети Миня. / В час смерти Моее призови Миня. / И Вили Мне ити к Тибе. / Дабы всеми твоих светых и Я вос- хвалю Тибя вовеки	освяти меня. / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Вода Христова, умой меня. / Раны же Твои глубокие, / Господи, прикрой меня. / Я в час с Тобою, Господи, / Оборони меня, Господи. / От лютого врага / И от наглой смерти / Помилуй меня, Господи! /	благослови меня. / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня. / Святая вода Хри- стова, омой меня. / Страсти Христовы, укрепите мой дух. / О милостивый Ии- сус, услышь меня. / В язвах твоих укрой меня. / Не дай мне отойти от тебя. / От злого недруга защити меня. / В час смерти моей призови меня и вели мне идти к Тебе, / Дабы в сонме тво- их святых и я вос- хвалял Тебя во

Таким образом, мы можем предположить, что копирование молитвы из «Особых примет» вполне могло иметь место. Если это предположение верно, то мы видим, как авторский перевод католической молитвы из антиклерикального романа входит в «чин» народного отпевания на правах полноправного сакрального текста, а «недостаток» сакральности владелица тетради подправляет «на лету».

Даже на правах версии эта гипотеза уже отсылает нас к важным вопросам фольклоризации и сакрализации советской действительности. Насколько речевые маркеры, атрибутирующие текст как сакральный, определяют коммуникативную ситуацию, в которой реально функционирует текст? Возможно, перед нами яркий пример того, как адресант использует текст как богослужебный и / или апотропеический вне зависимости от контекста, в котором тот находился изначально, и от наличия / отсутствия фонового знания. Но и не зная, как, собственно, молитва «Anima Christi» вошла в отпевальную практику сестер Степановых, на этом примере мы видим, как иноконфессиональные элементы способны органично войти в локальную традицию

и обрести в ней иную, нежели прежде, но от того не менее живую и устойчивую прагматику. Причем, в отличие от включений в мифологическую картину мира элементов позитивного знания [5], восприятие католического текста народной православной традицией не столько модифицирует первоисточник, сколько возвращает его в изначальную коммуникативную ситуацию, очищая от позднейших авторских либо иноконфессиональных / инолокальных коннотаций. Вопрос же инкорпорации инославных элементов в богослужебную практику украинских анклавов нам представляется весьма достойным дальнейшего изучения.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См. запись на форуме «Чистый интернет. LogoSlovo.ru» 21 апреля 2015 г. (http://www.logoslovo.ru/forum/all/ topic\_11875).
- 2 См., например, запись в группе «Правда обо всем † Бог. Вера. Знания. Жизнь» социальной сети «ВКонтакте» 15 сентября 2014 г. (https://vk.com/ topic-62381360\_29598450).
- <sup>3</sup> Автор статьи выражает почтительную благодарность ведущему научному сотруднику Института русского языка РАН А. Г. Кравецкому за консультацию.

#### Литература

- 1. Гойтисоло Х. Особые приметы / Пер. Л. Синянской // Иностранная литература. 1967. № 8. C. 10-125.
- 2. Левкиевская Е. Е. «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А. Д. Соколова, А. Б. Юдкина; Отв. ред. Д. В. Громов. М., 2015. С. 10-35.
- 3. Левкиевская Е. Е. Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл.) // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 37-47.
- 4. Молитвенный родник / Сост. под руководством о. Антония Бадуры СМҒ. Красноярск, 2007.
- 5. Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / Под ред. К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М., 2000. С. 17-38.
- 6. N., послушник. Плач о духовной жизни: схиархимандрит ИОНА (Игнатенко) 28.07.1925-18.12.2012. Киев, 2013.
- 7. A dictionary of hymnology: Setting forth the origin and history of Christian hymns of all ages and nations / Ed. by J. Julian. Vol. 1. New York, 1957.
- 8. Frisbee S. Anima Christi // Catholic Encyclopedia. Vol. 1. New York, 1907. Цит. по электрон. версии: http://www.newadvent. org/cathen/01515a.htm.

#### Елена Константиновна Малая,

аспирант Центра типологии и семиотики фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

Джорджия Бернарделе

# НОЧЕВКА У БАБЫ ВАЛИ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ БЫЛИЧЕК И МЕТАТЕКСТОВЫЕ ЕДИНСТВА МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ

анная статья посвящена взаимоотношениям собирателя с информантом, организации нарративов в структуре интервью и влиянию методики сбора на полученный результат. Эти проблемы рассмотрены на примере интервью, взятого нами у жительницы с. Каменка Самойловского района Саратовской области Валентины Михайловны (ВМШ, 1936 г.р.)<sup>2</sup>. К бабе Вале, о которой было известно, что она отпевает покойников, мы отправились ближе к вечеру, что во многом определило особенности интервью: она оставила нас ночевать. Это породило относительно редкую ситуацию общения собирателей с информантом (нам известна только одна попытка теоретически осмыслить этот формат полевой работы: [1. С. 16]).

В итоге наша беседа принципиально отличалась от стандартного интервью, которое обычно подразумевает доминирующее положение собирателя, диктат опросника и несоблюдение естественных условий бытования фольклора [8; 9; 11; 12]. В нашем же случае возможность разделить с информантом его жизненное пространство требовала иных стратегий коммуникации, чем те, которые предлагал нам опросник. Совместный быт, с одной стороны, делает разговор о традиции более предметным, а с другой — вынуждает информанта включать собирателей в свою повседневность. Мы вместе готовили ужин, убирали дом, накрывали на стол, пили с бабой Валей святую воду перед сном. Подобные совместные действия открывают возможность напрямую узнать о реальных практиках традиции.

Помимо нестандартной в бытовом плане ситуации на ход беседы влияли и особенности наррации информантки. Первая часть интервью представляет собой развернутый и очень энергичный биографический нарратив, посвященный жизненным коллизиям Валентины Михайловны и истории ее семьи, старших и младших родственников. В течение него нами несколько раз предпринимались попытки перевести разговор на важные для нас темы, но баба Валя неизбежно возвращалась к своему основному повествованию. Лишь ближе к концу беседы, рассказав личную историю в желаемом объеме, она стала учитывать вопросы собирателей — да и то довольно ограниченно.

Проблема устройства биографического нарратива рассмотрена в ряде работ, на которые мы опиралась при анализе рассматриваемого интервью [7; 6; 2. C. 190-203].

Биографический пролог Валентины Михайловны относится к распространенному типу нарративного диалога, подразумевающему несимметричное распределение ролей между участниками. Именно в этой форме реализуется обычно воспоминание о собственном прошлом, биографический меморат, с которого в большинстве случаев начинается интервью. Заметим, что часто вся беседа о традиции проходит в ретроспективном ключе («А как у вас раньше свадьбу играли?»; «А что делали на первый выгон скота?»). Можно предположить, что здесь вступает в дело исследовательский конструкт «смерти

традиции», заставляющий собирателей спрашивать о прошлом, а возможно, причина кроется в пожилом возрасте информантов, которые чаще, чем молодые и работающие люди, соглашаются на беседу с фольклористами и неминуемо насыщают ее воспоминаниями. В любом случае автобиографический текст, открывающий беседу, является практически неотъемлемой частью канона фольклорного интервью.

Общий объем нашей беседы составляет 4 часа 40 минут, из которых биографический нарратив занимает большую часть. Он представлен в записи в нескольких форматах — как оформленный и целенаправленный биографический текст, открывающий беседу (58 минут) и как сумма устных историй о родственниках, знакомых и односельчанах, предваряющих или завершающих мифологические рассказы.

Биографические тексты перемежаются быличками, обрамляют их и переплетаются с мифологическими нарративами. Подавляющее большинство быличек неотделимо от личной истории бабы Вали. Большая их часть рассказана в рамках естественного течения ее монолога, практически не направляемого собирателями. Рассмотрим фрагмент беседы, отметив тематические блоки, из которых строится повествование (биографические тексты выделены курсивом). Это середина интервью, Валентина Михайловна уже воспроизвела основной биографический текст и теперь говорит о похоронном обряде.

1. Похоронный обряд (продолжение).	А потом, когда привезут хоронить, там развязывают и руки и ноги. [А куда веревочку потом?] Бросают в моұилу. А хто берёт вроде
2. Лечение спины похоронными завязками.	Вот спину лечить у кого. Я один раз брала, ну мне помоуает. Это надо с каждого, наверно, покойника, а я один раз брала и больше не брала. Привязывала. Как она уж порвата, я думаю, Господи.
3. Лечение зубов пальцем покойника.	А ещё зубы болят. Если человек не брезгует, у покойника возьмёт туда в рот. И зубы не болят. [А что возьмет?] Палец мертвяка в рот!
3.2. Рассуждение о границах брезгливости матери.	Вот ты возьмешь? Я сроду не возьму. Хоть и болит. У мене болели зубы, вот нету их. А мать моя брала — младенец.
3.3. Стрельцов, бывший председа- тель села в Благовещенке.	Вот щас вот в Благовещенке Стрельцов там председатель, вы не видели, там не были? [Нет, нет.] Вот он родился. И у няго была Надька-сестрёнка, двойняшки. И вот он живой, ну он щас на пенсии, работает председателем. Хороший мужик.
3.4. Сестра-двойняшка, умершая в детстве.	А это Надюшка. Ей годика полтора було. Красивенька.
3.5. Мать, вылечившая ее пальцем зубы.	Вот мать моя, ой, зубы болели. Вот она не побрезговала, младенец умер. Пальчик. Перестали — вот тебе верь — не верь. А она: «Доченька, возьми у бабушки болезню». Всё. Перестали болеть.
3.6. Рассуждение о границах брезгливости матери.	Ну, а большие умирали — мать брезгливая у меня была, эн не, говорит: «Вот он здоровый, мертвяка палец».
3.7. Жалость к умершей девочке.	А эт она лежит как гуттаперчевая, хорошенькая, Надя её звали. Мы плакали. Ну, младенец, чё она.
4. Детская смертность от болез- ней в прошлом.	Тада умирали, младенец: от, приступы, корёжило, а сейчас уколы такие делают, щас, тада страшно дети мерли. От кори от у меня брат и сестра умерли от кори. А тут уже никто не стал Лекарство выработали. От воспалений лёгких мёрли, от дизентерии мёрли.
4.2. Сестра матери (Фёкла).	Вот у матери, у моей, сестра старшая, Фёкла была, красавица.
4.3. Смертность от болезней в прошлом (испанка).	Испанка ходила, эт давно, её уже, эту испанку большие, маленькие мёрли.
4.4. Смерть сестры матери с мла- денцем. Выжившая дочь.	Вот тёть Фёкла умерла, и шестимесячный у неё ребёнок умер. Наташа жила пять лет ‹›
4.5. Дочь тетки (Фёклы) запреща- ет матери ВМ надевать платье Фёклы, думая, что та вернется.	«» говорит — это уже мне мамка рассказывает — а она матери моей не давала наряжаться в матерьное, она же, мать, знала: «Варька, не надевай мамкино платя». Она, бывало, говорит: «Уйду на улицу, надену, чтоб она не видала», а то плачут сами, не понимала, что мать умерла, думала, придёт мать.
4.6. Предсказание девочкой собственной смерти после похода с дедом на отпевание.	А она и уоворит, пошла с дедом, он читал [по покойникам], а она пошла. «Бабань, я пойду, поуляжу, там умерло хтойт».— «Ну иди, не боись», и она пошла. Пришла, как там попели, и она тоже с куклой, и вопит вроде это. А бабушка, Машка была, моя баба, звать её: «Наташ, ты чё, с ума сошла, ты чё вопишь-то? Об кукле!»— «Бабанька, а я на Масленицу умру». Сердце у неё причувствовало. А она урит: «Тьфу, дура, ты что?». Под Масленицу один день не дожила. Завтра Масленица, а она нынче умерла. [Кошмар.] Пять лет было с»
4.7. Семейные связи в Преображенке.	<> вот у меня там в Преображенке дядя родный, тётка родная, вот. Дед прадед там, прабаба, эт мамов дедя. Так что
4.8. Уточнение собирателями детали с плачем над куклой. Повторение конца истории (предсказание смерти).	[Подождите, а вы сказали: «Вопили по кукле»?] Это она вопила, ей ұоворит: «Наташ, ты чё взялась вопить?» — «Бабанька, я на Масленицу умру». А она под Масленицу умерла, видишь, сама себе предвещала. [Кошмар.]
4.9. Тоска отца по дочери.	А у неё отец живой был, ж это братишка умер, и мать умерла. И она — по-моему, Васька, шо ль, его бабка называла, зятя звали Говорит — об Наташке так плакал Жалко ему было дочку.
4.10. Дальнейшая судьба отца.	Ну женился, конечно, отец, всё же молодой.
4.11. Детская смертность от болезней.	Люди мёрли, вот такие, шо шешнадцать лет ребята, вот эта испанка ходила. [Кошмар.]
5. Рак.	Он и рак был, но його мало очень, його называли «сухотка напала». [Сухотка?] Сухотка называли.
5.1. Лечение перетягиванием через хомут.	Говорит: через хомут перетягивали, ұоворит: лучше бабе стало. <> Эти бабки лечили, да. Лошади надевают хомут. И вот баба сохнет, она толстая, хрен в хомут пролезет. А эт худую. «Ой, говорит, лучше стало!» Сухотка, уж я не знаю, чё они, наговаривали или [А их прям внутрь в хомут протягивали?] Да, да.

Разбивка на тематические елинства позволяет увидеть, как строится нарратив. Ассоциативные связи, по которым выстраивается повествование информантки, в подавляющем большинстве случаев реализуются через семейную топику и личные воспоминания. История о лечении зубов пальцем покойника состоит из многократно повторяемого рассуждения о брезгливости (собственной и материнской), биографической сводки об умершей девочке, воспоминания о переживании сельчан из-за ее смерти и характеристики ее выжившего брата (экс-председателя соседнего села). Среди этих высказываний семейного, бытового и личного свойства находится и короткое высказывание мифологического характера, являющееся как бы ядром истории: «Перестали — вот тебе верь — не верь. А она: "Доченька, возьми у бабушки болезню". Всё. Перестали болеть»

В рассмотренном фрагменте присутствует поиск точек соприкосновения с собирателями: «Вот щас вот в Благовещенке Стрельцов там председатель, вы не видели, там не были?» или: «Палец мертвяка в рот. Вот ты возьмешь?»

Возникает вопрос: историей о чем нам следует считать данный нарратив? Традиционная фольклористика определит его как текст о народной медицине, но с тем же успехом мы можем назвать его рассказом о сестре председателя села, так рано умершей, — объем фрагментов, в которых баба Валя с жалостью говорит о ребенке, превышает размер того, в котором содержится информация о магической практике.

За рассмотренным фрагментом следуют рассуждения о высокой смертности в прошлом (детской и взрослой). Эти высказывания вызывают к жизни следующий сюжет семейной истории о тетке Валентины Михайловны, Фёкле, умершей от испанки вместе с шестимесячным сыном. За ним следует история о дочери, ждущей свою умершую мать и не разрешающей никому надевать материнское платье.

Сразу за этим идет мифологический текст о предсказании ребенком своей смерти, после того как он вместе с дедом ходил на чтение по покойнику. Затем баба Валя снова начинает говорить о родственниках, живших в д. Преображенка. Уточняющий вопрос собирателей и необходимость повторить конец истории приводят к тому же семейному дискурсу, хоть и поданному немного в другом ключе, — к рассказу об отце умершей девочки. Затем снова повторяется тезис о высокой смертности в прошлом, и Валентина Михайловна начинает говорить о раке, ассоциируя его с сухоткой и вставляя в монолог рассказ о протягивании больных через XOMYT.

Итак, три текста о магической практике, активированные в этом монологе, смешиваются с семейными и биографическими нарративами, служащими своего рода цементом, связывающим сюжеты воедино. В ситуации традиционного интервью с ведущей ролью, закрепленной за собирателем, отследить эти связи практически невозможно, так как они подменяются логикой опросника, структурирующего беседу. Однако отдавая инициативу в руки информанта, фольклорист имеет возможность увидеть фрагменты его картины мира в более-менее естественном и целостном виде.

Свободные интервью позволяют зафиксировать ассоциативные связи традиции, ее ментальные блоки. В частности, на материале беседы с бабой Валей нам удалось выявить явную тенденцию к циклизации ряда быличек. Существует несколько исследований бытования мифологической прозы в виде серий, циклов или блоков [5; 10; 4; 3]. В них убедительно показывается гипертекстовый характер отраженных в интервью высказываний, организующихся в единства, бросающие вызов привычному пониманию фольклорного текста. В нашем случае наблюдается та же ситуация, которую можно проследить на примере быличек о ведьме, сконцентрированных вокруг конкретной фигуры магической специалистки, жестко скрепленных друг с другом и друг на друга ссылающихся. Рассмотрим композиционное единство рассказов о ведьме. Баба Валя озвучивает этот сюжет дважды: один раз самостоятельно, в рамках естественной ассоциативной наррации, второй раз — в ответ на вопрос собирателей приблизительно через час. В расшифровке отмечено начало отдельных сюжетов.

(А) У нас одна умерла, уж не знаю, она... на год от меня она моложе, но она уже года четыре умерла, говорили — знала. Так её, у нас все могилки правят, а у ней, она в больнице лежала, поп каждую субботу причащал ездил больных. Ну, он в Самойловке был. В больницу приезжал. А она к стенке отвернется и не причащалась. Там эт... а он сразу, поп, сказал: «Эта бабка делом плохим занималась», они Богу не веруют, колдуны. Они ток плохим делом занимаются, портят людей. (Б) И вот её схоронили, железная ограда, всё разва... и все венки разорвал, ветер, всё повыковыривал — черти! А поп пел — об ней не надо было петь, приезжал поп. И мы, певчие, были. А это уже баба после, говорит, такого не было еще. (В) А она к двоюродной сестре... вы не были, Маша Хирнова там тоже, вот как я горбата, она с 35-го года, на год старше меня? [Нет, мы только про дочь её слышали, она — директор музея... ой, директор школы.] Не-ет. [Нет, другая? А, ну значит я перепутала, не, не слышали.] Не-ет, это не её дочь. Её дочь... сноха... учительница по немецкому. [Так что она, вот эта Маша Хирнова?] Она пришла к ней ночевать, вот эт она ей двоюродная сестра. И вот так взяла, на другой день Маша видит из-под кровати, чёрт — не чёрт, такой здоровый, лохматый вылазиет. Она пошла к ней и говорит, она двоюродная сестра: «Ты чё мне сделала, щас забери!» Она, говорит, молчит, она её как начала матюкать. А говорят, с колдуном не надо дружить. Если сказали тебе — бабка знает, вы с ней не дружите, с ней ругаться надо, тогда она хрен заколдует. А если будешь дружна, она тебя заколдует.

Этот блок состоит из трех сюжетов, потенциально способных бытовать автономно: (А) отказ ведьмы от предсмертного причастия и исповеди; (Б) черти ворошат могилу ведьмы; (В) ведьма напускает на свою сестру черта. В конце, видимо активируемое рассказом о нецензурной речи как средстве защиты, следует объяснение правил общения с ведьмой (нельзя с ней дружить, а то заколдует).

Рассмотрим второе «исполнение» этого нарративного блока:

[А я вот слышала еще, что колдухи както... плохо умирают.] Да. (Б) Колдуньи, они... вот эту-т самую, я вам говорила... могилку. (А) И сваха, она умерла в Благовещенке, сын здесь жил, и она здесь жила. А потом его жену сняли, у нас одна касса была, её сняли, а у нас щас другая работает. Маринка. А эт Шура была. Катька его жена! Вот она заболела, эт Шура, в больнице лежала, все причащались, а она к стенке отвернулась, батюшка сказал: «Эта бабка плохим делом занимается, они Богу не веруют. Они только анчутке. (Г-1) А я с молоду выпивала, не так уж, а вот... работала телятницей, привес хороший, с радости выпьим. И я пьяная к ней зашла, к Шурке. И она мне тоже, а, ну у меня, у меня дед вот эт последний. Ревнивый был, о-о-ой! Ага. Ну, с меня сошло, он не знал. Я пришла, говорю: «Ой, Сашка, телят вешали», — а мы телят вешали сами, ты устанешь, шиисят телят было у меня в группе. «А-а...» — он. «Ну, ложися». А я заходила к ней, взвесили, она мне два стаканчика самогона стограмовых налила, я выпила. Ну, я тада молодая была. Он и не заметил. А она мне... всё-таки так-то не заколдовала, а (≈ В) тоже не хуже вот этой бабки, сестры двоюрной. Слышу, с меня одеяло тянет. А дед и Васька, вот этот мой сын, щас вот сноха приходила, он небольшой был, лет двенадцать ему было, Ваське. Его Васька звать. А они с отцом телевизор, (Д) у нас вот щас вот дверь здесь вот, эт сын женился, тада они здесь вот жили, с Маринкой лет десять этот сын женился, там они жили с этой... Маринкой звать. А мы с дедом там жили, в этой половине, отдельно от них. А эт мы еще жили... он ещё маленький, двенадцать лет

ему було. Они с отцом к телевизору... там у нас, где диван, дверь была. А тут всё закрыто, эт вот это одна дверь, изба. Это как Васька женился, тогда тут закрыли, а тут дверь сделали. (Г-2) А я пришла и лягла, говорю. А Васька: «Мам, кино хорошее», я говорю: «Я устала, не хочу». Слышу, с меня тянет эту... [Одеяло.] Одеяло. Я на себя... зимой дело было. Тяну на себя. Обратно тянет. А... я как гляну... кошка, у нас сроду такой кошки не было. Черная, здоровая! Я как заору — под кровать она спряталась. Ну, если бы пьяной была, то уже трезвая. Говорю: «Сашка! Откуда-то у нас такое, у нас и кошки нету!» — и вот она, вот это меня сделала, вот эта... Шура самая. А я тада рассказываю, я говорю, э, блядь, выпила у ней два стаканчика этого самогона, она мне так ничё, так вот это. Ну я... пропала, больше я не видала её. Я ж Богу верую, она мне ничё не сделает.

Второе рассказывание цикла текстов о ведьме сохраняет устойчивость нарративных блоков. Первый и второй меняются местами, но всё равно следуют в спайке друг с другом. При этом текст (Б) в этот раз приводится в сжатом виде, выступая скорее как отсылка к прошлому исполнению. Однако у информантки есть необходимость его озвучить всё равно, с одной стороны — отвечая на вопрос собирателя, с другой — как бы активируя один из зачинных фрагментов цикла. После него она переходит к рассказу (А), крепко связанному с предыдущим и через личность ведьмы, и благодаря единой хронологии описанных событий. В этом случае повествование о непричастившейся ведьме занимает намного меньший объем, чем объяснение семейных и социальных связей упомянутых лиц. Зато мы узнаём имя колдуньи, ее место жительства и состав семьи («она умерла в Благовещенке, сын здесь жил, и она здесь жила»), кроме того, баба Валя пытается дать нам представление о социальных и семейных связях ведьмы — очевидное для нее и потому недостаточно подробно объясненное. Так, она говорит о сыне колдуньи и его жене («Катька его жена!»), о профессии последней и даже указывает, кто сменил ее «на кассе». Обратим внимание на глубокое включение демонологического текста в семейный и социальный контекст. В первом исполнении биографический нарратив тоже встраивался в мифологическую прозу, но менее успешно в том числе из-за ошибки собирателей, которые неправильно опознали названную бабой Валей Машу Хирнову. Но даже там «двоюродная сестра ведьмы» обретает плоть и кровь, получает дочь (или сноху), преподающую немецкий в школе. Несмотря на то что баба Валя не помнит точно семейные связи героини, ей важно их озвучить,

встроить нарратив о ведьме в социальный контекст.

Следующий по порядку текст (Г), казалось бы, отличается от рассказа, обозначенного нами как (В) и располагавшегося на этом месте при первом исполнении. В тот раз была рассказана история о двоюродной сестре ведьмы, которой после дружеской встречи колдунья послала черта, явившегося из-под кровати. Однако если мы присмотримся к сменившему этот рассказ тексту  $(\Gamma)$ , то увидим их структурное и содержательное сходство. В этот раз баба Валя тоже рассказывает о дружеском вечере, только на этот раз вторым участником оказывается она сама. Они выпивают с ведьмой после взвешивания телят, и Валентина Михайловна идет домой, где ее ждут муж с сыном. Тут рассказчица отвлекается от основной линии повествования и объясняет планировку дома, какой она представлена в нарративе и была в прошлом, — и комментирует произошедшие с тех пор перестановки. Рассказ сопровождается демонстрацией, баба Валя показывает собирателям, как именно было организовано пространство дома, в котором они находятся. История перестановок сопровождается комментарием о женитьбе сына и получает связь с общей реальностью собирателей и информанта: баба Валя ссылается на короткий момент их общей биографии, на вечерний приход к ней снохи и дочери (проверивших документы собирателей). Из-за содержательной обособленности и объема мы обозначили это биографическое отступление как отдельное повествование (Д). После него идет вторая часть рассказа (Г), структурно совпадающая с историей о ведьме и черте, посланном сестре (В). В этот раз нечистая сила является в виде черной кошки, и появляется она, как и черт в аналогичном фрагменте, из-под кровати, когда человек засыпает. Сходство с текстом, расположенным на этом же месте при первом исполнении быличкового цикла, понимает и сама баба Валя, она проговаривает гипертекстовую ссылку вслух: «А она мне... всё-таки так-то не заколдовала, а тоже не хуже вот этой бабки, сестры двоюрной».

Финалы блоков совпадают: баба Валя говорит, что нужно делать, чтобы ведьма не навредила (в первом озвучивании не дружить с ней, во втором — верить в Бога и вместе не пить).

Таким образом, если представить содержание обоих исполнений цикла схематически, получатся следующие последовательности:

**Исполнение 1:** A — Б — (биогр.) — (защита от ведьмы).

**Исполнение 2:** Б — (биогр.) — А —  $\Gamma(B)$  — (биогр. Д) —  $\Gamma(B)$  — (защита от ведьмы).

Итак, сопоставив оба исполнения, мы можем наблюдать устойчивость межсюжетных связей, организующих единство блока быличек, и одновременно — индивидуальную вариативность [10] этого метатекстового образования. Между собой тексты скрепляются рассказами семейного и социального характера. Апелляция к биографическим подробностям, называние имен, указание родственных связей героев истории, - неотъемлемая часть традиции в ее естественном бытовании, становящаяся явной тогда, когда логика беседы перестает диктоваться матрицей опросника и переходит в руки информанта. Вторым условием, видимо необходимым для обнажения социального контекста, естественного для носителей и редко попадающего в оптику исследователей, оказывается включение собирателя в мир информанта, его погружение в повседневность и быт рассказчика.

#### Примечания

<sup>1</sup> Джорджия Бернарделе вместе со мной собирала и обрабатывала весь материал, приводимый в тексте, и до ее скоропостижной смерти в октябре 2016 г. мы работали над статьей вместе. Светлой памяти Джорджии, талантливого исследователя и моего доброго друга, я посвящаю эту публикацию. — Е. К. Малая.

<sup>2</sup> Полные данные информанта мы не приводим из соображений собирательской этики.

#### Литература

- 1. [Арзютов Д. В.] Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. № 5. 2006. C. 15-18.
- 2. Борисова И. Н. Русский разговорный диалог: Структура и динамика. 3-е изд. M 2009
- 3. Дианова Т.Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68-74.
- 4. Иванова А. А. Метатекстовые единства в локальной фольклорной традиции // Фольклор: текст и контекст / Сост. М. Д. Алексеевский. М., 2010. С. 12-29.
- 5. Ипполитова А.Б., Топорков А.Л. «Прожила как в мельничном колесе, вот таку жись»: записи мифологической и биографической прозы из с. Тихманьга // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX-XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е. Б. Смилянской. M., 2012. C. 261-326.
- 6. Китайгородская М. В., Розанова Н. Н. Речь москвичей. Коммуникативнокультурологический аспект. М., 1999.
- 7. Краузе М. Позиционирование говорящего в автобиографических нарративных интервью (на материале диалектных записей) // Русский язык сегодня. Вып. 5: Проблемы речевого общения / Отв. ред. Н. Н. Розанова. М., 2012. С. 230-242.

- 8. Левкиевская Е. Е. Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. ст. в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008. C. 341-363.
- 9. Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // ЖС. 2001. № 1. С. 7-9.
- 10. Сафронов Е.В. К вопросу об индивидуальной вариативности фольклорного
- прозаического текста // Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов: Сб. докл. М., 2011. Т. 2. С. 29-42.
- 11. Федосова К. А. Стратегия ведения интервью: исследователь VS собеседник // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований: Сб. науч. ст. М., 2012. С. 71-83.
- 12. Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспеди-

ционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. 6. № 2. 2003. C. 180-194.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

#### Алиса Андреевна Лапшина,

независимый исследователь (Москва)

#### Мария Александровна Чернова,

Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА В СЕЛЕ ЕЛОВАТКА САМОЙЛОВСКОГО РАЙОНА

(по следам этнолингвистической экспедиции 2015 г.)

рамках этнолингвистической экспедиции в с. Еловатка Самойловского района Саратовской области в июне 2015 г. были записаны многочисленные актуальные мифологические представления о болезнях и способах лечения. Наиболее ярко выраженные традиционные способы лечения связаны с детскими болезнями и с лечением бородавок, зубной боли, грыжи, желтухи и «красноты» (кори и краснухи). Достаточно широко распространено лечение травами, хотя информация по ним разнородна и плохо систематизируется. Эта статья преследует две цели. Во-первых, представить обзор источников, из которых жители Еловатки привыкли получать медицинскую помощь и информацию о способах лечения. Во-вторых, подробнее рассмотреть представления о нескольких наиболее распространенных болезнях, прежде всего детских (сглаз, младенчик, испуг, щетинка, зубная боль, желтуха), и способах их лечения, привлекая для сравнения украинские материалы из полесских экспедиций.

Единственным представителем официальной медицины в Еловатке является фельдшер — женщина 1960 г.р. (КВА), родившаяся в Саратовской области. Она владеет и народными методами лечения. Так, заговор от ангины, который она активно практикует, был получен ею от своей матери, которая, в свою очередь, его купила за пять рублей (немалая сумма в то время). Помимо фельдшера жители села в случае болезни обращаются к бабкам — знахаркам, четко проводя разграничение между ними и колдухами:

Колдунья, наверное, только плохое делала, а лечили, наверное, знахари .... В Самойловке <...> была там бабка где-то на выезде, на воду наговаривала и выливала воском ...... Чо щас, щас, наверное, ещё больше этих всяких экстрасенсов, знахарей. Раньше были колдуньи, а сейчас экстрасенсы [ТЛП].

Как видно из этого фрагмента интервью, на формирование представлений, не связанных с официальной медициной, значительное влияние оказывает телевидение. Именно оно формирует представление о специфической группе магических специалистов (экстрасенсах, ясновидящих, магах), не связанных с народной традицией и в сознании местных жителей начинающих конкурировать с традиционными знахарками и колдухами. Информанты вспоминают лечение (разной степени успешности) с помощью телесеансов А.М. Кашпировского и А.В. Чумака:

[СТИ:] Ну, смотрели мы, смотрели. [ФНА:] Смотрели, ауа, Кашпировского иэ... [СТИ:] Кашпировского, Чумака. [А какое к ним отношение было? Верили?] [ФНА]: Вроде верили, ауа, ну нам оно ничё не помоұалы<sup>э</sup>.

Одна информантка [ШВП], однако, рассказала о том, что Кашпировский «по телевизору» вылечил у нее на шее рубец. В различных интервью также упоминаются телевизионные программы, посвященные здоровью: передачи Елены Малышевой, «Малахов+».

Знание о травах также не только передается в традиции, но и воспринимается из массовых коммерческих изданий. Так, признанная всем селом травница (ГНФ, доярка, 1937 г.р.) сказала, что теперь информацию о том, когда собирать травы, пишут в брошюрах и численниках (календарях), а фельдшер заметила, что изучала лекарственные растения по книге «Лекарственные растения Саратовской области».

Таким образом, в местной традиции с официальной медициной вполне успешно конкурируют магические специалисты — как традиционные (знахарки), так и известные благодаря СМИ. Знахарки воспринимаются жителями района положительно, в отличие от колдух, способных нанести вред. К ним обращались в случае болезней, имеющих, как считалось, сверхъестественное происхождение:

Моя мамка тож лечила, я вон рассказывала девочкам. Сұлаз лечила, больна сама сэрдцем. Никауда николы<sup>э</sup> не отказывала. Двенадцать чисив, час, два. Стукают: «Оля Константиновна, дэтина умирает, тянет дэтину, младенске это, тянет дэтину». Мамка встае, молится сама и позихае и всю тянет, она личе. А тодиж пид она хворала, лечила, сама хвора тодиж, а людей спасала, ника уда не отказывала [НРС].

Знахарское «знание» можно передать через действия и молитвы:

[ТиЛП]: В Самойловке одна лечила. И извих, и тоди, ну всэ она лечила. [ДВП]: Да и сұлаз, все она лечила. [ТиЛП]: И она пэрэдала дочке. А сама умерла... А так нихто не хоче... [И учит?] Да, учит... [ДВП]: Таже «Отче наш» прочитать. Видь, доченка, як

В качестве магического специалиста, способного вылечить детские болезни, информанты называли и черницу / черничку — в советское время так называли женщин, уединенно проживавших в селе, которые не были монахинями, но вели практически монашеский образ жизни и выполняли функции религиозных специалистов в отсутствие священников. В частности, чернички занимались отпеванием покойников и крещением детей. Надо заметить, что черниц в советское время в селе проживало как минимум две (в разное время), а кроме них повсеместным авторитетом пользовался «народный» поп Василий (Василий Николаевич Коваленко). Кроме него в Еловатке и окружающих селах существовали (и отчасти существуют до сих

пор) «отпевальщицы», составлявшие конкуренцию попу Василию — группы из 8-15 женщин, которые «пели по покойникам». В селе считалось, что и они могут помочь в случае болезни.

Помимо профессиональных знахарок лечением своего ребенка в экстренных ситуациях (главным образом при сглазе) занимается мать или кто-то из старших женщин в семье:

[А кто лечил?] [ТиЛП]: Ну, бабушка, свэкровь моя. [А она знала, как лечить?] [ДВП]: Ну, хто-то одарённый, то ли одарённый, то ли... [ТиЛП]: Ну, прочитал молытву, и свячёной водой брызне, и оцэ полотенцем накрые. И спыть, может двое суток спать, а ты терпи. [А она всех лечила?] Ни, своуо тильке, своих.

Таким образом, медицинское знание и способность лечить в местной традиции распределены между разными группами «знающих» — от официального фельдшера, колдух, знахарок, религиозных специалистов до старших членов семьи. Особенность данной ситуации заключается в том, что не существует четкой границы между традиционными магическими специалистами (знахарками) и религиозными лидерами, выполнявшими функции священников. Кроме того, через книги и телевизор в традицию попадают новые источники медицинского знания.

Перейдем теперь к наиболее известным в Еловатке способам лечения детских болезней. Одним из основных детских недугов, требующих обращения к знахарке, в Самойловском районе считается так называемый младенчик (младенческая, падучая младенческа), т.е. эпилепсия. Местный фельдшер охарактеризовала эту болезнь как спазмофилию. Для лечения этой болезни младенца накрывают венчальным платьем или фатой, как вариант — венчальным полотенцем, фартуком.

[Болезнь такая есть, «младенчик»?] Ой, то не дай Боу. Да, тоди накрывают там, или венчальным платьем там, или чем. Ну, конэшно, яки выживалы, а есть таки, шо и у нас тут. Двух я знаю, младенчика умэрли <...>. ГЭто мать должна своим венчальным платьем?] Ну да, так, или этим, фартуком. Вот носишь на сиби, снимею, и то его надо поло[жить] и трогать нельзя его. Надо положить и вот то накрыть ним, и тоди куды Боу даст [ТМН].

Этот способ лечения падучей широко известен в восточнославянской народной медицине. В Полесье принято в случае черной болезни, как там называют эпилепсию, накрывать младенца полотном, в котором освящали кулич (ПА, с. Олтуш, Брестская обл., 1985 г.), или венчальным платьем (ПА, с. Забужье, Волынская обл., 1987 г.).

Информантка, вышедшая замуж в Еловатку с Украины, рассказала о практике накрывания ребенка темным платком, что хорошо известно в украинских селах Полесья: «На глаза кидают тым чорным» (ПА, с. Ветлы, Волынская обл., 1985 г.), «накрыти чорной латкою» (ПА, с. Любязь, Волынская обл., 1985 г.).

Кроме того, над ребенком принято было читать «Отче наш» и окроплять его святой водой: «Накрывали чем, не знаю, и то дите накрывають, а потом читают то над ней, то и святой водой... оцэ вроде» [ГЛМ].

Другая распространенная детская болезнь — испуг, который также называют переляком (это слово обозначает испуг как в украинском языке, так и в южнорусских говорах) или переполохом. Считалось, что переляк возникает, если какое-то животное сильно испугает ребенка. Эту болезнь до сих пор лечат традиционным способом, хорошо известным в восточнославянской народной медицине: знахарка «выливает» испуг — льет горячий воск в святую воду, держа посудину над головой ребенка. По конфигурации застывшего воска определяют того, кто испугал пациента:

Вот она сама старая, платок чёрный. Вот это всё чёрное. Он [ребенок] как увидел... <...> И она молчит, как рыба, а сама своё дело делает. В чашку столетнюю эту... чашку... налила воды святой, взяла ножик. Подходит к малышу, а он кричит, как бешаный. А она вот в эту чашку, вот так вот крест перед ним делает вот. [В чашке?] В чашке, перед ним. [Воздухом рисует?] Да, воздухом рисует. [Свечкой?] Нет, нет. <... Ножиком. Вот так вот перед ним, в чашке. Воск туда выливает ...... [А это где все было?] Да в Самойловке [КВА].

Существовали и превентивные меры от испуга — в качестве оберега вставляли в печную трубу клэчане — зелень, которой украшали дом на Троицу (ветки осины, главным образом), а кроме того, в дверном косяке на высоте роста ребенка сверлили дырку и втыкали туда осиновый колышек или, как вариант, волосы ребенка. Считалось, что, когда ребенок перерастет отметку с волосами, испуг пройдет:

Эт свекровь моя лечила своево сына, Валеру моего. Он прелякался, не знаю чо, не помнит она. Берёшь волосы, с головы срезаешь, ставишь ребёнка к косяку .... Ну, к дверному. Вот так уот, вот сюда вот. Вот, ставишь. Вырезаешь волосики там, сколько, не знаю, и, сколько у него роста — прокручиваешь дырочку. <...> В эту дырочку втыкаешь волосы, и они там остаются. Как только он перерастёт эту отметку, испуг у него перестанет [КВА].

Представление об испуге является общим для восточных славян, как и метолы лечения (манипуляции с волосами больного) этой болезни (украинские параллели см.: [4. С. 425-426]).

Другим серьезным недугом, которому подвержены абсолютно все и животные и люди, — является сглаз. Дети оказываются в особо уязвимом положении, как находящиеся в «переходном» состоянии [2. С. 599]. Сглазить может либо любой, либо человек с «нехорошим глазом». Обычно подобных опасных людей на селе все знают, и даже более того, такие люди имеют представление об этой своей особенности и могут заранее о ней предупреждать, сторонятся новорожденных детей и скота. В селе считается, что наиболее эффективно лечение от сглаза может проводить мать ребенка: она должна умыть ребенка святой водой, или же, наоборот, помоями, или водой, оставшейся от мытья тарелок, обтереть его своим подолом — все эти способы лечения сглаза являются универсальными и широко распространены у вос-

А если и сұлазют, так бывало, ну там мыем посуду, выливаем там, куды там, или така кадушечка была или ведро, то тоди, значит, умочишь, так було, ну щас фартуки не носют, а раньше носили ж фартуки, запиндар назывался, завязывали тут, вот и оцэ и полочку, на изнанку, мочишь помыйницу, и ребеночка мыешь, и вытрешь, и ўсе, цэ сұлаз тож пройдэ [ШВП].

Использование же нечистот (помоев в данном случае) объясняется необходимостью сделать «человека или животное отталкивающим, непривлекательным для сглаза» [2. С. 601]. Например, в Полесье для лечения могли использовать, как святую воду или воду, в которой омыли икону, так и помои или мочу: «Як наурочать, треба ссаками умуўать дитя, сечью» (ПА, с. Стодоличи, Гомельская обл., 1984 г.). Там же для охраны от сглаза использовали универсальный оберег — воткнутую в одежду булавку (или несколько булавок, воткнутых в пояс): «[Невеста на свадьбе] берэ голку з собою, воткнэ ў пазуху [чтобы не сглазили]» (Там же). В ходе нашей экспедиции было записано несколько подобных примеров, в частности о булавках в одежде невесты.

Местные жители предпочитают не показывать лишний раз маленьких детей посторонним (закрывая охраняемый предмет от злого глаза [2. С. 600]), а люди с черными глазами (или те, которые знают о своей способности к сглазу) стараются не «дивиться»:

Ў мэнэ муж бул ұлазливый. Он наших обоих дэтэй народних, вин мисяц их ни в руки не брал, вин ұлазливый. И вообще <...> вин не бэрэт дэтэй малы́х и не ди́вится [477].

Последняя детская болезнь, которую стоит здесь рассмотреть, - щетинка — волосики, которые появляются на спине младенца и не дают ему спать. По мнению информантов, болезнь эта приключается в результате нарушения беременной женщиной запрета пинать домашних животных (кошек или собак), а также выплескивать воду из ведра, когда она ходит по воду. Щетинку выкатывали горячим хлебом, а также лечили древесной золой:

...Коли беременно ходишь, коли из проруби брали воду, с ведёрка нельзя было воду выхлюпывать, вот так нэсти шоб, на коромысле жэ носили, взливать нельзя воду було. Это вот у ребенка потом будут волоса-то на тельце. Так выкачивали горячий хлеб. Коли вытащют с печки, и оцэ горячим хлебом по тому, по тому волосикам выкачивали... [Что еще беременным нельзя?] Нельзя кошку пинать, через веник ходить нельзя [ШВП].

[У ребенка бывает щетинка такая, волосики...] Бывает, было у нас. <...> Я не знаю, как ото называец'я, но мы хлебом уорячим выкатывали. И древесной попил, зола. Купаешь в ней, а потом вот процеживаешь воду эту, и вот так прямо заминаешь, заминаешь поло... тряпочку вот эту. Ну, пелёнку. И прям там вот так волосы. [А когда выкатываешь ничего не говоришь?] А-а, может кто чёто и ұоворил, я ничё не ұоворила, катала уорячим хлебом, да и всё. [А от чего бывает это?] Раньше уоворили: «Кошек бьёшь, животных если бьёшь, вот это всё выходит». [Пока беременна?] Да. При беременности [СГВ].

Запреты пинать или убивать животных, мотивирующиеся тем, что это может повлиять на внешность ребенка, широко распространены в восточнославянских традициях. О связи между битьем домашних животных и возникновением болезненных для ребенка волосков говорили информанты и в По-

...Як шо бэрэменна жынка ходыть и ногами бье кота, собаку, корову, чы свинню – то нэ можна бити ногами — як шо вона бье, то на дытыни во таки нэвидимы волосочкы и воны кусают тожэ (ПА, с. Забужье, Волынская обл., 1987 г.).

Интересно, что в одной из украинских записей выкатывание хлебом волосиков у ребенка связывается с другой болезнью — испугом:

Выкачвалы влекы на пупу, на жывоте. Хлебом, мякишом, галушэчки зробыты, дэвьять галушэчок, злэпыты в одну да и выкачваты. Волосье буде такэ, шэрсть и красная, и синая, и билая, и всека така буде (ПА, с. Нобель, Ровенская обл., 1984 г.).

Возможно, представления о способах лечения болезней в традиции подвижны. Мы не нашли прямых украинских свидетельств о лечении щетинки древесной золой, хотя пепел широко применялся в славянских традициях как лекарственное средство от разных болезней [3. С. 668-669].

Коротко остановимся на лечении еще двух распространенных недугов: зубной боли и желтухи. В Еловатке известно несколько способов лечения зубной боли: с помощью сала и чеснока. а также с помощью широко известного заговора «на молодой месяц»:

[Как раньше зубную боль лечили, когда не было таблеток?] [СЛС:] Сало, сало нэ покладут тай... [СГВ:] Та и шас ложишь, чеснок на этот... [На пульс?] На пульс. Я делала тоже... Делала я вот, например, чеснок на пульс, и сало делали, и на месяц тож уоворили, есть молитва такая .... И солью ж полощуть, и содой полощуть.

[А зубную боль как-нибудь лечили?] Кто як. Кто таблеткамы<sup>э</sup>, кто, короче, часнок якось мажут' напротив, це вроде, если есть с цый стороны, то ту руку, а с цый стороны – цу руку. Ну нэ знаю, якось не приходиўсь, помоуа, не помоуа, нэ знаю [ННИ].

Способ лечения зубной боли с помощью чеснока и сала был записан и во время предыдущих экспедиций ЦТСФ в Самойловский район:

А раньше, раньше уоворят... Сало кладут ну зуб, свиное сало кладут ну зуб. Ещё... чеснок кладут на зуб, шоб не болел. Вот так, вроде, лечили <...>. А знаю, что люди заұоваривали зубы. [А как заговаривали?] Ну вот молитву какую-нибудь, самое бо́льшее — это «Отче наш», «Отче наш» во всём помоуает [СМН]<sup>1</sup>.

Лечение больных зубов солью практиковалось также в Полесье: «силь клали», «часнок с соллю» и др. (ПА, Брестская обл.)

В Еловатке известен заговор, который нужно читать на молодой месяц («на молодыка надо было цю молытву почитать»):

[А от зубов, когда зубы болят?] А заховор буў. [Какой?] А ось як новолунье-то, мисяц от такы<sup>э</sup>й тоне́нький, и начинають этот: «"Мисяц, мисяц, — наша бабуся мэнэ учила, — ты на том свете був?" А вин каже: "Був". — "А ты мэ́ртвых баче?" — "Баче". — "А у их зубы нэ болять?" — "Нэ болят". Hy и, пресвятой Валентин, нэхай не болять, у мэнэ, допустим». И три раза пэрэхрэщуюця. И надо так сказать три раза. И вроди тоди як бы зубы нэ болять [ПВН].

Заговаривание больных зубов «на молодой месяц» широко известно в украинских селах Полесья, ср., например:

«Молоди́к, молоди́к, быў ты на там свете?» То сам и атвечай: «Був». — «Бачив мэ́рлых?» — «Бачив». — «А в их зубы не балят?» — «Не балят». — «То шоб и в меня николи не балели» (ПА, с. Копачи, Киевская обл., 1985 г.).

В Копачах был зафиксирован и способ лечения с помощью долек чеснока, которые надлежит «накладать [на запястье]», что позволяет думать о сохранении в исследуемом нами украинском анклаве традиционных медицинских практик, распространенных в материнской культуре.

Напоследок рассмотрим записанный в Еловатке традиционный рецепт лечения желтухи с помощью вшей. По свидетельству одной из информанток. нужно купить на базаре три воши, закатать в хлеб и дать больному желтухой («На базаре оце ж купы и в кисто, чтобы це той... дай дэты<sup>э</sup>не, нэ буде жеўтухою»), правда, сама она отнеслась к такому способу лечения с сомнением: «Хай каже мнэ лучше мисяц лэжить, уколы робэ, чем...» [ЧГГ].

Мотив покупки вшей на базаре больше не встречается, но о закатывании одной или трех вшей в хлеб, который давали съесть больному желтухой, рассказали еще двое информантов:

Три — не знаю, а вшу обязательно. И в мякиш хлеба её за... это и так, чтобы не знал больной. Это от желтухи. [А где вшу брать?] Ой, милая моя, зимой бы сюда приехала, тут чуть ли не налысо стриули. В школе каждый второй — с вшами [ХЛА].

[А от желтухи вшей ели?] Да, да. Я вот это вот слышала. Я, када приехала, вот это слышала. [И вот прямо в еду подкладывали?] Нет, закатывали в хлебушек. В хлебушек, в мякиш хлебушка. Ево вот так вот раскатают, туда эту вошь, и... [И сколько вшей надо съесть?] Три вши. Три дня [КВА].

Еще одна информантка, родившаяся на Украине, рассказала о помещении вши в конфету:

Купили конфетки ему. И дырочку делала мама, и туда зпихы³вала ‹...> Он ел, но он же ж не знал, что там. А помоуло то или уколы делали, не знаю. <...>[А сколько вшей клали в конфетку?] Да одну, одну положили [ШНМ].

Несмотря на высказанные первым информантом сомнения, судя по количеству записей с вариантами, данный рецепт находится в «активной памяти» жителей Еловатки. Вошь в хлебе или питье используется в качестве лекарства от желтухи у украинцев, белорусов и сербов (у русских — от лихорадки) [1. С. 448]. Можно привести пример из записей в с. Хоробичи (ПА, Чернигов-

ская обл., 1980 г.): «Вощи — жаўтуху (жаўтяницу) йими лечат': вошь поймать и ў чай кинуть [больному, чтобы не видел]».

Таким образом, для лечения жители с. Еловатка обращаются как к официальной медицине (фельдшеру), так и к магическим специалистам — знахаркам (бабкам), а в недавнем прошлом к черничкам и «народному священнику» В. Н. Коваленко. Рассматривая способы лечения конкретных распространенных болезней, можно прийти к выводу, что все они так или иначе имеют аналоги в украинской и, шире, в восточнославянской традиции.

### Примечания

<sup>1</sup> Записано в 2013 г.

### Литература

- 1. Гура А. В. Вошь // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. C. 447-448.
- 2. Левкиевская Е. Е. Сглаз // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под

общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. C. 597-602.

- 3. Плотникова А. А. Пепел // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т./ Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. C. 666-670.
- 4. Усачёва В. В. Испуг // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1995. C. 425-426.

#### Сокращения

ПА — Полесский архив (Институт славяноведения РАН, Москва).

### Надежда Николаевна Рычкова,

канд. филол. наук, Центр типологии и семиотики фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

### РАННЕВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ В УКРАИНСКОМ АНКЛАВЕ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ

атериалами исследования послужили экспедиционные записи, сделанные в пгт Самойловка, селах Ольшанка, Еловатка и Залесянка Самойловского района Саратовской области с 2012 по 2015 г. В статье речь пойдет о трех праздниках ранней весны — Сретении, дне Сорока мучеников и Благовещении, которые объединены семантикой границы времен года. У славян эти даты народного календаря осмыслялись как три встречи весны, связывались с пробуждением природы; приметы и поверья этих дней предсказывали погоду предстоящей весной, от которой зависит будущий урожай. В статье мы коснулись и Средопостья, так как записанные о нем сведения включены в рассказы о дне Сорока мучеников.

По всей видимости, эти праздники были составными частями сложного обрядового комплекса встречи весны [9], в настоящее время разрушенного. В собранных материалах информация об обрядовых практиках, относящихся к этим дням, весьма скудная (больше всего записано о Благовещении, которое в данной традиции входит в число «больших» церковных праздников<sup>1</sup>); сами же информанты часто говорили, что сейчас указанные праздники не отмечают:

[А вот после Святок есть такой праздник Сритенье]. Встреченье. Ну тут уже рядовы праздники идуть, уже мы их особенно не отмечаем, ну в церкву если сходышь, и всё [ЛЛЛ].

Единственное, что остается актуальным для этих дней, - это запрет на работу, как и в любые божественные праздники.

Сретение (15 февраля)<sup>2</sup> обычно называется Встреченне, Встриченне или Стриченне и осмысляется как встреча зимы и лета:

Раньше мы казали «Встриченне». Ну, встречается зима и лито. Хто что пэрэтянэ, чи зима, чи лито. Буват такэ солнцеворот, што як поверта там, чи на зиму, чи на лито, цэ Сретение называется. А по-нашему казали «Встри́ченне» [ШКП].

Помимо рассказов о «встрече» времен года информанты сообщают о связанных с этим днем приметах, по которым можно узнать, какой будет весна:

Ну это примечають, откуда ветер: если северный, то весна будэ холодна, а если южный, то весна будэ тёпла — оцэ примета такая [ШВП].

Если курочка на порожке напьётся — капается с крыши, то весна ранняя [СТИ].

Отметим, что вторая примета проявление украинских черт данной традиции, ср.: «Наступление теплых дней провоцировало появление широко распространенной приметы на Украине, в Белоруссии и Польше, согласно которой если домашняя птица сможет напиться водой, капающей из-под стрехи крыши, то на Благовещение или на Юрьев день будет достаточно травы для скота» [6. C. 154].

При этом одни информанты выражали сомнение в актуальности старых примет, другие, напротив, говорили об их действенности и в настоящее время:

Дэнь такый — если курица воды напьется, значит, будэ рання вэсна, а если нэ напьется, то поздня. А оно, по-моему, щас не сходытся ни с чем. В современно врэмя [ЛЛЛ].

Так вот примечалы раньше. И мы так примечаем, а быва так, на Стриченне дороуу пэрэносэ, значит, и вэсна будэ холодна. А быва тэпло [ШВП].

Большинство толкований названий праздников соответствует традиции народного календаря. Собственно христианское осмысление праздников, восходящее к библейским и агиографическим текстам, было записано только от одной собеседницы:

[Был у вас праздник Сретенье?] Стретенье, а как же. [Что делали?] Ну, Стретенье, это когда... Щас тебе, дай вспомнить... <...> Ну, Исуса Христа, што ли, встрычали. Я уже щас и не моуу объяснить [СТВ].

Рассказчица не совсем уверена в своей интерпретации (возможно, просто память дала сбой), тем не менее она передала именно смысл праздника. Ее знание о дне Сорока мучеников Севастийских (22 марта) тоже ограничивается христианской трактовкой, при этом она использует народное название праздника:

[Есть еще праздник — день 40 мучеников.] Есть. Сороки. Это сорок святых, запуче... замученных в Армении. Сорок святых, замученных в Армении. Вот. [Делали в этот день печенье?] Не знаю [СТВ].

В народной традиции по отношению к данному дню распространен хрононим Сорокэ или Сороки, в двух интервью нам встретилось параллельное наименование Сорок святых. Как известно, «у восточных славян в этот день пекли фигурное печенье, имеющее "птичье" название» [4. С. 129], которое в Самойловском районе именуется жаворонки, иногда жайворонки. Сосуществование русского и украинского вариантов обусловлено двуязычием жителей.

Приготовление печенья было главным событием праздника: именно о «жаворонках» информанты вспоминают прежде всего:

### Региональный фольклор: украинский анклав Саратовской области

[А вот праздник такой есть, Сорока или Сороки?] Сороки. Это из теста лепят жаворонка, птичку, и в одну из этих жаворонков кладут маленькую монетку, там сколько. Если кому-то попадется: «Я счастливый, мне попалась монетка» [ТЛВ].

Все записанные воспоминания об этом празднике относятся к детству наших информантов: сами они не пекли подобное печенье, зато хорошо помнят, как это делали их бабушки и мамы:

[БВИ:] Делают из теста птичку: воттак одна палка, а вторая вот так... [ЕРИ:] Наперекрест. <...> [БВИ:] Из пояса сделай. <...> Тут вот делали как клюв, а хвост вот так разрезают ножом. <...> [ЕРИ:] Вот так, вот тут головка так сплющена, а здесь разрезают хвостик, а тут вот так (показывает; см. иллюстрацию к статье. — Н. Р.). [БВИ:] Крылышки.

Обрядовых действий, совершаемых в этот день вообще и с печеньем в частности, информанты не помнят: по их словам, «жаворонки» просто съедали. Печенье предназначалось обычно детям, реже — взрослым. Вопрос о распространенном у восточных славян кормлении «жаворонками» скота часто вызывал недоумение: «[А скотину ими не кормили?] Не, не, тоди сами не наедались, скотину тебе» [ШКП]. То же касается и игры с птичками: «[А дети ели просто? Ели, и всё? По улице не бегали?] Не, не. Они рады до смерти, что им дали покушать» [ТЛВ]. Подобные ответы хочется объяснить трудным детством информантов, которое пришлось на голодные послевоенные годы, однако в Еловатке, например, существовала практика кормления коровы шишкой от пасхи (украшением из теста сверху пасхального кулича), но кормление скота «жаворонками» информанты отрицали.

На основе анализа обычаев и игр с «жаворонками», а также соотношения их с обрядом «закликания весны» Т. А. Агапкина выделила три зоны — западную, южнорусскую и поволжскую [3. С. 212]. Однако в поволжскую зону в ее работе входит только Среднее и Верхнее Поволжье, а Нижнее Поволжье, к которому относится Самойловский район, осталось за рамками исследовательского фокуса. Попробуем разобраться, какой зоне принадлежит наша традиция.

Описанное нами отсутствие игр с «жаворонками», кормления ими животных характерно для западной зоны, куда входит в том числе Украина; здесь «жаворонков» выпекали преимущественно для детей, иногда для взрослых, печенье просто съедали [3. С. 212-214], т.е. по этому признаку Самойловский район можно отнести к западной зоне и констатировать сохранение в традиции украинских черт. Однако в этой зоне «жаворонки» сосуществуют с другими видами обрядового хлеба,

который пекли а) для скота, б) в память о Сорока мучениках [3. С. 216]. На исследуемой территории рассказов о другом обрядовом хлебе не записано, и по исключительному приготовлению в день Сорока мучеников «жаворонков» Самойловский район можно отнести к поволжской зоне, где при этом развиты акциональная и вербальная составляющая [3. С. 223-224]. Таким образом, исследуемый район является местом смешанных традиций: с одной стороны, проявляются черты традиции, характерной для исконной территории переселенцев, с другой черты культуры региона, в который переселились украинцы. Дальнейший анализ составляющих этого праздника, а также Благовещения не раз продемон-

Число выпеченных изделий, которое на других восточнославянских территориях, в том числе в Центральной и Восточной Украине, равнялось 40 [4. С. 129], в Самойловском районе не имело значения («Штук 15 спечуть, ну стике семья» [ДТВ]; «[Сколько пекли?] Мамка побоуато пекла их» [ТМН]). Однако число 40 упоминается в некоторых контекстах. Например, от жителей Еловатки записано поверье о 40 морозах, широко бытовавшее в Украинском Полесье и на западе Брестщины [1. С. 36, 38] (что опять же отсылает к западной зоне, о которой речь шла выше):

И вот от этих сорок, вот это я знаю, сорок морозов, каждый день там. Есть люди прям считают, кто постарше, может, 40 морозов должно пройти, когда 40 морозов пройдёт, тогда морозов вообще не будет [КОА].

Кроме того, еще по одному рассказу, на Сорокэ прилетают 40 скворцов:

[А не было такого праздника, когда печенье в виде птичек пекли?] Это Сорокэ. [А что такое Сорокэ? После Пасхи на сороковой день прилетают сорок скворцов [БЛП].

Однако, как видно из интервью, название праздника порождает и ложные толкования, в частности путаницу с Вознесением (о котором записано чрезвычайно мало). Последняя связана, во-первых, с отсутствием необходимости запоминать даты праздников «в числе», так как практически у всех информантов есть численники (календари, в которых указаны праздники), а во-вторых, с привычкой соотносить большинство весенних праздников с главным — Пасхой.

Поверье о том, что на Сороки прилетают птицы, без упоминания их количества, частотно в анклаве (черты западной зоны [3. С. 212]), с ним, собственно, связывается выпечка орнитоморфного печенья. Однако мнения о том, какие именно птицы прилетают, расходятся:

[А кто прилетал?] [ШКП:] Жаворонки, жаворонки. [БЛП:] Скворцы, скворцы прилетали. [ШКП:] Не скворцы, а жаворонки. Это специальное, скворец скворцом, а то жаворонки в высях поднимаются.

Вопрос о выпечке «жаворонков» вызывал у некоторых информантов воспоминания о другом обрядовом печенье — «крестах» (хрэстэки, хресци), которое выпекали на четвертой неделе Великого поста (Крестопреклонной):

[На какой-то праздник жаворонков не пекли?] А пэкли усэ. Надо по числэнныку дэвица, там усэ напысано. [А как он называется?] Ни знаю, як он. [Сороки?] Да, на Сорокэ. Жаворонкы пэклы на Сорокэ, или пид Сорокэ пэклы жаворонкы. А хрэстэки сэрэдохрэстна сэрэда була, тож пэклы хрэстэки. [Это когда она была? в пист?] Я вам тоже не скажу <...> [А что с крестиками делали?] Да просто елы, жаворонков просто елы и хрэстэки́ [ГНФ].



Раиса Ивановна Ерофеева (с. Ольшанка) показывает на поясе, как делать «жаворонка». 2014 г.

[ШКП:] Сорок святых быва праздник, это печуть жаворонки, а хресци колы печуть? Кресты печуть на середохрестной недилли. [Когда такая неделя бывает?] Оцэ оно уж туточка десь бываэ... [БЛП:] Между Паской и Троицей, мо быть? [ШКП:] Не, не, раньше. ·... Оно ж зимою быва, ранней весною. Ну хресци пекли. [Почему так называется эта неделя?] Ну, я тебе, детка, не объясню.

Как мы видим, помимо самой недели, которая называлась в данном регионе Середохрестной (о теме креста и середины см.: [2. С. 664]), маркирована и одноименная среда, как, собственно, и в других восточнославянских традициях [5. С. 151]. Этот день / неделю народного календаря большинство информантов не помнят, те, кто рассказывал о практике приготовления «крестов», затруднялись ответить, когда этот праздник бывает и почему так называется. В одном интервью название этого праздника совместилось с названием дня Сорока святых:

Во время поста в який-нибудь день пекли кресты? Ну це ж та, жаворонки. А, та, сороко... сороко... Сорокохрестна та, шось було. Я не пекла, це у нас еще мамка пекла хресты, пекла жаворонки [ТМН].

Кроме того, у восточных славян существовал обычай запекать в «кресты» различные предметы: «В кресты нередко запекали зерна хлебных злаков, монету, крестик и другие предметы. По этим предметам гадали, что кого ожидает» [9. С. 95]. В исследуемом регионе была широко распространена практика запекания предмета в «жаворонка», о «крестах» вспомнили лишь два информанта. Если обычай запекания предметов в «кресты» распространен широко по восточнославянской территории, то запекание в «жаворонков», по свидетельству Т.А. Агапкиной, черта поволжская [3. С. 211], предметы также были разнообразны. Однако в наших записях жители в основном рассказывают только о монетке, предсказывающей счастье нашедшему ее:

Птички это «жаворонки» назывались, вот так тесто лепят <...> В середку денежку закладывали [А если попадется, то...] «Ой, ой, нашлось!» Ну вроде счастье — денежка [ШНИ].

Материалы, описанные В. К. Соколовой, свидетельствуют, что по найденным предметам гадали в основном о будущем урожае или определяли по ним, например, кому начинать сев [9. С. 95], т.е. основная функция обрядового печенья была продуцирующей. Т. А. Агапкина пишет о более широкой сфере предсказания — найденная в «жаворонках» монета предвещала «несчастье, смерть или, наоборот, богатство, долгую жизнь, свадьбу, веселье» [3. С. 212], т.е. гадание было прерогативой взрослого населения. В Самойловском районе сосуществование нескольких традиций привело к перемещению практики гадания в детскую среду (как указывалось выше, в принесенной переселенцами традиции «жаворонки» выпекали преимущественно для детей), таким образом, поиск монетки в печенье стал детской забавой.

Однако у нас есть одно свидетельство, которое говорит о том, что такое гадание, возможно, и здесь было элементом взрослой традиции:

[А жаворонков ели или куда?] Ели, ели, и в жаворонкэ даже клалы или зерно, или день үи. Вот кому попадет, тот денежный будэ, а если зерно, той урожай будэ [ШКП].

В данной традиции, с одной стороны, возможно, произошло сокращение так называемых малых праздников: календарь как бы сжался до наиболее ярких, пиковых дней — «великих» праздников. Одинаковые практики (выпекание печенья и гадания по нему), которые для дня Сорока мучеников и Средопостья были самыми массовыми по сравнению с другими действиями, могли обусловить утрату одного из праздников. С другой стороны, возможно, атеистический период способствовал скорейшему забвению праздника, насыщенного религиозными знаками и смыслом: выпекание крестов наверняка не было повсеместным, а далекая от религии семантика праздника Сороки обеспечила более длительное и широкое его бытование, что подтверждается количеством записанных рассказов о том и другом дне. Возможно, сыграли свою роль оба этих фактора или произошло что-то третье, однако говорить об этом с уверенностью мы не можем.

Одним из «великих» праздников в регионе, как и на всей восточнославянской территории, считается Благовещение (7 апреля). Помимо русского названия Благовещенье употребляется диалектный вариант Благовищенне, информанты связывают его наименование с предстоящей Пасхой: «А Благовещение — завещают: ось Паска будэ» [ШКП]; «[А почему так называется?] Ну благая весть же, что Христос воскрес» [ЛЛЛ].

По своей значимости в исследуемом ареале этот праздник сопоставим с Пасхой (что характерно для всей православной традиции) или даже превосходит ее (что часто отмечается у русских) [10. С. 184]: «Это такой же праздник, знаю, что как Паска» [КОА]; «Кажуть Благовещение праздник бильши, чем та, как ее, Паска» [ГНФ]. Важность Благовещения, его особый статус по отношению к «главному» весеннему празднику также отражается в приметах и поверьях:

Благовищенье — это який дэнь будэ на Благовищинье, на такый дэнь будэ и Паска. Теплая или холодная, или какая [ТЛВ].

Оце на Благовищенье седьмоуо солнце меняется. <...> Тике солнычко пиднялось, и оно начина так, крутэться, крутэться и там от як радууа разни, разни, разни эти. И на Паску так [ШВП].

Отметим, что если примета о погоде является общеславянской, то представление об игре солнца на Благовещение отсылает к полесской традиции [10. С. 184], так же как и запрет в этот день «класть яйца под домашнюю птицу (о[бше]-полес.) — из опасения, что могут родиться или вывестись калеки» [1. C. 44]:

[А когда яйца под курицу, в какой день лучше подкладывать?] Не ложат тике на як еуо, на Блауовищенье — птица унезда не вье и дивка косу не плэтэ. Тоди нельзя ни пидкладать, даже яка курица яйцэ знесэ, надо гэть еуо, пид курицу нэ ложить, оно всё равно не это, нэ будэ там [ТМН].

Гуска сэдыть вот на яйцах, если оцэ на Благовещенье она вылупит или урода, или оно нэжэвэ. Нельзя ничоуо [ГНФ].

Кроме того, в Самойловском районе широко известен запрет на любую работу в этот день, который подчеркивается общевосточнославянской поговоркой «Птица гнезда не вьет, девка косу не плетет». Жители анклава включают Благовещение в ряд так называемых карательных, т.е. наиболее опасных праздников, во время которых нарушение запрета непременно влечет наказание. В подтверждение наши собеседники приводили случаи, которые произошли с их соседями, близкими или дальними знакомыми:

На Благовещенье работать совсем ниче нельзя. [Почему?] Грех. Мы там в Пещанце жили, а дядько один стал хату строить як раз на Благовещенье. Мы там в гостях сидим, а рядом, дивимся, стал оцей первы венцы делать. А мэнэ маты сыдит и кажэ: «Ну шо ж вин Данила дилает, куды ж строить, Благовещенье такый празднык». И вин построил, туды-сюды — и рак, всё, и нема еуо. И так счастья в том доме и не було́ [ЛЛЛ].

По общеславянским представлениям, работа в этот день (у восточных славян особенно запрещается работать с землей) приводит к природным катаклизмам, угрожающим всему сообществу: к засухе или, наоборот, к дождю, заморозкам, граду и т.д. [10. С. 187], в наших же интервью наказание настигает только нарушившего запрет, как и в другие карательные праздники. Однако если в одни праздники возмездие является специфическим, например, работающего в день Пантелеимона Целителя (Палея), 9 августа, постигнет пожар, то для Благовещения в данной традиции не существует «своего» наказания.

Обрядовая сторона праздника на исследуемой территории не развита,

исключение составляют локальные практики, рассказы о которых зафиксированы в Еловатке:

На Благовещенье до восхода солнца надо метлой или чем-то ещё сбросить кур с сидэ́ли на пол. Та курица, которая первой сядет на жердь, квочкой будет. Цыплят водит. Ей подкладают яйца [ШАЕ].

Это обрядовое действие, направленное на размножение птицы, является общеславянским: «...чтобы куры начали нестись и раньше заквохтали, их сгоняли с насеста: болгары — кочергой или аршином, чехи — кочергой, украинцы — кочергой или помелом, русские — клюкой» [7. С. 339]. С. П. Бушкевич отмечает, что обычно эта практика приурочена к предрождественским праздникам, Рождеству, Новому году или Пасхе [7]; приуроченность к Благовещению не является локальной особенностью: «В Благовещенье между заутреней и обедней хозяйке предписывалось согнать помелом кур с насеста, тогда к Пасхе они будут хорошо нестись» [8. С. 286]. География описанной практики в приведенном источнике конкретно для интересующего нас действия не указана, но абзацем выше говорится о Тульской, Пензенской и Симбирской губерниях. Подразумевается ли, что все описанные после этого перечня обряды относятся ко всем губерниям или встречаются хотя бы в какой-то из них, нам неизвестно.

Кроме этого, нами записан единичный нарратив о ритуальном кормлении кур:

А еще надо вот так, у нас сосидка робыла [нрзб.] или вереўку вот так сворачивала, крух делала, как бублик, и туда сыпала зерно, а че она приуоваривала, не знаю, че она приуоваривала. И кур сзывала туда в середину, и це они клювали. [Это на Благовещение?] Да, да, да, на Благови́щенье

Ритуальное кормление кур в разных славянских ареалах совершается в период от рождественских праздников и до Пасхи, в том числе у болгар на Благовещение [7. С. 340]. Оно призвано воздействовать на здоровье птицы, ее плодовитость, чему способствовала прежде всего пища: например, это могли быть «остатки обрядовых блюд», «рождественский или специально испеченный хлеб», «смесь зерен всех культур» и т.д. Предметы, используемые для создания круга, разнообразны: веревка, обруч от бочки, «пояс хозяина или хозяйки, красного пояса, конской сбруи» [7. С. 339-340]. Однако, как видно из интервью, наша собеседница является не практиком, а наблюдателем, что не позволило выяснить, чем именно кормила хозяйка птицу, а также определить мотивировку бытовавшей практики.

Представлений о Благовещении как о дне, с которого начинается весна (ср., например, «Во всем славянском мире это день пробуждения природы, "открытия" земли, появления растительности, животных, птиц, насекомых и т.д.» [1. С. 38]), в Самойловском районе не зафиксировано, кроме единичного высказывания:

В Благовещенье. Оно у нас 6 апреля. Вот уоворят, если до Блауовещенья лёд не понесёт, то на Блауовещенье рыба хвостом его пробьёт [БВИ].

Приведенное поверье характерно для русской традиции (см.: [10. С. 87]), его единственная фиксация (по крайней мере пока) говорит о влиянии соседствующей культуры на репертуар конкретного информанта.

Сохранившиеся в актуальной традиции свидетельства о ранневесенней обрядности Самойловского района Саратовской области в сопоставлении с материалом других традиций показывают многослойность описанных праздников (это касается в большей степени дня Сорока мучеников и Благовещения, так как сведения о Сретении ограничиваются лишь приметами): в традиции района выявляются общеславянские черты, украинские и русские элементы и локальные составляющие.

### Примечания

Благовещение всегда входит в перечень «больших праздников», когда информанты рассказывают об общих запретах. Например: «В большие праздники нельзя работать. [А в какие, например?] Ну вот Паска, Троица, Рождество, Блауовещенье» [БВИ]; «[А не говорили, что в какой-то период белье сушить нельзя?] И пид Хрещення, в Блауовищення и пид Паску» [ТВЕ].

Даты указаны по новому стилю, актуальному для наших информантов.

#### Литература

- 1. Агапкина Т.А. Очерки весенней обрядности Полесья // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 21-91.
- 2. Агапкина Т.А. Крестопоклонная неделя // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 663-664.
- 3. Агапкина Т.А. Этнографические связи календарных песен. М., 2000.
- 4. Агапкина Т. А. Сорок мучеников // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. T. 5. M., 2012. C. 129-132.
- 5. Агапкина Т. А. Средопостие // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. M., 2012. C. 151-153.
- 6. Агапкина Т. А. Сретение // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т./ Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. C. 153-155.
- 7. Бушкевич С. П. Птицеводство // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. M., 2009. C. 339-345.
- 8. Русская изба (Внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь): Иллюстрированная энциклопедия / Авт.-сост.: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Е. Л. Мадлевская и др. СПб., 2004.
- 9. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- 10. Толстой Н. И., Толстая С. М. Благовещение // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 182-188.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

### Марина Иннокентьевна Байдуж,

Школа актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС (Москва)

### ПОВСЕДНЕВНЫЙ ХЛЕБ В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ УКРАИНЦЕВ ТЕРСЯНСКО-ЕЛАНСКОГО АНКЛАВА

данном кратком обзоре я рассмотрю особенности производства и потребления повседневного хлеба, которые маркируются как традиционные и являются наиболее распространенными в Терсянско-Еланском украинском анклаве Саратовской области, на материале записей этнолингвистических экспедиций 2014-2016 гг. (руководитель Е. Е. Левкиевская). Кроме того, я постараюсь ответить, почему именно эти рецепты, технологии и некоторые ритуализированные практики, связанные с хлебом, наиболее востребованы сегодня в изучаемом сообществе и какими способами нарративы о них конструируют идентичность данного украинского анклава.

Хлеб — базовая ценность, основная пища в прямом и метафорическом, сакральном значениях. Многие магические практики, связанные с ним, до сих пор остаются актуальными. Так, хлебом принято кормить домового, а мякишем выкатывать щетинку у младенцев, не говоря уже о разнообразном использовании обрядового хлеба — свадебного каравая и шишек, пасхальных куличей; об играх с жаворонками, выпекании хрэстов и просфор и т.д. Кроме того, традиционные рецепты и ностальгия по повседневным украинским хлебным изделиям и блюдам также имеют важное значение для поддержания и одновременно конструирования коллективной идентичности локального сообщества *хохлов*<sup>1</sup>.

Хлеб — важный признак освоенного, домашнего, родного пространства. Запах хлеба, домашней выпечки — пожалуй, самый сильный и распространенный невербальный и осязательный элемент характеристики своего дома:

О-о-о, у меня мамка пекла, во-о-от такой чёрный хлеб. Я в Песчанке училась девя... десятый — одиннадцатый класс. Аха. Брат только заходил и урил: «Мам, я только со школы выходю и чую запах хлеба». Мать пекла, да, вот такой чёрный хлеб, вот таки буханки. В принципе, мать всегда чёрный пекла, отрезаешь от так вот, от так вот, маслом, [нрзб.] солью насыпаешь, идёшь на улицу и так вот: ты-ты-ты. [Изображает, как ест хлеб.] С куском хлеба, блин! [Смеется.] А сейчас всё, сейчас возьми вот это хлеб... А раньше вот такэ, помню, в печке [КЕН].

[А какой раньше хлеб был, какой пекли?] [СТИ:] Тёмный, раньше белого не было хлеба, из белой муки — это был прям праздник, шо там, если есть. А сейчас, уже в наше время ценность... [ФНИ:] Нам давай тёмный хлеб. [СТИ:] Мы такие, что нам не надо белый хлеб, я тёмный хочу. [А из какой муки делали темный хлеб?] Из ржаной и пшеничной, такая тёмная мука, второй сорт.

Несмотря на кардинальное изменение условий быта и технологии производства хлеба, в культурной памяти сообщества остаются востребованными как традиционные названия мучных изделий и приспособлений для их изготовления, так и рецепты приготовления хлеба.

### «ЦЕ У МЭНЭ ПИЧЬ!»: ОСНОВНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ **ПРОИЗВОДСТВА**

Казалось бы, одна из основных составляющих производства хлеба — это орудия, инструменты, с помощью которых хлеб вчиняют (замешивают тесто) и пекут. Однако именно эти элементы утрачиваются с ростом технологий и изменением условий жизни. Их утрата происходит достаточно безболезненно, остаются только ностальгические нарративы, иногда эти элементы сохраняются в рамках ностальгического же коллекционирования «старинных» вещей.

Основное «орудие» изготовления хлеба — печь — является и одним из объектов ностальгии украинцев Самойловского района, а если она сохранилась в доме, то становится предметом гордости. Так, Нина Федоровна Гетманова демонстрировала нам свою печь, сохраненную в летней кухне:

Ну от цэ пишли, я вам покажу и кочерγу, и пичь свою. Да утят коптила, да сало коптила, дак оцэ минэ пичь и понадобилася. А от тэпэрь у мэне здоровья немае, так что я цэм дилом уже не занимаюся, и уусей я сильно держала, и коптила, и скобла, и детей кормила <... От цэ у минэ пичь така. От цэ у минэ ни порядку, ничого, но цэ старинне, это усе осталося [ГНФ].

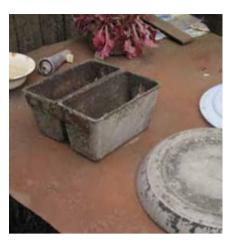
Несмотря на сохранение сакрального значения печи в ряде магических практик, например при лечении переполоха или щетинки, так как «процесс печения хлеба, вынимания его из печи осмыслялись славянами в связи с их воззрениями на загробный мир и особую сакральность получала печь — вход в этот мир» [5. С. 99], именно в магических практиках происходит замена печи на ее аналоги — порог, баню и т.п. Однако повседневное приготовление хлеба в отсутствие печи может оцениваться двояко. В первом случае считается, что печку может заменить духовка, за сохранение качества и вкуса хлеба, отвечает не орудие, с помощью которого был произведен хлеб, а точное следование рецепту — включая не только состав и меру продуктов, но и все необходимые действия и их порядок при совершении ритуала — замешивании теста.

[ССВ:] Хлебци и сейчас пекут. [А как пекут?] [КАЕ:] Ну в духовке ж. [ССВ:] Ну так же, тесто ставят, только в этом, газовом уже. [А раньше как пекли?] [КАЕ:] Так ффже вчиняли, и усё. [ССВ:] Точно так же, а тесто, оно ничем не меняется.



Нина Федоровна Гетманова (с. Еловатка) показывает свою печь. 2015 г.

### Региональный фольклор: украинский анклав Саратовской области



Формы для выпечки хлеба: фабричные прямоугольные и сковорода, с. Еловатка. 2015 г.

В другом случае считается, что отсутствие печи сказывается на вкусе хлеба, и такие высказывания имеют иную прагматику: печка и хлеб здесь — не столько материальные объекты, сколько неизменные характеристики пространства родительского дома.

Печку натапливают, жар оттуда выбирают лишний, и ставят хлеб, и вытаскивают, какой он хороший! Сейчас не такой [PMP].

Для замешивания теста использовались ночва — корытце, в которое просеивали муку, дижа (дижка) или кадушка (кадка) — деревянное ведро, где замешивали тесто и где оставляли немного теста, которое использовалось как закваска для следующей порции теста. Интересно, что если для обозначения деревянной посуды, в которой замешивали тесто, информант помнит и использует только слово дижа (дижка), он различает дижу как большую емкость для засолки овощей и дижку — поменьше, для теста. Если же информант использует еще и слово кадушка, чаще именно оно будет означать посуду для замешивания теста, тогда как дижа или дижка — бо́льшую емкость, предназначенную для засолки овощей, ср.:

[Ав чем вчиняли?] [КАЕ:] Ну раньше кадушки эти було. Емкости, да. А сейчас кто в кадке, кто шо. [А как они назывались по-вашему?] [ССВ:] Кадки. [КАЕ:] Кадки, наверное, кадушки. То кадушки-то не таки, чтоб помидоры да оуурки солить. [А не дежа, нет?] Дижка была, чтоб помидоры солить, а то кадушка.

Наименования предметов, с помощью которых хлеб ставили в печь, и элементов печи обычно не вариативны, но информанты разделяют «русские» и «украинские» названия. В печь на чирень, т.е. на дно печки, ставят хлеб в специальных формах: фа-

бричных прямоугольных, или круглых самодельных, или в чугунцах (чугунные горшки) — с помощью рогача (ухвата) или кочерыжки / кочерги. Круглый хлеб в сковородах ставят в печь при помощи чаплийки (сковородника):

[А чем в печку сажали?] М-м-м, ухват, или у нас скажуть — роуач или, эта... сковородник, а мы казалы чаплийка, а кто даже так, если семья бильша, хлеб побольший пекли, так они кочергой туда в печку и засовывали [PMP].

Могли печь хлеб также и на капустных листах — наиболее архаичный и вместе с тем универсальный способ выпекания хлеба без специальной формы, распространенный почти повсеместно в Европе с раннего Средневековья — того времени, когда мы имеем фиксации рецептов в письменных источниках.

Как человек характеризует приготовление хлеба, например своей невесткой, или то, как называют хлеб его соседи, может свидетельствовать о том, включает ли человек их в «свое» сообщество и пространство или нет.

Ну, тогда тесто не так, як сейчас. У нас невеста вон пэче, так она на два часа якось, а тоди на ночь ставишь на печку, чтоб оно не застыло, оно пыхтит прям. Ну, тоди и мука другая была, и уоворить нечего [ШВП].

Теряющие актуальность рецепты приготовления дрожжей перемещаются в область ностальгических нарративов о прошлом и выходят за рамки обыденного, актуального знания сообщества. Названия кислое тесто, кислые блины ранее подразумевали использование продуктов, способных вызывать брожение (сейчас вместо них используются фабричные дрожжи) — отвара хмеля, забродившей сырой картошки, ржаной закваски (из ржаной муки). Могли добавлять кислое молоко, но чаще всего использовали остатки старого теста в качестве опары для следующего, оставляли их прямо в дижке / кадушке или баночке. Если же старого теста не было, то чаще всего использовали хмелевый отвар:

Дрожжи — выварывали хмэль... От тэперь плэтеться, зараза, везде, а раньше его покупали. Хмэль. И картошку тэрли. И вот хмэль этот кипит, остудишь его, чтобы не горячий был, и в эту картошку туда, и получаются дрожжи, и пэкли. И такой хлиб был. У-у-у! [ШВП].

Обычно в качестве родового обозначения выпечки сейчас употребляют название хлеб, хлиб.

Наряду с этим можно выделить основные виды хлеба, которые пекли раньше и названия которых помнят до сих пор, — паляница (круглый белый (пшеничный) хлеб), пэрэпички (круглый низкий хлеб — печеный либо жаренный на сковородке), а также житный, т.е. ржаной хлеб, ср.:

Так и называли — хлиб. [А паляницей не называли?] Паляница — цэ паляница. Цэ ж белый хлиб называли паляницей. А жит-



Нина Федоровна Гетманова (с. Еловатка) показывает, как печь блинцы в печи. 2015 г.

ный хлиб — это житный, а вот то — паляница [НАЕ].

[А хлеб тоже на сковородках пекли?] Ну, пэрэпички пэкли, а то хлиб пэкли у формах. [А пэрэ́пички — это что?] Ну така вона невэличка, а хлиб-то он высокий, а пэрэпичка така хругла. Круглу её положишь, дак она невысока [ГНФ].

Украинские названия хлебных изделий актуализируются для конструирования «хохлячьей» идентичности; подчеркивается, что украинцы и русское окружение из соседних сел используют разные названия. Например, слово паляница может означать хлеб из пшеничной муки (отборной или размольной), независимо от формы и качества (в том числе «магазинный»), при этом информанты отмечают, что так называют белый хлеб именно украинцы:

«Паляницей» белый хлеб называют у хохлов, русские говорят просто «хлеб» [C3C].

[О размольной муке:] К свадьбе ищут лучшую муку. А сами ели, из какой была, из ржаной и размольную муку... [А что такое размольная мука?] Это когда не отбивают отруби, сейчас и не знаете вы такой муки, сейчас только высший сорт, сеянка. А тогда мололи все вместе. Щас-то отбивают отруби отдельно, а муку отдельно, а то мололи все вместе с отрубями. Вот она называлась мука размольная [РМР].

Словом паляница могут обозначать как пшеничный хлеб вообще (противопоставляя ему житный, ржаной), так и праздничный, свадебный хлеб. В целом это название превратилось в маркер, подчеркивающий украинские корни анклавной группы.

### *КРЭНДЭЛИ* И ДРУГОЙ УКРАИНСКИЙ «ФАСТФУД»

Информанты часто вспоминали крэндэли, крэнделики или бублики и развернуто рассказывали о технологии их приготовления:

Як их пекли? Ну як. Замесивали кисто, круто кисто замесивали. Раньше мак був, вмесивали туды и мак, оцэ ти, бублики назывались. <...> А исты варили в печи, пичь мати натопит здорово, уарно пичь натопляла она, дровами, тоди кипятила воду и оцэ бублики она тесто круто накрутэ, а потом она их круто скручивала и, як тебе сказать, оцэ отризала она кисто, муки насыпала, тоди раскраивала краи и крутилакрутила, шоб оно приклеивалось, цей бублик она кидала в кипячену воду, а потом було вэсло, а на цэ весло складывали цэ бублики по порядку, потом оцэ весло она сувала в пичь, там оно зажаривалось сверху, зверху оно шкуркой возмэтся.

А потом колы она нажарит пичь, чиринь горяча вжэ, дно. Она попил гэть кочергой, гэть еүо сүрэбэ и цэ бублики на чиринь и выкидэ, и пэрэкинэ, и вытрусэ, и оцэ они вот на тому кирпичовэ и допикалыся. А потом она их кочергою сюды вытаскивала и тоди складала [ГНФ].

Як выходна, зараз ставлю пшенично тесто и печу крэндэли целый день, целый день. Целый мешок напечу и целую неделю — крэнделики в карманы и бежишь на ферму. <...> 3 билого тесту. Ставили тесто на дрожжах, затем круто-накруто его толчешь, толчешь на столе. И от так от кружалочками дилаешь, якый хочешь. Кладёшь в воду, кипит, а потом на лопате в пичь, на чирень. <... Или на сковороду его и в пичь [ШВП].

Крэндэлики можно назвать быстрой едой не только из-за того, что ею удобно было перекусить в поле, но и потому, что их готовили из «быстрого теста», т.е. которое не поднималось в течение суток, как для хлеба. «Быстрое тесто» зачастую готовили из основной, «хлебной» порции: при замешивании теста для хлеба часть отделяли, вмешивали в нее нужные ингредиенты и готовили различные изделия: пироги, блины, бублики, булочки и т.п.

Помимо кренделей в качестве «быстрой» повседневной еды, которую готовили в печи, вспоминают и блины или блинцы, которые могли быть двух видов — кислые и постные или толстые и тонкие соответственно. Кислые и толстые — это блины из кислого, т.е. дрожжевого теста, а постные и тонкие — без дрожжей и на постном масле.

[СТИ:] Раньше это, ещё до нас, дак там и блины пекли в русской печи. [А как пекли? Их же вынимать надо?] Вынимать. Ну вот его мать, она вытаскивает, это я уже видела. [ФНИ:] Но они, кислые блины тоже были. [СТИ:] Ну нет. Она и тоненьки пекла. [На простокваше?] Нет, прям вот на молоке наводили. [ФНИ:] Кислые — это на дрожжах. <...> И вот оно подходит вот так вот тесто, его жидким делали. Жидким. Не так, как для пирогов, а жидким. И в печь.

Пэкли ж, и всё пэкли, и блинцы на сковородце пэкли и чаплийкою перехвачивали сковородку, ставляли в пичь, вытаскивали из пэчи. От цэ у мэне чаплийка, оттакочки. От цэ вот так брали ту сковородку [ГНФ].

Еще одним видом распространенной повседневной выпечки самойловского анклава являются пироги и пирожки, которые различаются не только размером, но также тестом, которое у каждой хозяйки — со своим секретом, поскольку демонстрирует ее мастерство и ей решать, как улучшить вкус. Начинки были самые разнообразные — и сытные, и сладкие; как и само тесто, они зависели только от фантазии хлебопека.

[А на пирожки вот еще сметану добавляют?] [СТИ:] Нет, не в каждые. Можно еще маргарин добавить. Можно еще чего. [Масла какого-то?] Ага, масла можно. Ну, конечно, лучшие пирожки — это когда молоко, сахар, соль, дрожжи, яйца. На молоке они лучше будут. А на воде хуже. <...> А начинки какие были. Раньше вот на моей памяти и с кашей были — пшенной, и с картошкой, и со шкварками, с картошкой и со шкварками. С ливером. Вот когда режут его... варят, потом на мясорубке и с луком обжаривают, можно было рису добавить. [ФНИ:] С ягодами! И с яблоками, и с чем хочешь. <...> Пирожки же еще и с паслёном делают.

Ранее были распространены также вареники с различными начинками, в основном сладкими, а также галушки, которые в целом считаются «исконно украинским» блюдом и заимствуются соседями украинцев<sup>2</sup>. Классическим вариантом приготовления галушек считается способ, когда тесто (пшеничное, гречневое и даже картофельное или творожное) отваривается небольшими кусочками в подсоленной воде и подается с различными добавками, как правило, шкварками, жареным луком, сметаной<sup>3</sup>. Примечательно, что галушки иногда не сохраняются в наборе традиционных блюд у украинцевпереселенцев (например, на территории Башкирии [2. С. 128]).

Поскольку жители Еланско-Терсянского анклава отделяют себя как от Украины и украинской культуры, из которой «вышли», так и от русского окружения, галушки как этнически маркированное блюдо получает дополнительное осмысление. В данном случае интересна рефлексия информантки, принимающей форму галушек (ж.р. мн.ч. род.п.) за форму м.р. ед.ч. вин.п., и связанные с этим стратегии конструирования, во-первых, этнолокальной идентичности, а во-вторых, своего отличия от собственно украинцев. Галушки превращаются в два самостоятельных блюда, различающиеся размером, видом и способом приготовления, а также названием. Важной составляющей собственно «украинского блюда» (галу́шка) становятся шкварки, добавляемые в тесто; тесто отваривается единым куском, который затем режут на кусочки. «Местные» же галушки уподобляются домашней лапше, которую добавляют в суп / бульон.

[А галушки делали тут?] [СТИ:] Уалу́шек не делали... [ФНИ:] Это было ещё до нашего рождения. Вот мама моя рассказывала. Она говорила, что у меня дядя учился в медучилище. Вот она говорит, как жили раньше: утром встанет он, уалушек поел

и пошел на занятия. [СТИ:] Нет, Надь. Цэ уалу́шек, а цэ уалу́шка! Она замешивалася вот такэ вот и вот такэ круглэ було, да? [А они еще и различаются?] [ФНИ:] Не знаю. [СТИ:] Эти ұалушки или як их называют — это лапша. А ұалу́шка, мине Танька Переходенко рассказывала, она замешивается, они с Украины, це украиньске блюдо. У них замешивалася яким: выжаривалося сало, меленько, и именно на вышкварках. И от цэ именно на отом сале замешивалося тесто, потом, каже, борщ там варится и кидают цей клубочек теста, и оно варится, и колы уже борщ готовый, то вытя уивают цу ұалушку, разрезают и едят. [А тесто как делалось?] На этом же, как ее, ну сало выжаривают. [Шкварки?] Ага, шкварки. Вот на этих шкварках замешивали и бросали в борщ.

Таким образом, изготовление хлеба, особенно по традиционным рецептам, до сих пор остается культурно значимым действием для украинцев Самойловского района Саратовской области. Память изучаемого сообщества неравномерно сохраняет наименования орудий для приготовления и самих хлебных изделий, что порождает несколько стратегий осмысления технологии производства хлеба, а также трансформацию значений украинских названий.

Воспоминания о выпекании хлебов в печи являются важными и частотными ностальгическими нарративами. Такие тексты прежде всего связаны с индивидуальным переживанием включения в семейный круг, а также с идеализацией, осмыслением общего, коллективного прошлого.

Важным фактором сохранения свойств и функций необрядового хлеба, в том числе символических и магических, является устойчивый рецепт его приготовления. В то время как «старинные» орудия приготовления (пичь, дижа, ночва и др.) безболезненно заменяются на современные аналоги (духовка, кастрюли), именно знание рецепта становится маркером причастности локальному сообществу и семье. Впрочем, обладание, например, русской печью в современных условиях повышает статус самой хозяйки — хранительницы традиций — и, соответственно, приготовленного ею хлеба, даже если он был приготовлен и не в этой печи.

Украинские названия, с одной стороны, могут использоваться для обозначения обрядового или праздничного хлеба, когда необходимо подчеркнуть «традиционность» изделия (например, в случае именования свадебного каравая паляницей). С другой стороны, попытка обозначить «свои» блюда может приводить к развитию у слова нескольких значений и соответственно к тому, что лексема начинает обозначать два разных, «наших»

и «не наших», изделия, что, например, произошло в случае с галушкой / галушками.

#### Примечания

 $^{1}$   $\tilde{X}$ охлы — самоназвание жителей изучаемого анклава, с помощью которого они отделяют себя, с одной стороны, от русских, с другой — от украинцев. Подробнее о самоидентификации группы см.: [3. C. 38–39].

<sup>2</sup> «В кулинарии южнорусских хозяек было много общего с таковой их украинских соседок. Как и у них, помимо сала, борщей и кулешей подавали к столу вареники и галушки, всевозможные взвары из садовых растений» [4. С. 31].

3 См. рецепты различных галушек в кулинарных сборниках по украинской кухне, например: [1. С. 59].

### Литература

- 1. 365 рецептов украинской кухни. М.,
- 2. Бабенко В. Я. Украинцы Башкирии как маргинальная группа украинского этноса // Ареальные исследования в языко-

знании и этнографии (язык и этнос) / Отв. ред. Н. И. Толстой. Л., 1983. С. 121-129.

- 3. Левкиевская Е. Е. Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл.) // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 37-47.
- 4. Липинская В. А. Адаптивно-адаптационные процессы в народной культуре питания русских // Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М., 2001. С. 18-40.
- 5. Страхов А. Б. Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлением о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1983. С. 99-100.

### Фото М. И. Байдуж

Работа выполнена в рамках НИР «Современный город в актуальных речевых жанрах, спонтанных практиках и локальных самоназваниях».

### Список информантов к статьям рубрики «Региональный фольклор: украинский анклав Саратовской области»

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

БЛП — Беспалова Любовь Павловна, 1935 г.р., с. Залесянка.

ГЛМ — Гетманова Любовь Михайловна, 1942 г.р., с. Еловатка.

ГНФ — Гетманова Нина Федоровна, 1937 г.р., с. Еловатка.

ДВП — Давиденко Валентина Павловна, 1941 г.р., с. Еловатка.

ДТВ — Давиденко Таисия Викторовна, 1960 г.р., с. Еловатка. ЕРИ — Ерофеева Раиса Ивановна,

1938 г.р., пгт Самойловка. КАЕ — Кириченко Антонина Егоров-

на, 1941 г.р., с. Криуша. КВА — Кирейченко Вера Анатольев-

на., 1960 г.р., с. Еловатка. КЕН — Клюкина Елена Николаевна,

1968 г.р., с. Криуша. КОА — Красавская Ольга Алексан-

дровна, 1983 г.р., с. Еловатка.

ЛЛЛ — Левина Людмила Леонтьевна, 1941 г.р., пгт Самойловка.

НАЕ — Новицкая Анастасия Ефимовна, 1921 г.р., с. Криуша.

ННИ — Новохатская Нина Ивановна, 1952 г.р., с. Еловатка.

НРС — Новохатская Раиса Самуиловна, 1937 г.р., с. Еловатка.

ПВН — Попова Валентина Николаевна, 1956 г.р., с. Еловатка.

РМР — Рындина Мария Романовна, 1935 г.р., с. Криуша.

СГВ — Саловарова Галина Викторовна, 1964 г.р., с. Еловатка.

СЗС — Скорикова Зинаида Серафимовна, 1946 г.р., с. Криуша.

СЛС — Семибратова Любовь Семеновна, 1948 г.р., с. Еловатка.

СМН — Скрынникова Мария Николаевна, с. Залесянка.

ССВ — Сорокина Светлана Викторовна, 1961 г.р., с. Криуша.

СТВ — Сафронова Татьяна Васильевна, 1928 г.р., пгт Самойловка.

СТИ — Стоценко Таисия Ивановна, 1951 г.р., с. Еловатка.

ТВЕ — Тищенко Валентина Ефимовна, 1936 г.р., с. Залесянка.

ТиЛП — Тищенко Лидия Павловна, 1941 г.р., с. Еловатка.

ТЛВ — Троценко Любовь Васильевна, 1936 г.р., с. Ольшанка. ТЛП — Трифонова Любовь Петровна,

1959 г.р., с. Еловатка. ТМН — Ткаченко Мария Николаевна,

1948 г.р., с. Еловатка. ФНА — Филонская Надежда Алек-

сандровна 1949 г.р., с. Еловатка.

ФНИ — Филонская Надежда Ивановна, 1955 г.р., род. на х. Котовский Урюпинского р-на Волгоградской обл., с 1974 г. живет в с. Еловатка.

ХЛА — Харченко Любовь Андреевна, 1949 г.р., с. Еловатка.

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

ШАЕ — Шуркина Антонина Егоровна, 1943 г.р., с. Еловатка.

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

ШКП — Шевченко Клавдия Павловна, 1940 г.р., с. Залесянка.

ШНМ — Шевцова Наталья Михайловна, 1943 г.р., род. в г. Николаев (Украина), с. Еловатка.

ШНИ — Шевцова Нина Ивановна, 1937 г.р., с. Еловатка.

же много лет на кафедре византийской и новогреческой филологии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, созданной в 1995 г. по инициативе декана проф. М. Л. Ремнёвой, одним из ведущих направлений является изучение традиционной новогреческой культуры — читаются курсы по новогреческой диалектологии и этнолингвистике, проводятся семинарские занятия, посвященные подробному изучению отдельных жанров новогреческого фольклора и т.п.

С 2015 г. в рамках сотрудничества с отделом по туризму регионального управления Центральной Македонии организуются фольклорно-диалектологические экспедиции в различные области северной Греции — в дарнашские села Эммануил-Паппас (сентябрь — октябрь 2015 г.), Агио-Пневма из нома Серрес (16–26 сентября 2016 г.), в с. Колиндрос из нома Пиерии (10-20 ноября 2016 г.). Кроме того, при финансовой поддержке кипрского банка RCB bank и Crambero Suites в Алоне стала возможна поездка в кипрское село Алона (20 июня — 4 июля 2016 г.). В разное время участниками этих экспедиций под руководством доцента кафедры канд. филол. наук К.А. Климовой были А.В. Бакаева, О.А. Бакулева, А.Ю. Прокопенко, С. К. Скиданова, Я. Б. Яхонтова, а также сотрудники Института славяноведения РАН М. М. Макарцев и О. В. Чёха.

Для сбора материала используются анкеты Центра греческого фольклора, составленные Г. Мегасом, — «Вопросы греческого фольклора» и вопросник А.А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала»; полученные записи хранятся на кафедре в виде электронного архива, доступ к которому открыт для всех интересующихся новогреческой традиционной культурой. Результаты работы представляются и обсуждаются на отчетных конференциях, ежегодно устраиваемых кафедрой в начале декабря, а также — в рамках Ковалевских чтений на круглом столе, посвященном полевым исследованиям; активно используются участниками экспедиций для написания курсовых и дипломных работ, журнальных и интернетпубликаций. В настоящий момент готовится к изданию коллективная работа, посвященная фольклору дарнашских сел.

### Оксана Владимировна Чёха,

канд. филол. наук, Йн-т славяноведения РАН (Москва)

### АПЕЛЬСИНЫ В СВЯТОЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕВЕРНОЙ ГРЕЦИИ

рким и запоминающимся элементом празднования Богоявления в селе Колиндрос (Пиерия) является обычай в канун Богоявления украшать церковь апельсинами, которые подвешивают к центральному церковному паникадилу. На следующий день священник раздает «освященные» апельсины прихожанам, которые приносят их домой и делят между членами семьи, чтобы оставаться здоровыми в течение всего года. Рассказывают также, что эти плоды помогали больным исцелиться, а бездетным женщинам зачать ребенка.

Вешают на паникадило, ко всем паникадилам привязывают апельсины, и священник их освящает, а потом раздает по штуке каждой семье. Мы их едим и говорим, что они — освященные. Увешивают все паникадила апельсинами, и мы их потом разбираем на святого Иоанна<sup>1</sup>, на следующий день, когда приходим в церковь. [А как их подвешивали?] На нитках, продевали большой иглой и потом оборачивали вокруг паникадила, а затем раздавали по одному каждой семье [СД].

[Апельсины] на Богоявление вешаем, а в следующее воскресенье их складывали в корзинку и каждого в церкви угощали апельсином. Подвешивали их на паникадило, и на Крещение у каждого было по пятьшесть штук [К3].

Не всю церковь украшали, только центральное паникадило, подвешивали четыре-пять [штук апельсинов]. Как я это понимаю, хотели как-нибудь украсить церковь, но тогда не было таких украшений, как сейчас, столько всего, как сейчас. Тогла были апельсины, которые вешали, чтобы, как говорится, придать красок дню. А сейчас зачем вешают, не знаю [КЛ].

[Это старый обычай или нет?] Очень старый. В те годы вешали апельсины на церковные паникадила и после службы раздавали каждому, считали это благословением. И что-то давали те, кто брал апельсин, чтото оставляли для церкви, чтобы как-нибудь помочь церкви. Благословенный, освященный апельсин и церкви помощь [НА].

[Украшали на Крещение церковь апельсинами?] Украшали и сейчас украшают, паникадило в церкви всё увешано апельсинами. [А кто их вешает?] Церковный комитет, они. [Что делают с апельсинами?] Говорили, что их дают тем женщинам, у которых нет детей, чтобы они забрали домой, съели там, чтобы родить. Так было, брали. Помню, и я приносила, три года не могла родить и взяла апельсин. [И апельсин помог?] А-хаха, глупости! Ну как апельсин поможет? Это если будет воля Божья. Апельсин! Обычай был такой [ПА].

[Носили в церковь апельсины?] Носили апельсины на Богоявление, это было у нас, развешивали по всей церкви, украшали и сейчас украшаем апельсинами. А в день святого Иоанна их снимают, укладывают в корзинки, и мы берем каждый по штуке. [Кто приносит в церковь апельсины?] Церковь приносит. [А раньше?] Не знаю, что сказать, люди их приносили или нет. Уже много лет, как этим занимаются священник и церковь. Мы ничего не делаем, только вот на Пасху, когда носим цветы для погребения [плащаницы], а апельсины — нет. Полезно их есть, они освященные, в церкви освященные, съедаем каждый по кусочку [ТЕ].

[С апельсинами что-нибудь делали?] Да, апельсины в канун Богоявления в церкви вешают .... вешают апельсины на все паникадила, всюду, где есть свет, — на стену к лампам тоже подвешивают. И в день святого Иоанна нам их раздают, благословенные [XX].

Все без исключения информанты настаивают на древности и самобытности этого обычая, который не встречается в соседних селах. Тем не менее из журнальной публикации 1973 г. Александры Парфентиду, уроженки Литохоро, расположенного в том же районе Пиерия, становится известно, что практика приносить на Богоявление из церкви апельсины существовала и в ее селе:

Срубают ветку самшита, одним концом втыкают в ящик с землей, который устанавливают в церкви под паникадилом. На все веточки подвешивают апельсины, а на макушку помещают картонную звезду, обернутую золотой или серебряной бумагой. Дерево это ставят под Рождество, и оно остается наряженным до вечера Крещения, когда алтарник, чьей обязанностью является зажигать лампады и паникадило, снимает с него украшения (букв. «разоружает». -О. Ч.) ·.... Апельсины с «дерева» (и не только с него — раньше приход заранее заказывал у капитанов [кораблей] целые ящики [апельсинов], чтобы всем хватило) алтарник раздает прихожанам как своеобразную милостыню. И большие, и малые не могут дождаться, когда принесут в дом этот апельсин с церковного дерева. Раньше, когда в домах был очаг, клали апельсин на край очага, чтобы он там полежал хотя бы сутки. А затем хозяйка делила его — как и сегодня — между членами семьи «на счастье» (у $\alpha$  то  $\kappa\alpha\lambda$ о́) [3.  $\Sigma$ . 13].

В с. Эпаноми, расположенном на другой стороне залива Термаикос, в Халкидиках, в канун Богоявления прихожанки лимонами и апельсинами украшают в церкви «трон», сооруженный наподобие кувуклии<sup>2</sup> в Страстную пятницу, с которым совершается крестный ход на следующий день. На «троне» установлены крест и икона Крещения Господня, и располагаются они под центральным паникадилом, прямо под цветочным венком с позолоченными лимонами и апельсинами. Кроме того, по одному апельсину и лимону на разноцветных лентах подвешивают к иконам и светильникам. 7 января, в день св. Иоанна, церковный комитет обходит дома прихожан и оставляет там по лимону и апельсину как знак благословения [5. 2. 113-114]. Помимо описываемого села, по свелениям А. Тсакнакиса, апельсинами и лимонами украшали также церкви в с. Керасья, с которым у Эпаноми были тесные связи, в Мелиссохори, Василика и Хортиатисе (все расположены вблизи Салоник).

В церкви св. Георгия в Асвестохори (из того же салоникского нома) наряжают «кипарис»: на престоле посреди церкви сооружают крест из веток кипариса и апельсинов, символизирующих соответственно бессмертие и здоровье. В продолжение божественной литургии около престола стоят дети с традиционными подарками от своих крестных родителей в этот день — свечками (λαμπάδες-κεριά), на которые нанизаны два апельсина, яблоко и сушеный инжир. В старое время такие же свечи (только без инжира) зажигали просватанные девушки, а свекрови дарили невесткам свечи, обвитые красной нитью, и флури, монету). По окончании службы каждый берет себе по апельсину с воткнутой в него кипарисовой веточкой — «бонбоньерку Христа» (την μπομπονιέρα του Χριστού), которую хранят дома у икон [1].

Очевидно, что украшение церкви апельсинами в день Богоявления в Колиндросе не является уникальным явлением в рассматриваемом регионе, а, напротив, хорошо согласуется с данными из соседних сел и областей вокруг Салоник. Примечательно, что в других местах подвешивание апельсинов к церковным светильникам не является чем-то самодостаточным, а, скорее, воспринимается как второстепенное по отношению к центральному обрядовому действию — сооружению «деревца» (Литохоро), «кипариса» (Асвестохори), «трона» (Эпаноми), которые несут в себе «рождественскую» или «крещенскую» семантику. В «деревце» видят европейское рождественское дерево [2. Σ. 4], которое разбирают с окончанием святочного периода; что же касается «трона», то он, по всей видимости, является зеркальной проекцией кувуклии (гробницы), с которой повсеместно в Греции обходят села и города в Страстную пятницу. Если вынос «гробницы» Христа призван напомнить всем о его мученической



Отец Панайотис, священник церкви св. Георгия (с. Колиндрос), во время службы в праздник Богоявления, когда церковь украшена апельсинами. 6 января 2017 г. Фото Хакриклии Хрисафи

смерти за всех крещеных людей, то вынос «трона» — о том дне, когда Христос крестился и тем самым начал свою миссию. Апельсины и лимоны во всех случаях выполняют роль декоративного элемента и наделяются целительными и апотропейными свойствами как предметы, использованные в ритуале, а не благодаря каким-то собственным качествам (вкусу, запаху, цвету, форме и т.д.). Автору встретилось лишь одно подобное объяснение: как легко благодаря своей округлой форме апельсины катятся по земле, так же легко будут катиться по морю корабли [5. 2. 114]. Неслучайно существуют самые разные интерпретации практики украшать церковь цитрусовыми, вплоть до той, что под видом раздачи апельсинов греки могли, не привлекая излишнего внимания со стороны турецких властей, распространять послания и делиться сообщениями.

Ввиду всего вышеизложенного можно предположить, что практика украшения церкви апельсинами, несмотря на то что насчитывает не одно столетие, является сравнительно недавней и, появившись, дополнила уже существующие святочные обряды. Однако чем было вызвано появление подобной практики?

На острове Закинф, где церкви украшали плодами и веточками померанца (дикого апельсина)3, отмечен обычай приносить на Богоявление связки апельсинов и окунать их в святую воду, чтобы «благословить» [6]. С этой же целью можно было пойти на берег и опустить связку в море (по народным представлениям, на Богоявление вода во всех



Дети с традиционными подарками на Богоявление от крестных родителей свечками, на которые нанизаны два апельсина, яблоко и сушеный инжир. Село Асвестохори. Источник — публикация на интернет-ресурсе 7 января 2016 г. (http://www.imnst.gr/wp/έθιμα-των-θεοφανείων-στο-ασβεστοχώρι)

источниках является святой). Вероятно, об этом же обычае говорится в довольно неясном сообщении с Левкады (наряду с Закинфом и другими островами Ионического моря образующей так называемую Ептанису, букв. «Семиостровье»), что будто бы «на Крещение там бросают в море кучи апельсинов» [4. Σ. 382].

Если иметь в виду, что урожай апельсинов приходится на январь, то подобное приношение в церковь плодов с целью благословить их напоминает общегреческий обычай освящения винограда в праздник Преображения Господня (6. VIII) или изготовление в день Константина и Елены (21.V) просфор из



Хранящаяся в доме свеча, подаренная ребенку его крестными родителями в день Богоявления. На свечу нанизаны инжир и апельсин, к свече привязана денежная купюра. Село Эммануил-Паппас. Сентябрь 2015 г.

Фото автора статьи

ячменной муки первых сжатых озимых [МИ]. Другими словами, апельсины появляются в церкви как приносимые Богу начатки нового урожая, впоследствии превращаясь в элемент обрядности одного из крупнейших праздников, отмечаемых в это время (ими украшают церкви, из них выкладывают крест, изготавливают «бонбоньерку Христа»).

Допуская подобное происхождение интересующего нас обычая, следует предположить, что он появился в областях, где занимались разведением апельсинов, в дальнейшем распространившись на другие территории, где апельсины и лимоны воспринимались как лакомство, как дорогой фрукт. В цитируемом выше сообщении из Асвестохори уже упоминались «свечки» с нанизанными на них апельсинами, подарками от крестных родителей, которые держат в руках дети. Подобный же обычай отмечен и в дарнашских селах, где он существует до сегодняшнего дня и меняется в соответствии с реалиями современной жизни — теперь такие свечи часто дарят вместе с детскими игрушками, украшают веточками базилика и привязывают не монету, а банкноты. В Агио-Пневма рассказывают, что во время службы «свечками» подпаливают детям волосы, чтобы те не болели в будущем году. Из опубликованных материалов прошлого века (из фракийского села Тсакили) известно также о вере в то, что «насколько длинной будет "свечка" [фωтікι], настолько же прибавит в росте крестник» [4. Σ. 385].

### Примечания

- 1 Попразднство Богоявления. Собор Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (7.1).
- <sup>2</sup> Кувуклия деревянное подобие гробницы, в которой в Греции пере-

носят плащаницу Христа в Страстную пятницу.

<sup>3</sup> В доме такие веточки стояли у икон до Чистого понедельника (первого понедельника Великого поста).

### Литература

- 1. Γιώτης Ν. Αναβιώνει τη Δευτέρα στο Ασβεστοχώρι το έθυμο των Θεοφανίων με τα πορτοκάλια // Ασβεστοχώρι on-line. 2014. 2 Ιανουαρίου. (http://www.asvestohori. gr/?p=3551).
- 2. Καλοκύρης Κ. Δεν είναι δυτική η προέλευση του Δέντρου των Χριστουγέννων // Βήμα [Aθήνα]. 1971. 23 Δεκεμβρίου. Σ. 4.
- 3. Παραφεντίδου Α. Οι «Κουντουνάδες» της Πρωτοχρονιάς: συναυλία με κυπριά και με κουδούνια // Μακεδονική Ζωή [Θεσσαλονίκη]. Τευχ. 80 (Ιανουάριος). 1973. Σ. 12-13.
- 4. Σιέττος Γ. Β. Έθιμα και γιορτές. Πειραι-
- 5. Τσακνάκης Α. Θ. Επανομή, Ιστορία Λαογραφία. Θεσσαλονίκη, 1969. (Χρονικά της Χαλκιδικής. Τ. 17-18).
- 6. Φλεμοτομος Δ. Έτσι γιορτάζουμε τα Φώτα στην Ζάκυνθο! [запись в блоге]. 2016. 6 Ιανουαρίου (http://skouliki-skoulikia. blogspot.ru/2016/01/blog-post.html).

### Список информантов

K3 — Калива Захарула, 1934 г.р., с. Koлиндрос; зап. О. В. Чёха.

КЛ — Комботсьяри Ламбриани, 1925 г.р., с. Колиндрос; зап. О. В. Чёха.

МИ — Меркадас Иоаннис. 1926 г.р., с. Агио-Пневма; зап. О. В. Чёха.

НА — Нестора Аспасия, 1933 г.р., с. Колиндрос; зап. О. В. Чёха.

ПА — Пьяме Архонтула, 1929 г.р., с. Колиндрос; зап. О. В. Чёха.

СД — Солопотина Деспина, 1937 г.р., с. Колиндрос; зап. О. В. Чёха.

ТЕ — Тселепи Элени, 1939 г.р., с. Колиндрос; зап. К. А. Климова.

ХХ — Хрисафи Хариклея, 1944 г.р., с. Колиндрос; зап. К. А. Климова.

### Анастасия Владимировна Бакаева, магистрант МГУ им. Ломоносова (Москва)

### ИЗ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЕВЕРНОЙ ГРЕЦИИ

(по полевым исследованиям 2015–2016 гг.)

есмотря на то что и греки, и русские исповедуют православие, похоронный обряд на территории Греции по своей структуре отличается от русского, главным образом — практикой эксгумации останков (костей) умершего по истечении нескольких лет со времени похорон с последующим положением их в костницу. Такой обычай зафиксирован ранее на других балканских территориях (восточной Сербии, Боснии и Герцеговине, северо- и юго-восточной Болгарии, Словении и др.) и хорошо известен в этнографической литературе как «вторичное погребение». В Греции же, где этот ритуал называется ξέχωμα, ξανάχωμα (букв. «выкапывание из земли») или єкταφή (букв. «вынимание из могилы»), он продолжает оставаться повсеместной практикой, которую греки объясняют «нехваткой места, где можно хоронить людей». Считается, что эксгумация не противоречит православным законам.

Не существует определенного срока, когда следует извлекать кости, так как почва на территории Греции различается по составу, но, как правило, это происходит через 3-8 лет. В с. Нео-Сули верят, что выкапывание костей должно происходить только на нечетный год после похорон: «Эксгумация происходит всегда в нечетный год! Иначе, если год будет четным, то покойник может забрать с собой живого» [8]. В настоящее время эксгумацией занимаются специальные службы, однако прежде это делали родственники покойного. Так, жители сел Эммануил-Папас, Агио-Пневма и Нео-Сули рассказывают, как их бабушки и дедушки сами доставали кости из земли, мыли их водой и вином, поскольку оно имеет дезинфицирующее свойство, а также «является символом крови Христа; в нашем селе принято омывать кости усопших вином, потому что оно очищает от грехов» [1]. Обряд омовения костей повторяет обряд омовения

### II Фольклористика в научных центрах: МГУ им. М. В. Ломоносова



Могилы священников на кладбище церкви св. Дмитрия в с. Колиндрос, отделенные от могил других жителей деревни

покойного в доме: «Как покойного в доме после смерти омывали водой, а потом на похоронах орошали вином, так и кости после изымания из земли омывали водой и вином, сейчас, правда, еще и мылом» [4]. Село Колиндрос, напротив, отличалось тем, что кости выкапывал и обрабатывал могильщик, а не родственники покойного.

После очищения кости оборачивают в белую ткань, кладут в деревянный ящик и несут в церковь. В этот день родственники и близкие покойного приходят в храм. Там священник читает

над костями молитвы, т.е. «отпевает» их. После этого они переносятся в костницу (οστεοφυλάκιο, букв. «хранилище костей»), которая представляет собой здание, находящееся рядом с церковью, внутри которого стоят шкафы с ящиками (κιβώτια, συρτάρια, κουτιά). В селах Агио-Пневма, Эммануил-Папас и Нео-Сули эти ящики выдвижные, в Колиндросе ящики не выдвигаются. На внешней стороне прикреплены фотографии людей, чьи кости лежат внутри, написаны их имена и количество прожитых лет. В каждом ящике, прикрытом крышкой, лежат кости только одного человека, в ячейке — кости не более четырех членов семьи. Когда умирают все родственники покойного и больше некому приходить в костницу, кости перекладывают в особое помещение χωνευτήρι (букв. «погребальная урна»), где может лежать сколь угодно большое количество костей, не отделенных друг от друга вне зависимости от принадлежности тому или иному человеку.

В связи с обрядом эксгумации существует поверье о людях, чье тело не успевает истлеть: «Если пришло время выкапывать кости, а тело человека еще не истлело, то про него говорили, что он грешником был при жизни. В таких случаях приглашали священника на могилу, чтобы он прочитал молитвы, и потом снова закапывали тело» [6]. В с. Колиндрос даже существует проклятие: «Когда люди ссорятся и желают зла друг другу, они могут сказать: "Чтобы тебя вытащили неразложившимся!", и это считается проклятием» [7]. В с. Эммануил-Папас рассказывают легенду о некоем Буюклисе, кости которого после смерти по традиции должны были вынуть и поместить в костницу, но всякий раз, когда вскрывали могилу, оказывалось, что плоть не истлела. Все думали, что это происходит из-за того, что он был грешником и при жизни совершал много нехороших дел. Его тело отнесли в пещеру в горы, поскольку верили, что он может навлечь несчастья на село, и в этой пещере тело



Кости, изъятые из могилы и перенесенные в костницу



Костница с. Эммануил-Папас



Ящики в костнице с. Агио-Пневма

лежало многие годы. Некоторые информанты даже рассказывали, как, будучи детьми, они ходили в эту пещеру посмотреть на останки.

Единственными людьми, чьи останки оставляют лежать в земле, являются священники. На сельском кладбище их могилы расположены ближе к церкви, на некотором отдалении от других могил.

Другой архаической чертой, сохраняющейся в похоронном обряде обследованных нами сел, является традиция хоронить неженатых молодых людей или незамужних девушек в свадебных костюмах. Верят, что человек, умерший слишком рано, не успел выполнить свою «жизненную программу», и поэтому «воспроизводят» элементы этой программы в погребальном обряде, включая в похороны незамужних / неженатых компоненты свадебного обряда: «Умершую девушку одевали в свадебный наряд, а юношу — в костюм. Мы и сейчас это делаем, так как при жизни они не успели стать чьей-то женой и чьим-то мужем» [9]. Вместо традиционного колива (κόλλυβο) — кутьи — родственники умерших пекли свадебный торт, а на помин души раздавали пришедшим односельчанам куфеты, кулечки с конфетами, которыми традиционно угощают гостей на свадьбе. Считалось, что их души чисты, поэтому на небе они могут стать ангелами: «Если девушка была незамужней, всем на поминках раздают конфеты, а на нее надевают белое свадебное платье. Если юноша был не женат, то также раздают конфеты. Верят, что незамужняя девушка на небе может стать ангелом» [2].

В с. Колиндрос до сих пор существует традиция измерять рост покойного свечами, именно такое количество свечей будет зажжено в доме покойного: «Мы измеряем гроб в длину свечками, то есть прикладываем их к гробу. Сколько свечек вместилось — столько нужно зажечь в доме в память о покойном» [5]. В с. Агиос-Спиридонас нитками обмеряли поверхность гроба (νεκροκρέβατο, букв. «кровать мертвого»): «Если случалось кому-то умереть, брали две нитки, белую и черную. Белая должна была быть длиннее черной. Черную нитку скручивали и клали внутрь гроба, она символизировала смерть, которая уходит вместе с мертвым. Белая нитка, более длинная, символизировала жизнь для оставшихся членов семьи, ее завязывали в платок и хранили дома» [3].

В заключение стоит упомянуть об одном поверье, известном авторам небольшой монографии о Колиндросе и уже забытом современными жителями села: «В старину жители Колиндроса не сажали орешник. Почему? Они верили, что когда толщина ствола деревца сравняется с толщиной шеи человека, который его посадил, тот умрет»<sup>1</sup>.

### Примечания

1 Τσαμπούρης Γ., Βουδριάς Κ. Λαογραφικά και γλωσσικό ιδίωμα του Κολινδρού. Ιστορικά στοιχεία και άλλα. Κολινδρός, 1986. Σ. 65.

### Список информантов

- 1. Кимамопулос Панайотис, священник, с. Колиндрос.
- 2. Коккини Стелла, 1937 г.р., с. Эммануил-Папас.
- 3. Константину Христос, 1972 г.р., с. Агиос-Спиридонас.
- 4. Мургку Ангелики, 1947 г.р., с. Эммануил-Папас.
- 5. Нестора Аспасия, 1933 г.р., с. Колин-
- 6. Стериани Алевра, 1936, г.р., с. Эммануил-Папас.
- 7. Фаниос Костас, могильщик, 1955 г.р., с. Колиндрос.
  - 8. Хадзикаку Зои, 1938 г.р., с. Нео-Сули.
- 9. Хухули Мария, 1942 г.р., с. Агио-Пневма.

### Анна Юрьевна Прокопенко,

независимый исследователь (Афины, Греция)

### КАК ВЫХОЛИЛИ ЗАМУЖ В КИПРСКОМ СЕЛЕ АЛОНА

(по полевым исследованиям 2016 г.)

радиционная греческая свадьба на Кипре по масштабам проведения и подготовки к ней показывает, насколько значимым является это событие не только для семей молодоженов, но и для всей деревни. Раньше свадьба была «делом» лишь родителей, и именно они решали судьбу своих детей. Браки по возможности старались устраивать между теми семьями, чьи земельные владения находились по соседству, или же в рамках одной семьи — между четвероюродными братьями и сестрами, чтобы «имущество не переходило в чужие руки». Сватами (προξενητάδες) становились близкие родственники, а не профессиональные сваты.

Первые разговоры о браке между сватом и родителями назывались λογιάσματα (букв. «обдумывания»). Сразу же могла состояться и помолвка. Помолвка могла состояться в раннем возрасте, например, когда жениху и невесте было по 13 лет. От помолвки до свадьбы проходило в среднем от 2 до 5 лет, но этот промежуток мог затянуться и до 7 лет. Свадьба откладывалась до момента, пока не построят дом для пары. Последние 100-150 лет дома строили обе семьи (и жениха, и невесты), хотя раньше это скорее считалось обязанностью только жениха.

Помолвка происходила, когда сват с родителями жениха приходили в дом невесты. Обе стороны садились за стол и обсуждали общее «дело». Составлялся договор о приданом (προικοσύμφωνο), четко описывалось, какое имущество дается со стороны невесты, а какое — со стороны жениха. На подписании договора о приданом присутствовали священник и три свидетеля, которые также ставили свою подпись. После помолвки, ко-

торая называлась χάρτωμα (от χαρτί 'бумага', так как договор о приданом записывался на бумаге), молодая пара называлась χαρτωμένοι. Помолвка могла и не состояться, если родители не договорятся о приданом. Теоретически помолвка могла быть разорвана, но это считалось очень постыдным делом.

Пока строился дом, родители пары готовили и собирали приданое. В первую очередь это земельные участки, домашний скот и птица, одежда. В приданое со стороны невесты входили простыни, расшитые платки, различная посуда и другие предметы, необходимые для ведения хозяйства. Приданое со стороны жениха представляло собой сельскохозяйственные орудия, а вместе с ними переметная сума, корзины, бурдюк, глиняные сосуды для зивании  $(\zeta \iota \beta \alpha \nu \dot{\iota} \alpha - \text{местная виноградная водка})$ и обязательно осел.

Свадьбы проводили примерно с середины сентября по начало ноября: обязательно после τρυγητός (время сбора винограда). Основная подготовка к свадьбе начиналась с назначения даты. Родители сносили зерно на мельницу, чтобы готовить муку для свадьбы. В четверг за 10-11 дней до свадьбы замешивали первое тесто для свадеб-

### II Фольклористика в научных центрах: МГУ им. М. В. Ломоносова



Фотография из личного архива Марулы Коста (с. Алона), на которой она запечатлена маленькой девочкой со своими родителями и бабушкой в нарядной одежде начала XX в. на деревенском празднике



Картина учителя из с. Алона Т. Христофору. Суббота перед свадьбой. На стенах развешено богатое приданое невесты. Жених с красным платком на шее танцует над расшитой традиционными крестами и месяцем кроватью. 2001 г. Фото А. Ю. Прокопенко

ной выпечки: κουλούρια и γλυσταρκές. Отец невесты покупал овечью шерсть для «матраса» будущей кровати молодоженов (именно покупал, так как в горном селе Алона овец никогда не было). Интересный местный обычай то πλύμμα των μαλλιών στο Πλύμμα (букв. «стирка шерсти на Плимме»; ср. πλύμμα 'стирка' и Πλύμμα — название отрезка между двумя речками — р. Гирона и р. Фотистра, где жители деревни исторически стирали вещи). «Все девушки и женщины деревни собирались на Плимме для стирки и сушки шерсти. Обязательно с песнями и музыкой. И ни в коем случае нельзя оставить после себя ни одной ниточки! Русалки (αναράδες) этими нитками свяжут жениха и заколдуют» [3].

Традиционное празднование свадьбы затягивалось на целых шесть дней, и каждый день отличал набор определенных обычаев. Например, в субботу перед свадьбой соблюдался обычай «манасса» (μανάσσα), когда во второй половине дня в доме невесты демонстрировали ее богатства и приданое. На стенах развешивали красивую одежду, расставляли утварь и обязательно вешали традиционные расшитые красные платки — κατακόκκινα μαντήλια της μανάσσας (букв. «ярко-красные платки манассы»). Затем в присутствии жениха и невесты женщины и девушки под веселые песни и музыку расшивали будущую кровать молодоженов (обычай το ράψιμο του κρεβατιού — букв. «шитье кровати»). На белоснежной простыне красными нитями по углам вышивали четыре креста, а в середине — месяц. При этом пели:

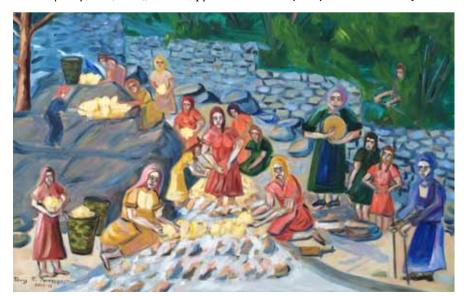
Βάλτε τους τέσσερις σταυρούς Και μέσιν το φεγγάρι Για να υιορκήσουν οι νιόνυμφοι Να κάνουν πρώτα παλικάρι.

Вышейте четыре креста Да по середине месяц, Чтобы у новобрачных получилось Зачать первым мальчика [2].

В тот же день проводились различные испытания молодого жениха (η δοκιμασία του γαμπρού). Для начала он должен был разрубить топором поленце, чтобы доказать свою мужскую силу (обычай το σhίσιμο της κουζούλας). Затем друзья

подхватывали жениха под руки, чтобы помочь ему перепрыгнуть поперек кровати. Всё это действие сопровождалось танцами, песнями и шутками в случае, если у жениха с первого раза не получалось пройти испытание, ведь это значило, что жених будет «слаб в постели» (αδύνατος στο κρεβάτι). Также на расшитой кровати давали порезвиться маленьким детишкам, чтобы у пары было много своих детей.

Праздничное воскресенье начиналось с украшения невесты и сборов жениха. До того как появилась традиция наряжать невесту в белое платье, на свадьбу девушки надевали красивое



Картина учителя из с. Алона Т. Христофору. Женщины села собрались на реке и стирают шерсть для будущей кровати молодоженов, за ними из кустов подсматривает деревенский мальчишка (художник изобразил себя). 2000–2001 гг. Фото А. Ю. Прокопенко

пестрое платье с вышивками и поясом (στόχα). Жених одевался в жилет с шароварами (ζυμπούνι με τη βράκα), обязательным аксессуаром был красный платок на шее. Пока деревенские женщины и девушки собирали молодую невесту, местный цирюльник совершал обряд бритья жениха. При этом пели:

Σήμμερα εν Κυριακή ευλοημένη μέρα, ξυρίζουν και τον νιόγαμπρον με την πολλήν μανιέραν. Παρπέρη, τα ξουράφκια σου καλά να τ' ακονίσης και ξύρισε τον νιόγαμπρον, να μην τον τυρανήσης [4].

Сегодня в благословенный день воскресенья Жениху искусно выбривают усы. Цирюльник, наточи как следует свою бритву И выбрей жениха, не поранив его.

Дальше молодые в сопровождении всех жителей села шли в церковь. На венчании священник трижды скрещивает над головами молодых венки, связанные между собой двумя лентами, на которых по традиции все кумовья пишут свои имена. Сам венок перевязан красной ниточкой; к нему прикреплены два оливковых листочка, сложенных в форме креста (см. ил.). Венки остаются связанными между собой до среды: в этот день священник приходит в дом молодоженов, развязывает венки, освящает дом, и считается, что с этого момента никакие плохие предзнаменования и злые духи им не страшны.

На выходе из церкви молодых осыпали рисом, так как слово ρύζι 'рис' созвучно со словом ρίζες 'корни', что символизирует пожелание пустить свои корни, пожелание плодовитости. По



Свадебные венки и фотографии бережно хранятся в деревянных шкатулках со стеклом в каждом доме. Данные вещи принадлежат Анастасии Якову (с. Алона)

местному поверью, возвращаться из церкви надо обязательно другой дорогой, иначе с молодыми может приключиться какая-нибудь беда. Перед тем как ввести невесту в новый дом, жених отрубал на пороге дома голову петуху или разбивал гранат — это символы богатства и изобилия. Всё село собиралось за праздничным столом, молодоженам дарили подарки: одежду, платки, кур, макароны, орехи всё, что могло пригодиться за столом или в хозяйстве, и, конечно же, деньги. Их, как правило, прикрепляли при помощи булавки к одежде жениха и невесты.

Утром понедельника ближайшие родственники идут в дом к молодым не только для того, чтобы вновь подарить ценные подарки и деньги, но и чтобы проверить, «чиста» ли была невеста до свадьбы. «Молодым приносили поесть жареных голубей, чтобы они набрались сил после ночи» [1]. Празднование свадьбы продолжается и во вторник, который считается днем кумовьев: в этот день именно они накрывают на стол и приглашают всех в гости к молодым супругам, а приглашенные, в свою очередь, считают своим долгом принести по одной курице или по мешочку орехов к столу. Восьмой день после свадьбы (αντίγαμος), воскресенье, считался завершающим днем празднования. Как правило, в этот день супругов поздравляли все те, кто не смог присутствовать на основном торжестве.

### Список информантов

- 1. Ираклеус Поливиос, 1927 г.р.
- 2. Коста Марула, 1927 г.р.
- 3. Чакка Элени, 1951 г.р.
- 4. Якову Анастасия, 1948 г.р.

### Ольга Александровна Бакулева,

преподаватель, школа иностранных языков ВКС-ІН (Москва)

### РОДИННАЯ ОБРЯДНОСТЬ НА КИПРЕ (по материалам полевых исследований 2016 г.)

омплекс обрядов и ритуальных действий, связанных с беременностью, родами, послеродовым периодом и крестинами, направлен в традиционной культуре на смену статуса женщины и включение новорожденного в семью. С течением времени и развитием медицины элементы родинного обряда теряют свое содержание и стираются из памяти народа. Нами была предпринята попытка реконструировать элементы родинного обряда на материале исследований, проведенных летом 2016 г. в кипрском селе Алона.

Стоит отметить, что при описании родин наряду с общегреческими лексемами активно употребляются диалектные; в некоторых случаях фиксируются и диалектная, и наддиалектная лексика, иногда диалектная лексема полностью вытесняет наддиалектный вариант, и последний не упоминается информантами, в редких случаях общегреческая лексема может использоваться в «диалектном» (не фиксируемом в словарях) значении.

Для беременной женщины (αγκαστρωμένη) не существовало особенных запретов, ограничивающих

ее привычную деятельность по дому: она выполняла всю нетяжелую работу в полях, кормила кур, скотину, вскапывала огород. Считалось, что быстрее родит та, которая много двигалась [16], а также что роды будут легче у той, которая больше работала [17]. Однако существовал ряд запретов, направленных на охрану нерожденного ребенка. Считалось, что беременной нельзя было пить воду перед едой: «Всегда, когда готовили еду и мимо проходила беременная, ей давали "понюшку" — отрезали ей кусочек съесть, чтобы не было проблем. Если же она не ела, а пила воду, считалось, что будет выкидыш» [16]. Также, если у беременной возникало желание съесть что-то определенное, следовало непременно его удовлетворить, иначе у ребенка могло появиться родимое пятно соответствующей формы, например, помидора или инжира. Бере-

менной не следовало крестить другого ребенка: «Говорили, что она раздавит своего младенца» [11]. Существовал запрет беременной женщине смотреть на покойника и ходить на похороны, поскольку «ребенок родится бледным» [5], «его схватит Харон» [13], «его схватит тень смерти» [6]. О беременности специально не сообщали, пока это не становилось заметно, «чтобы ребенок родился красивым» [5].

Интересны гадания, по которым определяли пол будущего ребенка: «[Инф. 11:] по обручальному кольцу — его подвешивали на ниточку, держали над животом беременной, определяли по количеству поворотов... Или на стулья под подушку клали нож или ножницы (какой стул выбирала беременная) <... > [Инф. 7:] Нож был мальчик, ножницы — девочка». Другая жительница села рассказывает, что раньше бабушки определяли пол по форме живота: если живот высокий и смотрит вперед, будет девочка «у тебя веретено в животе» [5].

В родах (наряду с общегреческой лексемой γέννα используется кипрская γεννητούρκα), как правило, помогали повитуха (μαμμού) и женщины, у которых были легкие роды [11]. При этом считалось, что главные помощники роженицы — апостол Андрей и Богородица. Однако не в каждом селе была своя повитуха, поэтому не всегда она успевала приехать вовремя.

В кипрской родинной обрядности мы встречаем общебалканский ритуал «соления младенца»: при мытье новорожденного использовали крупную соль или смесь соли с вином. Соль в народной мифологии обладает защитными и очистительными свойствами и является оберегом от нечистой силы. Жители села рассказывают, что родственницы и соседки роженицы после начала схваток по традиции начинали толочь крупную соль для омовения ребенка [4] (один из ритуалов апотропейной бытовой магии, направленный на защиту роженицы и ребенка во время всего процесса родов) и этой солью натирали новорожденного перед первым купанием (целиком [11] или только голову [4]) или добавляли непосредственно в воду [16]. Объясняется данный обряд двояко: «чтобы был разум» [6], «чтобы был ум» [4] или «чтобы схватилось тело» [14], «как антисептик» [13]. Перед нами прямое и метафорическое истолкование свойств соли при использовании ее в родинном обряде для «очеловечивания» младенца, включения его в семейный / общественный круг: с одной стороны, это непосредственное очищение тела, с другой — символическое наделение только что появившегося на свет ребенка умом. С этим уже ушедшим в прошлое обычаем связана распространенная поговорка «Είσαι τέλεια ανάλατος» (Ты совершенно не соленый) — когда у человека все из рук валится.

После мытья новорожденного одевали во что-то белое, пеленали и прикладывали к груди. Послед (таірі, букв. «пара») повитуха закапывала где-то, «чтобы не съели собаки» [10], «чтобы не выбрасывать» [11]. Повитуха «не брала деньги за работу, однако родственники давали в качестве благодарности покрывала, сладости — что было в доме, часто становилась крестной рожденных детей» [3].

Угощением в день родов могли быть кумула (κούμουλα) — обрядовый хлеб или сухарики, висящие на нитке: «Когда беременная должна была родить, ставили тесто и готовили угощение, угощали тех, кто приходил к роженице, не везде соблюдали запрет на посещения» [3], или что-то сладкое (лукум, варенье из айвы), которыми и сейчас угощают в роддомах. Кумула также использовали в качестве приглашения стать крестным: «Чтобы предложить крестному крестить ребенка, ему посылали ниточку с кумула. Я помню, как меня посылала мама, и нам приносили ниточку с кумула, чтобы мой отец крестил одного мальчика здесь в деревне, сына своего двоюродного брата» [11].

Роженицей (употребляется как общегреческая лексема λεχώνα, так и диалектные λεχούσα / λεχώ) женщина называлась в течение 40 дней после родов.

Первые восемь дней никто чужой не должен был входить в дом, где была роженица, для этого на дверь дома вешали моток пеньки (σκουλί) — его снимали на восьмой день, или красную ленту — ее снимали на сороковой день. Через восемь дней роженицу поднимали (σήκωμα της λεχώνας).

В течение 40 дней только родственники могли заходить в дом, поскольку «младенец легко схватывал сглаз» [2]. В этот же период проводили обряд очищения для матери в так называемой бочке (πιθάρι): невысокую глиняную бочку разогревали изнутри, потом убирали угли, ставили внутрь скамеечку, лили немного воды для пара, добавляли специальную траву ( $\zeta_1 \zeta_1 \mu \pi \rho_1 - \beta_1 \mu \eta$  мяты), роженицу туго обертывали куском шелковой ткани с головы до ног и сажали внутрь. Данный обряд проводился для стимуляции сокращения мышц и дезинфекции: «чтобы не заразиться» [16], «чтобы стянуть кости» [9], «чтобы подтянулось тело» [2].

В течение 40 дней роженица не должна была выходить из дома. В случае крайней необходимости куда-то пойти нельзя было проходить через перекресток [11], что связано с архаичными представлениями о перекрестке как о месте сосредоточения демонических сил. В этот же период роженица не должна оставаться с младенцем наедине,

с ними обязательно должен быть кто-то крещеный. К роженице было запрещено приходить «нечистой» женщине (в период месячных), вдове и тем, кто был на похоронах.

Новорожденного называют βρέφος/ βρεφούι, общегреческая лексема μωρό 'младенец' обозначает ребенка любого возраста, мальчика называют κοπελλούδκι. Недоношенных детей называют εφταμηνίτης / εφταμηνίτικο (букв. «семимесячный») или аооро (букв. «незрелый»), близнецов —  $\delta$ і $\pi$ λά $\rho$ к $\alpha$ . «В совсем давние времена считалось плохим знаком иметь двойню в семье, и одного ребенка старались отдать в какую-нибудь бездетную семью» [11].

Ребенка, рожденного «в рубашκε» (στη φούσκα / στο πουντζίν, δγκβ. «в кошельке» / με σάκκο, букв. «в мешке»), считали удачливым. «Говорили, что такой ребенок был неспокоен в утробе матери» [6].

На восьмой день одна из бабушек или будущая крестная относила младенца в церковь (να το εκκλησ'ιάσει) и давала имя, на сороковой день сама мать шла в церковь вместе с младенцем (να αποσαραντώσουν), однако не было традиции устраивать дополнительные празднования в эти дни.

Имя выбирал крестный отец, либо его давали в честь крестного (подобный принцип имянаречения встречается и в других балканских традициях<sup>2</sup>). В некоторых семьях, однако, ребенка называли в честь родителей отца или матери. Согласно классическому варианту этой традиции, первому мальчику давали имя деда со стороны отца, а второму — имя деда со стороны матери; соответственным образом девочкам давали имена бабушек. Встречаются и вариации, например: «первый мальчик — отца, первая девочка — матери и наоборот» [17], т.е. первому ребенку давали имя деда со стороны отца, если



Оберег (το φυλαχτό), который прикалывали на одежду младенца. Кипр, с. Алона. 2016 г. Фото О. А. Бакулевой

был мальчик, или имя бабушки со стороны матери, если была девочка, а второму ребенку того же пола — наоборот. Если были проблемы во время беременности или трудные роды, ребенка называли по обету — как правило, в честь апостола Андрея, Богородицы или св. Георгия, покровителя Кипра. Если ребенок рождался в большой праздник, считалось, что он принес имя с собой, и его называли в честь соответствующего святого. Если предыдущая беременность заканчивалась выкидышем или ребенок рождался слабым, его посвящали св. Стилиану, «защитнику детей» [5], или св. Евстафию, поскольку эти святые ассоциировались со стабильностью, жизненной силой и основательностью.

От сглаза (μάτιασμα) окуривали дом оливковым листом, для защиты некрещеных младенцев использовали различные обереги (φυλαχτό): клали в колыбельку или вешали в изголовье крестик, в постель и роженице, и младенцу клали «синий глаз» (цатакі), на одежду прикалывали оберег или булавку с «синим глазом», крестиком или сердечком, под подушку некрещеному младенцу клали нож и ножницы для защиты от нечистой силы.

Младенцев было принято туго пеленать (τουλουπίζω) до трех месяцев, «чтобы не сломались кости» [10], после трех месяцев продолжали пеленать, оставляя ручки свободными. Довольно широкой длинной лентой (τουλουπίστρα, примерно девять дюймов в ширину), которая сужалась к концу, оборачивали уже одетого малыша так, что была видна только голова. Детей брали с собой на работу в поля, и в таком виде их было удобнее перевозить на осле: их укладывали на специальные крепления на попоне, если было холодно, накрывали одеялом.

Если малыши начинали беспричинно плакать, например после активных игр, подкидываний и т.п., с ними совершали манипуляцию, которая называлась «перекрещивание ребенка» (σταύρωμα του μωρού): ребенка клали на живот и за спиной соединяли крест-накрест правую ручку с левой ножкой и наоборот. Если ручки и ножки соприкасались друг с другом, считалось, что всё нормально, если же нет — ребенка называли «искривленным» (γερμένο μωρό), говорили, что какая-то косточка сдвинулась со своего места, малыша натирали маслом и туго пеленали крест-накрест (σταυροτουλούπισμα, букв. «пеленание крестом»), потом укладывали спать, а когда он просыпался спокойным, говорили, что косточка встала на место. Другое название этого процесса — ζύγισμα (букв. «выравнивание / взвешивание»). Скорее всего, не все владели навыками подобного массажа, а были специально обученные женщины: «[Инф. 11:] Если дети плакали, смотрела, не искривился ли кто. [Инф. 14:] Была женщина, которая ходила и терла их. [Инф. 11:] Она брала ребенка, укладывала его на животик, намазывала его какой-то мазью с маслом и выравнивала его».

В старину существовал обычай «серебрить ребенка» (ασήμωμα του μωρού), связанный с первым подарком новорожденному: «Раньше не было купюр, были монеты, по большей части серебряные. Следовательно, раз ты дарил серебряную монету — отсюда и глагол "серебрю". Это было на крещение» [1]. Сейчас эта традиция трансформировалась в дарение ребенку подарка из серебра от близких родственников (бабушек или крестной): крестика, или нательной булавки с крестиком, якорем и «синим глазом», или ложечки для кормления. Также новорожденному во время первого визита (спустя 40 дней после родов) дарили сахар (чтобы жизнь его была сладкой), иконки Богородицы, булавки с различными оберегами и одежду.

Женщины старались не прекращать кормление грудью как можно дольше, до двух с половиной — трех лет. Считалось, что чем дольше мать кормит ребенка, тем умнее он будет. Если у матери было мало молока, старались пить больше жидкости, в частности ослиное или козье молоко, есть супы, считалось, что надо есть больше лука.

В с. Алона в церкви св. Георгия есть чудотворная икона Божьей Матери Млекопитательницы. «Есть у нас одна икона... каждое воскресенье приезжали по две-три девушки, у которых не было молока, и оставляли свои платки: они ехали сюда на поклон к Божьей Матери в белых платках, батюшка служил молебен, и они вешали свои платки Богородице. Не успевали они выйти из церкви...» [6]; «Они приносили платок, по два платка: один платок батюшка крестил у Млекопитательницы и давал тебе смазать грудь, а другой вешали Божьей Матери «...» платков было — вся церковь <...> и их можно было купить там неподалеку... Каждое воскресенье приезжали пять-шесть женщин из деревень» [4].

В связи с этим обычаем все местные жители рассказывают такую легенду:



Икона Божией Матери Млекопитательницы (η Παναγία Γαλακτοτροφούσα) в храме св. Георгия. Кипр, с. Алона. 2016 г. Фото О. А. Бакулевой

«В давние времена родила одна турчанка, и не было у нее молока, и вот прослышала она, что у нас в деревне есть одна икона: нужно ей поклониться и оставить что-то в дар, и будет у тебя молоко. Послала она своего слугу, турка, батюшка отслужил молебен и положил платок на грудь этому человеку. И сразу же грудь его набухла, и потекло молоко» [15].

Если же молока не было совсем, пытались найти кормилицу, не всегда на постоянной основе: одного младенца могли кормить несколько женщин, если у них хватало молока. При этом родные дети кормилицы и вскормленные ею были друг другу как братья и назывались молочными братьями (γαλαδέλφια). «По логике вещей такие дети потом не могли жениться друг на друге, раз они пили молоко от одной матери» [5].

До того как ребенок сделает свои первые шаги, категорически запрещалось, чтобы к нему подходила «нечистая» женщина (с менструальным кровотечением). Считалось, что если она случайно наступала, перешагивала или садилась на какую-то детскую вещичку (такое действие называли φκιασ'ιέλημα / δρασ'ιέλημα / τασ'ιέλημα, букв. «переступание»), то ребенок заболеет: он начинал терять вес, здоровый цвет лица, «у него не было сил держаться на своих косточках» [8]. В таких случаях отправлялись в местечко Менико и служили молебен в церкви Божьей Матери Покровительницы детей (Παναγία των Παίδων στο Μένικο), «испорченную» одежду оставляли Богородице, а малышу надевали новую.

На первый зуб ребенку было принято дарить подарок — как правило, одежду. Дарил тот, кто первым заметил зубик, или крестный. При смене молочных зубов на коренные выпавший зуб выбрасывали на восходе солнца и говорили: «Солнышко мое, отдаю тебе зуб испорченный, дай мне золотой» (На µои, σои δίνω δόντι χαλασμένο, δώσε μου το χρυσό).

На первые шаги ребенка крестный дарил крестнику ботиночки. Если ребенок долго не начинал ходить, также обращались за помощью к Божьей Матери в Менико или «ставил на ноги» св. Стилиан. Одна информантка рассказывает: «Моя дочь София долго не начинала ходить. Я ужасно расстраивалась. И однажды во сне я увидела старца, и он сказал мне: "Не унывай, и твоя малышка пойдет". Этот старец был святой Стилиан, я его узнала — он держал на руках ребенка. И я ему ответила: "Святой мой Стилиан, пусть пойдет моя дочь, и я устрою праздник в твою честь". Утром мы встали и вдруг видим — София ходит! И мы всегда праздновали ее именины в день святого Стилиана, пока она не вышла замуж и не родила сына. Она назвала его Стеллием и теперь сама устраивает празднование в этот день» [5].

Стригли ребенка в первый раз мать или крестная. Относительно того, в каком возрасте следует первый раз стричь ребенка, не было строгих предписаний — как правило, ребенку было от года до двух. Первую прядь волос должен был отрезать священник во время крещения.

Девочкам прокалывали уши сразу после родов «и вставляли ниточку. Повитуха прокалывала ушки сразу, пока не было больно, и оставляли малышек с ниточками. Я помню новорожденных с ниточками в ушах» [5].

Существовал обычай прокалывать одно ухо мальчику, если он был единственным ребенком в семье. На некоторых кипрских иконах у младенца Христа проколото ухо (например, в церкви Панагии Аракиотиссы близ с. Лагудера). «При этом существовали имущественные различия: в богатых семьях сережку вставляли золотую, в бедных — серебряную. К таким детям было особое отношение. Если рождался еще один ребенок, у первенца вынимали сережку, также вынимали сережку после свадьбы — это символизировало, что мужчина переставал жить в одиночестве» [12].

Интересный обычай связан с «перепеканием» первенца. Бывали случаи, когда после рождения одного ребенка младшие братья и сестры умирали в младенчестве. Тогда говорили, что у старшего ребенка «муха» (μούγια) — болезнь, которая «съедает» младших. В таком случае «брали первенца и запекали его в печи, чтобы сжечь муху. Внутрь печки клали немного дров, сажали внутрь ребенка. Печка была холодная, вокруг рвали бумажки и поджигали их, чтобы сжечь муху. Ребенка держали там какое-то время, около получаса» [6]. Во время этих действий говорили: «Сгинь, муха, что не даешь жить своим братьям-сестрам» [5]. «У таких детей, про которых говорили, что у них муха, было синее пятнышко, вот тут возле глаза, была видна вена» [11]. По мнению некоторых жителей, μούγια была болезнью матери, но излечивалась всё равно «перепеканием» ребенка [6]. Похожий обычай (символическое сжигание болезни у ребенка) существовал у славянских народов<sup>3</sup>.

Бездетную женщину называли στείρα или άτυχη / άτεκνη. Отрицательного отношения не было, считалось, что нет благословения. Чтобы забеременеть, приносили обеты Богородице, например в церкви Панагии Кардакиотиссы в с. Алона, служили молебны, ездили поклониться различным чудодейственным предметам: известен пояс Богородицы, помогающий зачать, в церкви Панагии Аракиотиссы.

Также было распространено усыновление (αναγιωτός): «Если не было детей, брали у другой женщины, у родственницы или у чужой, и делали его своим» [14].

Таким образом, на материале исследований, проведенных в с. Алона, можно проследить присутствие в родинном обряде на Кипре общебалканских / общегреческих обычаев в практически неизмененном виде (например, соление младенца, некоторые особенности имянаречения) наряду с локальными вариациями определенных обычаев («перепекание» младенца) и элементами непосредственно местной традиции (κούμουλα как угощение на родины и приглашение быть крестным, прокалывание одного уха первенцу мужского пола). Проведен терминологический анализ, дифференцирующий общегреческие (наддиалектные), общегреческие в локальном значении и собственно локальные (диалектные) лексемы. В перспективе мы планируем продолжение исследования в с. Алона и проведение подобных исследований в других селах Кипра.

### Примечания

- См.: Толстой Н. И. Соленый болгарин // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. 2-е изд., испр. М., 1995. C. 418-426.
- <sup>2</sup> Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007. С. 108.
- <sup>3</sup> Топорков А. Л. Печь // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 42.

### Список информантов

- 1. Аргиру Такис, 1953 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 2. Афанасиу Андреас, 1921 г.р., с. Алона; зап. К. А. Климова.
- 3. Дионисиу Андрула, 1948 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 4. Дионисиу Афина, 1921 г.р., с. Алона; зап. К. А. Климова.
- 5. Иакову Анастасия, 1948 г.р., с. Агиос Эпифаниос; зап. О. А. Бакулева.
- 6. Ираклеус Поливиос, 1927 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 7. Ираклеус Элени, 1948 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 8. Караоли Мария, 1960 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 9. Коста Марула, 1927 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 10. Отец Кирьякос, церковь св. Георгия (с. Алона); зап. О. А. Бакулева.
- 11. Михаилиди Эвгения, 1935 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 12. Отец Христодулос, церковь Панагии Аракиотиссы (с. Лагудера); зап. К. А. Климова.
- 13. Христофору Такис, 1940 г.р., с. Алона; зап. К. А. Климова.
- 14. Цангаридис Поликарпос, 1928 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 15. Чакка Эвгения, 1931 г.р., с. Алона; зап. К. А. Климова.
- 16. Чакка Элени, 1951 г.р., с. Алона; зап. О. А. Бакулева.
- 17. Эвфимиу Макис, 1944 г.р., с. Ахна (северный Кипр); зап. О. А. Бакулева.

Светлана Николаевна Лебедева, канд. филол. наук, Тверской гос. ун-т Анна Аскольдовна Власова, канд. филол. наук, Тверской гос. ун-т

## ИЗ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО АНСАМБЛЯ ТВЕРСКОГО ГОСУЛАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА («СЛАВЯНОЧКА»)

о всех регионах СССР 1970-е гг. были ознаменованы подъемом культурно-массовой работы. Организовывались коллективы художественной самодеятельности, занимавшиеся пропагандой национальных культурных ценностей. В коллективах которые, как правило, имели высокий профессиональный уровень, активно занималось большое количество заинтересованных людей. Разнообразие коллективов было велико: хоры, ансамбли песни, танцевальные коллективы, театры, оркестры народных инструментов и т.д. Зачастую в коллективы художественной самодеятельности вливались люди, имевшие одинаковые увлечения и объединенные дружескими отношениями. Руководителями их становились не только специалисты, но и люди, пользовавшиеся непререкаемым авторитетом и влюбленные в свое увлечение, но не имевшие специального образования.

Как отмечает исследователь молодежного фольклорного движения Н.И. Жуланова, «этот же период отмечен новым открытием фольклора, которое началось с подъема фольклористики, хотя рельефнее всего отразилось в развернувшемся вслед за тем движении фольклорных ансамблей (так стали себя называть творческие коллективы, занятые поисками принципиально новых форм практического освоения народного искусства)» [2. С. 107]. Жуланова также отмечает, что участниками первых ансамблей стали представители городской молодежи, поэтому течение получило название «молодежное фольклорное движение». В 1968 г. создается ансамбль В. М. Щурова, в 1969 г. — ансамбль Д. Покровского, но еще в 1963-1965 гг. трое студентов Московской консерватории В. Щуров, Ю. Паисов и В. Дунаев исполняли южнорусские песни на основе нотации экспедиционных материалов, манера пения была академической. Отметим, что все эти коллективы образовались так или иначе на базе профессиональных музыкальных учебных заведений. Тут следует заметить, что в обобщающей работе О. А. Ключниковой отсчет началу фольклорного движения ведется с 1969 г. [6. С. 95], утверждение можно считать как минимум спорным; в этой же статье 1985 год отмечен как год создания в Твери фольклорного ансамбля «Веснянка», «первого коллектива этнографического направления, работающего на тверском материале» [6. С. 98].

Мы хотим обратиться к истории создания одного из старейших, если не самого старого, молодежного любительского фольклорного коллектива страны — фольклорного ансамбля «Славяночка» Тверского государственного университета. Данная статья представляет собой начальный этап исследования и основана на публикациях в университетской газете «Вестник Тверского государственного университета» (до 1991 г. «Калининец»), научных отчетах ТвГУ (КГУ) и воспоминаниях участников коллектива разных лет.

Коллектив возник на базе фольклорнодиалектологического кружка, основанного еще в 1920-е гг. (просуществовал до 1980-х гг.), когда курс фольклора в Тверском пединституте читал крупный ученый-фольклорист, академик Ю. М. Соколов (преподавал в Тверском (Калининском) пединституте в 1919-1935 гг. [12. С. 9]). Кружок пользовался большой популярностью в городе, «его посетителями были, кроме студентов, преподаватели школ города, учащиеся и педагоги музучилища» [3. С. 24]. Ежегодно в период летних каникул кружковцы выезжали в научные экспедиции в районы области. Так, Старицкая экспедиция под руководством Ю. М. Соколова проводилась 2-10 июня 1920 г. в составе 25 студентов Тверского пединститута [3. С. 64].

Работа кружка заключалась не только в научном, но и практическом познании устного народного творчества. Об уровне постановки дела изучения устного народного творчества говорит такой факт из истории института. «В мае месяце 1921 года, по приглашению Народного комиссара просвещения А. В. Луначарского, кружок студентов Тверского педагогического института в составе 40 человек, совершивший к этому времени несколько экспедиций в уезды Тверской губернии «...» под руководством проф. Ю. М. Соколова, выезжал в Москву» [8. С. 207]; «в мае 1921 г. в одной из школ состоялась многолюдная конференция под председательством проф. П. Н. Сакулина с участием институтского студенческого хора, выступившего с исполнением народных песен. В вечере приняли участие профессора Ушаков Д. Н., Рыбникова М. А, Соколовы Ю. М. и Б. М. и другие» [4. С. 138]; «хор из состава кружковцев, над созданием которого много работал в Тверском педагогическом институте впоследствии широко известный народный артист Советского Союза проф. А. В. Александров, исполнил несколько народных песен» [8. С. 208]. Поиск более полной информации о хоре и его репертуаре является перспективным для нашего исследования.

Позже, в 1930-1940-е гг., кружком руководил не менее известный ученыйфольклорист, профессор А.М. Смирнов-Кутаческий<sup>1</sup>. Из публикации члена кружка студента 3-го курса литфака Х. Хамидова в институтской газете «Калининец» за 1969 г. узнаем, что со времени пребывания в институте упомянутых ученых и на момент написания статьи в газете работа кружка не прекращалась ни на один год. В этой же статье указывается, что на тот момент кружок в течение 12 лет поддерживал тесные дружеские отношения с хором комбината «Пролетарка»



«Славяночка» и хор фабрики «Пролетарка». 1967 г.

(руководитель — заслуженный деятель культуры РСФСР А.А. Никонова), который в те годы еще сохранял и исполнял традиционный репертуар — «старинные рабочие песни, плясовые крестьянские» [7. С. 50-51]. Руководили кружком в то время фольклорист А.В. Гончарова и диалектолог Т. В. Кириллова (в будущем доктора филологических наук). Студенты с восторгом описывали фольклорнодиалектологические практики. «Богатый материал собирают фольклористы и диалектологи во время местных экспедиций, проводимых на территории Калининской области. Обработка этого материала вводит студента в атмосферу творческой деятельности, позволяет ему заняться самостоятельной научной работой» [10].

В 1970 г. кружок разделяется на несколько секций, одна из которых называется «Секция устного народного творчества кружка русской литературы». А. Беляев, староста кружка, так описывает одну из сфер его работы: «Кружок устанавливает и поддерживает связи с живыми носителями фольклора и целыми народными коллективами. Незабываемым событием в жизни нашего факультета была волнующая встреча с коллективом Рыбинского народного хора, лауреатом праздника фольклора в Москве, победителем областного конкурса народного творчества. Отдельным носителям фольклора и хоровым коллективам мы со своей стороны оказываем помощь в подборе репертуара, в разработке и обогащении программы, стремимся поднимать их исполнительскую культуру. <...> Благодаря работе кружка коллектив Рыбинского народного хора получил уникальные материалы народной свадьбы в записи 20-х годов» [1].

Из отзывов о работе кружка мы видим, что студентам прививалась любовь к настоящему народному пению, воспитывался «фольклорный» вкус. О высоком научном уровне говорит и тот факт, что члены кружка принимали участие в том числе и в международных научных конференциях. Надо ли говорить о том, что участники кружка понимали разницу между ценными образцами песенного творчества и ширпотребом.

Коллектив, в то время не имеющий постоянного состава и названия, включал студентов, исполняющих песни, записанные в ходе фольклорной и диалектологической практики, которая входила в учебный план. Следовательно, студенты знали, чем отличается традиционное локальное исполнение от популярных песен в народном стиле. Этому учит курс народного творчества, а в кружке были очень увлеченные люди.

По воспоминаниям предполагаемого, как мы сейчас можем сказать, создателя коллектива, кандидата филологических наук В. Г. Шоминой, первый персональный концерт «Славяночки» состоялся 22 декабря 1967 г. Тем не менее упо-



«Славяночка». 2017 г.

минаний об этом концерте в печатном органе Калининского пединститута не сохранилось, однако в номере от 8 января 1969 г. есть статья, рассказывающая о совместном концерте ансамбля, тогда уже имеющего имя — «Славяночка», хора фабрики «Пролетарка» и четырех исполнительниц из с. Грузины Торжокского района. Преподаватели М. М. Клочихина и Б. Н. Григорьев пишут: «Русские песни в исполнении ансамбля "Славяночка", хороводы, сказки, загадки, пляски — всё это создало праздничную обстановку. На вечере присутствовали студенты узбекского отделения, которые получили призы <...> Гостями вечера были участницы хора фабрики "Пролетарка", а также приехавшие из села Грузины Торжокского района четыре певицы, представительницы подлинно народного искусства» [5].

Предположительная дата создания коллектива может быть подтверждена только тем, что коллектив, по воспоминаниям современников и студентов литфака, был создан, когда литературный факультет оформился в самостоятельную формацию в пединституте. Его деканом стала М.М. Кедрова, а произошло это именно в 1967 г. К сожалению. не сохранилось воспоминаний и о том, как тогда выглядел коллектив, но совершенно точно, что во все годы своего существования ансамбль исполнял экспедиционный репертуар, записанный самими участниками коллектива в ходе фольклорных практик.

В. Г. Шомина, которая возглавляла в то время фольклорную практику студентов-филологов, прививала им любовь к народной песне, уважение к исполнительницам. Торжокский район был одним из любимых мест прохождения практики. Начиная с конца 1960-х гг. студенты-фольклористы систематически выезжали в этот богатый песенными традициями край. В.Г. Шомина, в то время старший преподаватель, привозила исполнительниц народных песен в Тверь и устраивала творческие встречи у себя дома. На филологическом факультете стали проводиться так называемые литературные четверги. Участницы студенческого коллектива могли знакомиться с исполнителями, слушать их и перенимать традиционную манеру исполнения.

Участницами одного из первых составов «Славяночки» были Людмила Концедайло (Приймак), Наталья Немова, Елена Ширяева, Людмила Гук, Татьяна Базыкина. Именно Людмиле Приймак и Елене Ширяевой принадлежит идея названия ансамбля, ведь коллектив был девичий. В репертуаре были как широко известные «Во поле береза стояла», так и узколокальные, например, «Был я у пана третье лето». Особенно нравилась девушкам песня «Уж ты, Шурочка, изменщица» и другие свадебные песни Торжокского района.

В 1970-е гг. исполнение песен приобретает несколько иное звучание благодаря О. Фаворской, которая в совершенстве владела игрой на баяне. Однако довольно быстро от музыкального оформления песен отказались в пользу аутентичного, акапельного исполнения.

Первый известный состав коллектива: Людмила Приймак, Наталья Немова, Елена Ширяева, Людмила Гук, Татьяна Базыкина, Ольга Фаворская, Светлана Терентьева, Ольга Никитина, Лариса Воронцова, Людмила Фруктова, Татьяна Федорова, Вера Краснонос, Любовь Степанова.

Вплоть до 1982 г. руководителем «Славяночки» была А. А. Никонова. В 1984 г. руководителем становится Л. В. Серебренникова, ей помогает М. Б. Горишняя и чуть позже Л. В. Ефремова, будущий руководитель фольклорного ансамбля «Веснянка» (официальная дата создания — 1985 г.). Л. В. Серебренникова и Л. В. Ефремова были ученицами преподавателей-фольклористов В. Г. Шоминой и А. В. Гончаровой. Репертуар выбирался очень тщательно. Под руководством Л. В. Серебренниковой ансамбль впервые обратился к календарному обрядовому фольклору. Основу репертуара «Славяночки», как выяснилось совсем недавно, в то время составляли песни Бельского района, были

также песни Нелидовского, Бежецкого, Весьегонского районов, которые разучивались с сохранением всех диалектных особенностей исполнения.

В 1970-1980-е гг. ансамбль существовал при филологическом факультете КГУ и систематически представлял факультет на фестивале «Студенческая весна». Так, каждый год, в течение 5 лет ансамбль показывал на сцене календарные и бытовые обряды. В 1984 г. — святочные гадания, в 1985 г. — троицкие гуляния, в 1986 г. свадебный обряд, в 1987 г. — проводы в армию, в 1988 г. — большое концертное выступление, состоявшее из песен Калининской области.

В 1988 г. Л. В. Серебренникова в связи со своим отъездом из Твери предложила принять руководство «Славяночкой» одной из участниц ансамбля — Светлане Гавриловой. Будучи студенткой В. Г. Шоминой, С. Гаврилова прекрасно понимала задачу, стоящую перед ней: продолжать работу коллектива в том направлении, которое было выбрано основателями. Репертуар ансамбля пополнился песнями Торжокского района, которые были записаны в фольклорных экспедициях в с. Грузины. С этого времени Светлана Николаевна Гаврилова (Лебедева) является бессменным руководителем «Славяночки».

Из воспоминаний нынешнего руководителя ансамбля «Славяночка» С. Н. Лебедевой:

Свое первое выступление — подблюдные песни — я помню как сейчас. Особо хочется сказать о костюмах коллектива. Только первое выступление было в единообразных костюмах, пошитых, видимо, для коллектива несколькими годами ранее. Это были синие сарафаны и шелковые рубахи с вышивкой «птицы». Сразу после выступления нам велели пошить индивидуальные костюмы из хлопчатобумажной или льняной ткани, в цветочек или однотонные. Это были костюмы, похожие на те, которые носили в деревнях. Рубахи пока разрешали носить старые, но каждая из девочек уже старательно шила себе новую с вышивкой. На следующий год троицкий обряд завивания березки мы показывали уже в традиционных костюмах. Постепенно коллектив перешел на клетчатые и косоклинные сарафаны, и в 1987 г. обряд проводов в армию также был представлен в новых костюмах $^2$ .

В 1988 г. коллектив впервые выезжает за пределы города и участвует в фестивале «Лесина пісня» в г. Луцке, где является единственным русским коллективом и представляет русский фольклор в Западной Украине. «Хорошо встретили участники конкурса выступление фольклорного ансамбля "Славяночка" филологического факультета нашего университета» [11]. Коллектив из КГУ не только исполнил фестивальную программу, но и принял участие в Дне города — в концертах, вечерах и, конечно, больших интернациональных хороводах на площадях Луцка. В 1989 г. «Славяночка» вновь представляет Россию на фестивале в Луцке. География выступлений «Славяночки» широка и разнообразна: от Твери и Тверской области до Болгарии и Германии. Коллектив побывал с концертами в Уфе, Мурманске, Львове, Луцке, Перми, Великом Новгороде, Брянске, Москве, Ярославле, Нижнем Новгороде, Санкт-Петербурге, Тосно, Оснабрюке, Велико-Тырнове и других городах.

В 1997 г. за высокое исполнительское мастерство и активную творческую деятельность Министерство культуры Российской Федерации присвоило коллективу звание «Народный самопеятельный коллектив». «Славяночка» приобрела статус коллектива Тверского государственного университета и является его брендом вот уже 50 лет.

25-летие коллектива «Славяночка» встречает Театром Петрушки, 30-летие — «Царем Максимилианом». Начиная с 1994 г. неотъемлемой частью репертуара «Славяночки» становится «Святочный вертеп». В 2000 г. коллектив ставит музыкальную оперу «Парисов суд» по произведению Н. А. Львова.

С 1988 г. «Славяночка» систематически выезжает в фольклорноэтнографические экспедиции, в которых черпает материал для своей работы. Многие песни перенимаются на месте от исполнителей, которые проверяют и исправляют неточности. За многие годы творческой работы коллектив обследовал Торжокский, Западнодвинский, Торопецкий, Оленинский, Бельский, Кашинский, Калязинский, Осташковский, Краснохолмский, Удомельский, Весьегонский, Андреапольский районы Тверской области. Кроме того, в 1992-1993 гг. по приглашению Ульяновского пединститута было предпринято несколько экспедиций в Ульяновскую область, материалы которых также пополнили уникальный репертуар ансамбля. В 1994-1995 гг. коллектив выезжал в экспедиции в Мошенской район Новгородской области, и в репертуар влились песни Новгородской земли. Участники коллектива часто пополняют репертуар индивидуальными записями. Так, полевые записи М. Архиреева ввели в репертуар коллектива песни Тамбовской земли, а записи К. Лаврова — фольклорные редкости Псковщины. Однако основное внимание коллектив уделяет народному творчеству родного Тверского края, не отступая от традиции, заложенной основателями.

Участие в фольклорных фестивалях — неотъемлемая часть деятельности коллектива. Ансамбль имеет более 250 дипломов разного уровня, грамот и благодарностей. Среди них благодарственные письма главы администрации Центрального района Твери, администрации Твери, Комитета по делам молодежи Тверской области, Законодательного собрания Тверской области, губернатора Тверской области, ассоциации «Классическое наследие» (Российский фонд культуры) и многие другие. Работа руководителя коллектива С. Н. Лебедевой также не раз отмечалась почетными грамотами и благодарственными письмами руководства Твери и Тверской области.

Кроме того, коллектив уже много лет плодотворно работает над балканским фольклором, знакомя россиян с уникальной культурой Болгарии, Сербии, Черногории.

Все вышеперечисленные факты из истории создания фольклорного коллектива Тверского государственного университета (ансамбль «Славяночка») приводят к следующему выводу: по нашему мнению, вопрос о том, с какого года вести отсчет молодежному фольклорному движению, можно считать как минимум открытым.

#### Примечания

<sup>1</sup> В автобиографии он писал: «С 1935 г. я работаю в Калининском гос. пед. институте ‹...› руковожу кружками (фольклорным, по изучению древних памятников)» [9. С. 116].

2 Самозапись С. Н. Лебедевой.

#### Литература

- 1. Беляев А. Работа интересная, нужная // Калининец. 1970. 27 февр.
- 2. Жуланова Н. И. Молодежное фольклорное движение // Самодеятельное художественное творчество в СССР: Очерки истории. Конец 1950-х — начало 1990-х годов. СПб., 1999. С. 107-133.
- 3. Иванова И. Е. Филологическое наследие Ю. М. Соколова 1919-1934 годов (по материалам работы в Твери): Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2000.
- 4. История Тверского государственного университета в документах / Под ред. А. Н. Кудинова. Тверь, 2006.
- 5. Клочихина М. М., Григорьев Б. Н. Литературные четверги // Калининец. 1969. 8 янв.
- 6. Ключникова О. А. Фольклорное движение в событиях и фактах: 1969-2010 // Фольклорное движение в современном мире. М., 2016. С. 95-106.
- 7. Сидельников В. Русское народное творчество и эстрада. М., 1950. С. 50-51.
- 8. Сланевский В. У. Научное студенческое общество // Калининский государственный педагогический институт им. М.И. Калинина: Сб. ст., посвященных 40-летию института. 1917-1957. Калинин, 1958. С. 206-211.
- 9. Смирнов-Кутаческий А. Н. Автобиография // Лица филологов: из истории кафедры литературы (1918-1986). Тверь, 1997. C. 111-117.
- 10. Хамидов Х. Путь в науку // Калининец. 1969. 3 янв.
- 11. Хроника университетской жизни // Калининец. 1988. 30 сент.
- 12. Юрий Матвеевич Соколов в Твери // Лица филологов: из истории кафедры литературы (1918-1986). Тверь, 1997.

### НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ И СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННАЯ МАГИЯ ПОЛЯКОВ ЮЖНОГО ПОДЛЯСЬЯ

(по материалам этнолингвистической экспедиции)

жное Подлясье — особый регион, отличающийся как от собственно Подлясья, так и от Полесья, с которым Подлясье составляет единый континуум. Здесь отсутствуют языковые и культурные контакты с православными, украинцами и белорусами, характерные для собственно Подлясья; предположительно данный регион в культурном отношении тяготеет скорее к восточному Мазовшу и Люблинщине, нежели к Подлясью. Традиционный календарь южного Подлясья<sup>1</sup> сохранился достаточно полно во многом благодаря тому, что в Польше в значительной степени было развито движение народных ансамблей, многие наши информанты рассказывали, что являются участниками фольклорных коллективов с отрочества или даже с детства, посещали фестивали, имеют многочисленные дипломы и награды:

Te różne szykowania Wigilii, tośmy wszystko nagrywali i tam my jakąś tam nagrodę dostali, też dyplom jest; swój to mam tylko dyplom, coś mi za wesele, dawne-dawne wesele śmy przedstawiały takie jak kiedyś było, jeszcze za naszych babciów (Эти все празднования Сочельника, мы это всё записывали, и мы там какую-то награду получили, и диплом есть; у меня только свой диплом, который мне за свадьбу, давным-давно мы разыгрывали свадьбу такую, как когда-то было, еще при наших бабушках) [MS].

В репертуар фольклорных коллективов входили прежде всего «местные» календарные и обрядовые песни, перенятые от старшего поколения, часто ставились целые спектакли по сценарию традиционной свадьбы или отдельных календарных праздников (Рождества, дожинок и др.). В песнях также сохранялся диалект, утрачивающийся в повседневном общении. Одна из информанток отметила:

My jak i śpiewamy, to nie szolimy tako, tam «sz», «ż», tylko zawsze tak śpiewamy, jak w naszej gwarze (Мы и как поем, то не учим так, там «ш», «ж», а только всегда так поем, как в нашем говоре) [BB]<sup>2</sup>.

Всё это поддерживало локальную традицию (а точнее — воспоминание о ней) даже в условиях изменения традиционного уклада деревенской жизни, в то же время на фестивалях информанты имели возможность сравнивать свою традицию с другими, осознавать свою

уникальность и отличие от других регионов (таким образом формировалась и укреплялась их локальная идентичность), поэтому на вопросы собирателей респонденты часто отвечали, что у них нет того или иного обычая, но он есть в других регионах, ср., например:

Wiemy, co to jest, ale my tego nie robimy. Tam na wschodzie, tam inaczei, tam Lublin, tam pod Białej... Białystok, tam to... (Мы знаем, что это, но мы так не делаем. Там, на востоке, там по-другому, там, в Люблине, там, под Бялой... Белосток, вот там) [ЕА].

В настоящее время передача традиционного знания от старшего поколения к младшему поддерживается также и на уровне школьного образования, некоторые информанты упоминали, что их приглашали в школу, где они проводили мастер-классы для детей (например, информантка рассказывает, что давала мастер-класс по изготовлению яиц-писанок):

Nawet ja w szkole pokazywałam, to gdzieś mam i zdjęcie z tego, tylko za długo pokazywać (Я даже в школе показывала, где-то у меня и фотография есть, только долго показывать) [MS].

Во всех обследованных селах был записан более-менее схожий материал, очевидно представляющий собой фрагменты одной и той же традиции, однако в каждом селе присутствовали свои уникальные особенности, отличающие его от всех остальных<sup>3</sup>.

Одним из ключевых моментов календарного года у поляков было Рождество (Boże Narodzenie). Всё, что в это время совершалось, имело непосредственную проекцию, с одной стороны, в прошлое, на события новозаветной истории (отсылка к прототипу), с другой — в будущее, каждое обстоятельство могло повлиять на судьбу семьи, ее благополучие в наступающем году и вообще в грядущей жизни.

В рождественской обрядности важнейшую роль играла ритуальная трапеза. Накануне вечером (канун Рождества назывался Wigilia) устраивали праздничный постный ужин (*pośnik*, ср. полес. постная кутья), на котором должно было быть 12 блюд — по количеству учеников Христа (dlatego że Pan Jezus miał dwunastu uczniów, i z tego było dwanaście [FS]) или по числу месяцев в году [JG]. Среди блюд упоминались рыба, капуста с грибами, горох, каша, вареники (pierogi), пироги с яблоками из дрожжевого теста, рогалики с маком, компот из сухофруктов. Кутья, распространенная в Полесье, неизвестна на юге Подлясья. Горох символизировал множественность, что должно было обеспечить урожайный год [JG]. Когда в Сочельник чистили рыбу, несколько чешуек нужно было положить себе в кошелек, чтобы водились деньги [JG]. Под тарелки клали монеты, чтобы водились деньги [SM]. Монету также вкладывали в один из вареников во время приготовления, она должна была принести богатство тому, кому доставалась [SM].

Большое внимание уделялось действиям, производимым с сеном (соломой). С одной стороны, сено позволяло воссоздать в доме обстановку, максимально приближенную к той, в которой родился Христос, с другой — действия с соломой были направлены на увеличение плодородия в наступающем году. На стол под скатерть (или под стол) стелили сено в память о том, что Христос родился в яслях (однако гаданий об урожае льна путем вытягивания соломы из-под скатерти, в отличие от Полесья, не было). В праздник ничего нельзя было подметать или подбирать, если что-либо упадет на пол, так как в хлеву у Марии не было убрано [МВ]; не мыли посуду [TD]. В угол за кровать ставили сноп из различных колосьев, чтобы обеспечить урожай тех злаков, которые в нем присутствовали, он стоял в течение праздников, а затем на Новый год его выносили во двор и обвязывали колосьями из него яблони и груши [MS]. Когда после праздничного ужина собирали со стола сено, примечали: какое зерно под ним окажется, тот злак уродится в наступающем году; сеном с рождественского стола также обвязывали плодовые деревья, чтобы они лучше плодоносили. Деревья в саду посыпали горохом, который варили так, чтобы горошины не были разварены, целиком, смотрели: в какую сторону полетит больше гороха, с той стороны будет жених [TD]. Смотрели на небо: если есть звезды — будут хорошо нестись куры, если были сосульки на крыше — уродится морковь [МВ].

Во время ужина на стол ставили дополнительные приборы на случай прихода гостя-странника, нищего (dziad poproszony), причем визит странника в канун Рождества считался хорошей приметой: девушки из того дома, который он посетит, в наступающем году выйдут замуж, поэтому приходу гостя радовались, старались принять и накормить его, как родного, jak by Pan Jezuz przyszedł (как будто Господь Иисус пришел) [МВ]. По другой версии, дополнительные приборы предназначались для умерших предков, незримо присутствующих на трапезе [MS].

Важную роль играли действия, связанные со скотиной, особое внимание, которое уделялось скотине, также, с одной стороны, объяснялось через отсылку к прототипическому событию (скотина присутствовала в хлеву, где родился Христос), с другой стороны, было необходимо обеспечить приплод скота в наступающем году. На углы стола клали хлебцы с воткнутой в них облаткой (иногда информанты отмечали, что это были специальные цветные облатки), по некоторым свидетельствам, хлебцев было три в честь трех волхвов, принесших дары младенцу Иисусу, и клали их, начиная с восточного угла, потому что волхвы прибыли с востока [МВ]; на следующий день хлебцы выносили в хлев и давали скотине, что мотивировалось тем, что она присутствовала при рождении Христа в хлеву, увидела Его раньше, чем люди (piersa Pana Jezusa zobacyła), согревала Его своим дыханием (swoim oddechem go ogrzewała). По этой причине о коровах и овцах говорят, что они наелись (się najadły), а о курах, свиньях, лошадях — что они нажрались (się nażarły) [MB]. В некоторых селах существовал обычай относить скоту по одной ложке (первую ложку) от каждого блюда с рождественского стола [FS; МВ]. Верили, что скотина в полночь разговаривает человеческим языком и, если в это время войти в хлев, можно подслушать ее разговоры (например, корова могла предсказать смерть хозяина дома [ЕА], однако услышать речь животных мог только праведный человек [МВ]).

Для Рождества и Нового года была характерна магия начала, например, в эти дни запрещалось ругаться, брать и давать взаймы (иначе весь год будешь этим заниматься), праздник следовало встречать чистым и нарядным [МВ]. Примечали, кто первым придет в дом: если первым гостем был мужчина, то корова отелится бычком, если женщина — телочкой, коровы будут давать много молока [MS], по другой версии, визит мужчины был добрым предзнаменованием на грядущий год, женщины — плохим [МВ].

В Воле Корыцкой Гурной был зафиксирован обычай жечь костер из соломы в канун Рождества после постного ужина (pośnik), не встретившийся в других обследованных населенных пунктах, который мотивировался тем, что нужно осветить дорогу к Господу Иисусу (trzeba rozświetlić drogę do Pana *lezuska*), другая мотивировка — чтобы было светлее есть [МВ]. Обычай разводить костер под Рождество считается редким, он спорадически встречается у южных славян. Тем более необычен он для юго-востока Польши, для которого календарные разведения костров вообще нехарактерны<sup>4</sup>.

Девичьи гадания о замужестве были приурочены как к Рождеству, так и ко дню св. Андрея (Andrzejki — 30 ноября). Например, популярными были гадания с использованием счета: девушка должна была не глядя захватить рукой несколько предметов (пучок соломы с крыши, охапку дров, колья забора), затем предметы пересчитывались, если оказывалось парное число, это сулило замужество, непарное — безбрачие. Таким же образом считали шаги до порога, ставя стопу за стопой вплотную друг за другом [MS]. Гадали с помощью выливания воска на воду, всматриваясь в его отражение. Также упоминалось гадание-выслушивание: после рождественского ужина девушка выбегала во двор и кричала: Спорchop, gdzie mój chłop? (Хоп-хоп, где мой парень?), а затем слушала, с какой стороны раздастся звук, залает собака (или с какой стороны отзовется эхо) [MS], оттуда следовало ожидать сватов. Это же гадание практиковали и парни, но они выкрикивали: Ona-ona, gdzie moja żona? (Она-она, где моя жена?), затем все шли в костел, где в полночь совершалось рождественское богослужение (pasterka).

В период после Рождества практиковался обход дворов с вертепом (участники назывались Herody, kolędпісу). Среди святочных персонажей был еврей; ходили со звездой, водили «козу» (один из парней наряжался в козу, у него была специальная рогатая маска, нижняя челюсть откидывалась и клацала, если потянуть за шнурок). Когда действо заканчивалось, ряженый в еврея говорил: Chodź koza do domu, nie przeszkadzaj nikomu, siądziem sobie w chałupce, starej babce przy dupce (Пойди, коза, домой, никому не мешай, сядем в хатке, у жопки старой бабки) — и с этими словами выпроваживал «козу». Тем, кто давал угощение и деньги, пели песни-благопожелания, а скупым хозяевам пели, что у них ничего не уродится в наступающем году.

На Три короля (Trzy Królowie, 6.I) освящали мел и этим мелом на дверях писали первые буквы имен трех волхвов, посетивших с дарами младенца Иисуса — M (Melhior), В (Baltazar), К (Kasper), и год (каждый год надпись обновляется), освященный мел хранили дома и использовали в медицинских целях (например, им лечили ячмень на глазу, прикладывали к ранам и больным местам); когда первый раз выгоняли скотину, рисовали ей между рогами крестик для защиты от сглаза и порчи [МВ]. Сыпали ладан на угли и кадили дома [JG; MB].

2 февраля праздновали Громничную Божью Матерь (Matka Boska Gromniczna, *Gromnicy*), в этот день освящали свечу, которую впоследствии выставляли в окно для защиты от грома, бури. По возвращении из костела копотью зажженной свечи рисовали кресты на притолоках дверей, этот крест оставался до Пепельной среды (Popielec) [TD]. Эту свечу также использовали в похоронном обряде: она должна была гореть при умирающем, а затем ее относили на кладбище, чтобы она догорела там. Свечу, которая горела при покойнике, уже не использовали дома, следовало взять в костеле другую. Громничная свеча использовалась и в народной медицине: от боли в горле ее прикладывали к шее крест-накрест, натирали ею больное место [MS]. В этот день нельзя было ходить в лес, потому что верили, что волки играли свадьбы (на громничной свече изображалась Божья Матерь в окружении двух волков) [TD]. Ср. мазовецкое поверье, что волки бегают до Сретенья, пока Громничная Божья Матерь не махнет своей свечой и не загонит волков<sup>5</sup>.

Период от Рождества до Великого поста назывался Карнавал (Karnawał). Иногда Карнавалом называли только неделю перед постом. Во время Карнавала игрались свадьбы, в пост свадьбы были запрещены, исключение делали только для дня св. Иосифа (św. Jożefa, 19.III), в этот день можно было заключать брак в случае необходимости (например, беременности невесты), но свадебный пир в этом случае не устраивали. Последние дни Карнавала назывались Ostatki, Zapusty, они начинались с четверга (Tłusty czwartek) и длились до Пепельной среды, последний день перед постом — вторник (Kusaki). Можно было есть непостную пищу, праздновать и веселиться, но только до полуночи, иначе дьявол не доведет до дома (diabel do domu nie doprowadzi).

Первый день Великого поста назывался Попелец (Popielec), хозяйки мыли горшки и сковородки пеплом, чтобы избавиться от следов жирной пищи. В исследуемом регионе бытовали также средопостные обычаи: Средопостье (Śródpoście) приходилось на четвертую среду от Попельца, в этот день холостая молодежь творила бесчинства: девушки мазали краской или углем окна холостых парней (а парни — незамужних девушек), парни пускали воробьев в дом, где девушки собирались драть перья, кидали в избу горшок с пеплом (об этом обычае упоминает также В. Драбик: «Отмечали средопостье (półpoście), неженатые парни бросали старые горшки с пеплом в те дома, где были девушки...»<sup>6</sup>). Чтобы подшутить над девушкой, подгоняли к ее дому сани, в которые сажали куклу, наряженную в мужскую одежду («жениха»), такие шутки считались особенно обидными и предназначались тем девушкам, которых не любили и хотели высмеять [MS].

Прилет аистов связывался с днем Благовещения (Zwiastowanie, 25.III),

что особенно символично, учитывая культурные функции аиста — птицы, приносящей детей. Ср. полесское представление о том, что «пуд Благавишчыня прылитають буськы» и обычай печь в этот день пироги в форме лап аиста<sup>7</sup>. Считалось, что, если первый раз весной увидишь аиста летящим, год будет легким, если стоящим или сидящим на гнезде — трудным, будешь болеть. Когда первый раз весной слышали кукушку, нужно было иметь деньги в кармане, чтобы ими позвенеть в этот момент; если денег в кармане не было, говорили, что человека kukułka okuka*la*, что означало, что год будет бедным, не будет денег (ср. рус. вологод., иркут. окуковать, арханг. окуккать) $^8$ .

На Вербное воскресенье (Nedziela Palmowa) освящали «пальмы» — букет из вербы, украшенный березовыми веточками, туей и бумажными цветами (иногда этот букет укрепляли на палке [JG]). Вокруг костела шла процессия с «пальмами», выбирали самую красивую и ставили ее в костеле [JG]. Приходя из костела, хлестали друг друга «пальмами», приговаривая: Palma bije nie zabije, Wielikdzień za tydzień (Пальма бьет, не забьет, Великдень через неделю) [BB]. «Пальмы» использовали для защиты от грозы (ставили букет на окошко); принеся из костела освященную «пальму», одну почку вербы глотали, чтобы не болело горло; «пальмами» выгоняли весной первый раз скотину на пастбище. Веточки освященной вербы втыкали в картофельное поле, чтобы лучше уродился картофель.

В субботу накануне Пасхи (Wielka sobota) и на Пасху (Wielkanoc) освящали праздничную пищу (świenconka), которая включала крашеные яйца, масло, перец, соль, ветчину на кости, хрен (из хрена делали крестик и втыкали в ветчину). Верили, что кто первый вернется из костела (с праздничной мессы, которая называлась rezurekcja) домой, у того будет лучший урожай, поэтому после мессы все как можно скорее старались добежать до дома. При выходе из костела подбрасывали в воздух пшеницу, чтобы был хороший урожай [TD]. Когда приносили корзинку с освященной пищей, произносили: Świenconka do chałupy, a wszystko robactwo z chałupy! (Освященное в хату, а все червяки из хаты). Оставшуюся после ветчины кость втыкали в огороде для защиты от кротов. Яйца (pisanki) расписывали воском, а затем варили в луковом отваре (w cybulniaku), при этом нанесенные воском узоры оставались неокрашенными. На праздник крестная должна была раздать по писанке всем своим крестникам. Писанки нельзя было есть на заходе солнца: считалось, что можно ослепнуть [JG]. Скорлупу от освященных яиц закапывали в огороде, где никто не ходит

[BB], сжигали в печи [MS], давали курам, чтобы они держались вместе и не разбредались [FS]. Освященная на Пасху соль использовалась для защиты от пожара. Чтобы не случился пожар, также обходили дом с образом св. Агаты или св. Флориана. На Пасху освящали воду, которой кропили дома, огороды, нивы. В понедельник после Пасхи шли в поле, брали воду, в которую добавляли немного святой воды, и этой водой кропили поле, используя в качестве кропила веточки вербы («пальмы»).

На св. Яна (św. Jan, 23.VI) девушки плели венки (один венок изготавливали для себя, другой — для парня), пускали их на стоячую (непроточную) воду и смотрели, будут ли они держаться вместе или поплывут в разные стороны: если держались вместе, это означало, что парень и девушка поженятся. До этого дня нельзя было купаться, говорили, что св. Ян крестит воду (święty Jan chrzci wodę). Никакой даты окончания купального сезона поляки не называли (ср. восточнославянскую традицию купаться до Ильина дня). Поверий об активизации ведьм в этот день у поляков южного Подлясья зафиксировано не было, также не практиковалось разведение купальских костров.

На Зеленые святки (Zielone świątki, Пятидесятница) застилали двор травой, других обычаев зафиксировано не было, и в целом троицкая обрядность представлена очень редуцированно. Обычаи с травами также были приурочены к Октаве Божьего Тела (Oktawa Bożego *Ciała* — восьмое воскресенье после Пасхи): плели венки из различных видов трав, их вывешивали на стене дома или в окне от грома. Запрещалось печь хлеб на Октаву, иначе будет дождь [FS]. Веточки березы, с которыми шли во время процессии, затем втыкали в огороде для защиты от кротов, ставили на окна для защиты от грома. Травой из освященных венков кадили вымя коровы, если корова давала молоко с кровью. Также травы, фрукты и овощи освящали на Успение (Matka Boska Zielna, 15.VIII). Эти травы употребляли в медицинских целях, а также использовали в похоронном обряде — клали их в гроб под голову покойнику [MS].

В исследуемом регионе сохранилась традиция празднования окончания жатвы — дожинок (dożynki): на поле оставляли несколько несжатых колосков — «бороду», их украшали цветами, хозяин и хозяйка таскали друг друга за ноги по жнивью.

Поминальными днями у католиков были день Всех святых (Wszystkich świętych) и следующий за ним Dzień Zaduszny, в эти дни ходили на кладбище, зажигали там свечи и читали молитвы (рожанец — определенный набор мо-

Таким образом, на юге Подлясья (на границе с Мазовецким и Белостокским воеводствами) традиционный календарь сохранился достаточно полно во многом благодаря функционированию народных коллективов, поддерживающих память о традиционных праздниках даже в условиях изменяющегося уклада жизни. Участники фольклорных ансамблей являются «грамотными» и «сознательными» информантами, понимающими, что от них нужно исследователю. Они часто могут анализировать материал, сравнить свою локальную традицию с соседними (основываясь на опыте, приобретенном благодаря участию в фольклорных фестивалях). Однако в настоящее время и эта память стирается, потому что все участницы данных коллективов уже достаточно пожилого возраста, старшее поколение уходит, а молодежь, несмотря на популяризацию фольклора, не стремится перенимать знания в полном объеме. Традиция постепенно редуцируется, остаются в памяти только ключевые точки традиционного календаря -Рождество, Пасха. Кроме того, иногда в школах детям пытаются навязать некую усредненную схему традиционного календаря, часто без привязки к локальной традиции. Примером этому служит обряд «похорон Мажанны» приуроченный к 1 марта ритуал, в ходе которого сжигали чучело Мажанны, об этом обряде упоминали информанты, отмечая, что такого обычая не было при их родителях и дедах, что это новый обряд, который инициировали учителя в школе, не имеющий ничего общего с их местной традицией.

### Примечания

1 В мае 2017 г. сотрудники Института славяноведения РАН А. В. Гура и М. В. Ясинская провели экспедицию в южном Подлясье (в окрестностях городов Луков, Седльце, Гарволин) с целью обследовать Подлясье и его культурные границы с Белостоцким и Мазовецким воеводствами, установить сходства и различия данного региона с другими (обозначить соответствия и культурные параллели с другими архаическими регионами славянского мира), а также определить степень сохранности традиционной народной культуры в данном регионе. Подлясье попадало в поле зрения исследователей с XIX в. Материал там собирали и записывали такие ученые, как О. Кольберг и К. Мошиньский, в XX и XXI вв. там работали профессора и студенты из Университета им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине и др. Работа проводилась по Полесской программе, дополненной специальным вопросником, подготовленным А.В. Гурой с учетом специфики зоны Подлясья. В результате был записан довольно обширный материал, включающий в себя подробные описания традиционной свадьбы, отдельные сведения

по похоронно-поминальной обрядности, народной медицине, демонологии, а также данные по народному календарю и приуроченной к нему сельскохозяйственной магии, на которых хотелось бы остановиться подробнее в настоящей публикации, рассмотрев их в том числе с точки зрения степени сохранности и влияющих на нее факторов.

<sup>2</sup> В исследуемом регионе распространен мазовецкий диалект (ближнемазовецкая группа), для которого характерно мазурение и глухой тип сандхи, асинхронное произношение мягких губных, использование окончаний глаголов двойственного числа в значении множественного числа индикатива, смешение і и у и другие диалектные черты (см.: Тихомирова Т. С. Польский язык // Языки мира: славянские языки. М., 2005. С. 34-35; Ананьева Н. Е. История и диалектология польского языка. М., 2009; Dialekty i gwary polskie. Kompendium internetowe pod redakcją Haliny Karaś: www.gwarypolskie. uw.edu.pl). Диалектом в настоящее время

практически никто не пользуется в повседневном обиходе, его почти полностью вытеснил литературный язык, долгое время считавшийся более престижным, однако он сохраняется в памяти пассивно: иногда информанты спонтанно переходили на диалектную речь, вспоминая прошлое, цитируя речь старших людей, своих родителей.

- <sup>3</sup> При описании в скобках будут приводиться инициалы информантов, от которых были зафиксированы тот или иной обычай или верование, в конце публикации приводится список информантов с указанием населенных пунктов.
- 4 Агапкина Т.А. Костер // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. C. 620, 622.
- Гура А.В. Волк // Славянские древности... Т. 1. М., 1995. С. 413.
- <sup>6</sup> Drabik W. Obrzędy Podlasia [рукопись]. C. 12.
- Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2004. С. 38, 41.

<sup>8</sup> Словарь русских народных говоров/ Под ред. Ф. П. Филина. Вып. 23. Л., 1987. C. 172.

### Список информантов

ВВ — жен., 1940 г.р., с. Тшцинец.

ЕА — жен., 1948 г.р., с. Тшцинец.

FS — жен., 1938 г.р., с. Тшцинец. MB — жен., 1943 г.р., с. Воля Корыцка

Гурна. MS — жен., 1933 г.р., с. Адамов.

IG — жен., 1940 г.р., с. Войцешков.

TD — жен., 1937 г.р., с. Грензувка.

SM — жен., 1941 г.р., с. Хромин.

### М. В. Ясинская,

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

Авторская работа выполнена при поддержке РНФ, проект «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования», № 17-18-01373.

### ТРАДИЦИОННАЯ ВЫПЕЧКА УСТЬ-МЕДВЕДИЦКИХ КАЗАКОВ

данной публикации речь пойдет о традиционной выпечке (мучных изделиях) усть-медведицких казаков. Материал был собран в двух индививидуальных фольклорноэтнографических экспедициях, которые проходили 30 сентября 2017 г. в ст. Сергиевской и 13 октября 2017 г. в хуторах Горин и Заполянский Даниловского района Волгоградской области. В экспедициях участвовали заведующий народным отделением детской школы искусств № 11 г. Волгограда В. А. Шилкин и методист школы О. Г. Павлова.

Для казачьей кухни характерно большое разнообразие выпечки как повседневной, так и обрядовопраздничной, — приуроченной к календарным и семейным праздникам. Так, на Сороки в хуторах и станицах готовили печенье в форме птичек, на Крещение — в виде креста, на Вознесение — в виде лестницы, а на Вербное воскресенье — в форме веточки. Бубликами, калачами и витушками одаривали христославов и щедровщиков во время Святок. Калачами во время выкупа невесты жених со своей родней одаривал сторону невесты и ее подруг; хворостом, копытцами и караваем угощали гостей на свадьбе.

Для приготовления выпечки использовали сдобное и постное тесто. Некоторые изделия отличались разнообразием форм; нам удалось зафиксировать разные виды калачей и витушек.

### ПОВСЕДНЕВНАЯ ВЫПЕЧКА

### **■** Хлеб

Пякли хлеб. Хмели́ны варили. Тесто кипятком разведёшь, чтоб там не было бобошечков, а потом оно остынет, и туда... С хмелем прокипятишь и процедишь, как накваску делали. Хмель бросали в воду, в кипяток. Она остывала, её процеживали, и туда муки, она бродит. Мне муж такие формочки сделал, рубчатые. В тёпленькой водичке руки мочишь, берёшь тесто и в эту формочку. Восемь хлебов сразу получалось. Если у кого свадьба или поминки, все ко мне за хлебом ходили [БЗД].

### ■ Тыквенные пряники

Пряники мать пякла на тыкве, они назывались тыквенные пряники. Тыква парилась, потом её толкли, чтоб она жидковата была. Она замешивалась с мукой на ночь, и она давала усладу. Сахар не добавляли, да и не было его, они и тыквы другие были. Была доска такая, и на ней был рисунок, разный рисунок. Она делала шарики, клала. Вот она отпечатывала на этой стороне, и рисунки все разные были [ФГЯ].

### ■ Бублики

Бублики мать тоже сама пякла в печи русской. Был чугунок альминевый, там вода была сладкая. Такая была палочка, она на эту палочку одевала колечко — и в кипяток, она же сладкая. Она получалась сверху сладкая, потом на сковородку, и в печку обжаривать [ФГЯ].

#### ■ Витушки

Витушки тоже из хлебного теста. С одной стороны завитовалось, а это с другой, а ещё как два коляса [ФГЯ].

### **ОБРЯДОВАЯ** И ПРАЗДНИЧНАЯ ВЫПЕЧКА

#### ■ Кресты

На Крещение пякли, то же тесто делают сдобное, и пекли, да просто, как крест [БЗД].

Мать крясты пякла на Ивана Крестителя [ФГЯ].

### ■ Жаворонки

Все пякли жаворонков. Сделаешь одну полоску и головку чудочек [так!] из теста, а потом вторую положишь её и туда-сюда и эти крылашки надрежешь. На Сороки друг друга угощали и ели [БЗД].



Бублики

Жаворонков из сдобного теста. Пякли и давали нам родители: «Идите на сарай залезьте и бросайте их, чтоб вясна быстрей пришла» [ФГЯ].

Жаворонков пекли из хорошего теста и раздавали [ЖЛИ].

#### ■ Вербочки

Вербочки пякли. Вот так положишь и вот так, как деревце. Вынешь из печки, желток разболтаешь и помажешь, они жёлтые [БЗД].



Калач «буквой "м"»



Калач «двойкой»



Калачи «как улитка»

Бабушка пекла на Вербное, как веточки, и даже в церкви их святили [ЖЛИ].

#### ■Лесенки

Пекли лесенки из сдобного теста, да как лесеночка, две полосочки и перекладинки

На Вознесение лесенки пякли. Возносился Христос. Он по лесенке должен лезть [ФГЯ].

Лесенки пекли, раздавали детям [ЖЛИ].

Калачи, это тесто делали на хлеб, потом оставляли этого теста и любой жир, какой есть, добавляла. Она растапливала и смешивала, добавляла чуть-чуть соды, и пякли калачи всякой формы. Калачи восьмёркой делали, потом как двойка и как буквой «м» [ФГЯ].

Калачи витые пякла. В это тесто молочко, сметанки туда положишь. Эти калачи, когда свадьба, идут за невестой, в подмышке в бумаге эти калачи. Когда приходят и одаривают этими калачами. А вот как одна головка, а тут другая. Еще раскатаю тесто и заворачиваю, и туда и сюда, и вот такие я пякла, вот так вот заворачиваешь, как улитка [БЗД].



Пякли с сухофруктов. Их на мясорубке перепускали. Тесто делалось пресное, рассыпчатое. Круглые пышечки делали и в серядину ложили эту массу, и защипывалось с обоих сторон, и называлось копытце. Это на свадьбу на стол готовили [ФГЯ].

### ■ Хворост

Потом хворост готовили на свадьбу. Сухое рассыпчатое тесто, и варили его в масле. Раскатывали тонко и резали, делали разные ленточки, розочки делали [ФГЯ].

### ■ Каравай

Каравай [свадебный] украшали разными переплетениями, у кого фантазия какая [ФГЯ].

### Список информантов

БЗД — Бондарь З. Д., 1930 г.р., х. Заполянский; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова, 13 октября 2017 г.

ЖЛИ — Жукова Л. И., 1938 г.р., ст. Сергиевская; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова 30 сентября 2017 г.

ФГЯ — Филиппова Г. Я., 1938 г.р., х. Горин; зап. В. А. Шилкин, О. Г. Павлова 13 октября 2017 г.

В.А. Шилкин, зав. народным отделением

Детской школы искусств №11 (Волгоград)

Представленная на фотографиях выпечка изготовлена участниками экспедиции по описаниям, данным информантами. См. также иллюстрации на 4-й с. обложки.



Калач «восьмеркой»



Калач



«Вербочки» (готовили на Вербное воскресенье)

### К ЮБИЛЕЮ ТАТЬЯНЫ АЛЕКСЕЕВНЫ АГАПКИНОЙ



астоящим подарком судьбы для коллектива сотрудников Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (возглавляемого в ту пору академиком Никитой Ильичом Толстым) стал приход в 1984 г. молодого специалиста-фольклориста — Татьяны Алексеевны Агапкиной, окончившей к тому времени аспирантуру при кафедре фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова. Татьяна Алексеевна как раз завершала работу над кандидатской диссертацией по теме «"Встреча весны" в обрядовой поэзии восточных славян» (которую успешно защитила в МГУ в 1985 г.) и уже ездила вместе с сотрудниками «толстовского» отдела в полесские экспедиции. В диссертации основное внимание было уделено функциональному анализу обрядового фольклора, включенного в этнографический контекст, т.е. весенние заклички восточных славян рассматривались как неразрывный комплекс вербальных текстов, обрядовых действий и ритуальных символов. В дальнейшем это исследование было опубликовано в виде монографии1. Этот междисциплинарный подход очевидным образом сближал интересы Татьяны Алексеевны с исследовательской методикой Московской этнолингвистической школы, теоретические основы которой были разработаны Никитой Ильичом и Светланой Михайловной Толстыми.

Именно в этот период руководством Отдела был задуман фундаментальный проект коллективного труда — этнолингвистического словаря «славянских древностей», и уже был подготовлен к печати первый выпуск предварительных материалов с изложением принципов составления такого словаря<sup>2</sup>. Трудности на пути осуществления этого сложного проекта казались нам на первых порах непреодолимыми: словник включал примерно полторы тысячи заглавных слов, список основных источников на всех славянских языках, которые было необходимо проработать, приближался к трем тысячам позиций; охватить разнопрофильные данные — языковые, этнографические, фольклорные, мифологические, этнокультурные и т.п. - казалось недостижимым. И вот к этой новой трудоемкой работе со всей своей молодой энергией и увлеченностью самоотверженно подключилась Татьяна Алексеевна. Теперь, когда все пять томов словаря «Славянские древности» вышли из печати (1995-2012 гг.), стало видно, какая нагрузка легла на ее плечи — она автор 160 словарных статей, выполненных на высоком научном уровне.

В сфере научных интересов Татьяны Алексеевны славянский народный календарь продолжает занимать прочные позиции, но среди тем, над которыми она увлеченно работает, присутствует и мифология деревьев, и физиология человека, и обрядовая пища; целый ряд исследований посвящен ритуальным признакам и лействиям.

Необходимость постоянно обращаться к общеславянскому материалу создавала условия для отработки методики широких сравнительно-типологических исследований, которой Татьяна Алексеевна в настоящее время владеет в совершенстве. В результате в 2002 г. вышел из печати ее знаменитый обобщающий труд (одна из самых цитируемых ее работ в современной научной литературе) — «Мифологические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл», который в следующем году был защищен как докторская диссертация. Автор поставила перед собой принципиально новую задачу: не описывать в хронологической последовательности календарные праздники (как это делали все предшественники), а постараться выявить общую семантику, характерную для каждого годового отрезка времени, т.е. реконструировать календарную мифологию, учитывая не только сами обрядовые комплексы, но и всю мифопоэтическую систему, присущую каждому календарному периоду: приметы, поверья, запреты, обычаи, фольклор, народную терминологию. Как писали потом рецензенты, высоко оценившие эту книгу, автор впервые в славистике сделал решительный шаг в сторону реконструкции праславянского календаря.

Научное сообщество высоко оценило ее доклады на международных съездах славистов 2008 и 2013 гг. Они посвящены восточнославянским заговорам. Это большое увлечение Татьяны Алексеевны длится последние лет пятнадцать и уже успешно реализовано в виде целой серии солидных изданий: публикации полесских заговоров<sup>3</sup>, монографии «Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира» (2010), а также чрезвычайно полезного для специалистов аннотированного библиографического указателя, составленного совместно с А. Л. Топорковым<sup>4</sup>.

Читателей работ Татьяны Алексеевны поражает исключительное богатство доку-

ментальной стороны всех ее исследований, привлечение малоизвестных источников, внимание к ареалогии исследуемых фактов, любовь к тщательно выполненной фольклорной текстологии. Работая вот уже тридцать лет в коллективе этнолингвистов, Татьяна Алексеевна считает себя прежде всего фольклористом, однако недавно опубликованная ею интересная статья «Наименования демонов в южнославянской версии Сисиниевой молитвы»<sup>5</sup> со всей очевидностью раскрыла в ней яркие способности специалиста-этнолингвиста. Она блестяще проанализировала сложнейший материал рукописной традиции южных славян (по записям XI-XIX вв.) и изучила более двухсот наименований демонов, упоминаемых в апокрифических Сисиниевых молитвах, с привлечением широкого круга языковых, фольклорных и мифологических славянских параллелей. Коллеги считают ее и опытным фольклористом, получившим широкое признание в России и за рубежом, и этнологом широкого профиля, и культурологом, и талантливым этнолингвистом. Число ее научных трудов приближается к полутысяче публикаций6.

Т. А. Агапкина успешно совмещает научную деятельность с издательской. С 2000 г. она является главным редактором издательства «Индрик», хорошо известного фольклористам, этнолингвистам и специалистам в области народной культуры.

Все ее коллеги давно оценили, какого замечательного человека, искреннего и сердечного с друзьями, доброжелательного и внимательного к аспирантской молодежи, требовательного и вдумчивого редактора наших трудов мы приобрели в далеком 1984 г. С большой любовью и искренним уважением поздравляем давно состоявшегося, но всё еще молодого и энергичного ученого и нашего дорогого человека!

#### Примечания

1 Этнографические связи календарных песен: Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.

<sup>2</sup> Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984.

Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.

4 Восточнославянские заговоры: Аннотированный библиографический указатель / Сост. Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. M., 2011.

<sup>5</sup> Агапкина Т.А. Наименования демонов в южнославянской версии Сисиниевой молитвы // Вопросы ономастики. 2016. № 2. C. 126-145.

См. библиографию работ Т. А. Агапкиной: http://inslav.ru/people/agapkinatatyana-alekseevna.

> Л. Н. Виноградова, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

### АНДРЕЮ ЛЬВОВИЧУ ТОПОРКОВУ — 60 ЛЕТ



**15 марта 2018 г.** исполнилось 60 лет члену-корреспонденту РАН, доктору филологических наук Андрею Львовичу Топоркову, фольклористу, этнографу, литературоведу.

Круг научных интересов Андрея Львовича необычайно широк — это славянский фольклор, древнерусская литература, русский символизм, история филологической науки. Перечисление работ юбиляра только в области фольклористики заняло бы не один десяток страниц (в библиографии его работ более 500 позиций!).

Ранние работы А. Л. Топоркова по народной культуре славян были связаны преимущественно с этнолингвистическим направлением. Тематика его кандидатской диссертации получила развитие в серии работ, посвященных осмыслению символической роли различных реалий в народной культуре, в том числе семантике предметного кода. Сюда же методологически примыкают статьи о народном православии и славянском язычестве, о стихиях, явлениях природы (земля, огонь, заря, «воробьиная» ночь и др.). Часть этих работ представлена в этнолингвистическом словаре «Славянские

Осмыслению мифологической проблематики в трудах Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и А. Н. Веселовского была посвящена докторская диссертация юбиляра «Теория мифа в русской филологической науке XIX века», защищенная в ИМЛИ РАН в 1998 г. Особая ценность этой работы (изданной в 1997 г. отдельной монографией) состоит в том, что творческое наследие ученых XIX в. рассматривается в контексте не только науки о фольклоре, но также философии и теоретического языкознания того времени. О пристальном внимании Андрея Львовича к научному наследию предшественников свидетельствуют и подготовленные при его участии переиздания русской фольклорно-этнографической классики XIX-XX вв. — трудов В. И. Даля, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни, Д. К. Зеленина, П. Г. Богатырева и др. При деятельном участии А. Л. Топоркова был издан пробный выпуск биобиблиографического словаря «Русские фольклористы» (М., 2010; руководитель проекта — Т. Г. Иванова); для последующих выпусков словаря юбиляр подготовил ряд статей. В вышедший под редакцией А. Л. Топоркова сборник «Неизвестные страницы русской фольклористики» (М., 2015) вошли, в частности, публикация архивных материалов о фольклорных темах на заседаниях Московского лингвистического кружка, а также статьи об И.П. Сахарове и И.И. Срезневском.

Другой предмет многолетних исследований юбиляра — заговорнозаклинательная традиция восточных славян. Благодаря его трудам была фактически заново открыта традиция русских рукописных заговоров XV-XIX вв. Ее изучению посвящены книги «Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: История, символика, поэтика» (М., 2005), а также «Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.» (М., 2010) — наиболее полное на сегодняшний день собрание русских рукописных заговоров указанного периода, включающее около 500 текстов из более 30 рукописей, хранящихся в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Киева и Ярославля. Значимым вкладом в изучение заговорно-заклинательной традиции стало издание аннотированной библиографии по восточнославянским заговорам, выполненное Андреем Львовичем в соавторстве с Т. А. Агапкиной (М., 2014). В конце 2017 г. под редакцией А. Л. Топоркова вышла фундаментальная коллективная монография об истории так называемой Сисиниевой легенды (группы сюжетов о сакральном персонаже, противостоящем женскому демону, который причиняет вред роженицам и младенцам), выполненная на широчайшем компаративном материале различных традиций Ближнего Востока, Балкан, Восточной Европы, начиная с поздней античности и до XX в.

Новую страницу творческой биографии ученого открыла книга «Источники "Повести о Светомире царевиче" Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор» (М., 2012). Первичным импульсом исследования был поиск фольклорных источников сочинения Вяч. Иванова, но в ходе работы стало ясно, что «книжный» цитатный слой (отсылающий прежде всего к Библии и средневековой литературе) более значим для «Повести». Андрей Львович блестяще справился с поставленной задачей, что было бы невозможно без фундаментальных знаний текста Священного Писания. Продолжением литературоведческих штудий А. Л. Топоркова стало его руководство проектом «"Вечные" сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма», итогом которого стали три сборника статей.

Особо хотелось бы остановиться на преподавательской деятельности юбиляра. Будучи выпускником педагогического вуза, Андрей Львович в 1980-1983 гг. работал в школе учителем русского языка и литературы, в свободное от преподавания время записывая от своих учеников детский фольклор. Педагогический опыт, несомненно, пригодился А. Л. Топоркову позднее, во время преподавания в РГГУ, где лекции, семинары и спецкурсы Андрея Львовича пользуются неизменным успехом. Они сформировали у нескольких поколений студентов и начинающих ученых академическую научно-исследовательскую базу, пробудили интерес к фольклористике. В 2003-2011 гг. под руководством А. Л. Топоркова работала этнологическая экспедиция Российско-французского центра исторической антропологии им. М. Блока РГГУ в Карелии и Вологодской области. За эти годы был собран обширный материал по фольклору, традиционной культуре и устной истории Русского Севера, нашедший отражение в ряде публикаций А. Л. Топоркова и его учеников<sup>1</sup>. В ИМЛИ А. Л. Топорков продолжает курировать работу с молодыми учеными.

Следить за траекторией развития научных интересов такого разностороннего и деятельного исследователя, как Андрей Львович, невероятно увлекательное занятие. Некоторые научные темы остаются в поле его внимания годами, а то и десятилетиями, а разнообразные работы по ним разворачиваются в своего рода научные сериалы, продолжения которых всегда с нетерпением ждешь. Отличительной чертой творческой деятельности А. Л. Топоркова является широта и непредсказуемость научных интересов, ведь в разное время в их фокусе могли оказываться такие темы, как происхождение этикетных правил, фальсификация фольклорных текстов или секс и эротика в традиционной русской культуре. Поэтому на правах учеников мы сердечно поздравляем Андрея Львовича с юбилеем и желаем ему успешно разрабатывать любимые темы, находить новые интересные сюжеты и выпускать по результатам исследований монографии, статьи и публикации, которые мы будем очень ждать.

#### Примечания

1 Перечень публикаций и полные их тексты см. на сайте Центра им. М. Блока РГГУ: http://cmb.rsuh.ru/section.html?id=3569.

> М.Д. Алексеевский, канд. филол. наук, КБ Стрелка (Москва)

А.Б. Ипполитова, канд. ист. наук, ГРДНТ им. В. Д. Поленова (Москва)

А.А. Соловьёва, Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

### ФОЛЬКЛОР ЗАУРАЛЬСКИХ КОМИ

Изсайса комияслён фольклор = Фольклор зауральских коми / Ин-т языка, литературы и истории; Коми науч. центр; Урал. отделение РАН; Ямало-Ненецкое региональное обществ. движение «Изъватас»; Сост. М.И. Ёлтышева, Н.С. Коровина, А.В. Панюков; Отв. ред. А.В. Панюков. — Сыктывкар; Салехард: [б. и.], 2016 [на тит. л. указан 2017]. — 293 с.

зучение этнографии и фольклора коми с середины XIX в. занимает заметное место в отечественной науке. Всем известны имена таких исследователей, как К.Ф. Жаков, П. А. Сорокин (первая половина XX в.), Ф. В. Плесковский, А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев (вторая половина столетия). Их работы стали классикой науки о «живой старине». Литература, посвященная коми-зырянам и коми-пермякам, весьма солидна и представительна.

В последние годы активизировался интерес к исследованию фольклора коми, переселившихся в XIX в. с «материнской» Ижмы (левый приток р. Печоры) в Западную Сибирь на территорию нынешнего Ямало-Ненецкого автономного округа. Вышли в свет сборники текстов, отражающих устную традицию коми этого региона<sup>1</sup>.

Рецензируемая книга продолжает освещение фольклорной культуры коми, проживающих в Зауралье. Издание подготовлено Институтом языка, литературы и истории Коми научного центра и Ямало-Ненецким общественным движением «Изьватас». Записи осуществлены журналистами государственной телерадиокомпании «Ямал-Регион» М. Ёлтышевой, А. Терентьевым и В. Шаховой, расшифрованы и подготовлены к печати сотрудниками Коми научного центра Н. С. Коровиной и А.В. Панюковым. Издание двуязычно: каждый текст представлен на коми языке и в русском переводе. Книга издана на современном уровне. Она имеет аудиоприложение — диск с записями опубликованных произведений (целиком и во фрагментах). Это 16 текстов продолжительностью звучания от 37 секунд до 6 минут 5 секунд. Фонозаписи, без сомнения, привлекут внимание этномузыковедов и лингвистов. Диск может быть использован в рамках просветительских программ по пропаганде традиционной культуры в коми национальных сообществах и шире — в многонациональных аудиториях Русского Севера и Западной Сибири.

Рассматриваемый сборник примечателен двумя чертами. Во-первых, он содержит записи, сделанные в 1994-2011 гг., т.е. на исходе традиции. Это 27 образцов нарративных жанров: песенный эпос, сказки, несказочная проза. Материал собран от семи исполнителей 1923-1936 г.р., т.е., надо полагать, данные произведения вошли в репертуар сказителей в 1940-1950-е гг. Записи сделаны в г. Салехарде (исторический Обдорск), пос. Белоярске, селах Мужи и Восяхово Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО) и г. Нарьян-Маре Ненецкого автономного округа. (Кстати, в качестве частного замечания укажем, что в книге недостает географической карты, отражающей места записи и одновременно «материнскую» территорию Печоры и Ижмы.) Нам уже приходилось говорить, что поздние записи нарративного фольклора имеют свою ценность: они интересны не только (и не столько) как отражение бывшего репертуара того или иного региона, но и как материал, позволяющий осознать механизмы затухания традиции<sup>2</sup>. Сравнение опубликованных текстов с другими вариантами тех же сюжетов, записанными ранее, в период существования полноценной традиции, не сомневаемся, позволит исследователям сделать соответствующие наблюдения.

Во-вторых, весьма любопытна и в определенной степени специфична традиция региона, представленного в сборнике. Она, как известно, сложилась на пересечении трех национальных культур: коми, ненецкой и русской. Коми сказители ЯНАО сохранили память о «материнской» традиции земель по р. Ижме, что прямо заявлено в некоторых текстах. Эсхатологическая легенда «Николай-старик» (№ 23) начинается, например, так: «Мама рассказывала, раньше в ижемской стороне всякие чудеса случались, всё больше там, в ижемской стороне. Здесь меньше, а почему так, не знаю. Это ведь за Уралом вроде» (с. 238). В мифологическом рассказе о колдовском привороте «Блинчики» (№ 24) также имеется отсылка к Ижме: «Рассказывали, что это произошло гдето в районе Ижмы» (с. 244).

Сплав национальных традиций в фольклоре коми ЯНАО, что весьма интересно, обнаруживается в эпических формах. Материал коми традиции опровергает распространенный в науке тезис, согласно которому влияние одного этноса на другой в области эпоса (в отличие от сказки) минимально или даже вовсе отсутствует. Песенный эпос коми Зауралья, как известно, сложился на основе ненецкого и русского фольклора. В рецензируемом сборнике опубликована эпическая песня «Евлё» (№ 1), сюжет которой ранее не фиксировался, — о борьбе героя-богатыря с чужеземными врагами (саю — традиционный для ненецкого фольклора образ вражеского войска). В единственном варианте известен песенно-эпический богатырский сюжет о юноше-мстителе «Кукшовый Совик» (№ 2), также восходящий к ненецкому фольклору. В сборнике опубликованы и прозаические образцы эпоса и легендарных форм, укорененные в ненецкой устной традиции (№ 3-10). Интересно, что в эпических текстах, связанных с ненецким фольклором, имеются отсылки к русской культуре. Так, в прозаическом эпическом сказании «Сын богатого Волёко» (№ 3) герой при столкновении с противниками, требующими у него дорогие предметы (например, хорей — длинный шест с наконечником, служащий для понукания оленей), отвечает: «А чего не отдать, у меня хорошие русские друзья, другой сделают» (с. 49). Формула «русские друзья» встречается и в прозаическом предании «Тэпыл Ванька» (№ 7). Старуха говорит Тэпыл Ваньке: «К русским друзьям своим съезди в лавку, вино закончилось и еда заканчиваться стала. Еду надо привезти» (с. 84).

Другая часть песенного эпоса у зауральских коми формировалась на основе русского фольклора, причем, скорее всего, эта часть эпического репертуара сложилась не в Зауралье, а еще в XIX в. на территории Ижмы. Сборник включает духовный стих «Егорий и царь Идол» (№ 11) — появление духовных стихов обусловлено начавшейся в XIV в. христианизацией народа коми. Весьма интересен зауральский вариант баллады на русский сюжет о князе Романе и Марье Юрьевне «Прекрасный Роман» (№ 12). Баллада эта неоднократно записывалась в коми традиции. Зауральский вариант, как отмечено в комментариях, имеет ряд специфических черт: имя жены Романа (Красная Марфида); мотив людоедства похитителей Марфиды, который не встречается в других текстах этого произведения. В прозаическом тексте «Прекрасная Матрёна» (№ 13) эпический сюжет о Прекрасном Романе контаминируется с элементами волшебной сказки.

Помимо песенного эпоса в рецензируемом сборнике представлен целый ряд волшебных сказок (№ 14-22). Комментарии к сказкам, выстроенные в соответствии с правилами, сложившимися в русской фольклористике, отсылают читателя к указателю сказочных сюжетов СУС³; называется количество записей той или иной сказки в коми традиции; поясняются особенности публикуемого варианта. Сказочная традиция коми ЯНАО, как и эпос, представляет сложный конгломерат коми, русской и ненецкой традиций. Переплетение трех этнических традиций прекрасно видно на примере сказки № 14 «Сюдбей Иван» (СУС 300A Бой на калиновом мосту + 327В Мальчикс-пальчик у ведьмы + 513А Шесть чудесных товарищей). Имена героев, как явствует из комментариев, отсылают к ненецкой культуре: «...прозвище Сюдбей 'великан' отражает богатырский статус главного героя. Имя Возуко Иван — сына старика Возуко, вероятно, восходит к ненец. вэсако 'старик'» (с. 269). Коми сказка включает в себя формулу из русской сказочной традиции: трехглавый Гундыр, встретив героя (Возуко Ивана), говорит: «Да, русским духом пахнет» (с. 128). Русская составляющая сказочной традиции явлена и в наличии в современном репертуаре зауральских коми пушкинских сюжетов. Так, от лучшей сказочницы Е. А. Терентьевой записана сказка «Волшебное зеркало» (№ 20) (СУС 709 Волшебное зеркальце) — пересказ весьма узнаваемой в деталях «Сказки о мертвой царевне...» А.С. Пушкина.

Несколько слов о научном аппарате издания. Книга открывается предисловием, вводящим читателя в специфику материала. В сборнике имеются указатели исполнителей, собирателей и мест записи, а также перечень содержания звукового компакт-диска. Войти в материал помогает словарь малопонятных и диалектных слов, особо необходимый в изданиях такого рода. Здесь разъясняются лексемы, обозначающие реалии хозяйственной жизни оленеводов, каковыми стали коми в условиях севера Западной Сибири. Как уже следует из рецензии, имеются в книге и комментарии, которые помимо необходимых паспортных данных содержат разъяснения коми текстов.

Позволим себе сделать несколько замечаний по поводу комментариев. Хотелось бы видеть в них систематические замечания по поводу имен героев фольклорных нарративов. Кроме примечаний к сказке «Сюдбей Иван» (№ 14) об именах персонажей (см. выше), комментарии к произведениям пояснений подобного рода не содержат.

Так, нет комментариев к имени «Тэпыл Ванька» (№ 7).

Как нам кажется, необходимо было сделать развернутые пояснения к некоторым образам коми фольклора. Так, к сказке № 19 «Красавица Татьяна» (СУС 706 Безручка) требуется комментарий к образу персонажа по имени Ёма — аналога русской сказочной Бабы-Яги. Ёма является не только сказочным, но и мифологическим персонажем коми фольклора. Она является хозяйкой злаков, хлеба, одновременно хозяйкой леса<sup>4</sup>. Сказка «Сюдбей Иван» (№ 14), в которой герой последовательно бьется с трехглавым, шестиглавым, семиглавым Гундырами, заканчивается диалогом собирателя со сказителем по поводу того, кто такой Гундыр. Сказитель дает пояснение: «Это дьявол, не человек, а дьяволы, что-то похожее на человека, но не настоящие люди» (с. 140). В комментариях, на наш взгляд, должна была бы найти место информация, представленная в «Мифологии коми»<sup>5</sup>. Краткая дефиниция слова Гундыр, данная в словаре малопонятных и диалектных слов, как нам кажется, недостаточна для изданий такого рода. Равным образом необходим отдельный комментарий к образу банной гуреньки, имя которой пишется составителями то со строчной, то с прописной буквы (мифологические рассказы № 24 «Блинчики» и № 25 «В баню за камнем»).

В заключение нам хотелось бы еще раз указать на возможности, которые предоставляет фольклорный материал зауральских коми для решения вопроса о влиянии устной культуры одного народа на фольклорную традицию другого. Вектор «ненецкая культура → культура коми», возможно, во многом может быть обусловлен брачными связями коми, оказавшихся на новой для них территории. Кстати, было бы весьма полезно выстроить родословия сказителей, представленных в рецензируемой книге. Другой вектор — «русская культура → культура коми» — типологически, как нам кажется, близок к ситуации тысячелетней давности, когда с принятием христианства русская культура оказалась под мощнейшим влиянием Византии. Значение рецензируемой книги «Изсайса комияслон фольклор (Фольклор зауральских коми)» и других книг подобного рода, таким образом, выходит далеко за рамки коми фольклористики.

### Примечания

<sup>1</sup> Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968-1973 гг.) / Сост. А.В. Панюков. Сыктывкар, 2009; Фольклор ижемских коми в Ненецком автономном округе / Сост. А. Н. Рассыхаев, В. М. Кудряшова. Сыктывкар; Нарьян-Мар, 2014.

<sup>2</sup> Иванова Т. Г. О современных записях сказок ГРец. на: Вологодские сказки конца XX — начала XXI века / Сост. Т. А. Кузьмина. Воскресенское, 2008] // ЖС. 2010.

<sup>3</sup> Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

4 См. подробнее: Энциклопедия уральских мифологий. Т.1: Мифология коми / Авт. коллектив: А. Н. Власов, И. В. Ильина, Н. Д. Конаков, П. Ф. Лимеров, О.И. Уляшев, Ю.П. Шабаев, В.Э. Шарапов. М.; Сыктывкар, 1999. С. 155-156.

<sup>5</sup> Там же. С. 136.

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

### РАССКАЗЫ О СНОВИДЕНИЯХ КАК ОСОБЫЙ ЖАНР

Е.В. Сафронов. Сновидения в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2016. - 544 c.

ассказы о сновидениях, обычно рассматриваемые либо как разновидность быличек<sup>1</sup>, либо как форма бытования снотолкований<sup>2</sup>, редко становились основным объектом исследования отечественных фольклористов. Поиск места этой группы нарративов в системе жанров устной прозы — одна из важных теоретических проблем современной фольклористики, область исследований которой всё больше смещается к текстам и практикам, ранее мало привлекавшим внимание ученых. Такую цель ставит в своей работе Е.В. Сафронов, вводя в научный оборот обширный корпус текстов (около 500 нарративов о сновидениях), записанных им и его коллегами в 1993-2015 гг. в Ульяновской области. Вышедшая в 2016 г. книга «Сновидения в традиционной культуре», в которой опубликованы результаты диссертационного исследования автора<sup>3</sup>, представляет собой первое в отечественной фольклористике монографическое исследование нарративов о снах, содержащих мотив контакта с представителем инобытия, или рассказов об иномирных сновидениях, как их обозначает Е.В. Сафронов.

Общая логика работы заключается в последовательном разграничении фольклорных и нефольклорных рассказов о сновидениях; выявлении специфики (фольклорных) рассказов о сновидениях относительно других жанров несказочной прозы (быличек, легенд, преданий, в том числе визионерских жанров — видений и обмираний); создании таксономии внутри изучаемой группы нарративов, в соответствии с которой систематизируюся публикуемые в конце книги записи.

Первая глава посвящена историографии вопроса. В ней обсуждаются исследования снотолкований и рассказов о снах, выполненные в рамках фольклористики.

Во второй главе автор разграничивает сны, которые вообще рассказываются, и сновидения, которые можно отнести к фольклору. Е. В. Сафронов показывает, что такие признаки фольклорности, как устность, безличность (анонимность), коллективность («общественный интерес»), предложенные исследователями середины XX в. (С. Н. Азбелевым, Б. Н. Путиловым, К. В. Чистовым), не всегда релевантны при дифференциации фольклорных и нефольклорных рассказов о сновидениях. Признак «устность» характерен для обеих групп рассказов, а использование критериев «анонимность» и «коллективность» оставляет за пределами фольклора большое количество текстов переходного характера (мемораты, устные рассказы, семейный фольклор), вполне успешно изучаемых в рамках фольклористики. Поскольку четкая граница между «фольклорными» и «бытовыми» рассказами о сновидениях отсутствует («основной спектр исследуемых нами текстов находится на пересечении двух указанных множеств», с. 36), можно говорить о факторах, способствующих переходу рассказов о сновидениях в фольклор, среди которых автор называет 1) сакральную мотивировку (рассказчик связывает сновидение с сакральной сферой); 2) соотнесенность с реальностью (восприятие сна как «сбывшегося»); 3) наличие узнаваемых образов-мотивов; 4) прикрепленность к ритуальнообрядовому контексту (например, календарным периодам, в которые актуализируются мантические практики); 5) функции рассказа (в отличие от бытовых рассказов о сновидениях, обычно пересказываемых с целью развлечения или поддержания разговора, «фольклорные» сновидения рассказываются для того, чтобы поделиться собственным опытом с другими людьми, повлиять на поведение окружающих).

В третьей главе ставится проблема поиска места рассказов о сновидениях среди жанров несказочной прозы. С этой целью исследователь обращается к работе Е. М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова и Е.С. Новик, которые выделяют критерии жанровой дифференциации фольклорных текстов: пространственно-временную приуроченность, тип героя и характер этиологического финала, установку на достоверность (или, наоборот, отношение к рассказываемому как к вымыслу)<sup>4</sup>. Поочередно «примеряя» каждый из этих критериев к рассказам о сновидениях, Е. В. Сафронов приходит к выводу, что рассказы о снах занимают особую нишу среди текстов фольклорной прозы. Отдельные критерии нерелевантны для исследуемых нарративов. Например, оппозицию «достоверность — вымысел», используемую для разграничения сказки и несказочной прозы (мифов, легенд, быличек), сложно спроецировать на рассказ о сновидении: с одной стороны, сновидец не измышляет, а вспоминает увиденный во сне сюжет, с другой стороны, речь не идет о реальных (достоверных) событиях. Другие критерии позволяют выявить особенности изучаемых текстов по сравнению с остальными жанрами. Например, в преданиях говорится об историческом прошлом и «определенной родовой территории», в быличках — о настоящем (недавнем) времени и конкретном месте. Пространственно-временная приуроченность сюжетов сновидений не определяется так однозначно: увиденный во сне мир может напоминать реальность, в то же время ею не являясь («пространственно-временной приуроченности ирреальность сна поддается с трудом», с. 82).

В разделе «Структурно-семантические особенности рассказов об иномирных сновидениях» Е.В. Сафронов разрабатывает таксономию изучаемых текстов. Автор разграничивает рассказы об «иномирных» и «собственно вещих» сновидениях (с. 148-151) на основании следующих критериев.

- 1. Наличие прогностической функции (основная для собственно вещих снов / необязательная для иномирных снов).
- 2. Краткость (фабульность) / развернутость изложения.

После того как «вещее» сновидение соотнесено с реальным событием, его пересказ сокращается (вплоть до образа-«кадра», появление которого во сне связывается с какой-либо жизненной ситуацией), поскольку для рассказчика важно выявление соответствий между сном и реальностью. Сюжеты иномирных сновидений, как правило, описываются подробно, поскольку интерес представляет описание контакта с иномирным существом.

3. Главный герой рассказа (для собственно вещих снов — сновидец, для иномирных снов — иномирный персонаж).

С последним утверждением можно не согласиться, вспоминая довольно распространенную группу рассказов о вещих сновидениях, прогноз которых связывается не с самим сновилием, а с его родственником или знакомым, которого он видит во сне. В этом случае в центре сюжета не сновидец, а другой человек (описание его внешнего вида и действий).

Для того чтобы описать и классифицировать рассказы об иномирных сновидениях, исследователь изучает структуру этих текстов. Вслед за М. Л. Лурье и И. А. Разумовой, использовавшими данный метод при изучении быличек<sup>5</sup>, автор описывает взаимодействие сновидца и иномирного персонажа, выделяя акции (описание действий иномирного персонажа) и реакции (описание ответных действий сновидца). Цепочки взаимозависимых акцийреакций, повторяющиеся во многих текстах, представляют собой стержень повествования. Далее Е. В. Сафронов выявляет центральную акцию (ЦА) ключевое действие иномирного персонажа, влекущее за собой все остальные акции и реакции (которые носят зависимый характер). Автор выделяет пять типов рассказов об иномирных сновидениях, в основе сюжета которых лежат разные ЦА:

- 1) ЦА информирование: персонаж показывает или описывает сновидцу иной мир;
- 2) ЦА приобщение: персонаж завлекает сновидца в иной мир, пытается оставить сновидца в нем (например, покойник зовет на тот свет);
- 3) ЦА указание на нарушение: персонаж указывает на нарушенные сновидцем ритуальные (реже социальноэтические) нормы (например, запрет много плакать по умершему);
- 4) символическая ЦА: персонаж предсказывает будущее сновидца посредством символов (Николай Угодник дает сновидице моток ниток, что осмысляется как предсказание долгой жизни);
- 5) ЦА предупреждение: персонаж совершает действие, направленное на предотвращение негативного события в жизни сновидца (умершая прабабушка предупреждает сновидицу о землетрясении).

Здесь важно отметить, что, несмотря на широкое определение иномирных снов («сюжетообразующим мотивом которых является мотив контакта с представителем инобытия», с. 97), в книге преобладают записи рассказов о сновидениях про умерших людей. Было бы интересно, если бы автор несколько подробнее остановился на персонажной системе этих нарративов. Вероятно, краткое указание на то, какие вообще иномирные существа встречались в используемых автором текстах и почему некоторых из них можно назвать «представителями инобытия» (поскольку инобытийный статус героя не всегда бывает очевиден, см. «старичок», «женщина», «черные мужики» и т.д.), позволило бы более четко сформулировать принципы отбора текстов для последующего структурного анализа и очертить границы изученного автором корпуса нарративов.

Четвертая глава посвящена сравнительному анализу трех групп текстов: рассказов об иномирных сновидениях, видений и обмираний. В первом разделе Е. В. Сафронов подробно останавливается на анализе дефиниций, которые исследователи давали обмираниям и видениям. Синтезируя предложен-

ные разными учеными (С. М. Толстой, Е. Е. Левкиевской и др.) определения жанра обмираний, автор характеризует обмирание как повествование о пребывании души человека на том свете, коррелирующее с описанием не только летаргического сна, но и других пограничных состояний, осмысляемых как временная смерть (кома, клиническая смерть, обморок, алкогольное или наркотическое опьянение и т.д.). Рассказы о видениях потустороннего мира вслед за другими исследователями (А. В. Пигиным, М. Л. Лурье, А. В. Тарабукиной) автор характеризует как рукописнокнижную разновидность «обмираний», встречающуюся в письменных источниках (XV-XX вв.). Опираясь на источники и исследования книжных «видений», автор добавляет, что видение может происходить и наяву (в состоянии экстаза), и в состоянии обычного сна. Е. В. Сафронов также упоминает, что современные рассказчики могут использовать слово видение для обозначения реалистичных снов. Поскольку сюжеты видений и обмираний очень близки к рассказам о сновидениях про посещение иного мира, автор ставит своей задачей выявить особенности этих групп текстов на содержательном уровне, замечая, что «указание «...» на тот или иной психофизиологический коррелят нельзя считать жанрово определяющим: специфика жанра становится ясна в результате анализа различных уровней текста» (с. 160).

Е. В. Сафронов отмечает, что видения и обмирания в большей степени ориентированы на книжную традицию, в то время как иномирные сны — на устную, что накладывает отпечаток на их сюжеты: содержание видений и обмираний ближе к каноническим религиозным текстам, иконографии и лубочным картинам, тогда как сюжеты иномирных снов - к традиционномифологической картине мира. Проведя логико-семантический анализ текстов, автор заключает, что в обмираниях и видениях посмертная участь умерших обычно объясняется их собственными поступками при жизни (грешники страдают, праведники испытывают блаженство), тогда как в иномирных сновидениях состояние покойников, как правило, обусловлено поведением их живых родственников — соблюдением ими традиций и совершением практик поминовения (с. 165-178). Основное отличие данных текстов на образно-мотивном уровне связано с отображением топографии иного мира в этих рассказах. В обмираниях и видениях иной мир, как правило, делится на противопоставляемые друг другу рай и ад, описание которых детализируется (поочередно упоминаются разные мучения грешников, изображаются «отсеки» ада и т.д.), в то время как в сновидениях

иной мир может представлять собой единый локус — некий «луг блаженных», что ближе к языческой традиции. Для видений характерны мотивы мытарств, отделения души от тела (видение собственного тела со стороны), «прения за душу», мотивы, связанные со Страшным судом и с промежуточным пространством между раем и адом. Мотив обретения необычных способностей в результате имевшего место опыта больше характерен для нарративов об иномирных сновидениях и обмираниях, которые могут рассказываться с целью объяснить (а точнее, «санкционировать») обладание визионера сверхъестественным даром.

На мой взгляд, данная глава является наиболее интересной и «вкусной» частью книги за счет большого количества привлекаемых источников и их тщательного анализа. В ней выявляются основные мотивы, характерные для описания увиденного во сне инобытия, и (хотя сам автор оговаривается, что не ставит такой цели, с. 158) освещаются некоторые аспекты традиционных представлений о загробном мире в восточнославянской культуре, выражающиеся в рассказах об иномирных сновидениях, а также видениях и обмираниях. Основная же задача главы — выявление сюжетных особенностей рассказов об иномирных сновидениях, видениях и обмираниях, решается, как мне кажется, менее успешно, что, вероятно, обусловлено самим материалом: в ряде случаев границы между сновидениями, обмираниями и видениями бывает очень сложно провести (если это вообще возможно и нужно). Размытость этих понятий наглядно иллюстрирует раздел «Обмирания и видения» в конце книги, где опубликованы сами нарративы (с. 456–477). Вопросы вызывает не только объединение обмираний и видений в одну группу, но и весь принцип подборки текстов, среди которых можно найти как «классические» обмирания (рассказы о летаргическом сне, во время которого визионер созерцал иной мир, охарактеризованные самим респондентом как «обмирание»), так и описания предсмертных галлюцинаций (умирающий сообщает, что видит ангелов, с. 459), переживаний во время клинической смерти или тяжелой болезни (включающие мотивы полета сквозь тоннель, выхода из тела, видения своего тела со стороны, с. 459, 466, 475). Перечисленные группы текстов имеют разные структуру, образно-мотивное наполнение, сферы бытования и функции. Так, например, в «предсмертных видениях» умирающий видит не столько иной мир (как это происходит в обмираниях), сколько пришедшую за ним смерть<sup>6</sup> или других персонажей (ангелов, чертей и т.п.), выполняющих,

по сути, ту же роль (забирающих душу человека); рассказы о полете сквозь тоннель во время клинической смерти (более характерные для современной городской культуры, нежели крестьянской фольклорной традиции) не имеют такой явной (стержневой) дидактической функции, как сюжет обмирания. В этом же разделе попадаются сюжеты, которые можно отнести к быличкам (рассказчик видит наяву чертей, с. 473) и сновидениям об иномирных персонажах (женшина видит во сне плачушую Богородицу, с. 473). В итоге создается впечатление, что, суммируя разные научные определения понятия «видение» (включая его использование самими респондентами), автор расширяет границы этого термина настолько, что он начинает совпадать с бытовым значением слова «видение» («употребление информантами термина "видение" в принципе не прикреплено к какойлибо конкретной группе текстов», с. 160), вследствие чего сложно говорить о «видении» как жанре.

В последнем параграфе четвертой главы «Замечания об актуализации dream-telling» (с. 224-234) Е.В. Сафронов рассматривает контекст, в котором рассказываются (фольклорные) сновидения, а именно — ситуацию первых поминок по умершему, происходящих сразу после похорон. На основании собственных наблюдений и анализа полевых лневников своих коллег исследователь заключает, что пересказ снов (приснившихся родственникам покойника и ему самому накануне смерти) является неотъемлемой частью поминок, выполняя ряд социально-культурных функций (психотерапевтическую, мемориальную, интегрирующую, контролирующую, гносеологическую, дидактическую).

Этот параграф заметно выбивается из общей концепции исследования, в котором Е.В. Сафронов ограничивается анализом самих «текстов», оставляя за скобками их прагматику: см. слова автора «главной точкой отсчета, центральным объектом анализа для нас будет текст сна» (с. 8). Возможно, эту часть правильнее было бы рассматривать как приложение к работе (носящее факультативный характер), однако, поскольку изучение ситуаций, в которых рассказываются сновидения, формулируется как одна из задач исследования (с. 7), а в конце параграфа автор делает довольно серьезные выводы о бытовании и функциях рассказов о сновидениях, хотелось бы более детальной проработки этой проблемы. В частности, более четкой характеристики источников и полевого материала. Так, Е. В. Сафронов пишет, что исследование методом включенного наблюдения проводилось на нескольких поминках в селах Ульяновской области (с. 226). Возможно, стоило указать точное число поминок, которые посетил исследователь, чтобы

у читателя была возможность оценить, насколько репрезентативен этот материал. Также немаловажно, в каком качестве Е.В. Сафронов был приглашен на поминки, как его присутствие могло повлиять на поведение членов наблюдаемой группы. Последняя проблема многократно поднималась в работах западных антропологов, изучающих рассказы о сновидениях<sup>7</sup>, представляя собой отдельный, сложный и, вероятно, до конца неразрешимый вопрос. Помимо собственных материалов, исследователь использует полевые дневники своей коллеги А. М. Карвалейру. Введение этого источника также нуждается в аналогичном (по возможности) комментарии.

Здесь важно оговорить, что наличие слабых мест (которые, по-видимому, связаны с меньшей проработанностью отдельных вопросов) не должно заслонять очевидных достоинств работы. Книга стала итогом серьезного, кропотливого труда, о чем говорит внушительная теоретическая база исследования (список использованной литературы включает 407 позиций) и обширность подвергнутых анализу материалов (более 700 нарративов, записанных за 22 года, полевые дневники, 41 литературный источник). Автор блестяще владеет методологией анализа фольклорных текстов, с изяществом используя различные научные концепции для описания собственного материала. Особую ценность представляют опубликованные во второй части работы тексты, которые объединены в семь разделов, составленных в соответствии с разработанной исследователем классификацией: 1) рассказы об иномирных сновидениях с ЦА информирования, 2) приобщения, 3) указания на нарушение, 4) символические ЦА, 5) акции предупреждения, 6) другие визионерские жанры (обмирания и видения), 7) «собственно вещие» сновидения. Каждая запись сопровождается кратким резюме, что делает этот каталог удобным в использовании.

Данная книга вносит важный вклад в изучение фольклорной прозы. Решая сложные теоретические задачи, связанные с научным описанием достаточно нового для фольклористики материала. и вводя в научный оборот свои полевые записи, автор расширяет современные знания о фольклорных текстах.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Живица Е. Ю. Устная народная снотолковательная традиция (на материале рассказов о снах): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2004; Гура А. В. Сонник [Из словаря «Славянские древности»] // Славяноведение. 2007. № 6. С. 109.

<sup>2</sup> Садова Т.С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста: Дис. . . . д-ра филол. наук. СПб., 2004. С. 326; Проничева И. А. Вербализация культурных коннотаций в толкованиях сновидений (на материале сонников): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Елец, 2011. С. 9.

<sup>3</sup> Сафронов Е. В. Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской несказочной прозы: Дис. ... канд. филол. наук. Ульяновск, 2008.

Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П. А. Гринцер. М., 1994. C. 39-104.

5 Лурье М. Л., Разумова И. А. Анализ структуры устных демонологических рассказов как этап систематизации их сюжетов (доклад на семинаре «Сюжет мотив — текст: Проблемы структурносемантического указателя». [2001] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика: [Электрон. ресурс]. http://www.ruthenia.ru/folklore/luriem\_razumova2.htm.

6 См.: Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века: В 4 т. / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. Т. 3. М., 2016. С. 574, № 110.

См.: Tedlock B. The new anthropology of dreaming//Dreaming. Vol. 1. No. 2. 1991. P. 165; LeVine S. Dreams of the informant about the researcher: Some difficulties inherent in the research relationship // Ethos. Vol. 9. No. 4. 1981. P. 276-293; Price-Williams D., Degarrod L. N. Dreaming as interaction // Anthropology of Consciousness. Vol. 7. No. 2. 1996. P. 17.

> А.А. Лазарева, независимый исследователь (Москва)

### КОРОТКО О КНИГАХ

■ Гора љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба): Зборник радова / Уредиле: Зоја Карановиђ и Јасмина Дражиђ. — Нови Сад: Универзитетска библиотека «Светозар Марковиђ», 2016. — 418 с.

Сборник статей и материалов «Горный лес, полный лилий (Растительный мир в традиционной культуре Сербии)» представляет собой третий выпуск издания, посвященного южнославянской этноботанике (первые два, практически под тем же названием, увидели свет в 2013 и 2014 гг.). Третий выпуск заметно вырос по сравнению со своими предшественниками: в сербской части книги 250 с.; во второй части некоторые материалы переведены на английский язык, а также опубликованы на русском и немецком языках. Всего в сербской части книги 15 научных статей. Они касаются вопросов, традиционно занимающих исследователей этноботаники: раскрывают языковые, фольклористические, этнографические и общекультурные аспекты этой междисциплинарной области знания. Это «портреты» отдельных растений, мотивы южнославянского фольклора, связанные с растительными образами («трудные задания», «дерево без корня», «чудесное дерево», «гашение огня травой и водой»), функции растительных символов в причитаниях, этиологические аспекты растительных мифов, практическое использование растений, в том числе в средневековой медицине, фитонимы и антропонимы, производные от названий растений, культивирование растений в Сербии и др. В завершение даны два приложения, которые содержат материалы по этноботанике, извлеченные из ранее опубликованных источников: это антология легенд о происхождении растений и их особенностях, а также подборка материалов «Растения в Словаре Вука Караджича».

■ В. С. Бузин. Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности (Липецкая, Тамбовская, Пензенская области): Материалы и исследования. — СПб.: Нестор-История, 2015. — 640 c. — (Ethnographica Varia).

Этнографическое исследование посвящено традиционным обрядам жизненного цикла ряда южнорусских областей. Книга соединяет в себе огромный объем материалов (как архивных, так и опубликованных, в основном в местной периодике и малотиражных изданиях) и собственно исследование. Обширное введение содержит сведения о географических особенностях региона, его этнокультурной специфике и этнической истории, а также обзор исследований по данной теме и имеющихся в распоряжении автора источников.

Исследование делится на три части. Первая касается родинно-крестильной обрядности. В ней затрагиваются несколько обрядовых циклов, относящихся к дородовому периоду, родам, а также ранним этапам жизни ребенка.

Вторая — основная глава книги (в ней более 400 страниц) — посвящена свадебному обряду. Как и предыдущий раздел, она структурирована в соответствии с последовательностью развития обрядового цикла и состоит из нескольких основных частей. Это «Обстоятельства вступления в брак» (рассматриваются такие вопросы, как оформление отношений молодых людей в рамках традиционных встреч молоде-

жи, гадания на брак и магия ускорения замужества, свобода брака и его обязательность, факторы, влияющие на выбор брачного партнера); «Сватовство» (анализируется ритуал засылания сватов и другие предсвадебные церемонии, обряды и формы ритуализованного поведения, в том числе предсвадебные гулянья, смотрины, сговор, «запои», девичник и вообще канун свадьбы и др.; кроме того, автор касается норм поведения жениха и невесты, особенностей их одежды, обмена подарками между сторонами жениха и невесты, состава приданого, а также фольклора предсвадебного периода). Собственно свадебный обряд во всей его полноте анализируется в разделе «Свадьба», а завершает главу раздел «Послесвадебная обрядность». В качестве приложения к главе публикуется краткий словарь «Участники обрядового действа».

В третьей главе рассматриваются народные представления южнорусского населения о смерти, душе и загробном мире; традиции оплакивания умерших; ритуал похорон, включая особенности расположения кладбища и его структуры, а также поминальная обрядность, в том числе обереги от покойников, которые «являлись» живым.

Завершает книгу краткое заключение и список использованных источников.

■ J. Bartmiński, O. Kielak, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych. — Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2015. — 370 s. — (Materiały etnolingwistyczne; 2).

Книга «Почему у ужа нет ног? Животные в устных народных рассказах» представляет собой второй выпуск серии этнолингвистических материалов, публикуемых люблинскими этнолингвистами в рамках подготовки Словаря стереотипов и символов народной культуры (первый выпуск, составленный С. Небжеговской и посвященный растениям, увидел свет в 2000 г.). В настоящее издание вошло 700 текстов, записанных с 1960 по 2014 г. В книге объединены фольклорные рассказы о диких и домашних животных, а также гадах, рыбах, насекомых и др.

В сборник вошли тексты разных жанров. Это так называемые малые жанры (загадки, паремии, в том числе календарные, приметы, снотолкования, считалки и т.д.), народнопоэтические жанры (колядки, свадебные песни, лирические песни, баллады, колыбельные песни и др.), огромный пласт текстов народной прозы (легенды, в том числе этиологические, сказки, былички, мемораты и др.), а также верования, описания магических и ритуальных практик и народных игр.

Подспорьем для читателя является продуманный научный аппарат издания: список обследованных населенных пунктов, список информантов, а также подробный предметно-тематический указатель, отсылающий к номерам публикуемых текстов.

■ Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych: Słownik Adama Fischera / Monika Kujawska, Łukasz Łuczaj, Joanna Sosnowska, Piotr Klepacki. — Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2016. — (Prace i Materiały Etnograficzne). — 520 s.

Изданный в серии «Труды и материалы по этнографии» словарь «Растения в народных верованиях и обычаях» представляет систематически изложенные материалы, касающиеся растений, которые были подготовлены Адамом Фишером и рядом его коллег и сподвижников в 1930-е гг. Словари растений, посвященные каждой славянской традиции в отдельности, должны были в совокупности составить первую часть планировавшегося Словаря славянских народных верований и обычаев, идея создания которого была выдвинута на I Съезде славянских филологов в Праге в 1929 г.

Для сбора материалов для польского словаря растений А. Фишер опубликовал в 1929 г. вопросник, опираясь на который его помощники и корреспонденты за несколько лет провели полевые исследования. Как отмечается во вступительной статье, наиболее интересные материалы по этноботанике были собраны на территории современной Западной Украины и западных областей Литвы и Белоруссии. Помимо полевых материалов помощники А. Фишера расписали большое количество опубликованных источников травников разного времени, а также этнографических, лингвистических, исторических работ, местной периодики, воспоминаний, дневников и т.д. На основе этих материалов, представленных в виде карточек типового образца, А. Фишер создал два варианта словаря (немецкоязычный и польскоязычный). После того как уже в наше время члены научного коллектива по изданию словаря А. Фишера обработали все словарные статьи, у них получилось 157 словарных статей, которые были написаны самим Фишером. В дополнение к ним, основываясь на хранившихся в архиве карточках, они подготовили еще 87 статей, посвященных тем растениям, материалы для которых были собраны в ходе полевых исследований в довоенной Польше.

Таким образом, в своем нынешнем виде словарь состоит из двух частей статей, написанных А. Фишером, и статей, созданных сегодняшними продолжателями его дела.

Заголовком каждой статьи в словаре служит польское наименование растения. Статья содержит указания на латинское название растения, диалектные материалы, этимологические сведения, данные о растении, почерпнутые из средневековых травников, материалы, относящиеся к применению растения в повседневной жизни, в том числе в качестве пищи, его использованию в народной медицине и ветеринарии, обрядах, верованиях, в меньшей степени в фольклоре, а также перечень использованных источников.

Словарю предшествует развернутая и информативная вступительная статья М. Куявской с приложением литературы вопроса, посвященной истории создания словаря, а также ее перевод на английский язык. Завершают книгу библиография работ, упоминаемых в статьях словаря, а также алфавитный индекс латинских названий растений, упомянутых в книге (как в качестве названий статей, так и по ходу изложения).

Т.А. Агапкина, доктор филол. наук, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования» (РНФ, № 17-18-01373).

### НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ, ЭТНОГРАФИИ, ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

### ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Боев А. А. Колокольчики шведских мастеров. — М.: Принт Про, сор. 2017. — 225 с.: ил., портр., цв. ил., портр., факс.

Возрождение и стратегия развития народных художественных промыслов и ремесел Республики Коми: материалы IV Коми респ. науч.-практ. конф., 17 февр. 2017 г. / Некоммерческое партнерство по развитию народных промыслов и ремесел «Коми ремесленная палата», Сыктывкарский гос. ун-т им. Питирима Сорокина; [отв. ред. Е. Т. Канев]. — Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. — 133 с.: цв. ил.

Волдина Т. В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров = «The eternal dance of the long life»: the reincarnation in the context of mythological and ritual traditions of the Ob-Ugrians / Департамент образования и молодежной политики ХМАО — Югры, Обскоугорский ин-т прикладных исслед. и разраб. — Тюмень: Обско-угорский ин-т прикладных исслед. и разраб.; Формат, 2016. — Ч. 1. — 2016. — 203 с.: цв. ил., табл.

**Дербишева З. К.** Язык и этнос. — М.: ФЛИНТА; Наука, 2017. — 255 с.: ил.

Дмитриева Н. М. Морально-нравственные концепты в этической концептосфере русской языковой картины мира / Оренбургский гос. ун-т. — Оренбург: ОГУ, 2017. — 196 с.: ил., табл.

**Жданов И. Н.** К литературной истории русской былевой поэзии. —3-е изд. — М.: URSS, сор. **2016**. — 259 с.

**Когут В.И.** Животный мир во французских выражениях и пословицах = Le monde animalier dans les expressions et proverbes français. — СПб.: Антология, сор. 2017. — 126 с.

Милейко Е. В. Концепт «Мастер» в русской национальной и художественной картинах мира / Кубанский гос. технологический ун-т. — Краснодар: КубГТУ, 2017. — 135 с.: табл. — На тит. л.: КубГТУ 100 лет.

Созонович И. П. Очерк средневековой немецкой эпической поэзии; Литературная судьба Песни о Нибелунгах; Песни и сказки о женихе-мертвеце или брате-мертвеце (этюд по сравнительному изучению народной поэзии). — М.: URSS, сор. 2016. — 215 с.

Соколов И. А. История чая: новые документы и материалы. — М.: Спутник+, 2017. — 370 с.: ил., портр., табл., факс. — (Русский чай). — Рез. кит., англ., иврит.

**Тимошенко И. Е.** Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок. — 2-е изд., [репр.]. — М.: URSS; Ленард, [2016] (сор. 2015). — XXV, 172 с.

Турутина П. Г. Лесные ненцы: этапы нелегкого пути. — Новосибирск: Гео, 2017. — 243 с., [8] л. цв. ил.: ил., цв. ил. — На 4-й с. обл. авт.: Полина Гилевна Айваседо (Турутина).

Финно-угорская мозаика: сб. ст. к юбилею И.И. Муллонен / Карельский науч. центр РАН, Ин-т яз., лит и ист.; [отв. ред. О.П. Илюха].— Петрозаводск: Карельский науч. центр РАН, 2016. — 379 с. — (Studia nordica; 1).

Фольклорное движение в современном мире: [сб. ст.] / Гос. республиканский центр русского фольклора, Гос. ин-т искусствознания; [сост. Е. А. Дорохова]. — М.: ГРЦРФ, 2016. — 223 с., [4] л. ил., цв. ил.: портр., табл.

Франц М.-Л. фон. Мотив искупления в волшебных сказках / [пер. с англ. под ред. В. Зеленского]. — [3-е изд.]. — М.: Добросвет; Городец, 2016. — 142 с.

**Чай. Символ китайской культуры:** пер. с кит. — М.: Наука; Вост. лит., 2017. — 207 с.: табл., цв. ил. — (Китай на Шелковом пути).

**Чеснокова** Л. В. Концепты немецкой культуры. — Ногинск, Московская обл.: Аналитика РОДИС, 2017. — 432 с.: ил.

Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования / [Л. С. Астахова, А. А. Бесков, А. В. Гайдуков и др.; под ред. Р. В. Шиженского]; Нижегородский гос. пед. ун-т им. Козьмы Минина (Мининский университет), Науч.-исслед. лаборатория «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы». — Нижний Новгород: Поволжье, 2016. — 263 с.: ил., табл., цв. ил.

### ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ, НОТЫ

Аллинастро (Аллин О.Н.). Пензенский фольклор: частушки. — М.: Изд-во Российского союза писателей, 2017. — 71 с.: ил. — На 4-й с. обл. авт.: Олег Николаевич Аллин.

Алмазов Б. А. Казачьи сказки / худ. Михаил Гаврилов, Анатолий Гусаров. — СПб.; М.: Речь, 2017. — 319 с.: цв. ил. — (Дар речи).

Ассирийский героический эпос «Богатырь Катыне» / пер. с ассирийского Антона Киселёва. — СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2017. — 170 с.

Избранные сказки Ф. Н. Свиньина/ сост. О.Г. Большакова, В. Р. Дмитриченко, подгот. к публикации А. С. Лызловой. — Петрозаводск: Издат-Принт, 2016. — 200 с.

Предания, сказки и мифы западных славян / [сост. и пер. с чеш. Г.М. Лифшиц-Артемьевой]. — М.: Э, 2017. — 543 с., [4] л. ил. — (Шедевры мировой классики). — (Б-ка классич. литературы).

Тихон Васильевич Баландин. «Петрозаводские северные вечерние беседы» и другие сочинения и письма / [сост. и отв. ред. А. В. Пигин]; Карельский науч. центр РАН, Ин-т яз., лит. и истории; Петрозаводский гос. ун-т. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. — 383 с., [4] л. цв. ил.

### СПРАВОЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ, СЛОВАРИ, УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

Лазарева Л. Н. История и теория праздников: учеб. пос. по дисциплине «История и теория праздничной культуры» для студентов, обучающихся по направлению подготовки 51.03.05 «Режиссура театрализованных представлений и праздников» / Челябинский гос. ин-т культуры. — 2-е изд. — Челябинск: ЧГИК, 2017. — 251 с.: ил., табл.

Лазарева Л. Н. Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры: учеб. пособие по дисциплинам «История и теория праздничной культуры» и «Этнология»: для студентов, обучающихся по направлению подготовки 51.03.05 «Режиссура театрализованных представлений и праздников», профильный модуль «Театрализованные представления и праздники», квалификация (степень выпускника) «бакалавр» / Челябинский гос. ин-т культуры, Кафедра режиссуры театрализованных представлений и праздников. — 3-е изд., испр. — Челябинск: ЧГИК, 2017. — 211 с., [4] л. цв. ил., портр.: ил., табл. — На обл. авт. не указан.

Степанов В. П. Учебно-методическое пособие по полевой этнографии: для магистров и аспирантов, обучающихся по направлению подготовки «Антропология и этнография» / Орловский гос. ун-т им. И. С. Тургенева, философский факультет, кафедра социальной антропологии и этнонациональных процессов. — Орёл: Модуль-К, 2017. — 92 с.

Татаринова Т. Л. Народное музыкальное творчество: учеб. пос. для студентов, обучающихся по направлениям подготовки 53.03.04 «Искусство народного пения» и др. / Нижегородская гос. консерватория им. М. И. Глинки, Кафедра теории музыки. — Нижний Новгород: Изд-во Нижегородской консерватории, 2016. — 35 с.: табл.

### АЛЬБОМЫ

Русский народный календарь / [Российская гос. 6-ка]. — М.: Библ. Ассамблея Евразии: Российская гос. 6-ка, сор. 2017. — 447 с.: цв. ил., портр. — (Классика мировой литературы. Слово и образ).

Школа северного дизайна. Арктика внутри: альбом-монография / [Н.П. Гарин, С.Г. Усенюк, Д. А. Куканов и др.]; Уральский гос. архитектурнохудожественный ун-т. — Екатеринбург: УрГАХУ, 2017. — 197 с.: ил., цв. ил., портр.

Материал подготовила О.В. Трефилова, Ин-т славяноведения РАН (Москва)

## Международная конференция «ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ»

**6** по **8 декабря 2017 г.** в Институте славяноведения РАН (Мо-√cква) прошла Международная конференция «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции», которая стала двадцать первой по счету встречей исследователей в рамках международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия»1. Конференция была организована в рамках работы по проекту «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (грант РНФ № 15-18-00143).

Прескрипции составляют неотъемлемую часть традиционной культуры, коррелируют с системой ценностей этнических и конфессиональных традиций. В центре внимания докладчиков оказались такие вопросы, как формирование и функционирование системы запретов и предписаний в различных этноконфессиональных традициях, состав и типология прескрипционных текстов, соотношение нормативного права и фактического (акционального, вербального) поведения, функции запретов и предписаний в обрядовом контексте. Эти проблемы обсуждались на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии, музыкальной культуры. В работе конференции приняли участие исследователи из Беларуси, Латвии, России (всего было заслушано 38 докладов)2.

Тематические блоки, в которые были объединены доклады, были посвящены запретам и предписаниям в библейской традиции и текстах эпохи Второго Храма, отразившим особый статус Иерусалимского Храма в разные периоды еврейской истории, внешнее влияние и внутренние противоречия в еврейских эллинистических общинах; прескрипциям в текстах книжности, полемической и художественной литературы, изобразительной традиции Средневековья, Нового и Новейшего времени.

В этой публикации мы остановимся подробно на докладах, посвященных фольклорно-этнографической тематике.

Доклад Евгении Хаздан (Санкт-Петербург, независимый исследователь) «Особенности ашкеназской музыкальной традиционной культуры», попытавшейся рассмотреть музыкальную традиционную культуру евреев-ашкеназов как уникальную, отличающуюся от представлений исследователей о традиционной культуре вообще, вызвал оживленную

дискуссию, в ходе которой было отмечено, что еврейская традиционная культура — это позднесредневековая европейская городская культура, а представления исследователей, к которым апеллирует докладчик, относятся скорее к XIX — началу XX в. и во многом устарели.

Валерий Дымшиц (Европейский университет в Санкт-Петербурге / ЕУСПб) в докладе «Заповедь или добродетель? Концепция "мицвы" в традиционной культуре евреев Восточной Европы» обратился к концепции «мицвы» (означает одновременно 'доброе дело' и 'заповедь, предписание') и на основе фольклорных текстов и полевых материалов показал, что противоречия между этими значениями нет: для концепции «мицвы» важным является денежный эквивалент на небесном счету, позволяющий зачесть «мицву» по ее «рыночной» цене.

В докладе «Запрет на перестройку дома и печи в народной еврейской традиции» Мария Каспина (Москва, Российский государственный гуманитарный университет / РГГУ) обратила внимание на то, что запрет на перестройку дома и печи, а также ряд других представлений, связанных с переделкой дома (нечетное число балок в доме, запрет на строительство дома из камня и др.), опираются на Галаху, демонстрируя таким образом постоянное взаимодействие бытового и книжного в еврейской народной культуре.

Особый интерес вызвал доклад «"Кто найдет добродетельную жену": доблести женшин в любавичской общине» Галины Зелениной (Москва, РГГУ), которая представила результаты полевого исследования среди женщин — членов общины российских любавичских хасидов. Было показано, как формируется статус добродетельной женщины, в частности, какие предписания в современной ортодоксальной хабадской общине существуют для женского образования, имеющего сугубо прагматический характер, и как это становится одним из важнейших механизмов влияния современности на жизнь общины; своеобразие понимания женских «доблестей» удалось показать в сравнении с представлениями и практиками, бытующими в среде американских хасидов.

В докладе Александра Островского (Санкт-Петербург, Российский этнографический музей / РЭМ) «Запреты на кровосмешение в русской культуре»

на материале, собранном корреспондентами Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева в конце XIX в., были рассмотрены представления о кровосмешении, бытовавшие у русского крестьянского населения в различных губерниях (Вологодской, Казанской, Калужской, Нижегородской, Новгородской, Орловской, Пензенской, Псковской, Ярославской), оценки и формы реагирования на нарушение этих запретов.

Игорь Семенов (Махачкала, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН) в докладе «Горско-еврейские обряды "кекул", "шенде", "офтум" и связанные с ними предписания» рассмотрел обряды горских евреев Дагестана, практиковавшиеся в семьях, где умирали новорожденные мальчики («потерю» ребенка родителями и «нахождение» его приемной семьей; воспитание мальчика до достижения им совершеннолетия в чужой семье и переодевание его в девочку).

Доклад Юлии Андреевой (Санкт-Петербург, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН) и Амалии Пртавян (Москва, РГГУ) «"Истинные русские": образ молокан в Армении» был посвящен анализу сложившегося в Армении образа молокан как «истинных русских»; доклад был построен на полевых материалах, собранных авторами в селах Фиолетово и Лермонтово.

В докладе Максима Хижего (Владимирский государственный университет) «Новые табу в религии и быту современных православных» были представлены некоторые результаты исследования религиозных запретов и предписаний, которые сформировались в конце XX — начале XXI столетия в среде православных христиан, их особенности и трансформации.

Варвара Добровольская (Москва, Государственный центр русского фольклора) в докладе «"Эти евреи не едят мед и не пьют кисель": представления о пищевых запретах евреев у русских» рассмотрела сюжеты о пищевых запретах, как бытующих в еврейской среде, так и представляющих собой мифологизированные конструкты, о которых знают и по поводу которых рефлексируют русские и русскоговорящие люди, не контактирующие с евреями.

Ольга Белова (Москва, Институт славяноведения РАН / ИСл РАН) в докладе «Этиология запретов и предписаний в зеркале народных поверий» сформулировала некоторые общие положения относительно того, как в народной культуре славян формируются запреты и предписания, адресованные или атрибутируемые «чужой» (иноэтничной, иноконфессиональной) традиции, и какие культурные стереотипы влияют на форму и содержание прескрипционных текстов, зарождающихся и бытующих в славяно-еврейской культурной среде.

Доклад Александры Песецкой (Санкт-Петербург, РЭМ) «Одежда и текстиль в нормативной системе религиозной марийской секты "Кугу сорта"» касался регламентации внешнего вида, поведения, ритуальных практик кугусортинцев; особый интерес представляет костюм членов секты, отражающий основные положения учения «Кугу сорта» и отличающийся крайним консерватизмом, а использование текстиля в обрядовых практиках находит религиозное обоснование.

Целью доклада **Натальи Славго- родской** (Санкт-Петербургский государственный университет) «Логика прескрипций: запреты и предписания, содержащие мотивировку, в русском фольклоре» было представить систему связей между правилом и его мотивировкой: в какой степени содержание запрета определяет его мотивировку и связаны ли разные мотивировки одной прескрипции между собой (материалом для доклада послужили русские фольклорные и этнографические источники, полевые записи конца XX — начала XXI в).

Мария Ясинская (Москва, ИСл РАН) в докладе «Запреты и предписания, связанные со зрением, в традиционной культуре славян» рассмотрела запреты и предписания, касающиеся самого действия «смотреть» и способов «смотрения» и призванные обезопасить субъект зрения или его объект. Изучение этих запретов позволяет пролить свет на традиционные представления славян о зрении, его механизмах, связях с другими системами чувственного восприятия и ментальными процессами.

Светлана Амосова (Москва, ИСл РАН) представила доклад «Запреты и предписания, связанные с днями недели у восточных славян», в котором рассмотрела два типа рассказов о персонифицированных днях недели («тексты запрета» и «тексты вознаграждения») и обозначила ряд различий в образах дней недели, которые карают или поощряют человека, нарушающего установленные правила (не работать и соблюдать пост в праздники и определенные дни недели и т.п.).

Наталья Душакова (Москва, РГГУ) в докладе «Бытовое взаимодействие старообрядцев с иноверцами: запреты и предписания в текстах и практиках» проанализировала запреты и предписания (тексты и актуальные практики), регулирующие бытовое взаимодействие старообрядцев Республики Молдова, Румынии, Приднестровья с православными (никонианами) и евреями, уделив особое внимание тому, как сами информанты интерпретируют мотивировки прескрипций, усвоенных с детства, и как объясняют необходимость нарушения запретов в различных ситуациях.

В докладе «"Правило чашки": ограничивают ли запреты контакты ста-

рообрядцев?» Данила Рыговский (Санкт-Петербург, ЕУСПб) попытался разъяснить, действительно ли запреты ограничивают контакты старообрядцев часовенного согласия Южной Сибири (общины Алтая, Тувы и Горной Шории) с иноконфессиональным окружением, а также влияют ли они на разрушение связей внутри общины.

Ксения Трофимова (Москва, Институт философии РАН), анализируя в докладе «Локальное паломничество: предписания, ограничения и воспроизводство традиций» нарративы о традициях почитания духа-хозяина дома («стопана») и святых покровителей места («бабалара») в цыганских поселениях Южной Сербии и Македонии, показала, как запреты, предписания и их интерпретации, транслируемые участниками обрядов, в каждом частном случае очерчивают образы мифологических персонажей и образы ритуальных специалистов — смотрителей святилищ, а также как они касаются посетителей почитаемых мест.

Наталия Алуферова (Санкт-Петербург, ЕУСПб) в докладе «Пространство запретов: механизмы взаимного контроля и практики избегания осуждения (случай поселка на юге Тамбовской области)» рассказала о комплексе практик контроля, действующих по отношению к разным половозрастным социальным группам, проживающим в поселке Пеньково-2, где сосуществуют разные культурные традиции — пришлых курдовмусульман и местных православных русских.

В докладе Людмилы Комаровской (Минск, Национальная библиотека Беларуси) «Культурное пространство д. Жуков Борок (Минская область): запреты и предписания в произведениях С. Маймона, В. Сырокомли и в воспоминаниях местных жителей» авторские свидетельства о деревне, где соседствовали славяне и евреи, были представлены на фоне фрагментов современных нарративов, касающихся культурного ландшафта и исторического прошлого этого населенного пункта.

Доклад «Современная денежная магия: запреты и предписания (на латвийском материале)» Светланы Погодиной (Рига, Латвийский университет) был посвящен магическим практикам, запретам и предписаниям, бытующим сегодня в Латвии; материалом для доклада послужили полевые материалы и результаты анкетирования, а также фольклорные тексты 1920–1940-х гг.

Дарья Радченко (Москва, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / РАНХиГС) в докладе «"Сожгла и пепел в воду снесла": практики хранения и уничтожения святых писем» рассмотрела особую категорию

апотропейных текстов («святых писем» / «писем счастья» / «небесных писем»), обратив внимание на ситуации формирования спонтанных практик уничтожения писем в случаях, когда их предписания вступают в конфликт с внешними факторами.

Несколько докладов были посвящены запретам и предписаниям в советский период. Александра Архипова (Москва, РГГУ) и Анна Кирзюк (Москва, РАНХиГС) в докладе «"Чтобы завтра же все с косами пришли...": запреты и дисциплинарные практики в советской школе» на примере практики контроля над прическами проверили две гипотезы: лежали ли в основе предписаний и запретов, касающихся внешнего облика учеников в школе, вернакулярные представления взрослых о детском / взрослом, мужском / женском и можно ли описать процесс изменений предписаний в этой области в послесталинский период как неуклонную либерализацию. Елена Югай (Москва, РАНХиГС), Сергей Белянин (Москва, РГГУ), Мария Гаврилова (Москва, РГГУ) и Александра Архипова (Москва, РГГУ) продолжили «школьную» тему докладом «"Подшейте это немедленно": школьная форма как стратегия, тактика и бунт» и рассмотрели дисциплинарную практику ношения школьной формы в контексте советской системы запретов и предписаний, при этом максимально телесной и доступной для манипуляций. Елена Югай в докладе «"А лучше вообще не говорить": правила пользования "эзоповым языком" в позднее советское время» обратилась к прямым и иносказательным высказываниям, коммуникативным ситуациям, определявшим правила их использования, способам обучения этим правилам внутри групп, изменению функции секретного языка с защиты на выражение отношения к системе и отмежевания от нее.

Сборник статей по материалам конференции планируется издать в 2018 г.

### Примечания

<sup>1</sup> Материалы всех предыдущих конференций опубликованы, полные тексты сборников выложены на сайте http://www.sefer.ru/rus/publications/culture\_conf\_publications.php. В начале конференции состоялась презентация сборника «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» (отв. ред. О. В. Белова. М., 2017).

<sup>2</sup> Полный обзор докладов конференции см.: *Копченова И. В.* Международная конференция «Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции» // Славяноведение. 2018. № 4 (в печати).

**И.В. Копченова,** Ин-т славяноведения РАН (Москва)

### РЕЗОЛЮЦИЯ

### IV Всероссийского конгресса фольклористов

сероссийский конгресс фольклористов является самым представительным форумом академических исследователей, преподавателей высших учебных заведений, работников учреждений культуры, чьи усилия направлены на изучение, сохранение и актуализацию фольклорного наследия народов России.

IV Всероссийский конгресс фольклористов прошел в год 210-летия одного из первых собирателей русского фольклора Петра Васильевича Киреевского и 180-летия выдающегося исследователя народной культуры, языка и духовных традиций академика Александра Николаевича Веселовского. Их труды вдохновляют многие поколения фольклористов независимо от исследовательских интересов, практической деятельности и методологических пристрастий.

Участники IV Конгресса выражают благодарность городу-герою Туле за прием научного форума, за создание атмосферы общения, которая позволила полноценно обсудить самые актуальные вопросы современной фольклористики.

В шестнадцати секциях и на четырех дискуссионных площадках Конгресса, посвященных теории фольклористики, истории науки, актуализации фольклорного наследия, исследованиям локальных традиций, музыкальному фольклору, вопросам изучения эпоса, несказочной и сказочной прозы, народной вере и верованиям, языку фольклора, развитию традиционной культуры в межэтнических контактах и во взаимодействии с профессиональным искусством, детскому и современному фольклору, декоративноприкладному искусству и другим темам, прозвучало более 300 докладов, выступлений, презентаций, показов видеоматериалов.

Участники IV Всероссийского конгресса фольклористов в ходе состоявшихся обсуждений докладов и сообщений на секциях и дискуссионных площадках пришли к следующим решениям:

1. Считать предшествующий четырехлетний период с III Всероссийского конгресса фольклористов продуктивным для развитии отечественной фольклористики. С 2014 г., несмотря на недостаточность финансирования науки, образования и культуры, реорганизации ряда институций, отечественная наука о фольклоре развивалась успешно: исследователи, в том числе молодые, имели возможность получать гранты, организовывать и проводить экспедиции, в том числе и за рубежом; выходили новые издания — сборники текстов, монографии и коллективные труды, многие из которых не имеют аналогов в мире; успешно защищались диссертации; проводились фестивали и научные форумы; укреплялось сотрудничество с фольклористами из стран СНГ и дальнего зарубежья.

- 2. Просить Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, опираясь на свой опыт и региональную сеть домов (центров) народного творчества, усилить организационно-методическую работу по координации собирательской и исследовательской деятельности фольклористов России через проведение конференций, семинаров, круглых столов, фестивалей, через помощь в публикации результатов работы в виде монографий, сборников материалов и статей в периодических изданиях ГРДНТ «Живая старина», «Традиционная культура», журнале «Народное творчество», а также в современных электронных средствах массовой информации.
- 3. Обратить внимание научноисследовательских, образовательных учреждений и учреждений культуры, занимающихся изучением и популяризацией фольклора, на необходимость активного взаимодействия с государственными органами власти, юридическими службами в сфере интеллектуальной собственности; учеными-юристами, занимающимися правовыми вопросами регулирования нематериальной культуры. Просить Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова организовать постоянно действующую рабочую группу из представителей профессионального юридического и фольклористического сообществ по обсуждению действующего законодательства о культуре для выработки рекомендаций по совершенствованию нормативно-правовых актов в данной области.
- 4. Одним из институтов сохранения фольклорного наследия являются фольклорные архивы, которые действуют при учреждениях науки, культуры и образования. Следует констатировать удручающее положение архивов в настоящее время, отсутствие нормативно-правовой базы их деятельности, закрепленного статуса архивного учреждения. Следует в ближайшее время обратить внимание на данную проблему, совместно с Министерством культуры Российской Федерации, Министерством образования и науки Российской Федерации,

Федеральным агентством научных учреждений и другими заинтересованными ведомствами начать разработку методических и нормативных актов, провести инвентаризацию архивных учреждений и фольклорных коллекций. Рекомендовать оргкомитету следующего V Всероссийского конгресса фольклористов обсудить вопрос состояния и деятельности фольклорных архивов, обозначив его одним из главных в повестке работы.

- 5. Участники Конгресса считают своим долгом обратить внимание Министерства образования и науки Российской Федерации, Министерства культуры Российской Федерации, профессиональных сообществ работников образования и культуры на настоятельную необходимость формирования в России системности и преемственности в изучении фольклора на всех ступенях образования. Своей работой участники Конгресса обязуются всемерно способствовать этому процессу как на уровне практической, методической деятельности, так и на экспертном уровне.
- 6. Рекомендовать органам власти, учреждениям образования и культуры шире привлекать специалистов в области фольклора к экспертизе и реализации культурных проектов. Обеспечить широкое взаимодействие ученых и практиков.
- 7. Рекомендовать учебным заведениям, реализующим подготовку специалистов в области фольклора и народной культуры, включить в программу обучения курсы по использованию методов аудиовизуальной фиксации фольклорно-этнографического материала, привлекая к учебному процессу профессиональных кинодокумента-
- 8. Оргкомитету Конгресса организовать и провести необходимую работу по подготовке к печати материалов IV Всероссийского конгресса фольклористов.
- 9. Конгресс выражает озабоченность излишней формализацией системы оценки продуктивности работы сотрудников научно-исследовательских учреждений и преподавателей вузов, ориентацией только на статьи в журналах и исключением из нее монографий. Именно монографии, индивидуальные и коллективные, тематические сборники статей и материалов являются наиболее адекватным, фундаментальным по содержанию и форме способом обнародования результатов научной работы ученых-гуманитариев.
- 10. Предложить Министерству культуры Российской Федерации выйти с инициативой к Президенту Российской Федерации об объявлении 2022 года, года очередного Всероссийского конгресса фольклористов, «Годом фольклора» в России.



В современной Болгарии широко распространен такой элемент похоронно-поминальной обрядности, как размещение уличных листков-некрологов, оповещающих о смерти человека либо отмечающих определенную дату со дня смерти. Читайте статью И. А. Седаковой на с. 2-6

Фото И.А. Седаковой

- ➤ Автобусная остановка, обклеенная печатными некрологами (г. Велико-Тырново). 2016 г.
- ▼ Поминальный некролог отцу и матери на ограде могилы (г. София, Центральное кладбище). 2015 г.







Поминальный некролог ребенку (г. Велико-Тырново). 2016 г.



Некролог с приколотой траурной ленточкой (г. Велико-Тырново). 2016 г.



Поминальные некрологи супругам на двери их дома и траурная ткань в форме банта (г. Велико-Тырново). 2016 г.



На этой странице обложки представлены фотографии традиционной выпечки усть-медведицких казаков, изготовленной участниками экспедиции в Даниловский район Волгоградской области (сотрудниками детской школы искусств № 11 г. Волгограда В. А. Шилкиным и О. Г. Павловой) по описаниям, данным информантами.





 ✓ Разные виды «жаворонков» (готовили на день Сорока мучеников)

▼ «Витушки» (одаривали христославов и щедровщиков на Святки)





В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:



■ Е.Д. Бондаренко (Екатеринбург). «Чук, глек да мовангелье»: о способах имитации «чужого говора» в фольклорной традиции Русского Севера

■ Д.А. Трынкина (Москва). Эвгемерическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов

■ Н. В. Петров (Москва). Памятники в пространстве Москвы

■ А.Б. Мороз (Москва). Зачем нужен памятник



# Уважаемые читатели! Подписка на журнал «ЖИВАЯ СТАРИНА» принимается в отделениях связи по

принимается в отделениях связи по Объединенному каталогу «Пресса России» Подписной индекс 45355

По вопросам приобретения изданий Центра русского фольклора обращаться: 101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3; Тел.: 8 (495) 624-11-13.

E-mail: info@folkcentr.ru

Интернет-магазин: https://shop.folkcentr.ru

Ответственный секретарь редакции **А.С. Подгаец** Научный редактор **О.В. Трефилова** Корректор **М.К. Егорова** Дизайн, верстка **О.Е. Самсонова** Ответственный за печать и подписку **Э.Р. Жукова** 

#### Адрес редакции:

101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3 E-mail: zhst-red@yandex.ru Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются. При перепечатке ссылка на журнал обязательна. © «Живая старина», 2018 Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации Российской Федерации. Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г. Подписано в печать 22.03.18 Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0. Заказ № 376. Цена договорная

### Отпечатано в типографии:

OOO «Принт сервис групп» 105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14 **E-mail:** 3565264@mail.ru